

Itineraire de fondateur de la tariqa Fadiliyya

Rahal Boubrik^[*]

Resumen

Fundada por Muhammad Fadil y difundida por su hijo Saad Buh y Ma 'al-'Aynayn. La Hermandad Qadiri está representada por dos corrientes principales: la Bakkâ'iyya y la Fâdiliyya. La formación de los maestros hermandad es muy importante, porque a través de ella se legitima el discurso empleado. En la cadena mística Fadil Muhammad encontramos figuras claves de la mística del norte de África y del sufismo oriental de la tradición sahariana Kunta. La apertura y la libertad de elegir el "wird" son características que reflejan la habilidad de adaptación de Muhammad Fadil a la mentalidad del medio. Criticado por sus opositores y defendido por Ma 'al-'Aynayn, para él todo tenía un origen único: el camino del Profeta.

Palabras clave: Tariqa Fadiliyya, cadena iniciática, cadena de transmisión, sufismo.

Abstract

Founded by Muhammad Fadil and spreaded by his son Saad Buh and Ma 'al-'Aynayn, the Qadiri brotherhood is represented by two main streams: the Bakkâ'iyya and Fâdiliyya. The brotherhood teacher training is very important, because through it legitimizes the discourse used. In the mystical chain of Muhammad Fadil are key figures of North Africa mysticism and Eastern Sufism following the Saharan Kunta tradition. Openness and freedom to choose the "wird" are characteristics that reflect the ability of Muhammad Fadil to adapt to the mentality of the medium. Criticized by their opponents and defended by Ma 'al-'Aynayn, for him all had a single origin: the path of the Prophet.

Keywords: Tariqa Fadiliyya, initiation chain, transmission chain, sufism.

Résumé

La confrérie Qâdiriyya est représentée par deux principaux courants: la Bakkâ'iyya y la Fâdiliyya, fondée par Muhammad Fâdil et diffusée par ses fils Sa'd Bûh et Mâ' al-'Aynayn. La formation des maîtres confrériques est très importante car elle se trouve aux discours de légitimation employés. Dans la chaîne mystique de Muhammad Fadil on trouve des personnages clés du mysticisme maghrébin et du sufisme oriental, hors de la tradition saharienne des Kunta. L'ouverture et la liberté de choisir le wird sont des caractéristiques qui reflètent une capacité d'adaptation du Muhammed Fadil à la mentalité du milieu. Critiqué par ses adversaires et défendu par Mâ' al-'Aynayn, pour lui toutes avaient une seule origine : la Voie du Prophète.

Mots clés: Tariqa Fadiliyya, wird, chaîne initiatique, chaîne de transmission, soufisme.

La Qâdiriyya dans l'ouest saharien est représentée par deux principaux courants, d'une part la Bakkâ'iyya fondée par Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî (m. 1811) et ses disciples dans le pays, notamment Shaykh Sidiyya. D'autre part la Fâdiliyya, fondée par Muhammad

Fâdil est diffusée dans tout l'ouest saharien et au-delà par ces deux principaux fils Sa'd Bûh et Mâ' al-'Aynayn. Jusqu'à présent, l'histoire de la Qâdiriyya dans cette région n'a été étudiée qu'à partir du cas de Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî, personnage qui a fait l'objet de plusieurs études et mentions biographiques. En revanche, la branche de la Fâdiliyya demeure peu étudiée surtout dans la phase de sa fondation. Sur son fondateur, Muhammad Fâdil, les données biographiques sont presque inexistantes, hormis dans les rares études réalisées sur cette tariqa au début du XXème siècle ^[1].

Formation exotérique et spirituelle

Muhammad Fâdil est né dans le Hawd, le 27 *shâ'bân* 1211H/ février 1797 ^[2]; son père Muhammad al-'Amîn (Muhammad Lamîn, Mâmîn) est descendant d'une lignée du saint se rattachant à aj-Jîh al-Mukhtâr, fondateur de la tribu des Ahl at-Tâlib al-Mukhtâr.

Nous ne possédons que peu de données biographiques concernant le père de Muhammad Fâdil et ses autres ascendants; les seules indications qui existent sur la vie de ces personnages nous sont transmises par le texte du disciple de Muhammad Fâdil, dans son ouvrage hagiographique "*ad-Diyyâ' al-mustabîn fi karâmât Shaykh Muhammad Fâdil b. Mâmîn*". L'auteur ne nous a transmis que des données vagues et brèves comme c'est souvent le cas dans ce genre d'écrits. Nous pouvons néanmoins relever des informations sur la vie des ancêtres de Muhammad Fâdil. Son père Muhammad al-Amîn était un personnage religieux des Ahl at-Tâlib Mukhtâr; respecté au sein de sa tribu et de son entourage, grâce à ses nombreuses miracles (*karâmât*), il était souvent sollicité par les victimes d'injustices afin de leur rendre leur biens pillés par les *hassân*. Ce fut le cas à l'occasion de l'enlèvement d'une esclave par Ahl Hanûn, famille émirale des Awlâd Mbâarak, ou de celui du chameau de l'un de ses voisins, enlevé par un notable de la tribu des Laghlâl ^[3]. Pendant sa jeunesse, Muhammad al-Amîn séjourna un an au Sâhal ^[4] où il contacta un grand saint qui lui prophétisa la naissance de Muhammad Fâdil ^[5]. Il fit aussi des voyages au Soudan afin d'acheter des céréales, qu'il distribua par la suite aux tribus *zwâya* de Hawd ^[6]. Le court récit sur ce personnage donne l'image d'un homme de sainteté mais aussi de pouvoir temporel, médiateur dans les conflits. La vie du grand père de Muhammad Fâdil, at-Tâlib Akhyâr ainsi que celle de son arrière grand père Muhammad Bû Lanwâr est marquée par une succession de miracles et de signes de sainteté. Avec aj-Jîh al-Mukhtâr, nous sommes en présence d'une figure de fondateur de la tribu des Ahl at-Tâlib Mukhtâr.

La question de la formation d'un saint est toujours un sujet sensible pour le saint lui-même, ses disciples et ses successeurs spirituels, car elle est au centre des débats et des discours de légitimation employés par le saint ou ses adversaires réels et potentiels. On se définit culturellement et spirituellement par les maîtres que l'on cite

et les chaînes initiatiques que l'on établit. Rien n'est laissé au hasard; la personne choisie comme maître est avant tout une autorité non seulement intellectuelle mais aussi et surtout sociale et politique. Le problème se pose d'une façon aiguë si on passe des maîtres de *'ilm az-zâhir* (jurisconsulte, grammaire, théologie, etc.) aux maîtres spirituels, les *mashâyikh* de *tarîqa*. Un maître (doit être) est considéré comme autorité incontestée dans la tradition savante; nous noterons que la doctrine mystique a poussé ce rapport de subordination entre le maître et le disciple jusqu'à l'extrême.

Pour cette raison, on prend soin dans les récits hagiographiques de sélectionner les maîtres. La généalogie mystique et intellectuelle avait presque la même importance que la généalogie parentale du fait qu'elle est fabriquée et modelée selon les stratégies sociales et les enjeux qui peuvent l'engendrer.

Muhammad Fâdil, selon la tradition orale, n'avait pas de maître, hormis son père. Un saint comme lui n'a besoin de personne: c'est Dieu qui l'initia à toutes les sciences, et l'acquisition du savoir est intégrée dans ses *karâmât* puisque, depuis son enfance et même avant sa naissance, il était prédestiné à un statut de sainteté unique. C'est ainsi que les récits - écrits et oraux - internes abordent la question de la formation de Muhammad Fâdil. Pour dépasser ce discours typique de l'historiographie locale, nous avons cherché dans le texte hagiographique de son disciple; certes ce dernier n'échappe pas à la logique de ce discours, mais nous pouvons y trouver des renseignements concernant la formation de Muhammad Fâdil.

D'après *ad-Diyyâ'*, Muhammad Fâdil fut conduit à l'âge de cinq ans, par ses parents auprès de Muhammad al-Mukhtâr b. Lahbûs b. Abî Bakr pour apprendre le Coran^[7]. Il étonna son maître et ses co-disciples par sa rapidité extraordinaire d'assimilation du Coran, si bien que son maître refusa de recevoir le prix de son enseignement (*'ajr*); dans la même école, Muhammad Fâdil apprit les récits biographiques (*as-sîra*) des Prophètes et des saints (*al-'awliyâ'*)^[8]. Cette période dura deux ans et, à l'âge de sept ans, il commença son initiation mystique, sans avoir recours à un autre maître car c'est son père qui prit en charge cette tâche importante dans le devenir d'un saint: « à sept ans, il fit allégeance (*bay'a*) à son père pour qu'il le mène (*yûsilahu*) dans la voie de Dieu, et pour atteindre entre ses mains le statut des saints parfaits (*al-'awliyâ' al-kummal*); son père lui enseigna donc le "mot incommensurable" (*'ism al-'a'zam*), les secrets de l'initiation (*'asrâr*) et les *hikam* (formules magiques); il était sous son autorité, obéissant à ses ordres et suivant ses désirs»^[9]. Les signes réels de la sainteté se manifestèrent chez Muhammad Fâdil à partir de cette période d'initiation mystique. Son entourage vit en lui un être exceptionnel, ses cousins et ses proches cherchèrent sa bénédiction. Il resta au côté de son père pendant huit ans en se consacrant à l'éducation spirituelle (*tarbiyya ar-rûhiyya*); ce stade de formation s'acheva le jour où «son père lui donna sa licence (*'ajâzahu*), le libéra de ces

contraintes (*faqqa 'anhu al-hajra*) et lui donna son turban (*'amâmatuh*)^[10], en lui disant: va où tu veux ou reste si tu veux, à partir d'aujourd'hui, je n'ai plus de droit sur toi»^[11].

A l'âge de quinze ans, Muhammad Fâdil avait déjà acquis les bases du mysticisme, mais nous n'avons aucune donnée sur ses références intellectuelles et mystiques dans ce domaine. Nous ne pensons pas qu'il ait eu un enseignement savant dans ce domaine, les oeuvres classiques du soufisme comme *Hikam Ibn 'Attâ*, *Qawâ'id at-tasawwuf* de Zarrûk, *al-Futûhât al-Makkiyya* d'Ibn 'Arabi et les écrits d'Al-Ghazâlî ainsi que d'autres n'étant pas intégrées dans l'initiation mystique primaire, notamment au sein du système confrérique. Le *tasawwuf*, dans sa version savante, n'était adopté que par les *fūqahâ'*, et uniquement par le biais de classiques qui combinaient le *tasawwuf* et le *fiqh*.

Muhammad Fâdil, du fait de son âge (entre 7 et 15 ans), ne put recevoir qu'une initiation mystique élémentaire, qui n'avait qu'une valeur symbolique dans la mesure où elle fut entreprise par son propre père et pendant son jeune âge. On peut même remettre en question la réalité de cette formation: l'auteur d'*ad-Diyyâ'* n'a-t-il pas voulu uniquement combler un vide dans la vie intellectuelle de son *shaykh* pendant cette période? Et comment prétendre qu'un enfant peut avoir été apte à une initiation et une expérience spirituelle aussi profonde avant même d'achever sa formation dans le *'ilm az-zâhir*, puisqu'après cette expérience avec son père, il reprit ses études dans le domaine exotérique. L'itinéraire éducatif habituel dans le pays bidân varie relativement d'une région à l'autre, mais le *tasawwuf* n'est jamais intégré dans l'enseignement à cet âge. Si nous avons mis l'accent sur ce point, ce n'est pas pour montrer les contradictions de l'auteur d'*ad-Diyyâ'*; nous savons d'avance que nous sommes devant un texte hagiographique où la réalité et l'imaginaire se confondent et se croisent, mais nous avons voulu insérer ces données et ces interprétations dans le débat et la problématique de l'initiation confrérique de Muhammad Fâdil à la Qâdiriyya que nous aborderons par la suite.

Mais continuons pour le moment l'étude des étapes de la formation de Muhammad Fâdil. A la fin de l'initiation mystique, il décida de partir chez Ahmad 'Am b. Shaykh 'Isâ pour l'apprentissage du *fiqh*, choix contesté par un de ses proches nommé Muhammad Fâl b. Zarrûk, ancien disciple de ce même maître, et qui s'adressa à Muhammad Fâdil en ces termes: « n'apprends pas la science chez lui, et ne le prends pas comme *shaykh* ». Quand Muhammad Fâdil lui demanda ses motifs, Muhammad Fâl lui confia que ses proches mettaient en lui beaucoup d'espoirs pour les élever en haut, et que le *faqîh* Ahmad 'Am b. Shaykh 'Isâ ne chercha que leur soumission et leur humiliation: « il veut nous mettre sous ses pieds (*yurîdu 'an yaj'alanâ tahta qadmayh*) »^[12]. Ceci constitue un autre exemple de l'interaction entre le savoir et le pouvoir, ainsi que des enjeux du rapport maître / disciple: si les enjeux de ce rapport sont souvent demeurés

implicites et dans le domaine du non-dit, ici les intéressés le déclarent d'une façon directe. De fait, on constate que durant tout le parcours de formation de Muhammad Fâdil, ce problème est omniprésent.

Sous l'influence et l'insistance de son proche, Muhammad Fâdil changea sa destination et opta pour le fils de sa tante (paternelle), at-Tâlib b. al-Hassan [qui était aussi le grand père maternel de l'auteur de *ad-Diyyâ'*], et étudia dans sa *mahdra* la *Risâlat* de Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî; en même temps, le maître [at-Tâlib b. al-Hassan] chercha chez son élève l'apprentissage des sciences des vérités (*'ilm al-haqâ'iq*) [13], c'est-à-dire le *tasawwuf*. Au terme de cette période d'étude, Muhammad Fâdil retourna chez son père, avant d'entamer un autre voyage d'étude chez Muhammad b. at-Tâlib Ibrâhîm, pour apprendre le *Mukhtasar* de Khalîl; selon l'auteur, Muhammad Fâdil était à cette époque accompagné par ses disciples! Un malentendu entre le maître et son disciple poussa Muhammad Fâdil à quitter ce dernier pour se diriger vers le grand savant du pays à cette époque, 'Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm, malgré les sollicitations de Muhammad b. at-Tâlib Ibrâhîm de rester chez lui [14]. Sur le chemin vers 'Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm, qui était alors au Tagânat, une vision lui apprit que ce dernier était au seuil de la mort et qu'il était préférable d'aller chez Sîd al-Mustaf b. 'Uthmân b. Muhammad al-Kayhal de la tribu d'Idawbaj. Toujours selon *ad-Diyyâ'*, Muhammad Fâdil fut accueilli à son arrivée par le maître et ses disciples, parce que deux nuits auparavant Sîd al-Mustaf avait reçu la visite du Prophète lui annonçant l'arrivée de «son fils» [15] (dimension chérifienne). Cet événement est comparé par *ad-Diyyâ'* à l'accueil réservé au Prophète par les gens de Médine.

A l'école de ce maître, il se consacra à l'étude du *Mukhtasar* qu'il acheva en deux mois, il se maria avec une fille de cette tribu, Khadîja b. al-Ma'ûm. Pendant le séjour de Muhammad Fâdil dans le campement de Sîd al-Mustaf, l'érudit 'Abd Allâh b. Al-Hâjj Ibrâhîm mourut, événement majeur dans l'itinéraire intellectuel de notre saint, puisque selon *ad-Diyyâ'*, Muhammad Fâdil fut le successeur et l'héritier élu par le pouvoir divin pour remplacer le savant défunt : « après la mort de Sîdî 'Abd Allâh w. Ibrâhîm, possesseur des clefs des sciences (*mafâtîh al-'ulûm*), les '*awliyâ'* se rassemblèrent chez lui et demandèrent un homme pour hériter ces clefs, une partie d'entre eux désigna le Shaykh al-Mustaf [le dernier maître de Muhammad Fâdil], mais une autre avait manifesté sa réserve en estimant que ce dernier était à la fin de ses jours ; à ce moment, une personne leur suggéra: mettez les (les clefs) entre les mains du Shaykh Muhammad Fâdil (...). Tous les '*awliyâ'* et anges présents lui amenèrent les clefs en lui disant : voici les clefs de la science, elles étaient entre les mains de cet homme ['Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm] et personne ne les mérite après lui sauf toi » [16].

Cet acte extraordinaire de transmission de savoir s'inscrit toujours dans la sphère des miracles, mais est aussi significatif sur le plan symbolique. Par cet événement, le

disciple Muhammad Fâdil mit fin à sa recherche permanente et difficile d'un maître, recherche qui mit l'auteur de *ad-Diyyâ'* dans une situation embarrassante puisqu'il avait du mal à admettre que son *shaykh* avait eu recours à des maîtres.

En effet, 'Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm est une figure emblématique dans la formation intellectuelle (imaginaire et symbolique) de Muhammad Fâdil. Nous avons constaté que Muhammad Fâdil avait voulu aller auprès de ce savant, mais qu'un messenger de Dieu lui avait annoncé l'imminence de sa mort; quelques mois plus tard, il hérita de son autorité intellectuelle grâce à une élection divine. Pourquoi cette volonté, chez Muhammad Fâdil, de se rattacher intellectuellement à ce savant?

'Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm était l'un des plus illustres '*ulamâ'* du pays bidân : il passa quarante ans à la recherche du savoir, « il apprit au début ce qui se trouvait dans le désert, puis il voyagea à Fès (...) et pendant son pèlerinage, il se mit en relation avec les '*ulamâ'* de l'Égypte »^[17]. Durant son séjour dans les deux pays, il ne passa pas inaperçu ; Muhammad 'Ali^[18] en Égypte, tout comme le souverain marocain Muhammad w. 'Abd Allâh, demandèrent à le rencontrer^[19]. A son retour au Tagânat il fonda un *mahdra* qui fut un centre scientifique réputé à travers tout le pays bidân, il forma de nombreux lettrés comme: at-Tâlib Ahmad b. Twîr aj-Janna, 'Abd Allâh w. Sîdî Mahmûd, Sâlih w. 'Abd al-Wahhâb, etc..., sans oublier l'introducteur de la Tijâniyya dans le pays, Muhammad al-Hâfiz, qui avant son départ pour l'initiation mystique et sa rencontre avec Sîdî Muhammad at-Tijânî à Fès, passa de nombreuses années dans la *mahdra* de ce savant. Le statut religieux de 'Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm amena l'émir de Tagânat, Amhammad b. Muhammad ash-Shayn à demander ses conseils et à lui confier les affaires juridiques de son émirat^[20]. 'Abd Allâh w. al-Hâjj Ibrâhîm est mort en 1818 en laissant une production culturelle abondante^[21].

Nous pouvons donc à partir de cet aperçu estimer la dimension de cette référence pour Muhammad Fâdil. Il succéda symboliquement à la plus haute autorité intellectuelle dans le pays à cette époque, en héritant de son capital culturel et de son statut de possesseur «des clefs des sciences». A cette date, Muhammad Fâdil n'avait que vingt ans environ; concrètement, il n'avait étudié, si on se réfère à l'itinéraire tracé par son disciple, que deux corpus religieux, la *Risâlat* et le *Mukhtasar* ce qui constitue un bagage scientifique très modeste. Il fallut donc que cet événement extraordinaire intervienne pour résoudre le problème du maître.

Par ailleurs, la transmission divine du savoir a une valeur symbolique importante, puisque ce savoir est considéré comme un don de Dieu (*hibat*) en opposition avec le savoir acquis (*kasb*). Selon le disciple de Muhammad Fâdil, la préférence fut donnée à «la science allouée par Dieu (*'ilm al-wahbî*) au détriment de la science acquise, la première étant le patrimoine (*turâth*) des Prophètes alors que la science *kasbî*, est le patrimoine des '*ulamâ'*»^[22]. Muhammad Fâdil dut, dans un premier temps, combiner

les deux, avant qu'il ne soit comblé par le don de Dieu.

Chaîne de transmission de la *tarîqa* et ses particularités

Muhammad Fâdil reçut le *wird* qâdirî de son père Mamîn. Avant qu'il n'ait atteint la majorité, le père de ce dernier, at-Tâlib Akhyâr, « lui avait confié son turban et le 'secret de Dieu'. Après sa mort, il accompagna d'autres *mashâyikh*, auprès desquels il obtint de nombreux 'ijâzât. La 'ijâza de *tarîqa* est celle de son père, les autres sont dans le domaine de les *hikam* et des 'asrâr (formules magiques et les secrets) » [23]. Nous n'avons pas d'informations à propos de ces *mashâyikh* de Mâmîn, le seul personnage souligné par *ad-Diyyâ'* étant at-Tâlib Akhyâr, c'est-à-dire le père de Mâmîn, qui l'a initié au *wird* qâdirî. Selon Muhammad Fâdil w. Lahbîb, At-Tâlib Akhyâr était un *walî* jouissant d'une grande influence spirituelle au sein des tribus; il était également un 'âlim maîtrisant aussi bien la poésie antéislamique que tous les classiques de la culture arabo-islamique: *Mukhtasar* de Khalîl, *Mudawwana* et *Sahîh al-Bûkhârî* [24]. At-Tâlib Akhyâr avait été initié au *wird*, par son père Muhammad Bû Lanwâr, un *sûfi* qui, après la mort de son père Aj-Jîh al-Mukhtâr, avait passé quinze ans dans la *siyyâha* (errance initiatique).

La chaîne de la transmission de la Qâdiriyya présentée par *ad-Diyyâ'* s'arrête donc chez Aj-Jîh al-Mukhtâr; l'auteur nous dit qu'il n'a pas pu obtenir «le document des 'ijâza (*waraqât al-ijâzât*)» qui lui aurait permis de remonter plus loin dans cette chaîne [25]. En revanche, la chaîne trouva sa continuité chez Mâ' al-'Aynayn (m. 1910) et Sa'd Bûh (m. 1917), deux fils de Muhammad Fâdil.

Nous notons que si la généalogie «biologique» tente de respecter une logique historique dans son montage, la chaîne mystique quant à elle incarne plus une continuité transcendante qu'historique [26]. La transmission se perpétua de père en fils jusqu'à Yahya as-Saghîr - l'ancêtre éponyme des Glâgma- qui quant à lui avait pris le *wird* de Shaykh Zarrûq; par contre, Mâ' al-'Aynayn se référa à Suyûtî [27]. At-Turâd w. al-'Abbâs - arrière petit fils de Muhammad Fâdil - explique cette différence par le fait que Sîdî Yahya dut apprendre la science exotérique de Suyûtî et la *tarîqa* de Zarrûq. La rencontre entre Sîdî Yahya et ces deux personnages est incertaine, la référence ici n'a qu'une valeur symbolique.

Zarrûq, auquel la Fâdiliyya se rattache mystiquement, était l'une des figures religieuses du Maghreb; en plus de son statut de grand *faqîh*, il incarna un soufisme savant, et accumula les 'ijâzât des grands savants mystiques maghrébins et orientaux de son époque. Citons parmi les Maghrébins: al-Imâm ath-Tha'âlibî, Ibrâhîm at-Tâzî, al-Imâm as-Sannûsî et du côté de l'Orient: an-Nûr as-Sanhûrî, al-Hâfiz ad-Dmîrî, Abî al-'Abbâs Ahmad b. 'Uqba al-Hadramî [28]. C'est ce dernier qui lui transmet le *wird*.

Zarrûq appartient à cette catégorie de savants représentant la transition du soufisme savante au sufisme confrérique: ses livres de *tasawwuf* sont des références pour le *faqîh* comme pour le mystique; de même, il introduisit le *tasawwuf* dans la réflexion de *fiqh* et le *fiqh* dans les pratiques mystiques, et établissant ainsi un équilibre entre les deux domaines jusqu'alors en conflit. Son livre *Qawâ'id at-tasawwuf* (les bases de soufisme) est l'un des manuels parmi les plus répandus dans le Maghreb, notamment au pays bidân. Bien que Zarrûq ne jouât aucun rôle de *shaykh* confrérique pendant sa vie, son enseignement dans le domaine du soufisme se propagea après sa mort; des courants confrériques de Shâdhiliyya se firent connaître sous le nom de Zarrûqiyya.

La chaîne mystique de Muhammad Fâdil compte également des personnages clés du mysticisme maghrébin comme Abû al-Hassan ash-Shâdhilî, fondateur de la Shâdhiliyya, et surtout son maître Mûlây 'Abd as-Salâm b. Mshîsh, qui incarne la Qâdiriyya dans sa dimension spirituelle confrérique; il est «la personnification marocaine du mysticisme, le pôle de l'Occident, en face de Moulay Abdelqader El-Djilani» [29]. Mûlây 'Abd as-Salâm b. Mshîsh avait été initié - selon la chaîne établie par la famille de Muhammad Fâdil -, Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî. A partir d'Ibn 'Arabî, la chaîne de transmission de Muhammad Fâdil se rattache aux grandes figures du soufisme oriental: as-Suhrawrdî, 'Abd al-Qâdir aj-Jilânî, ash-Shabalî, al-Junayd, Ma'rûf al-Kurakhî, al-Hassan al-Basrî.

Pourquoi donc cette référence *shâdhilî* dans une chaîne Qâdiriyya? En fait, les personnages initiateurs des deux Voies se confondent à partir de Abû al-Hassan ash-Shâdhilî dans la majorité des chaînes mystiques au Maghreb. Ces deux confréries (Shâdhiliyya et Qâdiriyya) étaient les plus anciennes au Maroc où elles se partageaient la scène religieuse, et à une certaine époque étaient connues sous le nom de Jazzûliyya [30].

Dans cette présentation générale de la chaîne initiatique de Muhammad Fâdil, nous remarquons l'absence du nom de l'introducteur de la Qâdiriyya, Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî, alors que tous les écrits de l'époque coloniale et post-coloniale ont considéré Muhammad Fâdil comme son disciple. Muhammad Fâdil inscrit donc son appartenance à la Qâdiriyya hors de la tradition saharienne des Kunta, contrairement à ce qu'avancent les écrits qui, jusqu'à maintenant, le rattachent à cette tradition.

La chaîne mystique des Kunta et celle de Muhammad Fâdil ne se rencontrent qu'à partir d'al-Hassan ash-Shâdhilî; à partir de ce personnage, les deux chaînes se confondent en remontant jusqu'au Prophète. Néanmoins, nous observons que la chaîne mystique de la Fâdiliyya, selon Mâ' al-'Aynayn, se rattache à as-Suyûtî, après le huitième ancêtre Sîdî Yahya. Nous trouvons cette même référence dans la chaîne mystique de Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî, se rattachant elle aussi à as-Suyûtî immédiatement après al-Mâghilî [31] qui était le compagnon du huitième ancêtre de

Mukhtâr al-Kuntî, Sîdî `Umar Shâykh. Nous notons que les deux chaînes se rattachent à une généalogie parentale sur huit générations, et que ce n'est qu'à partir du huitième ancêtre que l'initiation mystique sort du cadre familial.

Les personnages auxquels Muhammad Fâdil se réfère dans sa généalogie initiatique, hormis sa ligne parentale, ne s'inscrivent pas dans le champ religieux local du pays bidân, et pourtant la tradition orale et écrite de ce saint intervient souvent pour insérer quelques personnages locaux son destin. Le premier est Shaykh Muhammad Laghdaf, figure du mysticisme confrérique en pays bidân, sur lequel on possède peu d'informations. Le milieu savant bidân traditionnel voyait dans sa *tariqa* une hérésie. Ce point de vue fut partagé par les écrits coloniaux; le service de renseignement colonial s'est montré très méfiant envers les partisans de la Ghudfiyya, surtout que l'assassinat de Coppolani (1905) avait été attribué aux adeptes de cette voie. Pierre Laforgue, (adjoint principal de classe exceptionnelle des Services Civils de l'Afrique Occidentale Française), consacra un article, paru en 1928, aux disciples de Muhammad Laghdaf, en qualifiant sa *tariqa* de «secte hérésiarque» [32]. Selon Laforgue, Muhammad Laghdaf était «de la tribu des Oulad Daoud du Hôdh, maître spirituel très vénéré, khalifa de l'ordre des Kadiria. Sid Mohammed Laghdaf étant mort, ses disciples l'ensevelirent auprès du puits d'El Mabrouk, dans le Hôdh» [33]. Concernant les disciples de la *tariqa* Ghud, Laforgue les décrit comme un rassemblement de fanatiques religieux, aux pratiques mystiques étranges. Ouverte [la *tariqa* Ghudfiyya] aux fanatiques et aux imposteurs, l'école mystique déformée du Djilanî, conduit par ses pratiques : danses, chants, cadences, narcotiques, les frères à l'impudicité et à l'ivresse hystérique dans un mysticisme impur et souvent sanglant» [34]. Des années plus tard, A. Leriche revint sur Muhammad Laghdaf dans une étude sur «l'Islam en Mauritanie» [35]. Il s'inspira du travail de Laforgue, mais il apporta des indices biographiques sur ce saint: «Cheïkh Moh'ammed Laghd'af (=le béni, en maure) oûld H'Amâh Allâh. Certains en font le contemporain du Cheïkh Kounti: Sidî ben el Mokhtâr el Kébir. Originaire de la tribu des Oûlâd Dâoûd du H'od', khalifa de l'ordre des Qadryâ, il fut un maître spirituel orthodoxe très vénéré et un de ses disciples les plus illustres est Cheïkh Moh'ammed Fad'el [...]. Il mourut vers 1860 chez les Chorfâ de Ouzzân (Maroc), au cours d'un voyage à la Mecque » [36]. La mort de Muhammad Laghdaf à Wazzân est inexacte et sa tombe se trouve dans le Hawd, où elle constitue d'ailleurs un sanctuaire et un lieu de pèlerinage. La date de sa mort est aussi inexact; la classification de la *tariqa* Ghudfiyya comme Qâdiriyya est quant à elle aussi peu crédible.

L'affirmation des liens entre Muhammad Fâdil et Muhammad Laghdaf, rapportée ici par Leriche, était souvent avancée par les écrits coloniaux mais, contrairement à ces écrits, Muhammad Fâdil n'a jamais rencontré ce saint.

Muhammad Laghdaf vécut au XVIII^{ème} siècle, et mourut selon Mukhtâr w. Hâmidûn en 1218 H/ 1803-1804, ce qui veut dire que la rencontre entre les deux hommes ne pouvait être que symbolique; Muhammad Fâdil selon *ad-Diyyâ'* fut envoyé par son père pour visiter le tombeau de Muhammad Laghdaf; pendant cette visite, le grand saint bénit le jeune homme et lui transmet son autorité spirituelle [37]. Cette rencontre entre les deux hommes n'est qu'un exemple parmi d'autres Muhammad Laghdaf était le personnage le plus marquant durant toute la vie de Muhammad Fâdil, il lui consacra de longs poèmes à l'éloge en le qualifiant de pôle de l'époque (*qutb az-zamân*). Cette filiation spirituelle et cette présence sont traduites par l'empreinte des pratiques confrériques de Ghudfiyya au sein des adeptes de la Fâdiliyya. Cette influence nous conduit à considérer la Fâdiliyya comme une prolongation de la *tarîqa* de Muhammad Laghdaf. La Ghudfiyya s'inscrit sur le plan confrérique entre la Shâdiliyya et la Qâdiriyya; Mukhtâr w. Hâmidûn la considère comme une branche de la Shâdhiliyya [38]. L'un des contemporains et biographes de Muhammad Fâdil, écrit à propos de ce dernier: «il ravivait la *tarîqa* de Shâdhilî et Shâbalî au Hawd après sa mort, il est le *shaykh* de la vérité (*al-haqîqa*) et le phare de la *tarîqa* (*manâr at-tarîqa*) comme al-Junayd dans son époque, ash-Shabalî dans son temps et ash-Shâdhilî dans son rôle » [39]. L'accent est mis ici sur la référence shâdhilî, ce qui renforce l'hypothèse des liens forts entre la *tarîqa* de Muhammad Fâdil et celle de Muhammad Laghdaf.

Les pratiques caractéristiques de La Ghudfiyya qu'on trouve chez les adeptes de la Fâdiliyya sont le *jadhb* (transe), la danse, les récits de *wird* à haute voix [40], comportements qui ont souvent provoqué les critiques des adversaires de cette *tarîqa*. L'interaction entre les deux *tarîqa* est omniprésente à l'époque de Muhammad Fâdil. Ainsi on voit le fils de Muhammad Laghdaf, Sîdî Ahmad Zarrûq, venir de Kûsh pour demander la bénédiction de Muhammad Fâdil [41]; de même, plusieurs personnages connus comme affiliés à la Ghudfiyya furent initiés par Muhammad Fâdil, le cas le plus connu étant celui de Muhammad Lamîn w. 'Abd al-Wahhâb, un représentant de la Ghudfiyya dans le Hawd. Les écrits et les pratiques mystiques de ce dernier provoquèrent à l'époque les critiques violentes de l'illustre savant de Walâta, Muhammad Yahya al-Walâtî.

La deuxième figure à laquelle Muhammad Fâdil se réfère est Sîdî Muhammad b. Ahmad al-Aswad, un personnage moins connu que Muhammad Laghdaf. Nous savons qu'il mourut en 1259h /1843-44, après avoir été un saint vénéré par son entourage. En effet, selon l'auteur du *Manh*, Muhammad b. Ahmad al-Aswad était «un célèbre *walî*, respecté chez tout le monde (...) autour de lui cent orphelins et pauvres étaient rassemblés, il les entretient tous et leur enseigne le Coran, dès que quelqu'un atteignait la majorité, il le mariait et lui fournissait suffisamment d'argent, et lui donnait le choix de demeurer avec lui ou de rentrer au sein de sa tribu» [42]. Selon P.

Marty, le père de Sîdî Muhammad était venu de Tindûf (près du nord est du Sahara Occidental actuel) vers le milieu du XVIII^{ème} siècle et il était établi dans la tribu des Laghlâl. Au début du siècle, l'administration coloniale présenta les descendants de ce saint comme un groupe indépendant sous le nom des Ahl Ahmad al-Aswad [43].

Le premier rapport entre Muhammad Fâdil et ce saint remonte à l'enfance du premier. Pendant une visite de Muhammad b. Ahmad al-Aswad au campement des at-Tâlib Mukhtâr, il s'adressa à l'assemblée des gens de la tribu: «Je ne connais pas aujourd'hui un *walî* de Dieu que je puisse mettre au-dessus de moi dans les statuts (rangs) divins (*mrâtib allâh*) dans votre pays, à part Muhammad Fâdil b. Mâmîn» [44]. Comme pour le premier personnage, les rencontres symboliques entre les deux se sont multipliées. Le lien avec Muhammad b. Ahmad al-Aswad exprime cet esprit de continuité que Muhammad Fâdil a voulu instaurer avec la Ghudfiyya; même si on n'a aucune donnée sur l'appartenance confrérique de ce saint, on sait déjà qu'il était parmi les proches disciples de Muhammad Laghdaf [45].

La Fâdiliyya est en principe une *tariqa* qui se définit comme Qâdiriyya. Parmi tous les *'awrâd*, Muhammad Fâdil préféra le *wird qâdirî* [46]. Mâ' al-'Aynayn, tout en respectant les *'awrâd* des autres *turuq*, considérait le *wird qâdirî* comme «le *wird* le plus illustre (...) il remplace les autres *'awrâd*, mais aucun *wird* ne peut le remplacer » [47]. Cette référence à la Qâdiriyya n'empêcha pas la Fâdiliyya d'avoir recours à d'autres *'awrâd*, ce qui lui donna sa spécificité. En fait, Muhammad Fâdil, comme par la suite, ses successeurs, eut la réputation de donner des *'awrâd* qui n'étaient pas que de la Qâdiriyya; il reçut aussi les adeptes des autres confréries. Cette attitude avait bien entendu des conséquences sociales et politiques. L'ouverture et la liberté donnée aux adeptes de choisir le *wird* qui leur convenait et même la possibilité de les accumuler reflètent une souplesse et une capacité d'adaptation à la mentalité du milieu attirant à Muhammad Fâdil une large clientèle et créant en même temps une particularité qui assura l'autonomie de la Fâdiliyya au sein de la Qâdiriyya. Cette position ne passa pas inaperçue, notamment chez les autres protagonistes religieux et sociaux qui avaient critiqué cette innovation. Mâ' al-'Aynayn réfuta cette critique dans l'un de ses livres, *mufîd ar-râwi 'allâ annî mukhâwî*: pour lui, toutes les *turuq*, malgré leurs divergences, avaient une seule origine: la Voie du Prophète, et par conséquent il était inutile de les séparer [48]. Il alla même jusqu'à qualifier les *mashâyikh*, qui interdisaient à leurs adeptes de prendre un autre *wird*, de *rahbâniyya* [49] (vie monacale), un reproche chargé de signification car l'islam scripturaire interdit ce mode de vie.

Muhammad Fâdil, pour fonder sa propre *tariqa*, combina différentes pratiques et références mystiques de la Ghudfiyya, il adopta le *jadhb* (transe) et la danse. Certes, ces pratiques confrériques étaient très répandues au Maroc mais, jusqu'à cette époque, elles n'étaient pas diffusées dans l'islam confrérique du pays bidân, voire elles étaient

fortement condamnées par les *fuqahâ'* comme par les chefs confrériques; ce rejet poussa l'auteur de *ad-Diyyâ'* à justifier ces pratiques en disant qu'elles existaient au temps du Prophète, qu'elles étaient même encouragées par ce dernier^[50]. L'autre principe était la répétition de *dhikr* (invocation) à haute voix; dans l'un de ses poèmes, Muhammad Fâdil prône les mérites du *dhikr* à haute voix en se référant au Prophète^[51]. Cette pratique attira à la Fâdiliyya des critiques, comme le montre un écrit lithographié à Fès en 1321/1903 de Mâ' al-'Aynayn *hujjat al-murîd fi 'ijhâr bi al-'alâ al-murîd*. La troisième novation importante est l'intersection de tous les *'awrâd* au sein de sa *tariqa*.

Par ces trois principaux éléments, Muhammad Fâdil s'est différencié des autres *turuq*, notamment de la Qâdiriyya Bakkâ'iyya de Sîdî al-Mûkhtâr al-Kuntî, qui étaient caractérisées par «l'absence de la danse (*raqs*), de la transe (*at-taghâshî*) [...] et de la récitation des *'adhkâr* à haute voix comme *huwwa huwwa yâh yâh et allâh allâh*»^[52]. Ce passage de *at-trâ'if*, écrit par le fils et le successeur de Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî pour définir les particularités de la *tariqa* de son père, nous démontre bien que le travail mené par Muhammad Fâdil va dans le sens opposé à celui de la Qâdiriyya Bakkâ'iyya; ces mêmes *'adhkâr* (sing., *dhikr*) dénoncés en haut, étaient récités par Muhammad Fâdil devant les disciples. Le disciple de Muhammad Fâdil, quant à lui, nous dit que son *shaykh* «fait souvent réciter (à haute voix) le *dhikr* à ses disciples en disant: *allâh allâh, (...) huwwa huwwa, (...) anta anta, (...) 'âh 'âh.*»^[53]. Cette démarcation de la Bakkâ'iyya fut une démarche essentielle dans la mesure où elle constituait un facteur d'indépendance. Certes, ces simples différenciations ne touchaient pas les principes fondamentaux de la voie-mère, mais elles furent suffisantes pour créer une nouvelle branche.

Nous remarquons que, aussi bien pour la transmission du savoir exotérique qu'ésotérique, la question des maîtres spirituels de Muhammad Fâdil demeurerait l'un des points sensibles dans les discours internes (descendants, disciples...). L'auteur de *ad-Diyyâ'* s'efforça de cerner la généalogie mystique dans le cadre familial, voie suivie par Sa'd Bûh et Mâ' al-'Aynayn. Actuellement, le même discours alimente les récits oraux et écrits. Au mois de novembre 1995, un arrière-petits-fils de Muhammad Fâdil, responsable de l'institut A'li Shaykh w. Mamma, a publié par voie de presse un article^[54] pour mettre, selon lui, fin à la polémique autour de l'origine de la *tariqa* Fâdiliyya. Ghaythî w. Mamma rejette d'abord les thèses qui représentent la Fâdiliyya comme une branche de la Shâdhiliyya. Il insiste par la suite sur l'aspect de transmission du *wird* à l'intérieur de la famille de père en fils: ce n'est qu'à partir du Shaykh Zarrûk que la transmission sort de la généalogie "biologique". Ce refus catégorique d'intervention extérieure dans l'initiation mystique n'a pas empêché Ghaythî de reconnaître que dans le domaine du savoir exotérique Muhammad Fâdil a

dû avoir recours à d'autres savants extérieurs à la famille.

La restriction de l'initiation mystique à un seul et unique maître s'inscrit, au-delà des enjeux sociaux et politiques, dans une tradition musulmane: «le principe dans l'initiation mystique est de ne la contracter qu'avec un seul maître et de ne point en changer même après la disparition de celui-ci, à moins que sa mort ne survienne avant que l'initiation ne soit menée à terme» [55]. En ce qui concerne les sciences exotériques, la multiplication des maîtres est un phénomène courant: d'ailleurs, plus on accumule les *ijâzât* de maîtres différents, plus on acquiert de prestige intellectuel. C'est manifestement pour cette raison que l'auteur de *ad-Diyyâ'* ainsi que Ghaythî n'hésitent pas à citer les maîtres exotériques de Muhammad Fâdil; par contre, ils limitent ses maîtres ésotériques à son père.

En outre, il faut souligner que la majorité des grandes figures du mysticisme avaient souvent du mal à accepter l'idée de la transmission du *wird* par d'autres personnes. L'un des compagnons d'al-Hassan ash-Shâdhilî par exemple se réfère directement au Prophète: «Nul autre que l'Envoyé de Dieu ne m'a éduqué»; un autre déclara «l'Envoyé de Dieu est le véritable maître» ou «c'est l'Envoyé de Dieu qui m'a revêtu du froc du *tasawwuf*» [56].

A la fin de son parcours initiatique, Muhammad Fâdil commença à forger sa propre *tarîqa*; ainsi, nous avons vu que tout en se référant aux illustres personnages du soufisme, Muhammad Fâdil établit sa singularité en mettant l'accent sur des pratiques particulières. La rénovation de Muhammad Fâdil à l'intérieur de la Qâdiriyya, bien qu'elle fût relative, fut considérée comme une oeuvre importante du point de vue religieux. Il fut aussi nommé *mujaddid* (rénovateur) [57], un rôle très symbolique dans la mesure où, dans la tradition religieuse, le personnage de *mujaddid* est omniprésent; n'est-ce pas le Prophète qui a dit: «Dieu envoie au début de chaque siècle un rénovateur (*mujaddid*)», il faut souligner que le rôle du rénovateur est chargé de insignes mystiques et politiques.

Par son action spirituelle, Muhammad Fâdil réussit à propager la Fâdiliyya au sein des tribus avoisinantes. Il est difficile de dénombrer les tribus qui s'affilièrent à la Fâdilliya à l'époque de Muhammad Fâdil, non seulement par manque de données, mais aussi en raison du caractère de l'adhésion à la *tarîqa* dans le pays. L'existence de quelques membres d'une tribu affiliés au *wird* d'une *tarîqa* ne signifie pas pour autant l'adhésion de toute la tribu, et pourtant la plupart des classifications des tribus par appartenance reposent sur ce critère. En effet, dès que le *muqaddam* d'un *shaykh* se trouve au sein d'une tribu, cette tribu est identifiée systématiquement comme affiliée à la *tarîqa* de ce *shaykh*. Soulignons que la plus grande part des affiliations confrériques sont individuelles et n'impliquent souvent que des personnes et non des groupes, sauf dans le cas des grands personnages confrériques, qui arrivent, grâce à leur charisme

spirituel et social, à engager leur groupe dans leur *tarîqa*. C'est pour cette raison que nous éviterons d'énumérer les tribus affiliées à la Fâdiliyya. A la fin du XIX^{ème} siècle, Le Chatelier s'est lancé dans une classification des tribus affiliées à la Fâdiliyya [58] ; non seulement sa classification manque de crédibilité, mais elle comporte de nombreuses erreurs sur le plan social [59].

Avant sa mort, Muhammad Fâdil prépare soigneusement sa succession en partageant l'espace bidân entre ses quarante-huit fils et surtout entre les plus distingués d'entre eux. Ce partage répond à deux objectifs: d'une part, éviter la concurrence entre les frères, et d'autre part, assurer la diffusion et l'influence de la Fâdiliyya dans le pays bidân et au-delà. Ainsi, les fils de Muhammad Fâdil: Sa'd Bûh [60] et Mâ' al-'Aynayn, quittèrent le Hawd, pour se lancer dans des projets personnels.

La généalogie biologique et la formation ésotérique et exotérique, de notre saint, ont été établies selon un schéma très ordonné, dans lequel les ancêtres et les maîtres sont soigneusement sélectionnés. Cette manipulation et cet arrangement généalogique, biologique comme scientifique et mystique, obéissent à des enjeux non seulement religieux, mais également sociaux et politiques. Les innovations introduites par Muhammad Fâdil sur la Qâdiriyya ont permis de créer un segment à l'intérieur de la *tarîqa* mère. Certes, elles ne touchaient pas les principes essentiels de la Qâdiriyya, cependant elles étaient symboliquement suffisantes pour engendrer une nouvelle branche.

[*] Université Mohammed V, Rabat

[1] MARTY, P.(1899):, Etudes sur l'Islam maure (Cheikh Sidia et sa Voie, Les Fadelia, les Idaou Ali), Leroux, 1916.[Revue du Monde Musulman (XXXI),1915-1916, 137] et Le Chatelier, A., l'Islam dans l'Afrique occidentale, Steinheil, Paris.

[2] A propos de la date de naissance de Muhammad Fâdil, il existe des dates contradictoires ; par exemple, pour A. Leriche, il est né en 1780, et pour Kamara Mûsa en 1795. Toutes les traditions écrites de la familles sont unanimes sur la date de 27 shâ'bân 1211H/ février 1797.

[3] Ad-Diyya 6b- 87a, R.

[4] Nord du pays bidân ; le Sâhal chez les bidân est la large bande parallèle au littoral atlantique du Sahara qui englobe une partie importante du nord de la Mauritanie et du Sahara Occidental actuels.

[5] *ad-Diyyâ'*, p. 6a, R.

[6] *ad-Diyyâ'*, p. 87a, R.

[7] *ad-Diyyâ'*, p. 315, N.

[8] *ad-Diyyâ'*, p. 315, N.

[9] *ad-Diyyâ'*, p. 315, N.

[10] Le turban ('*amâmat*) est un insigne de pouvoir spirituel. La transmission de l'héritage mystique s'opère par l'intermédiaire du transfert de '*amâmat*, la cérémonie de couronnement se déroule souvent dans une ambiance solennelle. La '*amâmat* dans la tradition mystique bidân à la même fonction que la *khirqâ* (froc) dans la tradition mystique. A propos de la place de la *khirqâ*, voir l'ouvrage du grand mystique as-Suhrawrdî (m. 832)(1973): '*Awârîf al-ma'ârîf*, Maktabat al-Qâhira, Caire, pp. 92-98.

[11] *ad-Diyyâ'*, p. 321, N.

[12] *ad-Diyyâ'*, p. 322, N.

[13] *ad-Diyyâ'*, p. 322, N.

[14] *ad-Diyyâ'*, p. 324-325, N.

[15] *ad-Diyyâ'*, p. 328, N.

[16] *ad-Diyyâ'*, p. 329, N.

[17] AHMAD AL-AMÎN ASH-SHANQÎTÎ (1989): *Al-Wasît fî tarâjim 'udabâ' shanqît*, Matba'at al-madanî, Caire, p. 38, (4^o édition), (dorénavant *al-Wasît*).

[18] Muhammad 'Ali m. en 1848, fut le fondateur de l'armée et de l'administration de l'Égypte moderne.

[19] *Al-Wasît*, p. 38.

[20] *Al-Wasît*, p. 40.

[21] Voir une liste des ses écrits : OULD BAH, M. (1981): *La littérature juridique et l'évolution du malékisme en Mauritanie*, Univ. de Tunis, Tunis, 1981, p. 107-08.

[22] *ad-Diyyâ'*, p. 343, N.

[23] *ad-Diyyâ'*, p. 90, R.

[24] *ad-Diyyâ'*, p. 90, R.

[25] *ad-Diyyâ'*, p. 91, R.

[26] TOUATI, H. (1992): «La mémoire de la sainteté dans le Maghreb du XVIIe siècle» en *Studia Islamica*, LXXVI, p. 47.

[27] AT-TURÂD W. AL-ABBÂS (1324): *Kashf al-'astâr 'an sharaf âl aj-Jih al-Mukhtâr*, ms, Nouakchott, IMRS, p. 5.

[28] AHMAD BÂBA AT-TANBAKTI (1989): *Nayl al-'ibtihâjj bi-tatrîz ad-dibâjj*, Kuliyyat ad-Da'wat al-'Islâmiyya, Tripoli, Libye, p. 131.

[29] MICHAUX-BELLAIRE, E (1927): «Les confréries religieuses au Maroc», en *Archives Marocaines*, XXVII, p. 44.

[30] MICHAUX-BELLAIRE, E (1927):, «Les confréries religieuses au Maroc», p. 32.

[31] J. Hunwich remet en cause la véracité de la rencontre entre 'Umar Shaykh et les deux hommes: al-Mâghilî et as-Suyûti; selon lui, cette rencontre était chronologiquement impossible. Voir J.O. HUNWICK (1985): *Sharî'a in Songha: The Replies aof al-Maghîlî to the questions of Askia al-Hâjj Muhammad*, British Academy, Londres, Oxford University Presse, pp. 43-45.

[32] LAFORGUE, P(1926) «Une secte hérésiarque en Mauritanie «les Ghoudf» » en *Bul. Com. Etu. His. Sci. AOF*, pp. 654-665. D'ailleurs, cet administrateur à travers ses travaux cherchait souvent des termes peu pertinents pour qualifier l'objet de ces études comme cet autre titre: *Une fraction non musulmane en Mauritanie saharienne: Les Nemad*, *Bul. Com. Etu. His. Sci. AOF*, 11, 1926, 685-692.

[33] LAFORGUE, P., «Une secte hérésiarque en Mauritanie «les Ghoudf»», p. 657.

[34] LAFORGUE, P(1926): «Une secte hérésiarque en Mauritanie «les Ghoudf»», p. 662.

[35] LERICHE, A (1949): «L'Islam en Mauritanie» en *Bull. de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 11, pp. 458-470.

[36] LERICHE, A., op., cit., p. 459.

[37] *ad-Diyyâ'*, p. 168a, R.

[38] AL-MUKHTÂR W. HÂMIDÛN (1990): *Hayât mûritâniyâ : al-Hayât ath-thaqâfiyya*, ad-Dâr al-'Arabiyya Li-lkitâb, Tripolis , Libye, , p. 94.

[39] AT-TÂIB BABAKAR B. AHMAD AL-MUSTAFA AL-MAHJÛBÎ, *Manh ar-Rab al-ghafûr min dhikr mâ 'ahmala sâhib fath ash-shakûr*, ms. (microfilm origine Tombouctou), Dadoud ould Abdallah, Nouakchott. (dorénavant *Manh*), p. 154.

[40] *ad-Diyyâ'*, p. 192, N.

[41] *ad-Diyyâ'*, p. 108b, R.

[42] *Manh*, p. 81-82.

[43] MARTY, P (1921): *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*. Tome III: *Les tribus maures du Sahel et du Hodh*, Paris, Leroux, p. 286.

[44] *ad-Diyyâ'*, p. 160a, R.

[45] *ad-Diyyâ'*, p. 159a, R.

[46] MÂ' AL-'AYNAYN W. MUHAMMAD FÂDIL, *Na't al-bidâyât wa tawsîf an-nihâyât*, Dâr al-Fikr, s. l., s.d., p. 158.

[47] MÂ' AL-'AYNAYN W. MUHAMMAD FÂDIL, *Na't al-bidâyât wa tawsîf an-nihâyât*, p. 202.

[48] MÂ' AL-'AYNAYN W. MUHAMMAD FÂDIL, *Mufîd ar-râwî 'alâ annî mukhâwî*, texte lithographique, bibliothèque privée de Na'ma w. 'Abd al-Fatâh, Nouadibou, s.d., p. 17.

[49] MÂ' AL-'AYNAYN W. MUHAMMAD FÂDIL, *Mufîd ar-râwî 'alâ annî mukhâwî*, p. 14.

[50] *ad-Diyyâ'*, p. 192, N.

[51] MUHAMMAD FÂDIL B. MÂMÎN, *Jâmi'at manzûmat al-'ahwâl*, ms, B.N. P., n 5706.

[52] SHAYKH SÎDÎ MUHAMMAD W. AL-MUKHTÂR AL-KUNTÎ, *at-Tarâ'fi wa at-talâ'id fî krâmât al-wâlid wa-al-wâlida*, annoté 'Abidîn b. Bâba Ahmad b. Hamma al-Amîn, IMRS, Nouakchott, p. 127.

[53] *ad-Diyyâ'*, p. 73a-77b, R.

[54] *Akhbâr al-usbû'*, n° 101, 11-09- 1995, p. 7.

[55] TOUATI, H (1994): *Entre Dieu et les hommes*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, p. 23.

[56] CHODKIEWICZ, M (1996): «Le modèle prophétique de la sainteté en Islam», dans *Société et cultures musulmanes*, AFEMAM, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, CNRS, p. 513.

[57] *ad-Diyyâ'*, p. 167b, R.

[58] LE CHATELIER, A. (1899) : *L'islam dans l'Afrique occidentale*, Steinheil, Paris, p. 329.

[59] Il y a un grand amalgame, de sa part, entre les confédérations, les coalitions tribales, les tribus et les fractions.

[60] BOUBRIK, R (1996): « Sainteté et espace en Mauritanie: le cas de Shaykh Sa'd Bûh » dans *Islam et société au sud du Sahara*, n° 10, pp.155-166.