



HAL
open science

Cheikh Ibrahim Niassa (1900-1975) : précurseur de la Tijâniyya au Niger : étude doctrinale de sa pensée et ses implications sociales et politiques

Ibrahim Moussa

► To cite this version:

Ibrahim Moussa. Cheikh Ibrahim Niassa (1900-1975) : précurseur de la Tijâniyya au Niger : étude doctrinale de sa pensée et ses implications sociales et politiques. Religions. Université Bordeaux 3-Michel de Montaigne, 2010. Français. NNT : . tel-03902148

HAL Id: tel-03902148

<https://theses.hal.science/tel-03902148>

Submitted on 15 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THESE

En vue de l'obtention d'un
DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE BORDEAUX

Délivré par :
Université Bordeaux Montaigne

Présentée et soutenue par :

MOUSSA Ibrahim

Le 03 Décembre 2010

Titre :

**CHEIHK IBRAHIM NIASSE (1900-1975) : PRECURSEUR DE LA
TIJANIYYA AU NIGER**

**ETUDE DOCTRINALE DE SA PENSEE ET SES IMPLICATIONS SOCIALES ET POLITIQUES
TOME I**

Ecole doctorale Montaigne Humanités

Directrice de thèse :

Prof. MOUCCANNA-MAZEN Rita

JURY

Prof. COULON Christian, Professeur Emérite de Philosophie Politque et de Sociologie politique de l'Afrique noire et du monde musulman, IEP Bordeaux
(Président du Jury)

Prof. GEOFFROY Eric, Maître de Conférences, Université Marc Bloch, Strasbourg, Spécialiste du Soufisme et de la Sainteté en islam **(Rapporteur)**

Prof. MAÏKOREMA Zakari, Maître de Conférences, Université Abdou Moumouni- Niamey, Historien et Chercheur à l'IRSH, **(Rapporteur)**

Prof. MOUCCANNA-MAZEN Rita, Professeure à l'Université Bordeaux Montaigne, Enseignant-chercheure, Spécialiste de Droit musulman.

SOMMAIRE

PREMIERE PARTIE CHEIKH IBRAHIM NIASSE ET LE NIGER: UN ERUDIT FACE A UNE NATION ETRANGERE13

CHAPITRE I : LA TIJÂNIYYA NIASSENE AU NIGER : SPECIFICITE ET SUCCES	14
Section I : Implantation de la Tijâniyya niassène au Niger	17
Section II : succès de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger	45
Section III : Cheikh Ibrahim Niasse: Le Sens et la méthode	78
CHAPITRE II : LES ASPECTS DOCTRINAUX, DOGMATIQUES ET SPIRITUELS DE LA PENSEE DU CHEIKH IBRAHIM NIASSE	119
Section I : Genèse sur la doctrine Tijanie	123
Section II : Quelques grands traites tijanis qui sous-tendent la pensée de Cheikh Ibrahim niasse	156
Section III : <i>Kashif Al-Ilbass ‘An Faydh Al-Khatmi Abil ‘Abass</i> : Une référence doctrinale Tijanie de Cheikh Ibrahim Niasse	184
CHAPITRE III : EXPANSION ET ESSOR DE LA PENSEE NIASSENE AU NIGER	229
Section I : Expansion du savoir soufi niassène ou « tijânisier » le Niger de l’intérieur	231
Section II: L’essor de la Tijâniyya niassène ou tijaniser le Niger par les pays voisins	277
Section III : Les controverses doctrinales sur la Tijâniyya	300

Résumé

La Tijâniyya est l'une des plus grandes confréries musulmanes d'Afrique de l'Ouest. L'avènement de Cheikh Ibrahim Niassé a beaucoup contribué au renforcement des assises de cette voie soufie dans cette partie du continent africain. La particularité du mouvement de la *Faydha*, dont le guide est Cheikh Ibrahim Niassé réside dans la capacité de la Tijâniyya à revivifier l'islam, à consolider l'élan de la spiritualité qui constitue l'âme de cette religion universelle. L'autre spécificité du mouvement niassène est la vocation qu'elle a d'éduquer les masses, d'orienter les jeunes au sein des *zawiyas*, véritables écoles de vie où sont enseignés les valeurs d'un islam tolérant qui prône la Paix et le dialogue. Ces valeurs, sagement gardées par les Cheikhs, sont l'héritage soufi légué qui leurs a été légué par leurs Maître, Cheikh Ibrahim Niassé. Une autre distinction de ce mouvement, c'est sont ses capacités d'adaptation et de flexibilité qui proviennent essentiellement des atouts d'une voie soufie ouverte à la modernité, mais qui sauvegarde ses valeurs. Cet élan de renouveau est entretenu par la *Faydha* qui, désormais constitue non seulement le parachèvement de la *tarîqa* Tijâniyya sur le plan spirituel mais aussi le souffle intérieur qui, en faveur de l'envergure mondiale qu'elle prend est un facteur important avec lequel il faudra à l'avenir prendre en compte pour la recherche de solutions au désenchantement actuel du monde et au climat de sclérose qui l'atteint de plus en plus

Mots-clés : Cheikh Ibrahim Niassé, Islam, Soufisme, Tarîqa, Confrérie, Tijâniyya, Voie soufie, Afrique, Niger, Doctrine, Faydha, Tarbiyya, Education spirituelle, Zawiya, Socialisation confrérique, Charisme, Maître, Disciples, Communautés confrériques, Sociologie religieuse, Politique, Panafricanisme, Pouvoir.

Abstract

Tijaniyya is one of the important Muslim brotherhoods in West Africa. The accession of Sheikh Ibrahim Niassé recessed the basics of Sufism in this part of Africa. The special feature of *Faydha* movement, which guide is Sheikh Ibrahim Niassé, is laid in the capacity of Tijaniyya to revivify Islam; and to consolidate spirituality which is the soul of this universal religion.

The other characteristic of niassene's movement is its suggestion to civilize all people, to give direction to young people in to *Zawiyas* which are real schools of life where are taught Islam values of tolerance which lauds Peace and dialogue. These values kept in secret by Sheikhs are Sufi inheritance leaved by their majors. Another difference of this movement is its adaptability and flexibility which comes mainly from Sufism assets opened up to modernity, all in saving its values. The revival is been supported by *Faydha* which is for now on the perfection of *Tarîqa* Tijaniyya on the spiritual side but also in its international importance.

Key-words: Cheick Ibrahim Niassé, Islam, Sufism, Tariqa, Brotherhoods, Africa, Niger, Doctrine, Faydha, Tarbiyya, Spiritual education, Zawiya, Charisma, Major, Follower, Fraternal Society Community, religious sociology, Politic, Pan-Africanism, Power.

INTRODUCTION

Le soufisme, dans l'économie spirituelle du monde occupe une place importante et tient un rôle capital. Très tôt, et dans sa phase d'intégration et de rayonnement, il était déjà perçu comme le « cœur de l'islam »¹. Cette vérité historique semble se réaffirmer de plus en plus aujourd'hui. Le soufisme tient encore cette place car, il représente non seulement un élément déterminant pour le ressourcement intellectuel, mais aussi un facteur de régénération sociale et une source illuminatrice de la vie temporelle. Le message de l'islam, dans son originalité porte ce souffle spirituel, vivant qui, depuis qu'il est insufflé continue d'irriguer les âmes, de revigorer les pensées et de maintenir les consciences humaines aussi vives qu'elles ne céderaient ni aux assauts répétés des dérives du « monde », ni à une aliénation quelconque des valeurs humaines. L'abandon progressif de cette « *fibre spirituelle* » aurait été la source de tous les maux qui minent aujourd'hui le monde musulman. Le climat de sclérose qui caractérise ce dernier siècle, n'est que l'aboutissement d'une « matérialisation sans limite » de la condition humaine. Ainsi, « les crises radicales, globales, auxquelles est désormais confrontée l'humanité montrent qu'il n'y a plus, d'ores et déjà, de solution « horizontale » aux problèmes de notre planète. L'homme moderne, rivé à l'horizon trompe-l'œil du « Progrès » matériel, est devenu le prédateur sur terre, mettant en péril son existence et celle des autres règnes.² » Justement, l'« homme » en perte de repères et en constant déséquilibre, semble prendre sa vie en otage car, s'étant laissé emporter par ses folles désirs de chercher le bonheur dans le « matérialisme » précaire, et fait de ses « envoutantes passions » les maîtres de sa vie et l'orientation essentielle de son vécu quotidien. Certes, les théories reconnaissent que les situations de crise poussent l'homme à se réfugier dans la mystique, mais force est de constater que le cycle habituel semble en rupture et que l'humanité a épuisé ce schéma. En tant que système conciliant l'organisation religieuse et la connaissance ésotérique, le soufisme pourrait-il contribuer à trouver une solution à cette situation ? Dans quelle mesure cela est-il possible ?

Pour atteindre ce but, le soufisme doit se proposer comme une irréfutable alternative et stopper cette descente de l'humanité en perte constante de vitesse. Il n'y a en islam que le

¹- Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est au cours de grands bouleversements géopolitiques, avec toutes les transformations qu'ils engendrent que le soufisme s'est épanoui et prit son essor. Parce que d'une part, la connaissance ésotérique avait été citée dans le cercle des sciences islamiques et ainsi le soufisme fut-il reconnu par les ulémas comme une science à part entière et d'autre part, il s'est imposé comme la spiritualité de l'islam sunnite. Voir Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 176 et suivantes.

²- Eric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, p. 08.

soufisme qui puisse être en mesure de prendre en charge une telle mission ou tout au moins, en tant que dimension mystique, elle est la seule à même de proposer une solution de sortie de crise. Mais faut-il alors que le soufisme soit repensé ou tout au moins qu'il soit revu à nouveau dans ses forces et ses faiblesses, pour d'un côté corriger les erreurs et de l'autre renforcer les atouts. Il faudrait très certainement se fixer sur la nature du soufisme, réévaluer ses manifestations, réétudier ses différentes méthodes et enfin le repositionner par rapport au contexte actuel. S'il est quasiment impossible de concevoir un schéma spirituel identique, applicable à tous les pays, il n'en demeure pas moins qu'il existe sans doute des fondements communs et des bases identiques. Ce sont ces éléments dans lesquels toutes les tendances soufis se reconnaîtront qui feront l'Unité du soufisme et toute sa force. Avant de les aborder faisons un rétrospectif historique de l'islam dans son contact avec l'Afrique subsaharienne

L'islam, en pénétrant les sociétés qu'il a conquises, a cultivé un certain nombre de valeurs en réponse aux attentes de l'individu, aux besoins de la vie sociétale et de toute l'organisation qu'elle requière pour l'épanouissement et le Salut de l'homme. En se plaçant au centre des préoccupations des hommes, cette religion a développé un certain dynamisme avec acteurs et institutions opérant dans la société. Dès lors, se mêle-t-il inévitablement aux différents aspects de la vie et fait dans beaucoup des cas office d'un acteur influent, agissant sur tel ou tel processus, modelant tel mécanisme et tel autre, réglant ce système et ajustant telle organisation. Bref ! L'islam, a cette capacité de mettre en mouvement plusieurs acteurs dans un système fonctionnant selon une interdépendance continue et une interaction permanente. C'est en ce sens qu'il apparaît comme indissociable des phénomènes sociaux, économiques, culturels et politiques. Cette vision élargie de l'islam trouve ses expressions dans le soufisme, en tant qu'expérience spirituelle et son mode institutionnalisé qu'est la confrérie. Même si, dans le débat actuel, certains observateurs font une nette distinction entre soufisme et « confrérisme », il reste que l'expansion et la réussite du dernier, nonobstant certaines difficultés, est une preuve certaine que la spiritualité telle que vécue dans les *tariqa* est une dimension à part entière du soufisme.

En Afrique au Sud du Sahara, l'islam a laissé ses empreintes sur les sociétés, modelé le mode de vie des populations, influencé les structures sociales et contribué à la réorganisation des pouvoirs traditionnels. Ces mutations s'étaient opérées de façon pacifique par le contact établi entre les marchands arabo-berbères et les populations africaines. Dès lors, la prédication islamique se transmettait à travers le marabout, un érudit ayant atteint un niveau de savoir qui lui confère la qualité d'un « prédicateur » qui bénéficie auprès de la population

d'une confiance totale et d'une grande légitimité. Ainsi se créa les écoles et centres islamiques, lieux de rayonnement du savoir et espace ouvert à la société. C'est dans cette capacité à cultiver l'amour de la connaissance et à transmettre la « magie » de l'écriture que l'islam imposa son influence sur les populations et offrit des opportunités de contact avec l'extérieur. C'est cette culture du savoir et ce rôle joué par l'écriture qui constituaient les forces de l'islam, dans le sens où ils auraient permis d'une part, de fournir à la société africaine des hommes de savoir, porteurs d'une sagesse nouvelle et d'un savoir vivre qui s'harmonise parfaitement avec le mode de vie africain et d'autre part à répondre favorablement aux penchants vers le mystère et l'usage du secret dans la résolution du problème quotidien. Dès lors, Saints et Marabouts occupent une place importante dans la société. Si l'islam a pu éradiquer les croyances animistes et substituer à leurs places le monothéisme qui institua la croyance en un Dieu Unique, c'est parce qu'il a, en amont apporté des solutions concrètes aux attentes exprimées par les populations. Ainsi l'islam leur avait-il créé des Saints dotés de pouvoirs et de prodiges à même d'assouvir la soif que les populations avaient du « mystère ».

L'évolution historique des sociétés africaines dont le destin a croisé celui, malheureux d'une domination coloniale, montre d'un côté que l'islam qui s'est finalement enraciné dans la société a été la force qui a barré la route à cette intrusion étrangère. Certes, certains mettent en avant l'aspect guerrier de l'islam pour parler d'une autre domination, mais force est de constater que la forme première de la pénétration de l'islam n'a pas un caractère violent, mais reste incontestablement une rencontre pacifique pour des échanges commerciaux. La supériorité en armes de l'Etranger a définitivement étouffé les révoltes des populations. Néanmoins, le colonisateur, connaissant bien les capacités organisationnelles de l'islam ne s'est pas endormi sur son lauriers, mais bien plus il est resté éveillé et mieux encore, il fut toujours en avance pour apprivoiser la force de l'islam, le domestiquer pour qu'il ne soit pas seulement invulnérable, mais qu'il soit au service d'un nouveau système établi. C'est toute la « politique musulmane »³ que les autorités coloniales se sont évertuées à mettre en place via des laboratoires de recherche efficaces et opérationnels grâce à l'expérience acquise au Maghreb arabe. Ainsi, ceux des ethnologues et autres chercheurs à la solde de la colonisation se sont intéressés aux organisations islamiques, notamment aux marabouts qui possèdent des centres dans lesquels ils dispensent le savoir à leurs disciples. Ainsi, cherchaient-ils à identifier la « confrérie » -appellation qu'ils donnèrent aux regroupements soufis- à laquelle

³ - Une étude monographique a été faite sur la « politique musulmane » de la France en Afrique de l'Ouest. Voir Adriana Piga, Les voies du soufisme au Sud du Sahara, édition Karthala, 2006, p. 159 et sq.

ils s'affilient. Dans les archives coloniales, on retrouve jusqu'à nos jours des fiches de recensements dans lesquelles outre, l'état civil des marabouts, est mentionné la confrérie à laquelle il appartient. Ce n'est pas une donnée négligeable pour le colonisateur car, elle constitue un repère important des méthodes à utiliser pour étouffer toute éventuelle tentative de révolte. Malgré ces mesures d'austérité, dans l'espace Nigérien, zone d'influence de la colonisation française, la tradition islamique est restée vivante, même si comparativement au Nord-Nigéria, où ont opéré les anglais, elle fut modeste et réduite en efficacité.

Pour revenir sur les organisations soufies, nous retiendrons, que la Tijâniyya était la confrérie soufie la plus dominante en Afrique subsaharienne. Elle incarne l'enseignement islamique au Sud du Sahara. Voie orthodoxe, elle intègre en son sein, les principes de l'islam dans leurs vocations ésotériques et exotériques. Elle se situe également au carrefour du courant de renouveau confrérique qui a émergé au Maghreb et touché toute l'Afrique. Ainsi, la dimension mystique de cette confrérie qui répond aux exigences exotériques désormais importantes et plus influentes, s'illustre alors comme une partie intégrante de l'islam et trouve ses fondements dans le Coran et l'exemple du Prophète, même si, quelques fois, elle déborde où elle participe d'une quête spirituelle universelle du divin, présente dans toutes les religions et plus largement dans toutes les métaphysiques. Dans l'organisation globale de cette confrérie, l'aspect doctrinal occupe une place importante car, d'une part c'est dans celle-ci que la confrérie tire ses origines et c'est à travers elle également qu'elle puise toute son énergie. C'est dire que l'étude doctrinale qui consiste à connaître les textes hagiographiques des savants et saints est prépondérante pour mieux saisir les subtilités de cette voie et ses capacités organisationnelles ayant une réelle emprise sur la société. Mais faut-il sonder leurs profondeurs et pouvoir expliquer l'impact réel qu'ils ont sur le vécu quotidien des adeptes et au-delà sur la société toute entière ?

Avant d'ébaucher une réponse à cette question, il est important de mentionner que les grandes figures de cette confrérie étaient parmi les prédicateurs les plus influents d'Afrique. Parmi celles-ci Cheikh Ibrahim Niasse occupe une place importante car la phase ultime d'expansion de la Tijâniyya correspond au rayonnement en Afrique au Sud du Sahara de sa pensée. Il est né, le 15 du mois de Rajâb correspondant au 8 Novembre 1900 à Taïba, village fondé par son père 'Abdallah Niasse. Il grandit dans le giron de son père et reçut une éducation pieuse marquée de chasteté, de crainte référentielle, et de bravoure. Il apprit le Coran avec une maîtrise parfaite et le mémorisa très tôt. Il avait dès son enfance manifesté des signes patents de réussite, mais redoubla d'efforts en vue de l'acquisition des sciences

islamiques et la quête du savoir ésotérique. Avec une grande ardeur intellectuelle et une intelligence exceptionnelle, il atteint les sommets dans plusieurs disciplines du savoir islamique. Il commença très tôt à écrire et sa première œuvre fut le *Ruhul Adab* qu'il composa à l'âge de 20 ans. Il se consacra alors à l'enseignement et se mit au service de la Tijâniyya, pour laquelle il œuvra sans relâche durant toute sa vie. Aujourd'hui en Afrique de l'Ouest, sa pensée soufie s'est largement diffusée grâce à son engagement sans faille en faveur de cette voie et de la diffusion de ses valeurs spirituelles et sociales.

L'émergence de cette pensée soufie correspond à son titre de détenteur de la *Faydha*, un flux de grâce annoncé par le fondateur de la *tariqa* près d'un demi-siècle auparavant. La manifestation de cette grâce annonçait une nouvelle phase d'expansion de la Tijâniyya, un nouveau dynamisme de ses structures, et surtout la continuité qu'elle lui garantit. Ainsi, tout le dynamisme actuel de la *tariqa* Tijâniyya trouve son expression dans ce mouvement de la *Faydha* qui s'érige dès lors en un système multidimensionnel qui annonce le succès de cette confrérie et ses capacités d'adaptation aux contextes nouveaux, faisant d'elle une confrérie transnationale ayant une grande influence sur le contexte socio-politique des sociétés dans lesquelles il émerge. Dès lors, il offre des champs de recherche potentiels que les chercheurs n'ont pas épuisés. En dépit des recherches menées sur la Tijâniyya, la branche niassène n'est pas complètement explorée. Certes, les ethnologues, sociologues et politologues ont tenté d'expliquer le phénomène mystique de la Tijâniyya à travers ses diverses manifestations que ce soit à l'échelle de la société, de l'individu, des groupes, cadres et structures dans lesquels elle s'opère ou encore à travers des acteurs qui l'animent mais, force est de constater, que leurs recherches n'ont pas épuisé la matière et les aspects abordés sont loin d'être exhaustifs. O. Kane fait d'ailleurs le constat : « L'impact de ce mouvement en Afrique n'a été jusqu'ici étudié que partiellement et beaucoup reste à faire. Nous sommes relativement mieux informés sur ce mouvement au Nigeria et au Sénégal qu'ailleurs. Des études sont en cours sur son impact sur la Mauritanie, mais très peu de choses ont été écrites sur les autres pays d'Afrique comme le Ghana, le Burkina, le Tchad, le Niger, le Soudan nilotique où le mouvement d'Ibrahim Niassé continue d'être très dynamique...⁴»

En choisissant d'étudier la pensée et les actions de Cheikh Ibrahim Niassé au Niger nous avons voulu répondre à cet impératif et apporter ainsi notre modeste contribution pour combler ce vide. Ainsi avons nous soulevé trois questions majeures. L'une consiste à

⁴ - Ousmane Kane, Sheikh al-Islam Al-Hajj Ibrahim Niassé, in J. L. Triaud et D. Robinson, *Le temps des marabouts*, p. 316

approfondir la réflexion sur la doctrine Tijâniyya en l'occurrence, les traités de cette voie mystique très influente en Afrique et d'autre part chercher à démontrer l'impact de cette doctrine soufie sur les plans sociale et politique. Ensuite ébaucher une étude du legs spirituel de Cheikh Ibrahim Niasse. Au fur et à mesure de nos analyses et de nos réflexions sur ces questions, nous avons découvert que toute la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse s'articule autour de cette vocation spirituelle qu'est la *Faydha* et que toute tentative de l'étudier passe inéluctablement par la bonne compréhension de celle-ci. D'où l'intérêt pour nous de creuser ce concept et de saisir ses contours. Aussi la première démarche consistait à comprendre ses profondeurs à travers d'un côté la pensée du Cheikh et de l'autre ses actions. Sachant comme le dit, un éminent penseur libanais, que la pensée n'est pas seulement un processus qui obéit à des normes logiques et psychologiques ; elle est aussi un processus déterminé par des courants historiques et des forces sociales dont elle représente une expression à la fois constituée et constituante⁵ ; nous avons entrevu de repositionner le concept de la *Faydha*, dans la doctrine Tijâniyya et d'une façon globale dans la doctrine soufie en général. Tout le génie de Cheikh Ibrahim Niasse ne deviendrait finalement intelligible que lorsque nous l'envisageons dans une perspective socio-anthropologique qui fait appelle également à l'histoire.

De façon globale cette étude s'inscrit dans une démarche qualitative. Sur la base des entretiens, effectués les mois de Décembre et janvier 2004 et Janvier et Février 2006, nous avons recueilli des informations. Ces entretiens ont concerné 26 zawiyas de la confrérie Tijâniyya du Niger et ceux du Nord-Nigeria. Les entretiens ont concerné les leaders des zawiyas, leur muqaddam (représentants attitrés) et quelques disciples. Nous avons utilisé la méthode de choix aléatoire pour déterminer notre échantillon. La base de sondage étant tous les individus composant les 26 zawiyas. Nous avons fixé à 26 le nombre des leaders, soit un par zawiya et choisis parmi toute la population de disciples 80, selon la taille de chacune d'elle. Ce qui fait un total de 106. Nous avons aussi mené des observations au niveau de ses différentes zawiyas qui, dans le plus souvent, sont participantes.

Les approches fonctionnalistes et interactionnistes ont été les modèles d'analyses choisis puisqu'elles nous semblaient mieux appropriées pour analyser les différentes fonctions des zawiyas, en tant qu'organisations sociales. Elle permet aussi d'appréhender le rôle joué par les maîtres spirituels au sein des regroupements. Les différents échanges, rôles et statuts au sein des zawiyas sont analysés à partir des modèles interactionnistes. Nous avons aussi fait

⁵- Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, p. 217

appel au modèle wébérien et durkheimien pour analyser la place de la norme sociale dans les zawiyas. La fonction normative du sacré a beaucoup retenu notre attention.

Cependant, les difficultés que pose ce genre d'étude sont de taille. L'un des écueils majeurs auquel nous nous sommes confrontés, c'est la difficulté liée à l'objectivité. Nous avons, nonobstant notre proximité du phénomène et les affinités qui nous lient à cette à cette confrérie, nous avons tenté de nous détacher de notre objet d'étude, chose qui n'est pas aisée. Nous nous sommes efforcés d'observer la neutralité et l'impartialité dans la conduite de cette recherche. L'autre écueil est celui relatif au manque des données statistiques qui répertorient les zawiyas. Les quelques données retrouvées sont d'ordre général, comme le recensement des écoles coraniques. Elles ne sont pas tout à fait fiables pour identifier les zawiyas puisqu'elles concernent toutes les écoles même celles n'appartenant pas aux milieux des confréries. Il faut aussi noter la difficulté inhérentes à la conduite des entretiens. Dans bien des cas, des entretiens sont annulés en raison de l'absence de la personne visée et très souvent la gestion du calendrier a été très difficile. Dans certains cas, les personnes à interroger ne respectent pas les dates fixées ou sont déprogrammées par des contraintes extérieures.

Comment faire connaître le Cheikh à travers non seulement sa doctrine mais aussi ses effets sur la société était notre préoccupation constante. Ainsi, avons-nous compris que si aujourd'hui, toutes les études sur la Tijâniyya n'ont pas sondé les profondeurs du phénomène mystique et ses impacts, c'est parce qu'elles ont négligé quelque fois volontairement ou souvent par inadvertance cet aspect important.⁶ Même si, certains chercheurs ont exploré ce terrain, leurs travaux restent très partiels. D'ailleurs, une nouvelle tendance s'annonce déjà avec les récents travaux rassemblés sous la direction d'Adriana Piga. Mais avant cela, rares sont les chercheurs orientalistes qui se sont intéressés à ce domaine. Les cas de Louis Massignon, d'Annemarie Schimmel restent exceptionnels. Les recherches d'Eric Geoffroy semblent s'inscrire dans cette perspective avec une orientation plus contemporaine.

C'est pourquoi, nous avons voulu, en menant cette recherche nous inscrire dans la même logique. Mais comment faut-il aujourd'hui faire connaître Cheikh Ibrahim Niasse ? Sa pensée soufie est aujourd'hui très répandue dans toute l'Afrique de l'Ouest et ses réseaux se sont considérablement étendus faisant tout le dynamisme actuel de la Tijâniyya. Comment

⁶- Justement sur la nécessité de tenir compte de la doctrine, dans l'ouvrage collectif sur les ordres soufis paru à l'issue d'une table ronde dirigée par Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, les participants ont exprimé leurs regrets de n'avoir pas abordé les écrits doctrinaux et la sphère de l'enseignement et des croyances. Ainsi, sociologues, historiens ou ethnologues étaient unanimes que beaucoup reste à faire dans ce domaine. Voir A. Popovic, G. Veinstein, (sous dir.) Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans l'islam, cheminement et situation actuelle, édition EHESS, Paris, 1986, p. 295

alors cette branche niassène de la Tijâniyya a-t-elle connu un tel succès ? Quels sont les facteurs de ce dynamisme confrérique ? Quels impacts le mouvement de la *Faydha* a-t-il sur les sociétés africaines ? Jusqu'où l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse ira-t-il dans son dynamisme doctrinal, spirituel, social et politique ? Ce sont là d'une façon condensée, les grandes questions auxquelles nous tenterons de répondre dans notre étude.

Le tout revient à faire connaître Cheikh Ibrahim Niasse. Cette tâche ardue, me condamne à montrer l'impact actuel de son mouvement. Pour bien mener ce travail, et orienter ma réflexion dans ce sens, il m'est impératif de décrire ce mouvement confrérique dans le temps et dans l'espace. C'est ainsi qu'en retraçant l'historique de ce que nous avons nommé « Tijâniyya niassène »⁷ au Niger, nous avons tenté, dans une première partie de faire ressortir sa spécificité et ses succès (chapitre 1), étudier ensuite les aspects doctrinaux, dogmatiques et spirituels de la pensée soufie de Cheikh Ibrahim Niasse (Chapitre 2) qui finalement expliquent son expansion et son essor, (Chapitre 3). Les principales idées de cette première partie s'articuleront autour du contact de Cheikh Ibrahim Niasse avec le Niger, notamment ses visites dans ce pays. Dès lors, le succès qu'il obtint n'est guère dissociable de la grande influence qu'il a au Nord-Nigeria, mais aussi de la particularité du sens qu'il avait donné à la Tijâniyya et de ses méthodes spirituelles dans cette partie de l'Afrique. L'œuvre de Cheikh Ibrahim Niasse le *Kashif al-Ilbasse 'an faydh al-Khatm Abî al-'Abass* (La levée d'équivoque sur la *Faydha* du Sceau de la sainteté Abou al-'Abasse) est un traité doctrinal qui a sa place au sein du corpus doctrinal de la Tijâniyya. Son étude nous éclairera sur la doctrine de la *Faydha* de Cheikh Ibrahim Niasse et de sa méthode éducative qui est la *Tarbiyya*. Consécutivement à son expansion, la Tijâniyya, devint une voie transnationale dont les réseaux traversent toute l'Afrique de l'Ouest, de la Mauritanie au Ghana, du Sénégal au Soudan en passant par le Niger. Cependant cette expansion a exposé la confrérie aux attaques des mouvements anti-confrériques qui ont fortement critiqué les fondements doctrinaux de cette confrérie. Mais la défense organisée des ulémas de la Tijâniyya comme nous le verrons, ont protégé cette doctrine.

La deuxième partie est consacrée aux enjeux socio-politiques et religieux de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse et ses implications au Niger. Ainsi nous aborderons les retentissements sociologiques de la pensée du Cheikh (chapitre 4), en montrant d'une part, toute la portée sociale de la Tijâniyya niassène et ses incidences sur la composition, la

⁷- Cheikh Ibrahim Niasse n'a pas créé une tariqa à lui et toute l'envergure de sa personnalité et son influence sur les hommes provient essentiellement de la Tijâniyya, dont il en assure la continuité. Nous avons juste choisi cette appellation en entendant par-là, la branche niassène de la Tijâniyya.

décomposition et la recomposition sociologique au Niger et d'autre part, l'organisation sociale de la Tijâniyya niassène en termes d'institutions comme la *zawiya* et ses différentes fonctions religieuses et sociales (chapitre 5). Enfin, nous terminerons la partie en abordant les implications socio-politiques de la pensée du Cheikh (chapitre 6) où il s'agit de ressortir d'une part les dynamiques socio-politiques de la pensée de Cheikh Ibrahim Niassé qui se manifestent tout au long de l'histoire socio-politique du Niger. De façon très concrète nous saisissons la vitalité urbaine de la Tijâniyya niassène qui a contribué à l'édification des villes saintes, modèles concrets d'une gestion réussie de la cité. La carrure politique de la personnalité de Cheikh Ibrahim Niassé nous intéressera. Il fut un érudit doté d'une habileté politique exceptionnelle et un fin diplomate qui a œuvré pour l'unité des musulmans et pour la culture de la Paix et de la tolérance dans le monde. Enfin, nous bouclerons la partie par une analyse succincte des discours de Cheikh Ibrahim Niassé, ce qui nous permettra de saisir les traits marquants de sa pensée.

Dans la troisième partie, nous montrerons comment l'héritage spirituel de Cheikh Ibrahim Niassé a-t-il été géré par ses principaux représentants, ténors de la *Faydha* au Niger (chapitre 7) et verrons, enfin comment la permanence de ce legs et sa continuité dans le temps et l'espace (chapitre 8) permettra de saisir la quintessence de sa pensée à travers d'une part la primauté de l'islam qui trouve tout son éclat dans le principe de l'Unicité divine qui se renforce à travers le *wird* transmis par le Cheikh à ses disciples et aux disciples de ses disciples.

C'est de cette façon que s'articulera notre travail au bout duquel nous découvrirons qui est Cheikh Ibrahim Niassé à travers sa pensée et les multiples actions qu'il a eu à mener durant sa vie. Commençons d'abord par faire la connaissance de son mouvement au Niger.

PREMIERE PARTIE CHEIKH IBRAHIM NIASSE ET LE NIGER: UN ERUDIT FACE A UNE NATION ETRANGERE

Il est incontestable que Cheikh Ibrahim Niasse est l'une des figures religieuses qui a fortement influencé le champ religieux nigérien. Cet érudit musulman éminemment reconnu a étendu son flux spirituel partout dans le monde, parce qu'il est non seulement le saint de son époque mais aussi parce qu'il est porteur d'une mission spirituelle que le Cheikh Ahmad Tijanî lui a confié. Il a rependu la *Faydha*⁸ sur toutes les créatures de la terre, en vertu de l'annonce faite par le fondateur de la *tariqa* Tijâniyya.

A l'instar du Nigeria, le Cheikh a œuvré pour l'implantation de la Tijâniyya et sa promotion au Niger. Il reçut une prompte allégeance de la part des oulémas et érudits musulmans du Niger. Il fut d'ailleurs adopté par ce peuple ayant une ancienne culture islamique, d'une telle façon qu'il fut devenu le leader charismatique, la référence en matière religieuse et le maître incontesté de l'initiation spirituelle, et du *tassawwuf*. Quel était le mobile principal de cette popularité de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger ? Comment cet '*alim* (savant), originaire du Sénégal a-t-il réussi à se faire une grande aura auprès du peuple nigérien avec lequel il ne partage ni la même culture, ni la même langue ?

En tout cas, Cheick Ibrahim Niasse jouit d'une présence notoire au Niger.

Pour tenter de répondre à ces questions, nous évoquerons les visites qu'il a effectué au Niger; contacts qu'il a su nouer, et entretenu et qui furent le point de départ d'une grande alliance spirituelle et religieuse avec le Niger. L'allégeance des maîtres tijanis nigériens pour le Cheikh nous aidera, à déceler l'aspect hautement symbolique de ce fait religieux qui constitue l'étincelle qui marqua le début de l'implantation de la *Faydha* Tijâniyya au Niger. L'évolution sans cesse croissante de celle-ci a créé une dynamique qui s'est renouvelée à travers les principaux foyers de la *Faydha* Tijâniyya, portes flambeau de la « *da'awa* » *Ibrahimiyya* et de la promotion de la voie Tijâniyya au Niger. Tous ces facteurs ont donné à la Tijâniyya niassene une certaine spécificité et un succès inégalé au Niger.

⁸- La *Faydha* diffusée par Cheikh Ibrahim Niasse désigne l'effusion de grâce annoncée par Cheikh Tijani. Cette grande ouverture qui a marqué la voie se caractérise par l'entrée en masse des gens dans la voie et elle interviendra à un moment où les gens seront dans des difficultés. Les différentes descriptions faites confirment que le détenteur de cette grâce est Cheikh Ibrahim Niasse. Nous détaillerons cet aspect important de la question tijanie tant en au Niger qu'en Afrique.

CHAPITRE I : LA TIJÂNIYYA NIASSENE AU NIGER : SPECIFICITE ET SUCCES

Pays d’Afrique de l’ouest et espace de relais entre la culture arabe venant du Maghreb et les pays côtiers d’Afrique, le Niger a joué un rôle central dans l’expansion des courants islamiques qui se sont échelonnés au fil du temps. C’est pourquoi il fit très tôt l’espace qui a accueilli l’islam à l’aube de la pénétration pacifique à travers les routes transsahariennes. Ce premier contact a créé une première dynamique sociopolitique marquée par une réorganisation du tissu social, un changement notoire sur le plan politique et culturel. Les courants soufis qui étaient à l’avant-garde de cette arrivée de l’islam, ont intégré les sociétés africaines naturellement vouées aux cultes et aux cérémonies sacrées de toute sorte⁹. Ils ont été les facteurs clés de la pénétration de l’islam au cœur des populations habitants l’espace nigérien. Raison pour laquelle, il existe d’anciens foyers soufis qui, s’ils tardèrent d’évoluer vers la forme confrérique, ont été assurément, le berceau du soufisme au Niger. C’est notamment après le XVIII^e siècle que les organisations confrériques proprement dites se sont constituées. Les conquêtes du grand vivificateur de l’islam Cheikh Usman dan Fodio, marquèrent une étape de réveil de l’islam. Son mouvement a profondément contribué à l’enracinement de l’islam, à sa restructuration tant dans l’espace nigérien où il a pris naissance que dans les Etats du Nord Nigeria, où il s’est considérablement accru.

Appartenant au courant Qadiri, qui est la plus ancienne voie soufie à s’installer en Afrique, Cheikh Usman dan Fodio, ce saint homme, a donné un souffle nouveau à l’islam. C’est grâce à ses conquêtes que l’espace nigérien connaîtra la phase d’islamisation la plus vaste et la plus complète. Son érudition et sa maîtrise des sciences islamiques ne font l’objet d’aucun doute. Il est indubitablement un saint profondément attaché aux sciences ésotériques islamiques.

Les campagnes de Cheikh Umar Al-futiyyu TALL et celles pacifiques d’El-Hajj Malick Sy ont à leur tour joué un grand rôle dans la diffusion de la Tijâniyya en Afrique de l’ouest. Le premier leader a donné une grande impulsion aux sciences ésotériques de la voie autant qu’il s’était investi dans le combat contre les dirigeants païens de l’époque. En effet Cheikh Umar Al-futiyyu, accordait une grande importance à la connaissance directe et « affichait même un certain mépris pour les conformistes qui s’en tenaient qu’à la

⁹- D’importants travaux ont été accomplis sur l’islamisation de l’Afrique et du rôle joué par les courants soufis. Pour plus de détails voir René Luc Moreau, Les Africains musulmans, Présence africaine, ou Mamadou Dia, L’Islam et la civilisation négro-africaine.

connaissance des sciences du droit musulman et qui de ce fait, n'étaient que des figés, des dogmatiques : pour lui un serviteur d'Allah. Ne peut atteindre la véritable science utile et authentique tant qu'il demeure un peu conformiste. Il ne doit pas penser que le fait de réciter les paroles des savants est suffisant pour avoir un point de vu juste». ¹⁰ Si Cheikh Umar Al-futiyyu a été élu calife de la Tijâniyya en Afrique du sud du Sahara, et s'est consacré au développement du savoir doctrinal soufi, il n'en demeure pas moins que Usman Dan Fodio, qui n'a pas quitté le territoire où il menait ses conquêtes, est dépositaire de la science secrète soufie. Bien qu'il fût *qadiri*, il a néanmoins annoncé l'arrivée de Cheikh Ibrahim Niasse, dans deux poèmes relatés en langue *Fulfudé*. Elles furent extraits par un éminent savant de Sokoto nommé, Abdallah plus connu sous l'appellation de Bayero Sambo ibn Sambo kuluwa, d'un autre ouvrage manuscrit intitulé *Kanzûl al-Awlâde wa al-zarâri fî târikh al-ajdâd wa al-diyar* (Trésor de la descendance dans l'histoire des aïeux et des contrées) du même auteur. Ce savant a expliqué les vingt vers qui composent les deux poèmes (chacun dix vers) et a intitulé son ouvrage *Kitâb Bushrâ al-ahbab* (la réjouissance des biens aimés).

Dans la première dizaine des vers, Cheikh Usman avait cité les saints ayant existé à son époque et ceux qui apparaîtront plus tard.

Parmi ceux qui arriveront, il a cité Ibrahim *Charaf al-dine*. Et son père sera d'un nom identique à celui du père du Prophète. Ces poèmes ont donné des éléments parfaitement concordants sur les circonstances, l'année exacte de son apparition. Ils ont aussi fourni un descriptif de ce saint. Ainsi le grand saint « apparaîtra à l'extrême limite occidentale, donc le pays d'Afrique occidentale en 1370¹¹. L'époque sera marquée par une grande instabilité. Les hommes du pouvoir auront du mal à asseoir leur autorité, ce qui créera un grand désordre et un bouleversement des choses. Dans l'autre dizaine de vers, il a donné une description détaillée de ce saint lorsqu'on lui a demandé de clarifier. Ainsi, dit-il, l'homme sera de teint noir foncé, il aura un front prononcé sur lequel il y'a un signe; ses épaules sont larges. Quant à ses yeux, ils ressemblent à ceux d'un chat. Ce grand *walî*, sera un visiteur infatigable des lieux saints de l'islam et notamment de la tombe du Prophète et ses partisans apporteront un grand soutien au Mahdi. Tous ces éléments correspondent parfaitement au Cheikh et aux circonstances de son apparition. « On a pu constater par la suite que Cheikh Ibrahim Niasse avait totalisé une quarantaine de pèlerinage (*Hadj* et *oumra* réunis). Et toutes les prophéties

¹⁰- LY TALL Madina, Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX^e Siècle, P218

¹¹- La détermination exacte de cette date est faite à partir de la valeur mystique en chiffre des lettres qui composent l'expression « *charaf Kanko* » (c'est lui charaf).

de Dan Fodio se sont vérifiées dès 1945 à travers les aveux d'hommes saints rencontrés par le Cheikh à la Mecque lors de son premier pèlerinage »¹²

L'avènement de Cheikh Ibrahim Niasse a été donc prédit par des soufis visionnaires nommés (*Ahl-al-kashf*). Mais les détails étaient laissés à la discrétion de quelques saints et/ou des gens à qui Dieu a donné la faveur de le découvrir.

D'ailleurs, à l'approche de l'apparition du Cheikh, une tradition soufie faisant cas de la venue très prochaine d'un saint était largement véhiculée. Des données scripturaires en confirment cela puisque le prophète avait dit : « Au début de chaque siècle Allah dotera cette Umma d'un guide chargé de rénover la religion » Les saints les plus avertis et ceux éclairés par la lumière divine suivaient de près ce grand événement qui changera le cours des choses. Dans l'optique d'être celui à qui Il confiera cette mission, les saints s'appliquèrent dans les actes d'adoration, multipliant ainsi prières, *zikr* et *khalwa* (invocations et retraite spirituelle) Du nombre des saints on peut citer Cheikh Guibrima¹³, Cheikh Abul Fathi, Cheikh Aboubacar Mijin Yawa¹⁴....etc. Dès lors que Cheikh Ibrahim Niasse reçut la consécration spirituelle, les autres saints, arrêterent la quête de cette station. La grande majorité a porté allégeance au Cheikh Ibrahim Niasse dans ce titre spirituel et lui apporta son soutien dans cette élection éminemment divine.

L'avènement de Cheikh Ibrahim Niasse a ouvert la connaissance ésotérique. Cette ouverture s'est matérialisée par l'accès au savoir, non pas par l'intégration au cycle d'enseignement classique des sciences islamiques, mais par la pratique de l'exercice spirituel. Celui-ci comporte la notion de *Kashf* (ouverture) et d'*ilham* (inspiration) spirituelles. Des notions essentielles dans le domaine de l'acquisition de sciences soufies.

Faut-il considérer que le soufisme, avec Cheikh Ibrahim Niasse est passé du stade purement théorique à la phase pratique ?

¹²-Al-Maoulid, magazine d'information paraissant à l'occasion du Maoulid tenu à Kiota chaque année, N°005, 2003 p5.

¹³- Cheikh Guibrima est un éminent savant et soufi ayant vécu à N'Guru (Nord Est du Nigeria) où il créa une importante *Zawiya* et acquies une réputation régionale. Il est le disciple du savant Abba Malam Tchilloum de Kolori Kolo. J'ai eu l'occasion de visiter sa tombe en 1996. Il fut un *Mouqaddam* de Cheikh Ibrahim Niasse et l'un des premiers à lui porter allégeance. Il est décédé en 1973. Voir Maïkoréma Zakari, Une figure tijâni de l'Est nigérien, in J. L. Triaud, La Tijâniyya une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique, note de bas de page n°21, p. 246

¹⁴- Il est le célèbre et grand savant soufi qui avait la maîtrise des sciences ésotériques à Kano. Il était à son époque, le maître de référence pour tous ceux qui voulaient apprendre cette science. Cheikh 'Atiq disait : « J'ai appris auprès de ce savant une sagesse, un savoir et des secrets. Il est ma principale source et ma référence dans les sciences de la *tariqa* et celles de la *haqiqa* » Pour plus de détails voir Muhammad Al-amine 'Umar, *Al-cheikh 'Aboubacar 'Atiq wa diwanih Hadiyyat al ahab wa al-khillan*, p.18-21.

Même si cette ouverture dans la voie apportée par le Cheikh porte sur une maîtrise préalable des sciences ésotériques et tout l'effort intellectuel s'y afferant, il n'en demeure pas moins que l'initiation ou le passage par le canal de la *tarbiyya* pour aboutir à une connaissance parfaite du créateur, est le credo de la Tijâniyya niassène. On pourrait alors, sans risque de se tromper, considérer que le soufisme véhiculé par cette voie est un soufisme basé sur la pratique ou un « soufisme expérimental » ouvert à tous les musulmans qui désirent vivre cette expérience spirituelle unique.

Nous verrons dans la troisième section de ce chapitre, le sens profondément mystique de cette démarche spirituelle qui s'apparente à bien d'autres expériences, mais qui garde quand même une certaine spécificité.

C'est justement sur cette spécificité soufie que Cheikh Ibrahim Niassé a bâti sa pensée. En pèlerin infatigable, il a diffusé la connaissance ésotérique et a contribué conformément à sa mission de propagateur de la *Faydha*, d'ouvrir, aux gens qui le désirent, la *tarbiyya* (initiation) qui était auparavant exclusivement réservée aux initiés, choisis parmi les gens versés à la *sharia*.

Cette nouvelle façon de concevoir le soufisme, dans son élan d'ouverture dans l'acquisition des sciences soufies a apporté un grand renouveau. Ainsi les maîtres soufis se réveillèrent de leur profond sommeil. Ils renouvelèrent leur affiliation spirituelle; goûtèrent à la quintessence du savoir soufis qui permet de revivifier la foi dans les cœurs des disciples à travers les initiations spirituelles.

C'est tous ses éléments qui constituent dans un premier temps les motifs de succès qu'a reçu l'enseignement soufi de Cheikh Ibrahim Niassé. En un mot le Cheikh fut un grand rénovateur de la Tijâniyya, un dépositaire des secrets de la voie et maître incontesté de l'initiation spirituelle.

Avant de voir de près comment s'est concrétisé ce succès, voyons d'abord comment la Tijaniyya niassène s'est-elle implantée au Niger.

Section I : Implantation de la Tijâniyya niassène au Niger

Nous évoquons tantôt que dans l'espace nigérien, à l'instar des pays de l'Afrique occidentale, subsistait un enseignement soufi véhiculé dans des foyers dirigés par des maîtres soufis dont la renommée est plus ou moins rayonnante. La prédominance de la Tijâniyya sur

les autres voies soufies s'est progressivement affichée, notamment la Qadiriyya qui a fortement régressé. C'est principalement le passage d'El hadj Umar TALL venant du pèlerinage où il reçut l'autorisation de diffuser la voie au pays des siens, qui fut le point de départ de l'implantation de la Tijâniyya non pas dans le seul espace nigérien mais dans toute l'Afrique de l'Ouest.

La Tijâniyya niassène s'est installée à son tour. Son implantation s'est faite à travers deux grands canaux : les visites de Cheikh Ibrahim Niassé au Niger et l'interaction créée par la dynamique d'échange et d'influence entre le Nord-Nigeria et le Niger. A ces deux axes identifiés s'ajoutent des facteurs humains et géographiques entre les régions et villes frontalières du Niger avec le Nord-Nigéria.¹⁵

A. Les visites de Cheikh Ibrahim Niassé au Niger

Les visites de Cheikh Ibrahim Niassé ont permis aux ulémas et maîtres soufis du Niger de puiser directement à la source de la *Faydha*, de s'abreuver à l'océan de la connaissance incarnée par le Cheikh et de profiter de la grâce immense déversée à chaque étape d'une longue pérégrination qu'il entreprit dans plusieurs villes du Niger. Comme nous tenterons de le montrer, ses nombreuses visites sont un des indicateurs analytiques tant de sa proximité avec le Niger que de son influence mystique dans le pays. Ils constituent également une partie de vastes et longues pérégrinations entreprises par le Cheikh. Ces multiples déplacements doivent leur importance parce qu'ils constituent « une mission spirituelle » et un apprentissage initiatique. L'accomplissement de la *Faydha* peut constituer le motif principal de cette vie de voyageur. Et comme l'affirme Chodkiewicz, « la *siyaha*¹⁶, peut constituer une phase d'apprentissage initiatique, elle peut éventuellement représenter une forme permanente de sainteté pour certains individus »¹⁷ C'est justement le cas de Cheikh Ibrahim Niassé puisque c'est dans cette vie d'errance qu'il trouva la réalisation de sa mission spirituelle. Elle

¹⁵- Dans notre mémoire de DEA, nous avons largement détaillé l'interaction entre le Niger et le Nord-Nigeria. C'est l'influence des ulémas nigériens sur ceux du Niger et l'échange socio-culturel entretenu par des liens historiques séculiers qui ont retenu notre attention. Voir ledit mémoire intitulé « *la pensée soufie tijane de Cheikh Ibrahim Niassé et ses implications socio-politiques au Niger* » pp. 24-26

¹⁶- C'est une ancienne tradition islamique liée à Abraham le fondateur du monothéisme qui « symbolise la nécessité de l'arrachement au milieu coutumier, familial, social et professionnel pour réaliser une vocation hors pair et étendre une influence au-delà des limites communes » voir, ADNANI Jilali, la Tijâniyya 1781-11881, Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb, édition Marsam, Rabat 2007 p. 65. Les soufis ont conservé cette tradition, c'est pourquoi, ils recommandent de voyager de temps en temps pour éprouver l'humilité et l'âpreté de la route, rencontrer des sages, s'entretenir avec des hommes perspicaces et tirer de chacun profit. Le parcours de Cheikh Ibrahim Niassé est un exemple édifiant de *siyaha* dans le sens où ses multiples déplacements sont pour une vocation unique en son genre.

¹⁷- CHODKIEWICZ M. Le voyage sans fin, in Le voyage initiatique en terre d'islam, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, p. 239

constitue un temps fort au cours duquel s'est manifestée la *Faydha* qui est certainement la forme permanente et accomplie de la sainteté du Cheikh. On peut affirmer sans risque de se tromper que la propagation de la *Faydha* était le motif principal qui entraînait le Cheikh, dans ses longues et lointaines pérégrinations sous la guidance éclairée de cheikh Ahmad Tijani et sous la lumière éclatante du Prophète. Il a accompli cette mission en sillonnant le monde entier et particulièrement toute l'Afrique de l'Ouest tant par les aires que par voie terrestre.

1. Voyages par voie aérienne

Selon les différentes interviews que les *Mouqaddams* (représentant attitré) de Cheikh Ibrahim Niasse m'ont accordées, celui-ci aurait effectué au moins trois visites au Niger¹⁸. La première visite remonte en 1954. Il aurait voyagé par voie aérienne. Il descendit à Niamey la capitale, fit une escale à Maradi où il rencontra quelques *ulémas* venus l'accueillir.

Il n'y a pas d'amples détails sur les visites de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger, parce qu'elles ne furent consignées sur écrit. Contrairement à sa venue à Kano ou au Ghana où lui-même a composé un poème. Cela est dû probablement au fait que Kano est la ville centrale à partir de laquelle s'est diffusée la *Faydha* vers les autres pays d'Afrique de l'ouest, principalement le Niger. Elle est même désignée plus tard comme « *'asimat al-Faydha* » (capitale de la *Faydha*) Mais aussi parce que la place que cette ville a occupé dans l'histoire de l'islamisation de l'Afrique, lui a accordé ce statut. C'est pourquoi, avec les autres centres religieux comme Zaria, Katsina et Maiduguri, Kano constitue un foyer islamique qui attira et attire encore les talibés et autres savants venant du Niger à la quête du savoir. C'est là qu'ils avaient découvert la *Faydha*, qui a débuté avec l'arrivée du Cheikh pour la première fois à Kano en 1946 après sa rencontre avec le sultan Abdulahi Bayera à la Mecque. La diffusion de la *Faydha* au Niger, est consécutive à son arrivée à Kano.

Donc, l'avènement de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger est intimement lié à l'ouverture de Kano, et que les deux grands Cheikhs Aboubacar Hachim Kiota et Chouaïbou 'Ali, ayant effectué des séjours d'études au Nigeria semblent être à l'initiative de la venue du Cheikh au Niger.

¹⁸- Nous nous sommes essentiellement basés sur des informations recueillies à partir des entretiens qu'ont bien voulu nous accorder des Muqaddam du Cheikh qui ont vécu ses visites. C'est principalement, parmi les 24 interviews effectuées, celles que m'ont accordées Elhadj Adam de la zawiya de Niamey, Cheikh Nazir de Talladjé, Cheikh Mahmouda de Maradi et Cheikh Bamgoula, qui m'ont apporté les éléments d'informations sur ces visites que Cheikh Ibrahim Niasse a consacré au Niger.

Cependant, le passage de Cheikh Ibrahim Niasse par le Niger a coïncidé avec un moment où voyager est particulièrement difficile. Le continent étant sous domination coloniale, les moyens de transports étaient peu développés, le téléphone n'existait pas, l'ordinateur n'était pas encore inventé et le monde était au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Cette situation aurait-elle rendu difficile les déplacements entre les colonies particulièrement françaises et britanniques ? En effet, il serait plus facile, à mon avis que le Cheikh voyage entre deux colonies françaises, qu'il ne puisse le faire entre une colonie anglaise et une autre française. Quoi que la *Faydha* en elle-même n'ait pas de limite et que la diffusion de la voie Tijâniyya a enjambée les frontières des Etats créés par la colonisation. C'est très probablement le miracle de cette effusion de grâce qui agit à chaque fois que Cheikh Ibrahim Niasse entame un voyage. Il existe sans doute un lien secret entre cette facilité de déplacement et la mission dont est investi le Cheikh. Il est totalement exclu que celui-ci recevait un quelconque appui de la part des autorités coloniales qui s'occupaient à asseoir leur autonomie et leur influence sur les états colonisés.

D'ailleurs, ces autorités coloniales sont loin d'apporter un soutien aux activités du Cheikh. Elles s'évertuaient plutôt à surveiller le mouvement des maîtres religieux entre le Niger et le Nigeria, principalement l'arrivée du Cheikh au Niger. Dans une lettre confidentielle, le commandant de cercle de Dosso a fait un compte rendu sur l'arrivée de Cheikh Ibrahim Niasse, en ces termes : « En accord avec Monsieur l'inspecteur des affaires administratives, j'ai l'honneur de vous rendre compte des faits suivants: l'esprit des populations du cercle a été ébranlé par la visite du marabout IBRAHIMA NIASSE en raison de l'affluence de peuples s'étant rendu à Kiota, notamment des gens provenant du Nigeria »¹⁹

Outre l'engouement populaire que cette visite a suscité, la lettre apporte un supplément d'information sur la période à laquelle cette visite eut lieu. Aucune date n'a été explicitement précisée, mais la datation du courrier est un élément auquel on peut se fier pour au moins situer cet événement. Ainsi la visite aurait-elle eu lieu en Mai 1953. Elle fournit également une autre information de taille. Celle qui montre la réaction de l'autorité traditionnelle en la personne de *Djermakoye*²⁰. Elle traduit son manque d'intérêt quant à la visite de Cheikh Ibrahim NIASSE puisque le *Djermakoye* resta indifférent à son arrivée, ne daignant l'inviter et/ou le visiter voire l'accueillir.

¹⁹- Archives coloniales du Niger, lettre confidentielle n°80, écrite le 19 Mai 1953 par l'administrateur en chef de la France d'outre-mer, le commandant de cercle de Dosso, au gouverneur du Niger.

²⁰- Titre royal honorifique du sultan de Dosso.

Mais il a trouvé une opportunité qui lui permit d'afficher son opposition face à l'influence de Cheikh Ibrahim Niassé. Il a profité de l'arrivée d'un cheikh maure BOUHYA OULD ADRAMINE. « Ce dernier a d'abord vexé le *Djermakoye* et Hamani par ses exigences et son sans gêne, mais a parlé hier en public et attaqué Niassé. Il a alors très favorablement impressionné, le *Djermakoye*, sa famille, sa population et Maidanda Magagi. L'impression qui se dégage est que notre chefferie, (celle de Kiota représenté par Maidanda) sont démontées par la Dialectique astucieuse de marabouts contre lesquels ils ne peuvent rien en joute oratoire et qu'ils ont trouvé en Cheikh Bouhya, l'homme qui peut retourner la situation en faveur des chefferies. Le *Djermakoye* l'a invité à revenir sous huitaine pour parler aux petits marabouts du pays impressionnés par Niassé et se charge de son transport... »²¹

Il ressort de ses informations que la chefferie *Djermakoye* n'avait pas promptement réagit à l'arrivée de Cheikh Ibrahim Niassé mais a néanmoins gardé rancune face à la montée populaire du Cheikh Hachim Kiota, muqaddam de Cheikh Ibrahim Niassé. Ce qui affiche en claire la méfiance voire la jalousie du pouvoir traditionnel face aux détenteurs du pouvoir spirituel. On reviendra sur le sujet, mais il semble que les agitations du *Djermakoye* n'ont rien entamé de l'influence du cheikh Kiota sur les populations, puisque sa ville est devenue un important centre de diffusion de la Tijâniyya Niassène et son rayonnement s'est même étendu au-delà du Niger, comme nous le verrons plus en détails.

Ce prestige religieux est sans doute lié à l'attachement de cheikh Hachim Kiota au Cheikh Ibrahim Niassé. Nous évoquerons plus amplement ce lien spirituel qui fut renforcé par celui du mariage car Cheikh Hâchim a épousé la fille du Cheikh Ibrahim Niassé.

Revenons sur les visites de Cheikh Ibrahim Niassé au Niger pour signaler qu'au cours de celles-ci, il fut hébergé une fois au grand Hôtel de Niamey et une autre fois chez Al-Kaydou Touré, un riche commerçant de Niamey et une troisième fois chez un wolof nommé Doudou Mbaye, résidant à Niamey.

2. Voyage par voie terrestre.

La première fois que cheikh Ibrahim Niassé arriva à Maradi, il n'était pas entré en ville. Il a rencontré une poignée de maîtres Tijanis.

Sa deuxième visite fut la plus longue car il a effectué un long périple, comme cheikh Mahmouda me le raconta ci-dessous. Il visita Kiota et accompagné du Cheikh Aboubacar

²¹ - Idem.

Hâchim, il se rendit à Maradi. Il fut accueilli à Guidan Roundji par une forte délégation, composée de grands Muqaddams de Kano, Katsina, Bauchi, Yola, de Katagoum et de l'Adamaoua.

« Nous attendîmes dans les environs de Guidan Roundji (50 km de Maradi). Tous les gens descendirent des voitures. Nous priâmes le *Maghrib* (prière du crépuscule) et dînâmes. Tandis que tout le monde se reposait en pleine brousse, Cheikh 'Atiku²², se leva et annonça l'arrivée imminente de Cheikh Ibrahim Naisse. Tout le monde se leva et quelques instants après, la voiture du Cheikh arriva. Il était, lui et Cheikh Aboubacar Hachim Kiota dans la même voiture. Après les salutations, la délégation s'ébranla vers Maradi. Mais sur la route la voiture qui transportait le Cheikh tomba en panne, le reste du trajet fut effectué à cheval. Nous n'arrivâmes à Maradi qu'aux environs de 9h30 le matin. La ville est pleine de monde et attendait le Cheikh qui reçut un accueil chaleureux »²³

Pour sa troisième visite, il venait de Kano passa la nuit à Zinder et continua sur Maradi. C'est au cours de cette visite que les gens de Katsina sollicitèrent le passage du Cheikh chez eux. A la veille du départ, après les formalités de voyage à l'aéroport de Maradi (achat de billet et enregistrement de bagages), le Cheikh fut invité à Madarunfa, localité se situant à une cinquantaine de kilomètre au Sud-ouest de Maradi. Le Cheikh s'y était rendu dans la journée, où il déjeuna. Il y passa la nuit revint à Maradi pour l'embarquement. Pendant cette nuit où le cheikh dormit dans cette ville, un événement extraordinaire se produisit. En effet, réputée pour être sainte parce qu'abritant des tombes de grands *awliya* (saints), la ville l'attesta à l'occasion du passage de Cheikh. Les dites tombes s'illuminèrent cette nuit-là. Quand on informa le Cheikh il dit : « Ils étaient venus m'accueillir. Dans ces environs, dit-il, il y a quatre-vingt-dix-neuf saints qui sont enterrés »²⁴ Le matin la délégation revint à Maradi et le Cheikh prit l'avion ainsi que la délégation qui l'accompagne et s'envola vers Katsina ». L'étape de Zinder, où il passa la nuit en route vers Kano, fut marquée aussi par un événement tout à fait inédit. Les gens de la ville demandèrent au Cheikh de leur implorer la pluie, car les cultures commençaient à s'assécher, faute de précipitation. Mais le Cheikh leur répondit : « Si je le fait, la pluie tombera, mais puisque je ne peux dormir dans la

²²- C'est un éminent savant nigérian né en 1909 à Katsina, a vécu et est décédé à Kano en 1974. Il était un *faqih* et un soufi d'une grande renommée qui a écrit beaucoup d'œuvres. Il avait étudié auprès de grands érudits de Kano, comme 'Abdullahi Salga et Cheikh Aboubacar Mijin Yewa. Pour plus de détails sur sa vie voir : Muhammad Amine Oumar, *Al-Cheikh Aboubacar 'Atiq wa Diwanuhu Hadiyyat al-ahbab wa al-Khillan*, édité par *Matba al-zahra lil 'ilam al 'arabi*, le Caire, Egypte, 1988. pp 15-25

²³- Entretien avec Cheikh El hadj Mahmouda, Mouqaddam de Niassa qui a vécu l'arrivée du Cheikh à Maradi. C'était le 23/02/2006.

²⁴- Entretien avec Cheikh El Hadj Mahmouda ci-dessus référencée.

chambre, ne supportant pas la chaleur, je continuerai ma route. Vous choisissez, soit la pluie ou moi ». Les gens répondirent qu'ils préféreraient le Cheikh. Il y passa la nuit et le lendemain, par sa *karama*, après son départ, il tomba une pluie abondante sur la ville»²⁵

Cheikh Ibrahim Niasse était l'hôte de « *Sarkin fulani* » (le chef des peuhls) de Zinder. C'est dans la résidence de celui-ci qu'il fut hébergé. Il a reçu le *wird* du Cheikh, a fondé une *zawiya* à la devanture de la cour royale.²⁶

Il est important de noter que le sultan de *Damagaram* de l'époque, Moustapha ne semble vraisemblablement pas intéressé par le passage du Cheikh à Zinder.

Sarki BOUZOU, le sultan de Maradi adopta la même attitude vis-à-vis des *Mouqaddams* du Cheikh et ne fut guère attentionné à tout ce qui touche aux hommes de Dieu. Cheikh Mahmouda m'a raconté une anecdote lorsque je lui posais la question de savoir, si le Sultan était sorti pour accueillir le Cheikh à son arrivée à Maradi. Il me répondit « A cette époque le sultan était aux antipodes de l'appel du Cheikh ». Lorsque la délégation venant de Kano, composée de Cheikh Abdoulaye Salga, Cheikh 'Atiku, Dan Goggo, Aboubacar « Maï Sagen Jamousse », Cheikh Guibrima, s'était rendue chez le Sultan pour y être hébergé, elle ne reçut pas un accueil chaleureux. « Ils étaient assis à même le sol dans un « *zawré* »²⁷ (salon d'accueil) et personne ne semble s'occuper d'eux, ni de leur apporter à boire » disait Malam Mamuda. Pourtant, parmi les membres de la délégation figurait Aboubacar, un représentant reconnu du Sultan de Kano. C'est ce dernier d'ailleurs qui a fait la proposition d'aller à la résidence du Sarki (Roi ou Sultan)

« Pour trouver rapidement une solution à ce problème, je fus recours à Elhadj Labaran qui intercèda auprès du Sultan pour demander que nos étrangers soient recueillis et hébergés ailleurs. Le Sultan était sorti et avec une grande indifférence, ne dit aucun mot lorsque je lui demandais l'autorisation de conduire ces étrangers vers un autre lieu d'hébergement. Il fit juste un geste de la main qui signifie : « déguerpissez !! » La délégation sortit du palais profondément blessée.

²⁵- Entretien avec Cheikh Nazirou, prédicateur Tijani habitant à Talladjé, effectué le 28/02/06

²⁶- J'ai maintes fois vu les séances de wazifa lors de mon séjour à Zinder puisque j'ai vécu quatre ans dans cette ville pour mes études secondaires.

²⁷- Terme haussa qui désigne une vaste véranda, généralement à l'entrée d'une concession destinée au repos pendant les fortes chaleurs. Elle est dans ce cas, une étape de contrôle pour l'accès au *sarki* gardé par des *dogarey* (pluriel de *dogari*) gardes de corps, qui veillent à la sécurité du Sultan et de son palais.

Quelques heures seulement après, Cheikh Mahmouda reçut la visite de Malick N'Diaye, Jone et Sidibé, des fonctionnaires avec lesquels il gardait de bons rapports, qui étaient venus lui annoncer de manière officieuse, le limogeage du Sultan. L'annonce officielle intervient à 16h. Lorsque j'avais informé Abdoulaye Salga, il me serra contre lui me disant : « *baraka lahu fika* » (Que Dieu te bénisse) et ordonna que l'on apporte le déjeuner. La délégation retrouva la joie, car aussitôt qu'elle fut humiliée la revanche divine ne tarda pas. Dieu dans sa miséricorde intervient promptement dès que ses fidèles serviteurs sont malmenés. C'est cette sentence divine qui démontre, combien il ne faut pas causer de tors aux *wali* »²⁸ N'est-il dit, dans une tradition prophétique que celui qui touche aux hommes de Dieu, c'est comme s'il déclarait la guerre à Dieu lui-même.

A chacune de ces étapes, le Cheikh fut toujours accueilli par une foule souvent difficile à contenir. Chacun cherche à le voir, lui serrer la main ou juste toucher son boubou. En résumé Cheikh Ibrahim Niasse a parcouru le Niger d'Est en Ouest par voie aérienne et terrestre et même à cheval. Il aime beaucoup ce pays pour lequel il a fait beaucoup de prières. Il a imploré Dieu pour que le Niger reste en paix et n'ait jamais à faire la guerre avec ses voisins. Dieu a exaucé cette prière car jusque-là le Niger n'a pas connu de guerre, dans son histoire, et aucun conflit ne l'a opposé à un autre Etat. L'attachement du Cheikh au Niger est un fait spirituel réel, mais c'est l'effort tant fourni par les *Mouqaddam*, pour le recevoir à bras ouverts, qui a posé les jalons de ce lien spirituel intense exceptionnel. Celui-ci s'est consolidé grâce à la prompte allégeance qu'ils ont portée au Cheikh.

B. L'allégeance des maîtres tijanis nigériens au Cheikh Ibrahim Niasse : un fait spirituel hautement symbolique

Porter allégeance à son cheikh est un acte fondateur qui est la clé de l'alliance qui l'unit à son disciple ou à son *Muqaddam*. Elle est synonyme pour le cheikh de l'acquisition d'une certaine reconnaissance voire d'une soumission qui atteste de la légitimité de son pouvoir spirituel et charismatique. Quant au disciple ou au *Muqaddam*, elle signifie se mettre à l'entière disponibilité du cheikh, mais aussi et surtout une possibilité d'accès au royaume de Dieu et au cercle de ceux qui bénéficient de sa grâce et de son pardon éternel. Avant de parler concrètement de l'allégeance apportée au cheikh par les disciples et *Muqaddam* de la Tijâniyya au Niger, il est important d'évoquer brièvement, quelques principes généraux sur le fondement scripturaire du pacte d'allégeance en Islam. Comment le type de rapport entre un

²⁸ - Entretien avec Cheikh Mahmouda, le 23/02/06, déjà cité.

cheikh et un Muqaddam et/ou un disciple constitue-t-il un facteur déterminant traduisant le sens et la portée de l'allégeance ? Est-ce que c'est tout cheikh qui a, automatiquement l'allégeance des gens ? Sur quoi est fondé ce lien spirituel et en vertu de quoi le cheikh estime-t-il avoir l'agrément des gens ?

1. Le fondement scripturaire du pacte d'allégeance en Islam

L'esprit du pacte d'allégeance (*Baya'*) présent dans le soufisme, principalement dans les voies d'initiation, tire son origine des pactes d'allégeance que les compagnons du prophète lui ont apportée. Le plus référencé des pactes est celui de *Sulh al-hudeybiyya*, cité dans le coran, dont voici le verset en question qui l'évoque:

« Ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Allah : la main d'Allah est au-dessus de leurs mains. Quiconque viole le serment, ne viole qu'à son propre détriment ; et quiconque remplit son engagement envers Allah, il lui apportera bientôt une énorme récompense » (548-10).

Le verset met en exergue l'acte de soumission des compagnons au prophète dans la décision qu'il va prendre. Cet acte suppose un renouvellement de confiance, une fidélité et une entière acceptation de la décision finale. Soumission, Fidélité et adhésion complète sont les termes forts que les soufis ont tirés de ce verset pour les appliquer aux initiations spirituelles. Ainsi, l'initiation basée sur les conditions d'acceptation de la voie et de soumission au cheikh, s'apparente à un engagement pris devant Dieu, tel celui pris par les compagnons du prophète.

Le disciple porte allégeance à son maître, prend en cela l'engagement de le respecter, d'être soumis à lui dans toutes les circonstances; d'accomplir le devoir cultuel qui lui incombe toute sa vie.

Le maintien dans la voie et la continuité du flux de baraka reçu par le disciple dépend beaucoup du respect de cet engagement comme le stipule le verset suivant :

« Ceux qui violent leur engagement envers Dieu, après l'avoir pris, rompent ce qu'Allah a ordonné d'établir et sèment le désordre sur terre, ceux-là auront la malédiction et la mauvaise demeure » (11.25).

Ainsi le respect de cet engagement le rattache à la chaîne spirituelle, laquelle lui assure le moyen de progresser le long du chemin spirituel. S'il est qualifié pour le voyage, il œuvrera

alors dans la voie de Dieu pour obtenir la satisfaction de Dieu. Tout manquement par rapport à l'engagement, exclut le disciple de la baraka et celui-ci encoure la colère divine et la malédiction. Les éléments clés de l'allégeance se trouvent dans le rapport entre le cheikh, maître d'initiation et son disciple et/ou Muqaddam. Ce lien est un facteur déterminant pour cerner la portée spirituelle du pacte d'allégeance.

2. Le sens et la portée de l'allégeance déterminés par le lien entre le cheikh et son disciple

Il faut tout d'abord comprendre que l'allégeance à un cheikh est un acte spirituel symbolique. C'est pourquoi, il échappe très souvent aux règles des rapports ordinaires. C'est le statut du maître qui est déterminant. Sa force spirituelle et son grade y comptent beaucoup dans l'influence qu'il peut avoir sur les gens. Il doit :

a. Etre investi du titre de wilaya

L'élection divine est primordiale, car c'est elle qui constitue le secret. C'est Dieu dans sa grâce infinie qui investit qui il veut de ce rang. Il le prépare pour qu'il soit disposé à accomplir une mission. Dieu « a chassé loin de lui son démon et lui a donné empire sur son *nafs* qui n'a plus sur lui d'empire, car le wali est le témoin d'Allah sur terre et il exécute la Sunna d'Allah et sa Loi. Il est celui qui marche à la suite du prophète dans l'extérieur et dans l'intérieur. C'est à dire dans la *Sharia* et la *Haqiqa*. Il est celui qui dirige en dessous du Prophète les créatures (*al-khalq*) par la vérité (*al-haqq*)

Cheikh Ibrahim Niasse est l'exemple parfait de ces hommes que Dieu a créé pour servir les créatures. Dans un *Hadith*, le Prophète disait : « Il y a des hommes qui sont faits pour être une clé d'ouverture du bien et de fermeture pour le mal, et d'autres des clés d'ouverture pour le mal et de fermeture pour le bien. Sont sauvés, ceux qui sont faits pour être des ouvertures pour le bien ». Cheikh Ibrahim Niasse fait partie de ces créatures de Dieu qui œuvrent pour Lui, il est de ce fait, une grande ouverture vers le bonheur et le bien et un solide bouclier contre le mal. Raison pour laquelle, toute sa vie il l'a consacrée à éduquer les gens et à les guider vers Dieu. En *wali* accompli, il a atteint un degré de perfection dans la connaissance de Dieu; il représente le prophète et par lui la miséricorde divine atteint les fidèles et ceux-ci doivent passer par lui pour parvenir à la connaissance parfaite de Dieu.

Le cheikh lui-même, décrit ceux des savants qui méritent d'être suivis. Il existe trois catégories de savants qui sont susceptibles d'être des modèles parfaits et auprès desquels il

faut chercher la connaissance disait-il, se référant à la sagesse des hommes de Dieu qui classent les savants en trois catégories :

- La première est celle du serviteur de Dieu dont le cœur est submergé par l'océan du savoir divin. Il est totalement absorbé dans la contemplation de la Lumière Divine et des attributs de sa Grandeur. Ce savant, ne se consacre à l'apprentissage des lois qu'au strict minimum.

- La deuxième, est celle d'un savant qui maîtrise les lois de Dieu, mais n'a pas goûté à la connaissance de Dieu. Il connaît bien ce qui est licite et ce qui ne l'est pas mais il ignore ce Qu'est la grandeur de Dieu.

- La dernière catégorie, est celle de celui qui a, non seulement la parfaite maîtrise des lois divines mais a goûté au savoir divin et en est un vrai connaisseur. Celui-ci est assis sur la limite qui sépare le monde de l'Intellect à celui des sens. Tantôt il est attaché à ce dernier, tantôt en compagnie de la Vérité. S'il réintègre les créatures, il devient l'un d'eux comme s'il n'a aucune connaissance divine. Et s'il s'isole en Dieu, œuvre pour Lui, Le louant et se rappelant de Lui, il oublie qu'il est être créé. C'est le parcours des envoyés de Dieu et des hommes vertueux »²⁹

b. Etre un héritier accompli du Prophète

Héritier du prophète parmi ses disciples, le cheikh est comparable, à certains égards, à celui-ci dans sa communauté. « Il est pour le disciple l'échelle qui aidera à s'élever jusqu'à Dieu, de sorte que quand la qualité de leur rapport est parfaite, il se tisse entre eux des liens tel que l'état intérieur du maître se transpose dans celui du disciple comme l'eau qui se trouve dans deux vases communicants; le disciple reçoit ainsi l'illumination»³⁰

Pour incarner cette tâche, le cheikh doit donner et prêcher le bon exemple. Il doit inciter les disciples à imiter parfaitement le prophète pour se faire aimer du seigneur. En perpétuant l'action missionnaire du prophète, le maître accède au rang le plus élevé de la voie mystique. Le coran atteste cela en ces termes : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi, Dieu vous aimera. ». Cheikh Ibrahim Niasse a été de ce point de vue un modèle parfait dans son amour immodéré pour le prophète. Il a consacré toute sa vie au prophète, et n'a composé de poèmes

²⁹- Ya'qub Aboubacar al-gâni, *Ithaf al-Ikhwân Bi ma'â'thir Gawth al-zamân*, p. 152

³⁰- SAMB Amar, Introduction à la *tarîqa* Tijâniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tijani, Imprimerie saint Paule, Dakar, 1994 p255

que pour lui. Il a fait ses éloges dans une œuvre comprenant six *diwan*, l'a décrit dans toutes ses réalités. Il a tellement suivi le prophète qu'il n'a laissé aucuns détails de sa vie, sans en faire une description minutieuse et l'intégrer dans la sienne. On ne saurait trouver les mots justes qui peuvent décrire cet amour que le cheikh voue au prophète, tant et si bien qu'il l'a présenté dans son immensité sublime et sa perfection complète. Nous reviendrons sur cet aspect important.

Enveloppé de la lumière divine et guidé par l'exemple parfait de la réalité prophétique, Cheikh Ibrahim Niasse, tel un aimant attire vers lui les masses, tout au long de ses multiples pérégrinations. Tous courent vers lui pour le voir et /ou le toucher, voire lui serrer la main. C'est la puissance de son pouvoir charismatique qui explique cette admiration et cette popularité. Mervyn Hiskett a confirmé la force charismatique du Cheikh Ibrahim Niasse en ces termes : « there is not doubt that the power of his du'a to save or damin was one of the things that lay at voot of shaykh Ibrahim's influence over his millions of followers »³¹

Donc, cette popularité et cette célébrité inégalée, expliquent clairement l'allégeance apportée au cheikh. Au-delà des masses populaires, c'est les chefs d'Etats, les sultans, les leaders religieux appartenant à d'horizons divers qui pactisent avec le Cheikh. Ils lui apportèrent leur entière adhésion. C'est l'exemple de la famille royale de Kano, des *ulémas* de la famille Salga, ceux de Katsina, Zaria, Maiduguri, ou de Gawon, Kwame Nkrumah, Muhammad Bello pour ne citer que ceux-là.

S'il y a des conditions qu'un Cheikh doit remplir pour obtenir l'allégeance des gens et de ce fait se construire une légitimité incontestable, il n'en demeure pas moins que le cas du Cheikh Ibrahim Niasse constitue une exception puisque sa popularité semble être au-delà du simple effet que peuvent engendrés quelconques critères. C'est dire que sa wilaya est claire, sauf pour ceux qui se refusent à la lui reconnaître. Nul besoin d'expliquer.

Au Niger le cheikh a reçu l'allégeance des ulémas, quoique l'engouement n'eût pas atteint celui du Nord-Nigéria. C'est au cours de sa deuxième visite, celle connue sous l'appellation de *Rihlat Nayl al-Mafaz* (le voyage de toutes les réussites) que les ulémas nigériens ont massivement répondu présents à Kano et/ou lors de son passage à Zinder, à Maradi ou à Kiota. Parmi ceux qui se sont rendus les premiers à Kaolack pour nouer les liens avec le Cheikh, on distingue cheikh Aboubacar Hachim dont nous avons déjà évoqué et cheikh Chouaibou. Ces deux hommes sont les premiers à recevoir l'initiation à la voie

³¹- ROBINSON D. TRIAUD J. L. Le temps des marabouts, p. 309

niassène. D'autres ont suivi, parmi eux on peut citer : Cheikh Dan Maradi, cheikh Mahmoud, Cheikh Bachir Calife du cheikh Abba Tchilloum de Kolori ou encore Cheikh Abdul Razak de Kusa, Cheikh Moussa Souleymane, Cheikh Moussa Kawlaki de Maine-Soroa.

D'autres par contre, reçurent l'initiation auprès de Cheikh al-Hadi, qui a été envoyé par Cheikh Ibrahim Niasse pour éduquer les musulmans dans la voie Tijâniyya. Ensuite les *ulémas* de Kano prirent le relais. Cette adhésion massive, a constitué le point de départ de l'implantation de la branche niassène de la Tijâniyya. Plusieurs foyers ont été créés, portant haut l'étendard de la Faydha et perpétuant l'enseignement du cheikh avec à leur tête, des grands maîtres, représentants légitimes du Cheikh.

C. Naissance de premiers foyers niassènes au Niger : des portes flambeaux d'une Tijâniyya rayonnante

Quand Cheikh Ibrahim Niasse effectua son premier voyage au Niger, sa réputation a déjà gagné le pays par le biais des échanges avec le nord du Nigeria où il s'était rendu un peu plus tôt c'est-à-dire en 1946, neuf ans après son premier pèlerinage. Les principaux foyers confrériques de la Tijâniyya sont nés sur les pas bénis du Cheikh. C'est ainsi que Cheikh Chouaibou qui est un de ses Muqaddam fonda la *Zawiya* de Niamey sise au 2^{ème} arrondissement, cheikh Aboubacar Hachim, créa la *Zawiya* de Kiota; Cheikh Youssouf a ouvert la *Zawiya* de Zinder, Cheikh Abdul Razak qui s'était installé auparavant à Magaria (sud de Zinder), s'établit finalement à Kusa (environs 150 km à l'Est de Zinder), cette ville de la même appellation que celle du Cheikh Ibrahim Niasse et y créa une *Zawiya*.

Par la suite, d'autres foyers confrériques, se sont créés élargissant l'implantation de la Tijâniyya. Le rayonnement de chacune de ses *Zawiyas* dépend du degré d'affiliation spirituelle avec le Cheikh.

Certains Foyers qui existaient avant même l'arrivée du cheikh, furent fortifiés par l'affiliation de leur maître. C'est le cas de la *Zawiya* de Kolori sous le guide éclairé de Cheikh Bachir, successeur et fils du Cheikh Abba Tchillum³².

³²- C'est un éminent savant et précurseur de la Tijâniyya dans la région extrême Est du Niger. Il est issu d'un lignage de marabouts originaires de Bornou qui se serait installé à Zinder dans la seconde moitié du XIX^{ème} Siècle. Abba Malam Tchillum est le fondateur de la *zawiya* de Kolori Kolo où il dispensait un enseignement islamique de qualité. Il a beaucoup contribué à la consolidation de l'islam et à la diffusion de la tariqa Tijâniyya. Pour plus de détaille voir Maïkoréma Zakari, Une figure tijânî de l'est nigérien in J L. TRIAUD, La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique, pp. 237-248.

La carte de la distribution géographique de la Tijâniyya niassène au Niger fait ressortir une particularité visible. En effet, son implantation s'est concentrée dans le Sud du pays au détriment du Nord. Qu'est ce qui explique cette limitation ? De prime abord on pourrait l'expliquer par le facteur géographique et climatique. Le nord, zone aride et désertique a un faible taux démographique. Or le mouvement confrérique et spécifiquement niassène, semble trouver, dans les grands centres urbains à forte concentration démographique, un terrain favorable à son émergence. D'où, peut-être l'absence de grandes *Zawiyas* dans le Nord, qui a abrité, pourtant, des foyers soufis comme le démontre l'histoire de l'islamisation du Sahara. Il est très probable que la présence séculaire d'anciennes confréries dans l'Air, comme la Khalwatiyya ou la Senussiyya qui, historiquement très éloignés de la Tijâniyya, (quoique certaines recherches renvoient l'origine de la Tijâniyya à la Khalwatiyya), pourrait limiter l'implantation dans la zone de la branche niassène, surtout que les populations sont restées très attachées à leurs anciens héritages soufis.

L'arrivée de la colonisation a fortement ralenti les échanges transsahariens qui relie Agadez à la cité de Kano. Cette interruption de cause historique, pourrait être un facteur déterminant, si elle n'est pas la cause principale de l'absence de grands foyers niassènes dans le Nord du Niger.³³

L'un dans l'autre, cette absence peut s'expliquer par différents mobiles à la fois historiques, géographiques, démographiques et mêmes économiques. Cependant il n'est pas totalement exclu, aujourd'hui qu'il y ait des Muqaddam du Cheikh à Agadez.

Par contre, dans la zone sud se sont développés de grands foyers sur lesquels nous expliquerons comment ont-ils incarné la pensée du cheikh Ibrahim Niasse. De quelle façon cette pensée a-t-elle modelé les préoccupations quotidiennes des cheikhs et des disciples. Nous ressortirons en un mot, ce en quoi ils constituent de nos jours, des centres rayonnants de la Tijâniyya niassène. Il est en cela impératif de s'arrêter un peu sur quelques personnalités, principaux Muqaddam, à la base de leur création. Pour savoir dans quelles circonstances, ont-

³³ - Les travaux de J L TRIAUD sur le soufisme dans la région de l'Air est une référence à la fois illustrative et pertinente sur cette question. Parce que ces travaux ont été d'une grande importance pour expliquer la présence de la Khalwatiyya dans cette zone. Parti à la recherche de la Senussiyya, il a rencontré la Khalwatiyya. Il a réussi, sur la base des textes et anciens écrits, à remonter aux origines de cette confrérie orientale et d'expliquer comment elle s'était installée dans l'Air. La continuité de ces travaux apporterait certainement des éléments nouveaux qui pourront aider à mieux comprendre l'islam soufi dans cette région très stratégique. Surtout dans ce contexte de développement du terrorisme et des mouvements de révoltes touaregs qui contestent la façon dont sont exploitées les richesses minières du pays.

ils rencontré le cheikh, à quel degré spirituel s'étaient-ils attachés à lui pour qu'ils méritent d'être ses dignes représentants au Niger.

Dans l'impossibilité de consacrer cette étude à tous les foyers niassène, au Niger, nous limitons à ceux qui sont plus rayonnants, surtout du point de vu spirituel. Ainsi nous retenons la *Zawiya* de Kiota, celle de Niamey, et celle de Kusa. L'importance du centre de Maradi, nous intéressera aussi puisqu'il est le terrain où la Tijâniyya niassène s'est imposée malgré une forte poussée réformiste.

1. Kiota, un centre niassène de renommée au Niger

Fondé en 1972, la nouvelle Kiota, est un centre spirituel tijane d'une grande renommée et sans doute le plus important de la Tijâniyya au Niger. D'une assise spirituelle unique, elle reflète ces villes saintes qui dégagent de la lumière. Cela est perceptible dès l'entrée de la ville, pour ceux doués d'un regard intérieur. Kiota est un berceau de la *Faydha Tijâniyya* diffusée par Cheikh Ibrahim Niasse. C'est la cité qui a rayonné également par l'attention toute particulière qu'elle accorde à la commémoration de la naissance du prophète. Cette fête draine une foule immense, une vraie marée humaine. Tous les musulmans convergent vers cette citée qui s'érige, en cette nuit bénie, en centre où culminent les valeurs morales religieuses enseignées par le guide spirituel cheikh Aboubacar Hachim.

L'amour du Prophète est le point fort de cet enseignement. Comme l'a exprimé Barham cheikh Aboubacar dans l'éditorial du Maoulid, un magazine d'information, en disant: « Notre Prophète bien aimé est l'homme dont la vie et l'œuvre, constituent un guide et une miséricorde pour la *Umma* et pour l'humanité toute entière. Et le maoulid tenu à son honneur, ne peut être que l'expression d'un amour. Il est aussi et surtout une manière de vivre et de partager cet amour. Et mieux, le maoulid traduit un acte d'attachement volontaire mais aussi un acte de soumission libre conformément à l'injonction coranique: « soumettez-vous à Allah, à son prophète et à vos guides »³⁴

Au-delà d'un acte d'adoration, le maoulid constitue une occasion d'évoquer à toutes fins utiles, l'auguste biographie du prophète qui est par excellence, la source de toute perfection. Il est l'homme le plus accompli, le plus parfait aussi bien dans son cœur que dans

³⁴ - Al-Maoulid, revue paraissant à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du prophète qui se tient à Kiota, n°005 p. 3

son comportement. En cela, il constitue incontestablement un modèle unique de grandeur, de générosité et de sagesse.

Profondément attachés à la personnalité du prophète, les saints cheikhs ont toujours gardé en cœur le bien-fondé de la célébration du maoulid, malgré les fausses interprétations véhiculées par des détracteurs. Mieux, ils ont saisi les subtilités du maoulid et les ont transférées pour célébrer la mémoire des saints. Ainsi commémore-t-on la naissance du Cheikh Ibrahim Niasse par exemple. C'est en vertu du fait que « les savants soient les héritiers légitimes des prophètes, et comme disait le poète, « si le prophète Mohamed est l'astre du jour, les saints sont les étoiles qui brillent en sa lumière », une lumière qui brillera toujours puisqu'elle est alimentée par une source lumineuse intarissable.

« Ce sont là des considérations millénaires bien fondées que des générations de croyants avaient su capitaliser sous toutes les latitudes pour perpétuer la flamme d'amour envers les prophètes, les saints et les gens pieux à travers des fêtes de maoulid.³⁵

En tant que porteurs de la lumière prophétique et détenteurs de ses valeurs sûres et saines, ils méritent d'être célébrés. Outre les deux fêtes de maoulid du prophète Mohammad, il existe à Kiota, deux fêtes d'anniversaire consacrées à Cheikh Ibrahim Niasse. A cela s'ajoute la fête dite de *Tejdid* (renouveau) qui vise à relancer une fois tous les ans les activités de la grande Mosquée³⁶

Ces rassemblements sont une occasion pour la population de Kiota de marquer l'esprit de solidarité dont elle a fait montre et qui est devenu une tradition séculaire transmise de génération en génération. Ainsi « toutes les maisons de Kiota s'ouvrent pour accueillir les hôtes et toutes les familles apportent leurs contributions, en offrant des repas et des prestations et d'autres services que nécessite ce type de rencontre »³⁷

Ces multiples fêtes ne constituent rien d'autre que la manifestation de l'énergie spirituelle que la ville de Kiota a hérité du Cheikh Ibrahim Niasse à travers, bien sûr les efforts déployés par son guide cheikh Aboubacar.

Ainsi cheikh Aboubacar Hachim perpétua pendant près d'un siècle (1913-2004), l'œuvre et l'enseignement de Baye Niasse. « Il éduqua plusieurs générations à la voie soufie

³⁵-Idem, p. 03

³⁶-Ibid p. 23, avec modification

³⁷- Attawassoul, n°25 p. 6

tijane dans sa branche Ibrahimiyya et mena une lutte farouche contre les mauvaises croyances, tels que l'hérésie, les superstitions et les déviances morales et religieuses. Il diffusa le savoir, enseigna le coran aux jeunes enfants dans toute la région. Il fit pour cela, appel aux savants des pays environnants comme le Mali, le Nigéria... qui ont la maîtrise parfaite du Coran. Il les hébergeait et les prenait en charge sur ses propres fonds »³⁸

Toute son œuvre est focalisée sur l'enseignement et l'éducation, c'est pourquoi il a modernisé le cycle de l'éducation traditionnelle, en créant un institut d'enseignement islamique primaire et secondaire. Il a fait appel à des professeurs égyptiens qui enseignent dans ce complexe. Ce qui prouve, si besoin est, l'ouverture de la ville vers l'extérieur et son attachement à la culture et à l'enseignement islamique. Il a aussi contribué à la vulgarisation de l'enseignement moderne en ouvrant des écoles francophones aux niveaux primaire et secondaire. Cet esprit d'ouverture « résume tout l'intérêt de la politique éducative du Cheikh Aboubacar Kiota qui consistait à faire de l'école un espace public accessible à tous et qui ne soit pas circonscrit ni à une langue ni à une idéologie »³⁹

Ses efforts dans ce domaine ont donné le fruit escompté, puisqu'ils ont apporté un changement de mentalité notoire. Ainsi Cheikh Kiota a réussi à placer l'école au centre des préoccupations quotidiennes des parents d'élèves.

En véritable guide, il s'est pleinement consacré à l'éducation de la population de Kiota. Il a réussi à la forger sur les valeurs sociales et religieuses de l'islam. C'est sur ces valeurs qu'il gère le quotidien des populations, leurs activités et les multiples préoccupations de la vie. Il a toujours consacré le maoulid et les autres événements comme une grande opportunité au cours de laquelle, il prodigue ses sages conseils qui font cours jusqu'à nos jours, et continuent d'orienter le vécu des populations et guider leur comportement.

Conformément à son esprit d'ouverture où l'attention qu'il accorde aux valeurs humaines ont guidées ses orientations, cheikh Aboubacar a inspiré la communauté musulmane et tijane de Kiota sur son « style d'éduquer plus par l'exemple que par le verbe. Avec détermination il avait réussi à décomplexer les mentalités en faisant tomber de préjugés tenaces. Par exemple, donner la main à une femme si nécessaire, à un européen, à un chrétien, à un athée, à un enfant ou à un taré roulant dans la poussière... »⁴⁰

³⁸- Témoignages sur la vie du Cheikh Aboubacar Hachim Kiota dans Attawassoul, n°25, Mai 2004, p. 5

³⁹- Magazine al-Maoulid, n°006 du 20 Avril 2005, p. 8

⁴⁰- idem, p10

L'unique œuvre qu'il a écrite, la « Jannat al-Arifun »(le jardin des saints) résume l'essentiel de son mouvement. En effet à cette époque, l'occupation coloniale, comme nous le verrons plus en détail, a porté un coup dur aux valeurs morales dans la société nigérienne. Celle-là même qui jadis, était dominée par l'enseignement islamique avec tout ce qu'il contient comme valeurs morales exemplaires. Pour réparer cette corruption morale causée par les germes de la décadence morale que le colonisateur a réussi insidieusement à planter dans la société, Cheikh Hachim Kiota a pris la plume, s'adressant au croyant et non à l'occupant pour rédiger un message militant pour la valorisation et la sauvegarde des valeurs morales et des nobles comportements qui prévalaient avant le tumulte...Ainsi « le jardin des saints », porte exclusivement sur plusieurs valeurs morales notamment la « justice, la solidarité et l'entraide, la crainte de Dieu, tant dans les actes intérieurs qu'extérieurs, la soumission à Dieu, la sincérité, l'accomplissement des cinq prières, l'amour du prophète et sa descendance, le rappel constant de Dieu, la quête du savoir et de la connaissance... »⁴¹

C'est sur ces principes cardinaux qu'il a basé son entreprise de l'enseignement et de l'éducation des masses, à laquelle il s'est voué corps et âme toute sa vie durant. C'est pourquoi, le contenu de l'œuvre, « oscille avec aisance de la sphère religieuse à la sphère sociale avec toujours une constance: l'exhortation aux bonnes œuvres ».⁴² L'œuvre doit toute son importance autant à son côté social qu'à sa portée spirituelle et aux recommandations pertinentes qui répondent parfaitement aux préoccupations fondamentalement islamiques. En somme, l'œuvre du cheikh Kiota, est un livre apologique axé sur l'importance des valeurs morales islamiques. Elle constitue également un vibrant appel à la crainte et à la foi en Dieu. Tout comme elle représente un puissant message de tolérance, de générosité, de piété, d'amour et de paix⁴³

Cette œuvre démontre l'étendu des efforts déployés par le saint homme de Kiota dans la construction d'un cadre de vie où règnent la quiétude, l'harmonie et la prospérité. Une brève biographie de ce saint bâtisseur n'est pas superflue, puisqu'il incarne la continuité de l'œuvre de son illustre guide et Maître Cheikh Ibrahim Niasse au Niger et en Afrique de l'Ouest.

⁴¹ - Zakaria Rabbani, Cheikh Aboubacar Kiota, itinéraire d'une vie de jihad, in Al-Tawassoul, mensuel d'information générale n°25 Mai 2004, p5

⁴² - Idem p 20

⁴³ - Ibid p 20

2. La Zawiya de cheikh Chouaibou ‘Ali

La *Zawiya* créée par cheikh Chouaibou ‘Ali dans les années cinquante s’est distinguée par le rôle de relais qu’elle a joué pour les disciples qui partent à la découverte de la *Faydha*. Tous les visiteurs qui arrivent du Nigeria, du Soudan, du Tchad et d’autres contrées, passent par Niamey pour se rendre à Kaolack. L’affluence est telle que les autorités nigériennes de l’époque, s’étaient inquiétées. Elles interpellaient ces « voyageurs de la foi » et les assujettissaient aux contrôles policiers, et leurs bagages fouillés. A vrai dire, ils n’étaient que de simples visiteurs qui ne portent en eux que l’amour du Cheikh Ibrahim Niassé.⁴⁴

Tout comme celle de Kiota, la *zawiya* de cheikh Chouaibou est un centre qui a vivifié la *Faydha* et diffusé le savoir islamique dans un milieu où le développement urbain s’est soudainement accéléré au moment où le Niger accédait à l’indépendance. Cette situation a profondément modifié la société. C’est principalement l’adoption par les jeunes de tout ce qui provient de la culture occidentale qui constitue à l’époque un modèle. Or, les valeurs occidentales jadis véhiculées se trouvent en conflit avec l’éducation traditionnelle et islamique. Le modernisme occidental qui s’est progressivement installé, a empiété sur les valeurs traditionnelles. En haut lieu de spiritualité, la *Zawiya* est dans ce cas un symbole, une référence qui sert de repère en ces temps de déviances morales.

La *Zawiya* de cheikh Chouaibou fut créée dans un contexte politique particulier. Nouvelle République, le Niger était, à l’instar des pays d’Afrique de l’Ouest, à une phase d’expérimentation de premier niveau, de la démocratie et sa construction politique venait à peine de commencer. Ces pas vers la démocratie ne sont pas accomplis sans engendrer des troubles. En effet, des querelles politiques avaient éclaté entre le PNN/RDA⁴⁵ et un nouveau mouvement d’inspiration marxiste l’UDN⁴⁶ Sawaba. Cette crise politique a affecté durement l’implantation de la *Zawiya* puisque son leader Cheikh Chouaibou fut interpellé par les autorités à plusieurs reprises. Le régime du PNN/RDA était très méfiant à l’égard de tout rassemblement, or l’arrivée de la *Faydha* à Niamey a suscité un engouement populaire sans précédent. Nous reviendrons sur cette question plus loin.

La création de la *Zawiya* de Niamey est l’ultime étape d’un long itinéraire spirituel. Parti de l’Est de Zinder ce saint accompli, a suivi une trajectoire spirituelle dont la

⁴⁴- Entretien avec Elhadj Adam, khadim du Cheikh Chouaïbou, effectué à sa *zawiya* le 16/01/2006

⁴⁵- Parti Progressiste Nigérien (PPN) Rassemblement Démocratique Africain (RDA), est une formation politique créée à la veille des indépendances.

⁴⁶- Union de Démocrates Nigériens

consécration demeure en ce qu'elle aboutira à la naissance d'un foyer de la Tijâniyya, sans doute, un dessein divin qui lui a été assigné. Celui de servir en effet la *Faydha* et de véhiculer le message de son guide Cheikh Ibrahim Niasse.

Le rayonnement spirituel de cette *Zawiya* provient exclusivement de la sainteté de son fondateur. En effet cheikh Chouaïbou aime beaucoup la *khalwa* (l'isolement) pour l'adoration et la méditation. Il s'en est pleinement consacré à tel point que Cheikh Ibrahim Niasse, lors d'une visite au Niger dans les années 1960, lui avait demandé de réduire l'isolement, pour que les gens puissent bénéficier de ses dons.⁴⁷

C'est peut-être pour cette raison que les activités de la *Zawiya* de Niamey n'avaient pas la même allure que celles de Kiota. Certes, l'éducation spirituelle et l'apprentissage du Coran y sont dispensés, mais force est de constater que l'influence du cheikh Chouaïbou n'est pas directement perceptible. Mais Il n'est guère de doute, que la *Zawiya* a accompli sa mission de propagation de la *Faydha* et de la Tijâniyya au Niger. L'ascétisme et l'isolement sont les caractéristiques de cheikh Chouaïbou. Peut-être l'environnement immédiat dans lequel on créa la *Zawiya* (en pleine ville) en est-il pour quelque chose ? En tout cas, la renommée de cette *Zawiya* comme repère d'orientation vers les Kaolack est une réalité tangible. La personnalité du cheikh Chouaïbou nous édifiera très certainement.

3. Kusa un centre Tijani à l'est du Niger

Quoique bien installé à Magaria où il a passé beaucoup d'années à enseigner, cheikh Abdul Razak choisit de faire la *Hijra*⁴⁸ Il quitta Magaria pour s'installer plus à l'Est dans un village situé à sept kilomètres de Guidmouni. Il nomma ce village Kusa, une appellation un peu déformé de Kossi où Cheikh Ibrahim Niasse a lancé sa *Faydha*. S'inspirant de son guide et maître spirituel, Cheikh Abdul Razak fit de Kusa, le point de départ de son œuvre de diffusion et de propagation de la *Faydha Ibrahimiyya* dans cette partie du Niger. L'inspiration qu'il a dans l'appellation Kusa de sa ville n'est qu'une manifestation de cet amour qui l'a totalement submergé au point qu'il se nomma « *Majmun Barhama* » (le fou de Barham).

⁴⁷- Voir site internet, <http://site.voila.fr/Faydha>

⁴⁸- Migration dans la voie de Dieu. Les saints hommes ont hérité cette tradition du Prophète. Ce changement de place est toujours consécutif à une situation difficile dans laquelle se trouve le saint, très souvent une haine voire même une persécution des adversaires. Cheikh Ibrahim Niasse a aussi fait la hijra.

Ce nouveau centre tijnâ quoique de création très récente (1984) présentait néanmoins, une certaine spécificité historique. Elle fait partie de la zone d'influence de l'empire du Bornou, on peut s'accorder avec Ly Madina Tall, que la Tijâniyya y avait pénétré ses milieux musulmans avant l'arrivée d'Elhaj Umar Tall parce que « la récitation de la *wazifa* et d'autres prières en groupe lui donnait un cachet militant qui attirait des foules L'arrivée du jeune Khalife (Elhaj Umar) de la confrérie dans ce pays insuffla un nouvel élan aux activités des Tijanes à tel enseigne que le cheikh Al-Kanemi⁴⁹ se sentit menacé à un moment. Il fit interdire les cercles de la récitation des prières confrériques et s'engagea dans la voie de la persécution. Shaykh Umar lui-même affirme dans les *Rimah* avoir été l'objet de plusieurs tentatives d'assassinat. Nonobstant cette farouche opposition à la Tijâniyya avec tout le débat juridique qui s'en était suivi entre El-Kanemi et Elhaj Umar, la Tijâniyya s'est solidement implantée dans la région. Ce qui atteste de la constitution de foyers rayonnants tels la *Zawiya* de Kolori Kolo, celle de Gouré et biens d'autres. Plus tard, l'oncle du cheikh Abdul Razak, cheikh Junaid après sa *hijra* de Damagaram à Gouré a pris le *wird* de la *tarîqa* des mains du petit fils d'Elhaj Umar, Saïdou Tall. Il resta sur cette voie spirituelle et éduqua ses enfants sur le même itinéraire spirituel ».⁵⁰

On peut alors affirmer sans risque de se tromper que la quasi-totalité de la Tijâniyya exercée, dans la région et par extension dans tout le nord-Nigéria, est d'obédience umarienne.

L'arrivée de la Tijâniyya niassène avec l'implantation de la *Faydha* par le truchement de l'influence nigériane, notamment Kano, s'est faite sur les traces de cette ancienne Tijâniyya. Notons au passage que, hormis quelques différences de litanies et leur moment de lectures, les deux branches sont pratiquement les mêmes.

Répétition de l'histoire ou fait historique, la création de Kusa n'est que la continuité de cette voie sous sa forme la plus dynamique parce qu'elle est basée sur la grâce immense répandue par Cheikh Ibrahim Niasse sous le tracé spirituel de cheikh Ahmed Tijani. Kusa a la particularité d'être le noyau de la *Faydha* à partir duquel, elle s'est diffusée dans cette partie Est du Niger. La filiation spirituelle de cheikh Abdul Razak montre que le rayonnement de sa *Zawiya* tire toute essence de la première manifestation de la *Faydha* à Kano. Puisque Abdul Razak s'est initié à la voie par le soin de cheikh Muhammad Sani ibn Souleyman Al-Damagarawi qui est lui-même disciple du cheikh Usman Ahmad Tijani de Kano qui faisait

⁴⁹-Sultan du Bornou à l'époque.

⁵⁰ - Aboubacar najlu Moussa talib, 'Itr al-Niasse fi tarikh habib Niasse cheikh 'Abdul Razak Ahmad Mallami, p28

partie de la première délégation ayant rendu visite au cheikh Ibrahim Niasse à Kaolack et à s'être initié à la *tarbiyya*.

L'itinéraire du cheikh Abdul Razak, riche en faits majeurs a fait de Kusa la référence de la *Faydha*. En effet, par la grande *Himma* (énergie spirituelle) qui l'anime, grâce à l'élection divine, cheikh Abdul Razak gravit vite les échelons dans la voie. C'est ainsi qu'il poursuit sa quête de la connaissance infuse sur l'initiation et l'éducation dans la voie jusqu'à ce qu'il ait atteint la cour des grands, ceux qui se distinguent par leur réputation et cités comme référence dans la science ésotérique. Cheikh Abdul Razak s'exprime avec une grande aisance dans ce savoir et parvient à transmettre ses subtilités à travers la poésie qu'il compose. Après l'initiation qu'il reçut de Souleymane, celui-ci l'orienta vers cheikh Ahmad Tijani Ibn Ousmane al-Kanaoui, son maître pour un approfondissement dans les sciences ésotériques. Cheikh Abdul Razak le dit dans les vers suivants :

*Après s'être accompli, il m'orienta vers celui
Auprès de qui je fus couronné d'une élévation,
J'ai nommé Al-tijani fils d'Ousmane
Qui fut un océan rare dans le 'ilm al Haqiqa [savoir ésotérique]
Je recueillis savoir et secrets d'une infinie détermination,
Que la volonté divine m'a réservés
Il m'apprit les voies du taraqqi [ascension]
Et me conduisit à Dieu par un court chemin, qu'il en soit remercié.⁵¹*

Il décrit d'une manière plus détaillée sa consécration spirituelle auprès de ses maîtres dans le poème suivant :

*Je t'ai évoqué Ibrahima et ne pourrais t'oublier toute ma vie
Et ne saurai guère t'ignorer tant que je vis.
Ton amour, je le porterai jusqu'à ma mort
Et dans l'au-delà, tu me seras certes d'un précieux recours.
Je reçus de mon maître et guide
Junayd qui fut l'imam de tes bienaimés,
La tariqa du guide de la sainteté, l'irrigateur
Et le sage prédicateur jusqu'à la vie future
Ahmad al-tijani dépositaire des secrets
Celui qui a clôt la sainteté.
Je fus initié à la tarbiyya, la voie de Dieu
Aux mains de mon maître qu'il en soit remercié,
J'ai nommé Mouhamadou Sani najlou Souleymane⁵²*

⁵¹ - Idem p32

⁵² - Idem, p. 29, voir aussi Cheikh 'Abdul Razak Jawhar al-fard fi Madh Qutb al fard, manuscrit pp5-6

Il s'est aussi initié à la science ésotérique auprès du Cheikh Muhammad al-amine Ibn Baddé al-Mauritānī. Il obtint de lui des secrets de la voie Tijāniyya comme il l'exprime dans ces deux vers :

*Je recueillis, dans mon ascension les secrets de la vérité
Après de « najd al buldan » [Mouhamad Baddé] que je désire tant
évoquer
D'un haut rang, noble et généreux,
Il l'est sans doute par sa descendance chérifienne*⁵³

Il dit de façon très explicite la maîtrise qu'il a des sciences ésotériques dans un poème où il décrit les liens spirituels qui le rattachent au Cheikh Ibrahim Niasse. Il fait la description de ce rapport avec minutie et dans un langage purement mystique tout en donnant un cachet particulier à sa profondeur spirituelle. C'est là, si besoin est, la preuve certaine de la parfaite maîtrise qu'il a pour 'Ilm al-haqiqa. Il débute ce poème en disant :

*Je marchais avec Ibrahim et lui m'accompagnait
Quand je le perçois c'est vers lui que je marchai
Je sus que j'étais son ombre qui fit couler en moi,
Des secrets et de lui me provient le savoir*

Jusqu'à ce qu'il dit:

*J'ai navigué sur la mer des secrets
Sans attendre les navires [guerriers], j'ai vogué
J'ai levé le voile de l'ignorance et me dévoila à la connaissance
Je déborde alors de connaissance lorsqu'il me fut dévoilé.*⁵⁴

La prédominance des sciences ésotériques est une réalité palpable dans tous ses poèmes. C'est ce qu'exprime Aboubacar najlou Moussa lorsqu'il disait :

*« Je l'ai entendu un jour rapporter une discussion qui s'est tenue
entre lui et un autre calife du cheikh qui évoquait les mérites qu'il reçut et
disait « J'ai bu de l'océan de la sharia jusqu'à satiété et quand j'ai atteint
celui de la Haqiqa je n'ai puisé qu'un peu. Et cheikh Abdul Razak de dire :
« Moi j'étais à l'opposé de toi, car j'ai bu de l'océan de la Haqiqa jusqu'à
satiété avant d'atteindre celui de la sharia et quand j'y arrivai je n'ai pu
prendre qu'un peu »*⁵⁵

⁵³- Ibid. p33

⁵⁴- Cheikh 'Abdul Razak, Jawhar al fard fi madhi Gawth al 'asr, p15

⁵⁵- Aboubacar Najlou Moussa, Opt. Cit., p34

Kusa est également un centre spirituel qui enseigne le *wird tijani* et initie à la *tarbiyya*. Il constitue en cela un relais pour la diffusion de la *Faydha* qui a atteint les coins reculés de l'extrême Est du Niger. Son influence spirituelle s'étendit spécifiquement dans la région du Manga, le centre dans les localités Haoussa se situant à la limite du Damagaram à l'Ouest, jusqu'aux frontières avec le Mangari et au Sud, sa zone d'influence s'étend de Kano jusqu'aux confins du Nord-Nigéria, principalement à Ukené⁵⁶

Dans l'œuvre de diffusion de la voie entreprise par cheikh Abdul Razak, nous retenons deux étapes majeures. La première étape est celle de l'enseignement et la seconde celle de la diffusion de la *tariqa* et la *tarbiyya*. Sa précocité dans le savoir et son intelligence, lui permirent de cerner, d'apprendre et d'assimiler très vite divers domaines du savoir. Ce don inné le disposa très tôt à l'enseignement. C'est ainsi qu'il commença à enseigner lorsqu'il était très jeune. Ce destin de prédicateur influa beaucoup sur lui. Il avait renoncé à ses études d'al Azhar en Egypte puisqu'il ne supportait pas le programme et la conduite de certains enseignants.⁵⁷ D'un autre côté, les habitants de la ville de Magaria, habitués à l'enseignement du cheikh 'Abdul Razak, s'étaient opposées à son départ. A cela, s'ajoute l'insistance des habitants de Magaria à avoir en permanence, à leur côté, une haute personnalité religieuse et un maître aussi qualifié de la trempe de cheikh 'Abdul Razak.

Ainsi il consacra aux autres sciences islamiques telles que le fiqh, l'exégèse du Coran, la grammaire...etc. la même ferveur qu'il consacra aux sciences ésotériques. Le guide de la *Zawiya* de Kusa fit de celles-ci le fer de lance de sa marche vers la *Faydha*. En effet, il a œuvré dans la diffusion du savoir islamique lorsqu'il était à Magaria et quand il s'est installé à Kusa. L'école de Magaria a atteint une telle renommée qu'elle continua même après le départ du cheikh 'Abdul Razak. Elle reçut l'agrément de ses habitants, acquit une grande célébrité grâce à la compétence de son jeune maître et de sa bonne pédagogie dans la transmission du savoir. Depuis lors, sa maison ne désemplit jamais de disciples en quête de connaissance, tant passionnés à l'écouter et apprendre de lui »⁵⁸. C'est cette grande passion pour le savoir, cette énergie intarissable dans sa transmission qui anima l'école de sa *Zawiya* Magarienne. Puisque cheikh Abdul Razak aimait beaucoup la science et passait le plus grand de son temps à enseigner, quand il s'agit d'apprendre ou d'enseigner il ne se fatigue jamais. Il est, nuit et jour

⁵⁶- Idem p46

⁵⁷- Dans l'entretien que cheikh Moussa Souleymane m'a accordé, il m'a parlé de cette épisode d'al-azhar. Il disait que Cheikh 'Abdul Razak trouvait que l'enseignement qui leur est dispensé ne lui convenait pas et il avait préféré revenir au pays pour continuer l'œuvre déjà commencée, à savoir la *khidma* pour la *tariqa* Tijâniyya et la continuité de l'œuvre de Cheikh Ibrahim Niasse.

⁵⁸ Idem p41

avec les cercles des talibés qui apprennent de lui divers domaines de connaissance qu'il maniait avec tact et doigté⁵⁹

Durant ses multiples déplacements, il ne changeait pas ses habitudes. Il prodiguait la connaissance et ne se séparait jamais de son chapelet qu'il égrenait pendant qu'il dispensait ses cours. Il dormait très peu les nuits et le jour il menait le combat contre l'ignorance. Cheikh 'Abdul Razak était le maître de son école, le guide de ses disciples qu'il fit de grands savants qui sillonnèrent tout le pays pour diffuser le savoir et propager la *tarîqa*. Ils œuvrèrent sans relâche à l'éducation des disciples qu'ils initièrent à la connaissance de leur créateur Tout puissant.⁶⁰

Fort de son savoir et doté de solides connaissances ésotériques, cheikh 'Abdul razak s'investit dans les lourdes et difficiles tâches de guide pour mener les créatures vers Dieu. Il œuvra sans relâche pour la diffusion de la *tarîqa* et de la *Faydha* apportée par Cheikh Ibrahim Niassa. Il fit de la *tarbiyya* son credo et l'ouvrit à tous ceux qui cherchent le salut, désirent s'acheminer dans la voie de piété et de crainte de Dieu. La réputation dont il s'est fait lui permit d'entreprendre avec une grande facilité la transmission du *wird* tijani et l'initiation des disciples à la *tarbiyya*.

Cheikh 'Abdul Razak jouit dans ce domaine de la reconnaissance de plusieurs cheikhs de la voie. Dans un poème, il a cité tous les cheikhs auprès desquels il reçut l'initiation et les secrets de la *tarîqa*. On peut retenir parmi eux cheikh Ali Al-tamāsīnī, cheikh 'Abdalaoui, cheikh Sikeyrij, cheikh Ibrahim Niassa, cheikh Tijani Omar Kano, cheikh 'Atiq de kastina, cheikh Al-Hafiz, cheikh Hissan al-tarîq (Baddé), cheikh Ahmad ibn Alhafiz, cheikh Sirimbey, cheikh El hadj Cissé...etc.⁶¹.

La plupart de ces cheikhs et grands Muqaddams de la Tijâniyya lui ont rendu visite à Magaria. Cette grande reconnaissance de ces grands cheikhs de la voie lui permit d'œuvrer sans relâche à la diffusion de la Tijâniyya dans toutes les contrées environnantes. Il a étendu son influence spirituelle spécifiquement dans la région du Manga (Extrême Est-du Niger), le centre, les localités haoussa se situant à limite du Damagaram à l'Ouest, à l'Est jusqu'aux frontières nigérianes. Ses *Muqaddam* et disciples se trouvent dispersés dans la zone allant de Kano jusque dans les confins Nord-Nigérian.

⁵⁹- Ibid. p 37

⁶⁰- Aboubacar Najlou Moussa p38

⁶¹-Idem p42

Pour organiser son mouvement et mieux structurer ses actions, cheikh Abdul Razak créa l'ARCI (Association pour le Rayonnement de la Culture Islamique). A la faveur du libéralisme démocratique né des réformes institutionnelles engendrées par la Conférence nationale⁶², cette association regroupa les érudits et les Cheikhs de la Tijâniyya. Elle a tenu son deuxième congrès en 2001 qui a rassemblé une foule immense.

Cheikh Aboubacar Hachim de Kiota disait à propos de cette association : « elle fut créée après notre consultation et elle reçut notre consentement. Les grandes lignes d'orientation ont parfaitement reçu notre aval et notre entière adhésion. J'ai appris des choses disait-il, du détenteur de la *Faydha* (cheikh Ibrahim Niassé) au sujet du Cheikh Abdul Razak et depuis lors j'ai la certitude que personne d'autre que lui ne hisserait la communauté *tijane* du Niger à un tel niveau d'organisation et de restructuration.

C'est pourquoi, malgré que cheikh Kiota ait limité ses déplacements, il a néanmoins consacré quatorze jours de périple dans les villages environnants Kiota pour diffuser les idéaux de L'ARCI et appeler la population à y adhérer et apporter leur soutien »⁶³

C'est sous la bannière de cette association que fut créée une école qui a pour objectif de diffuser le savoir islamique et faire l'apprentissage de la lecture et la mémorisation du Coran. En 2001, suite aux événements consécutifs à l'organisation du premier festival de la mode Africaine⁶⁴, et un an après son deuxième congrès, l'ARCI fut suspendue par les autorités gouvernementales de l'époque. Accusée avec d'autres associations d'être impliquée dans les actes de violences posés lors des manifestations d'opposition au festival, l'association fut dissoute et ses activités interdites.

Mais en 2006, fut créée une autre association, dénommée APDI (Association pour la Promotion et le développement de l'Islam) afin de poursuivre les objectifs de l'ancienne association.

Tout ce succès éclatant n'est qu'une traduction de la personnalité spirituelle du Cheikh Abdul Razak qu'il serait important de faire la connaissance à travers sa biographie.

⁶²- C'est le grand forum national qui marque l'instauration de la démocratie au Niger arrachée par les « forces vives de la nation » après les événements du 9 Février où trois étudiants trouvèrent la mort. A l'issue des discussions et débats qui ont duré près d'une centaine de jours, des institutions transitoires ont été mises en place. Ils étaient chargés de gérer le pays et d'organiser des élections libres et démocratiques.

⁶³- Abubacar Najlu Moussa, *'Itr Nyass fi tarikh Hbib Niass cheikh Abdul Razak Mallami*, p. 52

⁶⁴- Le FIMA comme il est couramment dénommé est un festival de mode qui se tient tous les ans au Niger. Son initiateur est Alpahdi, un styliste de renommée africaine et mondiale.

4. Maradi : Un autre centre tijani

Cité commerciale, cette province du royaume de Katsina, Maradi constitue aussi un important centre Tijani. Elle doit d'abord sa réputation parce qu'elle a reçu la visite du Cheikh Ibrahim Niasse au moins trois fois, comme nous l'avons précisé. Ensuite parce que les maîtres tijani ont répondu présents lors de la deuxième visite du cheikh à Kano. Il les cite d'ailleurs dans sa "*Rihlat naylil Mafaz*" (voyage de la réussite), en ces termes:

*Sont venus à ma rencontre de Borno et Maraqui*⁶⁵
Des gens généreux qui désirent me voir

Parmi eux [je cite] Muhammad et Musa

*Que Dieu les préserve des épreuves et maux de la vie.*⁶⁶

Outre cela, Maraqui constitue un important centre où s'est développé l'islam puisqu'il était au cœur du jihad entrepris par cheikh Usman dan Fodio. C'est contre les sultans du Gobir que le cheikh a déclaré la guerre sainte pour purifier l'islam. Dan Fodio dénonçait certaines pratiques et traditions locales qui n'étaient pas en conformité avec les prescriptions de l'islam. L'implantation rapide de la *Faydha* est due au fait que la ville était à proximité de Kano qui fut, comme nous l'avons dit, la capitale de la *Faydha*. La quasi-totalité des zawiya de Maraqui sont dotées d'écoles coraniques et ou islamique où sont enseignés outre le Coran, les autres sciences islamiques. Elles forment les disciples sur la mémorisation du coran, et les initient à la voie spirituelle tracée par cheikh Ibrahim Niasse.

Dans la ville de Maradi on décompte environs une vingtaine de zawiya⁶⁷. Parmi celles-ci, on peut citer la zawiya de Mallam Abba, celle de cheikh Aboubacar Saguir, celle de El Hadj Mamouda et la zawiya de cheikh Dan Jiratawa. Dans toutes ces zawiyas les fidèles se rencontrent pour les séances de *wirds* tijanis, et célèbrent les grandes rencontres comme le maoulid qui est une grande fête qui suscite un engouement populaire qui lui prête cette envergure sociale notable.

La Tijâniyya garde toujours son dynamisme éducatif dans cette ville où le courant wahhabite est très influent. La prolifération de ce courant n'a entamé en rien la popularité et l'assise dont jouissent les zawiyas qui continuent à œuvrer pour la diffusion de la Tijâniyya et de la *Faydha*.

⁶⁵ - C'est l'appellation que Cheikh Ibrahim Niasse a donné à la ville de « Maradi » au cours de l'une de ses visites. *Maraqui* signifie « ville de l'élévation » autrement dit cité de réussite et d'élévation.

⁶⁶ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Rihlat naylil mafaz*, p. 59

⁶⁷ - Entretien avec cheikh Abioubacar Séguir, un Muqaddam du Cheikh et fondateur d'une zawiya à Maradi.

Voici quelques centres de la Tijâniyya niassène qui sont fondés au Niger sur les enseignements diffusés par cheikh Ibrahim Niassé notamment la grâce dont il fut le détenteur et le distributeur. Sans doute ces centres reflètent bien, dans diverses figures, le succès qu'a réalisé l'avènement de la *Faydha* au Niger. C'est tout ce, qu'elle comporte comme ouverture, effusion du savoir tant exotérique qu'ésotérique, une grâce immense qui sous-tend l'orientation spirituelle du cheikh Ibrahim Niassé. C'est en un mot le succès de sa pensée soufie qui s'est manifesté et continue son expansion jour après jour.

A côté de ces grands centres, il existe d'autres qui sont d'une taille plus ou moins grandes. Peut-être parce que situés en zone rurale, leur influence est restée très locale. Nous pouvons citer la zawiya de Kolori Kolo, sans doute l'une des plus anciennes qui a rayonné même avant l'avènement de la *Faydha*. Son fondateur est Abba Tchilum. Cependant, après la mort de ce dernier, la zawiya devint un centre de la Tijâniyya niassène le plus rayonnant de la zone et son Mouqaddam, Elh. Bachir effectua le voyage de Kaolack où il fit allégeance au Cheikh Ibrahim Niassé et renouvelé son affiliation.

Nous retiendrons également la zawiya de Kosseri, un autre centre de la Tijâniyya. Ce centre est réputé par son école coranique dans laquelle sont formés les disciples à l'apprentissage de la lecture du Coran et à sa mémorisation.

Nous pouvons citer aussi, citer les centres du Mangari tels que la zawiya de cheikh Moussa al-Kawlaki qui effectua à plusieurs reprises le voyage de Kaolack, rencontra Cheikh Ibrahim Niassé et participa à la construction de la mosquée de Kaolack. Ce mouqaddam de Cheikh est l'une des figures symboliques de la *Faydha* dans l'extrême est-nigérien.

Tous ces centres transmettent les enseignements de Cheikh Ibrahim Niassé et occupent une place importante dans la vie des populations. Ils tirent tous leur succès et leur rayonnement de Cheikh Ibrahim Niassé.

Section II : succès de la pensée de Cheikh Ibrahim Niassa au Niger

Nous avons vu à travers l'implantation de la Tijâniyya niassène comment s'est concrétisé le rapport entre Cheikh Ibrahim Niassa et le Niger. C'est principalement l'adhésion massive de la population musulmane à sa pensée et l'allégeance spontanée que lui apportèrent les ulémas et maîtres soufis, qui ont retenu notre attention. En un mot la pensée de Cheikh Ibrahim Niassa a rencontré un succès éclatant. Quelles sont les raisons de ce succès ? Existient-ils des facteurs circonstanciels qui expliquent l'immense popularité du Cheikh ?

L'analyse du contexte dans lequel se diffusera la pensée du cheikh nous permettra de démontrer dans un premier temps que son influence au Niger est intimement liée à sa venue au Nigeria. Ainsi, l'impact du succès nigérian sur le Niger est un élément important à retenir. La force charismatique du Cheikh est l'autre facteur clé de sa réussite au Niger. Son parcours spirituel unique en son genre constitue un point de repère important qui nous édifiera puisqu'il est en quelque sorte un tremplin à son mouvement spirituel.

A. L'impact de l'influence nigériane

Les liens séculaires qui unissent le Niger à la partie septentrionale du Nigeria trouvent leur origine dans une destinée historique commune. L'islam qui en est le facteur commun, a joué un rôle important dans le rapprochement de ces deux entités, séparées par la colonisation. Le renouveau au fil des siècles de cette religion a constitué les temps forts qui ont modelé le champ islamique tant au Niger qu'au nord-Nigeria. Le champ islamique dans cet espace historique, a subi l'influence de plusieurs mouvements. De la Jihad menée par Usman dan Fodio, aux derniers batillons de résistance de celui engagé par El-Hadj Omar Tall jusqu'à cette réforme de la Tijâniyya opérée par Cheikh Ibrahim Niassa, ce sont les temps forts qui ont marqué la trame d'une restructuration constante du champ islamique. Ces époques marquent à la fois, la résurgence des forces au sein des sociétés africaines en quête d'une identité sur fond de luttes tribales et religieuses.

Cependant, si les deux premiers mouvements de réforme incarnés par les Cheikhs Ousman dan Fodio et El Hadji Omar TALL sont basés sur la guerre sainte, celui engagé par Cheikh Ibrahim Niassa est spécifiquement centré sur le jihad intérieur « jihad al-nafs » (...). Evidemment, les contextes diffèrent et les moments glorieux d'expansion de la résistance jihadiste armée contre l'hégémonie coloniale perdent d'intensité.

L'irruption de la colonisation a beaucoup affecté l'évolution de l'islam en Afrique et particulièrement au Niger. Dans l'espace nigérien, colonisé par la France, les enseignements islamiques étaient florissants et avaient contribué à créer une dynamique culturelle, facteur d'intégration des peuples et principale école de diffusion et d'assimilation de la connaissance. C'est principalement la forme traditionnelle de transmission du savoir qui prédominait. Le marabout, un lettré très souvent ayant appris le Coran par cœur et assimilé des rudiments d'initiation à la langue arabe et quelques bases sur la grammaire constituait le noyau d'une « école » rassemblant plusieurs élèves ou « talibés ». Ce sont ces écoles traditionnelles islamiques qui furent la cible du colonisateur. Combien ont-elles été dispersées, leurs livres arrachés et brûlés ? Quoi qu'on dise que la France appuyait, à la marge de sa politique extérieure d'expansion coloniale musulmane sur les confréries et le maraboutisme qu'elle essaie, par « la carotte ou le bâton » de soumettre à ses objectifs de domination. Néanmoins, se sont ces mêmes confréries et marabouts qui ont payé le plus lourd tribut car, la politique du contrôle intensif et organisé qu'avait instauré la France était en vérité l'un des pires systèmes qui a affecté le plus durement l'évolution des confréries.

« Faire peser l'action administrative dès le début d'un mouvement pour le faire avorter, soumettre les gens à des examens pour savoir comment ils prient, vérifier, et d'une façon parfois fort indiscrete, s'ils sont porteurs de marques, engager des chefs religieux à se soumettre aux conditions dictées par leurs concurrents, les éloigner par mesure administrative du lieu de leur prédication, raser des mosquées non « orthodoxes », bref, vouloir fixer un monde en perpétuel devenir, c'est à coup sûr faire preuve d'une ferme et nécessaire vigilance, ce n'est certainement pas protéger le maraboutisme ni favoriser aveuglément l'Islam »⁶⁸.

Outre cette pression interne, c'est surtout l'influence extérieure que craignait le plus l'administration coloniale. C'est la raison pour laquelle, elle s'est efforcée de diminuer les contacts de l'« Islam noir » avec l'« Islam maghrébin », réputé être travaillé par de vagues aspirations panarabes.

Elle a surveillé les rapports de la Mauritanie avec le Maroc, du Niger avec la Libye, du Tchad avec le Soudan anglo-égyptien. La proximité immédiate du Niger avec le Nigeria a suscité des profondes inquiétudes à l'administration coloniale. C'est ainsi qu'elle a vu sans plaisir les Imamats peuls constitués au Nigeria, étendre leur influence en territoire français. La présence à Sokoto, d'un ministre d'Ibn Séoud a aussi inquiété beaucoup les autorités

⁶⁸ - Gouilly Alphonse, L'islam dans l'Afrique occidentale française, p. 254

coloniales. Ils voient en cette présence, l'extension du mouvement panarabe et panislamique en Afrique et craignaient qu'il ait un écho dans ces colonies où les mouvements de protestations s'organisent et des voix appelant à l'émancipation s'élèvent un peu partout.

1. Contexte socio-politique du Niger et le début du Mouvement niassène

C'est dans ce contexte que débute la diffusion du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé en Afrique de l'Ouest. Et c'est dans une période relativement courte [entre 1948 et 1950] que sa popularité est « montée » d'un seul trait. Déjà inquiétée par les mouvements qui secouent les colonies, l'administration coloniale redouble de vigilance face à la grande influence du Cheikh Ibrahim Niassé et multiplie le contrôle sur ses activités et ses déplacements. D'ailleurs, le Cheikh a, jusque-là gardé une certaine distance avec le gouvernement général colonial. Des rapports administratifs confirment cela en insistant sur l'autonomie totale que le Cheikh a su gardé dans l'exercice de ses tâches religieuses. L'un des rapports mentionne que « cet homme, c'est-à-dire Cheikh Ibrahim Niassé, qui n'a jamais demandé au gouvernement le moindre soutien officiel, la moindre lettre d'introduction, a manifesté récemment le désir de voir le gouvernement local se faire représenter au prochain Mawloud à Kaolack »⁶⁹.

L'extension fulgurante de la popularité du Cheikh Ibrahim a fait que les autorités administratives coloniales françaises et britanniques ont, sous couvert d'une mission de coopération, conjugué leurs efforts pour suivre de près les mouvements de Cheikh Ibrahim Niassé. Le déplacement du Commandant Mangui, après le voyage historique du Cheikh à Kano en mars 1952, visait à savoir de près, l'impact de la visite qui a ressemblé « une foule délirante de 300 à 400 kilomètres à la ronde »⁷⁰.

Même si le rapport ne le mentionne pas explicitement, les échanges de correspondances entre français et britanniques le confirment plus tard comme le prouve le rapport suivant :

« Personnage d'une grande intelligence, très lettré dont le loyalisme qu'il manifeste à chaque occasion à notre égard n'a peut-être pas soumis à toute épreuve, mais qu'il y a intérêt à ménager, Cheikh Ibrahim Niassé représente une des composantes essentielles des forces

⁶⁹ - Robinson D. Triaud J. L. Le temps des marabouts, p. 311

⁷⁰ - Idem, p. 311

islamiques en AOF où son influence se développe continuellement au Sénégal, Soudan, et surtout au Niger.⁷¹»

Ce n'est pas sans inquiétude que l'on voit un homme exercer sur des masses considérables et sans cesse croissantes une attraction poussée fréquemment jusqu'à l'anthropométrie et les encadrer dans une organisation qu'il tient bien en main, mais convient-il tout en employant à entretenir son loyalisme à l'égard de la France, de suivre son action avec vigilance.

Nous avons donc Français et britannique intérêts à poursuivre et à rendre plus complets nos échanges d'informations sur les activités de Cheikh Ibrahim Niasse et sur le développement de la force Tijâniyya qu'il représente».⁷²

Un autre rapport du gouvernement général français fait cas de son influence dans plusieurs pays de colonisation britannique. Malgré qu'il ait demandé à ces disciples de respecter et d'obéir aux autorités publiques, les administrations coloniales montrent une grande méfiance quant à l'extension de la Tijâniyya et la capacité du Cheikh Ibrahim Niasse à réorganiser la confrérie. D'après ledit rapport : « L'influence extraordinaire que le marabout sénégalais Ibrahim Niasse de Kalolack a acquise en quelques années au Nigéria, en Gold Coast, et à moindre degré en Gambie, mériterait d'être suivie de près conjointement par les britanniques et par nous-même. La discrétion avec laquelle il a mené son action d'organisation de la confrérie Tijâniyya dans ces régions, la réserve dont il fait preuve vis-à-vis des administrations occidentales, la passion qu'il a mis, au cours de la dernière campagne électorale au Sénégal à soutenir le thème de la « défense de l'islam » constituent, du point de vue de ses relations avec nous, un passif que ne peuvent compenser les exhortations qu'ils fait publiquement à ses fidèles d'avoir à obéir aux autorités européennes dont ils dépendent »⁷³.

Cheikh Ibrahim Niasse a toujours fait montre de cette habileté puisqu'il a de tout temps appelé ses disciples au respect des autorités politiques. Loin d'être une façon de s'agenouiller devant eux, c'est plutôt l'engagement pour l'enseignement islamique, dont il incarne la force intrinsèque, qu'il préconise conformément aux dispositions coraniques⁷⁴. Cela

⁷¹- Archives coloniales du Niger, lettre confidentielle n°80, écrite le 19 Mai 1953 par l'administrateur en chef de la France d'outre-mer, le commandant de cercle de Dosso, au gouverneur du Niger.

⁷²- Ibid, p. 312

⁷³- Robinson D. J. Louis Triaud, Les temps des marabouts p. 312

⁷⁴- « Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-là à Allah et au Messager, si vous

fait partie tout simplement des enseignements qu'il dispense et des conseils qu'il prodigue à ses disciples. Tahir Maïgari a fait cas du sujet en disant que le Cheikh « appelle ses disciples à obéir aux autorités coloniales françaises puisqu'elles œuvrent pour le bien des pays colonisés et contribuent au rapprochement des peuples. Il est de notre devoir, fait-il dire au Cheikh de bannir toute action qui va à l'encontre des lois instituées par les autorités françaises. Il est un devoir pour nous d'approuver leurs actions puisqu'elles garantissent la cohésion entre les peuples, protègent les hommes et assurent la sécurité du pays. »⁷⁵.

Mais notons que Maïgari a évoqué cette obéissance aux autorités occidentales dans le sens d'une instrumentalisation du rapport que des ulémas, notamment des Cheikhs de la Tijâniyya, ont avec la colonisation. Selon lui ces exhortations constituent une forme de soumission aux idéaux occidentaux. Alors que le sens donné par le Cheikh Ibrahim Niasse au sujet de cette obéissance, répond au souci de se conformer à la prescription divine telle qu'illustrée par le Saint Coran⁷⁶. Il y a là, à mon avis une différence réelle entre l'interprétation de Maïgari et le sens que donne le Cheikh Ibrahim à cette soumission à l'autorité coloniale. Premièrement Maïgari s'étant soustrait de la Tijâniyya et de sa filiation spirituelle à son Maître Cheikh Ibrahim Niasse entend s'identifier à un autre courant exégète et aussi à une aliénation au pouvoir colonial puisque critiquant les stratégies de résistance islamique identitaire prônées voire engagées par Cheikh Ibrahim Niasse et ses disciples. Ces derniers ont quant à eux une autre conception de son rapport aux colons fait de bienséance intelligible dans leur relation tout en privilégiant la dimension mystico-religieuse à la soumission béate tendancieuse. Deuxièmement, parce que voulant se distinguer vaille que vaille du mouvement islamique dominant et cherchant à se forger un capital symbolique spécifique, il se réfère à la doxa wahhabite d'une part ; et se livre à des interprétations approximatives des écrits du Cheikh. D'ailleurs, nous reviendrons largement sur ces controverses doctrinaires et leurs incidences pratiques dans les interactions avec les autorités coloniales dans une partie ultérieure y relative.

Notons enfin que la dimension du Cheikh Ibrahim Niasse fut telle qu'elle suscita engouement et susceptibilité notamment à Kano au Nigeria. Sa proximité avec le Sultan de Kano a fini par irriter les colons britanniques qui s'en offusquèrent puisqu'ils voyaient d'un mauvais œil cette alliance stratégique entre le Cheikh et le Sultan. D'ailleurs, les rapports des

croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleur interprétation (et aboutissement) » Coran Sourate 4 verset 59.

⁷⁵ - Mohammad Tahir Maïgari, Al-Cheikh Ibrahim Niasse *Al-singālī hayatuhu wa 'ārāuh wa ta'ālīmuḥ*, p 101

⁷⁶ - Voir ledit verset en note de bas de page précédent, n°6

britanniques avec les autorités de Kano qui jadis étaient d'une particularité distinguée articulés sur l' « indirect rule »⁷⁷ subirent un coup de froid. Lorsque les liens entre Cheikh Ibrahim Niassa et le sultan de Kano se fortifièrent, les autorités britanniques, en dépit du mode de gestion politique qu'ils avaient établis, ne cachèrent pas leurs angoisses face à la popularité et à l'influence grandissante du cheikh. Particulièrement lors de sa visite de 1957 comme le dit le rapport : « les autorités britanniques sont très inquiètes de la prochaine venue d'Ibrahim Niassa au Nigeria. Elles étaient fort désireuses de s'opposer à ce déplacement, mais n'osent le faire en raison du respect que lui porte l'Emir de Kano, et de la popularité dont il jouit dans la Northern Region ».⁷⁸

Ces différents rapports coloniaux attestent de la grandeur de l'influence du Cheikh Ibrahim Niassa au Nigeria et de ses liens avec la Maison émirale de Kano. Ces liens qui ont sérieusement secoué les autorités coloniales qui craignaient toute entreprise de masses, n'étaient à la base qu'une destinée spirituelle tracée par la volonté divine et n'ont aucunement une quelconque visée politique réelle. Ils étaient prédits depuis plus de deux siècles avant l'avènement du Cheikh Ibrahim par l'éminent Usman dan Fodio qui le prédit comme indiqué précédemment dans notre étude. La concrétisation de cette prédiction ouvre un horizon analytique sur le rôle joué par le Cheikh Ibrahim Niassa à Kano et la diffusion de la *Faydha* au Nigeria.

2. La première visite à Kano et le début de la *Faydha* au Nigeria

Conformément à la promesse qu'il a faite au Sultan Abdoulaye Bayero (926-1953)⁷⁹ lors de leur rencontre aux lieux saints, Cheikh Ibrahim Niassa arriva à Kano pour la première fois en 1946. Lors de cette visite privée qui n'a duré que quelques jours, Cheikh Ibrahim Niassa, ne rencontre pas la plus part des ulémas de Kano. Toutefois, il avait laissé quelques exemplaires de son ouvrage *Kashif al-Ilbass*. (Cinq exemplaire selon, son fils cheikh Ahmad

⁷⁷ Guy Nicolas définit l'*Indirect Rule* comme étant «un régime de gouvernance indirecte, consistant à maintenir en place l'aristocratie traditionnelle et à l'utiliser pour la gestion des affaires courantes », cf. Communautés islamiques et collectivités nationales, in Revue française d'histoire d'Outre-mer, Tome LXVIII, n°250-251-252-253, 1981, p. 165

⁷⁸ - Robinson D. Triaud J. L, Op. Cit., p. 313

⁷⁹ - Il est le 10^e Emir de Kano qui est une ancienne citée haussa fondée vers l'an 1000. Elle a prospéré grâce au commerce de l'or, du cuivre, ivoire, sel et des esclaves. L'Islam y avait été introduit au XIV^e Siècle et la première grande mosquée est érigée dès le XV^e Siècle. Bayero a régné pendant la période coloniale qui a marqué la fin de l'hégémonie de l'empire de Sokoto sur l'émirat. Avant que Kano ne soit érigée en émirat, la cité-Etat était gouvernée par une dynastie de rois *habé* depuis 999 qui a commencé avec le roi Haoussa Bagauda (999-1063) c'est-à-dire, des non peuls, puisque ce n'est qu'après l'invasion peule lié au jihad dan fodien que les rois peuls ont commencé à régner, dont le premier fut Suleyman (1805-1819). La dynastie donna 46 rois dont le dernier fut Muhammad Al-walid (1781-1805), Voir, L'histoire revisitée, document publié dans un numéro spécial du journal le Soleil, paru le Samedi 26 et Dimanche 27 Juillet 2008, p.6

Tijani.). A la lecture de cet ouvrage, qui est une énorme fiche de lecture de la plupart des traités du *Tasawwuf*, les ulémas furent très impressionnés par l'érudition d'Ibrahim Niasse et sa connaissance des fines subtilités du *Tasawwuf*. De là à ce qu'ils se convainquent qu'il était le *Qutb al-zamân*, il n'y avait qu'un pas à franchir. Ce pas sera vite franchi du fait de l'adhésion de l'émir lui-même et sa cour, mais aussi des ulémas *salgawa* à la Tijâniyya.⁸⁰

Le point de départ de cette visite à Kano, fut la Gambie. Cheikh Ibrahim Niasse avait choisi de sortir par *Batouche*⁸¹, ville frontalière avec le Sénégal, en raison de la surveillance accrue des autorités coloniales. Il fut hébergé par son représentant Oumar Faye qui l'aida à trouver un avion qui l'emmena, non pas directement à Kano comme préalablement souhaité, mais l'achemina en Sierra Léone. Au cours de cette escale, il s'est passé une chose extraordinaire. En effet lorsque le Cheikh se rendit à l'aéroport de Banjul (jadis Batouche) accompagné de son hôte Oumar Faye pour se renseigner sur les vols à destination du Nigeria, le directeur de l'aéroport leur avait dit qu'aucun avion n'est prévu sur la ligne. Par son don inné de *Karamat*, le Cheikh avait souhaité attendre prenant tout son temps et demanda même une chaise pour s'asseoir. Quelques instants après, ils entendirent le bruit d'un avion qui cherchait à atterrir. Et quelle ne fut la surprise du directeur puisqu'il n'attendait aucun avion sur la ligne. Le pilote demanda un atterrissage d'urgence. C'était une réponse divine à la demande du Cheikh, car le dit avion s'est posé, parce que son pilote, entendait un bruit étrange dans le moteur. Pour vérifier d'où venait le bruit, il a dû atterrir à cet aéroport qui était le plus proche. Après maintes sollicitations, le pilote accepta d'emmener le Cheikh jusqu'en Sierra Léone, où il lui sera plus facile d'avoir un avion pour Lagos. Lorsque le Cheikh arriva à Freetown la capitale sierra léonaise, il bénéficia de l'hospitalité d'Al-Hadj Ahmad Traoré qui l'aida à poursuivre sa route. De là il se rendit à Monrovia au Libéria, puis à Abidjan en Côte d'Ivoire, à Cotonou au Bénin et enfin à Lagos au Nigeria où il prit une voiture pour Kano. Il descendit chez Thierno Kah le représentant de la communauté sénégalaise. Il ne lui était pas facile de rencontrer l'Emir, car personne ne le connaissait. « Avoir une audience avec le président d'un pays en simple inconnu n'est pas chose aisée. Mais Thierno Kah connaissait wâlî Souleymane le bras droit de l'Emir qui avait reçu la consécration du Cheikh aux lieux saints de l'islam, plus précisément à Médine en même temps que l'Emir. Thierno Kah, réussi à obtenir un rendez-vous avec celui-ci à la porte du palais. Lorsqu'ils se rendirent

⁸⁰- Selon l'auteur de *Ithaf al-Ikhwân bi ma'thir Gawth al-zamân*, Le Cheikh serait resté pendant six jours à Kano. C'est un Samedi la fin du mois de Rajab 1364 de l'hégire qu'il arriva, voir *Ithaf*, p. 79

⁸¹- Batouche est une déformation de la langue arabe de la ville « [Bathurst](#), établissements anglais du XIX^e siècle en [Gambie](#) et l'ancien nom de la ville de [Banjul](#), capitale de la Gambie » in www.wikipedia.org

ensemble au palais, le wâlî était déjà rentré dans le palais puisqu'ils étaient venus tardivement. Lorsque le Cheikh annonça son intention de voir l'Emir, les gardes se mirent à rire en dérision. De guerre lasse, il sortit une feuille de son sac, y écrivit quelques mots pour l'Emir avec son cachet et son adresse. La lettre de main en main atterrit dans celle de Souleymane. Quand il eut le contenu, il n'en cru pas à ses yeux. Il sortit lui-même pour s'assurer qu'il ne s'agissait pas d'une plaisanterie. Il vit le Cheikh, le salua avec joie et courut annoncer la bonne nouvelle à l'Emir. A son tour, il bondit et se rua vers la porte, sans mettre son turban. Comme de coutume, les gardes se mettaient à terre quand passait l'Emir. Arrivé au portail, il a voulu se mettre à terre lui-même. Le Cheikh l'en empêcha. Ils se congratulèrent et se dirigèrent à l'intérieur du palais. Durant son séjour, le Cheikh fut hébergé chez *Thiroma*, le fils aîné du sultan »⁸²

Outre le livre *Kashif al-Ibasse* qu'il distribua, il tint un *majlis* (conférence), le thème central était : La *tarîqa* Tijâniyya dans la manifestation de la *Faydha* annoncée par cheikh Tijani. C'est fut l'occasion pour lui de diffuser son appel à Dieu et au Prophète, et de transmettre à l'assistance le nouveau souffle de l'islam par la *tarîqa* Tijâniyya. Dans le but de les amener vers le vrai *tawhid* par son attraction spirituelle et les connaissances subtiles qu'il diffuse. Il purifia leurs cœurs par les perles de son savoir jaillissant des flots de la *Faydha* du cheikh Abul Abass Ahmad al-Tijani. Il les irrigua du savoir de la *shari'a* et de la *tarîqa*, qui n'était maîtrisé que par quelques ulémas à l'époque dans la région. Les ulémas de Kano furent impressionnés par ces précisions très subtiles sur le *tassawuf*, de telle sorte qu'ils furent totalement persuadés que le Cheikh est sans doute le saint de l'époque. Ils crurent avec une sincérité infaillible qu'il était le *Qutb* et le *Gawth* de l'époque. Comment n'en serait-il pas un, puisqu'il n'a pas d'égal dans l'appel vers Dieu par cette vérité certaine qui coule d'un savoir religieux maîtrisé, manié avec souplesse et précision.⁸³

Ce *Majlis* eut un impact direct et immédiat sur les ulémas de Kano. Il a permis au Cheikh d'acquérir une réputation spontanée car il est désormais cité comme exemple d'érudition et tous les savants ne parlent que de lui. Avant son retour à Kaolack(Sénégal), les savants affluent pour lui porter allégeance et renouveler leur affiliation à la voie Tijâniyya. Le premier à demander le renouvellement du *wird* fut Mahammad Ajdado ibn al- wali Al-hadj Souleyman ibn Ismael. Le cheikh lui fit le *tajdid* et ensuite suivirent d'autres *muqadams*.

⁸²- Gane Sambo LO, L'histoire revisitée, document publié dans un numéro spécial du journal le Soleil, paru le Samedi 26 et Dimanche 27 Juillet 2008, p. 7 Voir aussi Cheikh Ahmad Tijâni Niasse, 'Alaqât mawlânâ Cheikh al-islam Al-Cheikh Ibrahim Niasse Al-Kawlakî bi Nigeria al-Mahrûsa, p 15-18

⁸³- Ya'qub Aboubacar al-Gânî, *Ithaf al-Ikhwan*, Op. Cit. p. 80

Le cheikh Mijinyewa, l'érudit de Kano qui avait la maîtrise du soufisme n'était pas venu à la rencontre de Cheikh Ibrahim Niassé. Il croyait que le Cheikh était de ces étrangers qui rendent visite aux Emirs dans le but de chercher le bien matériel de ce bas monde. Mais quelle fut la surprise de ses talibés lorsqu'il leur dit « comment va notre Cheikh ? » le jour même où celui-ci quittait Kano, alors qu'auparavant il leur disait « comment va votre cheikh ? »

Et lorsqu'un de ses talibés lui demanda la cause de ce changement subite, il leur expliqua le motif « J'ai vu, dit-il en songe, un jardin verdoyant d'une étendue illimitée et en son milieu une chaise sur laquelle est assis Ibrahim Niassé. Après j'ai vu ce dernier en compagnie du Prophète et de cheikh Ahmad Tijani ». Et d'autres choses qu'il avait dites.

Il sut alors que le titre de détenteur de la *Faydha* et calife de cheikh Tijâni auquel il avait prétendu, dans son livre *Kashef al-Ilbass*, était une vérité qui ne souffre d'aucune ambiguïté. Raison pour laquelle cheikh Mijinyewa avait demandé à ses disciples d'aller voir ce Cheikh où qu'il se trouve, de chercher à découvrir son secret, de lui faire allégeance et surtout de recevoir de lui les connaissances et la grâce divine dont la diffusion est sa mission. Et c'était ce qui a motivé les ulémas de Kano à effectuer le voyage pour Kaolack. Cheikh Mijinyewa avait lui-même émis le souhait de rendre visite au Cheikh Ibrahim Niassé mais en raison de son âge il n'a pas pu réaliser ce vœu. C'est ainsi que commença l'influence du Cheikh au Nigéria qui a atteint son point culminant lors de ses visites qui suivirent. Déjà la première a jeté les bases et c'est dès le retour de la première délégation nigériane de Kaolack où ses membres s'initièrent aux enseignements du Cheikh et s'abreuvèrent aux sources de la *Faydha*, que celle-ci se propagea pour gagner les autres pays tel que le Niger.

3. La *Faydha* au Niger

Il est difficile de déterminer la date exacte à partir de laquelle la *Faydha* a commencé au Niger. Mais ce qui est certain, c'est consécutivement au succès de Kano et après le retour de la délégation ayant été initiée que l'on peut parler de la vague d'influence des enseignements de l'école niassène au Niger. Il est aussi sûr que les ulémas nigériens qui poursuivaient leurs études au Nigéria étaient les premiers à être en contact avec la Tijâniyya niassène. C'est le cas de cheikh Kiota, cheikh Chouaïbou, cheikh Abdul Razak et bien d'autres qui avaient suivi. « C'était dans les années quarante, nous étions encore étudiants à Zaria lorsque pour la première fois nous parvint le nom d'Al-hadj Ibrahim Niassé. J'avais sur le champ tout cessé pour m'atteler à aller à sa rencontre...J'avais juste eu le temps de déposer

mes livres à Kiota quand j'ai poursuivi mon chemin pour Kaolack. Arrivé à Kaolack, ma première rencontre avec le Cheikh eut lieu dans son salon même. Il était assis au milieu de son lit, le corps légèrement penché sur le flanc et dès qu'il m'aperçut à l'entrée de la porte, il redressa sur son séant pour me lancer d'une vive et solennelle voix « *Marhaban, Ahlan wa sahlān* », ainsi décrivait cheikh Kiota sa première rencontre avec cheikh Ibrahim Niasse »⁸⁴

a. La Faydha : de l'influence nigériane au Niger

Lors de la deuxième visite pour les lieux saints le Cheikh est passé par Kano, le Niger fut présent à travers plusieurs ulémas et maîtres ont effectué le déplacement de Kano pour le voir le rencontrer et s'abreuver de la *Faydha*. C'est cette visite d'ailleurs qui est décrite dans le poème intitulé « *rihlat nayl al-mafaz* » (Voyage de tout le succès) dit par le Cheikh. Comme le précise le titre, ce voyage revêt une signification très symbolique puisqu'il marque le début du triomphe de la *Faydha* et enclenche le processus d'un cycle d'ouverture et de réussite pour la tariqa Tijāniyya en Afrique de l'ouest. Ce voyage a suscité un grand engouement chez les musulmans de la région parce qu'il est chargé d'une forte signification spirituelle. Lors de cette visite historique, Cheikh Ibrahim Niasse s'est exprimé dans un poème dont les termes sont porteurs d'une grande émotion et d'un émerveillement, non pas face à la mobilisation, mais face au destin divin qui se réalise sous ses yeux. Le Cheikh disait :

*« Quand je suis arrivé quel ne fut mon étonnement de voir ce que j'ai vu.
C'était, je le jure au-delà de tout ce que je pouvais imaginer.
Ma confiance en ce qu'Allah gouverne les choses tel qu'il lui plaît de les
disposer, se trouve raffermie.
Je me suis dit alors : où est ce cheikh vers qui les grands tendent leurs
coups[en signe de respect et d'allégeance]
Où est Barham ? Qui est-il pour que ceux-là se consomment d'amour et de
vénération pour lui.
Je jure que si je ne m'étais pas noyé dans mon amour pour cheikh Ahmad
Tijani,
Je serais à coup sûr mort de honte. »*⁸⁵

Cet émerveillement qu'a exprimé Cheikh fut le résultat de la très grande mobilisation des tijanis lorsqu'il a annoncé son intention de passer par Kano sur sa route pour le second pèlerinage, aux lieux saints. Ses deux premières visites ont largement convaincu les *Kanawa*

⁸⁴- Al-Maoulid, Magazine d'information paraissant à l'occasion de la célébration de la naissance du Prophète, n°006 du 20 Avril 2005, p. 16

⁸⁵- Rihla al-Hijāziyya al-ūlā suivi de Rihlat Nayl al-Mafaz et Sa Rihla al-Kanaouia, manuscrit édité à la matba' al-'amiriyya bi Kano sous la direction de cheikh Al-Hadj Aboubacar 'Atiq en 1370 de l'hégire, p. 58

(habitants de Kano) et les contrées environnantes sur la personnalité du Cheikh Ibrahim Niasse et l'ampleur de sa mission. Beaucoup avaient déjà effectué le voyage de Kaolack. C'est par centaine de milliers qu'ils adhèrent à sa voie. Tous les Tijanes sauf une infime minorité, si j'ose le dire se sont alignés sous la direction spirituelle de Cheikh Ibrahim Niasse. A ceux-là s'ajoutent d'autres qui ont intégré la voie (*tariqa*) grâce à l'apport de ses éclairants enseignements et des informations qu'ils apprennent auprès de ses disciples, sur son étonnante personnalité et à l'effort de ceux qui s'étaient fidèlement alliés à lui et qui avaient œuvré sans relâche, dans la voie de Dieu et celle du Prophète.⁸⁶

L'engouement populaire, lors de cette visite a atteint des proportions fulgurantes à tel point que les agents de sécurité avaient pris des mesures exceptionnelles pour mettre à l'abri le Cheikh à cause des bousculades. Il l'a lui-même exprimé en ces termes :

*«Les militaires et les hommes blancs ébahis m'ont protégé
De peur que je ne fus touché [par les bousculades des masses].
Avant ma descente de l'avion, ils s'assurèrent que je suis à l'abri en
m'escortant.
Tchinoma m'a fait monter dans sa voiture, m'amena au palais et me mit en
sécurité. Nous passâmes la nuit et je n'ai pu point sortir
Et eux non plus ne purent entrer. »⁸⁷*

Une telle affluence, un tel amour et une telle vénération ne peuvent être qu'un don de Dieu. En un mot, les tijanes de Kano ont accepté le cheikh à cœurs ouverts, ils ont cru en lui d'une façon absolue, lui ont obéi et l'ont aimé corps et âmes ; Il jouit auprès d'eux d'une telle vénération, à un tel niveau que lui-même ne s'en revenait ; car il n'a point réalisé qu'il aura un tel dévouement absolu, empreint d'une telle chaleur de la part de ses ulémas nigériens qui ont grandi dans le savoir de la jurisprudence ; et qu'ils l'accepteront au sein de leur cité dans laquelle ils jouissent d'une immense autorité religieuse. Cela ne se justifie que par leur sincérité envers Dieu, leur soumission sans failles pour l'appel à la vérité et la distinction ferme qu'ils ont de cet appel véridique, parce que hommes de savoir, ils en étaient et leur compétence en la matière est certaine et certifiée.

Il est important de souligner qu'hormis Kano il existe d'autres centres religieux qui ont adhéré aussi massivement à la Tijâniyya niassène. C'est l'exemple de Katsina où cheikh 'Atiq fut parmi la délégation qui a accueilli le cheikh à Maradi. C'est aussi auprès de lui que cheikh Aboubacar Hachim de Kiota a étudié. Retenons également Zaria [où le cheikh s'est

⁸⁶ - Ya'qub Aboubacar al-Gâni, Ithaf al-Ikhwan, Op. Cit. p. 87

⁸⁷ - Idem p. 88

rendu au cours de la *Rihla. Nay al-Mafaz*. Maiduguri, l'ancien bastion de l'empire Bornouane, a aussi reçu la visite du cheikh et plusieurs ulémas et grand maîtres soufis ont créé des zawaya. Citons entre autres cheikh Abul Fathi, Cheikh Al-Miskin, cheikh chérif Ibrahim Salih, cheikh Adam Kellouri... Notons aussi Bautchi où cheikh Tahirou Usman créa une grande Zawaya. Ce disciple de Cheikh Ibrahim Niasse est d'une grande notoriété intellectuelle. Il a la réputation d'être le défenseur de la Tijâniyya contre les attaques des « Yan Izala », ce courant wahhabite. Il a aussi beaucoup de lien avec le Niger où il s'y rend fréquemment pour faire des prêches et instruire les masses dans les grands centres tijani au Niger. Ses prêches sont beaucoup écoutés au Niger particulièrement pendant le mois béni du ramdam. Bref ce grand cheikh a beaucoup contribué à rehausser le niveau des connaissances tant ésotérique qu'exotériques des masses populaires aussi bien au Nigeria qu'au Niger.

b. Cheikh Ibrahim Niasse surveillé de près par les autorités coloniales

Tout ce succès qu'a eu le cheikh et notamment la continuité de ses œuvres à travers ses grands Muqaddem n'est plus à démontrer. Et à travers ces quelques exemples, il est évident de s'apercevoir que le développement du mouvement niassène au Niger a eu toujours des liens avec le succès enregistré au Nord-Nigeria. Il existe entre ses deux pays une interaction et un échange aussi dynamique qu'il constitue aujourd'hui un paramètre indiscutable pour toute analyse sur l'évolution de la Tijâniyya au Niger.

Au cours de la colonisation, nous avons vu comment les autorités déployaient leur arsenal de surveillance sur non seulement l'évolution de la Tijâniyya mais aussi contrôler l'important trafic du savoir via le déplacement des disciples vers les centres islamique Nord-Nigeria, ou les visites très courantes qu'effectuent les ulémas nigériens au Niger. Les investigations coloniales à l'époque étaient d'une rare indiscretion et d'une fine stratégie. Non seulement elles consistaient à procéder au recensement général de tous les *mouqaddams* du Cheikh Ibrahim Niasse, mais suivent à la loupe les mouvements de tel marabout ou de tel *mouqaddam*. Jean Paumelle, le chef du bureau des affaires politiques et administratives a fourni au gouverneur général une note d'information dans laquelle il énumère tous les grands *mouqaddam* du cheikh de Kano, Zaria, Maiduguri, Kastina et Damagaram (Zinder) et au Ghana (Gold-Coast), notamment Kumassi ; Accra, Tamale et Yandi. Il conclut la note en disant « tous ces représentants ont fait de la confrérie dans leurs régions respectives. Ils ont le pouvoir de nommer des Muqaddam en nombres illimité. »

Cet intérêt tout particulier aux représentants du Cheikh Ibrahim niasse au Nigeria et au

Ghana n'est pas fortuit. Il démontre encore une fois à quel point l'influence du Nord Nigéria est un facteur que l'administration coloniale a pris en compte. Un autre rapport de renseignements sur les disciples d'Ibrahim Niassé, adressé par ROMIEUX Jean, le commandant de cercle de Dosso au gouverneur du Niger à Niamey mentionne les marabouts d'Argungu qui sont venus faire un séjour à Kiota. Ainsi, dit le rapport Malam Boubacar de la province d'Argungu (Nigéria britannique), propagateur des enseignements d'Ibrahim Niassé dans ce territoire se trouve actuellement dans le cercle de Dosso. Accompagné de six personnes, il est passé à Dosso même le 11 avril se dirigeant sur Kiota.

Un autre marabout, Oumarou Abdou en résidence à Kanguiwa (province d'Argungu) vient de passer une dizaine de jours à Dosso. Il est parti arabes le 11 avril pour Kiota également douze talibés l'accompagnaient. Plusieurs autres marabouts sont passés dans les environs, évitant Dosso mais se dirigeant aussi vers Kiota.

Le chef de le village de Tiambanga, secteur de Dosso vient de conduire aux bureaux du cercle un marabout nommé Ahmadou, né à Kôbi, canton de Tondikandia, subdivision de Filingué, en résidence depuis dix-huit ans à Bonkoni-Koara, canton de Kamba, province d'Argungu, venu dans le village de Tianmbanga il y a environ un mois; il s'est fait accompagner de deux jeunes hommes du village pour aller saluer le marabout de Kiota Elhaj Boubacar Assoumi, au retour il invita les jeunes à se rendre en Nigéria avec leurs femmes [...] les deux jeunes gens auraient l'intention de se rendre à la Mecque, mais interrogés, ils ont déclaré qu'ils désiraient seulement se rendre en Nigeria pour y continuer leurs études et qu'ils comptaient revenir dans leur village dans un délai de un an.⁸⁸

Ce mouvement de marabout et de leur disciple atteste encore une fois les échanges qui s'opéraient entre le Niger et le Nord Nigéria. Le motif principal semble être le ralliement de cheikh Hachim Kiota au Cheikh Ibrahim Niassé qui effectua sa visite à peu près à la même période pendant laquelle ce rapport fut établi.

c. Le mouvement niassène après les indépendances

Après les indépendances le climat de méfiance cultivé par les autorités coloniales fut adopté par les nouveaux hommes politiques qui adhèrent pour la plus part à la religion islamique et la considéraient comme une religion de progrès, mais restent attachées au

⁸⁸- Rapport confidentiel conservé aux archives nationales du Niger et enregistré dans « archives coloniales » sous le n°58/C. Emis le 14 Avril 1953 par le commandant de cercle de Dosso et transmis au gouverneur du Niger à Niamey

principe de la laïcité et refusent de mêler la religion à la politique.⁸⁹ Le contexte politique intérieur et extérieur à l'époque, notamment la naissance du mouvement SAWABA⁹⁰ et l'impact au Nord de la Libye et au Sud, celui du Nigeria, était un motif, pas des moindres qui inquiétait les nouvelles autorités. Surtout que l'islam est un facteur déterminant dans les différentes orientations des événements politiques, principalement au Nord Nigéria. Bien que l'islam en cette veille de proclamation de la république ne semble pas être une menace pour le pouvoir qui s'en accommode d'ailleurs, il reste que le « le régime de parti unique PPN-RDA, qui redoutait les effets des ingérences algérienne, libyenne et Nord nigériane au sein de son territoire, encourageait en sous-main les tendances synthétiques locales et confiait à Israël le soin de former une partie de sa jeunesse. L'Algérie soutenait, en effet ouvertement le parti SAWABA interdit. La Libye du colonel Kadhafi qui revendiquait une partie de la bande frontalière nord-est attirait de plus en plus d'immigrants nigériens, développait une politique hostile à Tel Aviv. Elle appuyait un prosélytisme islamique agressif et soutenait de plus en plus fermement le FROLINAT tchadien dont les troupes étaient de même fond que les populations de l'Est du pays. Tout ceci inquiétait le gouvernement de Niamey »⁹¹

Le lien qui existe entre la branche Tijâniyya du Cheikh Ibrahim Niasse avec les leaders du NEPU de Kano inquiétait les autorités du Niger parce que le SAWABA avait des affinités avec ce parti (NEPU)

La chute de Sokoto en 1903 et l'arrivée des Britanniques a créé de nouvelles conditions qui favorisaient les liens entre le Niger et le Nigeria. L'ouverture des frontières et le développement d'une grande mobilité sociale entre les deux pays ont engendré une dynamique sociale dans laquelle l'islam et notamment la Tijâniyya trouvait un terrain favorable à son émergence. Ainsi « des contacts se sont noués entre les anciennes bastions de résistance (du Jihad) et les grandes citées du Nigeria du Nord [...] Les mouvements de migration vers la côte, les villes, les zones de plantation ont favorisé l'ouverture des « animistes » à la religion islamique. La chefferie nigérienne a développé sa façade islamique par imitation des usages des cours nigérianes et sous l'influence des lettrés. Ceux-ci, ont animé périodiquement des mouvements de résistance au colonisateur maintenant ainsi l'islam en grande partie du côté de la résistance au colonisateur et l'associant aux courants hostiles à

⁸⁹- GUY Nicolas, Communauté islamiques et collectivités nationales dans trois Etats d'Afrique Occidentale, p. 162

⁹⁰- L'UDN Sawaba est un parti né de la scission au sein de la jeune formation politique le PPN rattaché au RDA (Rassemblement Démocratique Africain). D'inspiration marxiste, ce mouvement est constitué en majorité de syndicalistes et était proche du MSA (Mouvement Socialiste Africain), Voir Guy Nicolas, *Op. cit.*, p.162

⁹¹- GUY Nicolas, *op. cit.* p. 162

celui-ci »⁹²

Mais il semble que les tendances se sont inversées après les indépendances, puisque les sultans de Dosso et de Maradi, à l'époque de l'arrivée du Cheikh Ibrahim Niasse au Niger, comme nous l'avons vu, n'étaient pas trop intéressés par le mouvement de celui-ci même de ce que constituait l'islam à l'époque.

Dans ce contexte, le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse s'est démarqué face à l'agitation politique, si bien qu'il ait maintenu son influence dans le domaine religieux et fait de plus en plus d'adeptes jour après jour. « Au Niger, constate J. L. Triaud, les nyassistes recrutent naturellement chez les haussas, sensibles aux influences culturelles qui viennent du Nigéria, aussi en pays zarma. Leur leader dans cette région est Cheikh El Hadj Aboubacar de Kiota [...] Les Nyassistes ont leur activité propre au sein de l'islam nigérien et le gouvernement ne peut s'y opposer. Eux-mêmes ont toujours maintenu leurs distances avec le pouvoir colonial, voire avec les nouveaux Etats laïques. Il y a un particularisme nyassiste irréductible aux orientations officielles. Ce courant n'est pas majoritaire, mais il traverse les frontières et constitue un pôle d'autonomie, sinon de contestation »⁹³

Le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse a fortement intégré la société nigérienne, fait de grands muqadem, a élargi, à la base la masse de ses adhérents et a surtout gardé une distance par rapport au pouvoir. Ce qui lui a permis d'avoir une certaine autonomie et de se faire une place privilégiée dans l'évolution de l'islam au Niger. Certes l'influence du Nord-Nigéria est un facteur important dans l'implantation du mouvement du Cheikh au Niger, mais son charisme tout particulier, s'en est un autre.

B. La force charismatique du Cheikh : un atout spirituel hors norme

L'affirmation religieuse de la légitimité d'un maître soufi dépend beaucoup de son capital charismatique. Celui-ci peut être héréditaire, c'est le cas de l'origine chérifienne qui rattache le saint directement au prophète moins. Il peut aussi être le résultat d'un effort d'acquisition des connaissances ésotériques et exotériques; donc d'une base intellectuelle et spirituelle. Dans tous les cas le capital charismatique est fondé sur «la grâce personnelle et spirituelle d'un individu »⁹⁴

⁹²- Idem p. 161

⁹³- Ibid p. 161

⁹⁴- WEBER Max, le savant et le politique *in* BOUBRIK Rahal, Saints et société, p. 86

Le pouvoir charismatique de Cheikh Ibrahim Niasse est clairement visible à travers tout son parcours spirituel. L'immense succès de son mouvement précédemment démontée en dépend largement. Ce charisme inné est la manifestation de l'investiture divine que le Cheikh a reçue. Il est calife de Cheikh Tijani et le détenteur de la *Faydha* annoncée par celui-ci. Doté d'un pouvoir surnaturel d'attirer vers lui les gens, dès les premiers instants qu'ils le voient, découvrent ses dons et prodiges qui se manifestent dans différentes circonstances.

1. Le charisme inné du Cheikh

Né avec cette carrure personnelle séduisante, Cheikh Ibrahim Niasse a de tout temps exercé une attraction sur ceux qui viennent vers lui. Il a même le pouvoir de fasciner ceux qui ont vu sa photo ou ont juste entendu parler de lui. Tous ceux qui lui ont rendu visite à Kaolack ou ont fait sa rencontre dans quelque circonstance que ce soit, l'ont connu sous le coup de son « charme naturel » Cette fascination spontanée est la marque des hommes que Dieu dote de Sa lumière.

Cependant, il faut bénéficier d'un « choix divin » pour découvrir le Cheikh dans toute sa plénitude spirituelle. Ceux qui sont voués à cette grâce voient de façon différente le Cheikh. Cette vision revêt une grande signification comme Le Cheikh lui-même le précise dans son poème en ces termes :

*Ceux qui ont fait bonne œuvre dans ma Voie
Obtiendront bonheur et richesse.
Celui qui vit, témoigne de ses propres yeux,
Et celui qui mourra sera sauvé et cela de tout temps
Tous celui qui m'aima et m'aurait vu
Entrera sans aucun doute au Paradis
Puisque je suis le Calife de cheikh Tijani,
Ce don provenant d'Ahmad al-'adnani [Prophète]
Que celui qui doute de cela sache que je perçois
Ce qu'il n'entende et ne voit⁹⁵*

Ces affirmations faites par le Cheikh, ont suscité une polémique au sein des ulémas qui voient en cela, une exagération notoire. Mais Cheikh sais pourquoi il a tenu de tels propos et il sait certainement de quoi il parle. On rapporte qu'Ibn 'Ata Allah disait : « un sultan a visité la tombe du soufi Abou Yazid⁹⁶ et avait demandé s'il y avait quelqu'un qui aurait vécu

⁹⁵- Ya'qub Aboubacar al-Gānī, *Ithaf al-Ikhwan Bi ma'sir Gawth al-zamān*, p. 82

⁹⁶- De son nom Thayfour ibn 'Isa ibn Soroshān, plus connu sous l'appellation Bayazid Bisthāmī, Abou Yazid est le grand mystique iranien sunnite du III^e/IX^e siècle. Né en l'an 800 à Bisthām, à la fin du règne du Calife Hārūn

avec ce saint. On lui indiqua une personne d'un âge très avancé qui était présente avec le sultan. Celui-ci lui dit : « as-tu gardé quelques paroles de Abou Yazid ? » Le vieillard lui répondit : « Si, je l'ai entendu dire : quiconque m'aurait vu est épargné du feu de l'Enfer ». le Sultan étonné de ces paroles dit au vieillard : « comment Abou Yazid pourrait-il faire une telle affirmation, alors que Abou Jahl a vu le Prophète et pourtant il brûlera en Enfer ? » Alors, le vieil homme expliqua : « Abou Jahl n'a vu que l'orphelin d'Abu Talib. S'il aurait vu le Prophète, il ne saurait être brûlé par le feu de l'Enfer. Alors, le Sultan comprit le sens réel des paroles du vieux et fut étonné de sa réponse subtile. Abu Jahl n'a jamais accepté Muhammad dans sa prophétie immanente et son parfait exemple. Il l'a toujours considéré avec mépris comme un pauvre orphelin. C'est pourquoi le fait qu'il ait vu le Prophète, ne lui sera d'aucun intérêt et il sera du nombre de ceux qui périront dans les flammes de la géhenne »⁹⁷

C'est de cette façon que se présente le Cheikh pour ceux qui l'ont réellement vu et l'ont véritablement aimé. Seul peut méconnaître cette vérité, celui n'est pas imprégné de la valeur des saints et de ce que représente leur place et leur degré spirituels.

2. Quelques karâmat⁹⁸ du Cheikh

La capacité de mobilisation des masses est liée à la fonction de saint que Cheikh Ibrahim Niasse fut investie. Il est le maître accompli dans toutes les charges afférentes aux fonctions d'un saint. Il existe beaucoup de signes qui l'attestent. L'une des prodiges qui prouvent sa sainteté est qu'il fut annoncé avant sa naissance, comme nous l'avions précédemment souligné. Sa vénérable mère, peu avant la naissance du Cheikh, vit en songe la lune qui descendit du ciel, se scinda en deux, tomba sur elle et disparut dans son corps. Elle eut peur et parla à son époux Elh Abdallah Niasse qui lui recommanda de garder le secret ; ils firent ensemble des prières et firent des vœux pour leur fils⁹⁹

al-Rachîd et mort sous Al-Mou'tamid, il vieillit aux premiers temps de la décadence du califat 'Abbasside et fut contemporain de grands soufis tels que Mouhâsibî, Ibn Karrâm, Yahya al-Râzî...etc Sa personnalité fulgurante, son langage hardi, son ascétisme, sa quête héroïque du But suprême impressionnèrent vivement ceux qui le connurent, laissèrent un souvenir qui se trouve aujourd'hui encore jusque dans les contes populaires de l'Asie Occidentale et plusieurs *qoubbas* (mausolées) d'Algérie. Voir, Emile Dermenghem, Vies des saints musulmans, Sindbad, 1981, Paris p. 143

⁹⁷- Idem, p. 82

⁹⁸- On désigne sous ce terme, soit les pouvoirs ou états extraordinaires d'un saint, soit les actions extraordinaires, voire miraculeuses de celui-ci. Voir Popovic A. Veinstein G. Les voies d'Allah, Ed. Fayard, 1996, p. 625

⁹⁹- Alhadji Hamal Muhammad Awal, Asl al-Faydha al-Tijâniyya wa chama'il sāhibiha al-Khuluqiyya wa al-Khilqiyya, p. 6

Son intelligence et ses capacités hors du commun d'assimilation rapide dans l'apprentissage du Coran et des sciences théologiques est un autre présage sur ce que deviendra, plus tard Ibrahim Niasse. Il devint de ce fait « l'aube des sciences et des connaissances, le rassembleur des sciences dispersées parmi les grands savants soufis de la communauté du premier et dernier, la citadelle imprenable et la grotte élevée hors de portée »¹⁰⁰

Sa maîtrise du Coran et les efforts qu'il a déployé durant toute sa vie dans la lecture de ce livre saint, la méditation de cette révélation divine, démontre encore une fois l'une de ses principales *karamat*. En effet, Cheikh Ibrahim Niasse était très attaché à la lecture du Coran, il clôturait le livre deux fois chaque semaine. En fait, « les versets qu'il lisait le matin, il les récitait de mémoire le soir »¹⁰¹ Jusqu'à ses derniers jours, il était très attaché à la récitation du Coran et « l'effort qu'il fournissait pour la lecture du Livre était tel qu'au plus fort de sa maladie, alors qu'il était interné au Saint Thomas Hospital de Londres, son médecin avait tenté de le lui interdire en lui proposant d'écouter des enregistrements du Coran. En réponse, il lui apprit que même lorsqu'il se tait, il continue de réciter la Parole de Dieu dans le secret de son cœur »¹⁰² C'est pour dire combien le rapport entre Cheikh et le Coran était d'une rare intimité spirituelle. C'est comme l'a dit « un de ses grands Muqaddam qui fut interrogé sur la raison pour laquelle le Cheikh accordait une telle attention à la lecture du Coran, il répondit que la *tilawa* (récitation) du saint Coran et tout l'intérêt qu'il lui accorde sont ses *karâmat*. Il le confirme lui-même dans ces vers :

*O Dieu! Illumine-moi de la lumière du Coran
Tout mon intérieur y compris mon extérieur
Fait que la mémorisation de Tes sublimes paroles
Me soit une karâmat jusqu'à ce que je te rejoigne.*¹⁰³

Cette *karâmat* s'est élargie à sa descendance, puisque la majorité de ses fils et filles sont des « *huffaz* » (ont mémorisé le Coran). Le cas de Maryam Niasse¹⁰⁴ mérite d'être

¹⁰⁰ - Cheikh Niang, Biographie de Baye, site Internet

¹⁰¹ - Mouhamadou Mahdy Niasse, Baye Niasse, Le défenseur de l'Islam, tome 1, p. 20

¹⁰² - Idem, p. 20

¹⁰³ - Ya'qub Aboubacar al-Gânî, *Ithaf al-Ikhwan*, Op. Cit. p. 293

¹⁰⁴ - Née le 12 décembre 1934 dans le Siné-Saloum plus précisément à Kossi, ville à partir de laquelle Baye Niasse a lancé la Faydha. A l'âge de 5 ans, elle débuta l'apprentissage du Coran et c'est son père qui s'en chargea personnellement. A son départ pour le pèlerinage, il la confia à un autre maître qui l'initia à la science ésotérique. Mariée, elle s'installa à Dakar en 1951 et avec l'aide de son époux, elle réalisa le rêve qu'elle nourrissait depuis l'enfance, en ouvrant sa propre école coranique. Elle entretint son école avec courage et détermination et y enseigne le Coran. Elle aime ce travail et enseigner le Coran est en quelque sorte toute sa vie.

souligné. Cette vaillante femme, a consacré sa vie pour le livre saint. Elle créa une école où elle apprend aux enfants à se familiariser au Coran, apprendre à garder la parole divine et recevoir une bonne éducation. Et au-delà de ses enfants, tous ses disciples ont suivi l'exemple du Cheikh dans cet effort. S'il y a une part de don divin, il reste et demeure que Cheikh a déployé une immense énergie pour entretenir cette tradition prophétique, s'engageant totalement dans l'enseignement du Coran, œuvrant sans relâche pour son explication et la profonde méditation du sens de ses versets.

Parmi les *karâmats* du Cheikh on peut retenir aussi l'apparition du flux de grâce dans la voie Tijâniyya et l'adhésion massive des gens de différentes races, de couleurs et d'ethnies dans la tariqa et l'islamisation de milliers d'animistes. Cheikh a réussi, en effet dans l'appel à la voie du Prophète par ses nombreux écrits, ses prêches et ses sermons mais aussi ses sages conseils. Il a su créer en cela le rapprochement des cœurs entre les peuples africains malgré les divergences ethniques et religieuses qui existaient avant son apparition. L'islam et la *tariqa* sont devenus alors un facteur d'union et de rapprochement.

L'itinéraire du Cheikh, présente quelques similitudes avec celui du Prophète. Le nom de son père est le même que celui du père du Prophète. Il donna sa fille Fatima à son Calife 'Ali qui ont donné naissance à Imam Hassan Cissé. Encore une similarité avec le Prophète qui donna en mariage sa fille Fatima à son Calife 'Ali Ibn Abi Talib et de cette union naquis Hassan et Hussein ses deux petits-fils. Ses quatre Khulafa' (lieutenants) portent les mêmes prénoms que ceux du Prophète. Ce sont Aboubacar (Cheikh Sirimbey) qui était pour le Cheikh, tout ce que fut Aboubacar Al-Sidiq pour le prophète, le premier à reconnaître le Cheikh comme Calife de Cheikh Tijani, Oumar (Cheikh Touré), Usman (Cheikh Ndiaye) et Ali (Cheikh Ali Cissé)

Sa maîtrise de l'invisible est une autre *karâmat* dont il en donna la preuve à plus d'une occasion. « Un de ses *Khadam* raconte que le Cheikh lui avait remis une grosse somme d'argent et lui demanda de la lui garder. Il avait la certitude que ladite somme qui lui a été confiée finira par être distribuée aux pauvres et aux nécessiteux. C'est pourquoi, suivant sa passion, il cacha une partie de l'argent qu'il se réserva à lui. Ainsi le Cheikh, comme d'habitude, fit petit à petit aumône avec l'argent. Lorsqu'un nécessiteux se présenta au Cheikh, celui-ci demanda à son *Khadim* d'apporter tel montant et de le remettre au *miskin*

Véritable pionnière de l'enseignement du Coran, elle parcourt le monde, participant aux concours où ses candidats se distinguent toujours. Preuve éclatante de l'œuvre de son père, dont elle en assure la continuité.

(nécessiteux). Il osa dire au Cheikh qu'il ne reste rien de la somme qui lui avait été confiée. Le Cheikh lui dit : « donne lui donc de ce que tu as réservé pour toi et que tu as caché à tel endroit » Désespéré, le *Khadim* se leva aussitôt, se dirigea précipitamment vers sa chambre et emmena la somme qu'il remit au nécessiteux »¹⁰⁵

Un jour, Cheikh sortit de chez lui pour se rendre à la mosquée avec un groupe de ses disciples. Soudain il s'arrêta à un coin de la rue et dit à ses compagnons : « Il y a en ce lieu une sorcellerie qui a été enfouie ». Lorsque les disciples creusèrent, ils trouvèrent la tête d'un animal sacrifié et certains objets utilisés pour le *sihr*. (Sort) Le Cheikh ordonna que tout soit brûlé.¹⁰⁶

Tels sont quelques *karâmat* du Cheikh. S'il nous fallait les rapporter tous ici, nous ne serions pas en venir au bout. Nous avons cité ces quelques exemples pour illustrer ses dons et ses prodiges. Il serait en effet vain de trop s'y attarder puisque là n'est pas l'objectif. Toute la vie de Baye constitue une *karâmat* puisqu'il est le porte-parole de son temps, la lumière de son époque, le lieu focal du regard divin parmi les créatures et la porte ouverte pour ceux qui souhaitent accéder à l'enceinte scellée de Dieu.

3. Prodiges et sainteté : le cas de Baye Niasse au Niger

Un tel niveau de degré d'élection divine, une telle proximité de Dieu suffirait à faire valoir sa personnalité que ne peut entacher une quelconque négation des prodiges qui se réalisent en lui et auxquels il ne prête d'ailleurs aucunement attention. Bien mieux, le Cheikh s'ingéniait à se comporter normalement, sans attirer l'attention, car il s'isolait dans la contemplation intérieure de Dieu, sans s'en départir et sans se démarquer par un comportement excentrique. Ce comportement de grand saint est celui des *sâda al mallamatiyya* qui font partie d'une catégorie d'Elus de Dieu qui ne se distinguent des communs de croyants d'aucun acte surérogatoire excessif. Leur ligne de conduite est de cacher au plus le secret, de s'abstenir de le divulguer aux gens qui en n'ont pas la perception et ne peuvent y accéder. Cheikh Ibrahim Niasse décrit lui-même cette façon de vivre la sainteté qui résume le comportement *mallamâti* en disant : « Ils ne sont ni prétentieux, ni présomptueux ; ils ne se réclament d'aucune particularité spéciale au sein de la communauté. Chacun vaque à ses occupations journalières (travail, courses usuelles...), alors que certains parmi eux, se trouvent au plus haut sommet des états mystiques véridiques, états acquis et non

¹⁰⁵ - Ya'qub al-gâni, *Ithaf al-Ikhwan*, p. 299

¹⁰⁶ - Idem p. 299

obtenus par des prédispositions particulières ou naturelles. Nul doute qu'ils font partie des sommités et la *Mallamatiyya* dont le chef est Aboubacar al-Siddiq »¹⁰⁷

Cette retenue rappelle la sobriété soufie. Les saints n'accordent pas une grande attention aux miracles puisqu'ils constituent l'un des trois voiles qui peuvent recouvrir le cœur l'empêchant d'accéder aux vérités divines. Les deux autres étant une attention démesurée aux actes accomplis par obéissance et l'attente d'une récompense du ciel. C'est pourquoi les « grands maîtres regardaient les miracles comme des pièges sur la voie menant à Dieu. L'adepte qui avait atteint un certain stade sur la Voie acquérait certainement le pouvoir d'accomplir certains actes, mais ces actes l'empêcheraient probablement d'avancer sur la Voie »¹⁰⁸ Cependant, comme le dit Al-Bistâmî, « la preuve de la sainteté n'étaient pas dans les miracles ni dans les faveurs exceptionnelles. Le parfait est celui qui a dépassé le stade de charisme »¹⁰⁹ Il faut plutôt chercher la perfection dans le respect de l'orthodoxie même si les états peuvent engendrer des fois, la manifestation des *karâmâts* et que « quand même vous verriez un homme doué de pouvoirs miraculeux au point de s'élever dans les airs, ne vous laissez pas leurrer, mais examinez s'il observe les préceptes et les interdictions divines, s'il se tient dans les bornes de la religion et s'il accomplit les devoirs qu'elle impose »¹¹⁰

En somme, la question de *karâmât al-awliya* a été largement débattue par les ulémas. Les *ulémas al-tawhid* reconnaissaient aux saints ces privilèges comme l'a si bien notifié cheikh Charif Salih Ibrahim dans son ouvrage (*Al-Mugir 'ala choubouhat ahl al ahwa'*) quand il disait : « la croyance en l'accomplissement certain des *karâmat al-awliya* est une obligation comme les autres croyances dogmatiques de la religion, parce que stipulée par le Coran et la Sunna. Les '*Arifoun* (saints dépositaire du savoir divin) ne s'attardent pas sur les *karâmat* et considèrent que celui qui s'y attache et en fait une préoccupation ultime commet une trahison et court à sa perte, s'il n'est pas épargné par la clémence divine »¹¹¹ La réalisation des *karâmât* ne fait l'objet d'aucun doute, car acceptée et admise par les ulémas. Les compagnons du Prophète avaient manifesté des *karâmâts*, ainsi que les pieux ulémas et *sālihun* qui les ont suivis.

¹⁰⁷- Cheikh Ibrahim Niasse, *al bayan wa al-tabyin 'an Al-Tijâniyya wa al Tijaniyyin*, p. 22, voir traduction en français sur www.geocities.com proposée par le Groupe d'Apprentissage, de Recherche et de Servitude dans l'Islam [GARSI]

¹⁰⁸- Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 266

¹⁰⁹- Emile Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, p. 151

¹¹⁰- *Idem* p. 151

¹¹¹- Ya'qub Aboubacar al-Gānī, *Ithaf al-Ikhwān Bi ma'sir Gawth al-zamān*, p. 289

Cependant, l'admission des *karâmât* pour les *awliya* brouille un peu les limites entre la sainteté et la prophétie. Il est certain que les actes extraordinaires accomplis par les prophètes sont des *mu'jizat* et ceux opérés par les saints sont des *karâmat*. En dépit de cette différence, Dieu peut, dans son omnipotence pourvoir un saint de « *mu'jizat* » d'un prophète ; ce que clarifie d'ailleurs Chérif Sâlih dans le même ouvrage lorsqu'il affirmait : « les leaders religieux et l'ensemble des *ahl al-sunna wa al-jama'* sont unanimes que tout ce qui constitue une *mu'ji'aza* pour un prophète est susceptible d'être une *karâmat* pour le *wali*. Ceci est évident du point de vue de la logique que de la *shari'a* parce que la source irrigatrice des deux est la même. Ainsi, le Dieu qui a voulu soutenir son envoyé par l'accomplissement des faits extraordinaires, ne peut s'empêcher d'octroyer à son *wali*- s'Il le veut-quelques-uns de ces prodiges pour une raison que seul Lui connaît. En plus de cela, la *shari'a* nous a doté de la capacité à distinguer le vrai message du faux et même à tester le degré de sa véracité par une présomption dominante ou une certitude absolue. Il ne reste qu'au savant éclairé par la science et les principes de la bonne compréhension d'illuminer sa voie par ce procédé logique »¹¹²

Cette corrélation entre les fonctions prophétiques et celles de la sainteté dans la réalisation des prodiges est un facteur important de la fonction religieuse qui mesure l'étendu du pouvoir charismatique comme nous l'avions démontré. C'est ainsi que « si la mission du *walî* s'inscrit dans la continuité du miracle prophétique (*mu'jizat*), et si la *mu'jiza* est la preuve (*burhan*) de la mission du Prophète, la *karâmat* a la même fonction sur le *walî*. L'ambiguïté du rapport entre la *mu'jiza* et la *karâmat* ainsi que la fusion qu'elle crée entre le domaine prophétique et le domaine de la *wilâyâ*, sont un des facteurs importants dans la fonction religieuse et sociale de la *karâmat* »¹¹³

C'est de cette façon que la manifestation de la *karâmat* du Cheikh a joué un rôle décisif dans la construction de son charisme personnel. Elle lui permit d'acquérir un statut particulier dans la hiérarchie religieuse et temporelle. Mais tout le rôle du Cheikh, dans ce cas si, est de conduire les gens vers le salut et la paix intérieure, dans un contexte particulièrement confus où les hommes vivent une crise généralisée.

Nous verrons plus tard, comment cette fonction a permis au Cheikh de faire face aux situations difficiles que vécurent les musulmans. Il a su leur apporter, d'une façon spontanée

¹¹²- Idem, p. 291

¹¹³- BOUBRIK Rahal, Saints et sociétés en Islam, p. 86

des solutions adéquates et durables. C'est dans le parcours du Cheikh que nous appréhendons, d'une façon globale, sa consécration en saint accompli, doté d'un charisme unique et toutes les stations de la sainteté qu'il gravit.

C. Le parcours spirituel du Cheikh Ibrahim Niasse

Il serait très prétentieux d'épuiser le parcours spirituel du Cheikh en quelques lignes, puisqu'il est cet océan sans rivage, tant dans le domaine des connaissances exotériques que celui de la *haqiqa*. Nous tenterons d'énumérer les principaux statuts et grades spirituels du Cheikh, tout en soulignant l'étonnante précocité qu'il a eu dans l'acquisition, la compréhension et la maîtrise de la *haqiqa*. Doté d'une incroyable capacité à saisir les subtilités de cette science infuse, le Cheikh se place dans la continuité de l'œuvre du cheikh Ahmad Tijani. Il hérita en cela les secrets de la voie et reçut, soit directement soit par l'intermédiaire de la descendance de la quasi-totalité des califes du cheikh Ahmad al-tijani, des *ijazas* qui lui attribuèrent une chaîne d'affiliation complète et variée. Cette reconnaissance unanime est, non seulement pour le Cheikh une source de légitimité pour sa mission de propagateur de la *Faydha* mais aussi, une grande ascension spirituelle. Ainsi, cette distinction et cette singularité dans la sainteté lui confèrent des grades élevés. Il fut *Qutb al-zamân* ou *Gawth al-zamân* (pôle de son temps ou le secours de son époque), marquant un renouveau dans la continuation de l'œuvre du saint fondateur de la Tijâniyya cheikh Ahmad al-tijani. Il s'agit principalement du flux de grâce, un héritage prophétique qu'il s'est chargé de transmettre et qui assure la continuité de la voie Tijâniyya, une émanation mohammadienne.

La grande notoriété intellectuelle du Cheikh lui valut le respect des ulémas et hommes de religion du monde islamique qui lui décerna le grade de cheikh al-islam, une reconnaissance méritée, en vertu des tâches et d'immenses services qu'il rendit à l'islam, aux musulmans et à la *tarîqa*.

1. Les affiliations spirituelles du Cheikh Ibrahim Niasse

La source principale à partir de laquelle s'est abreuvé le Cheikh est son père. C'est de lui qu'il détient les clés du savoir et de l'érudition dans le domaine du *tasawwuf*. Même si, par ailleurs les contacts avec les ulémas du Maghreb et du pays Maure ont contribué à affiner l'érudition du Cheikh. Celui-ci, a dès le bas âge manifesté un intérêt pour les sciences ésotériques. La preuve est qu'il écrivit sa première œuvre à l'âge de vingt un ans. « *Ruhul Adab* » (Le sens des bonnes manières) est le titre de cet ouvrage qu'il consacra aux bons

comportements que le disciple doit observer pour rester dans la Voie et les bonnes conduites qu'il doit adopter en compagnie de son maître. Il dit en cela :

*Aies de bonnes manières dans l'apparence et au fond de toi,
Car elles te mèneront aux plus hauts niveaux de la perfection.
Aies en mémoire l'image du cheikh qui t'a initié,
Gardes aussi avec sincérité celle de son Cheikh.
Reste avec Dieu dans tes pensées et gardes le silence [dans tes
invocations]
Car, la khalwa te conduit vers l'ascension.
Cherches un éducateur parfait, un maître
Accompli et un guide sincère.
A celui-ci, entièrement tu te confieras,
Et soumets toi à lui comme un cadavre [dans ses mains]
Ne le contredis jamais. Même si,
Ses opinions paraissent fausses, imites le toujours.
Ce qui semble erroné d'un cheikh, est pour un disciple averti, plus
correcte et
Approprié.
A ton cheikh tu dois toute ton attention,
Sois avec lui fermement comme si rien d'autre n'existait au monde.¹¹⁴*

Ces quelques vers illustrent combien le Cheikh était, dès son jeune âge imprégné d'une noble sagesse et avait de fines connaissances dans la voie soufie. L'œuvre qu'il écrivit constitue sans doute « un signe manifeste d'une maturité intellectuelle qui lui servira de viatique pour aller à la rencontre du monde »¹¹⁵ C'est par la porte de la discipline et de *l'adab*¹¹⁶, qu'il fera son entrée. Le bon comportement et les nobles caractères, qui constituent d'ailleurs dans la *tarîqa* Tijâniyya un fondement d'un acheminement parfait et achevé.¹¹⁷

C'est justement dès le bas âge que le Cheikh fut initié à cette école de *l'adab*, en prenant auprès de son père le *wird*, qui marque son adhésion à la *tarîqa* Tijâniyya. Il eut à peine vingt ans (juste après le décès de son père) que plusieurs éminents maîtres de la *tarîqa* lui donnèrent des *ijazât* (licences). La toute première autorisation d'exercer la *tarîqa* et d'accéder à ses secrets lui vint de son père par le truchement de son disciple Saïd Mohammad

¹¹⁴ - Cheikh Ibrahim Niassé, *Ruh al-adab* (le sens des bonnes manières)

¹¹⁵ - Mouhamadou Mahdy Niassé, Baye Niassé, Le défenseur de l'Islam, tome 1, p. 01

¹¹⁶ - Plus qu'une simple expression, *l'adab* ou *adâb* au pluriel, est un concept soufi qui détermine le comportement du disciple vis-à-vis de son maître éducateur. Il renferme toutes les règles de bonne conduite et toute la discipline du *murid* dans sa relation avec son cheikh et avec les autres membres de la *tarîqa*.

¹¹⁷ - L'ensemble des règles de conduite à observer par le disciple ont une place importante dans les voies d'initiation. Le respect et la soumission, l'endurance et la patience, le silence et l'observation sont quelques-unes de règles d'or que le disciple doit absolument intégrer dans son comportement quotidien. Ces règles, véritable code de conduite sont d'une telle importance que certains maîtres considèrent que « le soufisme tout entier est contenu dans *l'adab*. Nous aurons à évoquer cet aspect plus loin.

Mahmoud ibn Mohammad al-saguir al-chinguitî al-Tichittî. El hadj Abdallah Niasse fit de ce dernier son *muqaddam*, lui attribua tout ce qu'il détenait et lui laissa la recommandation de transmettre cet héritage à son fils Ibrahim qui, du vivant de son père, ne pouvait l'assumer en raison de son jeune âge et pour d'autres raisons liées à la grandeur du secret et au poids de la responsabilité, de surcroît spirituelle.

Après la mort du père du Cheikh, le chérif, conformément à son engagement, vint transmettre à Ibrahim le précieux héritage qui lui est légué. Il lui accorda l'*ijaza* dont voici la teneur :

« Le plus vil des serviteurs d'Allah Tout puissant, Mohammad Mahmoud ibn Ahmad al-Saguir a dit : j'atteste avoir nommé muqaddam mon frère en Dieu et en Prophète Ibrahim ibn El-hadj Abdallah. Lui ai transmis tous ce qui est rapporté du Cheikh, de manière absolue comme me l'a transmis Cheikh El Hadj Abdallah qui a dit dans l'ijaza qu'il m'accorda : Dieu m'a donné la grâce de rencontrer d'éminents ashab du cheikh (Ahmad al-Tijânî) auprès desquels j'ai pris [oralement] des secrets et des connaissances. Ils m'autorisèrent en tout cela par leurs chaînes d'affiliation authentiques. Je dis : je fis, de cet aimable frère, muqaddem et l'autorise tel qu'ils m'autorisèrent dans tous les secrets, prières et noms sacrés de la voie...»

Il acheva l'*ijaza* par ces termes :

« Mon cheikh et mon guide Elh Abdallah m'ordonna d'écrire à Ibrahim cette ijâzâ par laquelle, il l'ordonne et lui accorde l'entière autorisation de guider les créatures, de les éduquer dans ses paroles et ses actes, d'octroyer tant en général qu'en particulier les awrad (pluriel de wîrd) et azkar lâzîma (invocations obligatoires) et non obligatoires. Cela en tout ce qui est authentiquement transmit par cheikh Tijânî d'une façon complète et intégrale. Il lui en accorde entière autorisation le rattachant ainsi à sa chaîne spirituelle jusqu'à la fin des temps, tout en sachant qu'il en aura l'habilitation. En atteste, Mohammad Abd Rahman ibn El Hadj Abdallah en l'an 1345H »¹¹⁸

En confirmation de cette investiture, Cheikh Ibrahim Niasse vit en songe cheikh Ahmad Tijânî qui lui transmis le *wird* et le fit *muqaddam mutlaq* (absolu). Depuis lors, il le revu plusieurs fois et il disait à propos : « notre affiliation et notre attachement à cheikh Ahmad Tijânî sont réels et sont sans aucun intermédiaire, puisqu'il est en permanence-Dieu merci- présent avec nous (louanges à Dieu). Après il vit aussi son père en songe et celui-ci lui

¹¹⁸- Ya'qub Aboubacar al-Gānī, *Ithaf al-Ikhwan Bi ma'sir Gawth al-zamân*, p. 39 Il est important de signaler que celui qui écrivit l'*ijazat* semble être, à priori un des fils du Cheikh Abdallah Niasse. Il en fut le témoin direct de cette filiation importante qui marque le point de départ de la chaîne de transmission et de filiation du cheikh à la tariqa.

disait : « prends tout ce que j'ai laissé auprès d'autrui, il t'appartient toi seul »¹¹⁹

Cinq ans après, il reçut *l'ijâzâ* historique des cheikhs de la *tarbiyya* de la voie tijani qui lui accordèrent une entière et absolue autorisation de donner le *wird*, d'initier à la *tarbiyya* et de guider les créatures. Ils reconnurent qu'il est la plénitude de son époque et qu'il est le calife du cheikh Tijâni, l'héritier de ses secrets. Les milieux tijanes du Sénégal reconnurent au Cheikh la place qu'il occupe dorénavant dans la *tarîqa*, notamment l'accomplissement de la *Faydha* et l'initiation à la *tarbiyya*. Dès lors, il jouit d'une autorité et eut toujours l'insigne honneur d'être le rédacteur du rapport final des travaux sur des questions islamiques débattues et qui ont fait l'unanimité parmi les ulémas du Sénégal. L'exemple illustratif de cette grande responsabilité est le rapport final sur la question du code de la famille rédigé par le Cheikh et envoyé au gouvernement du Sénégal. Ledit rapport a clairement dégagé le point de vue de l'islam sur la question. Cette marque de confiance placée en la personne du cheikh démontre encore une fois son élévation et la grandeur de sa personnalité. Elle dénote aussi tout le respect et la considération qu'il a auprès des ulémas et maîtres soufis du Sénégal et ceux de l'extérieur. Cheikh Ibrahim Niasse a entretenu d'excellents rapports avec tous les ulémas et maîtres soufis du Sénégal, même si parfois certains renient au Cheikh sa place et le prestige dont il jouit. C'est l'exemple du cheikh Ahmad Dam qui a une vision négative sur le Cheikh, mais celui-ci a réussi à inverser les choses grâce à son habileté à entretenir toujours de bons rapports avec son entourage¹²⁰ Il ne faisait aucune distinction entre les autres familles confrériques. En atteste « le voyage qu'il effectua à Touba sur l'invitation de Sérigne Moustapha Mbacké, premier Khalife de cheikh Ahmad Bamba. Bien qu'appartenant à des *tarîqas* distincts, la claire conscience qu'ils soient tous engagé dans le même combat, celui du triomphe des valeurs islamiques, les avait rapprochés dans une sincère amitié »¹²¹

Il reçut une prompte reconnaissance des grandes familles de la Tijâniyya du Maghreb. C'est même la grande famille du cheikh Mohammad al-Hafith, le premier propagateur de la Tijâniyya en Afrique de l'Ouest, qui lui reconnut son nouveau statut.

Il reçut également *l'ijaza* absolue de Mohammad Kabir ibn Saïd Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abass libellée comme suit :

« J'autorise notre cher frère, le savant accompli dans la shari'a et la haqiqa, le guide le plus habile de la tarîqa saïd Ibrahim ibn 'Abdallah

¹¹⁹- Idem, p. 38 voir aussi Tahir Maïgari, *Al-cheikh Ibrahim Niasse a-kawlakhî hayâtuha wa 'âraouha wa ta'limouha*, p. 8

¹²⁰- idem p. 303

¹²¹- Mouhamadou Mahdy Niasse, Baye Niasse, le défenseur de l'Islam, tome 1 p. 50

Niasse, dans tous ce qui émane du cheikh Tijâni comme invocations obligatoire et non l'obligatoire, cela, de façon complète comme me l'autorisa Saïd al-Gālî ibn Moussa ibn Ma'zuz, de son père, et celui-ci du Cheikh Ahmad al-Tijâni »¹²²

En 1349 de l'an hégire, il reçut du Saïd Mohammad ibn Saïd ibn cheikh Mohammad al-Hafith une ijaza absolue dans laquelle il dit :

« J'écris à mon aimé, mon ami, le savant Cheikh Ibrahim ibn cheikh Abdallah, dans l'assistance de Dieu nous y demeureront tous, que je lui donne l'absolue autorisation dans la voie de notre recherche, notre meneur vers Dieu Ahmad al-Tijâni. Il en a la consécration et peut y donner à son tour. En cela réside tout le secret puisque j'ai voulu que ce lien tout particulier entre nous ai la singularité de ne régir pas que ce bas monde qui ne pouvait le contenir, mais qu'il s'élargisse jusqu'à l'au-delà ».¹²³

Egalement cheikh Sikeyrej al-'Iyâchî lui accorda oralement l'absolue autorisation de disposer de tout ce qu'il possède comme secret de la tarîqa Tijâniyya et le nomma son calife et l'héritier de ses secrets. Il a, au-delà dit expressément que le Cheikh était calife incontesté du cheikh Ahmad al-Tijâni lui-même. Il apporte cette précision dans un de ses poèmes qu'il dédia au Cheikh et dans lequel il dit :

*A toi j'adresse un salut infini et innombrable
Qu'aucune créature n'en eût le mérite.
Tu en as l'aptitude de ce que tu aies atteint
Une plénitude qu'aucun ne la verra infailible.
J'en suis témoin de l'ouverture d'une claire évidence
Que Dieu eût le choix, parmi les créatures de t'en réserver.*

Jusqu'à ce qu'il ait dit :

*Tu héritas d'une Khilafa de Cheikh al-Tijâni
A propos de laquelle je t'y apporte toute la certification.
Car Cheikh al-Tijâni est un khatam [bague]¹²⁴
Dont tu en es la composition.¹²⁵*

Hormis cette marque d'estime qu'il a pour le Cheikh de par son niveau intellectuel et son grade spirituel, il lui accorda une autorisation exclusive sur toutes les autres affiliations qu'il consigna dans son ouvrage *Qadam al-russukh fî mâ limu'allifihî min al-chuyukh* (La

¹²²- ibid p. 39

¹²³- ibid p. 41

¹²⁴- Cheikh Ibrahim Niasse en sa qualité d'héritier du Cheikh al-Tijâni, détient la quintessence de ses secrets. Il est comme une bague dont le métal précieux (diamant, or ou autre) est le Cheikh. On peut aussi comprendre que cheikh al-Tijâni étant le sceau de la sainteté, Cheikh Ibrahim en est le matériau final et ou l'encre qui imprime ce cachet final.

¹²⁵- Mohammad ibn 'Abdallah ibn Saïd ibn Iktouch al-'Alaoui, Min akhbar al-Cheikh Ibrahim, p. 56.

pleine certitude sur les maîtres auxquels l'auteur s'affilie). Lorsqu'il finalisa l'écriture de cet ouvrage, il mentionna que « le premier à qui j'accorde la licence de toutes les chaînes d'affiliations est le calife Al-Hadj Ibrahim Niasse en ce jour 23 du mois de *Safar* l'an 1357 de l'hégire. L'auteur de « *inzâr wa ifâdha* »¹²⁶ avait dit qu'il aurait vu auprès du Calife Saïd 'Ali Cissé, *l'Ijaza* écrite par Saïd Sikeyrej al-'Iyâchî. Dans certaines correspondances entre Cheikh Ibrahim Niasse et Saïd Sikeyrej, celui-ci avait dit au Cheikh : « tu es le maître vif et réanimateur de la tarîqa, tout celui qui pris [*wird* et secrets] auprès de toi, c'est comme s'il l'a pris auprès du Cheikh al-Tijâni. Et celui qui pris auprès de ce dernier, l'aura pris du Prophète »¹²⁷

Saïd Mohammad al-Amin ibn Baddé fit parvenir au Cheikh une autorisation dans laquelle, il disait : « J'ai le devoir de vous annoncer qu'il m'est parvenu votre demande de vouloir obtenir auprès de moi, une *ijâza* en hadith. C'est moi qui aurais fait la demande à l'inverse, puisque le récepteur mérite plus d'en recevoir du demandeur car cela obéit à la règle selon laquelle, c'est toujours le plus savant qui en donne. En substance, je donne satisfaction à votre demande sur tous ce que je peux vous en faire l'autorisation, comme me l'a autorisé notre cheikh Ahmad jusqu'au Prophète » C'était en l'an 1354 de l'hégire.¹²⁸

L'année d'après, il reçut une *ijâza* absolue du Saïd Tayyib al Sufyânî qui disait : « Tu as formulé le vœu d'obtenir de moi l'autorisation de donner le *wird* de la Tijâniyya, nous t'en accordons et te faisons *muqaddam* de la *tarîqa*.

C'est de cette façon continue que les *ijâza* affluèrent vers le Cheikh. Certaines à la demande du cheikh lui-même, puisqu'il voulait varier sa chaîne spirituelle et tirer la baraka de toutes les chaînes d'affiliation qui r au chef qui relie au cheikh Tijâni. D'autres lui parvenaient sur l'initiative de leurs auteurs, sans que le Cheikh en fasse la demande, pour qu'ils honorent leurs chaînes d'affiliation.

Certains qui avaient donné l'autorisation au Cheikh, ont en reconnaissance de son statut, demandé à ce qu'il les autorise à son tour, cherchant en cela sa baraka. C'est le cas du

¹²⁶ - C'est un ouvrage écrit par El-hadj Abdallah ibn Mohammad al-Muchrî al-'Alaoui al-Tijânî. *Inzar wa ifadha ilâ bâi' dñih bi chahâda*, est le titre complet de ce livre qui est une réplique à l'écrit de Taher Maïgari sur la vie du Cheikh. Nous nous référerons constamment à l'ouvrage lorsque nous aborderons les débats autour des controverses sur la Tijâniyya.

¹²⁷ - Aboubacar al-Gânî, *Ithaf al-Ikhwân Bi ma'thir Gawth al-zamân*, p. 40.

¹²⁸ - Idem, p. 40.

petit fils du cheikh Mohammad al-hafidh, Saïd Mohammad ibn Tayyib.¹²⁹

En tout, Cheikh Ibrahim Niasse rassembla un grand nombre d'Ijāzas qui le relie au cheikh Ahmad al-Tijāni par une affiliation sûre et certaine puisqu'elle passe par ses grands et proches moqaddams qui sont :

Al- Khalifa Saïd Ali al-Tamāsīnī, al-Khalifa Saïd Mohammad al-Banānī, Al-Khalifa cheikh Mohammad al-Hafidh, Al-Khalifa Moussa ibn Ma'zuz, Al-Khalifa Saïd Mohammad ibn Abi al-Nasr, Al-Khalifa cheikh Abd al-Wahhab ibn al-Ahmar, Al-Khalifa Saïd Mohammad al-Gālī et Al-Khalifa cheikh Saïd al Sufyānī. De ces huit Khalifa du Cheikh Tijāni, Cheikh Ibrahim Niasse hérita des secrets de la voie et toutes les invocations y afférentes. A cette affiliation directe et rapprochée, s'ajoutent d'autres maillons d'affiliation de ces grands Khalif, et les branches d'affiliation de son père qui en compte au total onze, et qui sont venues accroître ses chaînes d'affiliation à une cinquantaine. **[Insérer ici le diagramme des chaînes d'affiliation]**

Pour corroborer ce rattachement solide et originel à la Tijāniyya, la famille tijāni du Maghreb, outre l'allégeance qu'elle lui apporta, lui remit les reliques du cheikh Tijāni composées de sa canne, son chapelet et son tapis. Ils lui donnèrent également le manuscrit original du *Jawarir al-ma'ānī*.¹³⁰

Cette multitude de chaînes d'affiliations variées qui relie le Cheikh à la source de la tariqa Tijāniyya, témoigne de sa force spirituelle et de la grandeur de son rôle au cœur de cette Voie. Ces chaînes démontrent combien est immense sa mission qui sied d'ailleurs à son statut tout particulier.

2. Cheikh Ibrahim Niasse: *Gawth al-zamân* et *Outb al-zamân*

Il est indiscutable que cheikh Ibrahim Niasse constitue un personnage dont la sainteté est éclatante. Son charisme, ses prodiges et toutes les marques d'affiliation spirituelle qu'il détient, prouvent qu'il est un serviteur de Dieu. Il est pour ainsi dire, une grâce apportée à l'humanité, à un moment où elle est plongée dans une crise identitaire et une perte de repères.

La fonction de sainteté du Cheikh Ibrahim Niasse trouve toute son expression dans le fait qu'il est porteur de la *Faydha* (flux de grâce). Celle-ci désigne étymologiquement parlant, un débordement. Quand un cours d'eau se remplit jusqu'à déborder, on parle de

¹²⁹ - Ibid, p. 41

¹³⁰ - Ibid, p. 39

Fayadan (inondation). C'est cette image que représente la fonction du Cheikh en tant que distributeur de la grâce. Ainsi, le titre de *Gawth al-zamân* (Le secours de son temps), correspond à cette mission de sauveteurs, le terme *Gawth*, est un nom dérivé de la racine ('*a-gâ-tha*) qui signifie apporter secours.

Donc Cheikh Ibrahim Niasse se présente, en cette période de crise comme un espoir pour le monde. D'où le titre de *Gawth al-zamân*. L'un de ses rôles étant d'assurer la paix dans cette société déchirée par les guerres et razzias de toutes sortes, de sauver les individus de la faim et de la sécheresse, et de les délivrer de la souffrance liée au maux qui assaillent les cœurs dont le remède réside principalement dans la connaissance parfaite de Dieu. Celle passant forcément par une éducation spirituelle.

Cependant l'accomplissement de cette tâche demande une certaine préparation. Baye Niasse, en tant que saint accompli, évita tous les écueils, notamment le principe de garder le secret et opérer de façon à ne pas manifester de façon ostentatoire les dons et prodiges qui accompagne forcément ce statut. C'est d'ailleurs un point essentiel qui caractérise le statut de Qutb. Ce titre spirituel demande un équilibre constant entre la qualification de saint et le plan humain. « Tout en étant le réceptacle et le creuset de tout ce qui conceptuellement sacro-saint, il demeure en plein forum humain, répondant à tous les besoins attachés à sa nature adamique »¹³¹

Le *Qutb* (Pôle), s'efforce de garder le juste-milieu, l'équilibre indispensable. Il concilie sagement, en cela le matériel au spirituel, car l'un est le complément de l'autre. Ainsi, la vie pratique du Qutb, est éventuellement dénuée de toute richesse matérielle; mais il reste néanmoins plus que conscient de sa responsabilité vis-à-vis de soi-même. C'est pourquoi il est appelé « à éviter tout exhibitionnisme ostentatoire ; ses comportements naturels sont dégagées de tous prodiges »¹³²

Ces différentes descriptions du statut de *Qutb* et de *Gawth* correspondent parfaitement à ce qui s'est accompli pour Cheikh Ibrahim Niasse. Quand il accomplit le pèlerinage aux lieux saints de l'islam pour la première fois, rares sont les personnes qui savent le statut qu'il portait. Seuls ceux à qui Dieu a levé le voile peuvent le reconnaître. Nous avons vu dans quelles circonstances le sultan de Kano l'a reconnu. D'autre part dans l'accomplissement de sa mission spirituelle, Baye Niasse ne fait pas usage de ses *karamats* d'une manière ouverte,

¹³¹ -Abdel Aziz Ben Abdallah, La Tijâniyya : voie spirituelle et sociale, p. 18

¹³² -Idem, p. 18

conformément au principe de la *mallamātiyya*, comme précédemment cité.

Les récits hagiographiques ont évoqué les péripéties liées à l'avènement du *Qutb al-zamân* qu'est Cheikh Ibrahim Niasse. C'est grâce au soufi visionnaire, le chérif mauritanien Abdallah Ould Al-Hadj que l'on apprit les circonstances qui marquèrent l'apparition du Cheikh. Ainsi savait-il déjà que celui-ci apparaîtra au Sénégal. Dès lors, il enfourcha sa son cheval est parti à sa recherche. Mais le parcours fut long et le poids de voyage avait pesé sur le saint qui a failli renoncer à sa recherche après plusieurs tentatives infructueuses. Il eut l'inspiration de recourir à Dieu. Alors, il entra dans une mosquée et accomplit une prière pour que Dieu l'aide à trouver ce qu'il cherche. Dieu vint à son secours et le guida. Le saint aurait aperçu une lumière divine qui le mena jusqu'à la demeure du Cheikh, après la visite de plusieurs familles religieuses, il aboutit finalement à la maison du cheikh Abdallah Niasse. C'est là qu'il découvrit l'enfant prodige Ibrahim Niasse. Le saint homme retourna en Mauritanie et ne revint qu'après le décès du père d'Ibrahim Niasse. C'est au cours de cette visite par laquelle il était venu présenter ses condoléances à la famille Niasse, qu'il informa Ibrahim de ce qu'il deviendra. Il lui demanda de garder ce secret et de ne le divulguer que lorsqu'il apprendra le décès du cheikh maure. C'est ainsi que Ibrahim Niasse annoncera qu'il est le saint de son temps qu'il est le calife du cheikh Tijâni et détenteur de la Faydha Tijâniyya.

Il fut proclamé *Qutb al-zamân* en 1929 et depuis ce jour, l'authenticité de sa pensée religieuse n'a jamais perdu de son essence.¹³³

3. Cheikh Ibrahim Niasse : *Cheikh al-Islam*

Cheikh Ibrahim Niasse était un fervent défenseur de l'islam. En tant que savant accompli, il a une parfaite maîtrise de plusieurs domaines islamiques. Dès son enfance, il manifesta déjà des signes patents de réussite. Il redoubla quand même d'efforts, et ne les ménagea pas pour l'acquisition des sciences islamiques. Il persévéra jusqu'à atteindre ses objectifs, devenant un expert dans toutes les branches des sciences religieuses et occupa une place de premier choix en très peu de temps. Il commença très tôt à enseigner dans les écoles coraniques de Kaolack, Kossi et Taïba, sous la direction de son frère aîné Mohammad Niasse. Son érudition et sa piété lui valent l'admiration de nombreux disciples de son père.¹³⁴

¹³³- Al-hadj Hamal Muhammad awal, *Nuzhat al 'achiqine fi târîkh mawlāna Sāhib al-Faydha Gawth al-anam*, p. 10

¹³⁴- Robinson D. Triaud J. L. Le temps des marabouts, p. 303

Sa réputation gagna tout le Sénégal et la Gambie et ne tarda pas à se répandre dans toute l'Afrique de l'Ouest et le reste du monde. En mars 1960, il effectua le voyage mémorable du Caire en Egypte sur invitation de Jamal Abd Nasser. Il dirigea la prière du vendredi à la mosquée d'El-Azhar et après le sermon qu'il prononça, l'Imam Muhammad Ghazali se leva pour commenter la *khutba* (sermon) du Cheikh, il dit dans une grande émotion : « Nous sommes rassurés sur l'avenir de l'islam tant qu'il restera parmi les musulmans, l'exemple de notre grand hôte le nommé Cheikh al-Islam Ibrahim Niasse »¹³⁵

C'est l'imam d'al-Azhar à l'époque qui lui attribua ce titre chargé à la fois d'un grand couronnement pour la Umma islamique et du prestige d'être le premier africain noir non égyptien, à avoir dirigé la prière dans l'enceinte de la prestigieuse mosquée d'al-Azhar. Il doit également ce titre à l'effort que Cheikh Ibrahim Niasse fournit dans la diffusion du message de l'Islam avec une grande sagesse. « En prêchant ce message universel auquel il invitera les non musulmans, il aura merveilleusement recouru à la puissance de persuasion de son discours, de sa plume et de sa sagesse pleinement servie par la véracité d'un message intemporel. C'est au moyen de ces armes de la Djihad des temps modernes qu'il obtiendra un succès jamais égalé dans l'expansion de l'Islam »¹³⁶

Ce statut, il le doit grâce à ses efforts inlassables dans l'appel à la voie de l'islam, entreprise dans laquelle, il semble être un exemple unique en son genre tant parce qu'il a su marcher rigoureusement sur les pas du Prophète, son modèle. Il réussit à élaborer une stratégie qui fait de la sagesse sa pierre de touche et un style si opérationnel qui s'inspire de Coran et de la Sunna. C'est comme ça qu'il a su forger sa personnalité qui « forçait le respect et l'admiration de tous les hommes, y compris les rois et princes de l'Arabie, au berceau de l'islam d'où ils se sont empressés, en reconnaissance de ses qualités et de sa grandeur spirituelle, de le nommer Cheikh Al-Islam »¹³⁷

L'intervention du Cheikh dans le projet des autorités saoudiennes de déplacer le *maqâm Ibrahim*¹³⁸ de sa place, lui donna un autre prestige. En effet, il publia un livre qu'il

¹³⁵ - Ibrahim Thiam, 25 *'aman 'an rahīl Al-Cheikh*, p. 20

¹³⁶ - Mouhamadou Mahdy Niasse, Baye Niasse, le défenseur de l'Islam, tome 1 p. 23

¹³⁷ - Idem, p. 23

¹³⁸ - C'est l'emplacement de la grosse pierre que le prophète Abraham avait utilisé pour terminer la construction de la partie supérieure de la Kaaba. Il déplaçait l'énorme bloc de pierre à chaque fois qu'il terminait une section de la Kaaba. Une fois la Kaaba achevée, le bloc resta à proximité du mur Est du sanctuaire. Aujourd'hui, le maqâm Ibrahim qui renferme la pierre se trouve devant la Kaaba. Il mesure 90m de hauteur, 60cm de largeur et surélevé du niveau du sol à 3 yards. C'est un lieu sacré puisqu'il provient, selon certaines sources du ciel. Selon d'autres, c'est là, en dessous du maqâm que sont enterrés environs quatre-vingt-dix-neuf prophètes dont Nouh, Sâlih et Hud. Pour plus de détails sur l'histoire du Maqâm Voir Ibrahim Thiam, 25 *'aman 'an rahīl Al-Cheikh*, p. 21

intitula *subul al-salam fī Ibqa' al-maqâm* (les Voies du salut dans le maintien du maqâm à sa place). Dans cet ouvrage, Cheikh avait rassemblé toutes les preuves du Coran et de la tradition qui confirment la nécessité de laisser à sa place le *maqâm* et ne pas le déplacer, malgré l'insistance des autorités saoudiennes qui avaient auparavant obtenu l'accord des oulémas, à la suite d'une *fatwa* ouverte pour exécuter cela. Cheikh s'opposa très fermement et c'est lui, en fin de compte, qui eut raison puisque le *maqâm* s'est avéré impossible d'être déplacé. Il reçut une lettre officielle de reconnaissance et de remerciement de l'OCI¹³⁹ qui s'est chargée de publier son ouvrage et de le diffuser dans le monde musulman.¹⁴⁰

Dès lors, la notoriété du Cheikh s'agrandit. Ainsi il participa à toutes les grandes rencontres internationales du monde musulman. Il fut membre fondateur de la ligue mondiale islamique. Cette participation rehaussa l'image du Cheikh dans le monde entier et il fut reconnu comme un éminent savant est un défenseur infatigable de l'islam. Le parcours du Cheikh dont nous avons énuméré quelques facettes, a fait de lui un personnage d'une envergure hors du commun. « L'homme dont la vie est un postulat pour l'islam, s'est forgé une place de premier plan à ses dimensions et a su s'imposer, se faire respecter par toutes les sommités religieuses en raison de sa vaste culture, de ses immenses ressources, produits d'une imagination en éveil »¹⁴¹

« En somme Baye Niassa était l'incarnation du sacerdoce spirituel et l'expression des tendances profondes de son époque »¹⁴², traduisant ainsi cette imagination qui trouve les dimensions impressionnantes de sa réalisation et de son accomplissement dans le sens et les méthodes de sa pensée.

¹³⁹ - Organisation de la Conférence Islamique est une organisation inter-gouvernementale créée le 25 septembre 1969 et qui regroupe cinquante-sept Etats membres.

¹⁴⁰ - Voir, Mouhamadou Mahy Niassa, Op. Cit., p. 33 Dans l'entretien qu'il m'accorda, cheikh Mudi Salga m'a donné le récit de ce fait dans lequel il a notifié l'érudition du Cheikh qui apporta des preuves éclatantes sur l'emplacement du maqâm et de l'impossibilité de le déplacer quelques soient par ailleurs les motifs invoqués par les autorités saoudiennes. C'était le 09 Février 2006 à sa demeure sis au quartier Salgawa à Kano.

¹⁴¹ - Abdel Kader Fall, *Témoignage sur la vie exceptionnelle de Baye Niassa*, article publié dans le journal le Soleil du 20 septembre 1975, en hommage à ce saint et grand homme religieux après son décès.

¹⁴² - Mouhamadou Mahdy Niassa, Op. Cit, p. 22

Section III : Cheikh Ibrahim Niasse: Le Sens et la méthode

Cheikh Ibrahim Niasse tire l'essence de son enseignement de la source intarissable de la connaissance, le sceau de la sainteté Cheikh Ahmad Tijani. Le sens profondément mystique et spirituel de toutes ses démarches, émane de celui-là qui est le *mummid* (irrigateur) de tout connaisseur de Dieu, tous saints et tous les hommes pieux partout où ils se trouvent sur terre.

Les enseignements du Cheikh Ibrahim Niasse tournent autour d'un axe principal, le principe de la *tarbiyya*, qui est une émanation de la voie Tijâniyya et sa continuité. L'autre concept qui sous-tend cette initiation spirituelle très particulière, est celui de la *Faydha* dont mention a été faite maintes fois. Ces deux principales notions trouvent toute leur signification et toute leur expression dans la voie Tijâniyya.

Quel sens Cheikh Ibrahim Niasse a-t-il donné à la *tarbiyya*? Sa conception de cette initiation spirituelle est-elle une innovation ou bien est-elle partie intégrante de la *tarbiyya* tijani en général? L'idée de l'effusion de la grâce est un autre concept clé du soufisme chez Cheikh Ibrahim Niasse. La *Faydha* qui s'est manifestée à son époque est-elle une spécificité de son enseignement? A quel degré est-elle perçue par les milieux soufis? Quels sont les arguments développés par le Cheikh pour convaincre et persuader les maîtres soufis sur la manifestation, sous sa direction de ce flux de grâce? Quels sont les contours de ce thème qui a largement dominé le mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse et continu d'entretenir les foyers de la Tijâniyya niassène au Niger et dans toute l'Afrique?

C'est à toutes ces interrogations que nous tenterons de répondre. L'objectif étant de d'aller à la découverte de ces concepts riches qui ont marqué le mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse, lui donnant tout son sens et toute sa particularité. Il serait important, avant de s'atteler à cela, de voir la signification de la voie Tijâniyya donnée par Cheikh Ibrahim Niasse.

A. La spécificité de la Tijâniyya niassène

« L'éthique soufie se résume dans l'effort soutenu en vue de la réalisation du véritable soi, dans sa pureté originelle, antérieure à la descente de l'âme dans le corps »¹⁴³ Ces propos pose toute la dialectique qui entoure la relation entre l'homme et Dieu. Cette relation qui s'articule essentiellement autour de la notion de purification, met en exergue la méthode par

¹⁴³ - Abdelaziz Ben Abdallah, le soufisme philosophie rationalisée, p. 21

laquelle il doit accéder à Dieu, retrouver la pureté de « cette alliance primordiale » (*mithaq*)¹⁴⁴ où il cherche à revivre l'expérience du « jour de l'*alastu* »¹⁴⁵ D'où la notion de l'initiation qui est au cœur de l'expérience mystique. Cette dernière sous-tend de façon profondément intrinsèque, l'éducation de l'âme jusqu'à ce qu'elle soit apte à recevoir la lumière divine

Cependant, la réception de cette lumière dispose l'âme à se soumettre à Dieu, agir suivant Ses ordres et Ses lois. Mais aussi l'aimer car, comme l'affirme Hujwiri, « l'amour est concorde et celui qui aime n'a qu'un devoir dans le monde, à savoir garder le commandement du bien aimé »¹⁴⁶

Pour arriver à ce stade, il faut parcourir un long chemin, suivre une voie et traverser les différentes étapes qui mènent à la Vérité. D'où, la notion de Voie, de cheminement chère au Soufisme. Elle évoque à la fois un itinéraire spirituel composé de stations, de méthodes d'initiation et un ensemble de rites à accomplir. C'est ainsi que dans sa première acception, la Voie désigne « une méthode pour guider chaque vocation individuelle, en traçant un itinéraire menant à travers diverses étapes de la pratique de la loi révélée (*Shari'a*) jusqu'à la Réalité divine (*Haqiqah*). C'est pourquoi, il existe une certaine complémentarité entre les trois expressions *Shari'a*, *Tariqa* et *Haqiqah*. Ainsi la *tariqa*, (la voie), sur laquelle le mystique progresse, a été définie comme la voie qui provient de la *Shari'a*, car la route principale est appelée *shar'* et la voie *tariq*. Cette dérivation montre que les soufis considéraient la Voie de l'éducation mystique comme une branche de cette grande route que représente la loi donnée par Dieu et sur laquelle tout musulman est supposé marcher »¹⁴⁷ La *Haqiqah* a une place importante dans la *Shari'a*, cette dernière « n'a de vie que nourrie par la *Haqiqah*. Les maîtres utilisent souvent cette image : la Réalité est occultée dans la Loi comme le beurre est caché dans le lait ; c'est en battant le lait que le beurre apparaît : il n'y a pas de beurre sans lait.¹⁴⁸ » La deuxième acception désigne la *tariqa* comme un « ensemble de rites d'entraînement spirituel préconisés pour la vie commune dans les diverses congrégations musulmanes...et

¹⁴⁴- La théorie de l'alliance primordiale (*Mithaq*) ou ce que Annemarie Schimmel a subtilement appelé l'expérience du « jour de l'*alastu* » est un concept utilisé dans les milieux soufis pour désigner le dépôt que l'homme porte sur lui et qui suppose une certaine responsabilité face à la mission que Dieu l'a investie. Ainsi cette théorie est une preuve que la connaissance de Dieu passe par le rappel de cet engagement. Car Dieu en un seul acte de sa prééternité, et avant qu'Il ne sortît les futures créatures de l'abîme du non-être, appela les fils d'Adam à une première et transitoire existence, où il se fit reconnaître à eux comme leur Seigneur. Voir Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, p ?

¹⁴⁵- Elle a tiré l'expression « l'*alastu* » du verset où Dieu interroge les créatures, « Ne suis-je pas votre Seigneur » (*Alastu bi-rabbikum ?*)

¹⁴⁶- Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, p. 42

¹⁴⁷-Idem p42

¹⁴⁸- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 94

par extension, il est devenu synonyme de confrérie. Il désigne alors une communauté fondée sur des prescriptions spéciales (un ensemble de doctrines, pratiques et prières particulières tirées du Coran et de la sunna) sous l'autorité d'un même maître »¹⁴⁹

Cette dernière définition s'apparente à un autre terme, le *wird*, qui désigne étymologiquement « accès, arrivée » et qui signifie des fois la Voie. Les nuances qui séparent les deux termes sont difficiles à déterminer puisque prendre le *wird* suppose l'acte d'affiliation à la confrérie donc à la Voie. C'est aussi par extension, s'initier à l'ordre. Mais « en réalité, le *wird* est à la fois, la doctrine et la règle qui constituent la Voie »¹⁵⁰

Toutes ces expressions renvoient aux concepts de base de l'organisation spirituelle des *tariqa*. A savoir, les méthodes d'initiation dont la question cruciale demeure la réalisation de l'expérience spirituelle. Le fondement doctrinal de cette expérience soulève le problème du rattachement ou pas de la voie à la *Sahri'a*. Et la manière dont les pratiques cultuelles (les *wird*) ont évolué jusqu'à se confondre à la confrérie elle-même, pose la question de l'institutionnalisation du soufisme. Toutes ces notions se trouvent au cœur du débat doctrinal dans le soufisme. Nous verrons quelques figures de ces discussions parfois houleuses, mais qui témoignent de toute la « passion doctrinale » qui animent les organisations confrériques (les *tariqa*). Mais avant, voyons comment Cheikh Ibrahim Niasse a-t-il expliqué la *tariqa* et sur quelles méthodes s'était-il basé pour la transmission du *wird* et comment concevait-il l'initiation spirituelle qui est garante de la *ma'rifa* (gnose), une connaissance directe émanant de Dieu.

1. La Tijâniyya tel que définie par Cheikh Ibrahim Niasse

L'un des principes fondateurs de la Tijâniyya reste et demeure l'attachement au *wird*. C'est pourquoi, la conception de la *tariqa* repose sur la pratique constante du *wird*. S'affilier à la Tijâniyya suppose avant tout prendre le *wird*. C'est pourquoi Cheikh Ibrahim Niasse la définit comme suit : « la *tariqa* que Cheikh Ahmad Muhammad Tijani transmet à ses compagnons guidés, qui à leur tour l'ont répandue dans le monde, renforçant en cela l'Islam, n'est autre que trois invocations majeures : la formule du repentir « *astagfir Allah* », la prière sur le Prophète et l'expression *Lâ Ilâha illâ-Llâh* (formule de l'unicité de Dieu) »¹⁵¹ Ces formules sont intégrées dans le *lâzim*¹⁵², la *wazifa*¹⁵³ et le *dhikr*¹⁵⁴ du vendredi.

¹⁴⁹- AMAR Samb, Introduction à la *tariqa* tidjaniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmad tidjani, p.70

¹⁵⁰- Idem p71

¹⁵¹- Ya'qûb al-Gānī, *Ithaf al Ikhwan Bi Ma'sir gawth al-zamân*, p. 113

Elles constituent l'ossature du *wird* tijani puisque lors de la transmission par le Prophète au fondateur de la *Tijâniyya*, ce sont ces trois formules qui auraient été prescrites.

La pratique du *wird* telle que définie par Cheikh Ibrahim Niasse vise essentiellement deux buts majeurs. Le premier consiste à tracer au *murid* (aspirant) ou *sâlik* (cheminant) un itinéraire qu'il doit suivre selon le degré de perception spirituelle qui émane de l'imprégnation qu'il a de la récitation des formules. Le second vise à définir l'effet immédiat du *wird* sur le *murid* notamment l'impact purificateur. Si le premier objectif rejoint la notion de la Voie, le second correspond d'une façon exclusive, comme l'a souligné Cheikh Ibrahim Niasse à la notion de *tarbiyya*.

Cependant distinction doit être faite entre le *wird* « officiel » qui comporte certaines formules dites à des heures précises, à haute ou à basse voix, en groupe ou individuellement et le *dhikr* « libre ». Le premier obéit à des règles et semble être un rituel bien défini. Tandis que le second n'astreint pas son pratiquant à une quelconque règle. Et son « aspect attrayant consiste en ce qu'il soit autorisé partout et en tout temps ; la pratique du *dhikr* n'est pas astreinte à l'horaire exacte de prière rituelle ni à un endroit rituellement pur. Dieu peut être remémoré partout dans le monde qui lui appartient. Chaque fois que l'adepte rencontre des difficultés sur la Voie, « le *dhikr* est l'épée dont il menace ses ennemis et Dieu protégera celui qui se souvient constamment de Lui au temps de l'affliction et du danger »¹⁵⁵

D'ailleurs cette deuxième forme de *dhikr* a joué un rôle décisif au début du mouvement du Cheikh. Après qu'il eut proclamé publiquement être le Calife de Cheikh Ahmad Tijani, Cheikh Ibrahim Niasse se consacrait beaucoup au *dhikr* à haute voix. Il attira par sa belle voix les enfants qui aimaient le suivre pour répéter avec lui les formules du *dhikr*. Certains habitants de Kaolack empêchaient leurs enfants de le suivre et fermaient les portes sur son passage, mais les enfants pleuraient lorsqu'ils entendent sa voix¹⁵⁶

Cette méthode de rappel avait un impact psychologique certain puisque les gens trouvaient vaguement le plaisir de suivre le Cheikh et de répéter avec lui le *dhikr*. Cela parce

¹⁵²- Est une prière tijâni individuelle dite à voix basse en position assise, récitée matin et soir, elle fait office d'un devoir que le disciple se doit nécessairement d'accomplir.

¹⁵³- Désigne un « office » ou ensemble de prières à réciter quotidiennement. D'une façon générale, la *wazîfa* signifie l'ensemble de devoirs et obligations que le membre d'une confrérie doit accomplir sur les ordres de son Cheikh.

¹⁵⁴- Le *dhikr* du Vendredi est une séance collective de prière tenue par les tijâni. Elle consiste à la répétition inlassable de la formule d'Unicité *Lâ Ilâha illâ-Llâh* ou *Allâh* à haute voix. Pour plus de détails sur ces trois éléments qui forment le *wird* de la Tijâniyya, voir infra, p. 230

¹⁵⁵- Annemarie, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam, p. 214

¹⁵⁶- Hamal Al-hajj Al-kawlaki, *Nuzhat al-'achiqin fi târîkh sayyidinâ wa mawlânâ sâhib al-Faydha*, p.13

que dit à haute voix, le *dhikr* a un impact direct sur le cœur. Il a en cela un rapport étroit avec « l'expérience primordiale » où « les créatures entendirent leur premier *dhikr* quand Dieu s'adressa à eux, disant : « *alastu bi rabbikum* » (Ne suis-je pas votre Seigneur ?) Ce *dhikr* fut secrété dans leur cœur, dans le temps même où le fait fut secrété dans leur intellect...le *dhikr* remonte à l'alliance primordiale et l'initiative revient à l'activité de Dieu ; l'homme répond avec son *dhikr* aux paroles éternelles qui furent de lui vraiment un homme »¹⁵⁷

Outre cet impact réel sur le cœur, dont nous détaillerons les aspects plus loin, le *dhikr* comporte d'autres fonctions. Il est d'abord un premier acte dans l'initiation à la voie de l'amour « car quand on aime quelqu'un, on aime répéter son nom et on se souvient constamment de lui. En conséquence, le cœur de celui chez qui l'amour de Dieu a été implanté, deviendra la demeure du *dhikr* constant »¹⁵⁸ La voie Tijâniyya repose aussi sur cet aspect important du soufisme qui est l'amour. Parce que d'une part c'est une *tariqa* qui « implique la recherche de Dieu, pour Lui seul, d'une manière désintéressée; le recours à Dieu dans l'action comme au repos et la lutte contre la dissipation dans les moments de concentration spirituelle et d'autre part, elle exige une adoration sincère et la recherche constante du repentir et la demande constante du pardon et la purification de l'âme de toute passion (par élimination de l'obscurantisme et le rejet de toute vanité) pour qu'elle puisse recevoir et supporter le secret »¹⁵⁹

Le *dhikr* représente également « une colonne solide sur la Voie qui mène à Dieu, ou plutôt c'est la colonne la plus importante car personne ne peut atteindre Dieu sans se souvenir constamment de Lui »¹⁶⁰ C'est pourquoi il occupe une place importante dans les Voies soufies notamment Tijâniyya, puisqu'il constitue sans doute un « exercice spirituel accepté comme une forme de culte particulière à ceux qui essayent de s'aventurer sur la voie menant à Dieu. Ils essayèrent de découvrir pourquoi le *dhikr* devait causer de si merveilleux résultats dans l'esprit de ses adeptes »¹⁶¹

Ce rappel constant exige cependant la pure sincérité qui est la « vertu des gens des trois premiers siècles (*al-sadr al-awal*) de l'Islam, foncièrement attachés à Dieu et à son Prophète ; ce qui rendait l'initiation inutile à cette époque d'or, puisque les âmes et les esprits étaient purs et qu'il suffisait, pour que le disciple reçoit l'illumination, que le Cheikh lui

¹⁵⁷- Annemarie Schimmel, Op. Cit., p. 219

¹⁵⁸- Idem, p. 214

¹⁵⁹- Amar Samb, Introduction à la tariqa tidjaniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmad tidjani, p. 83

¹⁶⁰- Annemarie Schimmel, Op. Cite p. 214

¹⁶¹- Idem p. 219

soufflât quelques mots à l'oreille »¹⁶² Cette sincérité constitue d'ailleurs un principe de la *tarîqa* Tijâniyya.

2. La Tijâniyya : une Voie de reconnaissance et de gratitude

La pure sincérité, repose beaucoup sur la reconnaissance et le remerciement, qui sont des principes chers à la Voie Tijâniyya. Elle fut dénommée comme tel, c'est-à-dire une *tarîqa* de reconnaissance et de gratitude. Le *chukr* (remerciement) étant « le droit chemin de Dieu que (Satan) le maudit, le lapidé, n'a pas voulu suivre, et que les compagnons du Prophète suivaient et ce avec quoi [le Prophète] a pu guérir leurs blessures »¹⁶³

C'est cette notion importante qui a déterminé la Voie Tijâniyya puisque son fondateur a dit : « Notre *tarîqa* est une *tarîqa* de reconnaissance et de gratitude »¹⁶⁴ Ceci implique que la Tijâniyya, place la reconnaissance envers les grâces immenses que Dieu a accordé à l'être humain, comme un acte de soumission et d'obéissance effective en Dieu. C'est pourquoi, la meilleure façon, quand on réclame les bienfaits de Dieu, est de lui rendre grâces.

Cheikh Ibrahim Niasse a fait de cette notion la base de sa méthode d'initiation (*tarbiyya*). « Sache, dit-il que les maîtres d'initiation ont deux méthodes. La première tourne autour du *chukr* (remerciement) et la reconnaissance de la gratitude sans aucun effort ni aucune contrainte. Et l'autre qui fait de l'exercice physique, de la mortification du corps en le privant de nourriture ou de sommeil, son principe. Cheikh Ibrahim Niasse cite les propos de Abdelaziz Dabbakh selon lesquels la voie de la gratitude est la plus authentique puisque « c'est à elle que s'attachaient les cœurs des Prophètes, des compagnons [du Prophète] et des hommes pieux (*asfiyâ*). Autrement dit, ceux qui adorent Dieu d'une façon sincère sans intention aucune de ne s'attendre à une rétribution quelconque, en admettant tout au fond d'eux et de manière constante, qu'ils sont impuissants et négligents envers cette divinité. Lorsque Dieu attesta de leur sincérité, Il leur accorda, dans Sa générosité immense, une ouverture et leur attribua les secrets de la foi accomplie »¹⁶⁵

Outre l'attachement à l'origine prophétique, cette *tarîqa* de reconnaissance et de gratitude, comporte une autre démarche spirituelle à entreprendre, celle d'accéder à

¹⁶² - Amar Samb, op. cite p. 83

¹⁶³- Saïd Bousbina, La confrérie Tijâniyya en Afrique à travers les fonds arabes de la bibliothèque nationale de France, thèse en microfilme consultée à la bibliothèque centrale de Bordeaux, p. 221

¹⁶⁴- Idem p 221

¹⁶⁵- Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass 'an Faydha al-Khatm 'abil Abasse* p. 114, voir aussi Saïd Bousbina, Op. Cit., p. 221

l'ouverture (*al-fath*) grâce à laquelle on parvient à connaître Dieu et à percer les mystères de la foi en Lui.

La Tijâniyya est en cela une « voie royale, celle qui a été suivie par les prophètes et les meilleurs compagnons ainsi que par beaucoup d'autres saints. Elle est adoration sincère et désintéressement avec le sentiment de notre impuissance à son égard. Alors, voyant la sincérité de leurs cœurs, le Seigneur Très haut, par un effet de Sa toute puissance et de Sa Miséricorde, gratifie les disciples de cette voie de la lumière qui leur dévoile les secrets de la foi en Dieu, de sorte que le disciple parvient à l'illumination au moment où il est préoccupé à se repentir et à implorer le pardon de Dieu »¹⁶⁶ Lorsque les *ahl al-riyadha* (ceux qui éduquent par l'effort) constatèrent l'illumination atteint par ceux-là, ils eurent l'ardent désir d'obtenir la même chose. Ils s'adonnèrent intensément aux actes d'adoration accés sur la privation (jeûne, recueillement et longues veillées...) jusqu'à ce qu'ils obtinrent l'ouverture. Pour les premiers, l'initiation est pour Dieu et Son Prophète, tandis que pour les seconds, elle vise l'obtention de l'ouverture et la quête d'une ascension. Le cheminement pour les premiers est celui du cœur, tandis que pour les autres, il est celui du corps. Pour les premiers, l'illumination survient brusquement sans qu'on s'y attende, contrairement aux autres.

Les deux Voies conduisent toutes au même objectif. Cependant, comme l'explique autrement Amar Sambe, la première voie de la louange est celle des cœurs ; celle de l'effort est la voie des corps. L'intention est sincère dans le premier cas, intéressé dans le second cas ; l'illumination vient à la première attaque dans le premier cas, sans effort spécial du disciple, car elle a un caractère divin (*rabbaniyya*) ; dans le second cas, elle s'obtient par des moyens appropriés avec le risque d'un bon ou mauvais emploi par la suite. Alors que dans la voie de la louange, seul le gnostique aimant et avancé en initiation, obtient l'illumination, par contre dans la voie de l'effort, on peut réaliser des prouesses rien qu'en s'adonnant aux exercices spirituels »¹⁶⁷

La première voie est plus pure et comporte un élément de taille dans tout acte d'adoration, la pureté de l'intention qui se traduit par son accomplissement dans une sincérité parfaite accompagnée d'une reconnaissance au bienfait atteint grâce à la volonté de Dieu. C'est pourquoi, Cheikh Ahmad al-tijani disait : « le *chukr* (la gratitude) est une porte qui mène à Dieu et elle est celle qui est la plus proche de Lui ; c'est pourquoi Satan, tente de

¹⁶⁶ - Amar Samb, Op. Cite, p. 88

¹⁶⁷ - Idem p. 90

l'obstruer en permanence »¹⁶⁸ Donc le *chukr* est en quelque sorte, le fait de reconnaître, d'apprécier et d'être satisfait des grâces et des *ni'ma* (faveurs) que Dieu nous accorde. Certains soufis sont allés jusqu'à dire que « la foi (*al iman*) c'est de louer Dieu »¹⁶⁹

La réalité du *shukr* est basée sur trois principes clefs qui sont : *al-'ilm* (la connaissance), *al-hal* (l'état) et *al-'amal* (l'œuvre). Selon Ghazâli (m. 1126), dans son *Ihya' 'ulum al-din*, (La vivification des sciences de la religion) l'interaction entre ces principes constitue toute l'envergure spirituelle du *Chukr* qui sous-tend cette Voie. Ainsi la connaissance est de savoir et admettre que la grâce et la faveur (*ni'ma*) proviennent de Dieu le Bienfaiteur ; l'état c'est l'expression de la joie et le bonheur que procure cette grâce ; et l'œuvre consiste à agir suivant la volonté et le désir du Bienfaiteur¹⁷⁰

Ces trois principes annoncent, dans une corrélation parfaite, les trois stations de la religion à savoir *islam*, *iman* et *ihsan*. La reconnaissance de la grâce demande une certaine contrainte en soi, puisque d'elle dépend l'accès à l'état. La force de cet état, qui constitue la foi (*iman*) est fonction du degré de sincérité dans la reconnaissance de la grâce. Cet état développe à son tour l'action. Plus l'état est bien nourri, mieux le disciple est disposé à orienter ses actions vers la perfection (*ihsan*). C'est ainsi qu'en quelque sorte, la connaissance devient la station de la soumission, l'état devient celle de la foi et l'action devient celle de la perfection.

« De ce fait, la soumission [à Dieu] est le synonyme de la foi, de même que la connaissance est le synonyme de l'état ; et la perfection est le fruit et le résultat de la foi, de même que l'action est le fruit et le résultat de l'Etat. Donc, pas d'Islam pour celui qui n'a pas d'état, et pas de perfection pour celui qui n'a pas la foi, de même que pas d'état pour celui qui n'a pas d'action. Celui qui n'a pas de connaissance de *ni'ma*, ne peut pas s'en réjouir et à plus forte raison en exprimer sa reconnaissance et sa gratitude, de même que celui qui n'a pas de connaissance de l'islam ne peut pas avoir la foi, ni améliorer son islam »¹⁷¹

Exprimer sa reconnaissance pour la grâce et agir en toute sincérité en fonction de la perception que l'on a de cette grâce, revient à reconnaître Dieu, se soumettre à Lui et nourrir son cœur de foi par les actions qui conduisent à la perfection.

¹⁶⁸- Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, Op. Cit., p. 114

¹⁶⁹- Saïd Bousbina, Op. Cit., p. 22

¹⁷⁰- Idem, p 223

¹⁷¹- Saïd Bousbina, Op. Cit, p. 224

C'est en résumé, de cette façon que se présente toute la dialectique qui existe entre ces principes de base de la Tijâniyya. Donc « connaître la *haqiqa* de la reconnaissance et de la gratitude et la pratiquer, revient à pratiquer les trois stations de la religion »¹⁷² Nous verrons, plus tard, ce lien étroit entre ces principes étudiés et la notion de *tarbiyya* chez Cheikh Ibrahim Niassé.

Il est important de noter que le savoir et la sagesse occupent une grande place dans l'orientation du disciple et sa progression dans la Voie.

3. La Tijâniyya : une Voie de sagesse et de savoir

Embrasser la *Sharî'a* est, comme précédemment souligné, le premier devoir de quiconque voulait faire son entrée dans la voie Tijâniyya. Or, la maîtrise parfaite de la *Sharî'a* ne peut se faire sans l'acquisition de la science. Donc, la quête de la connaissance est une condition sine qua non pour un bon cheminement dans la Voie. CheikhTijani incitait ses disciples à la recherche du savoir parce que œuvrer dans la Tijâniyya suppose se conformer aux normes de la *Sharî'a* et mesurer ses actions à sa balance.

La Tijâniyya est donc une Voie de savoir et de sagesse et quiconque suit Cheikh Tijâni et commet des actes contraires à la loi, doit les assumer puisque celui-ci a dégagé sa responsabilité par sa déclaration historique : « Si vous apprenez une parole quelconque de moi, mesurez-là à la balance de la Sharî'a ; si elle s'y conforme, gardez-là, sinon laissez-là » C'est ces dires qui sous-tendent les actions de la Voie Tijâniyya qui sont fondées sur la Sharî'a et la Sunna Mohammadienne.

Cependant, la *Sharî'a* à elle seule ne suffit pas. Elle doit être combinée à la *haqiqa*. C'est pourquoi, les soufis ont recherché la voie juste entre les deux, puisque comme ils l'ont exprimé, « la loi sans vérité est ostentation, et la vérité sans la loi est hypocrisie, leur relation peut être comparée à celle qui existe entre le corps et l'esprit : quand l'esprit quitte le corps, le corps vivant devient cadavre, et l'esprit s'évanouit comme le vent »¹⁷³

S'identifiant à toutes les voies soufies, la Tijâniyya est cette tarîqa qui vise la réalisation du principe de l'unicité de Dieu, non point en tant que principe à dire, mais à vivre et à intégrer en soi pour atteindre la perfection dans la connaissance de Dieu. Celle-ci passe par la reconnaissance de la grâce divine accordée par Dieu. Le disciple qui œuvre dans la voie

¹⁷²- Idem, p. 225

¹⁷³- Annemarie Schimmel, Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam, p. 132

doit vivre cette grâce dans la sincérité et agir en fonction de celle-ci. Tout ceci ne se réalise qu'à travers l'acquisition de la *ma'rifa* (gnose), cette connaissance initiatique qui repose sur deux préalables : la mise en pratique et une certaine disposition du cœur, *la taqwâ* qui suppose simultanément la crainte de Dieu et la recherche de Sa perfection. Donc la *ma'rifa*, en tant que connaissance soufie est d'ailleurs l'un des principes fondateurs de la littérature doctrinale soufie¹⁷⁴. C'est aussi en démontrant la spécificité de cette science que le soufisme fut reconnu comme une branche du savoir islamique. L'expérience de Ghazalî est ici un modèle illustratif. A côté du Livre et de la tradition, Sarraj (m. 988), rajoute la *ma'rifa*, « une sagesse découlant de l'un et de l'autre et survenue dans le cœur d'un des saints de Dieu » Ainsi rattache-t-il la source directe de ce savoir au Coran et à la tradition comme l'a si bien mentionné Junayd (m. 910) : « notre science est liée par le Coran et la Sunna ».

Le rapport de la *ma'rifa* au Coran et à la Sunna s'appréhende selon deux principes établis par la *tariqa*. Le premier s'appuie sur un postulat selon lequel, les prescriptions légales jouent un rôle de dépouillement du cœur et de purification de l'âme. Ils expriment l'ascèse préalable à la démarche spirituelle. Et « c'est en raison de cette ascèse qu'ont été prescrites les pratiques cultuelles, (notamment la prière) et leur répétition à des moments réguliers afin que disparaisse la crasse des imperfections de l'extérieur accumulées au moment des occupations profanes. Ainsi, à chaque vice correspond une pratique qui lui est spécifiquement destinée. Par exemple, le jeûne est imposé en vue de supprimer l'hostilité et la domination de la force concupiscente »¹⁷⁵ Cela aussi parce que quelque part, la nature humaine, quoiqu'imparfaite est dépositaire d'un savoir compatible avec la science émanant d'une source divine puisque l'être humain, doté d'une capacité à perfectionner ses actes et son savoir peut atteindre un niveau sublimement sacré. Cependant à lui seul il ne pourra atteindre ce niveau, sans aucune référence divine ou la volonté d'une puissance transcendante. Mais cette relation avec Dieu semble imprévisible non moins dans le respect des injonctions divines, mais plutôt dans une prédisposition à être patient et espérer la bonté et la miséricorde de Dieu dans une optique de « dépasser les strictes prescriptions de la loi divine et pratiquer les vertus mystiques supplémentaires qui culminent dans la confiance de l'amour »¹⁷⁶

¹⁷⁴- Nous évoquerons en détailles comment ce savoir est-il considéré comme une source doctrinaire du soufisme. Et verrons également comment les principes émanant de ce savoir, seront-ils les bases sur lequel s'est constituée la littérature soufie garante de cette doctrine qui, à tous égards se distingue nettement du savoir légaliste des juristes et fuqaha'.

¹⁷⁵- Amar Samb, Introduction à la tariqah tidjania, p. 140

¹⁷⁶- Mahdi Mouhsin, *La cité vertueuse d'Afarabi : la fondation de la philosophie politique en Islam*, p... ?

Le second principe est que la *Shari'a* constitue un support extérieur à la démarche intérieure. Celle-ci englobe toute la démarche initiatique exprimée selon Cheikh Ibrahim Niasse comme une éducation au cours de laquelle l'âme polie accède à la connaissance divine. Ainsi s'accomplit « l'irradiation progressive de la lumière de cette connaissance dans le cœur, préparée par la pratique constante et intensive du *dhikr*, par l'amendement de l'âme et du caractère et par la levée successive des voiles qui s'interposent entre l'homme et la découverte de la Réalité »¹⁷⁷ Tout comme l'accès à la connaissance peut s'opérer par la *khalwa*, on évoque alors le *fath* qui est une ouverture ou une illumination.

Par différentes formules, les voies soufies ont conçu des démarches qui ont pour but ultime, l'accès à la sphère scellée de Dieu. Ainsi « le disciple tijâni, qui a entrepris d'avancer dans la *tarîqa*, ne se contentera donc pas de la simple pratique rituelle, si assidue soit-elle, pour arriver à son but. Il aura recours à des pratiques surrogatoires pour franchir les étapes de son itinéraire et se rapprocher de Dieu selon le niveau de développement auquel Allah l'a destiné »¹⁷⁸

C'est pour dire que l'exercice spirituel, suppose l'emploi de plusieurs méthodes, chacune se basant sur tel ou tel procédé pour atteindre un même but et un même objectif. Ainsi le *dhikr* (le rappel) la *khalwa* (l'isolement) *al-taffakkur* (la méditation) constituent l'essentiel de ces méthodes.

En définitive, transcender les obligations légales par l'exercice assidu des actes surrogatoires pour accéder à la Vérité, tel est le leitmotiv de celui qui recherche Dieu. « Il fait de sa quête l'unique objet de ses regards, puis, dépouillant son âme des défauts qu'il y trouve, lorsqu'elle est nue, de leurs opposés la revêt. Serviteur de Dieu en tous temps et en tous lieux, à ses obligations rituelles légales, de son propre gré, il ajoute d'autres jusqu'à ce que la vérité soit son ouïe, sa vue, sa langue et sa parole, ses mains et ses pieds. Il meurt avant sa mort pour vivre en son Seigneur, puisqu'après cette mort se fait la migration suprême. A rendre compte il s'appelle lui-même avant d'y être appelé, étant en cela le meilleur suppléant de la vérité »¹⁷⁹

La quête perpétuelle de la Vérité telle est l'objectif que le soufi pourchasse inlassablement. C'est essentiellement dans l'initiation qu'il met en pratique tous les procédés,

¹⁷⁷- A. Popovic et G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 123

¹⁷⁸- Amar Samb, Op. Cite, p. 142

¹⁷⁹- Idem, p. 136

méthodes et formules pour arriver à cette fin. Selon la Tijâniyya, cette initiation repose pratiquement sur la purification de l'âme, c'est pourquoi elle est définie comme une éducation.

B. La *Tarbiyya* dans la voie *Tijâniyya* : concept et définition

La *tarbiyya*, (éducation) est l'initiation du cheminant (*salik*) qui emprunte la voie pour atteindre un certain degré spirituel. C'est fondamentalement, rechercher la proximité de Dieu, être dans Sa Présence Sublime en réalisant le *wusul* qui s'acquière par une progression spirituelle dans ce processus d'initiation. Ce processus trouve toute son expression dans la dimension expérimentale soufie qui constitue un principe clef dans toutes les voies d'initiation, comme précédemment mentionné. La purification de l'âme est la phase clé de la *tarbiyya*. Parce que l'âme constitue « le principal facteur interne qui incite au mal...En vérité, il n'y a rien au monde qui puisse faire tomber l'homme dans le péché si son âme ne l'y encourage ou n'y consent pas»¹⁸⁰ Elle est considérée comme le siège des tendances inférieures comme le stipule la parole divine: « En vérité l'âme incite fortement au mal, à moins que mon Seigneur ne fasse miséricorde. Mon Seigneur est Très Pardonneur et Très Miséricordieux » (12-53) Une fois l'âme purifiée, elle peut progresser dans la Voie, gravissant les *maqâmat* et les *ahwal* (stations et états)¹⁸¹

C'est pourquoi toutes les définitions de la *tarbiyya* partent d'abord de ce principe de purification. Ainsi comme le dit 'Abdel Aziz Dabbakh¹⁸², dans «*al-zahab al-Ibriz* », la *tarbiyya* consiste à rendre l'âme pure en la débarrassant des souillures jusqu'à ce qu'elle soit à même de supporter le secret. Ceci n'est possible, que lorsqu'on l'extrait des ténèbres et qu'on la coupe de toutes vanités. Cette démarche, a-t-il continué de dire, s'accomplissait de façon simple et originelle pour les premières générations de l'Islam qui étaient liées à la vérité et n'œuvrent que pour sa recherche; Ils avaient consacré toute leur vie pour cette vérité et l'intégralité de leurs actions en dépend. C'est pourquoi, verra clairement celui qui aura l'insigne honneur de le découvrir, que leur esprit est rattaché à Dieu et à son Prophète ; Ils ne cherchent que l'agrément et la grâce de Dieu. C'est pourquoi, leur époque fut pleine de

¹⁸⁰ Amar Samb, Introduction à la Tariqa tidjania ou Voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tidjani, p170

¹⁸¹- Ces deux notions soufies sont au cœur de l'éducation soufie. Elles déterminent non seulement, le degré de progression et d'acquisition du grade spirituel mais aussi et surtout fixe en quelque sorte, le comportement psychologique du cheminant. Les deux notions sont interdépendantes c'est pourquoi il est difficile de marquer la limite entre elles. Mais en général, un maqâm, est le fruit d'un effort fourni par le cheminant, tandis que le hal procède d'une faveur divine. Pour plus de détails sur cette question voir: Eric Geoffroy, Initiation au Soufisme p21-22 ou Annemarie Schimmel, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam, p144.

¹⁸²- Voir une brève présentation de ce maître, *infra*, p. 55

bienfait et de lumière divine. Elle fut aussi une période d'ouverture extraordinaire dans le domaine du savoir et de maturité [intellectuelle]. Aucune initiation n'est nécessaire, à cette époque. Il suffisait juste au maître héritier de la lumière [divine] d'un simple mot d'autorisation à son disciple, pour que se réalise en lui l'ouverture, parce que les cœurs étaient d'une telle pureté et les esprits d'une telle sainteté qu'ils n'inspirent que la guidance et la droiture »¹⁸³

Ce n'est qu'après que les cœurs s'accrochèrent aux désirs et passions de ce bas monde; alors les esprits se tournèrent vers la quête des choses mondaines pour assouvir leurs désirs. Les intentions s'obscurcirent et les actes voués à la perdition. Ce n'est qu'à ce moment seulement, que la mission d'un guide et d'un maître devint une nécessité. Celui-ci examinera le cheminant et trouvera que tout son esprit, soumis aux désirs, ne s'oriente que vers la passion et les mauvaises actions. Il lui fera alors une thérapie pour le guérir de son mal. Lui prescrira la pratique de la *Khalwa* (retraite), l'invitera à se rappeler constamment de Dieu et à manger moins. La *khalwa* l'isolera et le coupera de ceux qui font le mal, le rappel occupera sa langue et il ne dira plus le mal et les légèretés et enfin le fait de manger moins, diminuera fortement ses désirs charnels. Ainsi son esprit reviendra vers Dieu et son Prophète et lorsqu'il atteindra ce degré de pureté, son âme sera apte à supporter le secret. Tel est le rôle d'un Cheikh de la tarbiyya (maître d'initiation). Comme l'a dit si bien dit Ibn Khaldun, sa mission consiste à « faire un traitement, et une guérison des caractères moraux (*Khuluq*) de l'âme, et cela en contrariant la convoitise, en contrecarrant la passion et en s'opposant à tout comportement pour lequel l'homme sent en son âme un attachement passionné, une inclination et une prédisposition. Cela consiste à poser l'acte contraire : ainsi, on traitera l'avarice par la générosité, l'orgueil par l'humilité, la gourmandise par l'abstinence de ce qui est appétissant, la colère par la patience à toute épreuve. »¹⁸⁴

L'initiation soufie demeura ainsi jusqu'à ce que le mal surgît, et les ténèbres [de l'ignorance] envahirent la lumière [de la connaissance]. Alors, l'éducation soufie fut dépouillée de son vrai sens et les retraites spirituelles déviées de leur objectif. C'est pour cette raison que Zerruq, qui vécut cette situation, prêcha pour l'abandon de ce type d'éducation et invita les gens au retour à la voie traditionnelle, celle de la tradition prophétique et du livre. C'est pourquoi il a parlé de l'interruption de la tarbiyya et que seule l'initiation par la *himma* (énergie spirituelle) et le *hal* (état spirituel) subsiste.

¹⁸³ - Cheikh Ibrahim Niassé, *Kashif al-Ilbass 'an Faydha i al-Katm abi al-'Abass*, p. 21

¹⁸⁴ - Ibn Khaldun, *La Voie et la Loi, ou le Maître et le Juriste*, traduction de René Pérez, p. 146

Cheikh Ibrahim Niasse dit à ce propos, « sache, que Dieu me guide et toi aussi, que la tarbiyya dans notre voie Tijâniyya procède de la *himma* du sceau de la sainteté tijane (Cheikh Ahmad Tijani) qui disait : « celui qui m'a connu, m'a connu tout seul » Le muqaddam certifié, ne fait que dire et transmettre ce dont le Cheikh a enseigné avec toutes les conditions à respecter et les règles à suivre. Le *murid* ne fait que pratiquer les devoirs religieux qui lui incombent »¹⁸⁵

Outre la purification de l'âme, l'initiation comporte d'autres démarches. La pratique de la *khalwa* ou retraite, le rappel constant (*dhikr*) et la pratique de l'ascèse (détachement au monde)

Comment Cheikh Ibrahim Niasse concevait-il la tarbiyya? Qu'est ce qui caractérise cette initiation ?

1. La Tarbiyya chez Cheikh Ibrahim Niasse

La conception de la *tarbiyya* chez le Cheikh est une émanation de l'initiation dans la voie Tijâniyya. Cette éducation spirituelle vise à combler le « vide » laissé par la prophétie clôturée par Muhammad. Ainsi conformément à leur mission d'héritiers du Prophète les maîtres d'initiation, apportent à la communauté le secours nécessaire pour se maintenir dans la Voie juste. Fondamentalement, les maîtres soufis veulent réagir contre la dégénérescence spirituelle qui a affecté l'humanité. Dans les diverses expériences, l'objectif assigné est de retrouver l'état d'union et renouveler constamment le pacte scellé entre Dieu et les hommes. D'où la recherche sans cesse de l'état de pureté initiale en luttant contre les attaches corporelles et mondaines.

Cette quête de la pureté « commence dès le jour où le *mourid* (aspirant) s'éveille du sommeil de la *gafla* (insouciance). Cette prise de conscience provient d'un élan intérieur. Ainsi le croyant fait le bilan tout en révisant ses rapports avec son créateur. Il comprend alors que la *hadra al-ilahiyya* (Présence Seigneuriale) lui inspire à se soumettre à Dieu dans la sincérité; comme elle lui demande d'être sincère dans tous ses actes. C'est seulement quand ceci se réalise en lui qu'il aspirera à trouver le moyen par lequel il parviendra à son Seigneur comme le souligne le Coran: "O ceux qui avaient cru, craignez Allah et cherchez auprès de lui l'assistance"¹⁸⁶ »

¹⁸⁵ - Ya'qub Aboubacar al-Gani, *Ithaf al-ikhwan bi maathir gawth al-zamân*, p. 95

¹⁸⁶ - Idem, p. 97

Cette *tarbiyya*, qui désigne la guidance retrouvée par la *himma* et le *hal*, est celle conduite par d'éminents maîtres et guides tels que Cheikh Usman dan Fodio, et c'est la même chez Cheikh Ibrahim Niassé et tous les maîtres accomplis de la dernière génération. Les soufis réalisés avaient bien mentionné qu'elle ne s'estompera jusqu'à la fin des temps. C'est la voie de remerciement de gratitude et de reconnaissance envers le Pourvoyeur de la grâce. Cette dernière continuera de parvenir à la communauté puisqu'elle est une irrigation émanant de Dieu par l'intermédiaire du Prophète. La *tarbiyya bi al-istilah* (initiation par le concept) n'existe pas chez Cheikh Ibrahim Niassé puisque si elle existait, il l'aurait mentionnée comme il a fait au sujet de beaucoup de questions, s'opposant ainsi aux hérétiques et aux imitateurs aveugles¹⁸⁷

Donc, loin de constituer une initiation de mortification et de souffrance pour le corps, la *tarbiyya niassiyya*, suit la voie tracée par Cheikh Tijani, qui lui-même la détient du Prophète. Elle n'est ni « la répression et la suppression des qualités humaines d'une manière radicale »¹⁸⁸, comme l'a dit Ibn Khaldun, car, celles-ci sont des instincts inhérents à la nature humaine et ils sont créés pour une utilité toute particulière. Ainsi, on n'imagine pas, par exemple, étouffer la convoitise de l'homme, ni son agressivité (*ghadâb*); autrement, il périrait de faim, et la reproduction s'interromprait par suite de continence, et serait impuissant face à l'agresseur.

Par essence, cette *tarbiyya* est prophétique et comporte en cela les nobles valeurs spirituelles parce que « toute forme de sainteté ou de maîtrise spirituelle n'a donc de sens que vivifiée par le lien subtil qui rattache l'initié à l'entité spirituelle du Prophète »¹⁸⁹

Le rattachement de la Tijâniyya au Prophète est une dimension importante puisqu'elle détermine l'origine de la voie. En effet le flux divin transmis au fondateur sous forme de paroles pénétrant secrètement l'âme, procède de deux démarches à savoir la vision du Prophète et le dévoilement (*Kashf*). C'est sur ces procédés essentiels, quoique très souvent contestés, que se fondent les approches mystiques de la Tijâniyya. Nous verrons les tenants et les aboutissants du débat sur cette question plus loin. Retenons tout simplement que la *tarbiyya* prônée par Cheikh Ibrahim Niassé est l'émanation de la grâce qu'il avait reçue du Prophète par l'intermédiaire de Cheikh Ahmad Tijani. D'où le lien très étroit qui existe entre la *tarbiyya* et la *Faydha*.

¹⁸⁷- Ibid, p. 103

¹⁸⁸- Ibn Khaldun, Op. Cite, p. 148

¹⁸⁹-Eric Geoffroy, Initiation au Soufisme, p. 82

2. La Tarbiyya et la Faydha

Ces deux notions qui sous-tendent tout l'engagement spirituelle du Cheikh Ibrahim Niassé dans la voie Tijâniyya, sont intimement liées. D'abord parce que la *tarbiyya* semble être la traduction dans les faits de la grâce annoncée par Cheikh Tijani. Elle est de ce fait une de ses manifestations concrètes qui a joué un rôle déterminant dans la progression et la diffusion de la voie. Toutes les démarches initiatiques développées précédemment, avec les ouvertures tant spirituelles qu'intellectuelles qu'elles procurent, constituent des atouts majeurs dans le réel succès du mouvement niassé au Niger et dans toute l'Afrique de l'ouest. Dès lors l'expansion de la *Faydha* est synonyme de l'extension de la *tarbiyya*.

La surabondance de grâce qui intervient à la suite de la proclamation de la *Faydha* par Cheikh Ibrahim Niassé, s'est traduite par l'ouverture de l'initiation spirituelle et surtout par sa simplification. La réussite de l'initiation dépend, dans un premier temps du niveau de grâce accordé au disciple cheminant dans la voie et de son état intérieur.

La science mystique ou *ma'rifa* est une connaissance intuitive placée dans les cœurs illuminés des hommes qui fournissent l'effort de se rapprocher de Dieu. L'expression de la grâce trouve toute sa dimension dans le fait de voir en cette consécration divine la main gracieuse de Dieu. Et surtout de reconnaître l'immensité de cette grâce à l'aide de la contemplation des faveurs du bienfaiteur, de Ses nombreux actes, de Ses bienfaits passés et futurs, du commencement de Ses grâces et de leur fin. Le disciple ne regardera jamais avec les yeux de la foi sans qu'il n'ait constaté déjà l'existence d'un bienfait de Dieu et d'une grâce qui l'a suivi et il verra sa conviction s'accroître s'il examine la façon dont il se comporte envers Dieu (comportement qui n'est que négligence et révolte) et la conduite de Dieu envers lui (qui n'est bonté et bienfaisance)¹⁹⁰ Cette relation intime avec Dieu ne peut être possible sans un degré de foi, sans que le cœur ne soit disposé à percevoir ces dimensions secrètes. C'est essentiellement l'humilité et la soumission intérieures qui sont les sources génératrices de ce sentiment de crainte et de déférence ressentie par le cœur. C'est pourquoi « l'origine des biens célestes, la mine des bénédictions divines se trouve dans une obéissance effective à Dieu, dans le soin d'éviter tout acte de révolte contre Lui »¹⁹¹ La reconnaissance envers Dieu de la grâce qu'Il accorde à son serviteur est synonyme d'obéissance et de soumission et l'acquisition de toute lumière et de toute connaissance est fonction du degré de son

¹⁹⁰-Amar Samb, Introduction à la tariqa Tijâniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tidjani, p. 90

¹⁹¹- Idem p 91

engagement dans cette soumission. C'est pourquoi, Dieu a « placé les lumières du monde dans les diverses formes de soumission. La perte d'une forme de soumission amène l'absence d'une lumière en rapport avec la faute. Ne négligeons aucune circonstance des actes de soumission, ne pensons pas que les lumières surnaturelles qui arrivent au cœur puissent remplacer les *wirds*. Celui qui observe la soumission envers Dieu et les transactions sociales, en y mettant la conduite voulue, verra les voiles du secret s'écarter de lui. L'interposition des voiles devant le secret indique la présence des défauts. En purifiant le cœur des défauts, s'ouvrira la porte du secret. Ne soyons pas de ceux qui demandent la venue de Dieu dans leur âme au lieu de demander la venue de leur âme dans Dieu »¹⁹²

Ainsi s'établit toute la dialectique de la soumission en Dieu et des grâces y émanant. C'est pourquoi les soufis n'ont pas perdu de vue toute l'importance de ce rapport dont la portée à la fois spirituelle et dogmatique explique, leur engagement pour le respect stricte, dans les enseignements de la voie, de ces prescriptions. Cette soumission introduit une autre notion importante. C'est le concept de l'abandon confiant en Dieu (*tawakkul*). L'aspirant, ne doit pas perdre de vue que « c'est Dieu qui « veut » que Son serviteur se rapproche de Lui. Quelque que soit l'ascèse à laquelle il se livre, quel que soit son degré d'aspiration spirituelle, le disciple ne doit jamais oublier qu'il est préalablement « désiré » par Dieu, et que l'amour seul constitue son énergie »¹⁹³ Junayd disait à ce propos, que « La connaissance (de Dieu) est de deux sortes : celle du « se faire connaître » et celle du « faire connaître ». Le sens de la première est que Dieu se fait Lui-même connaître à Ses serviteurs, et leur fait connaître toute chose à travers Lui. C'est ainsi qu'Abraham disait : « Je n'aime point ce qui disparaît ». Quant à la connaissance du « faire connaître », elle signifie : Dieu montre à Ses serviteurs les traces de Sa puissance dans les cieux et les êtres animés. Puis il produit en eux une « grâce », et les choses leur montrent alors qu'elles ont un Auteur. Et telle est la connaissance de l'ensemble des croyants, tandis que la première est celle des privilégiés. Mais personne ne connaît vraiment Dieu que par le moyen de Dieu même »¹⁹⁴

Tandis que l'état intérieur du disciple introduit toute la notion de jihad intérieur. La préparation de l'âme à disposer de cette grâce doit s'achever par le moyen d'exercices spirituels qui visent non pas à la meurtrir mais à l'éduquer. « Son devoir principal est d'agir en un sens contraire aux appétits et aux souhaits de la *nafs* (ego) Il n'y a rien de plus

¹⁹²- Ibid., p. 91

¹⁹³-Eric Geoffroy, Initiation à la mystique, p. 23

¹⁹⁴ - G C Anawati, mystique musulmane, Op. Cit. P 139.

dangereux pour le disciple que de traiter la *nafs* à la légère en permettant des indulgences et en admettant des interprétations lénifiantes, [...] il revient à chaque voyageur sur la Voie de purifier la *nafs* de ses attributs mauvaises afin de les remplacer par les qualités louables qui leur sont opposées»¹⁹⁵

Donc, la reconnaissance des grâces divines est un élément important dans la voie Tijâniyya. Ainsi comme nous l'avions mentionné sommairement, elle constitue un principe fondateur qui a longtemps été intégré dans les enseignements de la voie (Ibn Ambouja dans *mizab al-rahma rabbaniyya*) Mais cette notion se trouve rénovée avec l'apparition de la *Faydha* proclamée par Cheikh Ibrahim Niasse. Nous avons vu comment l'expansion du mouvement niassène fut accompagnée d'une adhésion massive dans la voie et de la vague d'ouverture dans l'acquisition du savoir et de la connaissance. Surtout l'éducation de l'âme qui accède à Dieu avec une facilité sans précédent.

En définitive, la *Faydha* apportée par Cheikh Ibrahim Niasse est intimement liée à l'éducation spirituelle qu'elle développa, entretenant par-là l'attachement des disciples à la voie de Dieu, celle à la fois de purification des âmes et de reconnaissance de la grâce immense apportée aux hommes pour qu'ils atteignent l'harmonie des cœurs et le salut ici-bas et dans l'au-delà.

Comment se fait concrètement l'éducation spirituelle ?

3. Les étapes de l'initiation spirituelle

L'initiation spirituelle prônée par Cheikh Ibrahim Niasse est basée sur l'éducation du disciple selon les trois niveaux de la religion¹⁹⁶. Connaître la réalité de la voie Tijâniyya et admettre le flux de grâce qui l'accompagne, revient à assimiler les trois stations (*Islâm*, *Imân* et *Ihsân*) de la religion et les mettre en pratique. C'est principalement la troisième station qui est considérée comme la phase à laquelle débute réellement l'initiation dont le but poursuivi est la connaissance de Dieu. Cette connaissance débute par l'assimilation du principe de

¹⁹⁵ - Annemarie Shimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, p. 148

¹⁹⁶ - Dans le soufisme en tant que science initiatique, il existe plusieurs modes d'initiation. Certains sont attachés à la doctrine d'autres se basent sur l'enseignement prodigué oralement par le maître et même souvent par la vertu du silence de ses actes, « car, l'état spirituel du maître a plus d'efficacité que sa parole ou sa plume ». Voir, Eric Geoffroy, *initiation au Soufisme*, p. 222. Parmi les voies initiatiques doctrinaires, il existe une diversité. C'est l'exemple de l'initiation avec les trois stations de la religion ou encore la voie initiatique par les cinq prières canoniques ou la voie d'initiation par la prière d'*al-fatih*. Chacune de ces voies est jalonnée par des méthodes qui comportent plusieurs degrés dans la progression et la quête de la présence divine. Un débat autour de cette question a permis de distinguer deux tendances majeures comme amplement détaillé sur l'étude de l'œuvre du Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, voir infra p. 204

l'Unicité de Dieu qui passe par l'affirmation de celle-ci à travers la prononciation de la formule *lâ ilâha Illa-Allah* (il n'y a point de divinité en dehors d'Allah). Si « pour le commun des croyants, cette affirmation est l'axe évident et simple de la religion, pour le contemplatif, elle est la porte s'ouvrant sur la réalité essentielle ».¹⁹⁷ C'est d'ailleurs cette quête de la réalité qui guide le cheminant dans la voie. C'est l'application parfaite du *maqâm al-Ihsân* (station de la perfection) qui ouvre la porte d'accès à cette réalité. Les deux premières stations qui sont *Islâm* et *Imân* sont deux phases « préliminaires » puisque la première qui comporte l'énonciation de l'acte de soumission s'adresse à la volonté et contient tout ce qu'il faut faire (la Loi) et la seconde (la Foi) qui renferme tout ce qu'il faut croire s'adresse à l'intelligence. Ainsi, l'*Ihsan* désigne le perfectionnement ou le bien agir et c'est une « vertu opératoire qui parfait le croire et le faire, qui intensifie et approfondit la foi et les œuvres et qui s'adresse essentiellement au cœur et apparaît ainsi comme la sincérité de l'intelligence et de la Volonté »¹⁹⁸. Les éléments essentiels de cette station sont la pureté et la sincérité dans la foi, la beauté de l'action et du caractère. C'est pourquoi elle implique à la fois les deux premières stations portées à leur plus haut degré de perfection.

Cheikh Ibrahim Niasse a donné d'amples détails sur les procédures de cette initiation. Ainsi dit-il, les trois *maqâmat* (stations), contiennent chacune trois « haltes », qui sont des arrêts que le cheminant espère dépasser au plus vite pour aller à l'autre. Plus sa capacité à dépasser ces « haltes » est grande, plus vite il gravit les stations ; plus il monte en stations plus vite, il atteint le but recherché en gagnant d'échelons dans les *maqâm*. La réalisation spirituelle en elle-même est hiérarchisée selon les capacités du disciple et de la part que lui accorde la grâce divine. Ainsi il commence par le *suluk* (cheminement), jusqu'à atteindre le *kamal* (la perfection ou la plénitude), le grade le plus élevé. Aux trois stations correspondent des *hadra*¹⁹⁹ (Présences). Chaque station est à son tour vécu selon différents niveaux, à savoir le niveau du musulman ordinaire ou niveau général, celui des *khâç* (Particuliers) et en fin, le plus avancé des niveaux, celui des *khâçâ al-khâçâ* (les particuliers parmi les particuliers)

Ainsi la station de l'*islam* a trois « haltes » qui sont *al-tawba* (le repentir), *al-istiqâma* (la droiture) et *al-taqwâ* (la crainte révérencielle)

¹⁹⁷- Burckhardt Titus, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, p. 73

¹⁹⁸- Amar Samb, Op Cit, p. 110

¹⁹⁹- Littéralement traduit par « présence », la *hadra* désigne une demeure (*manzila*) qui régit le *maqâm* (station) au sein duquel il se réalise et est généralement lié à sa « nature spirituelle » (ex : *hadra al-nâsût* liée à la station des êtres, *hadra al-malakut*, liée à la Royauté divine...etc) Le terme signifie également les réunions soufies au cours desquelles les membres d'une confrérie chantent ensemble et exécutent le *dhikr*. Voir, Popovic et Veinstein, op, Cit, p. 623

Le repentir dans sa réalité intrinsèque s’accomplit par la reconnaissance des faveurs de Dieu envers soi et le remerciement conséquent. Le meilleur remerciement consiste à utiliser ces faveurs d’une façon à plaire à Dieu. Pour le commun des musulmans, le repentir consiste à chercher le pardon auprès de Dieu pour un péché commis. Pour les *khaçâ*, c’est abandonner les mauvais caractères au profit des bons, en cherchant le pardon pour s’être détourné des pratiques recommandées et d’avoir fait des choses réprouvées. Chez les *khâçâ al-khâçâ*, il s’agit du moindre éloignement de l’enceinte scellée de Dieu (*al-hadraratu al-qudsiyya*). C’est réagir promptement à toute tentative de pencher vers la *ghafla* (l’insouciance) comme l’affirme Dhun Nûn al-Misrî « le repentir des *‘awâm* (communs de musulmans) consiste à s’expié du péché, tandis que les *khawas* (les particuliers), cherchent le pardon pour une insouciance »²⁰⁰ [aussi minime soit-elle] « Ce dernier repentir est le vrai puisqu’il vise à tuer l’âme charnelle, comme le stipule le verset : “Repentez-vous à votre créateur ; puis donnez-vous la mort à vous-même” (2-54). A ce stade l’âme charnelle meurt complètement en nous, on ne la voit, ni la ressent et on ne subit guère son influence. Tel est le repentir du repentir »²⁰¹

La droiture consiste à emprunter la voie droite (*al-sirât al-mustaqîm*) selon les dix normes que Dieu a définies dans le Coran à savoir, n’associer à Dieu quoi que ce soit, être bienfaisant envers les père et mère, ne tuer point les progénitures par crainte de ne pouvoir les nourrir, ne pas approcher des turpitudes, ne pas tuer une âme que Dieu a défendue, ne pas approcher le bien de l’orphelin jusqu’à ce qu’il ait atteint ses pleines forces, remplir la mesure et le poids en toute justice et enfin être équitable dans ses paroles même envers un proche parent.²⁰²

Tandis que pour les soufis, emprunter le droit chemin, suppose s’anéantir dans l’amour du Prophète, hériter de ses nobles comportements extérieurs et intérieurs, évoquer sa vie [pour qu’elle soit un rappel] et lui adresser des prières à chaque souffle de la vie²⁰³

La crainte révérencielle consiste quant à elle à exécuter les ordres divins (devoirs et interdits) extérieurement et intérieurement, dans les assemblés ou seul. Pour les *khâçâ*, il s’agit de se rappeler Dieu à tout moment, de le remercier à tout instant et de lui obéir en toute

²⁰⁰ - Cheikh ‘Abd El-Qader Al-halabi al-Shâzilî, *Haqai’qa an al-Taçawwuf*, dar Al-‘irfan, Alep, p. 233

²⁰¹ - Ya’qub Aboubacar al-Gani, Op. Cit, p. 106

²⁰² - Pour plus de détails, voir Coran (6: 151-152-153)

²⁰³ - Ya’qub Aboubacar al-Gani, Op. Cit, p. 107

circonstance. Chez les *khâçâ al-khâçâ*, la *taqwâ* est l'absence de tout autre que Dieu dans la pensée, ne serait-ce qu'un laps de temps. Un gnostique a dit :

Et si la moindre sollicitude envers un autre me vient

*A l'esprit, par inadvertance, alors je dois être éconduit.*²⁰⁴

La station d'*iman* a aussi trois « haltes » qui sont : *al-sidq* (la vérité), *al-ikhlas* (la sincérité) et *al-tuma'nînâ* (la quiétude ou la tranquillité)

Al-sidq, chez le commun des musulmans c'est pratiquer la bienfaisance et rechercher l'agrément de Dieu comme le stipule le verset (2 :177). La véridicité des *Khawâç* (particuliers, pluriel de *khaç*) se réalise dans l'amour qu'ils éprouvent envers l'Essence Suprême. Chez eux, cet Amour est plus fort que tout autre désir, de sorte que Son nom, Sa parole, Son agrément, sont plus agréables que tout autre nom, toute parole et tout agrément. La pensée de celui qui a atteint ce degré ne s'accrochera à une chose que si la volonté de Dieu lui en veut cette chose. Pour le niveau supérieur la véridicité, est la reconnaissance et l'authentification de tout ce que l'Enceinte de la Prophétie (*hadrat al-nubuwwa*) reçoit de l'Enceinte divine (*al-ulûhiyya*) comme science, état mystique, secrets, droits et devoirs...etc.²⁰⁵

Al-ikhlas (la sincérité) c'est d'admettre que toute action accomplie ne provient pas de soi, ni n'est destinée à soi. Elle appartient de façon pure à Dieu. Autrement dit, c'est accomplir les injonctions divines et s'abstenir de Ses interdits rien que pour Sa face. Toute âme qui se glorifie de ce qu'elle fait, éprouve un manque de sincérité. En conséquence, toute forme d'ostentation, tout désir d'étonner son prochain, de se faire voir ou entendre est répréhensible pour ce niveau de sincérité qui est celui des *'awâm* (communs de croyants, pl. de *'am*) Pour les *khâçâ*, il s'agit d'être un serviteur de Dieu ; d'accomplir ses devoirs de façon à n'attendre de Lui aucune récompense ou une faveur et non par crainte de Son châtement. C'est d'être exclusivement au service de Dieu, Lui rendre ce service parce qu'Il en a le plein droit et que l'on est un serviteur qui n'a autre désir que de servir Son Maître et admettre entièrement que toutes les actions proviennent de Sa volonté. Pour les *khâçâ al-khâçâ*, il s'agit d'exclure, dans le rapport d'adoration avec Dieu, tout autre que Dieu, jusqu'à s'exclure

²⁰⁴ - Idem, p. 108

²⁰⁵ - Idem, p. 108

soi-même. De sorte que l'adoration vienne de Dieu, soit pour Dieu, et se fasse que pour Dieu. L'esclave n'a ni entrée, ni sortie dans cette adoration.²⁰⁶

« L'objectif suprême pour les soufis, dans cette station, c'est de hisser la sincérité aux niveaux les plus élevés. Qu'ils adorent Dieu pour Sa Face, sans attendre de Lui une récompense. Comme l'a dit la mystique Rabi'a Al-'adawiyya, s'adressant à son Seigneur : « je ne t'ai pas adoré par peur de Ton feu, ni par envi de Ton paradis. Je ne t'adore que pour Ton Essence ». ²⁰⁷

La quiétude, suppose ici, l'apaisement du cœur par Dieu, en se suffisant de Lui, par la conviction certaine. De sorte que le cœur ne se détourne point vers quoi que soit d'utile ou de nuisible, se soumettre en totalité à Dieu en disant : « O Dieu Tu es mon soutien...etc. »²⁰⁸. Ceci est l'apaisement chez le *khâçâ*, les *'awam* n'ont pas accès à cet état. Les *khâçâ al-khâçâ*, atteignent cet état parce qu'ils ont la conviction certaine que rien en dehors de Dieu n'existe. Ils ne résident que dans Dieu et ne retournent que vers Lui.

La troisième et dernière station, l'*Ihsan* (la perfection), comporte *al-murâqaba* (l'observation), *al-muchâhada* (la contemplation) et la *ma'rifa* (la gnose)

L'observation se réalise lorsque l'esclave arrive à la ferme conviction permanente d'être en compagnie de Dieu. De savoir qu'Il a connaissance de sa soumission complète à Lui, de sorte que ce sentiment ne le quitte point. Ceci est possible lorsque le possesseur de cet état mystique lit la réalité intrinsèque des choses au-delà des voiles. Et qu'il comprend les choses au double plan de la logique et du goût. On pourrait croire que les paroles de cet homme sont celles de celui qui a atteint la plénitude distinguée, celles d'un accompli. Mais il n'est guère celui qui atteint l'enceinte scellée de Dieu, il lit encore simplement la réalité à travers des voiles, certes fins mais quand même à travers des voiles. Il reçoit les sciences par la compréhension (*fahm*) et le goût (*zawq*) c'est-à-dire l'expérience. Cet état, avant l'étape de la contemplation, est celle du *khâç*.²⁰⁹

L'état du *khâçâ al-khâçâ* a lieu après la *muchahada*. Elle est le produit de la *ma'rifa*, la connaissance de Dieu ou la gnose.

²⁰⁶- Ya'qub Aboubacar al-Gani, Op Cit, p. 109

²⁰⁷- Cheikh'Abd El-Qader Al-halabi al-Shâzilî, Op Cit, p. 257

²⁰⁸- C'est le début d'une invocation qui est prescrite pour l'initié. Il la répète plusieurs fois au cours de la retraite d'initiation, tout en s'intériorisant le sens profonds des paroles qu'il récite, tels que la soumission totale à Dieu, l'entière confiance en Lui ; avoir la nette conviction que tout, absolument tout lui appartient.

²⁰⁹- Ya'qub Aboubacar al-Gani, Op Cit, p. 110

La *muchâhada* est la vision de la Vérité (*al-haqq*) par la Vérité, d'une vraie vision, sans aucun doute, sans aucune hésitation et sans fausse impression. De sorte qu'il ne reste que la *haqq* par le *haqq* dans le *haqq* (La Vérité, par la Vérité, dans la Vérité). Tant qu'il restera un iota de l'existence (*al-wujûd*) de l'esclave, c'est-à-dire, tant qu'il n'est pas totalement éteint dans la vérité, alors il n'a pas encore atteint la *muchâhada*. Il doit se nier soi-même, nier les autres, nier même la notion de l'autre, de sorte qu'il ne reste que lui, et son soi profond (*lisânu al-hâl*). Pas de nom, pas d'attribut, pas de représentation, pas de frontière, pas de comment, pas de limitation, pas d'unification, pas de direction, pas de face à face, pas de commencement, pas de fin, pas de jonction, pas de séparation, pas d'invocations, (*dhikr*), pas d'invoquer (*dhâkir*), pas d'invoqué (*madhkûr*). Cette étape est la première étape de l'ouverture (*al-fath*). Tout ce qui est antérieur n'est pas *fath*. C'est la porte de la *ma'rifa* mais ne constitue pas la *ma'rifa* car tout gnostique possède la *ma'rifa*, il est *maftûh alayhi* (possède l'Ouverture) mais ce n'est pas tout celui qui possède l'Ouverture qui est '*arif*'.²¹⁰

La *ma'rifa* est l'installation et l'enracinement dans la station de la contemplation (*hadrat al-muchâhada*), dans l'extinction (*al-fanâ*) totale mais dans la subsistance dans l'Absolu (*al-baqâ*), dans Dieu. Chez les soufis, le gnostique est celui qui voit Dieu dans toute chose et qui contemple la Vérité dans toute chose.

Cheikh Ibrahim Niasse définit alors le gnostique, comme celui qui s'est anéanti dans l'Essence Divine (*al-dhât*) une fois, dans l'Attribut Divin deux ou trois fois, dans le Nom Divin une fois, qui authentifie l'Existence (*al-wujûd*) par les trois Vérités Essentielles, le Nom par le Nom.²¹¹ Cette station, selon Cheikh Ibrahim Niasse, « est la station en dehors de laquelle, il n'y a que des difficultés ou, selon sa propre expression, « éclatement des foies ». Il ajoute que cette station, ne s'obtient pas par dépense de biens, de dons ni d'enfants. C'est, dit-il, la miséricorde divine seule qui fait accéder à ce salut suprême. Le détenteur de cette station est un hypersensible qui est ouvert, par ses sens, à toutes les manifestations de Dieu dans sa Divinité. Il agrée, ainsi, l'ensemble de Ses décrets dans leurs déroulements sur les êtres »²¹²

Si l'obtention de la *ma'rifa* constitue le degré le plus élevé dans la hiérarchisation des stations des maqâm, il demeure qu'elle « ne signifie nullement un achèvement, mais, au contraire, une ouverture sur l'infini de la science divine »²¹³ Toutes les vertus qui sont

²¹⁰- Idem, p. 110

²¹¹- Ibid, p. 110

²¹²- Cheikh Ibrahim Sall, La Prophétie, la sainteté et leurs fruits, p. 50

²¹³- A. Popovic, G. Veinstein, les Voies d'Allah, p. 123

intégrées dans le processus d'initiation par les trois stations de la religion, sont partie intégrante de la vertu spirituelle qui prend naissance d'un pressentiment de la réalité divine. C'est en d'autres termes, la prise de conscience du disciple qui se réveille de son sommeil d'insouciance comme l'a expliqué Cheikh Ibrahim Niasse. Mais « ce pressentiment est en soi « une grâce naturelle », qui compense du reste l'aspect sacrificiel de la vertu ; par la suite, l'éclosion progressive de celle-ci appelle une irradiation de plus en plus directe de la Qualité divine dont la vertu est la trace humaine, et inversement, la vertu augmente dans la mesure où son modèle divin se révèle»²¹⁴ Cette qualité intuitive confère à la vertu spirituelle son aspect inimitable qui fait rayonner l'Intellect selon un mode « existentiel » par l'effet miraculeux que l'affinité entre telle vertu et son modèle divin peut déclencher dans l'ambiance cosmique. La *tarbiyya* du Cheikh Ibrahim Niasse comporte cette démarche intellectuelle qui guide les vertus au cours du passage par les différentes stations. Ces vertus, dès lors qu'elles « retracent dans l'individualité et en mode existentiel les degrés ou mode de connaissance, sont des acquisitions d'être et non des improvisations de pensée. Par là même, les vertus sont les supports indispensables de la connaissance, et c'est pour cela que les soufis les identifient à des degrés spirituels »²¹⁵ Ce lien subtil qui s'établit entre les vertus spirituelles et les diverses « stations », marque « la trace éthique d'un degré spirituel »²¹⁶ qui se manifeste sous forme « d'états spirituels » qui revêtent un caractère fluctuant et fugitif. C'est par « un travail spirituel que l'initié peut « maîtriser » cet état éphémère et le transformer en « station », le but étant de dominer son *hal* et non l'inverse »²¹⁷ Ainsi la *taqwâ* et l'*ikglaç* sont deux vertus cardinales qui appartiennent à la première station qui est celle de la soumission. La traduction en actes de ces vertus oblige le disciple initié à adopter un comportement, disons une conduite que lui impose l'observance stricte de ces vertus. Ainsi il mènera un travail spirituel dans lequel son âme fera une immersion dans la Lumière divine. Au cours de ce passage éphémère, il construira en lui, une trace éthique qui est censé être le reflet de l'intériorisation de ces vertus et qui aboutira à un « état » spirituel. Alors, « il devra traquer dans les recoins de son âme toute trace de complaisance pour lui-même et pour les œuvres pieuses qu'il accomplit »²¹⁸. L'objectif étant comme précédemment mentionné d'exclure dans le rapport d'adoration avec Dieu tout autre que Lui, jusqu'à s'exclure soi-même ; il doit en un mot « vider » sa pensée de tout autre que Dieu. La difficulté réside dans le fait que, tant qu'il n'a

²¹⁴- Burckhardt Titus, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, p. 119

²¹⁵- Idem, p. 119

²¹⁶- Ibid, p. 120

²¹⁷- GEOFFROY Eric, Initiation à la mystique, p. 21

²¹⁸- Idem, p. 23

pas atteint un certain niveau de contemplation, il se perçoit comme adorant Dieu, comme étant sincère, etc. Pour sortir de ce labyrinthe, il doit s'efforcer de pacifier l'âme-conscience de soi »²¹⁹

C'est ainsi qu'une analyse des différentes vertus observées au cours du cheminement dans les diverses stations, permet de dégager toute la quintessence de la *tarbiyya* chez Cheikh Ibrahim Niasse. Mais toute la difficulté réside dans l'aspect extrêmement subtil des liens propres aux vertus entre elles et ensuite, elles par rapport à leur traduction en degrés spirituels. Et plus le degré spirituel est élevé, plus forte est la subtilité et que l'incommensurabilité de la Réalité contemplée avec le réceptacle humain devient plus profond. L'autre écueil, est la difficulté à faire une distinction nette entre ce qui est « état spirituel » ou « station ». Ces deux constituants majeurs étant imbriqués les uns dans les autres, ce qui reflète encore une fois l'extrême subtilité de la question.²²⁰

Toute la démarche de la *tarbiyya* du Cheikh Ibrahim Niasse est intimement liée aux principes de base de l'enseignement initiatique des maîtres soufis. Ainsi Muhâsibi fut considéré comme le connaisseur de l'âme et de ses faiblesses ; ses traités ont contribué à fortifier et interioriser la crainte pieuse (*taqwâ*). « Les soufis bagdadiens continuent son œuvre et la dépassent. Ils démontrent que ses traités permettent d'accéder à "l'extérieur de la sincérité" jusqu'à l'intimité (*uns*). A ce degré, la face intérieure des vertus et des états spirituels doit se révéler pour donner progressivement accès à la connaissance...Al-Nûri, établit la concordance entre les degrés du cœur et de l'être. Il revient de fait à Jounayd, dans ses écrits et ses sentences largement diffusées, de montrer le chemin du dépouillement intérieur qui permet d'accéder au *tawîd* (dogme d'Unicité) le plus pur »²²¹ Ces maîtres soufis ont mis l'accent sur la purification du cœur, cet organe qui assure une fonction centrale dans le corps puisqu'il est la partie sur laquelle se jette le regard divin²²².

²¹⁹ - Ibid, p. 23

²²⁰ - La complexité de cette démarche nécessite une étude à part entière de la méthode initiatique Chez Cheikh Ibrahim Niasse. Les quelques exemples d'analyses dégagés, quoique non exhaustifs, permettront dès lors, de servir de jalons à une étude poussée. Elle permettra de dégager toute la psychologie liée à la théorie soufie des états et des stations et de démontrer suffisamment l'aspect pratique de la *tarbiyya* chez le Cheikh et son impact dans la réalisation d'un « code de conduite » à même de guider les croyants dans leur vie ici-bas et leur offrir un lendemain meilleur.

²²¹ - A Popovic, G Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 125

²²² - Les théoriciens du mysticisme se sont appuyés spécialement sur cette tradition : connaître son cœur le plus intime signifie découvrir le point où le divin demeure comme le *dulcis hospes animae*, le point de rencontre entre l'humain et le divin.

D'une façon résumée, il se dégage que l'initiation spirituelle chez Cheikh Ibrahim Niasse est fondée sur la purification du cœur selon une méthode de cheminement par les trois stations de la religion qui comportent la réalisation des vertus conduisant, sous l'emprise de la grâce divine, vers l'acquisition d'un état spirituel à même de se traduire en grade ou *maqâm* dont l'aspect le plus accompli est la *ma'rifa*.

Il est important de souligner que cette méthode initiatique qui repose sur la purification du cœur, introduit de ce fait, la notion thérapeutique du Soufisme ou comme l'a désignée Massignon, sa « valeur médicale supposée » Ainsi, dit-il, le soufisme qui « a été une méthode d'introspection intégrale de tous les événements de la vie, heur et malheur, représente une expérimentation culturelle de la douleur, transformant ceux qui avaient la loyauté de la pousser jusqu'au bout, en médecins secourables aux infortunes d'autrui...le Soufisme est, dans ce sens, non pas une simple nomenclature, un formulaire pharmaceutique, c'est une thérapeutique que le médecin traitant a d'abord expérimenté en soi-même, afin d'en faire profiter les autres »²²³ Aussi ce profit est-il d'une grande étendue gracieuse puisque la *tarbiyya* chez Cheikh Ibrahim Niasse, est une *tarbiyya* par la *himma* (énergie spirituelle) et la *hal* (état spirituel), une initiation facilitée par la grâce (*Faydha*) et la grande ouverture qui l'accompagne. Ainsi *himma* et *hal* sont les deux éléments clés de l'initiation chez Cheikh Ibrahim Niasse. Par l'effet de la grâce, comme largement évoqué, le disciple atteint la gnose à travers une maîtrise de son *hal*, recentré par sa *himma*, cette « volonté » de l'être humain « dotée d'une vive potentialité vis-à-vis de toutes les composantes cosmiques. Quand cette « volonté » tend à réaliser une chose, dans un élan d'aspiration ferme et soutenue, sans hésitation ni destitution ou désappointement, le but est indubitablement atteint »²²⁴ D'une façon globale, la *himma* est une notion soufie qui désigne « l'énergie spirituelle » dégagé par un saint et qui a un grand impact dans l'orientation du disciple en quête d'ouverture pendant son initiation. Les soufis se réfèrent, pour soutenir cet état, éminemment initiateur, au « *khavar* » attribué à Anas Ibn Mâlek, compagnon du Prophète qui dit : « nous ne nous sommes plus reconnus, après avoir inhumé le Prophète "(c'est-à-dire nous nous sommes méconnus, intérieurement, perdant une bonne partie de notre *himma*). Les célèbres compagnons avaient senti le vide de leur âme, jadis irradiante et lumineuse, grâce à la présence mohammadienne »²²⁵ Cheikh Abdul Razal, a évoqué la *himma* notamment par ses

²²³- L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, p. 16

²²⁴- 'Abdeaziz Benabdallah, la Tijâniyya, Voie spirituelle et Sociale, p. 58

²²⁵- Idem p. 58

vertus dans un poème. Il a exhorté ses disciples à sa lecture et surtout à utiliser ses vertus « gracieuses » dans la résolution de leurs soucis ici-bas.²²⁶

C. La Faydha Tijâniyya

Cheikh Ahmad Tijâni disait : «La *tariqa* Tijâniyya a ses racines ici [c'est-à-dire, à Fez, qui est le berceau de cette Voie où se trouve la zawiya mère] ; elle a étendu ses branches sur tout le Soudan, mais c'est en Afrique qu'elle porta tout son fruit»²²⁷ Ces propos éclairent à plus d'un titre l'évolution de la voie Tijâniyya. Ils évoquent, sans compter la naissance de la confrérie, deux événements majeurs qui ont fait de l'évolution de la voie, un fait historique. Le premier fait marquant de ce parcours, est la large diffusion de la voie dans presque toute l'Afrique, alors même que l'ordre pris naissance dans le désert saharien du Maghreb, principalement à Fez. C'est essentiellement en Afrique de l'Ouest que la voie reçut un écho favorable. Plusieurs centres tijâni d'une grande renommée se sont constitués au Sénégal, au Nigeria, au Ghana, au Mali, au Boukina, au Togo, en Côte d'Ivoire, au Niger, au Tchad au Cameroun et au Soudan pour ne citer que ces pays. C'est sans doute cette large implantation que traduisent les propos du Cheikh Ahmad Tijâni. : « Elle a étendu ses branches sur tout le Soudan »

L'autre fait marquant est la manifestation de la *Faydha* (flux de grâce). Le fruit de la Tijâniyya évoqué par Cheikh Tijâni, n'est autre que cette *Faydha* qui est apparue à un moment crucial de l'histoire de l'humanité. Elle représente par ses immenses faveurs spirituelles, la quintessence de la voie, sa finalité et son ultime manifestation.

L'avènement de la *Faydha* fut expressément annoncé par Cheikh Tijani lui-même. Il a donné toutes les indications sur les circonstances dans lesquelles elle se manifesterait. D'abord, c'est le Prophète lui-même qui le lui annonce lorsqu'il lui avait prédit l'arrivée de cet immense bienfait qui est la *Faydha*. Elle surviendra dit Ahmad Tijâni à la fin des temps et les gens intégreront la voie en masse (vagues après vagues)²²⁸ Avant de voir en détails l'apparition de la *Faydha*, commençons par connaître sa signification et faire une brève analyse de ce fait, symbole qui assure la continuité de la *tariqa* Tijâniyya puisqu'il contient ce « souffle divin » qui maintient la Voie et lui assure toute sa pérennité.

²²⁶- Cheikh Abdul Razak, *Jawhar al-fard fi madh Qutb al-fard*, p. 01

²²⁷ - Al-Hadj Sidi Hamal Muhammad *Awal, Asl al-Faydha al-Tijâniyya wa chamâil sahibuha al-Khuluqiyya wa al-Khaqiyya*, p. 3

²²⁸- Idem, p. 3

1. Définition de la Faydha

L'expression *Faydha* provient de la racine arabe *fa'-ya'-dhad*. Elle est un nom dérivé du verbe *afâdha, yufidhu, mufidh, Faydha n*. Etymologiquement, la *Faydha* désigne une inondation, quand les eaux débordent de leur cours principale on parle de *fayadhan*. Elle signifie dans la littérature soufie, une surabondance, une effusion de grâce. Elle comporte également l'idée d'un mouvement d'exubérance et de surabondance.²²⁹

Le concept de *fayhda* qui désigne ce flux, cette effusion, cette inondation de grâce, est lié à la communauté du Cheikh Ibrahim Niasse, très tôt connue sous l'appellation de *Jama'at al-Fayda al-Tijâniyya* (congrégation de la grâce tijâni)

L'expression fut très tôt utilisée dans les écrits et les discours des maîtres sufis, particulièrement dans les cercles tijanis. L'utilisation de l'expression s'apparente vraisemblablement à l'émergence du concept utilisé pour désigner Cheikh Ibrahim Niasse, le possesseur de la grâce (*sahib al-Faydha*). Ainsi il y a dans le Coran et le Hadith, des termes de la même racine que *Fayhda*. Le Coran mentionne the context of tears overflowing (*tafidu*) for the sake of Allah (5:83, 9:92) or hastening with the multitude of pilgrims from Arafat (*thumma afidu min haythu afada-n-nas*) for the sake of Allah's forgiveness (2:199). Selon un Hadith rapporté du Prophète, "God created the world in darkness, then He poured (*afada*) on to it His light" Comme l'a relevé A. Brigaglia, les grands traités de la Tijâniyya à savoir *Jawâhîr al ma'ani wa bulug al-amâni fi faydh Saïd abil 'Abass al-Tijâni, Rimah hiz al-rahim 'ala nuhur hizb al-rajim* (Les lances du parti de Dieu contre les gorges de la faction satanique) *Kashif al-Ilbass 'an faydh al-khatm abil 'Abass* (Levée d'équivoque sur la *Faydha* du Sceau de la sainteté Abu al-'Abass) ont tous intégré la notion dans leur introduction. Ainsi le *Jawâhîr* s'introduit comme suit:

« Louanges à Dieu qui a déversé sur Ses saints serviteurs une grâce immense, émanation de la lumière muhamadienne et les fit, Ses préférés élus dans Son enceinte scellée, les dota de connaissances secrètes de l'essence même de Son savoir, les vêtit de Ses parures resplendissantes, pour qu'ils soient, dans l'immense sphère de Son Unicité, une source d'illumination pour les créatures, et une guidance pour ceux qui cheminent dans Sa Voie... »²³⁰

²²⁹- Andrea Brigaglia, *The Faydha Tijâniyya of Ibrahim Nyass: Genesis and implications of a sufi doctrine in Islam et sociétés au Sud du Sahara*, n°14-15, p. 44

²³⁰- 'Ali Harazim Barrada, *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulug al-'amâni*, p. 001

Dans *Rimah* on peut lire à une différence près, la même introduction :

« *Louanges à Dieu qui illumina Ses saints, les purifia de la lumière éclatante de Ses Noms et Attributs et déversa sur eux un torrent de grâce, émanant des eaux de Ses Mystères, pour que leurs vœux les plus chers se réalisent, qu'ils accèdent aux trésors et au bonheur que ni la raison, ni la pensée ne peuvent concevoir... »*²³¹

Et enfin dans *Kahsif al-Ilbass*, on peut lire ce qui ressemble parfaitement aux deux précédentes introductions :

« *Louanges à Dieu, Seigneur des mondes, le Miséricordieux, le Très Miséricordieux, le Maître du jour dernier, Celui qui déversa sur Ses saints, une grâce jaillissante de Ses sources lumineuses. Il purifia leurs états et leur accorda des secrets ; Son rappel permanent les occupent à l'aube et à la tombée de la nuit et ils restent unifiés sur la voie du bien aimé [le Prophète]... »*²³²

Ces trois principaux traités doctrinaux de la Tijâniyya s'introduisent avec cette notion de flux qui semble être le point central à partir duquel s'est fondé la Voie. Cette notion rejoint la notion de gratitude et de reconnaissance que nous avons évoqué l'importance en détails dans la *tarîqa* Tijâniyya.

Ainsi, selon la doctrine de la Tijâniyya, « la *Faydha* n'est autre que cette ouverture dans la *tarîqa*, annoncée par Cheikh Tijâni. Elle surviendra à la fin des temps aux mains d'un de ses *ashab* (disciples). Comme cela fut écrit dans *Jawâhîr al-ma'ani* : « Une *Faydha* arrivera à l'un de mes disciples et les gens adhéreront massivement dans notre Voie vagues après vagues. Elle surviendra à une époque où les gens seront dans des graves difficultés »²³³

Telle une délivrance, elle se manifestera et c'est pourquoi, elle est synonyme de grande ouverture dans tous les domaines principalement dans l'acquisition de la connaissance divine et l'attraction des foules vers l'initiation spirituelle dans la Voie. Elle est aussi une émanation du *madad* (soutien ou flux spirituels) du Prophète, une réalité tangible qui persistera dans le temps jusqu'à ce que Dieu hérite de la terre et de tout ce qu'elle contient. Ce

²³¹- Cheikh Umar ibn Sa'id al Futi, *Rimah hizb al-Rahim al nuhur hizb al-rajim*, en marge du *Jawâhîr*, p. 001

²³²- Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashifal-Ilbass 'an faydh al-Khtam Abil 'Abass*, p. 15

²³³- Idem, p. 52

que confirme Cheikh Tijâni dans *Risâlat al-fadhî wa al-Imtînan* écrit par Harazim Barrada lorsqu'il a notifié explicitement que le Prophète a donné l'assurance de la continuité de son *madad* jusqu'au jour dernier et que la *tarîqa* Tijâniyya, connaîtra un accroissement dû au processus d'éclatement et de reconstitution. La Voie principale va générer d'autres branches qui auront des maîtres qui, à leur tour créeront d'autres embranchements et auront des disciples qui prendront la relève et ainsi de suite. Ce processus de régénération marqué par une succession et une continuité dans l'éclatement, ne s'arrêtera pas jusqu'à la fin du monde.²³⁴

Cette notion d'effusion de grâce, s'apparente à la théorie de la lumière développée par Ibn 'Arabi dans ses *futûhat al-Makiyya*, selon laquelle Dieu avait insufflé aux créatures de Sa lumière au début de la création. Selon Andrea Brigaglia, Cheikh Ibrahim Niasse aurait sans doute été influencé par le langage soufi du Cheikh al-akbar, notamment ses concepts sur la *fayhda*, une contribution sur ce thème qui fit rayonner particulièrement cette tradition soufie. C'est partant du hadith précité qu'Ibn 'Arabi développa ses théories métaphysiques d'illumination. Il avait indiqué que la *Faydha* désigne cette effusion de lumière qu'a reçue Adam de l'Esprit divin.²³⁵

D'autres concepts apparents à celui de la *Faydha* ont été utilisés par des soufis avant Cheikh Ibrahim Niasse. Ils évoquent les expressions *al-Faydha l-aqdas* (the most santly effusion), ainsi « the self-revelation of god manifesting himself from all eternity to Himself ». Ils évoquèrent également, *al-Faydha al-muqaddas* (the saintly effusion : the exterior, objectiv manifestation)²³⁶

Ces concepts qui empruntent l'idée d'effusion de la grâce ou de la lumière divine, semblent présenter une apparente similitude au concept de *Faydha* chez Cheikh Ibrahim Niasse. Ils énoncent particulièrement une théorie basée sur l'illumination (*tajalli*) de la lumière d'une source divine. C'est exactement l'effusion de cette lumière sur les créatures qui est désigné comme un flux, une *Faydha*. Chez Cheikh Ibrahim Niasse, certes l'idée de flux qui caractérise son concept est axée sur une profusion de connaissance mais sous forme d'ouverture spirituelle qui vise avant tout à parfaire chez le disciple, la connaissance de Dieu. Ensuite, la progression de la *tarîqa* et son extension est une marque essentielle de la manifestation de cette grâce diffusée par le Cheikh. Ces deux orientations constituent les deux

²³⁴ - Ibid, p. 52

²³⁵ - Andrea Brigaglia, Op Cit, p. 47

²³⁶ - Idem, p. 44

grands aspects sur lesquels se base le concept de la *Faydha* qui semble être une exclusivité de la tradition tijânie. A. Brigaglia a fait approximativement les mêmes constats sur la notion de la *Faydha* Chez Cheikh Ibrahim Niasse. Il dit « the interpretation of the concept of *Faydha* within Tijâniyya covers two main aspects: the first is a tendency (with should not be considered, however, as exclusive to the tijani tradition) toward an enlargement of the semantic range of the term itself, which, as we have seen, is easily applied to different stages or perceptions of spiritual states, and to different modalities for acquiring spiritual knowledge. The notion of *Faydha* sums up these processes, being somehow a representation of their movement outwards (from God) and inwards (inside man). The second aspect, more strictly tijani, is the assimilation of this notion into the doctrines of the order about sainthood: the founder, Sîdî Ahmad al-Tijânî, is therefore considered to be the exclusive vehicle of *fayd*»²³⁷

La notion de *Faydha* chez Ibn ‘Arabi est axée sur l’action d’une illumination provenant d’une source divine, illuminant l’intérieur du réceptacle qui est ici le cœur. Tandis que la conception *tijâni* renferme une double perception de cette grâce, qui est ici comparée à une inondation (abondance d’eaux). La première détermine le bénéfice en termes d’accès à la connaissance de Dieu et l’autre extérieur à l’initié et propre à la Voie, qui marque l’ouverture en termes de diffusion et d’extension des enseignements de la *tarîqa*. Ce dernier point constitue, l’argument essentiel avancé par Cheikh Ibrahim Niasse pour démontrer que la *Faydha* annoncée par Cheikh Ahmad Tijani est bien celle qui est survenue à son époque, comme on le verra en détails.

Donc la notion de *Faydha* tel que définie par Cheikh Ibrahim Niasse, porte l’idée d’une grâce en terme de bénéfice spirituels aux humains. Autrement dit, une certaine ouverture à disposer de précieux avantages dans l’acquisition de la gnose et d’atteindre par là même, une certaine maturité spirituelle dans la connaissance de Dieu. Ensuite parce que l’effusion de la lumière diffère du flux de grâce en termes de surabondance et d’inondation puisque cette dernière métaphore inspire en quelque sorte la propagation des enseignements de la voie Tijâniyya. Elle marque également, une phase ultime du développement de la *tarîqa* dont l’importance réside dans l’assurance d’une continuité, tel un torrent d’eau qui s’écoule sans arrêt, déversant sur son passage la grâce. C’est d’ailleurs la métaphore utilisée par Cheikh Ibrahim Niasse et après lui, tous les maîtres *tijâni* de la branche niassène, pour mieux appréhender le sens profond de cette grâce. Ainsi disait-il, cette *Faydha* est à l’image d’un

²³⁷- Ibid, p 47

puits profond dont l'eau ne tarit jamais à cause de son abondance. Des gens assoiffés rodent autour de ce puits et n'avaient pas la possibilité d'accéder à son eau fraîche. Pendant qu'ils étaient dans cette situation d'extrême soif, une personne vint à leur secours. Elle les abreuva à l'aide d'un puisard, chacun selon la quantité que peut contenir son récipient et selon sa capacité à le porter. Ni eux ne peuvent plus se passer de cette eau, ni la personne ne s'arrêtera de leur remplir leurs récipients. C'est avec cette belle représentation imagée que le Cheikh expliquait la *fayhda* et le rôle qu'il joue dans sa distribution.²³⁸ Outre cette idée de distribution de grâce à profusion, la *Faydha* désigne aussi la grande ouverture à l'échelle de la Voie, non pas à une étape de la création de l'homme, mais dans son quotidien tout le long de sa vie. C'est en ce sens qu'il peut être appréhendé comme un don et une grâce provenant de Dieu Tout Puissant pour rendre service à tous les hommes, les guidant vers une clairvoyance des cœurs et une pureté des âmes²³⁹

On pourrait alors affirmer que l'idée d'illumination développée dans les théories d'Ibn 'Arabi et dénommée comme *Faydha*, diffère de celle de la *Faydha* Tijâniyya, principalement niassène puisque l'essence de la première porte essentiellement sur la manifestation divine au cours de la création, tandis que celle évoquée par Cheikh Ibrahim Niassé énonce une continuité et a trait à l'amélioration, *in vivo* des conditions humaines. Si on considère que la *Faydha* comporte en elle une portée humaine et terrestre, comment Cheikh Ibrahim Niassé a-t-il démontré que celle-ci s'est manifestée sous sa direction. Autrement dit, quels sont les arguments qui font du Cheikh *sahib al-Faydha* (détenteur de la grâce), quand on sait que beaucoup de saints tijâni avant lui, avaient réclamé ce statut.

2. Cheikh Ibrahim Niassé : le détenteur de la Faydha

Deux sources majeures, l'écrit et l'oral, résument les arguments du Cheikh sur la manifestation de la *Faydha* à son époque. Ces arguments constituent la preuve qu'il est le détenteur de cette grâce. Le premier texte est tiré de *Kashif al-Ilbass*, l'œuvre principale dans laquelle, le Cheikh fait la présentation de la *Faydha* et de l'initiation spirituelle (*tarbiyya*) dont elle est porteuse. Voici une traduction de la teneur de ce texte :

« D'après une tradition authentique rependue entre les compagnons
du Cheikh et véhiculée dans les œuvres de la tarîqa, une *Faydha*

²³⁸ - Ya'qub Aboubacar al-Gani, *Ithaf al-ikhwan bi maathir gawth al-zamân*, p. 50

²³⁹ - Cheikh Ibrahim Sall, *La Prophétie, la sainteté et leurs fruits*, p. 139

surviendra dans sa communauté à tel point que les gens rejoindront la confrérie par vagues successifs. Cela arrivera au moment où les gens seront dans d'extrêmes difficultés et des grandes souffrances. Selon l'auteur, le Cheikh A. Tijanî aurait affirmé que dans un avenir lointain, cette Faydha submergera ses compagnons. D'après la risālat al-Faydha wal Imtinān, de 'Ali Ḥarazim Barrāda, le prophète aurait assuré au Cheikh que son héritage philosophique se reprendra parmi ses disciples jusqu'à la fin des temps et que sa tarīqa se multipliera dans la communauté d'Adam. Ses disciples véhiculeront et développeront sans interruption cette tarīqa jusqu'au jugement dernier. Car Dieu seul est l'héritier suprême. La singularité du wird et sa récitation subsisteront jusqu'à la fin des temps.

Les califes, héritiers des secrets du Cheikh, ont évoqué cette Faydha et plusieurs d'entre eux avaient prétendu être les détenteurs. Leurs propos à ce sujet étaient controversés. Cheikh 'Ahmad ibn Moḥam al-'Alaoui avait interrogé Cheikh 'Omar al-Fūtī sur l'arrivée de la Faydha évoquée dans les propos du Cheikh Ahmad Tijanî. Et 'Omar al-Fūtī de lui répondre : « Ce qui est de cette Faydha, j'aspire en Dieu qu'elle soit en moi, son humble serviteur, le guide fatimide. »

D'après 'Arabi Ibn al-Saih, 'Omar al-Fūtī, aurait dit que : « Les grands compagnons du Cheikh de l'époque, étaient divisés sur la question de la Faydha. Certains pensaient qu'elle était déjà survenue dans le Bilad Chindjîte au temps de Mohammad Al-Hafīz, tandis que d'autres s'affirmaient qu'elle ne s'était pas encore réalisée. Selon eux, le Cheikh avait dit que les gens rentreront dans la tarīqa en masse. Cependant, il n'avait pas désigné un pays spécifique, ni une région quelconque. Tous étaient unanimes que le Cheikh A. Tijani remettait l'apparition de la Faydha à une époque lointaine »

Nous nous rendons raisonnablement compte, d'après tout ce qui nous ait parvenu du Cheikh, que la Faydha ne s'est pas encore réalisée. Elle le sera certainement avec l'apparition de « l'attendu », lorsque les voies deviendront une seule.

Mais, disait-il [CheikhI. Niasse], les gens sont entrés dans la confrérie en masse et toutes les tarīqa auraient été abrogées puisqu'il ne reste qu'une seule qui est favorable à la tarbiyya. Nos aînés témoignent, à cette époque, des souffrances et difficultés qu'ils n'avaient jamais vécues. Depuis l'apparition de notre tarīqa jusqu'à nos jours, il ne s'est accompli, en termes de connaissance de Dieu, autant de grâce et d'ouverture aux ashab du Cheikh. Cette connaissance submergea les créatures qui ne reconnaîtront que Lui. « Ceci est la faveur de Dieu, Il l'octroie à qui il veut, certes Il est le seul détenteur de la grâce immense » (S..V...)

Saïd Mohammad al-Hafiz l'avait revendiqué, mais a donné des indications sur le vrai détenteur dans son poème lorsqu'il disait :

*A supposer que j'eus été celui-ci,
En qui cet évènement célèbre s'est manifesté.
Le détenteur de la Faydha de la fin des temps,
Celui qui surpasse les hommes dans la science du Coran,*

*Celui qui m'isola quand il a atteint les trente ans²⁴⁰,
Et réveilla les cœurs du sommeil de l'égarement*

*Saïd Alhadj 'Abdallah Ibn Alhadj, le grand Cheikh, le Kibrit ahmar, avait revendiqué la Faydha. Il disait qu'elle lui avait été dévoilé, qu'il l'aurait vu, et s'était mis à sa quête parmi ses disciples. Lorsqu'il sut que sa mort approchait et que la Faydha ne s'est pas encore manifestée, il se rendit compte qu'elle restera en ses disciples. Alors il multiplia les pérégrinations, fit de nouveaux moqqaddem, élargit le cercle de ses disciples dans le but de recentrer la chance de la manifestation de la Faydha parmi ceux-ci. Il dit à ce sujet des choses qui ne sauraient être écrites et qui ne pourraient être dévoilées ».*²⁴¹

L'analyse de ce texte fait ressortir certains éléments sur la manifestation de la Faydha. D'abord, la nouvelle de l'apparition de celle-ci a un fondement doctrinaire authentique, puisqu'elle fut consignée dans un ouvrage de référence de la Tijâniyya, *Al-ifadha al-Ahmadiyya* de Sidi Muhammad at-Tayyid as-Sufyânî. Celui-ci a rapporté que Cheikh Tijâni a dit :

*« Une effusion de grâce surviendra parmi mes compagnons lorsque les gens entreront dans notre tarîqa par vagues successives. Cette grâce arrivera à une époque de peines et de grandes difficultés »*²⁴²

Outre cette référence doctrinale écrite, l'idée de l'apparition de la *Faydha* était aussi véhiculée à travers une tradition orale transmise dans les enseignements du Cheikh Tijâni. C'est pourquoi les grands saints et califes du fondateur de la voie ont, dans l'exercice de leur mission spirituelle, gardé en permanence l'annonce faite par celui-ci sur l'apparition de la *Faydha*. Ils s'évertuèrent avec un grand dévouement à sa quête. Cette tradition orale fut véhiculée dans les milieux soufis et certains saints visionnaires ont fait la prédiction sur l'avènement de la *Faydha*. Cheikh Usman Dan Fodio en a fait l'annonce et a donné, comme précédemment détaillé²⁴³, une description claire sur le détenteur de cette grâce. Environ un siècle après la mort de Dan Fodio, ses prédictions se réalisaient, avec l'apparition du Cheikh et l'émergence de son mouvement. L'autre prédiction est celle d'Omar al-Ghâni, un Cheikh qui habite dans un village dénommé *Karki* en République du Ghana. Ce saint qui était décédé un peu avant l'apparition de la *Faydha*, disait à l'un de ses disciples : « Un wâli fera son apparition à l'Ouest, dans un proche avenir, juste après mon décès. S'il me trouvait en vie

²⁴⁰- Le soufi fait-il ici allusion au prestige que Cheikh Ibrahim Niassé a eu lorsqu'il a accédé au statut de détenteur de la Faydha. On peut interpréter l'isolement auquel il fait mention comme un évincement du Cheikh sur le saint qui était aussi en quête de ce grade spirituel.

²⁴¹- Cheikh Ibrahim Niassé, *Kâshif al-Ilbasse*, p. 52

²⁴²- A. Brigaglia, *Op. Cit.*, p. 49

²⁴³- *Cf. infra*, I, p. 16

j'aurais été sous sa direction » et il dit à un homme présent à l'assemblée : « Toi, tu le rencontreras, mais pendant ta vieillesse » Effectivement, l'homme en question a rencontré le Cheikh lors de sa visite à Accra. Et aussitôt qu'il croisa le regard du Cheikh, il se mit à pleurer à chaudes larmes. Lorsque les gens lui demandèrent pourquoi il pleurait, il ne put leur répondre, tellement qu'il fut secoué par l'événement. Cheikh Ibrahim Niasse dit à ceux qui lui posaient la question : « Laissez-le, il s'est rappelé des paroles que son Cheikh lui avait dites à notre propos »²⁴⁴

Selon le texte, cette *Faydha* était prévue dans un avenir lointain par rapport à l'annonce faite par Cheikh Tijâni. C'est environs cent cinquante ans après le décès de celui-ci, que la *Faydha* se manifesta. Mais entretemps, beaucoup de saints et califes du Cheikh Tijâni ont vécu, et accompli d'immenses œuvres pour la Voie. Leurs entreprises ont atteint de tels envergures qu'ils se croyaient détenteurs de cette grâce. C'est l'exemple du Cheikh Oumar Futiyou Tall (1794-1864) qui fut nommé, au cours de son séjour aux lieux saints de l'islam, représentant de la Tijâniyya en Afrique noire. Il fut le premier précurseur de la Voie en Afrique et avait, sans relâche œuvré pour son implantation et la diffusion de ses enseignements doctrinaux. Il a même mené une guerre sainte pour asseoir son autonomie et sa domination.²⁴⁵ Ce saint et homme religieux engagé, avait émis le souhait d'être le détenteur de cette grâce. Interrogé sur la question par Cheikh 'Ahmad ibn Moḥam al-'Alaoui, il répondit :

« Ce qui est de cette *Faydha*, j'aspire en Dieu qu'elle soit en moi, son humble serviteur, le guide fatimide. »

Au-delà du caractère violent de sa prédication, Cheikh Oumar Tall est incontestablement l'un des premiers érudits soufis d'Afrique noire ayant écrit sur la doctrine Tijâniyya. Son *Rimah*, dont le titre ne rend qu'imparfaitement compte de son contenu, est un recueil de *dhikr*, *wird* et *wazifa* de l'ordre tijâni. Cette œuvre est bien connue des milieux *tijane* d'Afrique et même des autres du Maghreb.²⁴⁶ Quoique Cheikh al-Foutiyou ait beaucoup contribué à l'implantation et à la diffusion de la Tijâniyya, il demeure que son mouvement ne semble pas avoir bénéficié d'une adhésion spontanée et massive. Peut-être la

²⁴⁴- Ya'qub Aboubacar al-Gani, Op. Cit, p. 60

²⁴⁵- Pour plus de détails sur la vie et l'œuvre du Cheikh Omar al-Futi, voir, LY Madina Tall, Un Islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX^e Siècle, la Tijâniyya de Saïku Umar Futiyou contre les pouvoirs traditionnels de puissance coloniale, Edition Harmattan, racine du présent, Paris, 1991 et B. G. MARTIN, Notes sur l'origine de la tariqa des Tijâniyya et sur les débuts d'Al-Hagg 'Umar, in Revue des études islamiques, XXXVII (2), 1969. pp. 267-290

²⁴⁶- B. G. Martin, Notes sur l'origine de la tariqa des Tijâniyya et sur les débuts d'Al-Hagg 'Umar, Op Cit, p. 270

raison, parmi tant d'autres qui ont motivé la guerre sainte, dont la plus probable et la plus plausible reste et demeure, l'irruption du colonisateur considéré comme un ennemi jugé infidèle et combattu comme tel. L'épisode de son passage à Bornou est un exemple illustratif, quoiqu'il ait réussi après à convaincre un nombre non négligeable d'ulémas. Partant de ce fait, on peut supposer que le développement qu'a connu la Tijâniyya, consécutivement à l'entreprise du Cheikh al-Foutiyou, ne répond pas entièrement à la description faite par Cheikh Tijâni sur les caractéristiques de la manifestation de la *Faydha*. Et en plus, Oumar Tall lui-même avait seulement émis le vœu d'être le meneur de cette grâce.

Parmi les maîtres soufis auxquels on prétend attribuer le privilège d'être le détenteur de la *Faydha* Tijâniyya, Cheikh Muhammad al-Hafiz, l'autre pionnier de cette *tarîqa* en Afrique. C'est grâce aux efforts de ce saint maure que la *tarîqa* a gagné l'Afrique au Sud du Sahara. La conversion massive opérée au sein de sa tribu semble être pris en compte pour désigner la grande adhésion à la Voie annoncée par Cheikh Tijâni. Cependant, un autre élément de taille lié à la description faite sur la grâce par ce dernier, exclu la possibilité d'attribuer à ce mouvement de conversion massive à la *tarîqa*, la caractéristique de la *Jama'at al Faydha*. En effet, l'apparition de celle-ci n'avait pas été spécifiée pour telle ou telle contrée ou une ethnie bien déterminée comme précisé dans le texte :

«Selon eux, le Cheikh avait dit que les gens rentreront dans la *tarîqa* en masse. Cependant, il n'avait pas désigné un pays spécifique, ni une région quelconque...»

C'est l'argument pertinent que Cheikh Ibrahim Niasse a avancé pour ceux qui pensaient que la *Faydha* était déjà survenue dans le *bilad Chindjîte* (Chinguetti) au temps de Mohamad Al-Hafiz. La diversité ethnique qu'avait présenté le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse plus tard est un autre élément susceptible de prouver que la *Faydha* telle que annoncée par Cheikh Tijâni n'a pas une dimension restreinte, qu'elle est une grâce qui ne marque aucune frontière fut-elle raciale, ethnique ou géographique. De là à conclure également que l'entreprise de Muhammad al-Hafiz n'a pas le qualificatif de la *Faydha*. Cependant, ce dernier a apporté quelques précisions sur le détenteur de la *Faydha*. Il sera d'une grande érudition, surpassera les gens dans les sciences coraniques et ésotériques et jouera un rôle déterminant dans l'éducation des âmes.

L'élément argumentaire décisif qui démontre que Cheikh Ibrahim Niasse est le détenteur de la *Faydha*, est la grande crise qui précède sa venue. En effet, Cheikh Tijâni avait dit que l'un des signes annonciateurs de cette grâce et que les gens endureront beaucoup de

souffrances, qu'ils connaîtront de grandes difficultés et une crise sans précédent frappera l'humanité. Or l'année de manifestation de la *Faydha* (1348/1929) est une année inscrite en noire dans les annales de l'histoire. En effet, elle correspond à la grande crise boursière et économique (crache boursier du jeudi noir, c'était le 24 Octobre) qui a frappé le monde. Elle a secoué le système libéral et fragilisa l'économie américaine. La vie économique européenne fut gravement paralysée consécutivement à cette crise. Et quelques dix années seulement après ce déclin, survint la plus affreuse guerre que l'histoire de l'humanité n'ait jamais connue. Les peuples ont subi des souffrances d'une rare atrocité. Les annales de l'histoire conservent encore ce sombre tableau qui relate ces récits que la raison humaine a de la peine à accepter. C'est vraisemblablement ce contexte marquant la venue de cette *Faydha* qui fut, par avance décrit par Cheikh Tijâni. Cheikh Ibrahim Niasse lui-même en a fait expressément la mention lorsqu'il disait : « *Nos aînés témoignent, à cette époque, des souffrances et difficultés qu'ils n'avaient jamais vécues* », confirmant par-là les dires du Cheikh Tijani sur l'apparition de la *Faydha*. Plus explicite est ce qu'a dit Cheikh 'Abdallah al-Alaoui, s'adressant au Cheikh Ibrahim Niasse : « La *Faydha* se manifestera proprement, dans tes mains et de façon figurée pour ceux qui l'ont prétendue. Tu t'attireras une jalousie qu'aucun avant toi n'en avait subie. Tu es le maître de la *tarîqa* de ton époque... »²⁴⁷

C'est ainsi que Cheikh Ibrahim Niasse « s'est distingué par cet honneur divin qui lui a conféré ce rang sublime et cette grande responsabilité. Il reçut un flux de grâce d'une inestimable étendue, fut gratifié de solides connaissances d'une étendue céleste dont la sublimité a atteint les cimes des tours. L'écho de sa réputation divine a amplifié tout l'univers, il empruntera toutes les Voies et sa quintessence a illuminé ses disciples d'un éclat diamantaire qui les irrigua avec une bonté qui rendit la "Pierre plus généreuse que la mer"... Il reçut d'une façon exclusive le souffle sacré, fut l'élu de cette sublime miséricorde et ce grand flux tant attendu dont Saïd Ahmad Tijâni en fit la bonne annonce de son apparition. Ses grands califes et ses éminents lieutenants qui avaient tant émis le souhait d'en être les détenteurs, l'ont recherchée avec une vigueur excessive, lorsque celui-ci (Cheikh Ibrahim Niasse) apparut, ils se résignèrent et apportèrent leur témoignage au véritable possesseur de cette grâce. Cette réalité est d'un éclat plus vif que la lumière du soleil et plus étendue que la lueur du jour, seul celui qui est aveuglé par son ignorance peut en douter. »²⁴⁸

²⁴⁷ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, Op Cit., p. 56

²⁴⁸ - Mohamad Abdallah ibn Saïd al-Iktouch al-Alaoui, *Min akhbar Al-Cheik Ibrahim*, p. 53

C'est de cette façon que Cheikh Ibrahim Niasse s'est déclaré détenteur de la *Faydha*. La reconnaissance qu'il eut de la part de grands maîtres soufis d'Afrique et du Maghreb, le reconforte dans ce statut. C'est dans les différents témoignages qu'ils apportèrent au Cheikh que celui-ci tire toute sa légitimité. Rapportons quelques-uns de ces témoignages.

Cheikh Mohammad Chaltout al-Misrî disait :

*C'est certes un flux [de grâce] qui ne se dérobe aux regards
Qu'on l'agrée ou qu'on le conteste [il est une réalité]
C'est un privilège que Le Seigneur a fait à la ville de Kaolack
D'abriter ce bienfait qu'il n'accorda pas aux autres villes
Elle s'illuminera, sans doute, de cette grâce,
Les jours témoigneront de sa gloire et de son prestige.
C'est une Faydha [grâce] d'une telle immensité,
Que les devanciers et ceux qui arriveront ne sauraient atteindre.
Rends-toi [à Kaolack] et tu t'apercevras dans cette cité,
Que cette chose [la grâce] est aussi claire que le soleil [dans son
apparition]
Tu trouveras des jeunes absorbés dans l'ivresse du dhikr,
Bercés par ce rappel divin, ils s'agitaient²⁴⁹
Non pas pour moi s'étaient-ils excités mais,
Parce qu'ils s'adonnèrent, en cette nuit sombre, à ce dhikr [qui les
illumina]
Grands et petits, ils se bousculent entre eux [autour de cette source]*

L'éminent juriconsulte, Mohammad 'Abderahman ibn al-Sâlik ibn Bâba al-'Alaoui disait :

*Le secret n'est autre que celui du Cheikh à Madina [Kaolack]
Cette ville élue [par Dieu] est notre demeure
Chemine vers cette cité, tu t'accompliras [spirituellement]
Soumets-toi à ses règles, le but et que tu te laisses faire.
En visiteur quand tu te rendras, tu verras tes vœux exaucés,
Ou en quête d'un refuge, tu y trouveras le meilleur abri.²⁵⁰*

Il disait, apportant un témoignage au Cheikh sur son statut de *sahib al-Faydha* :

*Nous témoignons que tu en es certes le détenteur [de ce flux de grâce]
Qui a ressuscité ses vieux vestiges.
Ne sera déçu celui qui te vouera son amour,
Il respirera la bonne odeur du parfum de ce myrte.²⁵¹*

²⁴⁹ - C'est le mouvement qu'effectue le disciple absorbé dans le *dhikr*. Il se balance d'un côté à l'autre au rythme de l'intonation des formules du *zikr* prononcées sans cesse. Ce mouvement qui est spontanée et totalement involontaire, constitue une certaine préparation psychologique à l'acquisition des états spirituels. Expliquant la cause de ce mouvement, certaines traditions soufies disent que chaque personne est rattachée dans la sphère céleste à une étoile qui brille en fonction de l'effort de *zikr* qu'il fournit. Le mouvement que le *zakhir* [celui qui fait le *zikr*] effectue correspond à l'éclat de cette étoile.

²⁵⁰ - Mohamad Abdallah ibn Saïd al-Iktouch al-'Alaoui, Op, Cite p. 36

*Tu es certes, cette lampe qui illumine toutes les citées,
Aucune d'elles ne se soustrait de ta lumière.
Tous ceux qui te suivront auront le triomphe,
D'être menés au plus sûr des ports*²⁵²

Cheikh Mohammad al-Muchrî al-Moritânî disait, décrivant la réalité du Cheikh Ibrahim Niasse :

*Si tu ne peux décrire Cheikh Ibrahim,
Demande-moi, je saurai t'en informer.
Cheikh Ibrahim est cet éminent savant,
Aux talents variés, détenteur de secrets et de savoirs dévoilés*²⁵³

Muhammad Abdallah ibn Fafa al-'Alaoui disait :

*Il n'est autre que le saint de son époque
Qui porte dans ses mains la Faydha de Tijâni
Il suffisait qu'on décrive son Etat [spirituel] aux saints,
Pour que tous le désignent du doigt [détenteur de la Faydha]*²⁵⁴

Ces différents témoignages éclairent sur le rôle éminemment spirituel que Cheikh Ibrahim Niasse a joué dans la *tarîqa* Tijâniyya. Ces propos émanant de sources authentiques de la Voie, enlèvent tous les doutes sur le fait qu'il soit le détenteur de cette grâce qui fut annoncée par Cheikh Ahmad Tijâni.

Enfin le dernier argument qui confirme Cheikh Ibrahim Niasse dans son grade de *sahib al-Faydha* est la persistance de cette *tarîqa* et la continuité du flux qui l'irrigue constamment. En effet, l'une des garanties que Cheikh Tijâni aurait reçu du Prophète est la pérennisation de cette *tarîqa* jusqu'à la fin du monde. C'est en la personne du Cheikh Ibrahim Niasse que se réalise cette assurance prophétique. L'expansion de la Tijâniyya et le renouveau sans cesse de ses branches et rameaux à travers le monde démontre de sa vigueur et son dynamisme qui ne constituent rien d'autre que l'expression de cette grâce. Nous avons vu comment se sont constitués les foyers de la Tijâniyya au Niger qui ont gardé, malgré la disparition de leurs fondateurs, toute leur ardeur spirituelle et leur engagement culturel. Nous

²⁵¹- Le myrte est un arbre ou arbrisseau à feuilles coriaces, persistantes, à fleurs blanches. Les feuilles sont utilisées comme épices. L'odeur et le goût de cet arbre sont comparés au savoir diffusé par la Faydha.

²⁵²- Al-Hadj Sidi Hamal Muhammad *Awal, Asl al-Faydha al-Tijâniyya wa chamâil sahibuha al-Khuluqiyya wa al-Khaqiyya*, p. 20

²⁵³- Idem, p. 21. Ce sont là, quelques-uns des innombrables témoignages faits au Cheikh Ibrahim Niasse, à propos de son statut de *sahib al-Faydha*.

²⁵⁴- Mohamad Abdallah ibn Saïd al-Iktouch al-Alaoui, Op, Cite p. 55

verrons à partir de quelques exemples, comment cette continuité était une réalité tangible à travers les grands centres niassènes disséminés dans toute l’Afrique de l’Ouest et même à travers le monde entier, où la *Faydha* a atteint les cinq continents, attestant si besoin est de l’envergure planétaire de cette mission confiée au Cheikh Ibrahim Niassé.

Outre la *tarbiyya* et la *Faydha* qui sont des notions autour desquelles tournent tous les enseignements de la Tijâniyya chez Cheikh Ibrahim Niassé, s’ajoute une autre particularité de ce mouvement. En effet Cheikh Ibrahim Niassé organisait ses disciples et ses Muqaddam selon des principes fondés sur la liberté et l’esprit démocratique qui n’exclue pas cependant, l’application d’une rigueur sur le respect de l’enseignement de base du soufisme régit par le livre et la tradition prophétique. Ainsi la stratégie du Cheikh et sa méthode dans l’orientation de ses disciples se base sur la multiplication de séances de prêches au cours desquelles, il prodigue beaucoup de conseils qui tournent autour de plusieurs thèmes centraux. Dont entre autres, la cohésion entre les disciples, la condamnation de ceux qui s’attribuent le titre de Muqaddam et ou de cheikh, sans qu’ils en aient ni l’autorisation, ni la compétence requise pour exercer cette tâche, sa capacité à renouer avec ses détracteurs et à les amener à accepter la voix de la conciliation, les ouvrant ainsi, à la *tarîqa*. Cheikh Ibrahim Niassé utilisait beaucoup la méthode de correspondance. Il a très souvent, face à certaines difficultés et/ou voulant transmettre un enseignement, fait recours à l’écriture. Nombreuses étaient ses lettres qu’il envoie à ses *Muqaddam*, ses disciples, des éminents savants et des personnalités politiques avec lesquels il a gardé de bons rapports.²⁵⁵ Ainsi, Cheikh Ibrahim Niassé, conformément à ses principes, « n’a ménagé aucun effort dans l’organisation de la vie de ses disciples et leur orientation vers ce qui leur sera du bien, dans la vie ici-bas et dans l’au-delà. Il a œuvré dans la création de condition de parfaite entente entre ses disciples, l’harmonisation de leurs rapports par la diffusion de l’esprit d’entraide et de solidarité et l’élimination de la concurrence stérile » Il a consigné toutes ces recommandations dans un « circulaire » dans lequel il disait :

« J’ai une entière confiance à la communauté de grands Muqaddam qui se rattache à nous et je prie Dieu le Très haut, par sa bonté, de vous rétribuer et de vous récompenser dans les deux demeures [ici-bas et l’au-delà]. Ensuite, je vous exhorte, en Dieu avec Dieu et que pour Lui, de resserrer les rangs et d’œuvrer sans relâche pour guider les frères dans la religion et la

²⁵⁵- Cheikh Abul Fathi, un des muqadem du Cheikh, a rassemblé les correspondances écrites par ces derniers à ses disciples et ou ses principaux Muqaddam, dans un ouvrage édité et publié. Il s’agit du *Jwahir al Rasâil al hâwi Ba’d ulum wasilat al wasâil*, mawlâna Cheikh Ibrahim Niass ibn Cheikh ‘Abdallah al-tijâni al-kawlaki. Cette source nous servira dans l’analyse de la méthode utilisée pour la propagation de la Tijâniyya mais aussi nous inspirera dans la définition des actions religieuses, sociales et politiques du Cheikh.

tarîqa et leur prodiguer de conseils à commencer par vous-même. Ne leur dites pas de faire une chose sans que vous ne la fassiez avant eux, et ne leur interdisez pas une chose sans que vous vous l'interdisiez à vous-mêmes. Ne négligez point cela, parce que vous risquez d'égarez beaucoup de gens. Rien n'est plus nuisible pour le commun du musulman qu'une erreur commise par un savant. Que Dieu nous en pardonne. Ne rompez pas les liens établis entre vous et vos guides exemplaires au cours de cinq moments [pour les prières quotidiennes] et l'après-midi pour la wazîfa. Fut-il seul, le guide aura celui avec qui Dieu, par Sa grandeur et Sa capacité lui attachera [pour accomplir le wird]. Soyez discret et ne divulguez pas vos secrets, furent-ils ceux liés à votre vie ici-bas, car celui qui cache son secret, maîtrise ses affaires. Gardez patience et acceptez les décrets divins. Aimez-vous les uns les autres, rendez visite en Dieu les uns les autres et prodiguez-vous mutuellement des conseils. Réunissez-vous en Dieu et faites entre vous de bonnes œuvres et restez assidument au service de vos cheikhs, aimez-les car disent-ils «C'est celui à qui on rend service qu'incombe notre guidance » Ne rompez jamais les liens entre vous, ne vous séparez jamais, ne vous haïssez ni vous méprisez les uns les autres et soyez frères en Dieu. Dans chaque ville où se trouve un groupe de frères [en tarîqa] que le plus âgé y érige une zawiya et y pratique les cinq prières collectives qu'il dirigera et ou désignera quelqu'un qui le suppléera. Qu'il assiste lui aussi aux cinq prières collectives avec le groupe. Qu'il désigne un représentant qui sera chargé de collecter, au cours des séances du dhikr du vendredi, quelques sous ou recueillir des contributions, chacun selon ses capacités, pour l'intérêt de la zawiya. L'argent peut servir à l'achat de nattes ou autres. Je vous en donne l'autorisation et vous exhorte à le faire. Méfiez-vous de vous embarquer dans ce qui est fait d'habitude, en se détournant de Dieu et s'opposer au décret divin. Ne pensez pas du mal de Dieu ni de ses créatures, ni du sort car Dieu seul en décide. Aucune différence n'existe entre ce qui est passé et ce qui arrivera...multipliez les prières aux portes de Dieu et implorez-Le pour vous-même, vos bien-aimés, vos proches et tous les croyants...²⁵⁶ »

A travers cette lettre qui fut diffusée dans toutes les zawayas, Cheikh Ibrahim Niasse fait de l'union le thème central de sa préoccupation. Elle passe notamment par le prêche du bon comportement et la bonne compréhension de ce que signifie la fraternité confrérique. Tout comme l'organisation du cadre qui est la zawiya est importante pour assurer son bon fonctionnement. Nous examinerons plus loin ces aspects importants qui sont d'une importance capitale pour la construction d'une communauté confrérique qui est fondée sur la grâce. Et qui dit grâce dit bien entente et compréhension, échanges et harmonie.

²⁵⁶- Ya'qub Aboubacar al-Gani, Op. Cit., p.129

CHAPITRE II : LES ASPECTS DOCTRINAUX, DOGMATIQUES ET SPIRITUELS DE LA PENSÉE DU CHEIKH IBRAHIM NIASSE

L'étude sur la spécificité de la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse et son succès, nous a permis d'évoquer deux principaux éléments fondateurs de son mouvement, à savoir la *tarbiyya* et la *Faydha*. Ces deux notions sont partie intégrante de la doctrine tijanie telle que conçue par Cheikh Ibrahim Niasse. Elles sont par ailleurs intimement liées aux grands principes doctrinaux de la *tarîqa* Tijâniyya, qui elles-mêmes, sont une partie intégrante de la doctrine soufie. Cette dernière présente une grande diversité et parfois une sérieuse complexité, qui pose toute la problématique de sa compatibilité avec l'orthodoxie²⁵⁷. Néanmoins, la doctrine soufie, présente une certaine unité, puisqu'elle est fondée essentiellement sur la méditation du Coran et du hadith ainsi que sur l'expérience vécue des fondateurs des voies et de grands maîtres des ordres. La doctrine tijânie, d'une façon globale repose sur des grands traités écrits par ou sur ordre des fondateurs de la Voie. Mais le support écrit n'exclue cependant pas, le recours à la voie orale, parce que la transmission du savoir soufie passe aussi par le canal « secret » de la tradition orale.

Une brève genèse sur la doctrine tijânie, nous permettra de mieux appréhender les fondements sur lesquels elle est bâtie et de voir comment Cheikh Ibrahim Niasse les a redéfinis. Dans un second temps, nous tenterons, de dégager les assises juridiques de cette doctrine. Il s'agit essentiellement de voir jusqu'où ces fondements doctrinaux peuvent-ils être compatibles ou non avec la Loi révélée. On posera ainsi l'épineux débat sur la nature du

²⁵⁷- C'est principalement dans la recherche de l'origine du Soufisme que la question se pose avec plus d'acuité. Il existe deux tendances majeures. La première renvoie l'origine du Soufisme au Coran et à la tradition prophétique. Pour les partisans de cette approche, le soufisme provient de l'essence même de l'Islam et que son origine est à rechercher dans les sources islamiques que sont le Coran et la Sunna, tradition prophétique, en dépit de certains courants qui ont tendance à trouver dans la tasawwuf des éléments étrangers. La seconde, voit que le soufisme est le produit du contact de l'Islam, dans sa grande expansion avec des civilisations étrangères. Il n'est alors que la résultante de ce choc et serait né de l'influence du christianisme de l'hindouisme et que la philosophie grecque et persane lui étaient d'un grand apport. Globalement, les chercheurs s'accordent à dire que le Soufisme ne peut se soustraire de l'Islam et que son origine remonte à l'époque du Prophète. Plusieurs sources scripturaires confirment cela, notamment le mouvement ascétique qui émergea au temps du Prophète et qui se poursuit au temps de ses califes bien guidés. Pour plus de détails sur cette question voir, Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*. P 41 et suivantes. ANDRE P. J. *Contribution à l'étude des confréries musulmanes*, p 27 et suivantes, Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 38

soufisme, non pas de façon à s'y attarder, mais d'une manière à recadrer cette question dans notre étude sur la doctrine tijânîe telle que réaffirmée par Cheikh Ibrahim Niasse.

La portée spirituelle de cette doctrine nous préoccupera, dans un troisième temps. Nous tâcherons d'éclairer comment l'expérience soufie a-t-elle évoluée pour aboutir à la constitution des ordres confrériques. Autrement dit, de quelle manière la pensée soufie s'était-elle « institutionnalisée » ? Quelles sont les péripéties qui ont marqué ce processus de transformation du soufisme en ordres religieux, qui ont joué un rôle important dans l'orientation sociale et religieuse de différentes communautés musulmanes ? Nous verrons le cas du Niger qui n'est pas isolé de celui des autres pays d'Afrique de l'Ouest.

Pour toucher du doigt la question doctrinale, nous ferons un exposé de quelques traités doctrinaux de la Tijâniyya qui sous-tendent la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse. Nous allons prendre comme bases les trois grands traités, dont une mention a été déjà faite, à savoir le *Jawâhîr al-Maani* du Cheikh Harâzim Barrada, *Rimah* du Cheikh Umar Futiyu Tall et en fin, *Kashif al-Ilbass*. Il s'agit de dégager les points de convergence et/ou de divergence entre quelques aspects de ces traités et la pensée soufie du Cheikh Ibrahim Niasse. Ce qui nous permettra, dans une analyse qui se veut plutôt exhaustive, d'esquisser, une étude sur la doctrine tijânîe telle que conçue par Cheikh Ibrahim Niasse.

Ce qui nous amène à engager spécifiquement, une étude sur l'œuvre doctrinale du Cheikh Ibrahim Niasse le *Kashif al-Ilbass 'an faydh al-khatm Abil-'Abass*. Nous présenterons l'ouvrage dans un premier temps et dans un second, dégagerons ses grandes lignes doctrinales et dans un troisième temps analyserons son impacte spirituel et dogmatique notamment son rôle dans la redynamisation du savoir soufie au Niger, en particulier et dans toute l'Afrique de l'Ouest.

Un rappel sur l'évolution de la doctrine soufie et sur quelques-uns de ses éléments fondateurs est nécessaire pour mieux comprendre l'évolution de la doctrine tijânîe et saisir le sens profondément spirituel de ses dogmes qui trouvaient leur racine dans les croyances islamiques et celles relatives aux expériences mystiques des saints fondateurs.

Le processus historique qui a marqué la naissance du soufisme et l'émergence de grandes écoles spirituelles, à travers le monde islamique, constitue un champ de recherche à part entière²⁵⁸.

Dans sa première phase constitutive, le soufisme est synonyme de *zuhd*, ou le renoncement ascétique au monde.²⁵⁹ « Cette attitude intérieure, qui consiste à envisager ce bas-monde avec une certaine distance, trouve son archétype chez le Prophète. Les nombreux traits consacrés au *zuhd* et les recueils de hadiths composés à cette époque prônent une éthique de la vie quotidienne, faite d'intégrité et de pondération, nourrie par l'exemple des prophètes ou des compagnons »²⁶⁰ C'est principalement l'école d'Hassan al-Basrî qui fut la pionnière de cette époque. Fondée à Basra, cette école s'illustre par les riches enseignements de son maître, réputé pour être le grand sermonnaire de son temps. Il fut l'incarnation des vertus cardinales telles que « la peur de Dieu et du jugement, l'examen de conscience permanent et l'attachement scrupuleux à la Loi, l'altruisme et le devoir de conseiller les frères... Il préconise une ascèse tempérée et participe par ailleurs, à l'élaboration de la pensée islamique »²⁶¹ Cette phase d'ascétisme conduit à l'émergence de tendances qui poussèrent la vertu ascétique à son paroxysme. C'est l'exemple de soufis qui abandonnent femme et enfants, quittent leur travail pour se livrer à l'ascèse. « Pour ces hommes, toujours plongés dans l'affliction, la vie de ce monde est un mal en soi et elle ne leur inspire que dégoût et aversion... »²⁶² Très tôt, ces tendances furent fustigées. La voie du blâme (*malama*), une autre tendance ascétique, fait appel à la lutte contre le *nafs*, l'âme charnelle, mais prône la dissimulation des états spirituels. Les partisans de ce mouvement qui est tout d'intériorité, « se défient des miracles autant que des états mystiques, qui sont à leurs yeux des illusions, ils refusent de se laisser dominer par l'ivresse spirituelle et veulent préserver l'intimité qu'ils entretiennent avec leur Seigneur ».²⁶³ La Tijâniyya se réclame de cette tendance ascétique, comme nous l'avons vu. L'esprit *malâmatî* trouve ses échos dans la doctrine soufie. Il garde

²⁵⁸- Au vue de l'importance que constitue cet aspect, il est important de faire une brève description sur cette évolution. L'importance de cette genèse, réside dans le fait que la Tijâniyya, notamment ses principaux enseignements ne peuvent se soustraire de cette évolution du soufisme, du moins sa bonne compréhension en dépend beaucoup, surtout du point de vue de l'élaboration doctrinaire et scripturaire.

²⁵⁹- Certains chercheurs, font la distinction entre le Soufisme et le *zûhd* (l'ascétisme) C'est l'exemple de G. Anawati. Ce dernier voit que le Soufisme qui désigne le mouvement spécial appelé en Islam *tasawwuf*, et qui pourrait être défini comme une méthode systématique d'union intime, expérimentale avec Dieu, est nettement distinct de l'ascétisme qui n'est qu'une discipline spirituelle destinée à débarrasser l'âme de ses défauts et à l'orner de vertus morales. Voir, G C Anawati, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expérience et technique*, p. 13

²⁶⁰- Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 104

²⁶¹- Idem, p. 104

²⁶²- Ibid, p. 105,

²⁶³- Ibid, p. 107

des affinités avec les enseignements de Junayd et « certains mystiques irakiens s'inspirent de la spiritualité *malâmâtî* et le soufisme absorbe bientôt l'esprit de la *malâma* ; par ses exigences, il fascine des maîtres comme Ibn 'Arabî »²⁶⁴

L'ascétisme se transforme petit à petit en courants mystiques privilégiant l'expérience spirituelle et la quête mystique, devant conduire à l'intimité avec Dieu. Dès lors, le *zuhd* fait place à l'amour (*mahabba*) et la connaissance de Dieu (*gnose*), quoique les maîtres de l'initiation spirituelle gardent certaines vertus ascétiques comme la crainte de Dieu ou le scrupule pieux. On retient, dans cette phase, outre le « paradigme de l'“ivresse“ »²⁶⁵ d'Abu Yazid al-Bistâmî, l'*ishq*, ce désir ardent de Dieu introduit par Hallaj, qui le préféra à la *mahabba*, puisqu'il induit une réciprocité plus dynamique, et le *fanâ/baqâ'* formulé par Junayd. Cette dernière doctrine marque une rupture avec l'enivrement bistamien. Junayd, considéré comme le modèle sobre de l'histoire du Soufisme, prône la maîtrise de l'extase et dénote l'immaturité de Bistâmî. « L'unification signifie pour Junayd, la séparation de l'Éternel d'avec ce qui a été dérivé dans le temps par l'alliance »²⁶⁶ Pour lui, on parle d'amour mystique lorsque les qualités du Bien-Aimé, remplacent les qualités de l'Amant ou une transformation de l'amant au niveau des attributs.²⁶⁷ En établissant cette nouvelle formulation de l'union mystique, Junayd jette les bases de « l'équilibre idéal entre l'ésotérique et l'exotérique en Islam. Son expérience intérieure sonde le mystère de l'Unicité divine et mène à une perplexité supérieure »²⁶⁸ Sa conception de l'union mystique et de l'amour fut acceptée par l'orthodoxie religieuse. Celle-ci a préféré « l'extinction de l'ego dans l'Unicité divine (*al fanâ' fi l-tawhid*) au *fanâ'* de Bistâmî qui passe par l'union entre l'homme et Dieu (*ittihad*) ou encore au *hulûl* d'Al-Hallaj par l'effusion de Dieu en l'homme.²⁶⁹

Toutes ces théories trouvent leur écho dans la doctrine tijâni comme nous allons le voir ci-après.

²⁶⁴ - Ibid, p. 107

²⁶⁵ - C'est l'anéantissement total en Dieu qui provoque une perte de conscience. Au cours de son voyage initiatique, Abu Yazid, après maintes tribulations, arrive à l'union avec Dieu. « La présence divine investit son être jusqu'à le déposséder de sa conscience, provoquant en lui un « débordement », qui se manifeste notamment dans la parole : le shath. Il tient des propos comme « Gloire à moi ! », dans un état « d'ivresse spirituelle qui rompt l'univocité de la Loi pour remonter à l'équivocité première du langage et de l'expérience » Voir, Eric Geoffroy, Initiation au Soufisme, p. 110

²⁶⁶ - Annemarie Shimmel, Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam, p. 84

²⁶⁷ - Idem, p. 84

²⁶⁸ - Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 114

²⁶⁹ - Idem, p. 114

Section I : Genèse sur la doctrine Tijanie

L'étude de la doctrine soufie tijânîe est inséparable du processus d'évolution de cette pensée soufie en général. Pour mieux cerner les différentes théories doctrinaires et en avoir une vision plus globale, il est impératif, d'« organiser » le champ doctrinal du soufisme²⁷⁰ en divisant l'abondante littérature doctrinale en deux grands ordres, à savoir soufisme « d'ordre théosophique » et le soufisme « d'ordre éthique ». Il subsiste par contre, entre ces deux ordres, une palette de registres intermédiaires.

Le premier ordre est né des théories d'« amour divin » et d'« union mystique » esquissées par Bistâmi. La forme ultime et « achevée » réside dans l'issue dramatique de l'aventure de Hallag. Celui-ci fut mis à mort pour avoir prononcé des propos qui admettent la possibilité de « l'incarnation de Dieu en l'homme »²⁷¹ Pour lui, l'âme humaine s'efface, absorbée dans l'Unique. Il fut condamné par les docteurs de la Loi qui estiment que « revendiquer une telle union avec Dieu revient à injurier le dogme de la transcendance divine »²⁷² Ce triste sort va changer radicalement l'histoire du Soufisme. Certes, l'élan mystique amorcé par l'école de Bagdad continua²⁷³ malgré l'épisode dramatique de Hallag qui a eu pour corollaire, le déclenchement de l'inquisition, mais il reste que cette période est annonciatrice d'un profond réaménagement du soufisme. Les signes se faisaient sentir dès l'époque de Junayd qui « savait parfaitement que l'expérience et la pensée mystiques ne pouvaient être rationalisées et qu'il était dangereux de parler ouvertement des mystères les plus profonds de la foi en présence du non initié »²⁷⁴ Avec son enseignement, le soufisme s'oriente vers la purification constante et les luttes mentales. Dès lors, le soufisme se tourne vers l'éthique, « il est moralité », comme l'affirme Junayd et « celui qui vous dépasse en

²⁷⁰- C'est en nous basant sur la pertinente « classification » d'E. Geoffroy, que nous établissons cette organisation, cela pour deux raisons essentielles. La première, parce que cette division est basée sur un critère d'appréciation qui établit un rapport entre Soufisme et philosophie d'une part et la métaphysique d'autre part. Cet élément permet de ne pas exclure du Soufisme l'école théosophique. Identifier le Soufisme à travers l'éthique construit sur le modèle coranique et Prophétique, constitue, l'autre raison. Cette classification geoffronienne offre également la possibilité d'inclure dans le Soufisme les autres registres qui, par la nature variée des ordres qui les sous tendent, présentent quelques difficultés de classification.

²⁷¹- Idem p. 111

²⁷²- Ibid, p. 111

²⁷³- On peut noter à titre illustratif, les écrits de Shibli, Nuri, Niffari...etc. Shibli laissa un nombre considérable de sentences et de paradoxes sur lesquels méditèrent souvent les générations suivantes. Il avait essayé d'exprimer certaines idées sublimes de Hallaj. Nuri qui écrit *Mawaqif* et *Muhkatabat* « évoque l'état de *waqfa* « tenue », pendant lequel Dieu s'adressait à lui et l'inspirait pour qu'il mît par écrit ses paroles pendant ou après l'expérience » Pour détails voir, Annemarie Schimmel, le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam p.106 et suivantes.

²⁷⁴- Annemarie Schimmel, Op. Cite, p. 85

bonnes qualités morales vous dépasse en soufisme »²⁷⁵ Cette conception du soufisme, vise à agir selon les règles établies par les lois divines comprises, dans leur sens spirituel le plus profond sans nier les formes extérieures. Elle constitue le second ordre qui fait de l'attachement aux nobles vertus coraniques et prophétiques son credo.

En d'autres termes, cette classification peut s'appréhender à partir de deux notions de base dans le soufisme, à savoir la *connaissance* et *l'amour*. C'est ainsi qu'on distingue deux courants qui classent les soufis en deux groupes. Le premier « qui manifeste une attitude foncièrement intellectuelle, envisage la Réalité divine comme l'essence universelle de toute connaissance, tandis que le second s'exprime dans le langage de l'amour. Pour eux, la Réalité divine est avant tout l'objet illimité du désir »²⁷⁶ Cependant, la limite entre ces deux notions clés est très mince parce que si, « le langage d'amour permet d'énoncer les vérités les plus ésotériques sans entrer en conflit avec la théologie dogmatique, l'ivresse d'amour elle, correspond symboliquement à des états de connaissance dépassant la pensée discursive »²⁷⁷.

Cette classification, se situe dans un axe doctrinaire qui marque la différence entre '*ilm al-zâhîr* et '*ilm al-bâtîn* (science exotérique et science ésotériques). La science ésotérique appelée à ses débuts, « science des cœurs » ou « science des états spirituels » émane d'une source divine. Elle est acquise par inspiration (*ilham*), qui se distingue de la révélation (*wahy*), ou par dévoilement (*Kashf*). Elle est aussi reconnue comme (*al-'ilm al wahabî*) une science provenant de la grâce divine, en opposition au (*'ilm al-kasbî*), science acquise par l'effort individuel. C'est ce caractère supra-rationnel qui différencie ce savoir soufi de la connaissance spéculative, comme la théologie et le droit, qui elle, s'appuie sur la raison discursive et la pensée dialectique. Dans le domaine purement initiatique, cette science connue sous l'appellation de la *ma'rifa* (gnose), est le principal objectif du cheminant dans la voie. C'est cette gnose, qui « est à l'origine de l'opposition entre exotérisme/ésotérisme, *zâhîr/bâtîn*, *lafz/ma'nâ* »²⁷⁸

La doctrine de la sainteté introduite par Hakîm al-Tirmidhi a joué un grand rôle dans l'ordre tijâni. Elle constitue une donnée fondamentale puisqu'elle est au centre de l'élaboration doctrinaire de la voie. C'est à lui également qu'on « doit la doctrine du “sceau des saints”, figure parachevée de la sainteté en islam et pendant ésotérique du “sceau des

²⁷⁵- Idem, p 32

²⁷⁶- Tutus Burckhardt, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, p. 40.

²⁷⁷- Idem, p. 40

²⁷⁸- Jilali El-Adnanî, Entre hagiographie et histoire, les origines d'une confrérie musulmane, la Tijâniyya, thèse consultée sur microfilm à la Bibliothèque centrale de Bordeaux. p. 24

prophètes“ que fut Muhammad »²⁷⁹ Du point de vue doctrinal, la théorie de la sainteté, en relation avec le degré d'illumination et de gnose établis par les soufis, annonçaient les spéculations théosophiques ultérieures. Elle a aussi joué un rôle important dans l'édification des Voies soufis. Cette fonction spirituelle a été au cœur du dynamisme de la doctrine tijâni. En effet c'est en vertu du titre éminemment distinctif de sainteté que Cheikh Ahmad Tijâni se hisse au rang le plus élevé de la hiérarchie soufie de la sainteté. Il est le Qutb al-Aqtab (le Pôle des pôles) et le Khatm al-Awliya (le sceau des saints). Ces degrés de sainteté mettent en œuvre le rôle et la place qu'occupe désormais Cheikh Tijâni dans la hiérarchie soufie. Ainsi en tant que plus grand wali, sa sainteté comporte une double face : l'une orientée vers Dieu par la pratique des œuvres d'adoration et des vertus et surtout par la connaissance inspirée que cette pratique à recevoir ; l'autre face elle est tournée vers les créatures. Harazim Barrada avait demandé Cheikh Tijâni sur la réalité du grade de la *Qutbaniyya* (statut de Pôle). Celui-ci répondit en disant : « sache que la réalité de la *Qutbaniyya* est la lieutenance suprême (*al-Khila fa al-'Ouzma*) de toute l'existence auprès de la Réalité Absolue de façon intégrale et spécifique. Il est en cela le grand *Barzakh* (l'isthme) entre la Vérité et la contingence, de sorte que tout ce qui est destiné aux créatures quel qu'il soit, passe par le Qutb. C'est par lui que tous les saints perçoivent leurs illuminations, il n'est pas un grade atteint par un wali sans que le Qoutb en ait « goûté » à l'avance. ²⁸⁰»

Cheikh Ibrahim Niasse, dans son livre *al-bayan wa al-tabayin*, a rapporté les propos de Tirmidhî sur la question du « sceau des saints ». Dans son œuvre « Khatm al-awliya, Tirmidhi répond à une question qui lui avait été posée sur les caractéristiques de ce sceau de saints. Il répondit en disant : « s'agissant de sa qualité, sachez qu'il est tel que je vous l'avais décrit. Il surpasse les saints, parce qu'il fut investi sceau de la sainteté. De la façon dont le Prophète fut le sceau des prophètes ; qu'avec lui la révélation fut close telle une promesse accomplie et achevée, dont la marque de son parachèvement fut apposée, le sceau de la sainteté imprima également de son cachet le parachèvement de la *walaya*. Il est une preuve pour tous les saints qui reconnaîtront sa supériorité, puisque Dieu leur dira : je vous ai accordé ma *walaya* et vous l'avez pas épargné de la passion de votre *nafs*, et voilà que le moins fort d'entre vous et le moins âgé, reçoit la totalité de la *walaya* sans qu'il ait accordé à sa *nafs* une moindre part ou une infime participation. Il obtint ce rang par la grâce de Dieu et par son rapprochement de l'essence du Prophète qui lui valut ce degré d'illumination et de gnose. De la façon dont le

²⁷⁹ Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 114

²⁸⁰ - Cheikh Harâzim Barrada, *Jawâhir al-Ma'âni*, T. 2 p. 81

Prophète sera l'intercesseur, le jour épouvantable [jugement dernier], le sceau de saints sera, pour tous les saints une assurance de leur fidélité à la *walaya*²⁸¹

A. Les fondements doctrinaux tels que réaffirmés par Cheikh Ibrahim Niasse

Parmi les fondements doctrinaux du soufisme tel que réaffirmées par Cheikh Ibrahim Niasse, nous retiendrons les plus importants. C'est ainsi qu'hormis la distinction qui est faite entre le *zâhir* et le *bâtîn* (le visuel et le caché), la vision dans le sens où elle est une source d'inspiration, la personne du Prophète est au cœur de la doctrine tijânîe.

1. Le *zâhir* et *bâtîn* chez Cheikh Ibrahim Niasse

Cheikh Ibrahim Niasse rapporte d'Ibn Mubârak deux métaphores qui illustrent le *zâhir* et le *bâtîn*, pour mieux en saisir l'affinité en les deux. Il dit que le '*ilm al-Bâtîn*' c'est comme que tu écrives quatre-vingt-dix-neuf lignes en encre d'or, et le '*ilm al-zâhir*', correspond à une seule ligne, celle qui complète la centaine ; mais celle-là est écrite avec de l'encre ordinaire. Sans la ligne écrite avec de l'encre noir, les quatre-vingt-dix-neuf lignes ne seront pas utiles fut-elles écrites en or. La deuxième métaphore, compare le '*ilm al-zâhir*', à une lampe qui éclaire la nuit ; elle est d'une grande utilité pendant qu'il fait sombre. Tandis que le '*ilm al-bâtîn*' correspond au lever du soleil et à sa lumière resplendissante au zénith. Celui qui possède la lampe, peut l'éteindre puisqu'il se dira [en toute logique] qu'avec la lumière du soleil, j'en aurai plus besoin. Mais lorsque la lumière du soleil partira et que l'obscurité reviendra, il fera recours à nouveau à la lampe. En quelque sorte la continuité de la lueur du jour est comme assurée par celle de la lampe. » Donc les deux termes sont intimement liés dans leur signification, comme le montre ces deux images métaphoriques. De la façon dont la lumière éclatante du *bâtîn* est indispensable pour éclairer le *zâhir*, le *bâtîn* également a besoin du *zâhir*, de la façon dont on a besoin d'une lampe pour éclairer la nuit, lorsque la lumière du soleil disparaît.²⁸²

2. La vision et son importance doctrinale

L'autre aspect doctrinal important de cette science soufie est la *ru'ya* (vision onirique). En effet, dans les milieux soufis, la vision constitue une référence qui fait souvent office de dogme, car dit-on, « la vision sainte de l'homme saint est une portion des quarante-six parties

²⁸¹ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Al-bayan wa al-tabyin 'an al-Tijâniyya wa al-tijâniyyin*, p. 10

²⁸² - Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass 'an faydh al-khatm Abil 'Abasse*, p. 126

de la prophétie »²⁸³. Chargé d'un message symbolique, la vision provient du Miséricordieux et elle constitue pour le croyant, « le mode d'accès au monde spirituel. Il arrive que les initiés « voient » des maîtres du passé, des anges, des prophètes antérieurs à Muhammad. Pour autant, la vision du Prophète joue un rôle éminent dans la vie spirituelle des musulmans, et pas seulement dans celle des soufis »²⁸⁴. Cette vision du Prophète peut s'accomplir à l'état de veille (*yaqazatan*). Elle est, dans ce cas, réservée à quelques-uns des maîtres, puisque sa vision durant le sommeil (*manam*) revêt presque un caractère ordinaire aux yeux des soufis. L'une et l'autre mode de vision constitue un élément doctrinaire puisqu'il consacre l'acte fondateur des voies soufies. C'est l'exemple de la Tijâniyya dont le fondateur affirme être initié par le Prophète lui-même. C'est par ce moyen, que fut constitué un corpus de déclarations émanant du Prophète et transmises par Ahmad Tijâni à ses disciples. Cette question a suscité beaucoup de critique de la part des juristes qui nient la possibilité de voir le Prophète à l'état de veille. Pourtant cette vision qui est perçue comme un haut degré de sainteté, ne provient pas uniquement des « ravis en Dieu » (*majâzib*) et autres extatiques, mais des ulémas et de cheikh de type spirituel sobre ; Suyuti, déclare avoir vu le Prophète à l'état de veille plus de soixante fois. Nous reviendrons sur cette question. Notons tout simplement que la vision du Prophète est une question fréquente dans la tradition du soufisme, mais dans la Tijâniyya, elle fait valeur d'une tradition doctrinaire importante dans la création de cette tariqa. Nous verrons plus en détails cet aspect important.

3. La personne du Prophète dans la doctrine soufie

La personne du Prophète a joué un rôle important dans le soufisme. Toutes les confréries se sont rattachées à la personne du Prophète et ce lien fut l'un des facteurs ayant permis aux ordres de maintenir toute leur vitalité. C'est dans le principe de la filiation spirituelle que se matérialise ce rapport, puisque toutes les voies soufies établissent, dans leur chaîne initiatique (*silsila*) une remontrée jusqu'au Prophète par l'entremise de grands saints. Chaque voie possède sa propre chaîne et son authenticité dépend beaucoup de la probité et de la sainteté des maîtres qui composent ladite chaîne. Garantés de la transmission de la baraka, « ces généalogies spirituelles avaient pour but premier d'assurer la régularité et donc l'efficacité de l'initiation, mais aussi de parer aux critiques des exotéristes.²⁸⁵

²⁸³ - Idem, p. 137

²⁸⁴ - Eric Geoffroy, Initiation au soufisme p. 82

²⁸⁵ - Idem, p. 235

a. Rapport entre 'ilm al-tassawwuf et 'ilm al-hadith

L'attachement au modèle mohammadien s'est traduit par l'intérêt que les soufis ont accordé à la science du Hadith. En effet, il existe une grande affinité entre les deux. D'abord parce que « des grandes figures du soufisme primitif furent également des « traditionnistes » (*muhaddithîn*), c'est-à-dire des savants en science prophétique...l'imbrication entre soufisme et discipline du Hadith ira s'amplifiant avec le temps chez les soufis, vérifiant l'assertion de Junayd : « Notre science [le soufisme] est étroitement liée à la Tradition prophétique.²⁸⁶ » Ensuite parce que « les chaînes garants des soufis (*isnâd, silsila*) représentent le pendant ésotérique de celles des traditionnistes. Dans la science du Hadith, une parole ou un acte du Prophète est rapporté par différents transmetteurs se succédant dans le temps ; on peut ainsi remonter jusqu'à leur source, en général un Compagnon ou une épouse du Prophète. Dans le soufisme également, l'influx spirituel du Prophète, transmis le plus souvent par 'Ali, mais aussi par Abû Bakr, se diffuse de maître en maître, puis de maître à disciple, au fil de générations. Les chaînes du Hadith et du soufisme ont donc en la personne du Prophète leur ultime référence.²⁸⁷ » Les maîtres soufis ont participé dans la transmission des traditions prophétiques tant par leur présence dans les chaînes, que par l'utilisation de procédés propres à la science initiatique. Ainsi Suyutî figure de façon prévisible dans toutes les lignées de transmission des hadiths. Il démontre que Hassan al-Basrî a bien côtoyé 'Ali ibn Abî Tâlib et reçu de lui le manteau initiatique (*al-khirqa*) et prouve à cet effet que l'imam a transmis oralement à al-Basrî des hadiths *sahih*, mentionnés notamment dans le *musnad* d'Ahmad Ibn Hanbal. Aussi ces hadiths ont emprunté ces canaux peu ordinaires que sont le *Kashf*. La gnose fut mise à contribution pour comprendre leur sens profond, selon une connaissance globale et non pas limitée à la compréhension formelle ou encore pour déterminer leur authenticité. Par exemple Suyutî, atteste que les Cheikhs peuvent recevoir du Prophète, lors d'une vision onirique, confirmation ou infirmation de l'authenticité de ses paroles. Aussi Abd al-Aziz Dabbakh possède la faculté de discerner un hadith d'un verset coranique ou d'un hadith *qudsî*, il sait par dévoilement, si telle tradition est authentique ou non.²⁸⁸

Cheikh Ibrahim Niasse, en tant que soufi et savant versé dans plusieurs domaines du savoir, notamment le hadith, fut investi d'une *ijâza* dans la transmission des hadiths lors de son passage au Maghreb. Voici la teneur de cette *ijâza* telle que décrite dans *al-rihlâ al-*

²⁸⁶ - Ibid, p. 78

²⁸⁷ - Ibid, p. 79

²⁸⁸ - Eric Geoffroy, Le soufisme en Egypte et en Syrie, p 100

hijâziyya al-ûlâ, Cheikh Ibrahim Niasse disait : « La première chose par laquelle j’entame cette conclusion, est une *ijâza* que Cheikh Sukayridj m’a accordé oralement sur le *hadith authentique dans sa primauté* d’un groupe de Cheikhs. Il m’institua donc, sur la foi qu’il savait être celle de ces hommes, concernant la véracité de ce Hadith, en l’occurrence et tout d’abord, un homme empli de la Baraka d’Allah ainsi que de son honneur ; Abil Abbâs Seydi Ahmad Soumeyhî et Abil Hassan Aliyu Ibn Zâhiri Al Witrî Al Madanî. Ce dernier se réfère à Bâ Ibn Badîr qui se réfère à son tour à Abî Nasri Moustapha Adinâyati qui se réfère à notre guide Al Qâdî As Seydi Hamîdou Ibn Mouhammad Ibn Abdessalâm Bannânî et à d’autres qui ont tenu de Watrî. « C’est donc là, le premier Hadith que j’entendis de ces deux hommes. Si nous voulons joindre leurs deux versions, voici celle du premier, qui dit la tenir de son maître Cheikh Ahmad Minnatou Llâhi Al Maliki Al Askharî. Celui – ci la tient du traditioniste de Châm Cheikh Abderrahmâne Ibn Mouhammad Ibn Abdel Karim; qui la tient de Badrou Dîne Mouhammad Ibn Ahmad Ibn ‘aqîlata Al Malikî. Ce dernier la tient de Cheikh Ahmad Ibn Mouhammad Dimyâti plus connu sous le pseudonyme d’ Ibn Abdel Ganî ; qui la tient de cheikh Ma’mar Mohammad Ibn Abdel Azîz Al Manûfi ; qui la tient de Cheikh Abîl Khaïyri Rachîdî ; qui la tient de Cheikh Al Islâm Zacharia Al Ansarî ; qui la tient de Hâfiz Ahmad Ibn Hijr Al-‘Asqalânî; qui la tient de Abîl Fadl Abderrahîm Ibn Husseïn Al ‘Irâqî ; qui la tient de Abîl Fathi Mouhammad Ibn Mouhammad Ibn Ibrahim ; qui la tient de Aboul Farâdj Ibn Abdel Latîf Al Haranî ; qui la tient de Abîl Farâdj Abderrahmâne Ibn Aliyu Al Djawzî ; qui la tient de Hâfiz Abî Sa’îd Ismâ’il Ibn Abî Sâlih, muezzin de Naïssaborî; qui la tient de Abî Tâhir Mouhammad Ibn Mouhammad Ibn Mahmach Azziyâdî ; qui la tient de Abî Hâmid Ahmad Ibn Mouhammad ibn Yahyâ Ben Bilâl al-Bazzazî ; qui la tient d’Abderrahmâne Ibn Bichr Ibn al-Hakam de Neysabour (Nichapour) ; qui la tient de Sofiânâ Ben ‘uyeyna ; de là s’arrête le maillon de ces saints hommes qui évoquèrent chacun la primauté (*al-awwâliyya*) sur ce Hadîth-là. Il est aussi le premier Hadîth que j’ai apporté authentiquement de lui (Ahmad Sukayridj) qui le tiens de Omar Ibn Dînâr qui le tient de ‘Abî Qâbous Mawlâ Abdallah ibn Omar ibn al-‘âssî, du prophète Mouhammad qui dit : « Ceux qui se tiennent mutuellement en compassion auront la miséricorde de Dieu. Ayez donc pitié de vos semblables sur terre, et Dieu aura aussi pitié de vous. » Nous avons par ailleurs, concernant l’authenticité même de ce Hadîth, d’autres chaînes que nous avons mentionnées dans notre livre intitulé *Kashf al-Gumma bi hadith al-rahma* et aussi dans notre œuvre *Qadam al-rusûkh fîmâ limu’allifî min al-Chuyûkh*. En tout ceci nous accordons l’*ijâza* au Khalifa Al-Saïd al-hadj Ibrahim Ibn le fils de notre frère feu Al-hadj Abdallah Niasse, et il est le premier hadith qu’il apprit de nous et il n’y a aucun inconvénient à l’avenir, qu’il le place en priorité pendant les cours qu’il dispense,

pour que ses disciples le rapporte à leur tour. Inspirez-vous de nobles vertus du Miséricordieux. En Dieu réside tout soutien. Atteste cette *ijâza*, le serviteur de Dieu Ahmad Sukeyridj.²⁸⁹» Cette *ijâza* et bien d'autres que Cheikh Ibrahim Niasse reçut, confirme si besoin est, de l'attachement des maîtres tijanes à la science de la tradition prophétique dans sa rigueur de transmission à travers des chaînes authentiques.

b. La doctrine de la réalité Mohammadienne

Le lien entre le soufisme et la personnalité tant ésotérique qu'exotérique du Prophète a insufflé une dynamique nouvelle au soufisme dans son « retour vers l'orthodoxie ». En reliant leur science à la personne du Prophète, comme l'ont toujours fait les maîtres de la Voie, ils redécouvrent la discipline du Hadîth et prônent une « Voie mohammadienne » (*tarîqa muhammadiyya*) transcendant les différentes voies instituées.

L'attachement des doctrines soufies à l'orthodoxie tient également du principe fondateur des ordres musulmans qui est la réalité mohammadienne. Le Prophète, dans sa réalité prophétique et spirituelle, occupe une place centrale dans le soufisme. Toutes les voies initiatiques aboutissent sur la réalité mohammadienne ; c'est pourquoi elles sont fondées sur la conformité intégrale à la *sunna*, qui n'est pas seulement une référence juridique majeure, mais une démarche intérieure qui façonne la vision du croyant et la personnalité spirituelle des musulmans. Et, c'est dans ce modèle prophétique que se déploient toutes les possibilités de réalisation que totalise l'Homme parfait ou universel (*al-insan al-kamil*). Cette doctrine qui fut développée par Al-Gîlî et plus tard par Ibn 'Arabî, identifie l'*insan Kamil* au Prophète, envisagé non dans son individualité humaine, mais comme une manifestation ultime de la « Réalité » ou « Lumière muhammadienne »

La valeur éthique de l'enseignement prophétique est clairement définie par les textes scripturaires. En plusieurs occurrences, le Coran présente Muhammad comme envoyé pour purifier les hommes. Il est envoyé pour « parfaire les nobles caractères ». Le Prophète lui-même ne disait-il : « J'étais déjà prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps ». A partir de ces données scripturaires, les soufis, ont élaborés une doctrine de la primauté, de la précellence du Prophète par rapport à l'ensemble de la création.²⁹⁰

4. La Tijâniyya et la personne du Prophète

²⁸⁹ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Al-Rihlâ al-hijaziyya al-Ûlâ*, p. 35

²⁹⁰ - Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 71

Dans la *tariqa* Tijâniyya, cette primauté du Prophète s'affirme sur plus d'une dimension. Hormis la dimension fondatrice du témoignage officiel de la « *shahada* », la personne du Prophète fut « vénérée » d'une part pour l'amour que les soufis lui ont voué et d'autres part, à travers l'organisation des cérémonies populaires que sont le *mawlid*, moments pleins d'émotion sur la vie de celui à cause duquel « l'humanité fut créée ».

a. Le Prophète : une Réalité divine incontestable

Pour les tijânis, il n'est pas un fait de hasard, si l'affirmation du témoignage prescrit par l'islam comporte, dans sa deuxième partie le nom du Prophète. C'est le sens de la *shahada* qui énonce d'abord, le principe de l'Unicité de Dieu. « Cette doctrine se réfère à l'« Unicité » exclusive, elle dénonce la distinction, le discernement, la transcendance, la discontinuité objective et macrocosmique des degrés de la Réalité »²⁹¹ Et ensuite, « le principe manifestant » qui « se réfère aussi à l'unité, non exclusive, cette fois, mais inclusive ; non la distinction mais l'identité ; non le discernement, mais l'union, non la transcendance, mais l'immanence ; non la discontinuité objective et macrocosmique des degrés de la Réalité, mais la continuité subjective et microcosmique de la conscience »²⁹² La description de la réalité muhammadienne suppose qu'elle représente l'Esprit, une synthèse de la totalité de l'univers et le symbole humain parfait. C'est en cette dimension complète, cet « Homme théomorphe » qui rassemble, en sa nature, les réalités divines et les réalités créaturelles, que s'identifient toutes les qualifications du Prophète. « Il est le « glorifié » (*Muhammad*) parce qu'il synthétise le rayonnement divin dans le cosmos ; il est le parfait « serviteur » (*'abd*) parce que entièrement passif à l'égard de Dieu en tant que distinct de Lui par sa nature créée ; il est « envoyé » (*rasûl*) parce qu'étant essentiellement l'Esprit, il émane directement de Dieu ; il est illettré (*ummi*) du fait qu'il reçoit sa science immédiatement de Dieu, sans l'entremise d'un signe écrit, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'aucune créature, et il est aussi l'unique et universel aimé (*habîb*) de Dieu »²⁹³ Conscients de ces rôles que joue le Prophète, les musulmans le mirent au centre de l'expérience religieuse parce qu'ils sentaient que sa figure était indispensable pour le maintien de la foi dans son aspect légal. « Selon Rumî, le Prophète est un test divin pour l'homme ; face au *tauhid* d'Iblis qui ne se prosterne que devant Dieu, le Prophète est envoyé pour détruire cette tentation qui peut avoir pour conséquence ultime le panthéisme et la confusion de toutes les religions. Mohammed représente une limite dans la

²⁹¹- Amar Samb, Introduction à la tariqa tidjaniyya, p. 132

²⁹²- Idem p. 132

²⁹³- Tutus Burckhardt, Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam, p. 109

définition de l'islam et le différencie de toute autre forme de confession religieuse. Les mystiques qui utilisaient exclusivement la première moitié de la profession de foi, sans reconnaître le rang spécial de Mohammed, couraient le risque de présenter l'islam dans une interprétation allégrement panthéiste.²⁹⁴ » Ce rôle archétypal qu'incarne le Prophète, se traduit également dans son statut de « lieutenant » de Dieu, le contrôleur suprême de l'univers tout entier. Cette fonction est exprimée dans le Coran. En effet Dieu a dit « Qui obéit au messager, obéit à Dieu » (4-82). Par ces paroles, Dieu l'investi d'une « charge » que résume l'expression *muta'* (celui à qui on doit obéissance) évoquée par Ghazali dans sa *Mishkat al-anwar*. Dans l'esprit de ce mystique, on peut supposer l'équation *muta'* = Mohammed. La relation entre Dieu et le *muta'* est comparée à la relation entre l'essence impalpable de la lumière et le soleil, ou encore le feu originel et un charbon ardent, une équation qui ramenait le mystique au concept de lumière de Mohammed comme « lumière provenant de la lumière de Dieu ». ²⁹⁵ »

Cette soumission et ce dévouement à l'endroit du Prophète fut exprimé par les soufis tijanes, qui cherchent à imiter le Prophète en tant que modèle Parfait et un exemple à copier. Il est de ce fait, le prototype de la spiritualité islamique parce qu'ayant réalisé l'unité ou « *tawhid* », qu'implique la *shahada* dans sa signification intégrale. Les tijanes, ne se limitent à vivre leur vie quotidienne selon la sunna, mais ils œuvrent dans la voie en cherchant à revivre l'expérience spirituelle prophétique dont la forme la plus parfaite est l'ascension nocturne du Prophète (*al-mi'raj*).

Au-delà de cette démarche expérimentale dans l'imitation du Prophète, l'amour que lui vouent les soufis tijânes, constitue l'autre dimension. Elle est tout aussi importante et justifiée parce que, comme l'ont dit certains soufis, « Le monde fut créé en raison de l'amour primordial qui se manifesta dans le prophète Mohammed »²⁹⁶

b. L'amour du Prophète

Le thème de l'amour est une notion clé dans le soufisme. Il implique dans le langage soufi, un sentiment d'une rare profondeur mystique, et est considéré par certains soufis comme la racine et le fondement de la voie qui mène à Dieu. D'autres vont jusqu'à affirmer que « L'amour est la vraie religion de l'élite spirituelle, et sa subtilité et sa profondeur ne peuvent être rendues par des mots »²⁹⁷ Cet amour tel qu'il fut exprimé par les premiers soufis qui l'ont

²⁹⁴ - Annemarie Schimmel, Op. Cite, p. 269

²⁹⁵ - Idem, p. 279

²⁹⁶ - Idem, p. 270

²⁹⁷ - Ibid, p. 89

expérimenté et l'aient vécu, dans leur rapport avec leur créateur, s'est aussi manifesté chez ceux qui portent une admiration profondément mystique au Prophète. « L'adepte de la voie Tijâniyya, doit imiter le Prophète en toute chose, prononcer constamment des formules de bénédiction sur lui ; son cœur, en s'étant absorbé dans la contemplation de l' "essence muhammadienne", pourra voir le Prophète, dans son apparence physique. Cette relation directe au Prophète a fait frémir maints "juristes", car elle place la mystique à la source de la Loi, en amont des écoles de jurisprudence, de leurs querelles et de leurs mesquineries.²⁹⁸ »

Cette dimension importante fut transposée, comme principe à observer par le disciple qui doit vouer un amour désintéressé au fondateur de la voie, puisque celui-ci est héritier du Prophète. « A cet égard, cheikh Ahmad Tijâni a dit que l'une des conditions essentielles dans les rapports entre maître et disciple est l'exclusivité que doit montrer ce dernier dans l'affection qu'il porte à son maître et dans la manière de ne s'en remettre qu'à lui, de recevoir son flux. De la même manière, si le musulman est tenu de croire à tous les Prophètes envoyé par Dieu, il ne saurait, en pratique, suivre que Muhammad au risque de mourir infidèle, à moins qu'il ne soit sauvé par une intervention divine. De la même manière, le disciple doit se comporter vis-à-vis de son maître comme il se comporte envers le Prophète Muhammad »²⁹⁹

c. L'amour du Prophète chez Cheikh Ibrahim Niasse

Cheikh Ibrahim Niasse a consacré sa vie au Prophète. Ses mouvements et son repos, ses pas et ses gestes, ses paroles et son silence son sommeil et son éveil, absolument tout de lui est guidé par l'amour du Prophète. Il écrira plusieurs *diwan* connus sous l'appellation de '*al-dawawin al-sitta*'³⁰⁰ (les six recueils de poésie) dans lesquels il chante les éloges de l'Élu de Dieu dans un langage poétique d'une extrême beauté spirituelle, d'une rare expression de l'intimité spirituelle qui le lie à la plus Sublime des créatures qu'est le Prophète. Cette magnifique poésie reste et demeure un témoignage éloquent de la personnalité spirituelle du cheikh. Elle représente, sans doute un héritage qu'il a légué et qui anime les cœurs des tijânes à chaque fois qu'ils la chantent, vibrant au rythme de ce témoignage vivant d'une vie pleine de bonté, de plénitude sur tous les plans. Du point de vue doctrinal, la notion d'amour du Prophète fut un signal spirituel fort que le Cheikh adresse à ses disciples conformément à la

²⁹⁸ - Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 193

²⁹⁹ - Amar Samb, Op. Cit., p. 285

³⁰⁰ - Il s'agit de « taysîr al-wusûl ila hadrat al-rasûl, Iksîr al-sa'da fî madhi Saïd al-sadat, salwat al-chujun fî madhi al-nabiyîl m'amun, Awthaq al 'urâ fî madhi saïd al-warâ, Chifa' al-asqam fî madhi khayr al-anam, Manasik ahl al-widad fî madh khayr al-'ibad. Voir Cheikh Ibrahim Niasse *Al-dawâwîn al-Sittâ*, Dâr al-Fikr, Beyrouth, Lubnan, 2003.

dimension du Prophète et à la place qu'il occupe en tant que source de Lumière d'un éclat intarissable à partir de laquelle, tous les saints reçoivent leur part d'illumination.

Cheikh Ibrahim Niasse, dans un style poétique d'une beauté défiante, d'un lyrisme inégalé et d'une homogénéité saisissante, a exprimé l'amour qu'il a pour le Prophète avec un tel éclat et une telle globalité qu'il n'aurait souhaité vivre une seule seconde sans sa compagnie. Il a, dans un langage poétique d'un symbolisme troublant, retracé la Réalité du Prophète. Seul Dieu connaît l'étendue de sa personnalité a-t-il exprimé, dans les vers ci-après :

*Seul Dieu connaît véritablement Mohammed
L'univers tout entier ne saurait contenir sa Réalité
La Vérité s'est révélée en lui dans le voile de l'intimité,
Discrète, elle ne se séparait point de lui, dans toute sa Sainteté.
Mohammed est la Lumière de la Vérité,
Il est dans son éminence, l'essence de la probité.
Les objets sur terre connaissent Mohammed,
Ainsi que tous les êtres, qu'ils soient noirs ou blancs.
Il ne s'est caché, pour le doué d'intelligence, que par la Beauté Sublime,
L' élu [al-mukhtar] ne peut être découvert que par lui-même.³⁰¹*

Cheikh Ibrahim Niasse est submergé par l'amour du Prophète, à tel enseigne que tout son être y est intégré et toute son existence vit au rythme de l'éloge de celui qui fut l' élu de Dieu. Il le dit dans les vers ci-après :

*Durant toute ma vie, je n'évoque, par ma langue et mon cœur, que
Mohammed.
Il n'y a que vers lui que s'élève mon être
Certes, un compagnon³⁰² ne peut être qu'un bien aimé,
Même si, par l'éloignement s'était-il séparé de lui.
O, toi qui blâme, saches que le Seigneur des mondes a inclut, en Son Amour
L'amour de celui qui fut le meilleur de toutes les créatures.
Tout celui qui se soumet à lui [Prophète] s'est soumis à Son Seigneur,
Et quiconque l'évoque [cherchant son secours] évoque Dieu.
Et quiconque porte allégeance à l' élu [al-mukhtar] ne le porte,
Qu'à Dieu, le Seigneur du Trône, n'est-ce pas la plus grande élévation.*

Jusqu'à ce qu'il ait dit :

Ma poésie n'est que les attributs d'al-Amin [Prophète] et elle n'a

³⁰¹- Cheikh Ibrahim Niasse, *Al-dawâwin al-Sittâ*, p. 24

³⁰²- Comprendre par compagnon, celui auquel vous unissent des liens spirituels. Celui d'avec lequel absolument rien ne peut vous séparer. C'est le type d'union scellée par la destinée divine.

D'équivalent confirme le Prophète[en ce qu'elle n'exprime que son témoignage].³⁰³

Cheikh Ibrahim Niasse a consacré les recueils de ces poèmes pour l'éducation de ses disciples par les riches enseignements qu'ils contiennent. Il les prodigue dans un sentiment de grand dévouement, d'une vive piété avec un esprit humble, plein à la fois d'humilité et d'ardeur face à la lumière de la Prophétie que Dieu a, dans son infinie Miséricorde accordé à Mohammed, le faisant Son élu et Son lieutenant sur terre. Ces quelques vers illustrent parfaitement le lien très rapproché entre Cheikh Ibrahim Niasse et le Prophète. Ce lien est une preuve éclatante de sa sainteté et aussi de l'envergure doctrinale de sa pensée dont l'un de ses signes demeure cette proximité spirituelle de la source de grâce et de miséricorde qu'est le Prophète.

d. La célébration du Mawlid

L'instauration du *mawlid* était une merveilleuse occasion pour tout le monde musulman d'exprimer leur amour au Prophète dans des chants, des poèmes et des prières. On ne peut déterminer le nombre de poèmes composés en l'honneur de cette fête dans toutes les langues du monde musulman. « L'une des belles expressions de l'amour mystique réservé à Mohammed, avec toutes ses implications, est la célèbre *Burda*, l'ode écrite vers la fin du XIII^e siècle par le poète égyptien al-Busiri. Ce dernier composa ce long poème pendant une maladie dont il fut miraculeusement guéri par le Prophète, qui jeta sur lui son manteau, *burda*, ainsi qu'il avait fait de son vivant pour le poète arabe Ka'b ibn zuhayr, quand celui-ci récita devant lui sa *qasida* (poème), pour implorer son pardon et sa pitié.³⁰⁴ » Comme tous les soufis, les adeptes de la Tijâniyya célèbrent avec une grande ferveur le *mawlid*. D'une grande envergure, cette fête, constitue des moments forts où les tijânis et les musulmans en général, expriment leur joie de revivre ces instants solennels qui marquent la venue au monde du Prophète. C'est l'occasion pour se remémorer la *sira* (biographie) du Prophète, revivre les moments forts qui ont marqué sa naissance, évoquer les événements survenus lors de cette année connue sous l'appellation de « l'année de l'éléphant ». Rappeler aux fidèles les vertus enseignées par le Prophète, louer les valeurs de sa personnalité sublime pour qu'elle reste toujours une référence et un modèle qu'ils doivent copier. Le *mawlid* est aussi le moment où les fidèles

³⁰³ - Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cite, p.23

³⁰⁴ - Annemarie Shcimmel, Op. Cite, p. 282

tijânis se rencontrent pour consolider leur amitié, renforcer les liens spirituels qui les unissent. Les maîtres soufis utilisent cette occasion pour prodiguer des sages conseils à leurs disciples.

Cheikh Ibrahim Niasse fut l'un des leaders tijânis ayant œuvré pour la revivification de cette tradition musulmane. Le *mawlid* célébré par le Cheikh revêt en effet, un cachet particulier tant par l'engouement populaire qu'il suscite que par son envergure spirituelle. Rappelons que c'est au cours de cette cérémonie que Cheikh Ibrahim Niasse a annoncé la mission pour laquelle il fut investi et déclara publiquement qu'il est calife et successeur du cheikh Ahmad Tijâni. Cette coïncidence n'est pas fortuite. Elle augure à la fois de la grandeur spirituelle du Cheikh mais aussi du rôle désormais historique qu'il assumera dans la voie Tijâniyya. Cette tradition fut perpétuée à travers les zawiyas créées dans tous les pays de l'Afrique de l'ouest où l'enseignement du Cheikh a rayonné. Nous avons évoqué le cas du Niger à travers l'exemple de la ville de Kiota.

Cheikh Ibrahim Niasse a fait du *mawlid*, une fête grandiose pour la *Umma* islamique. « Cette *Umma* fut rehaussée, dit-il par la naissance de ce Guide [Prophète], elle doit s'en féliciter parce que sa naissance est synonyme de Paix pour l'Islam, elle signifie une libération, elle est aussi une marque d'honneur, de fierté, de gloire et d'élévation pour l'humanité toute entière, mais aussi pour cette communauté qui est la meilleur des communautés érigée pour les humains qu'ils soient noirs ou blancs...le *mawlid* est la plus grande des fêtes, elle est l'assemblée des dignitaires de l'amour et de l'amitié d'entre les humains de toutes les contrées, de tous les pays. Tous les doués de bon sens s'accordent à dire que le *mawlid* est une tradition agréée, un acte convenable, plein de mérites. Il correspond à des moments au cours desquels s'expriment les nobles sentiments ressentis au rappel de la naissance du grand sauveur et de tout ce que sa mission comporte de bien inestimable. Il est aussi une occasion d'extérioriser l'amour et la joie ressentis dans les cœurs pour la venue de ce Prophète. Tout comme il est de ces instants au cours desquels on s'occupera à l'évoquer, chanter ses éloges, réciter sa biographie, pour la réussite, le triomphe des vertus et la sauvegarde de la paix pour toute l'humanité. Les cœurs communient alors avec l'Amour et quel bonheur qu'est de se retrouver avec celui qu'on aime.³⁰⁵ »

A travers cette genèse non exhaustive des principes doctrinaux de la Tijâniyya, nous retenons qu'ils tirent leurs sources de la pensée soufie. L'attachement à l'héritage du

³⁰⁵ - Cheikh Abul Fath, *Kitab Jawaîir al Rassâil*, Message du Cheikh Ibrahim Niasse au Mawlid 1384 de l'hégire à Kaolack Tome 2, p. 20

soufisme, notamment le lien avec la personnalité du Prophète fait de cette confrérie une voie muhammadienne. Elle trouve toute son expression dans la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse. Cette doctrine telle que réaffirmée par le Cheikh, marque une certaine continuité et une cohérence tangible de sa pensée, que l'on peut continuer, à un certain degré à redécouvrir dans les assises juridiques de cette doctrine tijânîe.

B. Les assises juridiques de la doctrine tijânîe

Si, les soufis ont permis à leur science d'être citée parmi les sciences islamiques, en démontrant sa conformité à l'orthodoxie de leur science, il n'en demeure pas moins que quelques difficultés subsistent encore. Les théories doctrinaires élaborées ont permis de justifier la « légalité » du Soufisme, mais force est de constater qu'elles aient suscité beaucoup de controverse, eu égard à l'essence même des sujets qu'elles abordent. Ainsi le Soufisme se heurte aux contestations des *fuqaha'* ou des savants qui étudient la tradition prophétique le *'ilm al-hadith*. Une scission s'opère alors entre les deux domaines, même si des tentatives de rapprochement avaient abouti à une conciliation. Comment s'est faite cette rupture entre le soufisme et le *fiqh* ? Cette rupture permet-elle réellement au Soufisme d'être une science purement ésotérique, ou bien elle reste, quand bien même le privilège acquis, rattachée à l'orthodoxie ? Ces interrogations nous amènent à évoquer la nature du soufisme et d'éclairer son lien avec la Loi révélée. Ce qui nous permettra de clarifier les fondements juridiques de la doctrine tijânîe.

1. Nature du Soufisme et fondements doctrinaux de la Tijâniyya

A priori, dans le vécu des premiers musulmans, il n'existait pas une nette différence entre *fiqh* et « soufisme »³⁰⁶. A cette époque, le *fiqh* désigne, conformément à son emploi coranique, la compréhension et la connaissance de l'Univers et de Dieu. Il ne signifiait pas exclusivement, comme de nos jours, le droit islamique.

La distinction entre *soufi* ou (*faqir*) et *faqih* au-delà du simple jeu de consonance,³⁰⁷ pose un débat de fond qui se focalise, non pas sur des sujets et des personnages, mais également sur une différence d'optique et de mentalité, tant dans le domaine des idées que

³⁰⁶- Même si le tassawwuf en tant que branche de la science religieuse n'ait pas encore pris corps, il existe néanmoins les courants ascétiques qui commençaient à se structurer. C'est à priori de ces courants qu'il s'agit ici.

³⁰⁷- Dans l'expression « fuqaha et fuqra », le vocable « faqih » désigne une connotation péjorative chez les cheikhs. C'est l'exemple d'Abu al-su'ud Jarihi demandant à un faqih, sur un ton sarcastique quant est ce que son « h » (celui de faqih) deviendra un « r » (celui de faqir)

dans celui du comportement social. La cause profonde de la scission entre soufisme et *fiqh* réside dans l'opposition entre une conception littéraliste et légaliste de l'islam et le souci de se consacrer à une vie spirituelle et de répondre aux exigences d'ordre intérieur. C'est autour de cette question centrale que tourne le débat entre soufis et « juristes ». Ces rapports conflictuels ont très souvent suscité des défis et des remises en questions de part et d'autre

a. Débat entre soufi et fuqaha' : une rupture entre la lettre et l'esprit ?

Les soufis reprochent aux *fuqaha* de trop s'occuper de la loi, oubliant l'aspect intérieur. Ils fustigent leur esprit mondain et leurs nombreuses relations dans la sphère gouvernementale et dénoncent le danger de fossilisation de la parole révélée sous la croûte du formalisme légal³⁰⁸. Ainsi sha'rânî qui procède à la même analyse, impute aux *fuqaha* l'origine de cette scission, puisque constate-t-il, ils se sont contentés seulement de conserver l'acquis sans se préoccuper du « fait intérieur » qui a pourtant sa place. Ibn Khaldun en arrive à la même conclusion lorsqu'il constate que le *fiqh de l'intérieur*³⁰⁹ risquait de s'effacer puisque l'intérêt du *fiqh* en tant qu'étude de normes (*fiqh extérieur*), ne cessait d'augmenter et le recours aux détenteurs de cette connaissance se multipliait. C'est peut-être à cause de cela, dit-il que certains savants qui s'y consacraient craignirent que ses tenants ne disparaissent et qu'on en vînt par-là à ne plus connaître le jugement de Dieu sur les actions des cœurs et des mouvements intérieurs³¹⁰. Raison pour laquelle, il a appelé à la nécessité d'un retour vers la spiritualité car, après l'ère des compagnons, les musulmans négligèrent la vie spirituelle (*a'mal l-qulub*), et les *fuqaha'* ne se préoccupant que de l'observance extérieure des statuts juridiques. La scission entre *fuqaha'* et soufis a engendré une différence de mentalités qui s'esquisse de la manière la plus nette dans le formalisme des premiers, obstacle majeur, selon les seconds, à toute progression spirituelle. Les soufis symbolisent cet attachement à l'aspect extérieur des choses et des hommes par l'image du voile (*hijâb*), rideau opaque s'opposant à toute illumination. « Les soufis ne tardent pas à accuser les juristes de méconnaître la discipline du *tasawwuf*, alors qu'eux-mêmes sont tous formés peu ou prou en *fiqh*. « Tout soufi est juriste [*faqîh*], mais l'inverse n'est pas vrai », disent-ils volontiers, bien que la réalité infirme parfois cet axiome. »³¹¹

³⁰⁸- Annemarie Schimmel, Op. Cite, p. 125

³⁰⁹- Ibn Khaldun divise le Droit (*fiqh*) de la Loi islamique en deux espèces : le *fiqh* de l'extérieur et le *fiqh* de l'intérieur. Le premier est la connaissance des qualifications juridiques relatives aux actions des membres et le second, la connaissance de celles liées aux actions des cœurs.

³¹⁰- Ibn Khaldun, La Voie et la Loi, traduction de René Pérez, p. 111

³¹¹- Eric Geoffroy, Op. Cite, p. 123

De leur côté, les juristes, gardiens de la Loi, s'arrogent un droit de regard sur la mystique comme sur les autres domaines de la culture islamique. Ils justifient ce droit par le devoir qui incombe à tous musulman de « dénoncer ce qui est répréhensible » (*inkar al-mukar*).

b. Vers une phase de réconciliation

Ce débat qui se focalise sur une remise en cause sans cesse de part et d'autre des positions avancées, a certes accentué la scission, mais il n'en demeure pas moins qu'il ait permis aux deux camps à mieux se rapprocher, trouvant un terrain d'entente sur les points litigieux, ouvrant ainsi une phase de réconciliation. Ainsi il existe une catégorie de *fuqaha'* qui ont pu réconcilier en eux la Loi et la Voie. Ils ont joint la rigueur de l'une à l'illumination de l'autre. Ces *fuqaha'* connus sous l'appellation *d'ulama'amiloun*, représentent dans la réalité historique une élite nécessairement restreinte. Cet idéal à atteindre est un modèle d'équilibre et de complétude pour les *fuqaha'* comme pour les *fuqara'*,³¹²

S'ouvre ainsi « l'expression médiane du soufisme »³¹³ qui intègre tous les manuels du soufisme des X^e et XI^e siècles. Elle marque une certaine mise en « conformité de la doctrine soufie avec l'orthodoxie sunnite. Ces manuels ne suppriment pas pour autant les dimensions allusive, illuminative, voire paradoxale de l'expérience soufie, mais ils tendent à les codifier. On voit alors se multiplier les traités de « règles de conduite », destinés à ceux, de plus en plus nombreux, qui se sentent appelés par la pratique de *tassawwuf* »³¹⁴

Si à priori, on peut penser que cette ouverture du soufisme vers l'orthodoxie est due à l'effet du « châtement » infligé à Hallag et que ce procès avait mis les soufis en danger de persécution, il reste, pour certains analystes de l'évolution doctrinale du soufisme que « même sans cette mort tragique, on avait bien senti que la Voie devait devenir accessible aux gens qui ne pourraient jamais atteindre les abîmes de l'expérience mystique de Hallag, ou qui ne pouvaient être comparés à Junayd pour la sobriété, à Nuri pour l'amour ardent ou à Shibli pour les paradoxes. »³¹⁵ Cette évolution fut nettement marquée par la publication d'ouvrages doctrinaux puisqu'il « était important de prouver au monde la parfaite orthodoxie des dogmes soufis »³¹⁶ Ainsi, Abu Nasr as-Sarraj qui publia son *Kitab al-luma' fi t-tasawwuf*, une excellente présentation des doctrines soufies, « montre que le soufisme prend ses racines dans

³¹²- Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 368

³¹³- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 35

³¹⁴- Idem, p. 35

³¹⁵- Annemarie Schimmel, *Op. Cite*, p. 113

³¹⁶- Idem p. 114

le Coran et la sunna. A ses yeux, les soufis sont les véritables héritiers du Prophète. »³¹⁷ Il fut suivi par Al-Kalabadhi, son contemporain qui écrivit *Kitab al-ta'arruf li-madhhab ahlal-tasawwuf*, dans le but de trouver un terrain d'entente entre l'orthodoxie et le soufisme. « Son livre est dans l'ensemble l'expression un peu sèche d'un juriste *hanafi* et n'est pas aussi agréable que l'exposé de Sarraj. Cependant, l'œuvre contient des données précieuses pour l'étude du soufisme à son début »³¹⁸ Le troisième ouvrage doctrinal composé à cette période, fut l'œuvre d'Abu Talib al-Makki, *Qūt al-Qulub* (la nourriture des cœurs) qui eut une grande influence sur les soufis ultérieurs dont le célèbre Ghazali.

Ce dernier a porté le processus de réconciliation du soufisme avec l'orthodoxie à sa maturité. Démontrant la *suprématie de l'intuition spirituelle sur la raison*, il opère une fusion entre théologie, droit et mystique, à travers son œuvre majeure, *Revivification des sciences de la religion (Ihya' 'ulum al-dîn)*. « Il ne mesure pas le soufisme à l'aune de l'orthodoxie, il éclaire l'islam à la lumière du soufisme »³¹⁹

Tous ces manuels du soufisme expriment « la volonté d'intégrer le soufisme dans la culture islamique. Ils répondent à plusieurs exigences : agencer le patrimoine spirituel légué par les premiers maîtres, formuler pour les soufis eux-mêmes leur propre doctrine, ériger le soufisme en discipline au moyen d'une apologétique très construite. Les soufis expliquent qu'ils partagent le même credo que les autres musulmans, qu'ils adhèrent aux optiques théologiques qui prévalent désormais et, surtout, que leurs expériences ne portent pas atteinte aux sources scripturaires puisqu'elles s'en nourrissent. Ces manuels contribuent également à donner droit de cité à la sainteté (*walaya*), héritière de la prophétie, et à établir une équivalence, parfois implicite, entre sainteté et soufisme.»³²⁰

Bien qu'ayant contribué à mieux renforcer l'orthodoxie du soufisme, les auteurs de ces ouvrages, restent attachés à la vie spirituelle. Ils ont séjourné dans les *khânqâh* et appartiennent au courant sobre du soufisme et presque tous sont affiliés à la voie initiatique de Junayd.

³¹⁷- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 126

³¹⁸- Ibid, p. 115

³¹⁹- Ibid, p. 130

³²⁰- Ibid, p. 126

c. Le Tassawwuf et la Sunna

L'affinité entre soufisme et orthodoxie semble plus affirmée dans le lien qu'entretient le soufisme avec le sunnisme *ach'arite*. Ainsi soufisme et *ach'arisme* semblent faire bon ménage, et à un moment où la science sunnite exotérique ne laisse guère de place à l'aventure de l'esprit, le *tasawwuf*, purifié de tout ésotérisme suspect, devient la seule forme de spiritualité possible sur une assez large échelle. Al-Gazâlî, faisant le bilan de son expérience, affirmait déjà que les soufis ont la meilleure conduite, la voie la plus juste des mœurs les plus pures et Taj al-Din al Subki fait d'eux « les élus », c'est-à-dire l'élite de la communauté. Selon lui, si le droit musulman (le *fiqh*) correspond au degré premier de l'islam, les principes théologiques (*usul al-din*) à l'*iman*, c'est sans équivoque le *tasawwuf* qui constitue l'élément ultime de la trilogie à savoir l'*ihsan* ou recherche de la perfection.

D'autre part, les fondateurs des quatre grandes écoles juridiques de l'islam, ont eu des jugements assez modérateurs, malgré les critiques acerbes que certains d'entre eux ont formulées à l'endroit du soufisme. D'ailleurs, « les soufis tardifs, ainsi que les ulémas affiliés au *tasawwuf* invoquent leur autorité. Ils les considèrent comme des saints ou, à tout le moins, comme des « savants saints », ceux qui ont su, avant d'autres, unir en eux l'extérieur et l'intérieur du message islamique. »³²¹ Par exemple, Abu Hanifa, le premier imam, faisait fréquemment recours au « dévoilement » dans sa démarche juridique. Imam Malik, aurait eu une conception spirituelle de la science religieuse qui ne saurait être évalué à la quantité de l'enseignement transmis. Pour lui, cette science, ne peut être qu'une lumière divine déposée dans le cœur du savant. Shâfi' qui était auparavant hostile à l'enseignement soufi, a dû revoir ses positions à la suite de sa rencontre avec un soufi. Il changea radicalement de ton faisant la part du bon grain de l'ivraie dans les milieux du *tasawwuf*. Il semblerait, qu'il se remettait à l'intuition d'un spirituel pour résoudre des problèmes rationnellement insolubles. Et surtout, il serait, peu avant sa mort, le pôle de la hiérarchie ésotérique des saints. Quant au dernier imam Ibn Hanbal, il fut très souvent en contact avec des soufis auxquels il fit des éloges. Il accordait un grand crédit aux visions spirituelles, aux miracles ainsi qu'à la hiérarchie des saints.

Le rapprochement entre le soufisme et les écoles juridiques se confirma par la suite et celui-ci commençait à « s'inscrire peu à peu dans la culture sunnite grâce aux liens qui se tissent entre les milieux mystiques et ceux des *madrassa*. Ces collèges d'enseignement

³²¹- Ibid, p.118

supérieur, nés vraisemblablement dans le Khorassan, à Nichapour, visent à promouvoir la théologie acharite associée au rite chaféite, réputé plus ouvert à la mystique.³²² »

Ainsi s'est opérée, la conciliation entre soufisme et *fiqh*, grâce à une complémentarité qui s'affichait de plus en plus. Parce que d'une part, les soufis, guidés par la lumière du savoir intuitif, parvenait à trouver des solutions aux problèmes que les juristes n'arrivaient pas à résoudre, et tentaient de codifier leur expérience, en réorganisant de façon rigoureuse leur vie personnelle. Cheikh Ibrahim Niasse, a prêté beaucoup attention à cet aspect, car le respect du soufi en dépend. Il a, en cela conseillé ses disciples d'exercer toujours une activité qui leur permet de subvenir à leurs besoins quotidiens. Ils seront alors indépendants et seront épargné de critiques des juristes qui qualifient ceux d'entre les soufis qui exploitent leur « sainteté » et en tirent des bénéfices.

Et d'autre part, les *fuqaha'* reconnaissent la valeur de la démarche spirituelle et l'authenticité doctrinale de la science de dévoilement. Ibn Hanbal ne recommandait-il à son fils en disant : « cherche la compagnie des soufis, car ils nous dépassent quant à la science, le contrôle de soi et l'énergie spirituelle »³²³

d. La Tijâniyya une voie du « juste milieu »

A ce niveau, on peut affirmer que le débat sur les rapports entre soufis et *fuqaha'* a abouti sur un terrain d'entente ouvrant ainsi la phase du « soufisme médiane » ou « soufisme sunnite »³²⁴ C'est sur ce soufisme que se sont basées les différents ordres qui prirent naissance ultérieurement. Si du point de vue du fondement juridique, ces ordres ont trouvé dans ce soufisme, « l'idéal réglementaire » pour l'émergence de leur enseignement qui s'identifie à tous égards à l'orthodoxie religieuse, il n'en demeure pas moins que du point de vue de l'expérience mystique et de la pratique spirituelle, certaines difficultés se posent. La question essentielle qui se pose était de trouver des explications à ces pratiques qui semblent « incompatibles » à l'orthodoxie, sachant que les yeux des docteurs de la Loi sont encore rivés sur ces ordres. Ne donnerons-nous finalement pas raison à Annemarie Schimmel qui disait : « Il serait cependant erroné de parler d'une réelle « réconciliation » entre le soufisme

³²²- Ibid, p. 124

³²³- Ibid, p. 120

³²⁴- Cette expression est a manié avec précaution. Elle désigne non pas uniquement une initiation formelle du Prophète, mais une intégration en soi, dans la mesure du possible, de ses états intérieurs. Cette sunna est une sunna intérieure. Et c'est de celle-là qu'i s'agit. Comme l'affirme E. Geoffroy, « les théologiens et les juristes, explique Sarraj, ont essentiellement tiré des arguments et des statuts de l'exemple du Prophète ; les soufis, eux, s'attachent à s'imprégner de ses « nobles vertus ». Voir, Initiation au soufisme, p. 76.

et l'orthodoxie. Car les soufis furent dans l'ensemble, des musulmans aussi bons que le reste de la communauté à Bagdad, à Nichapour ou en Egypte. Ils ne rejetèrent pas la loi religieuse mais plutôt y ajoutèrent des détails rigoureux... »³²⁵

L'exemple de la Tijâniyya, cet ordre mystique né tardivement, nous édifiera quant à la pertinence de cette question qui, finalement, ne clôt pas définitivement le débat. Nous verrons plus en détails la suite de cette question lorsque nous aborderons les controverses doctrinales dans la Tijâniyya, notamment dans sa branche niassène. Mais comment situer la doctrine tijanie dans cette évolution globale de la doctrine soufie, de façon à trouver les traits communs entre les règles qui régissent un ordre religieux et les principes doctrinaux développés ci-dessus ? Existe-t-il, une innovation au sein de la doctrine tijanie ? Nous tenterons à partir de ces interrogations de voir, comment l'aboutissement au « soufisme médiane » est-il en rapport avec le principe de l'orthodoxie de la voie prônée par la Tijâniyya. Ensuite verrons comment certains éléments doctrinaux évoqués se sont-ils intégrés dans la doctrine Tijâniyya telle que le réaffirme Cheikh Ibrahim Niasse. Avant de développer cet aspect, il est important d'évoquer la montée du sufisme dans le monde musulman et son rôle dans la gestion de la vie spirituelle qui se manifeste désormais dans des organisations religieuses qui, certes se conforment à l'orthodoxie, mais cultivent en permanence la quête spirituelle et l'initiation qui ont donné au soufisme ses lettres de noblesse et toute sa notoriété, faisant de lui, le cœur de l'islam et l'incarnation de la vie spirituelle musulmane.

2. Soufisme et ordres religieux

C'est dans une situation sur fond de crise que s'est opérée l'institutionnalisation du soufisme en ordres religieux ou confréries.³²⁶ Les XI^e et XII^e siècles marquent les moments forts pendant lesquels naissent les familles spirituelles qui se transformeront petit à petit en confréries. Cette situation explosive n'a en rien entravé la marche du soufisme qui, au gré des bouleversements géopolitiques, s'épanouit et « au XIII^e siècle, alors que la littérature soufie connaît son apogée, le soufisme devint le courant de la culture islamique et dynamise à lui seul la vie intellectuelle. Attirant des fidèles de plus en plus nombreux, il réoriente la piété et

³²⁵- Annemarie Schimmel, Op. Cite, p. 114

³²⁶- Dans le monde musulman, le XII^e siècle est une époque troublée. A l'ouest, les Seljoukites sont au prise avec les croisés. A l'est la menace mongole se précise tandis qu'en Espagne, la *Reconquista* catholique gagne du terrain. Sur fond de querelles juridiques qui déchirent la communauté, les clivages éthiques et géographique s'accroissent compliquant davantage la situation. Pour plus de détails, voir Eric Geoffroy, Initiation au soufisme, p. 151 et suivantes.

la vie religieuse qui en est l'expression.³²⁷ » L'omniprésence du soufisme se révèle sur plusieurs dimensions.

a. Soufisme : cœur de l'islam

Dans ce rôle central, le soufisme gagne les milieux des lettrés et s'impose comme une science à laquelle s'initient désormais même les juristes. Il devient également la science initiatique de la spiritualité de l'islam sunnite. Ainsi comme précédemment évoqué, « Dès le XI^e siècle, à Bagdad, sciences exotériques et soufisme tissent des relations intimes. De pieux savants mènent une vie de saint, et n'hésitent pas à se faire appeler « soufis ». Les centres religieux à travers le monde musulman, accueillent autant les cheikhs que les juristes, et les maîtres du soufisme occupent de plus en plus, dans la vie de la cité une place croissante. S'affiliant aux *tarîqa*, les docteurs de la loi vénèrent les soufis. L'exemple de 'Izz al-Dîn Ibn 'Adb al-Salâm est illustratif. Celui-ci va jusqu'à faire cet aveu : « Je n'ai connu le véritable islam qu'après ma rencontre avec le cheikh Abû l-Hassan Shâdhilî.³²⁸ » En Egypte, « la Shâdhiliyya a tissé sa toile dans l'élite des ulémas. Le grand cadi Ibn Daqîq al-Îd, pressenti comme le « rénovateur de l'islam pour le septième siècle de l'Hégire », prête allégeance à Ibn 'Atâ' Allah...À la même époque, en Andalousie, le juriste malékite Abû Ishâq Shâtibî prône un soufisme fidèle à la Loi, tandis qu'au Maghreb, son contemporain Ibn Qunfudh, juriste et cadi de Constantine, se fait le chantre de la gloire des saints.³²⁹ »

C'est ainsi que sur le plan doctrinal, la supériorité de la science soufie sur la science spéculative fut reconnue. Les théologiens et juristes attestent en divers occasions que cette science spirituelle est le vrai fondateur de la prophétie. Certains juristes ont tenté l'expérience spirituelle et d'autres ont émis le regret de n'en avoir pas eu la chance d'y être initié. C'est l'exemple du « théologien iranien Fakhr al-Dîn al Râzî, imbu de lui-même était d'abord hostile au soufisme ; à la fin de sa vie, il vint à résipiscence et reconnut que « les soufis sont les meilleurs des hommes. Il tente de se plier à la discipline spirituelle d'un maître, qui lui demande de se retirer dans une cellule et entreprendre de le dépouiller, grâce à ses pouvoirs psychiques, de toutes ses connaissances livresques. Mais Râzî, bientôt gagné par la panique, quitte sa retraite.³³⁰ »

³²⁷ - Eric Geoffroy, Initiation au soufisme, p. 176

³²⁸ - Idem, p.176

³²⁹ - Ibid, p. 177

³³⁰ - Ibid, p. 178

En fin de compte, d'illustres ulémas finissent par donner au soufisme ses lettres de noblesse et considèrent la science soufies comme infaillible. C'est fort de ce couronnement qu'il devint la science de la spiritualité de l'islam.

b. Soufisme : une science de la spiritualité islamique

Beaucoup de savants «œuvrent à présenter le soufisme comme le cœur de la religion islamique. Le *tasawwuf* sunnite nie désormais toute affiliation avec l'ésotérisme chiite ; quand il refuse de se soumettre aux normes de la Loi Ils récusent également la philosophie hellénistique (*falsafa*), car elle fait concurrence à la Révélation, et donc à l'inspiration, héritière de celle-ci, qui échoit aux saints et au soufis...Depuis le XI^e siècle, les cheikh ont mis en garde contre cette influence, cherchant à marginaliser ceux qu'ils percevaient comme des « soufis philosophes » Aujourd'hui encore le caractère philosophique imputé à une partie de l'œuvre d'Ibn 'Arabî continue à nourrir les polémiques.³³¹» Dès lors, le soufisme s'est renforcé et n'a plus besoin de se conformer à l'orthodoxie si bien qu'il en constitue lui-même comme la source vive. Désormais agrégé au corps des sciences enseignées dans les lieux de la vie islamique, il ne tardera pas à s'ériger en une science initiatique qui a rassemblé de nombreux atouts notamment doctrinaux. Puisque « la mystique figure en bonne place dans les ouvrages encyclopédiques, genre qu'affectionne l'époque. Les thèmes centraux de la doctrine soufie, telle la « réalité mohammadienne », ont pénétré les esprits et apparaissent dans les livres n'ayant pas de rapport direct avec le soufisme. De même lettrés et ulémas font référence à la hiérarchie ésotérique des saints, évoquant son « pôle » (*qutb*), ses « piliers » (*awtad*), ses « substituts » (*abdal*) »³³²

A partir de là, le soufisme, dans un élan spirituel qui ne tardera pas à prendre des allures populaires, devient le fondement de l'initiation spirituelle. Les juristes qui avaient la maîtrise des règles du «contrat», n'ont pas eu du mal à s'affilier aux voies, ce qui favorise l'ouverture du soufisme à la société. Ainsi, les établissements consacrés à la vie mystique fleurissent sur les territoires de l'islam. Les *ribât* qui marquent auparavant la limite entre le domaine islamique face au non-musulman, perdent peu à peu cette connotation militaire pour se transformer en espace d'initiation qui n'accueille désormais que les soldats du *jihad* intérieur. Les *khânaqâh* présentes en Iran depuis le Xe siècle, n'accueillent pas seulement les

³³¹ - Ibid, p.181

³³² - Ibid, p. 181

affiliés de la congrégation dont elle dépend, mais également tous les passants qui s'y intéressent. Elles ne tardèrent pas à devenir de hauts lieux de socialisation.

« Contrairement à la *khânqâh*, qui disparaît lorsque les deniers ne pourront plus la financer, la *zawiya* est le lieu de l'initiative privée, spontanée, d'où vient l'impulsion spirituelle...A l'origine, la demeure ou la boutique d'un cheikh peut faire office de *zâwiya* ; mais vers le XIII^e siècle, celle-ci prend une grande extension, et conforte la vocation d'hospitalité des soufis : qu'ils soient de grands ulémas, des émirs ou de petits gens, les disciples font rayonner la personnalité de leur cheikh dans la société. Au Maghreb, de grandes *zâwiya* s'implantent alors en zone rurale. Fonctionnant le plus souvent en autarcie, elles donnent un enseignement en sciences islamiques et contribuent largement à la cohésion sociale.³³³ »

Cette popularisation du soufisme a eu des conséquences sur le plan doctrinal. Tout d'abord l'enseignement soufi qui était enfermé dans des concepts difficiles à comprendre pour le commun de musulman, subit une simplification substantielle. L'ouverture du savoir soufi était alors une nécessité pour parer aux besoins initiatiques exprimés par les foules. Cette popularisation du soufisme introduit certaines pratiques comme le culte des saints, les séances collectives de dhikr, les ziyaras...etc. Nous verrons de façon concrète comment s'est opérée cette évolution du soufisme en confrérie, autrement dit les implications des atouts doctrinaux, de la pensée niassène bien sûr dont nous évoquons ici.³³⁴

3. Les ordres soufis et la doctrine : l'exemple de la Tijâniyya

Après une vague d'affirmation mystique, le soufisme s'est plié aux exigences de l'orthodoxie. Il est indéniable que cette tentative de « légalisation » a favorisé la naissance des ordres soufis, mais il reste, que la popularisation de certaines pratiques va très souvent heurter le bouclier érigé par l'orthodoxie. L'on ne poussera pas à l'extrême quand on affirmera que la prolifération de voies soufies dans tout le monde musulman, malgré « l'intégration » du soufisme à l'orthodoxie, a bien des fois défié le principe de conformité à l'orthodoxie. Dans un premier temps nous verrons comment le soufisme s'était-il intégré pour devenir le cœur de l'Islam. Comment la constitution des voies répond-t-elle au renforcement du soufisme et comment le contexte socio-politique et économique des pays musulmans a contribué à l'émergence de ces organisations religieuses? En nous basant sur l'exemple de la Tijâniyya

³³³ - Ibid, p. 185

³³⁴ - cf. *infra*, p 258

notamment la branche niassène, nous déterminerons comment le rituel d'initiation est-il conçu face à la tendance orthodoxe prônée par les maîtres de la voie. Enfin nous verrons, en tout cela, comment la Tijâniyya en tant que confrérie qui s'est vite diffusée dans toute l'Afrique de l'Ouest, a-t-elle évolué du point de vue doctrinal.

Contrairement aux autres *turuq* qui ont seulement œuvré à la formation d'une petite élite, la Tijâniyya, cherche à spiritualiser la pratique de l'islam sur une large échelle. Le prosélytisme mené par cette *tarîqa* va substantiellement conduire à la « popularisation du soufisme » Cette mutation dont la base est doctrinaire aura des effets qui vont affecter la doctrine soufie. C'est ainsi que, pour assurer sa progression, la Tijâniyya a libéré le soufisme de son cadre élitiste pour le rendre compatible avec les aspirations sociales. Cheikh Ahmad Tijâni a, dans ce sens contribué à faire connaître l'œuvre d'Ibn 'Arabî, et bien d'autres soufis antérieurs, en la facilitant, la rendant accessible puisqu'elle est restée longtemps hors de portée des gens de commun. L'autre point fort de la doctrine tijânie, constitue l'utilisation aussi bien des supports écrits que de la tradition orale. L'harmonisation entre l'initiation spirituelle avec l'orthodoxie semble être l'autre préoccupation de la confrérie. La *tarbiyya* tijânie rénovée par Cheikh Ibrahim Niassé implique, non seulement ce côté pratique de l'expérience soufie qui cadre parfaitement avec la *shar'ia*, même si quelques fois, elle introduit des aspects qui ont suscité les critiques des « hommes de Loi ». Si l'aspect rénovateur de la Tijâniyya apporté par Cheikh Ibrahim Niassé reste lié au vent de la réforme qui a balayé le monde musulman, il n'en demeure pas moins que l'impact spirituel de son mouvement est porteur aussi d'un dynamisme spirituel qui s'exprime dans la doctrine de la *Faydha*. Cette notion est à coup sûr l'élément doctrinaire qui a justifié de la diffusion rapide de la Tijâniyya en Afrique et dans le reste du monde et le maintien du souffle de l'énergie spirituelle dans les communautés tijânies. Avant de détailler ces points forts de l'affirmation doctrinaire de la Tijâniyya engagée par Cheikh Ibrahim Niassé, il n'est pas superflu de rappeler quelques épisodes ayant marqué la fondation de cette confrérie.

C. Quelques séquences doctrinaires importantes de la Tijâniyya

Il s'agit d'évoquer quelques principes clés de la doctrine tijâni. Ainsi allons-nous aborder le rattachement direct de cette confrérie à la personne du Prophète car c'est ce dernier qui l'institua. C'est pourquoi elle est en quelque sorte une émanation du Prophète. Ce principe somme toute novateur, ne manque pas de conséquences.

1. La Tijâniyya : une émanation du Prophète

La naissance de la Tijâniyya est marquée par une « rupture » d'avec la tradition soufie jusque-là connue. L'acte d'initiation qui est le fondement des voies, prend, avec la Tijâniyya une forme plus affirmée de sainteté, puisqu'elle émane du Prophète en personne. En effet, cheikh Ahmad Tijâni, reçoit au cours de la grande ouverture d'Abû Samgûn, le *wird* composé de la formule de repentir et de *la salat 'ala Nabi*, directement du Prophète qui l'ordonna de se consacrer à l'éducation des âmes après une longue retraite qui l'isola complètement des Hommes. Ce n'est qu'après qu'il reçut l'autorisation de l'initiation par la voie de la pure sincérité connue sous l'appellation de la voie de perfection (*ihsân*). Le Prophète lui avait dit : « Je suis ton initiateur, ton maître, aucun être humain ne prétendra être ton initiateur. Il faut, en conséquence, abandonner toutes les voies auxquelles tu étais affilié précédemment. Maintiens cette tariqa sans te retirer du monde ni rompre d'avec le commerce des hommes jusqu'à ce que tu atteignes la station spirituelle qui t'es promise ; tout en gardant ton état, sans grande gêne ni effort culturel excessif ; passe-toi de tous les saints. »³³⁵

2. Les conséquences doctrinaires de ce rattachement au Prophète

L'acte fondateur de la Tijâniyya implique deux axes doctrinaux majeurs, à savoir, l'institution d'une initiation spirituelle basée sur la méthode du rappel (le *dhikr*) qui fait de la sincérité le socle de toute accession au grade de *l'ihsân*.

a. La Tijâniyya : une voie de l'ihsân ou Perfection

Nous avons vu avec Cheikh Ibrahim Niasse comment le disciple chemine-t-il par cette voie qui lui permet d'accéder à la gnose et à la connaissance parfaite de son créateur. Dès lors, la *târiqa* est perçue comme « l'application de *l'ihsân*, dans son contexte introspectif, où la conscience se reflète dans son propre miroir ; c'est le cœur épuré de l'initié sur lequel se projette la luminescence divine. Craignez-dit le Prophète-la vision intuitive du croyant, qui perçoit par la Lumière d'Allah. Les vertus spirituelles qui constituent le substrat de la sunna, sont les moyens d'accès à cette luminance. »³³⁶ L'aspiration à la sainteté et le désir de rapprocher de Dieu sont les motifs qui poussent le croyant déjà engagé à intégrer cette voie. Ce geste porte une signification majeure dans la mesure où « l'action du croyant est de rigueur, parce que le Coran nous incite à agir, notamment, selon les normes psychodiscursives... Cela n'empêche nullement l'initié de ménager certaines subtilités et

³³⁵- Saïd 'Ali Harazîm Barrada, *Jawâhîr al-Ma'ânî*, édition Dâr al-Gil Beyrouth p. 43. Voir aussi Amar Samb, Introduction à la tariqa Tijâniyya, p. 31

³³⁶- 'Abd Aziz Ben Abdallah, La Tijâniyya, Voie spirituelle et sociale, p. 14

susceptibilités impondérables. L'action devient, parfois, une inertie, comme un franc parler qui frise le vice. Mesurer et peser le pour et le contre est un signe d'équilibre.³³⁷ » En somme, l'initié mus par sa volonté de s'extraire du « sommeil de la *gaflâ*, comme l'a exprimé Cheikh Ibrahim Niassa, trouvera en sa foi efficiente qui reste foncièrement humaine, dépourvue de toute hypocrisie, cette voie du juste milieu pour atteindre le but qu'il escompte. L'objectif pour lui est de réaliser en ce cheminement, la position intermédiaire, la voie du juste milieu. Il ne doit, en cela ni se satisfaire de la seule interprétation extérieure de la religion, réduisant ainsi la religion à l'un de ses éléments constitutifs qui est la «Loi », ni de privilégier la tarîqa au détriment de la *shari'a* comme si la voie pouvait exister indépendamment de la *shari'a*. Il doit adopter la position intermédiaire en maintenant l'équilibre entre ésotérisme et exotérisme, empêchant que la Loi n'étouffe la Voie ou que la Voie ne brise le cadre de la loi.

Pour arriver à ce stade, l'initié au-delà des actes culturels obligatoires qu'il doit d'ailleurs s'acquitter scrupuleusement, accomplira d'autres actes non obligatoires qui deviendront un engagement et un devoir. La pratique assidue de ces actions, fera en sorte qu'il se maintienne dans la voie et tels des trésors, elles lui serviront d'échelles invisibles qui lui faciliteront l'ascension, assisté par la grâce divine.

b. L'attachement à la personne du Prophète

L'autre axe doctrinaire est l'attachement direct au Prophète qui est le maître d'initiation du fondateur de la Voie. L'élaboration de la doctrine de la Réalité muhammadienne, constitue pour la Tijâniyya, une référence. Hormis l'amour du Prophète qui se manifeste à travers les cérémonies de commémoration de sa naissance, il faut mentionner, son rôle d'intercesseur et sa qualité de « miséricorde pour les mondes » (21: 107). Ces différents aspects liés à la personne du Prophète trouvent leurs échos dans la doctrine ésotérique de la lumière mohammadienne et son extension métaphysique en tant que « Réalité ». En effet, les enseignements doctrinaires de la Tijâniyya véhiculent l'idée de la création de l'univers à partir de la lumière du Prophète Muhammad, qui a « réalisé tous les degrés de l'Être et qu'il porte en lui, systématiquement, tout l'univers. Il est le tout, hormis Dieu. Créé selon la forme divine, tel l'Adam originel, il ne s'en distingue pas moins radicalement de son Seigneur, en tant que serviteur parfait.³³⁸ » Cette doctrine s'est diffusée dans la littérature mystique à partir du XIII^e siècle et trouve toute sa formulation chez Ibn

³³⁷ - Idem p. 20

³³⁸ - Popovic A. Veinstein G. Les Voies d'Allah, p. 134

‘Arabî et les représentants successifs de son école. Auparavant, « Ghazâlî se fondait sur le *nûr muhammadi* pour créditer la prééminence cosmique du Prophète : dans son tabernacle des lumières (*Michkât al-Anwâr*), il convoqua cette doctrine pour renforcer le sunnisme, inquiété par des dissidences.³³⁹ » Suyûtî (m 1505) qui fait figure d’autorité dans diverses sciences islamiques, aborde maintes fois dans son œuvre cette réalité, et cite ce *hadith qudsî* : « N’eût été toi [Muhammad], Je n’aurais pas créé le cosmos. »³⁴⁰

La « connexion directe » au Prophète et la mise en pratique de l’initiation spirituelle dont l’élément fondateur est le *wird* qui constitue le socle du rappel, moyen privilégié de purifier l’âme pour la rendre accessible à la *hadrat al-ilâhiyya* (la présence divine). Tels semblent être les points forts de cette *tarîqa*. Cependant, ces deux dimensions clés peuvent avoir une extension doctrinaire qui, au-delà des explications jusque-là traitées, touche des domaines dogmatiques plus élargis.

3. Une vision plus élargie de la doctrine tijânîe

L’initiation tijânî, en se fondant essentiellement sur la purification de l’âme, traite de la nature de l’homme en tant que créature qui porte en elle le souffle divin et à travers laquelle peut s’accomplir la finalité de la créature. Mais pour atteindre cet objectif, elle doit être libérée de la prison de la multiplicité, être guérie de l’hypocrisie, pour qu’elle soit entière, car c’est en étant entier que l’homme peut devenir saint. C’est là le but des voies soufies notamment la *tarîqa Tijâniyya*. Tel est le principe clé de la doctrine de la création.

a. La doctrine de la création

En d’autres termes, l’homme en tant qu’il soit une partie de l’Univers ou macrocosme, englobe, dans sa ressemblance à celui-ci, les états multiples de l’être qu’il porte en lui. En tant que microcosme, l’homme occupe une position centrale et est prédisposé et capable d’atteindre « la Vérité en réalisant intégralement la nature de l’Homme Universel. Cette potentialité, qui lui est toujours ouverte, peut être actualisée s’il se soumet à la discipline de la *tarîqa* et s’il acquiert les vertus spirituelles qui lui permettent de se conformer à la vérité et de la réaliser en lui-même.³⁴¹ » La doctrine musulmane de la « *fitra* » est l’autre substrat de cette idée de création de l’homme à l’image de Dieu. L’Envoyé de Dieu a dit à cet effet, « chaque enfant naît dans la *fitra* ; seuls ses parents font de lui un juif, un chrétien ou un parsi ». C’est

³³⁹- Eric Geoffroy, Initiation au soufisme, p. 74

³⁴⁰- Idem p. 75

³⁴¹- Amar Samb, Introduction à la *tarîqa Tijâniyya*, p. 164

dire que l'homme tel que façonné par la main divine, est disposé à la foi et que chaque cœur, nonobstant les différences individuelles, est prédisposé à connaître la Réalité. Cependant cet état originel, qui rejoint, en termes de responsabilité de l'homme, la théorie de l'alliance primordiale évoqué précédemment, est obstrué par l'impureté et l'obscurité du péché. D'où la nécessité d'une purification par le rappel prôné par la tarîqa Tijâniyya dont nous avons évoqué la procédure qui débute par le combat contre l'âme le « *nafs* »

En résumé, « l'homme naît dans un état normal et que ses mauvaises penchants s'acquièrent par l'habitude et l'enseignement. Autrement dit, l'âme est susceptible d'une perfection qu'elle n'atteint que par l'éducation, la morale et le savoir. ³⁴² »

La finalité de l'initiation tijânie est l'accès à la gnose qui conduit à la plénitude de l'âme. Cette âme accomplie arrive à percevoir la Réalité divine, en réalisant le *fana'* (l'anéantissement). Alors, « l'homme perçoit l'évanescence de son être individuel et l'omniprésence de Dieu en lui-même et en toute chose... L'extinction en Dieu, le conduit donc à la réalisation et non plus à la simple affirmation de l'Unité divine. ³⁴³ »

b. La recherche du fana' (extinction) : But ultime d'un accompli

Cheikh Ibrahim Niasse distingue trois étapes dans le *fana'* : *al-fana' fi-al-'af'al*, (l'extinction dans les actions) *al-fana' fi al-Sifât* (l'extinction dans les attributs) et *al-fana' fi al-dhât* (l'extinction dans l'Essence divine). La première étape est d'acquérir la ferme conviction que toutes les actions en cette existence ne proviennent que de Dieu. Le *tauhid* en cela consiste à reconnaître qu'il n'y a pas d'autre agent que Dieu et que chaque chose et chaque être dépend de Lui. La plupart de croyants ont réalisé cette unification. Rumi a donné presque la même définition. Il disait que « *fana'* est certainement une expérience humaine [...] mais l'homme n'est pas le sujet de cette expérience. Le sujet est plutôt la Réalité métaphysique elle-même. ³⁴⁴ » La seconde consiste à s'annihiler dans les attributs de Dieu tels que la volonté, la puissance, la connaissance, la vie, l'ouïe, la vue et la parole, pour qu'on arrive à l'entière certitude qu'aucun de ces attributs n'échappe à la Volonté de Dieu. L'unification, en cette étape c'est d'accomplir l'extinction de ses attributs dans les attributs divins, consumer les attributs individuels de façon à ce que ce soient les Attributs divins qui agissent en lui. « Selon un *hadith qudsî*, fréquemment cité par les soufis, Dieu est devenu

³⁴²- Idem, p. 165

³⁴³- A. Popovic, G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 130

³⁴⁴- Annemarie Scimmel, Op. Cite, p. 186

« l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il regarde, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche.³⁴⁵ » L'ultime étape du *fana'* est l'annihilation dans l'essence divine. Celui qui atteint cette étape, s'annihilera totalement en Dieu et rien d'autre n'existe en dehors de Dieu. Alors son état pourrait s'exprimer et dire :

*Rien d'autre ne subsiste hormis Dieu
Ni même celui qui accomplit et ni le manifeste*³⁴⁶

« C'est en cette ultime étape que s'accomplit le *tauhid* dans sa forme achevée. Cheikh Tijânî a dit dans *Jawâhîr al-Ma'anî* que la réalité du *tauhid* ne peut être atteint en prononçant tout simplement que Dieu existe, en exaltant son Unicité. Ce n'est nullement de cette sorte qu'on atteint le vrai *tauhid* puisque la formulation comporte implicitement une dualité. Le vrai *tauhid* consiste à ne voir rien sans voir Dieu avant cela et après cela et avec cela et en cela. De tel sorte qu'il n'ait, pour le serviteur ni une « entrée » ni une « sortie ». Ceci ne peut être réellement vécu qu'au moyen du *fana'*. C'est pourquoi, la première des choses auxquelles les savants en Dieu s'intéressent chez le cheminant, c'est qu'il accomplisse le *fana'* en Dieu dans sa Miséricorde et sa Magnificence. Il poursuit le cheminement jusqu'à ce qu'il s'accomplisse aux mains du cheikh qui l'initie puisqu'il incarne des attributs divins. Le but de deux premières étapes du *fana'* est que le serviteur s'assure qu'il ne saurait réaliser en lui ces attributs n'eut été qu'il ait rencontré le Prophète et le cheikh. C'est lorsqu'il aura acquis cette perception qu'il s'orientera vers les êtres ; il verra alors, « l'existence du néant ». L'exemple de cela est ce que nous voyons dans un film cinématographique. Nous avons la certitude que ce qui est vu dans le film n'a pas une existence réelle et pourtant nous le voyons, donc, il a, à priori une existence puisqu'on le voit, s'il n'avait aucune existence il ne saurait être vu ; mais dans la réalité, il n'existe pas. Toutes les créatures sont donc à l'image du cinéma où l'on peut voir des choses qui existent et qui sont en même temps néants. C'est de cette façon, dans l'existence, lorsqu'on accomplit de bonnes œuvres ou que l'on s'abstient de faire un mal, on sait qu'en fait, on a rien fait. C'est Dieu dans son Unicité qui l'a fait. Une fois que cela s'affirme dans le cœur du cheminant, il s'aperçoit, s'efface dans le néant et voit, tant dans son sommeil que dans son éveil, ce « néant vide », jusqu'à ce qu'il soit aspiré une seconde fois par la puissance attractive de la Vérité, il atteint alors l'extase et s'aperçoit par la connaissance certaine que rien et absolument rien n'existe en dehors de Dieu. Il admet de ce fait qu'il n'est pas dans l'extase ni dans l'ivresse, il est pleinement dans sa lucidité. Il a la

³⁴⁵- Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 28

³⁴⁶- Cheikh Ibrahim Niassé, *Al-Khutba al-Moritaniyya*, manuscrit édité par Cheikh Guibrîma en 1388H à Nguru, p. 10 Nigeria. Voir la même *Khutba* dans *Jawâhîr al-rasâil*, publié par Cheikh Abul fath Maïduguri, T.2 p. 59

parfaite connaissance que rien n'existe en dehors de Dieu et perçoit la réalité de toutes créatures telles que définies par Dieu. Il se rend compte que rien ne magnifie ce qu'il admet comme existent tout comme il n'a peur de rien qu'il admet son existence et il aime des choses qu'il n'admet l'existence. Il ne s'abstient pourtant pas de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu. Il prie, fait le jeûne, donne l'aumône...et cela par respect pour Dieu sachant que rien n'existe en tout ça. Si le serviteur atteint ce stade, il sera lié à Dieu d'un lien d'une vérité certaine et toute action qu'il accomplira émanera de Lui. Sans la réalisation de ce rapport privilégié, toute action qui pourrait être faite pour Dieu quel que soit la conviction de son auteur, même s'il l'a faite de bon cœur en la présence divine, il ne l'a pas accompli pour Dieu. Fut-elle un bien pour lequel il s'attend à une récompense ou un mal qu'il ne fait, de peur d'être banni, ceci n'est pas une adoration pure. Donc le serviteur a besoin d'entretenir avec Dieu ce genre de lien solide pour que toutes ses actions, qu'elles soient un bienfait ou un mal évité, puissent être purement que pour Dieu.³⁴⁷ »

Cette dernière phase correspond à la deuxième réalisation le *baqâ'* que l'initié se doit d'accomplir. « Dans la première phase, celle du *fana'*, l'homme ne voit rien en dehors de Dieu ; dans la seconde, celle de *baqâ'*, il Le voit en tout. A l'ivresse de l'immersion en Dieu, succède la sobriété qui permet à l'initié d'être à la fois avec Dieu et avec le monde. Laissant Dieu disposer de lui comme il veut, il réalise sa servitude ontologique (*'ubûdiyya*) en même temps qu'il se met au service des hommes.³⁴⁸ »

L'initiation tijânîe a, pour but ultime, la réalisation de ces deux étapes majeures qui marquent, dans un premier temps l'immersion de l'âme en Dieu, jusqu'à ce qu'elle s'imprègne de Sa Réalité. C'est à partir de là seulement qu'elle peut entamer son retour vers le monde où elle peut s'acquitter de sa mission de façon plus convenable. Ainsi « l'homme, ressuscité de son néant, complètement transformé en un Soi absolu. La multiplicité devient de nouveau visible -mais en une forme changée, à savoir comme des déterminations de l'unique Réalité.³⁴⁹ » Dans cet état, le mystique agit complètement grâce à Dieu, c'est pourquoi, les actions posées, sont en liaison avec l'activité prophétique. D'où l'approche soufie tantôt évoquée, dans la connaissance de Dieu à travers Ses attributs, dont Cheikh Ibrahim Niasse a évoqué un aspect majeur, qui est le *fana' fi al-Sifât*. C'est en aspirant à la perfection que l'homme ne trouve autre modèle, autre référence que celui du Prophète, qui devient, dans sa

³⁴⁷- Cheikh Ibrahim Niasse, Al-Khutba al-Moritaniyya, Op. Cite, p. 60

³⁴⁸- Eric Geoffroy, Op. Cite, p. 29

³⁴⁹- Annemarie Schimmel, Op. Cite, p. 186

Réalité, l'explication même de la manifestation de l'univers et la réalité intime que tout être porte en soi et à laquelle il cherche à s'identifier...il est de ce fait, la porte que doit emprunter tout homme en quête de Dieu³⁵⁰ C'est pourquoi, la mission dévolue aux saints hommes est toujours attachée au Prophète, comme précédemment démontré.

c. La Faydha : un principe global d'initiation et de vulgarisation de la Tijâniyya

Cheikh Ibrahim Niasse, en se proclamant Calife de Cheikh Ahmad Tijâni et détenteur de la *Faydha*, suit les mêmes traces. Sa doctrine sur la *Faydha* n'est rien d'autre que le symbole de la grâce divine annoncée par Cheikh Tijânî qui reçoit son irrigation du Prophète lui-même. Celle-ci, implique un élargissement et un approfondissement de la connaissance initiatique de la tarîqa. Elle englobe les connaissances initiatiques tijâniennes jusque-là abordées et celles non abordées qui peuvent être désignées sous diverses formulations à savoir, '*ulum* (sciences), '*asra* (secrets), *mawâhib* (grâces, dons, faveurs), *tajaliyyât* (irradiation), *wâridât* (inspirations) *mukachafât* (dévoilements)...etc. L'expression qui rassemble toutes ces significations est le terme « ouverture » comme l'a démontré Andrea Brigaglia, qui dit : « The explanation of these questions lies in the "opening" [*fath*]. The reality [*haqîqat*] of the opening is what, of the mystery [*ghayb*], is disclosed [*bazagha*] at the vanishing of a veil, after it had been hidden. It [*fath*] embraces all the realities of the meanings (you) mentioned. [...] The opening consists in the vanishing of the veil, and in what, of the meanings mentioned, is then disclosed: this is named "overflow" [*fayd*], because it overflows [*fâda*] after having been embanked. The *fayd*, includes sciences [*ulum*], secrets [*asrar*], realities [*haqa'iq*], gnosis [*ma'ârif*], lights [*anwar*]³⁵¹

C'est pourquoi cette doctrine d'« ouverture », fut l'ultime manifestation de la *tarîqa*, dans laquelle toutes ses « réalités » spirituelles, dogmatiques et sociales trouvent leurs explications. Elle constitue toute la dynamique de la tarîqa Tijâniyya qui se perpétue grâce à ce bienfait divin dont l'immensité dépasse les normes, c'est le propre des dons seigneuriaux de demeurer, de perdurer en s'étendant et en s'intensifiant.³⁵²

La preuve éclatante de cette dynamique réside dans l'émergence de cette voie et sa large diffusion après la mort de son fondateur, s'imposant face aux autres confréries soufies. La persistance de ses enseignements et le renouveau sans cesse de ses rameaux, sont des

³⁵⁰- A. Popvic. G. Veinstein, Op.Cite, p. 134

³⁵¹- Andrea Brigaglia, The Faydha Tijâniyya of Ibrahim Niasse, p.

³⁵²- Cheikh Ibrahim Sall, La prophétie, la sainteté et leurs fruits, p. 27

éléments assez convaincants sur ce que représente cette *tarîqa*, dont la preuve vivante de sa continuité est Cheikh Ibrahim Niasse, héritier et représentant de Cheikh Ahmad Tijâni. Nous avons démontré que Cheikh Ibrahim Niasse est le détenteur et le principal propagateur de cette *fayhda*, dans toutes ses dimensions. Il reste à notifier que si, la position qu'occupe la Tijâniyya est une vérité indéniable et que toutes les fonctions spirituelles assumées par les saints, comme Cheikh Ibrahim Niasse, depuis la disparition du fondateur de la voie sont aussi des réalités tangibles, il n'y a aucune raison de ne pas attribuer à la *Faydha* ce succès éclatant de la *tarîqa*, lui sauvegardant toute son essence, lui garantissant cette continuité et cette pérennité, et lui assurant enfin ce renouveau qui ne s'arrêtera pas. Comment n'en serait-il pas ainsi, alors que, dans sa globalité, elle porte un message immuable car, émanant d'une source de pureté relayé par des hommes, « témoins inflexibles des dissertations spéculatives, armés du glaive de leurs mœurs sans tache et de leur vie pure, prêts au besoin à se lancer éperdus dans la mêlée pour empêcher l'effondrement ou relever le monument divin, objet de leur amour et de leurs constantes préoccupations.³⁵³ » C'est à cette mission que s'est attelé des saints qui ont consigné leurs œuvres dans des ouvrages doctrinaux qui ont porté, des siècles durant, la quintessence de l'enseignement de la *tarîqa* Tijâniyya.

³⁵³- X. Coppolani, O. Depont, Les confréries religieuses au Maghreb, p. 70

Section II : Quelques grands traites tijanis qui sous-tendent la pensée de Cheikh Ibrahim niasse

La richesse doctrinale du soufisme peut s'appréhender selon plusieurs approches. La complexité du phénomène soufi, le caractère foncièrement mystique de la science initiatique et enfin l'expression assez délicate de l'expérience spirituelle, sont quelques traits essentiels qui sous-tendent les approches. Ils marquent également le clivage entre les soufis qui ont consigné leurs études dans des ouvrages et ceux qui réfutent cette démarche, se fiant à la transmission orale des connaissances. Ces derniers, ne parlent qu'assez peu de doctrine et ne dispensent qu'un enseignement allusif et considèrent que le disciple doit d'abord le réaliser par sa propre expérience individuelle. Ils ont beaucoup enseigné, mais ont refusé d'écrire. Les premiers, au contraire ont beaucoup écrit et leurs œuvres sont des principaux véhicules de leur influence spirituelle.

Ces deux cas de figure constituent les deux tendances de la manifestation doctrinale du soufisme. « Mais entre les cheikhs qui interdisent aux débutants de lire, considérant que les livres sont comme des remèdes dangereux pour celui qui ne sait pas s'en servir à bon escient, et ceux qui, au contraire, transmettent par les livres, la différence n'est que de degré ou de méthode. Elle s'estompe dès qu'il est question de science véritable, reçue par vision et inspiration. ³⁵⁴»

D'une façon globale, il faut souligner que c'est dans l'évolution doctrinale de l'enseignement soufi au fil du temps, et à travers des époques variées au cours desquelles, le mode de transmission et de développement du savoir obéit à des règles dictées par les circonstances du moment, qu'il faille rechercher les raisons profondes de la façon dont les soufis ont conservé, transmis et élargis leurs connaissances. L'élaboration de grands ouvrages sur le fondement du soufisme en tant qu'«impulsions mystiques» qui découlent généralement d'expériences individuels, constituait les premières expressions doctrinaires du soufisme. Tandis qu'au fil des siècles s'élaborent une panoplie d'ouvrages qui visaient d'une part à rassembler tout le patrimoine légué par les maîtres et d'autre part, à redonner à la science du *tasawwuf* sa place parmi les autres sciences islamiques, s'établissait, dans la foulée, des traités qui doivent régir désormais l'organisation du soufisme en ordres avec un maître et des disciples. Prenait ainsi corps la doctrine soufie, qui comprenait, outre l'enseignement sur les grandes théories antérieures du soufisme, les règles d'organisation des confréries qui semblent

³⁵⁴- A. Popovic, G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 136

jouer, de plus en plus, un rôle important dans les orientations sociales et politiques aux seins des sociétés musulmanes. La situation n'est certainement pas identique dans tous les pays musulmans en raison de la pluralité confrérique puisque entre temps, celle-ci s'est considérablement accrue, et surtout à cause de l'évolution du contexte historique, social et politique propre à chaque contrée. C'est pourquoi, nous nous limiterons au cas spécifique de la Tijâniyya, elle-même, plus en détails dans sa branche niassène. Ainsi après avoir fait un tracé rapide des modes d'expression assez diversifié de la doctrine tijânîe, nous nous attacherons à répertorier les trois traités qui ont marqué l'évolution de cette confrérie. Si, le *Jawâhîr al-ma'anî* constitue le traité fondateur de la Tijâniyya, l'œuvre d'Elhadji Omar Tall, *Rimah*, représente, à son tour, une référence doctrinale pour les tijânîs d'Afrique noire. Cette maturité intellectuelle sur la doctrine tijânîe sera couronnée par l'œuvre du Cheikh Ibrahim Niassé, *Kashif al-Ilbass*, qui semble porter, la quintessence de la voie tant du point de vue du savoir initiatique que de celui du rôle spirituel que doivent accomplir toutes les œuvres doctrinaires.

La Tijâniyya en tant que voie d'initiation soufie faisant recours au dévoilement (*kashf*) et à la vision (*ru'yâ*), est le type de *tarîqa* qui a fondé sa doctrine avant tout sur l'écrit. Mais l'enseignement oral occupe également une place importante dans la transmission de récits mystiques sur la sainteté. C'est probablement l'ouverture de la voie vers les masses qui a nécessité le recours à l'enseignement oral. Celui-ci constitue l'essentiel de la littérature hagiographique propre aux ordres mystiques et ce mode d'expression doctrinale englobe les récits de miracles qui sont, par la suite consignés. « D'autres types de textes transmettent les enseignements du fondateur et de ses successeurs. Ce sont les oraisons (*awrâd, ahzâb*) et les prières (*du'â, munâdjât*), où l'auteur, en s'adressant à Dieu, fait implicitement œuvre de théologie mystique. Des formules de prière sur le Prophète (*salât 'alâ l-nbî*) ont été composées par la plupart des grands maîtres et fondateurs.³⁵⁵ »

L'autre type de littérature hagiographique, est le « *wa'z*, l'art de sermonner, d'instruire, d'édifier le public. Le sermon ne représente-t-il pas, au même titre que *l'adab al-manâqil* un genre moyen, utilisant des procédés divers pour toucher chacun à son niveau, l'homme du peuple comme le lettré. Les histoires de saints (*hikayât al-salîn*) que les hagiographes relatent dans leurs ouvrages ont le plus souvent une source orale...ces récits contiennent des éléments doctrinaux, mais ils sont formulés de manière adéquate.³⁵⁶ »

³⁵⁵ - Idem, p. 137

³⁵⁶ - Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 35

L'appellation de ce type de transmission orale des enseignements qui sont systématiquement retranscrits par la suite, diffère dans les *tariqa*, notamment dans la Tijâniyya, où l'expression *majliss* (assemblée) semble être la plus couramment utilisée. Nous avons vu les *majaliss* tenus par Cheikh Ibrahim Niasse lors de ses premières visites à Kiota, Maradi, Zinder ou encore à Kano, où elle a eu un réel impact sur les ulémas locaux.

C'est pourquoi le genre hagiographique, ne saurait être considéré comme une littérature purement populaire et orale. Il relève sans nul doute de la tradition la plus savante, celle de la défense et de l'illustration de la sainteté. La croyance aux miracles de saints, fait partie du dogme sunnite officiel et la sainteté possède en islam des fondements scripturaires solides qui font qu'elle s'intègre logiquement dans la tradition écrite. L'hagiographie, donc n'est pas seulement un écrit se contentant de fixer l'oralité-il peut l'être à l'occasion, mais un genre littéraire à part entière. Cette hagiographie a joué un rôle important dans la transmission des récits portants sur la sainteté, car elle constitue le levier principal de construction de la croyance dogmatique au sein des masses populaires. Il existe des textes hagiographiques sur Cheikh Ibrahim Niasse qui sont en majorité des manuscrits édités par ses disciples³⁵⁷. Les lettres et correspondances envoyées par Cheikh Ibrahim Niasse à ses disciples et muqadem ou aux personnalités qui adhèrent à la Tijâniyya, si elles visent à passer certaines informations, il n'en demeure pas moins qu'elles soient souvent porteuses de règles et recommandations puisant aux sources authentiques de la *tariqa*, qui font office de doctrine.

Les traités de la Tijâniyya élaborés font partie de cette littérature technique à usage interne destinée aux aspirants d'un maître. Elles constituent un genre important dans la littérature soufie puisqu'elle tient lieu de doctrine ayant été à la base de la fixation des fondements de la voie et un facteur déterminant de sa consolidation au fil du temps, surtout avec l'extension fulgurante qu'a connue la *tariqa* Tijâniyya.

³⁵⁷ - On peut retenir Saïd Hamal Al-Hadj Kaolack ibn Al-Hadj Muhammad, « *Hayât al-Cheikh* », un manuscrit qui évoque la vie du Cheikh Ibrahim Niasse que le « *majma' ahab al-Cheikh Bi Lâgos* (association des amoureux du Cheikh à Lagos ont édité et distribué. Sans date. Du même auteur, « *Nuzhat al-'Achiqin fî tarikh Saïdina wa mawlâna Gawth al-Anam* » manuscrit également sur la vie du Cheikh, achevé, selon l'auteur en 1978 qui correspond à l'an 1407 de l'hégire, et « *Asl al-Faydha al-Tijâniyya wa chama'il Sahibiha al-Khuluqiyya wa al-Khilqiyya* », manuscrit non datée qui traite de la vie du Cheikh Ibrahim Niasse et de la *Faydha* qu'il apporta. Ces écrits ont une grande importance parce qu'ils nous apportent des éléments d'informations sur le Cheikh qu'on ne peut trouver dans les grands écrits du Cheikh lui-même ou ceux de la Tijâniyya en général. C'est principalement sur les karama du Cheikh qu'ils en fournissent énormément d'informations. Il faut noter que ces informations m'ont été confirmées, le plus souvent par des cheikhs ou des disciples qui connaissent bien Cheikh Ibrahim Niasse, lors des interviews que j'ai mené sur le terrain.

A. La *Jawâhîr al-ma'ânî* : l'œuvre doctrinale fondatrice de la voie Tijâniyya

Le *Jawâhîr al-ma'ânî* constitue cette œuvre « mère » qui a porté en elle, les éléments fondateurs de la voie. En Afrique au Sud du Sahara, il est l'ouvrage de référence pour les maîtres et les disciples de la Tijâniyya. Cependant, le *Jawâhîr*, fut l'objet d'attaques incessantes qui ont tenté de lui réfuter son originalité, cherchant à lui ôter cette légitimité qu'il conserve toujours. Cette situation a conduit les savants et maîtres de la *tarîqa* à défendre cet ouvrage en élaborant des œuvres apologétiques, dans lesquelles ils démontrent, preuves à l'appui son authenticité, réfutant les allégations portées contre l'œuvre. L'affaire de plagiat soulevé par les travaux de Jilali al-Adnâni et bien d'autres chercheurs, peut certes, avoir ses raisons à elle³⁵⁸, mais au-delà, elle n'entame en rien la grandeur de l'œuvre et le rôle pionnier qu'elle a joué dans la transmission de la doctrine tijânîe, plus particulièrement en Afrique. Nous présenterons de façon succincte cette œuvre tout en ressortissant quelques traits des principes doctrinaux. Ceux qui sont intrinsèquement liés à la pensée soufie du Cheikh Ibrahim Niassé nous intéresseront tout particulièrement.

Il est important de souligner que le *Jawâhîr al-ma'ânî wa bulug al-amânî fi faydh al-khatm Abil-'Abasse* de son titre complet est le plus important ouvrage qui a fait la célébrité de la *tarîqa* Tijâniyya. Il doit ce renom par la richesse des enseignements qu'il renferme sur la vie du grand Maître, le fondateur de la voie Tijâniyya. L'ouvrage est composé, d'ailleurs à partir de paroles et nobles conseils qu'il dictait à ses disciples, particulièrement Harazim Barrada qui disait, introduisant son travail :

³⁵⁸-Dans son article, intitulé « Les origines de la Tijâniyya, Quand les premiers disciples se mettent à parler, Jilali El-Adnani démontre, en s'appuyant sur d'autres écrits de la *tarîqa* (*Kitab al-Jamî'et Le Rawd al-Muhib al-Fânî*) que le *Jawâhîr* fut en partie une copie du *Kitab al-Maqsad*, un livre consacré à la sainteté d'Ibn Mu'an. Il se base également sur deux autres œuvres écrites par des détracteurs de la *tarîqa*. Pour plus de détails voir le-dit article dans J. Louis Triaud, *La Tijâniyya une confrérie à la conquête de l'Afrique*, Ed. Karthala, 2000, pp.35-64. Bien que cette question de plagiat soit un sujet sensible sur les sources de la *tarîqa*, nous ne pouvons pas nous y étaler dans le cadre de cette étude. Mais, soulignons que Abd Aziz ben Abdallah, dans un article a fustigé les allégations d'Al-Adnâni sur l'utilisation des sources tijânîes et surtout ses interprétations sur la question de l'origine de la Tijâniyya, où selon lui, il tire des conclusions hâtives. « On a l'impression, dit-il en l'occurrence, d'être vis-à-vis d'un tissu de contradictions, motivées par un désir flagrant de mettre en corrélation ce qu'il appelle « les colorations doctrinaires et la position politique », d'une part, et « la propagande française, précédant la conquête militaire » d'autre part. Voir Abd Aziz Ben Abdallah, *La Tijâniyya mal interprétée par Jilali Al Adnani dans son ouvrage « la Tijâniyya et ses origines au Maghreb » ou tiraillements Algéro-marocains actuels et les machinations étrangères depuis 1880*, extrait de http://abdelazizbenabdallah.org/Tarîqa_Adnani.doc

« sache que je ne saurai venir à bout du patrimoine intellectuel et spirituel de notre Maître, Cheikh Ahmad Tijâni, car à chaque fois que je cite un de ses mérites, j'en trouve un plus que le premier, et pour peu que j'estime évaluer ses prodiges, j'en aperçois d'autres plus édifiants et ainsi de suite...Tu trouveras de ses récits nouvelles qui t'éclaireront et illumineront ton cœur de joie parce que les bonnes nouvelles sont toujours bons à l'écoute, et voilà que je te citerai, plais à Dieu, ce qui te procurera joie et bonheur et t'effacera soucis et chagrins de ce que j'ai reçu de façon authentique de notre Cheikh...De ce que j'ai retenu de ses paroles et transcrit de ses écrits, lu des récits rapportés par ses compagnons et ceux qui l'ont suivi constamment et qui furent transcrits, dont je m'étais assuré l'authenticité.³⁵⁹»

D'ailleurs, comme le signale son auteur, l'ouvrage atteste de la grande érudition du Cheikh Ahmad Tijâni dans le domaine de l'exégèse du Coran et des hadith et aussi de l'explication de certaines questions de jurisprudence islamique liées aux actes d'adoration (*ibâdat*) que des ulémas n'avaient pu interpréter en raison de leur complexité. Il renferme également l'ensemble de litanies, oraisons (*wird*) qu'il composa pour ses disciples, sans compter ses célèbres enseignements sur diverses questions du soufisme. En somme, le *Jawâhîr*, véritable bréviaire de la *tariqa*, « est un concentré de sciences subtiles et immenses qui traitent aussi bien du dogme, de l'exégèse, du Hadith, de la jurisprudence, du Soufisme, de l'éducation ainsi que d'autres disciplines qui ne cessent d'abreuver ceux qui s'en délectent.³⁶⁰» Le motif profond de la composition de l'ouvrage tourne autour de l'importance que représente la voie des hommes de Dieu et la détermination, le dévouement des saints à œuvrer constamment sur cette voie, rivalisant entre eux, aspirant à la perfection la plus absolue. Comme il est dit dans le *Jawâhîr* :

« Il est de ce qui doit capter toute l'attention de l'être humain, le préoccuper nuit et jour, tant dans ses pensées que dans ses idées, [...] les vertus des hommes de Dieu. Ceux qu'Il a choisis, ceux qui sont de Son Parti (*hizbul-Allah*), ceux-là qui accèdent à l'enceinte bénie de Sa Présence, qui ont le mérite suprême de contempler Sa Beauté, dans laquelle ils

³⁵⁹- Cheikh Ali Harazim Barrada, *Jawâhir al-Ma'âni fî faydh al-Khatm Abil-Abasse*, Dar al-Djîl Beyrouth, T 1, p. 07

³⁶⁰ - Voir, <http://www.tidjaniya.com/faq2.php> dans la rubrique foire aux questions.

s'extasiaient après avoir bu le vin de son Amour; Ceux-là qui restent constamment dans Ses faveurs, rigoureusement soumis à Lui, ne perdant un seul instant les devoirs qui leurs incombent et la gravité de leur engagement pour Lui; suivant le modèle de son élu [le Prophète], puisant de cette source de pureté, s'abreuvant de ses connaissances et s'inspirant de ses nobles caractères et ses conduites parfaites. ³⁶¹»

C'est sur cette voie que les saints ont rivalisé d'ardeur jusqu'à ce qu'ils soient cités en référence et leur œuvres érigées en exemples. Ils devinrent des modèles qui concurrençaient les compagnons du Prophète, constituant une preuve éclatante d'hommes qui ont dignement hérité d'eux. Animés d'une énergie spirituelle, ils s'élevèrent aux rangs les plus sublimes, aspirant toujours à la perfection.

La rédaction du *Jawâhîr* fut entamée au début du mois de *cha'ban* de l'an 1213 de l'hégire sous le signe de la volonté divine car comme le dit son auteur :

« Je n'ai écrit un mot sans en consulter Dieu (istikhâra³⁶²) et solliciter la volonté prophétique. Nous L'implorons exalté soit-Il qu'il nous inspire de la parole juste. Je ne saurai me hasarder à évoquer les paroles des hommes de Dieu, ni prétendre expliquer leurs œuvres inédites, mais lorsque je m'aperçus que les gens commettaient de graves erreurs à propos du cheikh et qu'ils étaient dans l'incapacité de transmettre ses paroles parce qu'insouciants dans l'assimilation de ses connaissances et secrets, je me suis donné la peine et fournis l'effort de recueillir ses perles en ces périodes critiques. Je sais que toute perte engendre la rareté, et sous peu n'allait-on pas vouloir chercher [la chose perdue] et peut-être ne l'aurions-nous pas retrouvée tant qu'elle deviendra précieuse pour celui qui en connaît la valeur et l'utilité. Je m'étais résolu et suis attelé à sa recherche, y consacrant toute ma détermination. ³⁶³»

Harazim Barrada a déclaré de façon claire sa modestie et son manque d'expérience dans le domaine de l'écriture puisqu'il « n'avait aucune instruction littéraire et, de ce fait, pour son introduction ainsi que certains passages de ce chapitre il s'est inspiré d'un livre nommé *El Maqsadou el Ahmedi*. D'ailleurs, c'est pour cette raison que certains détracteurs ont essayé de faire croire que *Jawâhîrou-l-Ma'ani* n'est que le plagiat total de cet autre livre, ce qui est entièrement faux. Ce n'est que le découpage en chapitres ainsi que le tissage des

³⁶¹- Cheikh Ali Harazim Barrada, Op. Cit. , p. 02

³⁶²- C'est une technique utilisée pour implorer l'intervention divine dans des situations difficiles qui imposent une prise de décision souvent irrévocable. L'istikhâra est le domaine privilégié des soufis qui l'utilisent comme une formule ésotérique leur permettant de se laisser guider par les conseils divins dans les circonstances les plus critiques.

³⁶³- Idem, p. 08

sections qui servirent de modèle à Sidi Hajj ‘Ali Harazim. Lorsqu’on interrogea Sidi ‘Arbi ibn Sâ’ih sur ce sujet, il répondit : « Ce qui est important et désiré dans une orange c’est sa chair et non sa peau ». Il voulait dire que ce qui est recherché dans le *DJawâhîrou-l-Ma’ani* c’est les propos, les conseils, les explications, les lettres de Seïdina Ahmed Tidjani, car c’est sur cela qu’est basé la Tariqa et non pas sur l’introduction du livre ou la seule description de ses vertus ou encore le tissage des sections.³⁶⁴»

L’ouvrage³⁶⁵ est scindé en deux volumes et comprend six chapitres, subdivisés chacun en sections, une introduction et une conclusion. Le premier est consacré à la vie du Cheikh Ahmad Tijâni, sa descendance, ses débuts dans le cheminement de la *tariqa*. Le second évoque son parcours et son état spirituels, son comportement, ses règles de conduite et ses rapports avec son entourage. Le troisième chapitre évoque également sa personnalité dans sa piété, son honnêteté, sa générosité, sa détermination spirituelle et ses capacités à conduire les gens vers Dieu. Le quatrième chapitre traite de la composition de son *wird*, ses prières, sa *tariqa* et les mérites accordés à ceux qui l’exerce, les qualités du *murid* et son comportement vis-à-vis de son maître. Le cinquième est consacré aux réponses sur certains versets et hadiths et à ses lettres, ses différents conseils et ce qui est rapporté du flux de ses connaissances et ses décisions. Le dernier chapitre renferme ses prodiges et ce que certains de ses compagnons ont découvert sur sa personnalité spirituelle.³⁶⁶

Le contenu du *Jawâhir al-Ma’ânî*, tant par sa richesse doctrinale, qui n’est pas seulement consacré à la seule science du *tasawwuf*, a été le livre de chevet des hommes de la tariqa en Afrique au sud du Sahara. L’œuvre incarnait, dans un style littéraire assez imprégné d’un « goût » de spiritualité moulé dans l’imaginaire conceptuel et symbolique du Coran, la source inspiratrice de ceux qui veulent cheminer dans la voie et s’éclairer du savoir jurisprudentiel et dogmatique de l’islam. Cheikh Ibrahim Niasse, s’est beaucoup inspiré du *Jawâhîr al-Ma’ani*. Il s’est référé en dix-neuf endroits à ce livre, dans la construction de son œuvre *Kasif al-Ilbasse* qui, dans son essence, comme l’indique le titre, est une « levée d’équivoque sur la *Faydha* du *Khatm* Abul ‘Abasse ».

³⁶⁴ - Voir, <http://www.tidjaniya.com/faq2.php> dans la rubrique foire aux questions. Aussi, *Jawâhîr al-Ma’ânî*, Op. Cit., p.09

³⁶⁵ - Nous nous sommes basés dans cette étude sur l’édition du « Dar al-jîl, Beyrouth, sans date. Version comprenant en sa marge, l’œuvre du cheikh ‘Umar al-Futi *Rimah*.

³⁶⁶ - Certaines versions annoncent que le livre se compose de cinq chapitres. C’est le cas de la présentation de l’œuvre dans <http://www.tidjaniya.com/faq2.php>, Op. Cit., et une autre présentation dans le Journal « al-Tijâniyya », un mensuel publié par la zaouiya Tijâniyya en son n°01, de Juin 2006, voir www.Tijâniyya.com rubrique actualités

Un peu moins d'un siècle après le décès d'Ahmad Tijâni (1150- 1230H, 1737-1815), Cheikh Ibrahim Niassé, a fait rayonner l'héritage de ce maître fondateur de la Tijâniyya. En se présentant comme Calife d'Ahmad Tijâni, il hérite doublement de son prestige spirituel dans l'acquisition de la connaissance initiatique et le succès que la *tarîqa* va remporter par la suite. Ainsi se reconstruisait la doctrine Tijâniyya autour des écrits du Cheikh Ibrahim Niassé qui est un saint porteur d'un « ordre spirituel nouveau ». En tant que « *Ghawth al-zamân*, le secours du temps, il entretient un lien privilégié avec Dieu et parmi les dons que Dieu a voulu généreusement lui offrir, celui de la *fayda* est fondamental. Grâce au pouvoir salvateur de la *fayda*, le Shaykh Ibrahim agit comme *as-shaykh al-murshid*, autrement dit le *Sheykh* bien guidé. Aussi la *jama'at al-fayda* deviendra la communauté privilégiée par Dieu à l'époque actuelle et le concept de *fayda* le point focal dans la conception eschatologique et sotériologique niassène.³⁶⁷ ». Deux œuvres majeures en prose sont écrites par Cheikh Ibrahim Niassé pour conduire cette nouvelle orientation doctrinaire. Ainsi à travers le *Kasif al-Ilbas* et le *Sirr al-akbar*³⁶⁸, il « ébauche les piliers d'une doctrine qui autorise la diffusion de la *fayda* même auprès des masses illettrées de disciples. C'est un aspect novateur et profondément démocratique de la doctrine niassène qui est en outre caractérisé par le concept de *tarbiyya*, à savoir l'initiation ésotérique, de même que la *Faydha*, réservée non seulement à une élite restreinte mais, sans discrimination aucune, à tous les fidèles.³⁶⁹ » Ainsi se dessinait la contribution du Cheikh Ibrahim Niassé dans l'édification de la doctrine Tijâniyya.

C'est d'ailleurs dans ce concept de *Faydha* et de *tarbiyya* que l'on peut établir le lien fondamental qui unit le *Kashif al-Ilbass* au *Jawâhîr al-Ma'ani*. Nous tenterons de démontrer ce rapport à travers quelques illustrations qui permettront de clarifier le rôle pionnier joué par les œuvres doctrinaires du Cheikh Ibrahim Niassé dans la diffusion des dogmes et croyances de la *tarîqa* Tijâniyya en Afrique et principalement au Niger. Ce qui nous amène à démontrer que cette œuvre peut être classée parmi les ouvrages doctrinaux du soufisme. Pour preuve, le Cheikh, ne se limitait pas au seul *Jawâhîr*, dans les références auxquelles il se reportait sur les grandes questions de la Tijâniyya et du soufisme. Il s'est référé à un peu près à une trentaine d'ouvrages sur le soufisme. Parmi ces œuvres on peut citer, le *ta'asis qawa'id al-tassawwuf*

³⁶⁷ - Adriana Piga, Considérations sur la Tijâniyya au Sénégal d'hier et d'aujourd'hui, in Les Voies du soufisme au sud du Sahara, parcours historiques et anthropologiques, p. 270

³⁶⁸ - Cette œuvre a été étudiée par Tahir Maïgari dans son œuvre *Al-Cheikh Ibrahim Niassé al-Senegâli, hayatuh wa 'arâuh wa ta'alîmuhu*, Dar al-arabiyya, Beyrouth, 1981, Lubnan, pp 460-489. Nous nous sommes limités dans cette étude au *Kashif al-Ilbass* parce qu'elle est l'œuvre la plus diffusée et la plus connue des milieux tijanes au Niger. Nous ne nions aucunement l'importance de *Kitab al-Sir al-akbar* qui, selon la version présentée par Maïgari est d'un contenu doctrinal hors du commun. C'est pourquoi il est utile de mener une étude autour de cette œuvre pour compléter la vision doctrinale du Cheikh Ibrahim Niassé sur la Tijâniyya.

³⁶⁹ - Idem, p. 271

(les fondements des principes du soufisme) du Cheikh Ahmad Zerruq³⁷⁰, *Al-hikam* et *Lata'if al-minan* d'Ibn 'Ata Allah³⁷¹, *Ihya' Ulum al-din* d'Al-Ghazali, *Al-futuhât al-makkiyya* d'Ibn 'Arabi, *Iqaz al-himam fi charh al-hikam* du Cheikh Ahmad Ibn 'Ajîba³⁷², *Al-risala* d'al-Quchayri, les trois ouvrages de Cha'rânî, *Al-yawaqîte wa al-Jawâhîr*, *Al-bahr al-mawrûd* et *al-kawkab al-wahhaj*, *Al-Ibriz min kalam 'Abdelaziz Ibn Dabbakh* du Saïd Ahmad Mubarak, *Bugyat al-mustafid* et *Al-jawab al-châfi* du Saïd Al-'Arabî ibn Al-Sâih, *Charh al-hikam al-'Atai'yya* du cheikh Ibn 'Abad, *Azahab al-ibriz* de 'Abdelaziz Ad-Dabbag³⁷³, *Rimah hizd al-rahim 'ala nuhur hizb al-rajim* du Cheikh Umar al-Futi³⁷⁴ ...etc.

a. Le savoir soufie est une connaissance ésotérique prophétique : un trait fonda mental entre le Jawâhir et le Kashif

Dans son introduction, Harazim Barrada évoque d'emblée, le rattachement de la voie des hommes de Dieu au Coran et à la Sunna et explique ce qu'est le *tasawwuf* en tant que science ésotérique et connaissance du « *dzawq* » (goût). Il dit :

« Au début de ses Tabaqat, expliquant que la voie de la communauté est fondée sur le Coran, la sunna et l'ijmâ', Cha'rani dit ceci : Cette voie est bâtie sur la conduite et le comportement des Prophètes et des Saints. Elle ne s'aurait être blâmée que lorsqu'elle est en contradiction explicite avec le Livre, la sunna et l'ijma'. Mais si elle ne les contredit pas, elle ne peut être qu'une inspiration accordée à un être soumis à Dieu. Quiconque, selon sa compréhension est libre de l'accomplir ou s'en détourner. Au-delà, toute contestation, s'inscrit dans la dénégation de cette inspiration, à moins qu'elle ne soit une mauvaise opinion.

³⁷⁰ - Il s'appelle Abul 'Abasse Ahmad ibn Muhammad ibn 'Issa al-Barnassî al-Fâsî plus connu sous le nom d'Al-Zerruq. Il est né le 28 Muharram l'an 846.Orpélin, il se consacra très tôt à l'étude du Coran et des sciences islamiques sous la charge de sa grand-mère. Il étudia auprès d'éminents maîtres de son époque tel que 'Abderahmane al-tha'alubî, Cheikh Sanûsi et d'autres. Parmi ses œuvres on peut retenir *Charh al-Risâla*, il consacra jusqu'à peu près une trentaine de livres pour expliquer l'œuvre *al-Hikam* du célèbre Ibn 'Ata Allah. Il mourut en l'an 899 de l'hégire et enterré dans sa zawiya à Misrâta. Voir Muhyî al-Dîn al-Tou'mî, *Tabaqât al-Chadhiliyya al-Koubrâ*, Dar al-Djîl, Beyrouth, 1986-1416, p. 136

³⁷¹ - C'est l'ascèse et le vertueux homme connu comme le pôle *al-Khalifa*. Al-cheikh al-Khalifa ibn 'Atiyya ibn Khalifa al-Mâlîkî al-Iskamdarî de son nom aimait beaucoup les hommes de Dieu. Il mourut le 4 Dhul Hijja l'an 735. Voir, Muhyî al-Dîn, Op. Cit., p. 145

³⁷² - Célèbre saint, Ahmad Ibn 'Adjîba al-Darwîchî al-chadhilî al-Fâsî est un rénovateur du titre de l'initiation et de la voie soufie. Né en 1160 (ou 1161 pour d'autres) il manifesta de signes de piété dès son enfance. Il reçut de ses maîtres contemporains la reconnaissance de ses capacités spirituelles et son degré d'élévation dans les rangs de la sainteté, Voir Idem, p. 40

³⁷³ - Il était le Pôle de son temps et le guide spirituel de son époque. Il s'initia à la Voie auprès d'une trentaine de saints qui étaient tous des Pôles. On retient de lui cette assertion pleine de sens : « Les actes d'un walî sont d'une subtilité insaisissable. Il peut introduire sa main dans la poche de qui se soit et se servir de son contenu sans que le propriétaire s'en rende compte car, sa main est une main secrète non visible » On lui doit une description du « Diwan al-awliya' » dans son ouvrage *al-Ibriz*. Voir Muhyî al-Dîn al-Tu'mî, *Tabaqat al-Chadhiliyya al-Kubrâ*, Op. Cit., p. 157

³⁷⁴ - Voir *infra* quelques éléments sur sa biographie

Sache ensuite, mon frère- que la miséricorde de Dieu soit sur toi- que la science du tasawwuf est en quelque sorte un savoir qui s’embrase dans les cœurs saints lesquels s’illuminent par la révélation divine et les paroles du Prophète. Des connaissances, des actes, des secrets et des vérités ineffables s’embraseront dans le cœur de celui qui suit cette voie. Comme cela fut aux jurisconsultes dans la déduction des règles de la loi qu’ils appliquèrent en fonction des dispositions que leur offre cette loi.

Le soufisme n’est que la quintessence qui découle de l’impeccable accomplissement des règles de la shari’a, par le serviteur de Dieu, de même que la science des significations et de la claire exposition découlent de la grammaire comme sa quintessence. Il a raison celui qui fait du soufisme une science indépendante, de même qu’il a raison celui qui le considère comme l’essence de la shari’a ; de la même manière que la science des significations et de la claire exposition peut être une science indépendante ou une dérivée de la grammaire. Mais il ne sera clairement appréhendé que le soufisme est un dérivé de l’essence même de la loi que lorsque l’on atteindra la perfection totale dans la shari’a.

Le serviteur qui intègre la voie de la communauté, et se perfectionne, Dieu lui accordera le pouvoir de déduction dans les mêmes proportions que les hommes de loi en obtinrent dans la déduction des règles. Il en déduira alors dans la voie, des obligations, recommandations, interdits et (makruhat) comme l’avaient fait les mujtahidun. Le fait qu’un homme de loi, par son effort intellectuel, juge un fait obligatoire sans que la loi ne l’ait expressément rendu obligatoire, n’est pas plus primordial qu’un homme de Dieu rende une règle obligatoire dans la voie sans qu’elle ne soit expressément déclarée comme tel par la loi. Comme l’a expliqué Al- Yafi’ et d’autres.

En termes clairs, ils sont tous, légalement crédibles, et sont des élus de Dieu pour sa religion. Celui qui regarde attentivement, saura que rien du savoir des hommes de Dieu n’est en dehors de la loi. Comment leur science sortira-t-elle de la loi, alors qu’elle les chemine constamment vers Dieu le très Haut. Mais la cause de l’étonnement de celui qui n’est pas imprégné de la voie, sur le fait que le soufisme soit l’essence de la loi, c’est qu’il est dépourvu de perfection dans la science même de la loi. C’est pourquoi, Al-junaïd dit : notre savoir est fondé sur le Coran et la sunna en réplique à ceux de cette époque et d’autres, qui supposent qu’il n’en fait pas parti. La communauté est unanime qu’il n’est pas convenable d’officier à la direction de la voie de Dieu sans atteindre la perfection dans la science de la loi, connaître sa lettre et son esprit, son général et son particulier, distinguer la règle qui abroge de celle qui est abrogée ; se perfectionner dans le maniement de la langue arabe, connaître ses emprunts et ses métaphores et bien d’autres. Tout Soufi est un faqih mais pas le contraire. En somme, ne nie l’état des soufis que celui qui méconnaît leurs manières d’être. Al-Quchayri dit : Il n’est pas une période dans l’histoire de l’islam sans qu’il n’existe un Cheikh de cette voie, auquel les ulémas de l’époque ne se soumettent à lui, lui obéisse en cherchant sa baraka. N’eût été une distinction particulière à cette communauté, le fait aurait été le contraire.³⁷⁵»

³⁷⁵ - Ali Harazim Barrada, *Jawâhir al-Ma’ânî*, pp. 10-11, voir aussi, Cheikh Ibrahim Niasse *Kashif al-Ilbass*, pp. 66-67.

Cheikh Ibrahim Niasse, après avoir achevé son chapitre sur la *Faydha*, dont nous aborderons ci-après l'illustration de sa teneur doctrinale à travers le *Jawâhîr* et le *Kashif*, a enchaîné dans la cinquième section du deuxième chapitre, sur ce qu'il intitula « *les sciences de discernement tirent leur référence du Coran et de la sunna* » où il rapporte textuellement ce qui fut écrit par Ali Harazim Barrada dans le *Jawâhîr* dont nous en avons fait une traduction ci-dessus.

Le contenu de ce passage évoque le rapport qui existe entre la Loi et la Voie. Nous avons déjà noté la problématique soulevée par ce sujet, qui reste au cœur des débats sur la doctrine soufie. En effet la référence aux grands maîtres tels que Al-Quchayri, Cha'râni, témoigne une fois de la profondeur doctrinale des deux traités (*Jawâhîr* et *Kashif*) et la renommée de ses auteurs, qui ont une maîtrise parfaite de cette science.

b. La Faydha : un trait commun entre Cheikh Ibrahim Niasse et Cheikh Ahmad Tijani

Le lien spirituel qui relie le fondateur de la *tarîqa* au « Médiateur de la grâce » annoncée par celui-ci, tire son essence de la *Faydha*. En tant que doctrine, cette notion fut introduite, dans son aspect le plus concret par Cheikh Ibrahim Niasse. Elle fut certes, évoquée dans la tradition tijânîe comme l'atteste le témoignage d'Ali Hararazim Barrada dans son livre *Risalat al-fadl wa al-imtinan*, rapporté par le Cheikh dans *Kashif al-Ilbass* :

« D'après une tradition authentique rependue entre les compagnons du Cheikh et véhiculée dans les œuvres de la ṭariqa, une faydh surviendra dans sa communauté à tel point que les gens rejoindront la confrérie par vagues successifs. Cela arrivera au moment où les gens seront dans d'extrêmes difficultés et des grandes souffrances. Selon l'auteur, le Cheikh A. Tijani aurait affirmé que dans un avenir lointain, cette Faydha submergera ses compagnons. D'après la risālat al-faydh wal Imtinān, de 'Ali Ḥarazim Barrāda, le prophète aurait assuré au Cheikh que son héritage philosophique se reprendra parmi ses disciples jusqu'à la fin des temps et que sa tarîqa se multipliera dans la communauté d'Adam. Ses disciples véhiculeront et développeront sans interruption cette tarîqa jusqu'au jugement dernier. Car Dieu seul est l'héritier suprême. La singularité du wird et sa récitation subsisteront jusqu'à la fin des temps.³⁷⁶ »

³⁷⁶- Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif l-Ilbasse*, p. 52

Mais il reste et demeure que la réalisation de cette grâce fut sous la guidance de son détenteur Cheikh Ibrahim Niasse, qui trouve le bienfondé de cette grâce dans la parole divine et celle de son élu, et son envoyé le Prophète Mohammed en disant :

« Cette Faydha est évoquée dans le Coran, plusieurs versets en donnent la preuve. Dieu le très Haut a dit : « Nous n'abrogeons un verset, ni ne le faisons passer à l'oubli, sans en apporter de meilleur ou d'analogue ».

Cela est un signe probant pour celui qui a le cœur illuminé.

La Faydha est aussi évoquée dans la tradition prophétique. Plusieurs hadiths en apportent des preuves. Le prophète a dit : « Un temps viendra où l'œuvre d'une seule personne vaudra la récompense de cinquante personnes » Les compagnons du Prophète lui demandèrent : s'agit-il de notre époque ou de la leur ? De la vôtre bien sûr, répondit le Prophète qui ajoute : « Il est de ma communauté, un groupe qui se conformera toujours à l'ordre de Dieu, ne lui feront aucun mal, les trahisons de ceux qui lui seront opposés, jusqu'à la résurrection » Le Prophète a dit aussi : « Le bien en ma communauté est à son début et à sa fin, l'impureté est en son milieu », « Je jure au nom de celui qui détient mon âme en ses mains, Jésus retrouvera certainement dans ma communauté, des descendants de ses apôtres ». Et bien d'autres hadiths que nous ne pouvions citer ici. Si tu ne peux accéder à la vérité qu'inspirent ces versets et traditions, alors ne t'empêches pas de les admettre favorablement.³⁷⁷ »

Introduisant la différence entre l'interprétation ésotérique et l'explication textuelle et linéaire des versets du Coran et des hadiths³⁷⁸, Cheikh Ibrahim Niasse, en démontre l'utilité du sens caché de la parole révélée qui est ici quasiment indispensable pour bien cerner la vraie signification. Le Cheikh, illustre ses propos par une citation du *Jawâhîr al-Ma'ani* en disant :

« Cheikh A. Tijanî a dit, dans Jawâhîr al-maānî : Crois fermement à cette ta'ifa, (groupe) soumets-toi et surtout ne te fait pas d'illusions croyant que l'interprétation qu'elle fait du Coran et de la sunna, n'est qu'un simple renvoi de la dimension apparente à l'aspect manifeste. Mais l'apparence des versets et hadiths se saisie en fonction des personnes et de leur niveau de compréhension. Celle-ci émane de ce qu'inspirent ces versets et hadiths et de ce qu'elle en contient comme preuve dans le langage commun. Il y a d'autres sens cachés qui ne sont cernés que par celui qui reçut une ouverture de Dieu. N'est-il pas rapporté dans une tradition prophétique qu' « à chaque verset du Coran il y a une dimension apparente et une

³⁷⁷ - Idem, p. 54

³⁷⁸ - L'interprétation ésotérique du Coran est une dimension doctrinale du soufisme en tant qu'aspect intérieur de l'islam. Selon cette forme d'exégèse, la parole révélée, le Coran ou les sentences saintes « ahadith qudsiyya », comporte plusieurs sens, comme l'a dit le Prophète. C'est justement parce que le processus de la révélation est la manifestation divine qui implique elle-même une multiplicité de degrés. L'interprétation des sens « intérieurs » du Coran se fonde à la fois sur la nature symbolique des choses mentionnées et sur les significations multiples des mots d'une manière directe originelle et spirituellement nécessaire. Tandis que l'exégèse ordinaire du Coran envisage les expressions dans leur sens immédiat et conventionnel.

dimension cachée, un commencement et une finalité ; la dimension cachée peut revêtir sept composantes cachées, et jusqu'à soixante-dix composantes », la dimension apparente est ce qui est perçu par la raison, ce qui est révélé par les sciences utiles avec lesquelles s'accomplissent les bonnes actions. La dimension cachée est l'inspiration des savoirs éminemment divins. Le commencement n'est que l'unification des dimensions apparente et cachée, tandis que la finalité est la voie qui incite à la contemplation de l'essence dans sa globalité. ³⁷⁹ »

Faisant la différence entre le savoir « perçu par la raison » et celui qui émane de la grâce divine, Cheikh Ibrahim Niasse, en appelle au discernement et la bonne compréhension de ces deux dimensions en ces termes :

« Crois et ne soit pas emporté par les dires de ceux qui sèment la discorde pour occulter ces significations inédites qui émanent de la faculté commune de ce groupe béni. Ceux-là qui s'opposent à ce qui s'assigne à la parole de Dieu et de son Prophète. Cette assignation qu'ils font de la parole sacrée, n'en est pas une, s'ils avaient dit que les versets et les hadiths n'ont aucune signification en dehors de celle que nous leurs avons attribué. En vérité, ils n'ont pas dit cela, mais confirmèrent seulement l'évidence de ce qui est manifeste et apparent, voulant en cela le sujet lui-même. Ils assimilent ce que Dieu, par sa grâce et sa miséricorde souffle dans les cœurs, à ce qu'ils croient s'inspirer de leurs propres âmes. ³⁸⁰ »

L'acquisition de ces connaissances passe inéluctablement par une initiation au *tasawwuf* qui ne peut à son tour se réaliser qu'avec la conduite éclairée d'un maître et un guide spirituel confirmé.

c. La compagnie d'un maître : une condition indispensable pour une initiation réussie

Cependant si cette science est consignée dans des traités, son acquisition et son assimilation ne peuvent se faire qu'avec la compagnie d'un guide spirituel, un maître qui a reçu l'autorisation divine de mener les gens vers Dieu. Cheikh Ibrahim Niasse abordant cette question, illustre encore une fois ce qui est dit dans *Le Jawâhîr* en ces termes :

« Notre Cheikh et notre guide vers Dieu a dit dans le Jawâhîr : Le véritable maître initiatique est celui qui s'est accompli en Dieu, celui qui parvient à contempler la présence divine de ses propres yeux d'une vision certaine parce que toutes les voiles lui ont été levés. Le premier pas dans cette démarche consiste à pouvoir se saisir des vérités, à travers un voile opaque, ensuite passer à la mukashafa ou dévoilement qui permet la lecture des vérités à travers un voile transparent et enfin atteindre la Mu'ayana (vision) et se saisir des vérités sans aucun voile... »

³⁷⁹ - Ibid, p. 54, voir aussi Cheikh Ali Harazim Barrada, Op. Cit., p. 13

³⁸⁰ - Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 55

Jusqu'à ce qu'il ait dit, expliquant de façon détaillée, les circonstances dans lesquelles, l'initié doit repérer son maître qui est destiné à le conduire dans la voie de Dieu :

« Il [l'initié] a, avant de se jeter dans les bras du maître [en termes de soumission], le plein droit de s'assurer qu'il fait l'unanimité au sein des ulémas et qu'il inspire la confiance de ceux qui le côtoient et de ceux, d'entre les plus probes qui viennent le consulter. Si cette qualité d'honnêteté s'affirme en lui, l'initié peut rester pour la compagnie. Mais celle-ci s'annule dès lors qu'il s'est avéré le contraire.

En ce moment, celui qui se donna l'objectif d'aller vers un cheikh accompli, n'eut aucune ruse de pouvoir le reconnaître et eut peur de tomber dans les mailles du filet des imposteurs, il doit s'orienter vers Dieu, dans la parfaite sincérité et la soumission totale et perpétuelle pour qu'Il illumine son chemin vers ce cheikh accompli qui le sortira du dilemme de cet impasse et qui sera la cause de son immersion dans les fins fonds de la mer [des connaissances]. Cela reste son unique chance.

Mais plus important, plus efficace et plus sûr d'atteindre l'objectif, pour celui qui perd toute chance de retrouver son maître, est de se consacrer pleinement, dans la limite de ses capacités à la prière sur le Prophète, avec dévouement et respect sans failles. Qu'il persiste en cela durablement tout en se faisant l'idée et en croyant du fond du cœur qu'il est en compagnie du Prophète. Celui qui procède de la sorte et porte son entière attention vers l'accomplissement en Dieu, de la même façon qu'un assoiffé accorde son attention à l'eau, il sera pris par la Main de Dieu qui l'arrachera et le mènera à Lui. Soit, en l'accrochera à un maître et un guide accompli qui l'acheminera vers Lui, soit en instruisant Son Prophète qui se chargera de l'éduquer, ou encore en obtenant le privilège d'une ouverture au cours de laquelle, il s'acheminera et lui seront levés les voiles à cause de la pratique permanente de la salat (prière) sur le Prophète. Cette dernière méthode [la prière sur l'Aimé de Dieu] est la plus grande des moyens d'atteindre l'accomplissement en Dieu. Nulle personne ne s'en est servie, escomptant l'accomplissement en Dieu, sans qu'elle n'ait un succès total. ³⁸¹»

Cependant Cheikh Ibrahim Niasse a averti l'initié qui, sous prétexte de s'assurer de la probité du maître, se livre à un examen, mesurant ses capacités d'agir et ses états spirituels. Cela n'est pas permis, dit le Cheikh, car aucun qui procède de cette manière n'a eu de succès, puisque cela ne fait que verrouiller les portes menant à Dieu. Mais celui qui choisit, quand même ce procédé, Dieu lui collera le qualificatif d'insuffisance (sifat al-naqs) Il trouvera dans

³⁸¹ - Cheikh Ibrahim Niasse, Kashif al-Ilbass, p. 94, voir aussi Cheikh Ali Harazim Barrada, Jawâhir al-Ma'ânî, p. 137

toute les créatures motifs d'insatisfaction. C'est pourquoi, la croyance en un Cheikh est un fait divin. C'est Dieu qui le place dans le cœur et celui qui aura la chance d'en recevoir, ne peut se détacher de la compagnie de ce maître l'aurait-il vu accomplir mille péchés. Tout dépend de la sincérité du murid. S'il est sincère et véridique, il n'aura qu'un guide sincère. Au contraire, s'il est de mauvaise foi et qu'il cherche à avoir un maître, il ne verra que celui qu'il niera, quelqu'un qui ne lui sera d'aucun avantage; qui lui inspirera que mépris et répugnance.³⁸²

D'un point de vue plus juridique, Cheikh Ibrahim Niasse, s'inspire de la réponse du cheikh Tijâni sur la question de savoir si le fait d'avoir un cheikh, un guide spirituel est une obligation pour tout individu, ou un groupe au détriment d'un autre.

« Le fait de chercher un maître initiatique, du point de vue de la loi, n'est pas une obligation canonique. De sorte que le fait de l'avoir accordé un quelconque mérite et le fait de s'en passer, un châtement. Il n'est rien de cela dans la shari'a. Mais il est une obligation par voie de nazr (*réflexion*). Cette voie consiste à ce que nous avons cité précédemment sur le fait que les êtres humains furent créés pour adorer Dieu, s'orientant vers Sa présence et se détournant de ce qui est autre que Lui. Si le murid sait qu'il éprouve dans sa volonté, une réduction à pouvoir atteindre la présence divine, et qu'il se sent dans l'incapacité de canaliser son nafs (l'âme charnelle) pour qu'elle accomplisse, dans le respect, les devoirs qui lui incombent envers Dieu, et qu'il a, enfin la ferme conviction que nul autre recours et nul autre échappatoire en dehors de Dieu n'est possible pour se libérer des désirs de son nafs qui le détournent de Dieu, il est obligatoire, de ce point de vue, d'avoir un cheikh accompli. Cette obligation théorique est une disposition naturelle qui n'a rien à voir avec les textes législatifs qui n'imposent que l'acquiescement des droits divins qui pèsent, tant dans l'apparent que dans le caché, sur tout individu parmi les serviteurs. Par contre, personne n'a d'excuse de se passer d'un maître du point de vue de la loi parce qu'aucune dérogation de se laisser dominer par ses propres passions et ne pouvoir y faire face, n'existe. Du point de vue de la Loi, n'est obligatoire que cela [maîtriser son nafs] et c'est le fait de s'abstenir d'accomplir cette obligation qui est prohibé, donc châtié...³⁸³»

Ces propos s'intègrent dans l'initiation spirituelle ou *tarbiyya*, chez Cheikh Ibrahim Niasse. Ces extraits concordants du *Jawâhîr* et du *Kashif al-Ilbass* font office de doctrine, puisqu'ils contiennent les fondements scripturaires et spirituels de l'initiation. Cheikh a, dans

³⁸² - Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 94

³⁸³ - Idem, p. 90, voir aussi Cheikh Harazim Barrada, *Jawâhîr*, Op. Cit., p. 138

son analyse sur le rôle du *dhikr* dans l'éducation spirituel, rapporté des propos du cheikh Tijani, dans le *Jawâhîr* comme suit :

« Notre cheikh et notre guide a dit, évoquant ce dont le disciple en quête d'un exercice spirituel a besoin : Le disciple sincère qui aspire à s'exercer dans l'initiation spirituelle par la retraite, aura besoin d'un certain nombre de techniques. Il faut d'abord qu'il parvienne à l'équilibre du comportement (ta'dîl al-mizaj), puis qu'il connaisse parfaitement l'objectif visé (gâyat al-qasd), et comment l'atteindre, ensuite connaître le voile qui le sépare de son but et comment le dissiper. Puis connaître l'origine du voile, c'est-à-dire de là où elle tire ses composantes et s'appliquer à les éradiquer, et maîtriser ensuite, les procédés de dissipation du voile soit partiellement ou définitivement. C'est en ce moment qu'il tire l'épée de la détermination et enfourche le cheval de bataille pour poursuivre [vers la perfection] ce qu'il assimila de ces techniques et agira selon leurs exigences. Le « ta'dîl al-mizaj » (ajustement de conduite), c'est d'observer le stricte équilibre en mangeant et en buvant, sans aucun abus et en accordant une attention au temps et ses aléas de changement (chaleur, fraîcheur, humidité, aridité), aux époques et aux lieux. Ensuite combattre tout ce qui peut mener vers la dérive [en termes de déviation du droit chemin]. L'objectif visé, n'est autre que la levée du voile à l'âme seigneuriale pour qu'elle retrouve sa pureté originelle, celle d'avant qu'elle n'intègre le corps. C'est là, à partir de cette étape que l'on acquière toutes les sciences, les connaissances, les états, les vertus, les stations, les ouvertures, les dons et la proximité réelle [de Dieu]. C'est la phase où l'on obtient le bonheur d'ici-bas et de l'au-delà, quiconque la rate n'atteindra jamais le salut dans l'au-delà. On atteint cet objectif en s'inspirant du modèle prophétique (actes, dires et comportements) et en accomplissant les devoirs divins tant en secret qu'en public, dans une parfaite sincérité, dépourvue de toute imperfection ici-bas et dans l'au-delà. Que l'objectif en cela soit la vénération et la magnificence de Dieu, dans une soumission et un dévouement total, remettant tout à Lui. Connaître comment dissiper le voile c'est tâcher de rompre avec les vanités et les passions du nafs, fuyant ses tentations et ses maux et pratiquer une ascèse souple et douce. Le fait de beaucoup manger, boire et dormir et se détourner du rappel de Dieu, sont les causes du voile. Pour couper ce voile, il faut s'abstenir de trop manger, boire et dormir et s'isoler de temps en temps en évoquant Dieu dans son cœur et par sa langue. C'est le dhikr constant qui permet de dissiper ces voiles. On distingue le dhikr qui permet de dissiper définitivement le voile qui obscurcit l'âme, quel qu'il soit et celui qui en dissipe un et identique. Le premier est le dhikr complet tels que la formule lâ ilaha illa-l-Allah, ou encore la prière sur le Prophète. L'autre est le dhikr partiel, c'est l'invocation des noms de Dieu (asma' al-husnâ), chaque nom dissipant une partie du voile et ne peut en dissiper une autre.³⁸⁴ »

Voici quelques textes, non exhaustifs du *Jawâhîr al-ma'ani*, repris également dans *Kashif al-Ilbass*, qui évoquent la nature de la science du *tasawwuf* et ses origines, ou encore la

³⁸⁴ - Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 38

notion de *Faydha* qui est une notion doctrinaire développée par Cheikh Ibrahim Niasse et enfin, la nécessité d'aller à la quête d'un maître initiatique, comment se comporter à son égard, et quelles sont les démarches qu'un initié qui aspire à la sainteté peut entreprendre pour qu'il parvienne au salut et à la perfection dans ses rapports avec les autres créatures et avec Dieu. Ces extraits évoquent deux caractéristiques majeures du soufisme à savoir, la connaissance et le moyen d'accès au salut. Ils ont permis de constater que la transmission du savoir doctrinal de la Tijâniyya s'est fait à travers l'écrit. Néanmoins l'assimilation de cette science passe inéluctablement par l'initiation car comme l'affirme Cheikh Ibrahim Niasse, le savoir soufi est une affaire de « goût », quand il disait :

« Sache, que cette science que nous avons évoqué n'est pas du « papotage », elle est avant tout question de goût et d'état émotif. Elle ne s'acquière pas par des livres mais s'obtient auprès des gens doués de science gustative. On ne se la procure pas par beaucoup de paroles, mais en se mettant au service des Hommes [de Dieu] et en restant en compagnie de ceux doués de plénitude. N'ont atteint le succès, ceux qui ont réussi qu'avec la compagnie de ceux qui se sont accomplis.³⁸⁵ »

L'illustration de ces extraits a permis d'établir un rapprochement entre les deux œuvres (le *Jawâhir* et le *Kashif*) et de dégager le rôle joué par chacune d'elles. Si le premier comporte les principes fondateurs de la *tarîqa*, l'autre a joué un rôle de relais dans la dynamisation de la doctrine *tijâni* et surtout sa diffusion dans les milieux intellectuels de l'Afrique de l'Ouest et particulièrement au sein de grands foyers de la *tarîqa*. L'autre traité doctrinal qui a joué un rôle important dans la transmission du savoir doctrinal *tijâni* est l'œuvre du célèbre guide spirituel Cheikh Umar al-Futi Tall.

B. *Rimah Hizb al-rahîm 'ala nuhur hizb al-rajim* (Les lances du parti de Dieu miséricordieux à l'assaut du parti du diable)

Il s'agit ici de ressortir l'importance de cette grande œuvre doctrinale dans la promotion du savoir soufi en Afrique au sud du Sahara, de présenter le livre à travers ses grandes idées, et enfin de chercher les points de convergence avec le livre de Cheikh Ibrahim Niasse, le *Kashif al-Ilbass*.

1. *Rimâh* et son importance doctrinale pour la Tijâniyya

³⁸⁵ - Idem, p. 28

L'œuvre de Cheikh Umar Tall³⁸⁶ doit toute son importance en ce qu'elle annonce l'affirmation de la maturité intellectuelle des tijânis africains qui, désormais ont leur place dans l'élaboration de la pensée soufie tijâne. Parce qu'elle représente une tentative réussie de faire connaître aux africains, par un africain, les principes de la *tarîqa* à un moment où celle-ci poursuit son implantation dans ce continent. *Rimah* se particularise également par la richesse de son contenu et surtout la rigueur par laquelle l'auteur explique les questions. Ce qui rend compte évidemment de son érudition et une maîtrise parfaite des questions abordées qui étaient pourtant d'une grande complexité tant par leur envergure dogmatique que par la controverse doctrinale qu'elles soulèvent. « Quoique l'on puisse penser de la prose parfois aride du *Rimah*, et des autres ouvrages de 'Umar, on ne peut nier que leur auteur avait atteint un haut niveau d'érudition, par comparaison avec les autres 'ulémas musulmans d'Afrique occidentale au XIX^e siècle. 'Umar avait une culture réelle et ses connaissances, par rapport à celles de son temps, sont solidement enracinées.³⁸⁷ »

Son œuvre se distingue par la rigueur dans le raisonnement et une organisation méticuleuse du contenu. Ce qui lui confère la clarté et la précision constatée par Maurice Puech, qui dans son témoignage ne manque pas de louer les qualités scientifiques de l'auteur dans sa manière de poser le problème, d'énoncer les règles, souligner les obstacles et les empêchements et apporter des solutions appropriées, en se basant toujours sur des références. Il [le cheikh], dit-il, « se présente dans ce livre comme un maître de pensée éclairée, un cheikh sûr de ce qu'il dit et avance, en s'appuyant sur des textes tirés du Coran et des hadiths, ou en se référant aux grands savants qui l'ont devancé.³⁸⁸ »

Il se dégage une certaine unanimité dans les études menées sur cette œuvre. Les avis émis par les chercheurs concordent parfaitement. L'ouvrage constitue un corpus d'une rare

³⁸⁶ - Illustre personnage de la Tijâniyya, cheikh 'Umar al-Futi Tall, un éminent juriste, un excellent pédagogue et surtout un *mujaddid* « qui a joui d'une grande renommée et fait l'objet d'une profonde vénération, est certainement l'une des personnalités les plus extraordinaires du XIX^e siècle. En voyageur infatigable, il a sillonné les routes, de la Mauritanie au Fouta-Toro, du Fouta Djallon au Kanem-Bornou, de l'Aïr au Fezzan, de l'Égypte à la Mecque, de la Syrie à Jérusalem ; partout il a suscité l'admiration et le respect pour sa piété, pour ses vertus charismatiques, mais surtout pour ses profondes connaissances, aussi bien juridiques que théologiques. Né probablement vers 1795-1797, dans le village de Halwar, il fut un enfant prodigieux et toute sa vie est marquée par la manifestation de signes patents d'une sainteté éclatante et un don divin de la baraka. Certes, ces inoubtables expéditions militaires contre les peuples païens et plus tard contre les colonisateurs, ont fait de lui le savant guerrier, mais il reste et demeure que son rôle dans la diffusion des enseignements de la Tijâniyya, n'est plus à démontrer. Ses nombreux ouvrages, dont les *Rimah* en sont un témoignage des plus éloquents. Voir, Adriana Piga, « Considérations sur la Tijâniyya au Sénégal, d'hier et d'aujourd'hui. D'al-hajj 'Umar Tall à Ibrahim Niassé », in *Les voies du Soufisme au Sud du Sahara, parcours historiques et anthropologiques*, pp 237-264.

³⁸⁷ - B. G. Martin, « Notes sur l'origine de la tarîqa des Tijâniyya et sur les débuts d'Al-Hagg 'Umar », in *Revue des études islamiques*, 1969, XXXVII (2), p. 271

³⁸⁸ - Ly Madina Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX^e siècle*, p. 157

cohérence et d'une grande densité intellectuelle qui a joué un rôle fondamental dans l'enracinement du savoir doctrinal tijâni en Afrique. L'ouvrage fut largement diffusé en Afrique au Sud du Sahara, où il a contribué amplement à la pénétration de la Tijâniyya. « Il est perçu comme un ouvrage de base de cette confrérie, certainement le second après le « *Jawâhîr al-Ma'ani* » avec lequel il est d'ailleurs souvent édité. M. Puech qui a étudié certains chapitres du livre, souligne la marque d'honneur qui l'entoure puisqu'il a suscité l'admiration de tous ceux qui en ont eu une connaissance directe. Véritable charte de la voie Tijâniyya en Afrique noire et même ailleurs, l'ouvrage jouit d'une célébrité reconnue dans le monde musulman comme le remarque Yves Marquet qui le considère d'ailleurs, comme une suite de la lignée des œuvres mystiques musulmanes écrites en Orient aussi bien qu'en occident. « Cet ouvrage a-t-il dit, jouit d'une certaine autorité à l'extérieur puisqu'il a été publié plusieurs fois au Caire en marge du *Gawahir al-Ma'ani*.³⁸⁹ » Dans ses analyses sur le contenu des *Rimah*, Fernand Dumont, à son tour, note que Cheikh Umar, aborde les sujets d'une façon plus complète et plus profonde, faisant référence à de nombreuses citations de première ou de seconde main. Pour lui, la lecture de l'œuvre de Futiyyu et l'étude de sa vie, poussent à croire que le cheikh de Fouta fut le transmetteur, le rénovateur et le vulgarisateur de la pensée mystique de ses devanciers, sous une forme confrérique particulièrement bien adaptée au contexte africain³⁹⁰

Après ce bref rappel sur l'importance des « *Rimah* » et leur rôle dans l'implantation de la Tijâniyya en Afrique et à travers elle, la pensée mystique en général, nous présenterons de manière succincte l'ouvrage et tâcherons de voir son lien avec *Kashif al-Ilbass*. D'ores et déjà, retenons que Cheikh Ibrahim Niasse ne s'est pas beaucoup référé à l'ouvrage par rapport à d'autres ouvrages *tijanis*. Il ne l'a cité que seulement quatre fois, alors qu'il s'est référé au *Jawâhîr* au moins dix-neuf fois. Au-delà de ces quelques traces des « *Rimah* » dans le *Kashif*, il faut creuser un peu plus en profondeur pour établir le lien entre Cheikh Ibrahim Niasse et Umar al-Futi. Ce dernier, en tant que précurseur de la Tijâniyya en Afrique, n'a-t-il pas préparé le terrain au cheikh Ibrahim Niasse, dont le mouvement s'est forgé sur les traces de la grande influence umarienne. Certes le rapprochement est difficile, non pas à cause de l'écart entre les deux saints mais en raison de la nette différence d'époque dans laquelle, chacun d'eux a évolué. Mais l'analyse de l'influence et du succès de la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse, ne nous donnera-t-elle pas un éclaircissement et l'argument nécessaire ?

³⁸⁹ - Idem, p. 158

³⁹⁰ - Ibid, p. 158

2. Présentation du livre à travers ses grandes idées

L'œuvre, qui reflète la conception umarienne d'un mysticisme au service de l'action, est « organisée autour de 55 chapitres, d'une introduction et d'une conclusion, il aborde plusieurs thèmes dont certains sont relatifs à la science islamique en général, mais les plus nombreuses concernent la Tijâniyya. Parmi les plus importants, on peut noter le problème de la wilaya et les obligations de tout fidèle vis-à-vis des wali (les saints), abordé principalement dans les chapitres 1, 2, 4, 6, 9,17 et 31, l'importance du Shaykh comme intermédiaire dans l'ascension vers Dieu (chapitres 12,13,14, 18, 19, 22, 23, 27), la Tijâniyya et ses exigences (chapitres 20, 24, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 54), le problème de la tolérance vis-à-vis des enseignements des écoles juridiques et la nécessité pour les musulmans d'éviter les divergences (chapitres 7, 8, 10, 11), le problème de la miséricorde de Dieu et de l'importance du repentir (chapitres 37, 53, 55). Sans occuper une place aussi importante, la retraite et le jihad de l'âme (respectivement chapitres 44, 45, et 51) sont développés avec beaucoup de force.³⁹¹ » Citant l'opinion de D.Robinson sur l'influence du modèle *dan fodien* dans toute l'Afrique et particulièrement en Afrique de l'Ouest du XIX^e siècle, A. Piga s'accorde à dire que « l'influence du Jihad de 1804 de 'Uthman ibn Fudi, qui a conduit à la réalisation du mythique califat de Sokoto, s'affirme avec prépondérance dans les pages éparses du chef-d'œuvre de l'éthique tijane ; *Le livre des lances, Les Rimah*. L'œuvre consiste en une dissertation docte sur les rapports entre disciples et guides spirituels, le rôle des *shaykh*, les différences entre *khalifa* et *muqaddam*, le concept même de sainteté, la signification de la retraite spirituelle dite *khalwa*, l'importance de la prière. Il s'agit en réalité d'un véritable traité sur le *tasawwuf*, le soufisme et, en particulier, sur la confrérie de la Tijâniyya.³⁹² » La rédaction du livre, selon Ly Madina Tall, fut vraisemblablement faite entièrement pendant la retraite de Jegunko³⁹³. Comme le *Jawâhîr*, *Rimah* est une œuvre construite pour la voie de Dieu et pour approcher cette source de lumière pleine de miséricorde, de piété et de salut, que sont les saints. Tout comme, le *Kashif al-Ilbass*, comme nous le verrons plus loin, ces trois écrits sont fondés sous le signe de la sainteté et enseignent la science du *tasawwuf* dans ses dimensions théorique et pratique. Ce signe fut exprimé par la

³⁹¹ - Ly Madina Tall, Op. Cit., p. 156

³⁹² - A. Piga, Op. Cit., p. 245

³⁹³ - Certains historiens affirment que la rédaction des « *Rimah* » a été déjà entamée à Sokoto et que cheikh 'Umar n'a fait que l'achever à Jegunko. Parce que les traditions du Macina font état de passage des « *Rimah* » que Cheikh 'Umar avait déjà pendant son séjour à Hamdallahi et que Seku Ahmadu aurait fait reproduire clandestinement. Ce qui fut à la base de la brouille avec la famille royale du Macina. Selon Ly Tall, cet incident, même s'il aurait eu lieu, il ne pouvait qu'être autour de l'autre œuvre du cheikh 'Umar intitulé « *Suyûf* », dont la rédaction fut achevée à Sokoto et qui peut être considérée comme une ébauche des « *Rimah* ». Tous les thèmes abordés dans « *Suyûf* » se retrouvaient dans « *Rimah* ». Voir, Ly Madina Tall, Op. Cit., p. 157

profusion de la grâce et du flux de connaissance que ces ouvrages transmettent. Raison pour laquelle, *Rimah* « est un ouvrage doctrinal destiné avant tout aux tijâni, ensuite à tous ceux qui veulent en tirer profit parmi les juristes et les soufis. C'est donc un ouvrage destiné à des croyants ayant accédé à un certain niveau dans la connaissance de la science islamique et du mysticisme.³⁹⁴ » Cheikh 'Umar al-Futi le dit dans la conclusion de son œuvre :

« Tiens, ce livre qui rassemble des vertus et répond utilement aux questionnements et aux sujets d'intérêts, que je mets au service des frères tijani, ensuite à tous ceux qui aspirent au bien parmi les grands et honorables ulémas. Et personne parmi les savants, à ce que je sache n'a pu réunir dans un seul livre ce que j'ai rassemblé en cet ouvrage béni et annonciateur de bonnes nouvelles. »³⁹⁵

Cheikh 'Umar al-Futi s'est assigné, en écrivant son œuvre les « *Rimah* », trois objectifs, à savoir, se faire pardonner ses péchés, immortaliser son nom et clarifier les règles de la voie Tijâniyya. En toute vraisemblance, ces objectifs sont atteints, puisqu'au moins les deux sont directement vérifiables et visibles. Il n'y a pas de doute que cette œuvre a beaucoup contribué à éclaircir l'enseignement de la Tijâniyya en Afrique. D'éminents chercheurs, comme nous l'avions mentionné ci-dessus, ont apporté d'amples témoignages sur la façon organisée et la manière claire dont sont exposées les questions doctrinales de la *tariqa*. Ensuite, la légitimité scientifique du livre, louée par ceux qui se sont donné le temps et la passion de l'étudier, a incontestablement fait la réputation de son auteur. Son nom est immortalisé à travers cette œuvre qui reste et demeure une œuvre de référence, devenant le livre de chevet des tijanes en Afrique noire et même dans l'Afrique Blanche.

Cheikh 'Umar a achevé l'écriture des « *Rimah* » le dimanche 3 du mois béni de Ramadan, l'an 1261 de l'hégire. « L'affabulation hagiographique », pour reprendre l'expression d'A. Piga, qui a marqué l'œuvre dans la description des événements ayant marqué la naissance de son auteur ou ceux survenus lors de ses longues pérégrinations ou tout au long de sa campagne de jihad, a accompagné les « *Rimah* » jusqu'à la fin. L'auteur souligne l'inspiration qu'il eut en terminant le livre, lorsqu'il disait :

*« La concordance de date [avec la fin de cette œuvre] en cette année, de cette façon, est un acte d'approbation et d'agrément divins indépendamment de l'usage que j'en ai fait. Puisqu'en intitulant ce livre *Rimah hizb al-rahim 'ala nuhur hizb al-rajim*, j'ai dit en mon fort intérieur, en le terminant, "lî rimah hizb al-rahim 'ala nuhur hizb al-rajim" (J'ai les*

³⁹⁴ - Ly Madina Tall, Op. Cit., p. 158

³⁹⁵ - Cheikh 'Umar al-Futi, *Rimah hizb al-Rahim 'ala Nuhur hizb al-Rajim*, p. 282

lances du parti de Dieu miséricordieux à l'attaque du parti du diable) et lorsque je fis le compte de la valeur numérique des lettres qui composent ce titre, je m'aperçus qu'elle correspond parfaitement [chiffrée] à cette date. J'ai loué Dieu le Très haut pour cette heureuse coïncidence. Et j'émis le souhait que Dieu fasse de ce livre un ouvrage parfait comme l'émet le sens de son titre. J'eus le réflexe d'implorer Dieu pour qu'il m'accorde des lances concrets aux mains des partisans concrets, au service de Dieu le Miséricordieux, qui sont braquées sur les groupes concrets du parti du Diable. Lorsque s'est concrétisé cela, par la volonté réelle de Dieu, j'ai tenté une autre formulation. Il m'a été inspiré alors l'expression "tamma buchra" (le comble de bonne nouvelle) et lorsque je sus que la valeur numérique de l'expression donnait la même date [1261], mon espoir se raffermi quant à cette forte concordance et je fus tenté d'en extraire le plus grand bénéfice par la grâce du Plus Généreux. J'eus alors l'entière certitude que cette convenance est une pure grâce du Gracieux, loué Soit-il dans son Unicité. J'ai alors tenté une autre formulation correspondant à cette vertu d'Unicité qui nie tout associationnisme, en remerciement au Très Haut. J'eus l'inspiration suivante : "Lâ Charîka" (Nul associé)³⁹⁶ dont la valeur numérique correspond bien à l'année 1261.³⁹⁷ »

Après cet aperçu sur *Rimah* et le rôle qu'il a joué dans l'expansion de la Tijâniyya et de ses enseignements en Afrique, nous nous intéresserons aux références faites par Cheikh Ibrahim Niassé dans son œuvre *Kashif al-Ilbass* à ce livre. Les quatre références au « *Rimah* » touchent essentiellement deux sujets. L'un est relatif aux souffrances qu'endurent les saints qui ont fait le choix d'œuvrer dans la voie de Dieu. Ces peines sont dues à la jalousie des négateurs, ceux-là qui, le cœur plein de haine et de mépris, s'en prennent à ces hommes qui ont atteint un haut degré de piété et de crainte, guidés par une clairvoyance et une sainteté d'esprit et dont les actes et les paroles, ne sortent de la limite des prescriptions divines. L'autre à trait aux invocations (*dhikr*), qu'elles soient secrètes ou récitées à haute voix et les références scripturaires, *hadith* et paroles des saints qui évoquent leurs mérites et leur conformité vis-à-vis de la loi. Voici ci-après ces extraits du « *Rimah* » cités par Cheikh Ibrahim Niassé dans *Kashif al-Ilbass*.

³⁹⁶- Cette formulation de la phrase est grammaticalement juste, puisque l'élément complémentaire de la phrase nominale arabe (*al-mubtada' wa al-khabar*) peut être supprimé si le sens est apparent et perceptible, sans que cela ait une incidence dans le sens de la phrase. Ici l'élément supprimé est « *lahu* ». Initialement la phrase était « *Lâ charîka lahu* » (Il n'a nul associé). Cheikh 'Umar illustre d'ailleurs cette formulation qui est très courante chez les grammairiens arabes par un vers qui en donne la ferme attestation :

*« Il est très courant en ce chapitre, que le « khabar » soit supprimé
Lorsque le sens, en le supprimant, est en apparence perceptible. »*

Voir Cheikh 'Umar al-Futi, *Rimah hizb al-rahim 'ala nuhur hizb al-rajim*, p. 282

³⁹⁷- Cheikh 'Umar Futî, Op. Cit., p. 282

3. Les liens entre les « Rimâh » et le Kashif al-Ilbass : un échange d'idées soufies

La convergence entre les deux grandes œuvres soufies s'établit autour des idées et notions telles que les vertus de la sainteté liées à l'endurance des peines, le dhikr collectif et ses mérites. Le lien peut quelque fois être subtil, donc difficile à établir.

a. Endurer les peines : une vertu de la sainteté

Après avoir apporté les preuves qu'il est le détenteur et le distributeur de la *Faydha* annoncée par cheikh Ahmad Tijâni, Cheikh Ibrahim Niasse annonce la conséquence de cette consécration divine. Il démontre comment par la disposition des choses, qu'à chaque fois que la vérité se manifeste, elle doit forcément faire face à une contestation et ceux qui la clament subiront des peines et endureront des souffrances. C'est le cas des Prophètes et des saints et ceux qui les suivent dans la piété. La taille de l'épreuve est fonction du degré de crainte et de sainteté. C'est pourquoi les hommes qui œuvrent dans cette voie furent éprouvés par des négateurs d'entre les créatures, pour qu'ils supportent ces souffrances et deviennent patients, aguerris et fermes devant toute épreuve. Ils doivent également apprendre à gérer leur triomphe, de telle sorte qu'ils ne tombent dans l'orgueil, la vanité et la prétention. Ainsi, les saints, pour atteindre le summum de la sainteté doivent affronter les difficultés et s'habituer à y faire face. Pour étayer ses propos sur cette question, Cheikh Ibrahim Niasse, cite un passage du *Rimah* comme suit :

« Il est dit dans Rimah ceci : l'engagement nous a été pris, dans al-Bahr al-Mawroud³⁹⁸ que si nous aspirons être du parti de Dieu, nous devons façonner notre âme à l'endurance, la préparer à supporter les épreuves, les peines et le désaveu de ceux que nous connaissons et ceux que nous ignorons. Parce que, tout celui que Dieu a élu, devrait sûrement lui arriver de ces choses, fut-il infailible ou commet-il des péchés.

Ne perds pas de vue que la raison pour laquelle les gens portent atteinte aux honneurs de la communauté, est le fait que celui qui cherche à faire partie du cercle des élus de Dieu le Très Haut [être à sa présence] empêche, par-là, celui qui veille sur ce privilège chez les créatures. C'est pourquoi Dieu lui fait subir les affronts des créatures qui le démentissent et bafouent ses honneurs jusqu'à ce qu'il ne se voue à quiconque d'autre sauf à Dieu. Dans ce cas, il ne comptera nécessairement que sur l'appui de Dieu et cherchera auprès de Lui une élévation. Dieu le lui accordera, il gravira les échelons et atteindra le degré de proximité à Dieu qui lui est assigné. Tant qu'un serviteur cherche un honneur auprès des créatures, il sera séparé de Dieu par des voiles ; et plus ces mauvaises qualités augmentent, plus les voiles s'épaissiront jusqu'à ce qu'ils atteignent soixante-dix épaisseurs voir plus.

³⁹⁸ - Est une œuvre écrite par Sha'râni tel que le mentionne l'auteur des « *Rimâh* ».

Ali Al-Khawass a dit : Dieu n'élit un de ses serviteurs sans que les démoniaques des humains et des djinns ne se coalisent pour lancer contre lui des campagnes de diffamation et de calomnie. S'il se détourne des créatures, et ne compte sur aucune d'entre elles, Dieu le choisira.

Abû Hassan Al-Chadhilî disait : Il n'est pas une communauté dans laquelle les gens traitent les prophètes et les saints de mensonge et de calomnie, sans que Dieu ne la voue à la perte et à la souffrance. Que Dieu le Très Haut nous en préserve. Elle se perd dans l'idolâtrie, attribue à Dieu une épouse, un fils et dit que ses mains sont ligotées[en signe de cupidité]. Quand le saint, ne pouvant rien et que les issues se rétrécissent, la voix de Dieu l'interpelle : N'as-tu pas, en Ton Seigneur le très Haut, la consolation; alors que les créatures attribuent à Dieu une épouse et un fils et Lui assignent ce qui ne sied point à Sa Majesté et à Sa grandeur ? Ne baignent-ils pas dans sa grâce et leurs âmes ne sont-elles pas entre Ses Mains ? Il ne reste plus à ce saint qu'à se consoler auprès de Dieu. Il est de tradition, disait Ibn Att'Allah, que Dieu soumet Ses prophètes et Ses élus, aux débuts de leurs missions, à des peines ensuite, s'ils patientent, leur tour viendra de triompher.³⁹⁹ »

Cette haine contre les saints a toujours existé, depuis la nuit des temps, puisqu'à chaque fois que la Vérité triomphe sur le mensonge, apparaîtront des négateurs, ceux-là qui embellissent le mal pour que celui qui n'a pas la capacité d'en faire la distinction, croit que c'est le bien, reniant par là ce qui est réellement la vérité. Ceux-ci ont suivi la trace des peuples ayant réfuté la vérité par jalousie et par mépris parce qu'ils sont exclus du « pouvoir divin ». Certes, cette forme de négation est la plus laide, comme l'a dit Cheikh Ibrahim Niasse, se référant au *Rimah* :

« L'auteur du Rimah, dont l'érudition dans la shari'a et la haqiqa et leur parfaite maîtrise ont été attestées par plus d'un, a dit en ces termes : L'une des conséquences les plus vilaines de la négation des saints est que ceux qui la pratiquent, suivent l'exemple des idolâtres et des hypocrites. Il n'y pas de doute, qu'ils subiront le châtime de Dieu de la façon dont ceux-là furent châtiés. Ils cautionnent la compagnie de ceux qui vivent dans la débauche et l'immoralité, ceux qui ont désobéi, se sont obstinés et ont contrevenu à l'ordre divin. Ils disent que la vraie religion et le droit chemin est celui que les rois et ses valets exercent et que la voie suivie par les ulémas et les pieux savants, ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir cherchant Sa face, est la fausse voie...⁴⁰⁰ »

b. Le dhikr collectif et ses mérites

L'invocation (*dhikr*) constitue l'une des méthodes initiatiques utilisées par les voies soufies car il est la clé de la paix intérieure et la plus haute forme d'adoration. Elle est le

³⁹⁹ - Cheikh 'Umar al-Futi, *Rimah*, Op. Cit., p. 207, Voir aussi Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 61

⁴⁰⁰ - Idem, p. 55, voir aussi Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 78

principal pilier de la voie et le chemin qui conduit à la sainteté. Elle a aussi pour vertu, de chasser l'état de distraction propre à la conscience humaine ordinaire. Fait en groupe, l'invocation développe une énergie beaucoup plus forte et vise à faire fondre les cœurs. Rependues depuis l'apparition des voies initiatiques, les séances collectives de *dhikr* ont constitué les temps forts de la vie d'une tariqa. D'abondantes sources scripturaires, notamment les hadiths, ont attesté de la vertu et des bienfaits du *dhikr*, qu'il soit accompli collectivement ou individuellement. Le Coran et le hadith, en plusieurs occurrences, ont clairement dégagé les mérites de l'invocation collective, confirmant par là sa conformité à la loi, contrairement à ceux, parmi ses détracteurs qui nient cette façon d'adorer Dieu. Cheikh Ibrahim Niasse abordant ce sujet au troisième chapitre du *Kashif al-Ilbass*, s'est référé encore une fois au cheikh 'Umar al-Futi en disant :

« Le grand savant, l'apôtre de la tariqa, le cheikh Omar ibn Sa'id al-Futi, que Dieu l'agrée a dit dans Rimah : Sache que le rassemblement pour le dhikr a été exhorté par le législateur et agréé par le Prophète et tous les saints et guides parmi les hommes de Dieu, l'ont pratiqué. Les Imams Muslim, Boukhârî, al-Tirmidhî, al-Nisâî et Ibn Mâja et d'autres, rapportent que Dieu le Très Haut a dit : Je suis auprès de l'idée que Mon serviteur se fait de Moi, et Je suis avec lui lorsqu'il M'invoque ; s'il M'invoque en lui-même, Je le mentionne en Moi-même ; s'il M'invoque dans une assemblée, Je le cite dans une assemblée plus bénie. Dans une autre tradition rapportée cette fois ci par Al-Tabarânî, Dieu, exaltée soit sa parole a dit : Mon serviteur ne M'invoque en lui-même sans que Je l'invoque dans une assemblée d'anges ; il ne Me cite dans une assemblée, sans que Je le mentionne en Ma Sublime compagnie. 'Abdallah Ibn 'Umar a dit : le Prophète nous a dit : Ô vous les humains, sachez que Dieu envoie sur terre, des escadrons d'anges qui s'arrêtent aux assemblées de dhikr pour bénéficier des bienfaits⁴⁰¹ du paradis luxurieux. Où c'est ce paradis luxurieux, nous demandâmes le Prophète. Il répondit : Les assemblées de dhikr, invoquer Dieu matin et soir et rappelez-vous de Lui ; celui qui veut connaître sa place auprès de Dieu, Très Haut, qu'il revoit en lui-même, la place de Dieu ; Dieu élève son serviteur au degré que celui-ci L'élève en lui-même...Abû Hurayra rapporte que le Prophète a dit : Dieu envoie des anges qui sillonnent les rues en quête des gens qui L'invoquent. Lorsqu'ils trouvent un groupe de fidèles invoquant Dieu, ils s'interpellent: venez, voilà l'objet de votre recherche; alors ils les couvrent de leurs ailes jusqu'au ciel et Dieu leur demande-Il connaissait certes la réponse car il est le Plus savant- que disent Mes serviteurs ? Ils T'invoquent, louant Ta Grandeur et Ta Magnificence et Te remercient ; Dieu dit : M'ont-ils vu ? Les anges répondent : non, ils T'ont pas vu, et Il dit : Et s'ils M'auraient vu ? S'ils T'avaient vu, ils T'auraient adoré encore plus et auraient loué Tes bienfaits. Dieu dit : Que me demandent-ils ? Ils répondirent : ils Te demandent le Paradis. Il leur dit : L'ont-ils vu ? Ils Lui répondirent : non, Notre Seigneur,

⁴⁰¹ - Les bienfaits désignent ici manger et boire copieusement jusqu'à satiété.

ils ne le connaissent pas. Il leur dit : Et s'ils l'auraient vu ? Ils répondirent : s'ils l'auraient vu, ils y seraient plus attachés, l'auraient plus envié et l'auraient convoité encore plus et auraient fournis plus d'efforts dans sa quête. Dieu leur dit : contre quoi cherchent-ils d'être préservés ? Ils répondirent : de l'enfer. Il leurs dit : l'ont-ils vu ? Non, répondirent les anges. Et que feraient-ils s'ils l'auraient vu, leur demande-t-Il ? S'ils l'auraient vu, disent les anges, ils l'auraient fui et en auraient eu plus peur. Alors Dieu leur dit : Je vous prends à témoin que Je leur accorde Mon Pardon. Un ange dit : mais untel ne fait pas partie d'eux, il s'est joint à eux à cause d'un besoin. Dieu dit : Il est en leur compagnie, et quiconque leurs tient compagnie, ne sera jamais malheureux.⁴⁰²»

Evoquant toujours la question du *dhikr* chez les soufis, plus particulièrement sur l'opinion des savants quant aux séances collectives du *dhikr* dit à haute voix, Cheikh Ibrahim Niasse se réfère à une citation du *Rimah* comme suit :

« L'auteur du Rimah a dit : Il a été demandé à Jalal Al-din Al-Suyuti, dans Kashf al-Quina' à propos des séances de dhikr collectives à haute voix tenues par les soufis ; étaient-elles détestables vis-à-vis de la loi ou pas ? Il répondit : Il n'y a rien de détestable en elles puisque des traditions ont été rapportées qui recommandent qu'hausser la voix dans le dhikr était souhaitable et d'autres recommandent de baisser la voix. On peut concilier ces deux points de vue lorsqu'on prend en compte les circonstances et les personnes, comme l'a fait Nawawî quand il a concilié les deux opinions en les rattachant à la lecture du Coran.⁴⁰³»

Ces quelques illustrations de textes du *Rimah* auxquels s'est référé Cheikh Ibrahim Niasse dans son œuvre *Kashif al-Ilbass*, même si elles sont très limitées comparativement aux références à d'autres écrits tijânis, démontrent l'intérêt doctrinal que l'œuvre du Cheikh de Futa représente pour la tarîqa. Elles montrent également l'ouverture du Cheikh Ibrahim Niasse aux enseignements de la Tijâniyya. Cette tarîqa, comme nous l'avons souligné précédemment, s'est implanté en Afrique grâce, en partie aux efforts du cheikh Omar al-Futi. Le mouvement de ce grand savant et saint a, dans une certaine mesure accéléré l'implantation de la Tijâniyya et a renforcé sa présence en Afrique au Sud du Sahara. La spécificité du mouvement omarien réside dans son caractère militant, profondément hostile à la colonisation française et opposé à la tentative d'occidentalisation de la culture traditionnelle. Tandis que le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse a émergé dans un contexte où les autorités coloniales ont quasiment étouffé tous les mouvements de révolte et étalé leur domination sur toute l'Afrique de l'Ouest. Cheikh Ibrahim Niasse, comme nous l'avons vu, a observé une méfiance vis-à-vis du colonisateur, ce qui a poussé ce dernier à avoir l'œil sur tous les

⁴⁰² - Ibid, p. 174, voir Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 40

⁴⁰³ - Ibid, p. 177, voir Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 44

mouvements du Cheikh et de ses partisans. Nonobstant cette différence entre les deux mouvements, il est possible d'établir une certaine affinité qui, si elle n'est pas apparente, peut exister. C'est du point de vue doctrinal surtout qu'il faille rechercher ce lien. Les efforts du cheikh Omar al-Futi en la matière ont permis la diffusion du savoir soufi tijane qui a, par la suite animé les grands foyers de la Tijâniyya depuis la fin du mouvement omarien jusqu'à l'apparition du Cheikh Ibrahim Niassé. Cette flamme intellectuelle est restée vivace et demeure une énergie qui a pu, telles des braises enfouies dans les cendres, alimenter la rénovation de la tarîqa amorcée par Cheikh Ibrahim Niassé. Certes, cette affirmation nécessite une étude profonde et une analyse concrète de deux mouvements et l'absence d'éléments pouvant la justifier, peut rendre improbable ce rapprochement. Mais, il est très fort possible, que l'intense et vaste campagne omarienne qui a couvert toute l'Afrique de l'Ouest, ait été à la base de la constitution des premières bases de la tarîqa Tijâniyya dans cette partie du continent, même si, à priori, son implantation est indissociable à la pénétration de l'islam. Si tel est le cas, il n'est pas exclu que les enseignements et la pensée diffusés par Cheikh Ibrahim Niassé aient trouvé un terrain propice et que les foyers de la Tijâniyya omarienne aient, par la suite servi de relais à la diffusion de la pensée niassène et à son émergence. La zawiya de Kusa née dans une zone que les pas du cheikh de Futa ont foulée, et dont nous avons esquissé une étude, peut constituer un premier exemple, dont l'approfondissement pourrait offrir d'éléments permettant d'établir un lien entre la pensée soufie de ces deux grands Cheikhs. Quoiqu'il ne doive pas y avoir une différence majeure entre les deux, puisqu'ils tirent leur origine à partir d'une même source.

Il est important, avant de conclure sur les traités doctrinaux de la Tijâniyya, de mentionner, ici la contribution d'un autre leader tijâni dans la diffusion du savoir soufi en Afrique. Il s'agit du cheikh El-Hajj Malick Sy qui a laissé des œuvres d'une variété multiple. Des travaux ont été publiés sur ces œuvres, notamment par Mbaye Ravane.⁴⁰⁴

La doctrine de la *tarîqa* Tijâniyya fut essentiellement transmise par écrit, même si les enseignements oraux ont joué un rôle important surtout dans la conservation et la diffusion des récits hagiographiques. Parmi l'abondante littérature doctrinale, nous avons abordé deux traités majeurs qui sont le *Jawâhîr* et les *Rimah*. Nous les avons brièvement présentés et avons tenté d'établir un lien avec l'œuvre doctrinale du Cheikh Ibrahim Niassé, le *Kashif al-Ibbass*. Il ressort de cette étude que le Cheikh s'est inspiré de ces deux grandes œuvres et en

⁴⁰⁴ - A titre d'exemple la thèse qu'il consacra à ce saint et qui est publiée. Voir, Mbaye Ravane, La pensée et l'action d'El Hadji Malick Sy : Un pôle d'attraction entre la *sharîa* et la *tarîqa*, thèse de doctorat, Paris 3, 1993.

bien des endroits, il s'est référé à celles-ci. Que ça soit dans la détermination des bases légales de la science du *tasawwuf* ou dans la recherche de sa nature, ou bien dans la définition des concepts de la *Faydha* et de la *Tarbiyya* ou encore la nécessité absolue pour le disciple qui œuvre dans la Voie d'avoir un maître qui doit le guider dans son cheminement spirituel. Pour que cette étude des traités doctrinaux de la Tijâniyya, telle que nous l'avions amorcée soit complète, nous allons consacrer de façon spécifique une étude sur le *Kashif al-Ilbass*, cette œuvre du Cheikh Ibrahim Niasse qui a marqué d'un cachet fortement spirituel, l'émergence doctrinale de son mouvement.

Section III : *Kashif Al-Ilbass ‘An Faydh Al-Khatmi Abil ‘Abass* : Une référence doctrinale Tijanie de Cheikh Ibrahim Niasse

Cette étude sur le *Kashif al-Ilbass ‘an faydh al-khatm ‘Abil-‘Abasse*⁴⁰⁵ s’articulera autour de trois principaux axes. Dans un premier temps, nous présenterons l’œuvre d’une façon globale dans le contexte historique et en particulier dans le parcours spirituel du Cheikh. Ensuite, nous présenterons sommairement le livre. Il s’agit de passer en revue son architecture, de présenter d’une façon résumée et précise le contenu de chaque chapitre. Ce qui nous permettra de dégager les idées du livre qui tournent autour de concepts doctrinaux que sont la *Faydha* et la *Tarbiyya* et bien d’autres questions doctrinales de la Tijâniyya et du soufisme débattues par le Cheikh, et d’apprécier son rôle parmi les écrits de la *tarîqa* Tijâniyya. Enfin, la portée spirituelle de l’œuvre et son impact dans les milieux intellectuels africains nous préoccupera. Nous évoquerons le cas de Kano, centre islamique de renommée où le Cheikh a présenté publiquement son œuvre et celui de grandes zawiyas créées au Niger sous l’impulsion du Cheikh et où l’œuvre est étudiée. Ce qui nous amènera à évoquer la contribution du livre dans la redynamisation du savoir soufi au Niger.

A. Présentation de l’œuvre

Il n’est pas oiseux, en raison du rôle important qu’a joué le *Kashif al-Ilbass* dans le mouvement niassène en Afrique de l’ouest, d’évoquer le contexte dans lequel intervint la publication de cette œuvre doctrinale de référence, et d’examiner celle-ci par rapport au riche parcours spirituel de son auteur. L’analyse portera essentiellement, sur le contexte historique marqué par une domination coloniale à l’échelle ouest africaine qui commence à voir « ses réseaux d’alliances tissés avec les grands marabouts s’effriter ⁴⁰⁶»

1. Contexte historique

Le contexte dans lequel fut publié le *Kashif al-Ilbass* correspond à une période politiquement et socialement agitées. Sous domination de la France, les pays colonisés commencent à manifester des sentiments de révolte et les populations n’acceptaient plus, ni pacifiquement, ni passivement le régime colonial. L’une des préoccupations majeures des

⁴⁰⁵ - Nous nous sommes basés dans cette étude de la version dont l’édition fut assurée par Al-Hajj Ahmad Rifai’ al-Kutbî, Okené, Odedji, Nigeria et réalisée par la maison de publication et d’édition Moustapha al-Bâbi d’Alep et fils, au Caire en Egypte, (*Charikat maktabat wa matba ‘at Mustapha al-Bâbi al-halabi wa awladuh bi Misr*) le 16 *Cha’ban* l’an 1370 qui correspond au 2 Février 1961.

⁴⁰⁶ - Adriana Piga, « Colonialisme et savoir islamique en AOF » in Les voies du soufisme en Afrique au Sud du Sahara, p. 184

autorités coloniales fut la montée du panislamisme. Toutes les stratégies coloniales visaient « à circonscrire un “islam noire“ qui doit à tout prix conserver sa naïveté et en même temps sa fidélité absolue envers la France [...] Cet islam pauvre et inoffensif ne doit, à aucun prix, entrer en contact avec les courants wahabites nationalistes qui commencent, à partir du Maghreb et de l’Egypte, à se répandre systématiquement en Afrique occidentale...⁴⁰⁷» Cette menace a réellement angoissé les Etats coloniaux, particulièrement la France, fragilisés par le premier conflit mondial, en raison de plusieurs facteurs historiques concomitants. En effet, les tumultes en Turquie, après la fin de l’empire Ottoman, la première guerre entre les Italiens et la Senusiyya, et la floraison de la presse nationaliste arabe en Egypte, font changer radicalement la perception de l’islam chez les autorités coloniales.⁴⁰⁸ Celles-ci doivent faire face désormais à une situation de révoltes plus significatives. Le vaste mouvement de *jihad* engagé par El-Hajj Omar Tall, ou celui mené par *Ma’ al-Aynin*, ne doit pas être loin de la révolte de l’Arewa, ni de la prédication enflammée du marabout Alfa Seydou au Dallol Mawri, ni encore du *jihad* du mythique *Amenokal* Kaocen de l’Aïr. Nonobstant, cette situation de révolte, la colonisation a bénéficié de la complicité voire de la collaboration de certains marabouts. Les réactions de ces derniers furent mitigées. « La plus part de grands marabouts virent, dans la conquête française un signe de la providence divine, comme Shaykh Sidiyya et Saad Buh, d’autres répondirent aux pressions des colonisateurs en s’isolant dans l’étude et le recueillement mais, même dans ce cas-là, les nuances sont significatives. Si, en effet, Malick Sy, pédagogue itinérant par excellence, opta pour une collaboration plus réalisable avec la puissance coloniale, il n’en alla pas de même avec Ceerno Bokar Saalif Taal, étranger aux soucis mondains et plongé, jour après jour dans sa recherche spirituelle à vocation métaphysique.⁴⁰⁹» Cet isolement, s’il exprime une méfiance face au colonisateur, constitue également un rejet pur et simple des avantages concrets et immédiats que celui-ci offrait pour gagner la confiance et la collaboration des marabouts. En se réfugiant dans cette méditation et dans l’étude et l’enseignement, ces marabouts ont jeté les bases de la « construction spirituelle de leur charisme et à l’ébauche d’un savoir autre qui devient une source extraordinaire d’autonomie culturelle. Ce savoir islamique qui se développe parallèlement mais aussi indépendamment du pouvoir allogène, est un savoir antique, arabisant, imprégné d’études sur le kalam, la théologie, la grammaire, la rhétorique et les

⁴⁰⁷ - Idem, p. 184

⁴⁰⁸ - Ibid, p. 170

⁴⁰⁹ - Ibid, p. 174

sciences coraniques traditionnelles.⁴¹⁰» C'est typiquement l'exemple de grands marabouts et prédicateurs soufis comme cheikh Abdoulaye Niassé, le père du Cheikh Ibrahim qui, après s'être engagé aux côtés de Maba Diakhu Bâ, dans le jihad contre les colonisateurs, s'est retiré de la lutte guerrière pour se consacrer définitivement à l'enseignement. « Ses rapports avec l'administration française étaient tendus au point qu'à la suite des accusations proférées par Mandiaye Ba, le village où il dispensait son enseignement religieux, Taïba-Niassène, fut pillé par les français et Abdoulaye fut contraint à l'exil.⁴¹¹»

Cheikh Ibrahim Niassé a gardé à peu près la même attitude, à la différence qu'il ne fut pas engagé dans un conflit ouvert contre les français, mais il a prôné une stratégie de repli tactique, restant autonome et menant ses activités en toute indépendance. L'élément positif de cette stratégie réside dans le fait qu'elle ait permis à ces leaders religieux de se consacrer pleinement aux études, publiant des œuvres d'une grande érudition, à l'instars du *Kashif al-Ibass*, et de créer les conditions d'une relative entente avec les autorités coloniales qui détiennent en leurs mains, la destinée politique des pays dominés. Ce savoir islamique était le facteur qui a su réveiller une certaine prise de conscience au sein des populations africaines, d'où la surveillance accrue menée par la colonisation sur les différentes activités de ces leaders charismatiques. Nous avons évoqué le cas de Cheikh Ibrahim Niassé. Ce réveil intellectuel était une suite logique d'un savoir islamique séculier, « transmis au fil des siècles, avec patience et ténacité et répandu par des centres de doctes *'ulémas* comme Walata, Sijilmassa, Tombouctou, Djenné, Chinguetti, Nioro du Sahel, Saint-Louis et Kano. Ces centres ont forgé, en opposition aux savoirs de l'occident hégémonique et déferlant, une conscience de soi nullement négligeable. Cette prise de conscience s'est tissée en une trame serrée en nids d'abeilles, une identité culturelle islamique alternative qui inspire les mouvements soufis comme des mouvements radicaux néo-wahabites. »⁴¹² C'est justement dans le parcours spirituel qu'on peut mieux apprécier le rôle de cette activité intellectuelle. Le cas du *Kashif al-Ibass* est ici révélateur.

2. L'œuvre dans le parcours spirituel du Cheikh

L'un des faits marquants de la vie spirituelle du Cheikh Ibrahim Niassé, demeure essentiellement la proclamation de la *Faydha*. Très jeune déjà, il avait manifesté une érudition

⁴¹⁰- Ibid, p. 174

⁴¹¹- Adriana Piga, « Considérations sur la Tijâniyya au Sénégal, D'El-Hajj 'Umar Tal à Ibrahim Niassé », in Les voies du soufisme en Afrique au Sud du Sahara, p. 265

⁴¹²- Adriana Piga, Les voie su Soufisme, Op. Cit., p. 175

dans le domaine du *Tasawwuf*. A vingt un ans, il a publié sa première œuvre, le *Ruhul Adab* (Sens de bonnes manières). C'est à partir 1930 qu'il publia ses livres sur la doctrine soufie de la Tijâniyya. Le premier ouvrage est le *Kashif al-Ilbass 'an faydh al-khatm Abil 'Abbas* qui vient corroborer son titre de Calife et héritier du cheikh Ahmad Tijâni. Cette consécration va aboutir à la création de la *Jama'at al-Faydha at-Tijâniyya* dont la renommée s'envolera en 1937, à l'issue du célèbre pèlerinage à la Mecque qu'effectua le *Sahib al-Faydha* et qui a représenté un tournant décisif dans la mesure où il constitue l'élément crucial qui a déclenché le succès futur de la Congrégation de la Grâce, comme nous l'avions vu précédemment⁴¹³. Le second ouvrage est le *Sir al-Akbar wan-Nur al-Abhar*, de par son contenu, fruit d'une intense inspiration mystique, constitue la preuve de l'élévation spirituelle du Cheikh et atteste du niveau très élevé qu'il a atteint dans la science du *Tasawwuf*. Comme l'atteste son lieutenant 'Ali Cissé qui disait :

« Il est dans ce domaine, comme l'ont attesté les ulémas, la source à partir de laquelle s'abreuvent tous ceux qui aspirent à cette connaissance, la lueur d'espoir attendue par le murid et le cheminant dans la Voie, le secours de ceux qui cherchent refuge, une réussite pour les savants et une source d'approvisionnement pour ceux qui sont en rupture de pitance [spirituelle]...⁴¹⁴ »

Un océan, en matière de science exotérique et ésotérique, Cheikh Ibrahim Niasse le fut, car sa maîtrise des dogmes de l'islam et du soufisme fut reconnue par d'éminents *'ulémas* du monde musulman. En véritable docte, il a contribué à revivifier la doctrine soufie en Afrique de l'ouest, à un moment où la quête du savoir n'était plus la préoccupation des gens qui sont plus tournés vers les plaisirs et les richesses éphémères de ce bas-monde. L'ignorance et la méconnaissance de ce que représente la science de la Voie ont envahi les gens en ces pays d'Afrique, ce qui a activé le mépris et la haine envers les détenteurs de ce savoir. Cheikh Ibrahim Niasse l'affirme comme suit, dans l'introduction de son livre le *Kashif al-Ilbass* :

« ...La montée de l'ignorance en ces pays a ravivé la haine, aggravé la stupidité, attisé la flamme de la jalousie et accentué l'obstination envers la communauté de grâce (Ahl al-Faydha) qui appel au chemin de la bonne guidance. Cette négation n'est autre qu'une réfutation de son guide éclairé, la source d'irrigation des serviteurs de Dieu [cheikh A. Tijâni], depuis l'apparition de cette Faydha tijanie, ahmadienne et muhammadienne dans son essence et ibrahimienne, hanifiienne [qui remonte à la hanifiyya

⁴¹³ - Cf. Supra, p. 55

⁴¹⁴ - Voir, *Kashif al-Ilbass*, cheikh 'Ali Cissé dans la biographie du Cheikh Ibrahim Niasse qu'il a présenté, p. 07

d'Abraham] dans ses origines, par la grâce et les faveurs de la pure manifestation de la Miséricorde...⁴¹⁵ »

Au vu de la contestation sans cesse grandissante des vertus de la Voie et de ses hommes pieux qui n'ont fait qu'exprimer la lumière de la foi qui rayonne en eux pour qu'elle éclaire le chemin de celui qui aspire à Dieu et qui cherche à demeurer dans le cercle de Ses amoureux, Cheikh Ibrahim s'est finalement résolu à répondre à ces détracteurs, et défendre par là le fondateur de la *tariqa*. Tel fut le principal motif qui a poussé le Cheikh à écrire ce livre, comme il le dit :

« J'ai observé, jusque-là un certain silence face aux agissements des détracteurs, bien que ce qu'ils avancent n'est autre que pure invention. En leur répliquant, étant membre du Parti de Grâce (hizb al-Faydha), je crains que cela suppose ma propre défense et une quête par mon égo d'un succès quelconque. Or, la Présence divine, dans sa sacralité, n'a pas besoin d'être défendue, elle se défend d'elle-même. Mieux elle protège ceux qui lui font foi. Que Dieu fasse que nous soyons ses serviteurs dévoués et bénéficiaire de son appui. Mais, il s'est écoulé un moment et ces détracteurs s'obstinent dans leur négation, leur mensonge et leur calomnie. J'eus alors, l'heureuse occasion de constituer cette œuvre à partir des paroles de nos vénérés savants pour éclairer la doctrine des saints. Je demandais l'assistance de Dieu et commença l'écriture de cet ouvrage béni, puisant de la grâce rayonnante, émanation de cet éclatant soleil de Foi, j'ai nommé notre seigneur Ahmad Tijâni, détenteur de la plus élevée et ferme distinction divine. Répliquer à ces détracteurs, revient à défendre ce Saint qui est le vase communiquant qui irrigue ses disciples, depuis la source de la Seigneurie, par l'intermédiaire de son grand père [le Prophète]. Il est un devoir pour moi de le faire, serviteur que je suis de cet Honneur.⁴¹⁶ »

Cheikh Ibrahim Niasse a saisi l'occasion pour lancer son œuvre dans ces circonstances particulières, pour qu'elle serve un objectif bien défini. Cette façon d'écrire pour traiter un sujet de l'heure non pas pour le plaisir de se faire montrer ou de rechercher une distinction quelconque, fut la démarche du Cheikh dans tous ses écrits. C'est pourquoi, comme l'a dit Mohammad 'Abdallah ibn al-Saïd ibn Iktouch, dans son livre *Min Akhbar al-Cheikh*,

« Il ne consacre son temps pour un sujet quel qu'il soit, qu'en fonction de l'attention que celui-ci mérite, puisque préoccupé à contempler la Vérité et à assumer tous les devoirs qu'impose une telle élévation et à s'occuper des besoins de serviteurs de Dieu affluant de toute direction, lui soumettant des questions variées et multiples. Raison pour laquelle, il n'écrit qu'en fonction de ces occasions non pas pour se montrer...Il est de l'habitude du Cheikh lorsqu'il décide de débattre d'un sujet, d'étendre son champ d'analyse et consacrer tout son temps, particulièrement à ce qui est le plus

⁴¹⁵ - Cheikh Ibrahim Niasse, Kashif al-Ilbass, p. 15

⁴¹⁶ - Idem, p.15

*primordial sur une question de religion. Alors, il épuise toute la question et passe au peigne fin ses différentes formulations, y prêtant toute l'attention et la vigilance que cela requière. C'est pourquoi, lorsqu'il aborde une question controversée entre les ulémas, il rapporte en intégralité les points de vue adverses et ne laisse que l'opinion dont la citation n'est guère utile en raison de sa faiblesse et de son équivoque. Ensuite il confronte les arguments des parties en controverse, pour extraire l'opinion la plus claire et la plus tranchée. Et la plus part du temps, il fait un résumé du débat après avoir intégralement répertorié tous les points de vue, pour que l'opinion dominante soit reconnaissable et qu'elle reste liée aux autres opinions moins plausibles. Ce qui apaise les cœurs qui admettent facilement l'opinion qui paraît déterminante.*⁴¹⁷ »

Cette démarche éclaire à tous égards le style d'écriture du Cheikh principalement dans le *Kashif al-Ilbass*. Elle détermine, si besoin est le sens d'honnêteté et de franchise intellectuelle du Cheikh, ce qui ne manque pas de prouver l'originalité et la clarté de ses œuvres. En outre, elle atteste de la maîtrise que le Cheikh a sur les questions très épineuses du soufisme en général et de la *tariqa* en particulier. La méthode du Cheikh Ibrahim Niasse présente en général, une similitude avec la démarche scientifique qui impose au savant de soumettre ses théories et/ou énoncés à un test de validité. La rigueur scientifique exige que les hypothèses ou les systèmes théoriques soient soumises à « l'épreuve de l'expérience par l'observation et par l'expérimentation.⁴¹⁸ » Le critère de falsifiabilité⁴¹⁹ dans les sciences via le principe de réfutabilité semble traduire la démarche scientifique la plus « appropriée »⁴²⁰. Ainsi, Cheikh n'a-t-il pas, dans ses méthodes d'argumentation et dans le cheminement de sa démarche cognitive cherché à vérifier les énoncés, autrement dit « à décider de leur vérité ou de leur fausseté de manière concluante ?⁴²¹ » notamment en prenant chaque fois la peine de passer en revue toutes les positions inhérentes à une question donnée avant d'en éliminer les arguments douteux et impertinents pour ne faire valoir que ceux pertinents et justes et de finir par donner sa propre vision. C'est essentiellement en cela que la méthode du Cheikh Ibrahim Niasse répond parfaitement en grande partie aux critères de la démarche scientifique notamment à l'exigence de « la neutralité axiologique ». Même s'il est vrai que son domaine d'analyse relève de la métaphysique et très souvent, de celui de la « Loi révélée » voire de la

⁴¹⁷ - Mohammad 'Abdallah Iktouch, *Min Akhbar al-Cheikh*, p. 101

⁴¹⁸ - Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, p. 23

⁴¹⁹ - Karl Popper qualifie une théorie d'« empirique » ou de « falsifiable » si elle divise de manière (revoir) précise, la classe de tous les énoncés de base en deux sous-classe non vides...avec lesquels elle est en contradiction (qu'elle exclut ou défend), appelée classe des *falsificateurs virtuels*) et celle des énoncés de base avec lesquels elle n'est pas en contradiction (ou qu'elle « permet »), Voir K. Popper, *Op. Cit.*, p. 84

⁴²⁰ - Pour Popper, « un système n'est empirique ou scientifique que s'il est soumis à des tests expérimentaux. Ces considérations suggèrent que c'est la falsifiabilité et non la vérification d'un système, qu'il faut prendre comme critère de démarcation. » Voir K. Popper, *Idem*, p. 37

⁴²¹ - *Idem*, p. 36

législation divine ; il n'en demeure pas moins que « le critère de falsifiabilité » en tant que démarche empirique basée sur l'énonciation d'hypothèses préalables à confronter avec l'observation objective est susceptible de lui servir à éclairer les énoncés et à tester les théories qui en découlent. Cependant, sa démarche, par son objet religieux et confrérique se distance et se distingue par moment, en première et dernière instance, de la « méthode scientifique » au sens plein et premier du terme « Science » en ce que son objet n'admet pas les hypothèses troubles. Comme l'illustre si bien Pascal : « En religion, il ne faut pas comprendre pour croire mais il faut croire pour comprendre ». Ce rapport du religieux au « savoir » est une limite certaine bien que pouvant être contournée parfois par la compétence des religieux eux-mêmes produits d'un certain sens éducatif, « scientifique » et culturel et culturel.⁴²²

Cette analyse préalable atteste de l'esprit scientifique du Cheikh Ibrahim Niassé et du caractère empirique de sa démarche cognitive. C'est certainement cela qui fait toute la force de persuasion de son enseignement et la rigueur de son style qu'il a su transmettre à ses disciples.

Après cette brève présentation du *Kashif al-Ilbass*, examinons le contenu de cet ouvrage important de la doctrine Tijâniyya.

3. Présentation sommaire du livre

L'ouvrage comprend une introduction, trois chapitres, chacun subdivisé en trois sections et une conclusion. Dans l'introduction, le Cheikh traite d'emblée d'un sujet important qui est l'initiation spirituelle ou *tarbiyya*. Il rapporte et discute la véracité d'une citation du Cheikh Zarrouq qu'il détient lui-même de son maître le cheikh al-Hadramî, selon laquelle, la *tarbiyya* est close... Dans le premier chapitre, il traite en sa première section de la réalité du *tasawwuf* et l'origine de l'apprentissage du *dhikr*, à la deuxième section, il aborde les mérites du *dhikr* qui est le moyen le plus court d'atteindre Dieu. Et enfin, dans la troisième section, il pose le problème du *dhikr* collectif et la lecture du Coran. Le deuxième chapitre comprend également trois sections qui traitent successivement de la *Faydha* tijanie et ce que son détenteur a dit et le témoignage des hommes de la tarîqa qui lui avaient succédé, des sciences

⁴²²- Les saints sont plus que des « *fuqaha* » et c'est pourquoi dans la trajectoire de leur formation, ils ont acquis grâce à leur « proximité divine », les bases scientifiques, les méthodes d'analyses et d'argumentation inhérentes à des champs divers allant du droit canonique « *shari'a* », à l'astronomie, en passant par les mathématiques, la physique chimie, l'histoire des religions, la psychanalyse, l'anthropologie, la communication, l'enseignement...etc. Ce qui leur confère des prédispositions scientifiques qui se traduisent dans le style d'argumentation. Orale et écrite.

de discernement qui tirent leur origine du Coran et de la sunna, et enfin de la *tarbiyya* et ce sur quoi elle repose. Le troisième chapitre se compose aussi de trois sections. La première évoque une mise en garde aux contestateurs de la Voie de Dieu, la seconde porte sur l'obligation de chercher un maître éducateur et la dernière concerne la question de la vision prônée par les hommes et ce que les ulémas ont dit à propos de la vision de l'Essence divine.

Outre la conclusion, l'ouvrage renferme également des témoignages en poésie faits par des ulémas sur le livre et un annexe dans lequel le Cheikh évoque ce dont le disciple a besoin pour s'engager dans la Voie de Dieu en termes d'éclaircissement, de soutien et la façon d'accomplir convenablement ses devoirs dans cette quête spirituelle. Il renferme environs soixante-dix différentes questions, chacune d'elles est d'une telle importance que si elles étaient les seules qui constituaient l'œuvre, elles auraient suffi celui qui s'y serait accroché, par leur abondante utilité.⁴²³

Pour bien connaître cette œuvre doctrinaire du Cheikh Ibrahim Niasse qu'est le *Kashif al-Ilbass*, nous tenterons de faire un résumé de chacune des parties qui le composent. Commençons par l'Introduction.

a. L'introduction : un débat sur la tarbiyya

Cheikh Ibrahim Niasse a entièrement consacré l'introduction de son livre à la question de la *tarbiyya* (éducation spirituelle), évoquant la distinction que les *ulémas* font entre la *tarbiyya bi al-istila*⁴²⁴ (éducation par convention) et la *tarbiyya* en tant qu'orientation initiatique par la mise à profit de la *himma* et du *hal*.⁴²⁵ Si, la seconde initiation prône l'attachement aux sources révélées que sont le Coran et la tradition prophétique, l'autre exploite plus le domaine des états spirituels qui accompagnent l'expérience mystique. C'est

⁴²³- Idem, p. 102

⁴²⁴- Cette forme d'initiation spirituelle vise seulement à qualifier, décrire et analyser l'initiation dans sa nature intrinsèque, détachée de tout renvoi à une référence divine, ou une inspiration prophétique. Elle se focalise sur l'envi d'atteindre la « lumière » en soumettant l'âme à la souffrance et le corps à une mortification, estimant que seule cette méthode rigide et contraignante conduirait à la félicité et qu'elle constitue un principe choisi par commodité d'une description systématique des états spirituels. Nombreuses, sont les écoles spirituelles qui adoptèrent ce type d'initiation qui s'écarte du *tasawwuf* tel que défini par les ulémas de l'Islam. Voir, Eric Geoffroy dans *Initiation au Soufisme* où il cite quelques exemples d' "excès" dans l'initiation, p. 293. Certes, le *tasawwuf* appelle à la purification de l'âme, mais celle-ci doit se faire selon des règles claires et rassurantes quant à l'aboutissement à l'objectif recherché, qui est atteindre la Vérité. Non pas strictement et exclusivement par une « disposition naturelle » de l'âme mais par une grâce qui se manifeste dans la *himma* (énergie spirituelle) du maître chargé de mener l'éducation et de canaliser le *hal* (état spirituel) qui peut engendrer, s'il n'est pas suivi et contrôlé, des déviations conduisant à la dérive spirituelle et à un déséquilibre psychique et mental.

⁴²⁵- C'est à dire l'éducation telle qu'elle se définit, en tant que concept du *tasawwuf* et qui tire son essence de la source révélée qu'est le Coran et la sunna. Ces deux sources ont éclairé à plus d'un titre, la méthode de purification de l'âme qui constitue la base sur laquelle est fondée l'initiation spirituelle.

pour déterminer de prime abord cette distinction qui a suscité un débat que le Cheikh a introduit la question de l'initiation spirituelle. Aussi parce qu'en tant que science intuitive, le *tasawwuf* repose sur l'initiation, une expérience soumise à des règles et méthodes éprouvées par les maîtres les unes que les autres. Cheikh Ibrahim Niasse rapporte les citations de plusieurs maîtres soufis qui ont débattu de cette question cruciale dans son aspect dogmatique et sous un angle temporel. Ainsi, après l'époque du Prophète et des califes bien guidés, l'initiation spirituelle fut une impérieuse nécessité pour ranimer la flamme de la foi et faire renaître l'impulsion spirituelle qui était vitale pour l'Islam, devant l'attachement des cœurs aux choses éphémères de ce bas monde. Cependant, cette initiation ne tarda pas à tomber dans les excès, et à s'écarter du chemin tracé jusque-là par les maîtres et guides accomplis. Cette « déviation » est-elle synonyme d'interruption de la *tarbiyya* comme le prétend Ahmad Zarrouq rapportant les propos de son cheikh Al-Hadramî qui disait que : « *la tarbiyya en tant que telle est close, seule subsiste une mise à profit de la himma et du hal, attachez-vous au livre et à la tradition...?* »⁴²⁶ Selon Ibn 'Adjiba, la parole d'Al-Hadramî ne saurait signifier l'interruption totale de la *tarbiyya*. Pour lui, à l'époque, beaucoup de maîtres se faisaient passer pour des guides éducateurs. C'est pourquoi il prévient ses contemporains sur ce phénomène qui a failli compromettre l'éducation spirituelle, et a-t-il du coup supposé l'inexistence de vrais éducateurs à la fin de l'initiation ? En tout cas, Ibn 'Adjiba, estime qu'Ahmad Zarrouq a eu tort puisque après al-Hadramî des maîtres soufis innombrables qui étaient engagés dans la voie prophétique de l'initiation avaient existé à l'instar de Cheikh Ahmad Tijâni, cheikh Moctar al-Kuntî et bien d'autres. La purification de l'âme selon la *tarbiyya* ne fait pas usage de méthodes basées sur la privation et la soumission du corps à de dures épreuves physiques. Cheikh Ibrahim Niasse se réfère à Arabî ibn al-Sâ'ih et à Ibn 'Abbâd pour définir ce qu'est la purification de l'âme dans la Voie. Elle est selon ces soufis, « *un cheminement du cœur, et un examen profond de ses états pour la purifier des maux suivant les règles clairement définies par les prescriptions divines et la tradition prophétique.* »⁴²⁷ Les maîtres chargés de cette éducation sont des pieux accomplis qui ont jalousement gardé les secrets et ne les divulguent qu'à ceux à qui ils sont destinés. Ils sont ceux à qui Dieu confia la charge d'initier les créatures à travers le *wird* ou oraisons et prières propres à une Voie. C'est l'exemple de la Tijâniyya dont mention a été faite sur ses méthodes d'éducation et d'initiation spirituelle. Rapportant en intégralité l'affirmation d'Ahmad Zarrouq, Cheikh Ibrahim Niasse conclut sur cette question. L'initiation à laquelle fait

⁴²⁶ - Cheikh Ibrahim Niasse *Kashif al-Ilbass*, p. 17

⁴²⁷ - Cheikh 'Arabi ibn al-Sa'ih, cite par Cheikh Ibrahim Niasse *in Kashif al-Ilbass*, p. 18

allusion A. Zarrouq, est celle qui fut générée par « *les contraintes circonstancielles qui suivirent les trois siècles éclairés de l'époque prophétique et des pieux califes et qui préconisait les méthodes purificatrices basées sur la soumission du corps à la souffrance et aux exercices physiques pénibles* »⁴²⁸ Non pas celle qui désigne l'initiation, selon la méthode authentique, celle des pieux devanciers, la voie de la reconnaissance et de la gratitude qui vise la purification de l'âme selon les méthodes dictées par la parole révélée, la tradition prophétique ou la pratique d'un *dhikr* enseigné par un saint. Cheikh Ibrahim Niasse se réfère à 'Abdelaziz ibn Dabbakh dans son ouvrage *Al-zahab al-ibriz* où il détaille les étapes de purification du cœur et relate les circonstances qui ont entouré l'évolution de l'initiation spirituelle qui est passé de sa nature pure à l'époque prophétique à un simple exercice physique dépourvu de tout but divin auquel Ahmad Zarrouq a fait allusion, jusqu'au retour vers la méthode authentique initiale.⁴²⁹ Cheikh Ibrahim Niasse termine l'introduction en apportant des versets et traditions prophétiques qui sous-tendent cette initiation, celle de ces hommes pieux de la *tarîqa* Tijâniyya détenteurs de la baraka et garants de la science ésotérique qu'est le *tasawwuf*.

b. Résumés substantiels des chapitres

Dans la première section du chapitre premier Cheikh Ibrahim Niasse traite du *tasawwuf*. Il le définit⁴³⁰, détermine son objet, ses sources, sa provenance et évoque amplement ses mérites ainsi que sa place dans les sciences islamiques et enfin comment est-il jugé par la Loi. Faisant le lien entre la *tarîqa* Tijâniyya et le *tasawwuf*, Cheikh aborde les fondements de la pratique du *wird* qui est l'élément primordial de cette Voie et le principal lien d'affiliation et d'adhésion à la *tarîqa*. La seconde section porte sur les mérites du *dhikr* et son importance dans la *tarîqa*. Cheikh Ibrahim Niasse fait référence à plusieurs maîtres soufis

⁴²⁸ - Idem, p. 18

⁴²⁹ - Ibid, p. 22

⁴³⁰ - Il existe plusieurs approches dans la définition du *Tasawwuf*. Certains le définissent comme un engagement spirituel en intégrant une Voie ou en s'exerçant personnellement et individuellement dans les actes d'adorations, transcendant les prescriptions obligatoires pour s'adonner aux actes supplémentaires par Amour pour Dieu, d'autres voient que le soufisme n'est qu'une façon de purifier l'âme et de rendre sains son comportement et sa conduite. Pour certains, soufisme égale à l'Amour de la puissance transcendante contemplée et méditée dans sa Beauté Sublime. Chez d'autres il est centré sur la quête de la science secrète en comparaison à la connaissance exotérique et désigne par là, l'aspect intérieur de l'Islam. Ou enfin, il est pour d'autres une éducation spirituelle sous la conduite d'un guide accompli, il est dans ce sens perçu comme un cadre qui régit le lien entre un disciple et un maître. Donc le *tasawwuf* a été défini selon plusieurs expressions et une multitude de concepts qui renvoient tous à une seule réalité qui est une quête sincère de la proximité de Dieu. Cheikh Ibrahim Niasse a souligné cette abondance de définition rapportant un dire d'Ahmad Zarrouq selon lequel le *tasawwuf* fut défini selon plusieurs figures qui avoisinent les deux mille. Elles renvoient toutes à l'état de parfaite sincérité avec Dieu, voir Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 25

⁴³⁰ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Op. Cit.*, p. 26

comme Cheikh Ahmad Tijâni, al-Qoucheyrî, et bien d'autres. Il consacre la troisième section de ce chapitre aux références et sources scripturaires qui exhortent au rassemblement pour le *dhikr* et la lecture collective du Coran. Il dénombre plusieurs hadiths qui portent sur ce que sont ces assemblées bénies qui reçoivent la visite des anges et les récompenses que ses membres perçoivent. Il rapporte également des traditions prophétiques et des paroles d'éminents maîtres sur le *dhikr* à haute voix. Il aborde très sommairement le *sama'* et rapporte quelques citations d'Ahmad Zarrouq sur la question avant de s'appesantir sur la lecture du Coran et sur les différentes façons dont les soufis en font la lecture intégrale. Il cite quelques Hadiths exhortant à cette lecture qui vise à méditer ces paroles sacrées, à les intérioriser pour qu'elles aient un impact réel sur le cœur. Il clôt ce chapitre sur une citation du Cheikh Ahmad Tijâni dans laquelle il fait ressortir la dimension ésotérique de la lecture du Coran et les différents degrés spirituels qui s'y rattachent.

Dans le deuxième chapitre, Cheikh Ibrahim Niasse parle essentiellement, en sa section première de la *Faydha* (flux de grâce). Il remonte aux sources authentiques que sont les écrits de la *tarîqa* pour trouver les caractéristiques de cette grâce et les circonstances qui entourent son apparition. Il engage alors un débat au bout duquel il démontre qu'il est le détenteur de cette grâce évoquée par le fondateur de la *tarîqa*. Il rapporte quelques versets du Coran, des hadiths et des paroles de saints pour étayer ses arguments avant de s'étaler amplement sur les témoignages faits par d'éminents soufis d'Afrique principalement du Maghreb dans lesquels ils reconnaissent au Cheikh ce titre, le décrivant non seulement en tant qu'héritier du Cheikh Tijâni et dépositaire de ses secrets mais aussi comme le porte flambeau de la *tarîqa* dans son enseignement, son éducation et les différentes réalisations qu'il accomplit tout au long de sa vie. Il termine la section sur les souffrances qu'endurent les maîtres et soufis qui ont fait triompher la Vérité, montrant que cela est une loi divine pour éprouver ses fidèles serviteurs. Dans la seconde section Cheikh Ibrahim Niasse évoque que les sciences du « goût », autrement dit, les connaissances du soufisme tirent leur source du Coran et de la tradition prophétique. Il fait le lien entre cette science et la *shari'a* avant de montrer, versets et hadiths à l'appui que seuls ceux qui y sont destinés peuvent supporter le poids de ce dépôt divin, dont l'exemple le plus parfait est en la personne du Prophète qui a atteint le summum de la sainteté et est le seul à atteindre le plus haut degré de la proximité de Dieu. La dernière section du chapitre porte sur la *tarbiyya* (initiation spirituelle) dans la *tarîqa Tijâniyya*. Le Cheikh énumère les deux axes de la *tarbiyya* à savoir l'accomplissement des cinq prières et la prière sur le Prophète après la pratique du *wird* de la Voie (*lâzim, wazifa et dhikr du vendredi*).

Après avoir démontré que l'initiation spirituelle dans la *tarîqa* repose essentiellement sur ce *wird*, il apporte d'amples explications sur les ouvertures spirituelles et tous les mérites qui y sont liés s'appuyant sur les dires du Cheikh Ahmad Tijâni et ses prédécesseurs qui ont aussi vanté les bienfaits de ce joyau qu'est la *tarîqa* Tijâniyya.

Le dernier chapitre porte en sa première section sur les conseils que le Cheikh donne à ses *mouqadams* de se méfier des détracteurs et autres dénigreur de la Voie des hommes de Dieu. Il montre les sanctions et châtiments divins que ceux-ci encourent à l'aide d'exemples précis de saints qui ont eu à se confronter à leurs adversaires et ont pu en fin de compte les dissuader sur la véracité de leur sainteté. Cheikh termine la section sur le grade du Cheikh Ahmad Tijâni par rapport au Prophète et aux saints qui puisent de ses connaissances et s'alimentent de son énergie spirituelle, émanation directe du Prophète. Dans la deuxième section, Cheikh en vient sur l'obligation pour un novice qui s'engage dans la voie de chercher un maître et un guide qui le prendra en charge dans l'initiation spirituelle. Se référant amplement au Cheikh Tijâni, il relate les qualifications d'un tel maître et la façon dont le *murid* devait se comporter à son égard. Dans la dernière section de ce chapitre, Cheikh Ibrahim Niasse aborde la question de la vision de l'essence divine et ce que les ulémas ont dit à ce propos. Avant de s'attaquer directement au sujet, le Cheikh a d'abord définit la particularité des concepts soufis qui fait appel à un savoir-faire propre à ce domaine et montre comment certains saints ont décrit leur proximité de la Puissance divine et comment ils se sont exprimés dans l'état d'extinction totale en Elle. Il aborde proprement le sujet et rapporte la position des *fuqaha'* et des soufis. Les premiers affirment la possibilité de voir le créateur puisqu'Il existe mais la vision ne passe pas par le sens habituel qui est l'œil. Dieu s'appréhende par l'œil intérieure. Mais selon les *fuqaha'*, tous les croyants verront Dieu dans l'au-delà mais la façon reste inconnue. D'après cheikh Moctar al-Kuntî, Les soufis et les hommes pieux « voient » Dieu avant toute chose mais sa vision à l'œil propre n'est guère possible comme le rapporte Cheikh Ibrahim Niasse qui termine la section en évoquant les prodiges des saints et le niveau d'élévation spirituelle qu'ils peuvent atteindre et qu'eux seuls connaissent véritablement.

Dans la conclusion de son ouvrage, Cheikh Ibrahim Niasse évoque principalement la *tarîqa* Tijâniyya qui est selon lui, la meilleure des Voies parce que toutes ses pratiques sont d'ordre divin et c'est le Prophète en personne qui en est le fondateur. Cheikh Ibrahim Niasse précise comment il a adhéré à cette Voie porteuse de bienfaits immenses. C'est son père qui se chargea de son affiliation à la *tarîqa*, de son éducation et lui accorda le *wird*. C'est lui aussi

qui assura son initiation spirituelle et lui ouvrit grandement les portes d'accès aux secrets de la *tarîqa*. Après avoir rapporté les principales *Ijâza* (licence) qu'il reçut, Cheikh Ibrahim Niasse termine son œuvre en précisant qu'elle provient du *faydh* du Sceau de la sainteté, le détenteur du secret divin, Cheikh Ahmad Tijâni et implore Dieu qu'elle soit utile pour tous les musulmans en tout lieu.

c. Annexe de l'œuvre

L'annexe intitulée « *tazyîl* », renferme des questions diverses qui portent principalement sur la *tarîqa* Tijâniyya et les composantes de son *wird*. Après avoir repris la question du débat sur la *tarbiyya* telle qu'elle fut posée dans l'introduction mais avec une analyse et un apport beaucoup plus personnels, Cheikh Ibrahim Niasse étudie dans un premier chapitre avec détails le *wird* de la *tarîqa* et analyse élément par élément ses composantes que sont la *lâzim* la *wazîfa* et le *dhikr* du Vendredi. Cheikh Ibrahim Niasse intègre dans cette analyse la question d'initiation et du maître qui a la charge de conduire cette mission spirituelle tout en l'enrichissant d'exemples de récits de saints tels Ibrahim Ibn al-Adham ou Ahmad Zarrouq et d'autres encore. Il aborde également dans cette annexe la question du *Chath* qui sont les propos extatiques prononcés par le *majzub* (le ravi en Dieu) se référant à Cha'rânî, Hassan al-Châdhilî, Al-Hafidh ibn Hijr et d'autres qui ont débattus de la question. Dans une autre section il aborde le même sujet avec plus d'approfondissement et d'élargissement évoquant entre autres les subtilités liées à la vision de l'Essence divine et la question complexe de l'âme et les réalités du *ruh* (esprit ou âme). Il termine la partie avec une longue citation du Cheikh Ahmad Tijâni qui porte sur le sujet avec des détails sur le *fana'* (annihilation ou extinction) dans l'Essence divine ou le *fana'* dans l'essence du Prophète. Ce qui l'amène à consacrer une section entière sur cette question de vision. Ensuite, il aborde dans quatre dernières sections de cette annexe, des questions diverses telles que la femme dans la spiritualité musulmane, la lecture du Coran pendant la retraite ou encore la question de la race et de l'ethnie dans la quête spirituelle. Ainsi se termine cette œuvre doctrinale du Cheikh dont la rédaction fut achevée le deuxième jour du mois sacré de Muharram l'an 1351⁴³¹. A la fin Cheikh Ibrahim Niasse a joint le point de vue d'éminents 'ulémas sur son œuvre. Ils ont loué l'œuvre et attesté de sa qualité scientifique, comme le Cheikh le dit modestement :

⁴³¹ - Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 194

« J'ai joint ces témoignages pour que celui qui lira cette œuvre se rende compte que mon rôle n'a été que de rassembler [les paroles d'ulémas] ; tout ce qui est dit dans ce livre est leurs paroles, et toute son idéologie est basée sur l'école de la sainteté, Dieu ne dit que Vérité, Il est Le Meilleur Guide vers le droit chemin.⁴³²»

Après cet aperçu global du *Kashif al-Ilbass*, nous dégagerons les grandes idées qui le composent. Nous essayerons de les rapporter et les replacer dans la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse et de façon plus globale dans le soufisme. L'objectif n'étant pas de les étudier, cela a été fait antérieurement, mais de trouver des éléments d'analyse qui aideront à mieux expliquer la place du livre dans les écrits de la Tijâniyya et du soufisme en général.

B. Les grandes idées du *Kashif al-Ilbass*

Le résumé substantiel présenté ci-dessus, nous permet de dire que le *Kashif al-Ilbass* repose sur deux idées principales qui sont l'Initiation spirituelle et la *Faydha* dans la tarîqa Tijâniyya. Ces grandes idées ne peuvent mieux abordées sans la compréhension de ce que représentent, dans l'initiation spirituelle les méthodes telles que le *dhikr* dans ses différentes formes ou ce qu'est l'état d'extinction (*fana'*) et le *chath* (paroles d'extase). La compagnie d'un maître éducateur est plus que primordiale dans l'initiation soufie puisque d'elle dépend sa faisabilité et le code de politesse spirituelle (*adab*) que le disciple doit observer envers son maître est tout aussi important. Une fois ces éléments réunis, il reste à définir les outils que le maître met à la disposition de son disciple. Il s'agit de lui prescrire des prières et oraisons qu'il récite un certain nombre de fois et à des moments précis. Ces prières réunies constituent le *wird* de la Voie. L'objectif recherché est la purification de l'âme pour qu'elle oriente les actes posés et l'illumination du cœur pour qu'il soit apte à recevoir le secret divin. Voilà de façon schématique comment on peut présenter les idées du *Kashif al-Ilbass*. L'analyse de ces différentes idées nous amènera à avoir une vision de ce qu'est le *tassawwuf* pour Cheikh Ibrahim Niasse. Pour mieux présenter cette grille d'analyse des idées du Cheikh sur le Soufisme, nous nous proposons de les classer en idées principales, idées secondaires et idées annexes.

1. Les idées principales : la *tarbiyya* et la *Faydha*

Cheikh Ibrahim Niasse voit l'initiation sous deux angles. Dans un premier temps il le présente dans une vision globale, c'est-à-dire du point de vue de l'évolution du *tasawwuf* et principalement de la vie spirituelle initiatique telle qu'elle est vécue depuis l'époque du

⁴³²- Idem p. 195

Prophète et de ses pieux compagnons jusqu'aux transformations qu'elle a subi pendant le neuvième centenaire. Dans un second temps il aborde la *tarbiyya* dans la *tarîqa* Tijâniyya basée sur la reconnaissance de la grâce divine dont Cheikh Ibrahim Niasse incarne la forme achevée.

a. Une vision globale de la tarbiyya

En posant le débat sur la *tarbiyya*, Cheikh Ibrahim Niasse a pris le problème par ses racines pour déterminer la source à partir de laquelle les maîtres de la *tarîqa* Tijâniyya ont puisé pour définir leur méthode initiatique. Dans un cadre plutôt vaste qu'est celui du soufisme, il mène la réflexion, citations de théoriciens à l'appui⁴³³ avec une analyse de la question sous un angle spatio-temporel. Ainsi, il fait la distinction entre la *tarbiyya* authentique, celle qui s'inspire de la voie prophétique et celle improvisée par les circonstances et qui semble somme toute providentielle. La première se fonde sur la reconnaissance des grâces immenses que Dieu a bien voulu accorder à ses fidèles et croyants serviteurs. Ce bienfait exprimé sous forme de flux de baraka est un héritage transmis aux disciples par les maîtres qui en sont les véritables récipiendaires. C'est essentiellement par l'effet de cet influx spirituel que s'accomplit l'initiation spirituelle menée par ce maître et qui diffère des méthodes basées sur les exercices purgatoires ou la mortification. La subsistance de cette grâce ainsi que ses effets est une preuve de l'authenticité de cette *tarbiyya*, car à l'époque du Prophète et des compagnons bien guidés, il n'existait aucune initiation puisque la proximité du Prophète et l'énergie spirituelle qu'il dégageait maintenait la communauté dans la pureté et gardait les esprits et les cœurs sains. Après cette période pieuse, s'en est suivi une autre marquée par un relâchement des vertus spirituelles parce que les désirs et les tentations de ce bas monde ont pris le dessus, les âmes détournées, sombrent dans l'errance sans aucune orientation vers le bien. D'où la nécessité d'une éducation qui passe avant tout par la purification de cette âme. C'est pourquoi les soufis ont mis au point « une méthode visant à effectuer un “travail” spirituel sur l'ego. Cette connaissance a été transmise le plus souvent oralement, mais nous en avons la trace dans des textes qui, dès le IX^e siècle, traitent des “maladies de l'âme et de leurs remèdes”⁴³⁴ ». Cependant les méthodes initiatiques employées dans les milieux soufis connurent des déviations, notamment l'excès de la rigueur et la

⁴³³- Il se réfère, pour poser le problème essentiellement à Ahmad Zarrouq et prend les citations critiques d'Ahmad 'Adjiba pour discuter du problème et enfin il se base sur 'Arabi ibn al-Sa'ih et 'Abdelaziz Dabbakh pour trouver toutes les démarches explicatives de l'initiation authentifiée, celle pratiquée dans la *tarîqa* Tijâniyya, voir *Kashif al-Ibass* p. 17 à 25

⁴³⁴- Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 223

transformation du cycle initiatique en séances de torture de l'âme et son assujettissement à toute sorte d'épreuves physiques. Mais les soufis ont fustigés cette méthode qu'ils jugent trop « déviationniste ». Ils préconisent alors de dompter l'âme et de l'appriivoiser, car chaque homme qu'il le veuille ou non, est un mélange d'états supérieurs et d'états inférieurs.⁴³⁵ Ils trouvent dans la révélation coranique et l'enseignement prophétique les outils nécessaires de mener à bien cette initiation. C'est essentiellement par la transmission du flux comme ci-dessus mentionnée et une surveillance des états de l'initié que s'accomplit cette éducation. Cheikh Ibrahim Niasse arrive à la conclusion que cette dernière éducation subsistera toujours dans la communauté et que c'est l'autre forme d'initiation qui est close comme l'a affirmé Ahmad Zarrouq. Abdallah ibn Mohammad al-Muchrî al-'Alaoui le précise également quand il dit, abordant la question de la *tarbiyya* :

« Il y a deux sortes de tarbiyya, celle à qui l'on prête le concept et qui survint après les trois premiers siècles [siècles illuminées] et qui est close comme l'a indiqué Ahmad Zarrouq et son cheikh Al-Hadramî, et celle qui désigne une initiation en tant que guidance par l'exploitation des domaines de la himma et du hal. Cette dernière est celle menée par Cheikh Ibrahim Niasse et Cheikh Ousmane dan Fodio et tous les autres maîtres accomplis. Les soufis confirmés ont assuré que cette tarbiyya ne connaîtra pas de rupture jusqu'à la fin des temps. C'est la Voie de gratitude et de reconnaissance de la grâce divine. Elle est la Voie authentique, celle qui va toujours prévaloir tant que la communauté musulmane subsistera, car elle est un flux provenant de Dieu Très Haut par l'intermédiaire du Prophète...⁴³⁶ »

Si les déviances constatées dans les méthodes initiatiques seraient à l'origine de l'interruption de l'initiation comme le prétend Zarrouq, il n'en demeure pas moins qu'il ait existé peut être d'autres motifs d'ordre purement traditionnels. En effet certains maîtres pensent qu'au moment même où le *tasawwuf* s'est constitué en discipline islamique et en école initiatique, la Voie est fermée et les guides authentiques ont disparus. Les constats des soufis étaient très alarmants et leurs jugements de plus en plus péremptoirs. Bushandji affirmait que « le soufisme était auparavant une réalité sans nom ; il est maintenant un nom sans réalité ou encore selon Sarraj, Les vrais soufis s'en sont allés et le soufisme n'est plus que désert.⁴³⁷ » Ces jugements résultent d'une « tradition islamique, selon laquelle, chaque siècle est pire que le précédent : plus l'on s'éloigne de la période prophétique plus le monde est supposé se dégrader. Cette dégénérescence du temps s'applique à tous les domaines de la

⁴³⁵ - Idem, p. 224

⁴³⁶ - Abdallah Ibn Mohammad al-Mushrî al-'Alaoui al-Tijâni, *Inzar wa Ifadha ilâ bâi' dînihi bi chahâda*, p. 52

⁴³⁷ - Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 289

culture islamique et les soufis n’y échappent pas.⁴³⁸ » Certes, cette tradition peut s’avérer vraie si on prend en compte la situation vécue par ces maîtres qui ont témoigné, à leur époque de la décadence des valeurs initiatiques, mais il reste et demeure qu’une phase de « renouveau » fut amorcée par la suite et un élan nouveau spirituel s’en est suivie, car combien de guides et maîtres ayant sauvegardé les règles authentiques d’initiation sont apparus et ont mené à bien l’éducation spirituelle. L’initiation tijânîe, pour ne citer que celle-ci est un exemple illustratif. Cheikh Ibrahim Niasse en fait la mention en disant:

« Après al-Hadramî, il eut d’autres maîtres d’initiation qu’on ne saurait dénombrer et qui ont adopté les valeurs prophétiques de l’initiation fondée sur la himma et le hal. Ces maîtres qui ont guidé les gens vers la bonne voie et formé de disciples devenus des saints pour la plus part, existent dans notre époque et seuls les connaissent ceux à qui Dieu en accorde la faveur. »⁴³⁹

Cependant, malgré la part d’originalité de l’initiation sauvegardée dans la tarîqa, certains risques de déviance subsistent, dont la cause cette fois ci ne provient pas de l’initiation elle-même, mais découle d’un phénomène endogène au soufisme qui est son institutionnalisation. Celle-ci aurait engendré la démission des affiliés qui devenaient plus nombreux que les véritables aspirants au combat spirituel. Nous reviendrons sur cette question importante qui est une étape dans l’évolution du soufisme sous sa forme confrérique. Mais notons d’ors et déjà que Cheikh Ibrahim Niasse a mis en garde ses muqaddem sur ce risque et avait beaucoup insisté sur les dangers que courraient les disciples et les maîtres à dessein inavoué qui exploiteraient les secrets de la tarîqa à des fins personnels. C’est pourquoi le Cheikh a amplement expliqué la méthode initiatique propre à la *tarîqa* Tijâniyya.

b. La Tarbiyya selon la tarîqa Tijâniyya

L’initiation dans la *tarîqa* Tijâniyya est basée sur le *wird*. Outre, l’attachement assidu à la prière sur le Prophète, le *wird* Tijâni comprend également des *dhikr* obligatoires qui marquent l’adhésion du disciple à la Voie et dont il doit s’en acquitter. La pratique du *wird* est une étape préparatoire d’accès à l’initiation proprement dite. Déjà, elle contribue à l’épuration du novice qui accède à la station de *souluk* (cheminement). Elle lui permettra d’être « mûr » pour amorcer le *wusul* (accès à la connaissance de Dieu) qui nécessite la véritable initiation concrétisée par les rapports qui le lieront désormais au maître (Cheikh accompli). « Mais pour parvenir à la communication spirituelle entre maître et disciple, la base réelle d’une

⁴³⁸ - Idme, p. 290

⁴³⁹ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 17

progression initiatique sera l'éveil d'une quête véritable du disciple, laquelle se traduit par une « résolution spirituelle » (*irâda*) provoquée par le maître à ce qu'il ne délaisse pas le *wird* qu'il reçoit du maître. Ensuite, c'est la purification de toute prétention au savoir et à la connaissance.⁴⁴⁰ » Cette attitude de sobriété et d'effacement devant le maître d'initiation doit accompagner le disciple tout au long de sa quête spirituelle, dont l'ultime objectif est atteindre la gnose ou la connaissance de Dieu. Le cheminant, doit prendre conscience « du caractère contingent de son individualité et se mettre à la recherche de son identité essentielle qui n'est autre que son Seigneur, c'est-à-dire l'attribut divin dont il est l'expression éphémère et contingente.⁴⁴¹ »

Dans cette phase de cheminement dans la voie, le maître d'initiation doit veiller sur le disciple qui doit recevoir l'influx spirituel par la *himma* et surveiller son *hal* pour qu'il l'oriente vers le but recherché. Le maître joue un rôle important et le savoir qu'il transmet est différent de celui qu'un disciple peut assimiler à partir des livres. Il est selon les soufis plus parfait que le savoir livresque. C'est pourquoi comme le dit Cheikh Ibrahim Niasse :

« Le maître est celui qui t'éduque par ses manières et t'enseigne la discipline par son silence [inclinant la tête en signe d'humilité], celui qui éclaire ton intérieur par son illumination. Comme le dit Ibn 'Atai' L'Allah dans Lata'f al-Minan : Ton maître est celui qui t'unie à lui par sa présence et te protège à son absence. Ton maître n'est pas celui duquel tu entends [des discours], mais celui dont la présence te transforme. Il n'est pas celui dont l'expression te guide, mais celui dont l'allusion spirituelle te pénètre. Ton maître n'est pas celui qui t'invite à la porte, mais celui qui soulève le voile qui te sépare de lui. Ton maître n'est pas celui dont ses paroles t'éveillent, mais celui qui t'éveille par ses états. Il est celui qui te libère de la prison des passions et t'introduit auprès du Très Haut. Ton maître est celui qui ne cesse de polir le miroir de ton cœur jusqu'à qu'il reflète les lumières divines. Il t'éleva vers Dieu et tu poursuis l'ascension vers Lui. Il te mena à Lui et tu arrives, il ne cesse de te couvrir jusqu'à ce qu'il t'abandonne entre Ses mains, te jetant dans Les lumières [éblouissantes] de sa Présence et il te dit enfin : te voilà [devant] ton Seigneur. ⁴⁴² »

De façon plus générale, la *tarbiyya* dans la *tarîqa* Tijâniyya n'est autre qu'une initiation aux trois degrés (*Islam*, *Iman* et *Ihsan*) de la religion dont nous avons eu à détailler. Elle trace les deux grandes lignes qui marquent la *tarbiyya*, à savoir la maîtrise de la *shari'a* et l'ouverture vers la *haqiqa*. La démarche initiatique selon les trois stations de la religion (*maqâmat ad-Dîn al-Thalâthâ*) telle que vécue par le disciple ne fut pas consigné dans les

⁴⁴⁰ - Amar Samb, Introduction à la tarîqa Tidjaniyya, p. 242

⁴⁴¹ - Idem, p. 242

⁴⁴² - Cheikh Ibrahim Niasse, Kashif al-Ilbass, p. 89

ouvrages doctrinaux du Cheikh Ibrahim Niasse. Mais elle est au centre de l'enseignement oral initiatique dispensé par le Cheikh et ses *muqaddam*. De ce point de vue, l'initiation peut s'accomplir sans le recours à la *khalwa* (retraite) exempte de toute mortification du corps car, le fondement demeure avant tout la reconnaissance de la grâce divine. Nous avons vu que l'essence même de la *tarîqa* repose sur cette grâce et sa reconnaissance.

Donc, la retraite n'est pas systématique dans la *tarbiyya* tijanie. Même si souvent elle est pratiquée au cours de l'initiation ou en dehors d'elle, elle diffère de la *khalwa* telle que connue dans la tradition ascétique et soufie. Elle se caractérise par une souplesse surtout du point de vue des exigences qu'impose la quête de Dieu. La durée de l'initiation dépend du temps que peut mettre le disciple à atteindre le *fath* ou l'ouverture. Cette dernière dépend de la Volonté divine. Dans la tradition soufie, la durée de la retraite est en principe fixée à quarante jours [...] mais elle fluctue en fonction des maîtres, des voies, et des retraitants bien sûr. Tel disciple obtient les résultats attendus en quelques heures ou en quelques semaines, un autre dépassera les quarante jours réglementaires et sera replacé à nouveau en retraite. Certains n'atteindront jamais l'illumination quel que soit le nombre de jours qu'ils y passaient. Quant aux exigences spirituelles, en dehors de quelques restrictions comme l'observation du silence et du jeûne à certaines périodes de l'initiation, la retraite s'effectue d'une façon plus souple et toute l'attention du disciple sera orientée vers la méditation et la réflexion. Le cheminant vivra ce voyage immobile de façon condensée par rapport aux conditions de vie ordinaire et aura une certaine expansion de sa conscience, puisque dans toutes les traditions spirituelles, le retrait ou l'isolement favorise la concentration sur Dieu.⁴⁴³ Les premières retraites ascétiques où les ascètes se retirent dans les déserts et les montagnes, vivant avec les bêtes sauvages et aimant méditer dans les ruines et dans les cimetières qui leur rappellent la vanité de ce monde, diffèrent de la retraite tijânîe. Cette dernière ne prône pas l'isolement total, car la vie communautaire est très importante pour les soufis qui ont un rôle social à jouer. C'est pourquoi, Cheikh Ibrahim Niasse conçoit la *tarbiyya* comme un processus qui débute dès lors que le disciple engagé dans la *tarîqa* prend conscience de la nécessité de se lancer à la quête de la Réalité divine. Le rôle de la retraite dans la *tarîqa* Tijâniyya ne se limite pas à la quête de la gnose, encore que le recours à cet isolement soit très occasionnel, elle constitue aussi une méthode spirituelle utilisée pour résoudre un problème quelconque ou une grave décision à prendre.⁴⁴⁴ Néanmoins, la retraite en tant qu'exercice initiatique dont le but est la

⁴⁴³ - Eric Geoffroy, OP. Cit., p. 264

⁴⁴⁴ - Amar Samb, Introduction à la *tarîqa* Tijâniyya, p. 228

purification du cœur et la recherche d'une illumination, est une pratique souvent récurrente dans la *tarîqa* Tijâniyya. Elle constitue en cela, pour l'homme avancé dans la voie une opportunité de perfectionnement supplémentaire et pour l'adepte ordinaire, une occasion d'avancement et d'ouverture spirituelle. Tout comme elle permet au disciple d'avoir à l'esprit une seule pensée et une seule vérité, accéder aux sciences et comprendre les états spirituels, réussir son cheminement à travers les stations (*maqâmât*), à la faveur de grandes lumières.⁴⁴⁵

En définitive, la *tarbiyya* dans la Voie Tijâniyya au-delà des méthodes précisées a une large définition. Elle suppose un processus qui débute dès lors que le disciple ayant prononcé la formule de l'Unicité, témoigne de son entière soumission à Dieu, parfait sa foi et cherche la perfection dans la Voie. Loin des méthodes d'isolement total qui font de la retraite un support privilégié, la *tarbiyya* tijanie préconise une initiation qui ne coupe pas le novice de la société, car la vocation du spirituel musulman est d'être parmi les hommes. Comme le souligne Ibn 'Arabî, cette présence au monde est plus bénéfique au spirituel que son isolement [...] l'idéal, réside dans la retraite intérieure, perpétuelle. Le but étant de demeurer rattaché au secret de la Voie tout en vacant à ses occupations quotidiennes au sein de la société. En quelque sorte, comme le souligne Qouchaïrî, le gnostique est celui qui, tout en restant proche des hommes, est loin d'eux par son secret.⁴⁴⁶

c. La Faydha : une systématisation de la grâce initiatique

L'effort du disciple qui s'engage dans l'initiation soufie à lui seul ne suffit pas pour le conduire au but recherché. L'intervention divine est indispensable pour réaliser l'« union » avec la Puissance divine. Que ça soit par la contemplation ou par l'Amour, l'intervention divine est nécessaire et déterminante. Elle constitue ce que les soufis nomment la « grâce ». Jounayd explique que cette grâce constitue à la fois une valeur révélatrice et une source inspiratrice, dans le sens où elle permet à l'homme de saisir la toute Puissance de Dieu tout autour de lui et d'appréhender les signes qui lui rappellent Son créateur. Il disait :

« La connaissance [de Dieu] est de deux sortes : celle du « se faire connaître » et celle « faire connaître ». Le sens de la première est que Dieu se fait Lui-même connaître à Ses serviteurs, et leur fait connaître toute chose à travers Lui. C'est ainsi qu'Abraham disait : « Je n'aime point ce qui disparaît ». Quant à la connaissance du « faire connaître », elle signifie : Dieu montre à Ses serviteurs les traces de Sa puissance dans les cieus et les êtres animés. Puis il produit en eux une « grâce », et les choses

⁴⁴⁵ - Idem, p. 229

⁴⁴⁶ - Idem, p. 269

*leur montrent alors qu'elles ont un Auteur. Et telle est la connaissance de l'ensemble des croyants, tandis que la première est celle des privilégiés. Mais personne ne connaît vraiment Dieu que par le moyen de Dieu même. »*⁴⁴⁷

Certes, l'acquisition de cette grâce émane de Dieu qui l'accorde à qui il veut, mais il reste et demeure que sa « descente » demande une certaine disposition à intégrer en soi la grandeur divine. Ainsi comme le rapporte Cheikh Ibrahim Niasse dans *Kashif al-Ilbass* :

« Cheikh Saïd Moctar a dit : Il est rapporté de Jounayd ceci : celui qui adore Dieu et cru fermement en son Unicité, deviendra Son serviteur, Son distingué. Dieu le fera Son élu, le distinguera parmi ses pairs (créatures), et deviendra alors un singulier qui cherche la singularité. Ne sera atteint de folie celui qui cherche Dieu que lorsqu'il s'abreuvera du vin de Sa Majesté. C'est dans cette Majesté qu'erre le bien aimé, de Sa beauté sublime furent ébahis Ses sages connaisseurs, de Sa plénitude furent comblés ceux qui L'atteignent. Il est le reflet de Ses noms, la source de bénédiction, le pôle de tous les noms. Les états de ceux qui L'aiment dans Sa Majesté diffèrent. Parmi eux, ceux qui, par l'abondance des lumières de leurs états perdent leur raison et manifestent un délire dans leurs propos et leurs actes. Celui qui n'a pas de goût (aux sciences ésotériques), pensera qu'il est atteint de folie, alors qu'en réalité, il n'est rien de tout cela, et l'imaginera celui qui n'a aucune compréhension, un traître alors qu'il n'est qu'un fidèle qui but (le vin) jusqu'à l'ivresse.

C'est pourquoi certains avaient chanté ceci :

*« Dis à celui qui nous interdit d'aimer ceux qui sont aimables,
Laisse-nous, puisque tu n'as pas goûté au vin de l'Amour.
Si nous prîmes du plaisir et que nos esprits délirèrent,
Emparés par le vin de l'Amour, nous dépravâmes.
Ne t'en prend pas à celui qui est ivre d'Amour,
Dans cet état d'ivresse, l'obligation nous est levée.
Allons-nous la contraindre à la résignation, alors qu'elle nous convoite,
Est-ce qu'aurait patienté, celui qui vit la sagesse ?
O toi guide des amoureux, lève-toi et conduit nous,
Chante-nous les noms du bien Aimé pour nous apaiser,
Garde nos secrets et ne les dévoile pas à nos ennemis,
Excuse-nous si tu aurais constaté quelque chose,
Car l'évocation de leurs récits nous excite,
N'eut été leur Amour en notre fond, nous n'en serions ébranlés.
L'oiseau qui ne put résister aux récits du conteur,
Qui exalte son pays, fut séduit et chanta,
Il s'épancha, excité par la beauté et la sensualité,
C'est de la sorte que les âmes des amants,
Guidées par le désir, s'envolent vers le monde sublime. »*⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ - G C Anawati, L. Gardet *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, p. 139

⁴⁴⁸ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Op. Cit.*, p. 55

Avec Cheikh Ibrahim Niasse cette grâce connut une manifestation beaucoup plus affirmée. Elle a marqué de ses empreintes l'évolution de la tariqa Tijâniyya comme l'a annoncé son fondateur. Outre l'ouverture de l'initiation soufie et sa facilitation, la *Faydha* est synonyme d'une adhésion massive à la *tariqa* comme précédemment détaillé. L'envergure doctrinale et la portée hagiographique, eschatologique spirituelle et sociale de la *Faydha* permet de croire que celle-ci est une systématisation de l'initiation spirituelle dans la Tijâniyya. Puisqu'en tant que tel, elle a favorisé l'extension de la tariqa, facilité l'initiation spirituelle et donné un cachet hautement social au mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse, comme nous allons le voir plus loin.

1. Les idées secondaires : méthodes d'initiation et compagnie d'un Maître accompli

La pensée soufie du Cheikh Ibrahim Niasse telle qu'étudiée jusqu'ici fournit l'essentiel de ce que représente l'initiation à la Voie. Ainsi les méthodes d'initiation utilisées par le Cheikh et ses *Muqaddam* restent intimement liées à la nature de la *tarbiyya* ainsi qu'à la portée de la grâce telle qu'évoquée ci-dessus. Pour se faire, nous nous limiterons à deux méthodes fondamentales, à savoir le *dhikr*, les prières et oraisons propres à la Voie. Et enfin, nous reviendrons sur la compagnie d'un guide spirituel qui est une condition *sine qua non* pour une parfaite application de ces méthodes spirituelles et l'accès à la gnose, la connaissance de Dieu.

a. Le dhikr avec Cheikh Ibrahim Niasse

Le *dhikr* comme nous l'avons souligné précédemment occupe une place très importante dans la Voie. En tant que souvenir et rappel constant de Dieu, il est le fondement sur lequel est basé le *wird* et constitue tout le leitmotiv de la pratique spirituelle en islam. Intimement lié à la révélation qui elle-même est appelée *dhikr*, elle trouve ses fondements chez le Prophète. Le message coranique en plusieurs occurrences incite le croyant au *dhikr*. « L'invocation de Dieu est ce qu'il y a de plus grand » (29 : 45), « Ô vous qui croyez ! Invoquez souvent Dieu » (33 : 41), « les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu? » (13 : 28) et de l'épanouissement en ce monde : « Quiconque se détourne de Mon invocation mènera une vie misérable » (20 : 124), nous apprend le Coran. Cheikh Ibrahim Niasse rapporte plusieurs traditions prophétiques qui évoquent l'origine du *dhikr*. En effet selon Ahmad [Ibn Hanbal], al-Tabarânî et d'autres encore, le Prophète était un jour avec ses Compagnons lorsqu'il leur demanda s'il n'y avait pas d'étrangers parmi eux, c'est-à-dire les

gens du livre (*ahl-al-Kitab*). Après s'être rassuré qu'il n'y avait aucun non-musulman, il ordonna que les portes soient fermées et leur dit de lever les mains et de dire *Lâ ilaha illâ Llâh* (« Il n'y a de divinité que Dieu ») puis lorsqu'ils s'exécutèrent il leur dit : « Louanges à Dieu Ô Toi qui m'envoya en tant que Prophète avec cette formule et m'ordonna à la transmettre, Tu m'as promis en elle le Paradis et Ta promesse est irrévocable. Réjouissez-vous, car Dieu vous a tous pardonné.⁴⁴⁹ Donc, c'est le Prophète en personne qui se chargea de l'initiation de ses compagnons au *dhikr* par un enseignement secret ou *talqîn*, leur expliquant le bénéfice spirituel qu'ils retireraient de cette répétition. A partir des Compagnons, la méthode du *dhikr* fut transmise de génération en génération. Toujours selon la tradition, c'est 'Ali Ibn Abî Tâlib qui reçut le premier l'initiation, comme le rapporte Cheikh Ibrahim Niasse :

« Cheikh Yusuf al-Kawzânî plus connu sous le sobriquet "Al-Adjamî" rapporte que 'Ali Ibn Tâlib demanda au Prophète de Dieu de lui indiquer le plus court chemin qui le mènerait à Dieu, celui qui aurait plus de mérite auprès de Lui et qui serait le moins contraignant pour Ses serviteurs. Le Prophète lui dit : « Ô 'Ali invoque en permanence Dieu dans ton isolement. 'Ali répondit : Est-ce cela le mérite de l'invocation et pourtant tous les gens en pratiquent. Le Prophète lui dit : Ô 'Ali, il existera sur cette terre des gens qui diront Lâ ilaha illâ Llâh jusqu'à la fin des temps. Alors dit 'Ali : Ô Prophète comment pourrai-je alors invoquer Dieu ? Le Prophète de lui dire : « ferme tes yeux et écoute de moi [la formule] trois fois puis prononce la aussi trois fois et moi j'écoute. Le Prophète prononça la formule trois fois à haute voix, les yeux fermés alors qu'Ali l'écoutait. Ce dernier fit la même chose et le Prophète l'écoutait à son tour. »⁴⁵⁰

Le *talqîn* (enseignement secret) a pour vertu de tisser et maintenir le lien spirituel entre les soufis. Ce lien se traduit par la constitution du maillon d'une chaîne initiatique, comme le précise Cheikh Ibrahim Niasse. Ainsi, dit-il, cette tradition fut transmise à travers la chaîne spirituelle suivante :

De 'Ali Ibn Abî Tâlib à Hassan al-Basrî à Al-Habîb al-'Adjamî, à Daoude al-Tâ'î, puis de Daoude à Ma'rouf al-Karkhî, de Ma'rouf à As-Sariyyu al-Saqatî et de ce dernier à al-Jounayd. Ainsi fut elle transmise aux maîtres d'initiation jusqu'aujourd'hui.⁴⁵¹

Le *dhikr* dans son concept soufi tient un rôle important dans l'initiation spirituelle. Il est dans ce sens, l'échelle par laquelle se fait l'ascension vers les plus élevées des stations

⁴⁴⁹ - Idem, p. 29

⁴⁵⁰ - Idem, p. 29

⁴⁵¹ - Ibid, p. 30

divines et le chemin le plus court qui mène à Dieu. Il est la clé du bonheur éternel et le remède sûr contre les ennuis et tracas de la vie ici-bas, comme le mentionne Cheikh Ibrahim Niasse se référant à Saïd Mohammad al-Yadâlî qui dit dans « *charh Khâtimat al-tasawwuf* » :

« Le plus près chemin d'accès à la Présence divine est le dhikr, puisque le Nom [invoqué] ne se sépare guère de l'Invoqué. Plus le disciple invoque son Seigneur mieux se déchirent les voiles qui le sépare de Lui jusqu'à ce qu'intervient l'illumination. Alors il s'en passe du dhikr et contemple l'Invoqué. Le disciple n'approche la Présence divine sans qu'il ne soit emparé de pudeur ; il n'éprouve ce sentiment que lorsque qu'il atteint le Kashf (dévoilement). Ceci n'est réalisable qu'avec le dhikr perpétuel.

Il n'atteindra la station de la parfaite sincérité et percer les mystères de ses actes qui ne sont en réalité qu'une émanation de Dieu, qu'avec le dhikr. Le dhikr éradique les maux intérieurs, éloigne les pensées sataniques et affaiblit les inspirations passionnelles. L'assiduité dans le dhikr efface les soucis et les ennuis de ce bas-monde dus à l'état d'insouciance. Lorsque des ennuis envahissent un serviteur, qu'il cherche la faute en lui-même car quiconque se détourne du rappel de Dieu croupira sous les ennuis dont la taille et la gravité sont en fonction de son éloignement du dhikr. Celui qui veut être dans le bonheur perpétuel qu'il pratique le dhikr en permanence...⁴⁵²»

Le *dhikr* en tant qu'inspiration intérieure est l'une des actes d'adoration qui procure à son pratiquant le bonheur de la foi et l'harmonie du cœur. Il l'incite à l'accomplissement de bonne œuvres sans aucune peine ni grands efforts. Cheikh Ibrahim Niasse l'explique clairement se référant aux propos d'Abou al-'Abasse Ibn al-Bana' dans *al-asrar al-'aqliyya fî al-kalimat al-nabawiyya* en ces termes :

« Le plus élevé degré du dhikr est ce qui surgit d'une inspiration dont l'essence est l'invocation de Dieu. Il est le dhikr qui inspire les soufis en permanence et les affermit dans l'acquisition des secrets [...] Il faut qu'au cours de ce dhikr que le cœur soit « vide » de tous ; que rien d'autre en dehors de Dieu ne subsiste. Que le cœur devienne la demeure de la Vérité évidente qui s'exprime et s'empare du disciple de telle sorte qu'Elle guide ses actes, ses paroles et sa conscience; L'Invoqué a envahi le cœur et se l'ai approprié, il a dominé les membres qu'Il guide et l'esprit du serviteur qu'Il oriente à Sa guise. C'est pourquoi, la pratique du dhikr, chez lui est instinctive et les actes culturels qu'il accomplit avec soumission et facilité, ne lui procurent que bonheur et jouissance. »

Cheikh Ibrahim Niasse aborde également les formes du *dhikr* après avoir défini le lien entre l'invocation réussit et l'état d'extinction (*le fana'*) vécu par le cheminant. Il décrit le *dhikr* collectif fait à haute voix et ses avantages spirituels et mentionne sa conformité à la Loi.

⁴⁵²- Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 33

Nous avons évoqué précédemment cet aspect important du *dhikr* qui a suscité un moment la polémique des *fuqaha*'. Mais rajoutons que Cheikh Ibrahim Niasse a de façon exclusive insisté sur ce type d'invocation car comme l'affirme 'Ali al-Khawasse, le *murid* doit pratiquer le *dhikr* collectif avec force et à haute voix pour qu'il ait plus d'influence sur le cœur. Il permet alors de repousser l'assaut du mental et renforcer la concentration. L'invocation collective permet de canaliser l'énergie spirituelle qui brûle pour aider à briser le cœur. Il termine la page du *dhikr* en détaillant son rapport avec la lecture du Coran. Cette lecture présente d'ailleurs le cœur à l'image d'une pierre que seule la force de l'invocation en groupe peut briser.⁴⁵³

Notons enfin que le *dhikr* peut être libre c'est-à-dire pratiqué sans limitation de nombre et de règles telles que la posture à adopter pendant le *dhikr*, la purification du corps et du lieu...etc. Ce genre d'invocation diffère du *dhikr* dans sa forme ordonnée plus connu sous le nom de *wird*. Celui-ci, comme nous l'avions déjà dit constitue la base de l'affiliation à la *tariqa* et dans le cas de la Tijâniyya, c'est le fondateur lui-même qui s'est chargé de le composer, comme nous le verrons plus en détails ci-après.

b. Le wird : prières et oraisons de la Voie

Les prières et oraisons des voies soufies sont fondées globalement sur le principe qui prend en compte l'esprit du cheminement et de purification tel qu'étudiés à travers les trois stations de la religion. Elles se conforment aux grands principes doctrinaux comme la prééminence du Prophète et l'importance de son influence spirituelle. Elles s'inscrivent également dans la droite ligne des états spirituels acquis par le disciple au cours de son initiation. Elles ont été composées par le fondateur pour pallier aux difficultés de se conformer aux commandements de Dieu. En effet « Ahamd Tijâni incitait ses disciples à obéir aux injonctions divines et à s'éloigner de ses prohibitions dans toutes la mesure du possible mais surtout et en permanence de revenir à résipiscence. Outre la pratique obligatoire des cinq piliers de l'islam, l'adhésion à la tidjâniyya astreint le disciple à l'observation d'un rituel (*wird*) constitué essentiellement de trois éléments appelés respectivement : *lâzim*, *wazîfa*, *hadra*.⁴⁵⁴ » Ces éléments se composent de la récitation de trois formules fondamentales qui sont l'*istigfâr*, la *salât ala-Nabî* et la *Haylala* qui est la prononciation de la formule *Lâ Ilâha illâ-Llâh*.

⁴⁵³ - Idem, p. 40 et suivantes.

⁴⁵⁴ - A. Popovic, G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 476

C'est ainsi que la récitation des formules d'*istigfar* (demande de pardon) traduit l'état du disciple qui manifeste son désir de se repentir, de renouveler sa soumission vis-à-vis de Son créateur. Le repentir, pour qu'il soit valable doit remplir certaines conditions. Le disciple doit en prononçant la formule, regretter le péché commis de telle manière qu'il nourrit l'intention de ne plus retomber dans la même faute, s'éloigner immédiatement dudit péché et présenter enfin ses excuses à la personne offensée ou restituer les biens spoliés ou détournés.⁴⁵⁵

Dans le cycle initiatique de la *tarîqa*, le repentir constitue l'une des composantes de la première station qui est l'*islam*. C'est pourquoi, outre les trois conditions ci-dessus mentionnées, le repentir doit être sincère. Il doit signifier « un retour à Dieu » et exprimer la crainte de Dieu à cause du pouvoir qu'Il a sur toutes les créatures et doit aussi traduire l'exaucement c'est-à-dire que le disciple de la *tarîqa* doit ressentir la honte d'avoir commis le péché puisqu'il est sensé éprouver la proximité de Dieu telle que définie par le Coran (2 : 186 et 12 : 61). Cheikh Ibrahim Niasse a évoqué l'importance du repentir dans la *tarîqa* et de manière générale pour le croyant musulman. Le disciple doit chercher en permanence le pardon de Dieu même s'il croit n'avoir commis aucune faute. Cheikh Ibrahim Niasse dit à ce propos se référant à Abu Hassan al-Chadhilî :

« Pratique le stigfâr même si tu prétends ne commettre aucun péché car tu dois t'inspirer du Prophète qui cherche toujours le pardon auprès de Dieu alors qu'il a la certitude d'être pardonné pour tous ses péchés commis par le passé et même ceux du futur. S'il en est ainsi du Prophète qui jouit de l'immunité divine, que penserais-tu de celui qui un moment ou à un autre de sa vie, ne peut échapper aux péchés. »⁴⁵⁶

Le bon croyant et le disciple engagé dans la voie doit, toute sa vie invoquer Dieu cherchant toujours son pardon car, le repentir est le seul remède aux fautes qu'il ne peut ne pas commettre. Plusieurs traditions prophétiques louent les mérites de l'*istigfâr* principalement ce qu'elle représente pour la communauté du prophète Mohammad. Celui-ci disait :

« Les cœurs se rouillent comme le fer, seul l'istigfâr les purifie. »

Il disait aussi :

⁴⁵⁵ - Ibid, p. 207

⁴⁵⁶ - Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 136

« Dieu a fait à ma communauté deux aveux : Il ne saurait vous [communauté du Prophète] châtier tant qu'il [le Prophète] soit parmi vous. Et Il ne les punira pas tant qu'ils demandent Son Pardon [en faisant l'*istigfâr*]. »⁴⁵⁷

L'*istigfâr* est en quelque sorte une manifestation de la *rahmâ* (miséricorde) que Dieu a accordée au Prophète et toute sa communauté après lui tant qu'elle suivra ses enseignements et appliquera ses conseils. L'autre vertu prophétique est la prière sur ce Prophète qui fut une miséricorde non pas à sa seule communauté mais à l'humanité toute entière.

La prière sur le Prophète ou *salât ala-Nabî* constitue l'accès à la Réalité mohammadienne et traduit l'attachement du disciple à la personne du Prophète. Elle désigne également une soumission aux injonctions divines car Dieu demandent aux croyants de prier sur le Prophète tout comme Dieu Lui-même et les anges lui adressent leurs prières. Cheikh Ibrahim Niasse évoquant l'explication que fait Sahl Ibn 'Abdoulaye al-Toustarî du verset coranique qui stipule cet ordre divin, a dit :

« La *salât ala-Nabî* est la meilleure des adorations, puisque Dieu s'en est acquitté ainsi que ses anges avant de l'ordonner par la suite aux croyants. Pour les autres actes d'adoration, Dieu les prescrit à ses serviteurs sans qu'Il les pratique Lui-même. »⁴⁵⁸

La *tariqa* Tijâniyya privilégie la formule de la *salât al-Fatih* qui aurait beaucoup de mérites et possède des qualités spirituelles exceptionnelles. La prière sur le Prophète a, dans le parcours initiatique, un impact sur le cœur du disciple. En invoquant les bénédictions de Dieu sur Son Prophète, durant tous les instants de sa vie jusqu'à ce que le *dhikr* ait gagné son cœur et fortifié son âme par la glorification, le disciple atteindra un degré d'illumination. Son cœur sera vivifié par la Présence du Prophète et il sera toujours guidé par les vertus qu'il vit et qui se manifestent toujours devant ses yeux. Parvenu à ce stade, le Prophète reprendra sur lui Ses bienfaits spirituels. Il lui apparaîtra dans presque tous les états, pendant son sommeil surtout, puis pendant les moments difficiles et pendant ses heures d'extase.⁴⁵⁹

Cheikh Ibrahim Niasse évoque les mérites de cette prière et cite à ce propos ce que cheikh Ahmad Tijâni a dit en ces termes :

⁴⁵⁷ - Idem, p. 137, voir aux pages suivantes plusieurs autres hadiths sur le thème.

⁴⁵⁸ - Ibid, p. 139

⁴⁵⁹ - Amar Samb, Op. Cit., p. 209

« Après mon retour du pèlerinage, je récitais intensément la *salât al-fatih* à Abou Samgoun parce que je connaissais ses mérites, ce qu'une seule fois invoqué, elle équivaut à six cent mille autres prières sur le Prophète. ⁴⁶⁰ »

Al-Bakrî un saint qui vécut en Egypte était celui qui reçut la *salât fatih* par voie d'inspiration divine. Ce saint qui était un *Qutb* (pôle) disait, comme le rapporte Cheikh Ibrahim Niasse que celui qui récite cette prière une seule fois et n'entre pas au Paradis, qu'il empigne son détenteur, l'interpellant auprès de Dieu. Cheikh Ahmad Tijâni avait préféré réciter une autre prière sur le Prophète ⁴⁶¹ dont sa récitation une seule fois équivaut soixante-dix mille fois la *Dalâ'il al-Khayrât* (les chemins du bien). Le Prophète lui ordonna de reprendre la *salât Fatih*. Alors, cheikh Ahmad Tijâni demanda au Prophète la valeur réelle de cette prière. Il lui dit qu'une seule fois récitée, elle équivaut à la valeur de la récompense obtenue par six fois la lecture du Coran. Dans un second temps, le Prophète lui avait dit qu'une seule prière de cette *salât*, en tant qu'*Invocation* égale l'intégralité des « *tasbîh* » (formules de louange à Dieu) prononcées sur terre, de toute invocation qu'elle soit petite ou grande et de la lecture du Coran six mille fois en terme de rétribution. ⁴⁶²

L'attribution de tels mérites à cette formule a suscité une grande polémique au sein du milieu maraboutique au Niger. Les *yan izâla*, groupe réformiste de tendance wahabite, reproche aux adeptes de la Tijâniyya leurs « exagérations » sur la *salât al-fatih*. ⁴⁶³ Nous reviendrons sur cette question lorsque nous évoquerons les controverses sur la doctrine tijânie.

La formule *Lâ Ilâha illâ-Llâh* représente la profession de foi en islam ; elle constitue le fondement du message de tous les Envoyés de Dieu. Ses mérites sont innombrables. Par sa vertu cette « *kalima al-tayyibâ* » (belle expression) elle seule suffisait les créatures au moment où ils meurent. De toutes les formules d'invocation, elle est la seule qui atteste de la bonne foi du serviteur qui la prononce avant sa mort. « Elle est la formule par excellence de la vérité qui délivre de par sa nature. S'identifier à la vérité, l'infuser dans notre être, c'est échapper à l'emprise de l'erreur et de la malice ⁴⁶⁴ », c'est pourquoi elle est au centre de l'initiation

⁴⁶⁰ - Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 140

⁴⁶¹ - Cette prière est formulée comme suit : « Ô Seigneur prie sur notre Guide le Prophète Mohammad et sa descendance d'une prière qui équivaut aux prières de la totalité de ceux qui T'aiment, et adresse Tes salutations sur le Prophète et sa descendance d'un salut qui égale le leur » Voir, Kashif al-Ilbass, p. 141

⁴⁶² - Idem, p. 141

⁴⁶³ - A l'exemple du débat qui eut lieu à Niamey autour de la question et qui opposa Cheikh Tahîr Ousmane Baoucthi et Malam Yahya, leader de Addîn Islam une association pro-wahabite.

⁴⁶⁴ - Amar Samb, Op., Cit., p. 211

spirituelle. Cheikh Ibrahim Niasse cite vingt-trois différentes appellations que les soufies font de cette formule, chacune d'elle renvoie à une dimension de la Réalité divine que le disciple doit appréhender [et intégrer dans son quotidien. Il doit, en prononçant *Lâ Ilâha illâ-Llâh*, vivre en son fort intérieure une de ces dimensions qui évoquent l'Unicité de Dieu, Sa Justice, la crainte que l'on éprouve...etc.⁴⁶⁵

La *Jawharat al-Kamâl* (Perle de la perfection) est l'autre prière sur le Prophète qui clôture la séance de la *wazîfa*. Cette prière, à l'instar de la *salât al-fatih* est d'une grande vertu spirituelle. Elle constitue dans son essence une façon toute particulière d'adresser des prières et des salutations au Prophète. C'est justement ce dernier qui l'aurait enseigné à Ahmad Tijâni. Cheikh Ibrahim Niasse disait à ce propos :

« Même si la Jawharât al-Kamal est une prière sur le Prophète comme toutes les autres, elle se distingue par des choses que les autres prières ne contiennent pas. Il a été rapporté dans « Etoile scintillante » (Al-Kawkab al-wahhaj), que cette prière qui recèle des valeurs nobles et renferme les sources de connaissances et de secrets fut recueillie oralement par notre maître auprès de la Hadrât (Présence) du maître de l'existence, le Prophète [...] Cheikh Ahmad Tijâni lui-même ne disait-il pas : « L'Envoyé de Dieu m'a donné une prière qui s'appelle Jawharât al-Kamal. Quiconque la récite douze fois et en fait don au Prophète, sera comme celui qui aurait fait une ziyâra à son tombeau béni et à tous les saints et hommes pieux. »⁴⁶⁶

L'analyse rapide de la structure de ces prières fait ressortir la particularité du *wird* de la Tijâniyya. Ces différentes invocations, dans leur enchaînement tracent une trajectoire spirituelle qui englobe des dispositions intérieures à recevoir des vertus, émanation réelle et authentique de la grâce divine diffusée par les saints qui la recueillent du Prophète par le truchement du Pôle de la sainteté. Cheikh Ibrahim Niasse évoque cette spécificité du *wird* tijani en ces termes :

« Regarde avec l'œil intérieur l'organisation de ce wird et de la wazîfa, tu verras qu'elle est un trésor d'une splendeur épatante. Je disais un jour à certains de mes plus proches disciples : la wazîfa libère l'être humain, purifie ses intentions et éclaire son repentir pour que l'Essence divine dans toute Sa plénitude, se manifeste dans la salât au Prophète Mohammad. Elle dispose le disciple à louer Dieu dans Son Unicité et d'être intronisé Son Lieutenant sur terre. Et quiconque examine les wird de la tariqa Tijâniyya aura l'assurance qu'ils sont les meilleurs des invocations et les plus magnifiques des rappels.⁴⁶⁷ »

⁴⁶⁵Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 149 et suivantes.

⁴⁶⁶ - Idem, p. 158

⁴⁶⁷ - Ibid, p. 159

Le *wird* de la tarîqa tel qu'enseigné est intimement lié à la tarbiyya. Il est, de ce fait un parcours spirituel tracé par le fondateur de la Voie. C'est pourquoi, de façon toute particulière, les éléments qui composent ce *wird* jouent chacun un rôle de premier plan dans l'orientation initiatique. Ils constituent en quelque sorte des balises qui permettent au disciple de progresser sur la Voie en gravissant une double échelle, celle des « stations initiatiques » (*maqâmât*) et celle des « états spirituels » (*ahwâl*). Et d'une façon générale, le *wird* tijâni avec ses trois composantes (*lâzim*, *wazîfa* et *tahlil*) correspond par analogie à la *shari'a*, la *tarîqa* et la *haqiqa*. Donc le *wird* reste la base de la Tijâniyya qui est une voie du soufisme dans cette conception tripartite. Voie d'équilibre entre la loi révélée et la pratique mystique, la Tijâniyya permet aux disciples de voguer dans l'océan de la Réalité tout en se conformant aux exigences de la *sharî'a*, car « en islam, comme dans tout autre tradition, il ne saurait y avoir d'ésotérisme authentique sans exotérisme.⁴⁶⁸ »

L'acquisition des bienfaits liés à cette voie passe, comme nous l'avions maintes fois dit par la compagnie d'un maître, un guide qui prend en charge l'éducation et l'orientation spirituelles du disciple.

c. Compagnie d'un maître accompli

L'un des thèmes majeurs du soufisme demeure incontestablement la compagnie d'un Cheikh *murchid*. Toutes les voie soufies a exception près font référence à cette tradition mystique qui avait régit et régit encore le soufisme. La recherche d'un maître initiatique répond à cette exigence qu'impose la périlleuse et longue lutte contre l'égo (*nafs*), cette âme inférieure qui tire l'homme vers les dédales de l'impiété et de la déchéance tant qu'il ne saura la maîtriser, canaliser ses désirs et s'opposer radicalement à ses pulsions. La complexité de ce combat réside avant tout dans le fait que cet égo est à la fois en l'homme, « le principe vital de l'affirmation spontanée de soi-même et le siège de tendances égocentriques et de penchants généralement mauvais.⁴⁶⁹ » C'est pourquoi, le Soufisme, connu d'ailleurs comme une « science des cœurs », s'est particulièrement intéressé à cet aspect important.

C'est en illuminant cette âme pour qu'elle devienne « le lieu de dialogue entre le soufi et Dieu⁴⁷⁰ » que le disciple espère, en fonction de sa conviction et de son effort, accéder aux

⁴⁶⁸ - Eric Geoffroy, *Initiation au Soufisme*, p. 21

⁴⁶⁹ - Popovic A., Veinstein G., *Les Voies d'Allah*, p. 140

⁴⁷⁰ - Idem, p. 140

degrés de sainteté et entrer dans le cercle des hommes vertueux qui n'éprouvent aucune crainte sur eux-mêmes ni aucun chagrin, comme le stipule le Coran. Dans la tradition soufie la compagnie du maître trouve son archétype dans la rencontre de Moïse avec Khadir. Dans le récit qu'en fait le Coran, Moïse montre tant d'impatience à saisir le sens du comportement de Khadir que celui-ci décide de prendre congé de lui. Ce message doit servir de leçon à tout novice : la relation initiatique est fondé sur la soumission totale du disciple au maître qui ne signifie cependant pas l'asservissement du disciple, mais le prépare, en le rendant « transparent », pour qu'il puisse être investi par l'état spirituel de son maître.⁴⁷¹

Nous avons évoqué dans l'illustration de textes sur les traités de la Tijâniyya que Cheikh Ibrahim Niasse a défini les démarches que le disciple doit entreprendre pour rencontrer son maître ou le guide auquel Dieu accorda la mission de prendre en charge son éducation spirituelle. Il a aussi évoqué le cadre légal qui régit ce lien spirituel et démontre que celui-ci relève plus d'une « disposition naturelle » constatée par voie de *nazr* (réflexion) qu'à une règle de Loi. Cheikh Ibrahim Niasse explique comme ci-dessus mentionné que les fonctions assumées par le maître doivent être centrées autour de l'éducation de l'âme, principalement sa purification. Il dit, se référant à Ibn Abbad qu'il était impératif pour le *mourid* qui s'engage dans cette voie [de Dieu] d'être en compagnie d'un cheikh *mouhaqqiq*, un maître réalisé, un *mourchid*, guide spirituel confirmé qui a parachevé son cycle initiatique et s'est débarrassé des impulsions passionnelles de son *nafs*. Le disciple lui doit soumission et obéissance et ne devait en aucun cas lui opposer son opinion interférant dans ses paroles, ni manifester un quelconque doute sur ce qu'il dit, ni chercher à lui contester son rang, car il est le détenteur des états de consciences du novice. Les soufis ne disaient-ils pas que « celui qui n'a pas de maître, Satan est son guide ».

Cheikh Ibrahim Niasse insiste sur la nécessité d'avoir un maître puisque celui-ci est non seulement le garant de l'authenticité du savoir mais aussi une assurance contre les tribulations et les périls de la voie. Il dit se référant à 'Abou Ya'lâ al-Thaqafi :

« Un homme qui accumule toutes les sciences et côtoie tous les regroupements humains n'atteindra pas le niveau que les Hommes [de Dieu] ont atteint, à moins qu'il ne se serait exercé sous la surveillance d'un Cheikh, d'un Imam ou d'un éducateur. Ne peut servir d'exemple et de guide, celui qui ne prit sa sagesse d'un guide qui lui ordonne [les bonnes conduites] et lui interdit [les mauvaises], lui fait connaître les défauts de ses actes et les défaillances de son âmes afin qu'il puisse parfaire les stations

⁴⁷¹ - Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 215

du parcours spirituel. Celui qui ne prit sa sagesse auprès des éducateurs [dignes de soufis], égare ses disciples. Le saint qui devait être le parfait exemple, comme le dit Ibn 'Ata-Allah, est celui auprès duquel te conduit la « providence » divine qui te fait découvrir ce que Dieu lui accorda comme privilèges et déposa en lui comme particularités [de signes divins] qu'il a su manifester aux yeux du disciple, non pas par son existence ontologique (bachariyyatihi), mais par leurs existences intrinsèques. Il te mena au bon chemin lorsque tu te mis sous sa conduite [bienséante] et te fait voir les légèretés enfouies dans ton nafs, t'apprend à approcher Dieu et fuir tout ce qui n'est pas Lui. Il t'encadre dans la voie jusqu'à ce que tu arrives à Dieu, te fait voir les défauts de ton égo pour que tu réalises l'étendu des bienfaits que Dieu t'accorda ; tu réussiras alors à fuir tes défauts et remercier Dieu et être au fil du temps et en permanence entre les « Mains » de Dieu...⁴⁷²»

En résumé, le disciple qui aspire à la réussite dans la Voie, doit se comporter comme un malade qui reçoit les soins d'un médecin, car le « cheikh est à la fois médecin des âmes, médiateur entre Dieu et l'homme, support de contemplation pour son disciple.⁴⁷³»

C'est pourquoi les soufis ont largement étudié le rapport entre le cheikh et le *mourîd* et ont laissé une abondante littérature autour de la question. Ne s'accorde-t-on pas à dire comme l'a affirmé Cheikh Ibrahim Niasse que « la discipline qui régit le lien entre le Cheikh et son disciple est abondante dans les écrits des maîtres soufis. Plus éloquent et plus concis de ces écrits est ce qu'a dit Imam Abul Qâsim al-Qouchayrî. Ce dernier disait en substance que les conditions qu'un disciple doit observer se résument au fait que même le souffle du disciple doit être sous le contrôle du cheikh. Il ne doit en aucune manière le contredire ouvertement ou en secret, car celui qui le fait, ne connaîtra pas le goût de la vérité. Si toutefois le disciple arrive à contredire son maître, qu'il s'empresse à chercher son excuse et à lui dire clairement la cause de cette contestation et cette « trahison », car pour les soufis elle en est une. Le retour sincère du disciple de cette façon impose au maître de rétablir ces manquements et palier aux insuffisances.⁴⁷⁴

Cheikh Zarruq a cité quatre choses qui résument le comportement du *mourîd* à l'égard de son cheikh. Il disait que le disciple doit suivre ce qui a été tracé [par son maître], s'éloigner de la contestation, être fidèle à la compagnie et s'appliquer dans la poursuite de l'objectif.⁴⁷⁵

⁴⁷²- Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 88

⁴⁷³- Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 214

⁴⁷⁴- Cheikh Ibrahim Niasse, Op. Cit., p. 90

⁴⁷⁵- Idem, p. 96

Cheikh Ibrahim Niasse conclut sur cette question en démontrant que de la même façon que la *tarbiyya* ne connaîtra pas de rupture, il existera toujours sur terre de maîtres qui prendront en charge la lourde et difficile tâche de guider les hommes et de le éduquer dans la voie de Dieu. Il dit :

« Si tu as pu comprendre ce qui a précédé alors, tu admetts avec certitude l'obligation de chercher un guide initiatique et assumer tous le respect et l'obéissance que requière sa compagnie, comme nous l'avions rapporté de nos vénérés cheikhs. Ne dit jamais que les hommes accomplis s'en sont allés, car, nous l'avions souligné, un bon croyant ne dira jamais que l'assistance spirituelle du Prophète s'est estompée. L'initiation divine en tant qu'éducation émanant de Dieu pour ses serviteurs, ne connaîtra jamais de rupture. Dieu a envoyé des prophètes aux communautés passées pour les éduquer et les guider [au droit chemin] ; et l'envoi d'un prophète marque la fin d'une période et la clôture d'une tarbiyya jusqu'à ce que fut envoyé le Prophète Mohammad qui a clôt la prophétie. Après, la tarbiyya est confiée aux 'Arifun (savants en Dieu) qui en ont eu la pleine autorisation. De la même façon qu'une période prophétique est clôturée par une autre, une nouvelle période de saints marque la fin d'une initiation par l'apparition d'un guide accompli. On distingue alors deux périodes : une première qui est celle du kufir, close par l'envoi d'un Prophète et la seconde celle de l'islam qui marque l'apparition d'un saint. ⁴⁷⁶ »

Les saints ont pour principale mission d'assurer la continuité du message prophétique. Une célèbre tradition prophétique ne disait-elle pas que « les ulémas sont les légitimes héritiers des Prophètes ». Et le Prophète n'avait-il dit qu'à chaque communauté Dieu enverra un *mujaddid* (rénovateur du message de l'islam). Il est rapporté aussi qu'après le décès du Prophète, la terre pleura et se plaignît auprès de Son créateur qu'il n'ait plus aucun Prophète, jusqu'à la fin des temps, qui marchera sur elle. Dieu lui révéla alors qu'Il laissera en permanence sur terre, de cette communauté [celle du Prophète Mohammad] des hommes qui ont les cœurs des Prophètes et cela jusqu'au jugement dernier.⁴⁷⁷

Pour compléter son œuvre, Cheikh Ibrahim Niasse a intégré certaines questions d'ordre social, à la fois sensibles et importantes qui confirment que la Tijâniyya est une voie mystique dans laquelle, le social occupe une place importante. La place de la femme dans la spiritualité musulmane, la question éthique et raciale dans le soufisme sont les deux thèmes majeurs abordés par le Cheikh. Nous reviendrons plus en détails sur ces questions.

⁴⁷⁶ - Ibid, p. 96

⁴⁷⁷ - Ibid, p. 97

Cette brève exposition qui se veut non exhaustive de quelques idées du *Kashif al-Ilbass*, nous a permis de débattre de la question de *tarbiyya* et de la *Faydha*. D'examiner les méthodes initiatiques et l'éternelle question de direction spirituelle dans le soufisme. Ces différents thèmes constituent comme nous avons pu, à chaque fois le démontrer la thématique centrale chez les soufis. Cheikh Ibrahim Niasse qui a débattu ces thèmes avec une telle ouverture, leurs imprimant de temps à autre de sa touche personnelle, est un soufi porteur d'un renouveau dont la marque spirituelle, doctrinale et sociale reste et demeure la *Faydha*. En tant que guide de cette grâce, il est comme l'indique l'adage : « le soufi est le fils de son temps », un Saint Soufi de la Grâce divine. Par son œuvre, c'est tout le soufisme qui rayonne et les voies de Dieu qui se rénovent, portant loin le message de l'islam et diffusant largement sa dimension mystique garante de la continuité de l'éducation spirituelle montrant par là même que l'assistance divine est une grâce qui n'a guère de limite et que Sa Miséricorde a englobé toute chose comme le dit le Coran.

Pour mieux illustrer cela, nous aborderons l'impact spirituel de l'œuvre du Cheikh et notamment son rôle dans la diffusion d'un soufisme ouvert, fondé sur l'authentique initiation prophétique.

C. L'impact spirituel et dogmatique du *Kashif al-Ilbass*

L'impact spirituel de l'œuvre doctrinale du Cheikh Ibrahim Niasse qu'est le *Kashif al-Ilbass* s'appréhende à travers la portée spirituelle de la *Faydha*, le concept *far* et le pivot central du mouvement du Cheikh. L'influence qu'elle exerça dans les milieux intellectuels comme Kano et certains foyers de la Tijâniyya au Niger et le rôle qu'elle joua dans la redynamisation du savoir dans cette partie de l'Afrique de l'ouest, sont deux atouts majeurs du livre.

1. Portée spirituelle du livre

La tendance soufie de l'islam en Afrique au sud du Sahara est une réalité affirmée par plusieurs chercheurs. L'aspect ésotérique dominant de cet islam s'affirmera au fil du temps à travers dans un premier temps, des campagnes de jihad, comme nous l'avons souligné⁴⁷⁸ et par une voie pacifique dont la méthode d'enseignement et de prosélytisme constituent le fer de lance. Cette phase de diffusion pacifique de l'islam qui a coïncidé avec la fin de la période coloniale et le début des indépendances, est considérée comme une période, certes de troubles

⁴⁷⁸ - Cf. supra, p. 19

intenses, mais propice pour l'affirmation de l'identité islamique et la diffusion du savoir qui a atteint les masses grâce à l'effort des confréries musulmanes. Plusieurs foyers du soufisme Quadirî dans un premier temps et Tijâni ensuite, virent le jour. Kano qui vécut la première diffusion de la *Faydha* tijâni apportée par Cheikh Ibrahim Niasse, fut le premier foyer de la Tijâniyya niassène le plus rayonnant dans cette partie de l'Afrique.

a. Kano : un berceau de la Tijâniyya niassène

A l'instar des foyers rayonnants de l'islam tel que Tombouctou, Macina, et Agadez, Kano était un lieu où ont émergé des écoles soufies qui reçoivent très souvent la visite d'éminents ulémas venus du Maghreb et du monde arabe. D'ailleurs, selon Tahir Maïgari, c'est grâce au passage d'un chérif marocain que le contact avec la Tijâniyya s'établit pour la première fois avec le Nigeria.

« Le passage de cet érudit qui s'appelle Chérif Mohammad dit-il, connu comme petit fils d'al-Tijâni, ou Chérif Zanguina pour d'autres, fut à la base de diffusion de la tariqa Tijâniyya au Nigeria. Il visita la ville de Kano à l'époque de son célèbre sultan 'Ali et fit son séjour au quartier Dandali. Il visita également Zaria avant que la mort ne l'emporte au cours de ce voyage et fut enterré à Lokoja. De nombreux ulémas furent initiés auprès de lui et la plus part avait pris le wird. Parmi eux le savant Sa'd Ibn al-Tâhir et ceux de Kano comme le maître Mohammad Salga. Sa chaîne initiatique débutait par Mohammad 'Abdalaoui puis 'Ali al-Tamâsînî puis Cheikh Ahmad Tijâni. Ainsi à Zaria, beaucoup de savants adhérèrent à la tariqa aux mains de cet érudit qui fut également la référence tijani de gens de Jos avant l'arrivée d'Omar le petit fils du Cheikh Tijâni. ⁴⁷⁹ »

Le Nord-Nigeria continue de recevoir la visite des ulémas maghrébins. Ainsi Cheikh 'Abdoulwahab plus connu sous le nom Al-charîf Ajdado visita Kano sous le règne de l'Emir 'Abasse Ibn 'Adballah (1903-1919). Ce savant soufi aurait renouvelé à Mohammad Salga le *wird* de la Tijâniyya et selon Adriana Piga, même le sultan s'était converti à la Tijâniyya et cette adhésion publique a fait grand bruit et a jeté les bases d'un processus d'autonomie progressive vis-à-vis de l'hégémonie écrasante de Sokoto⁴⁸⁰. Mais Wâlî Souleymane⁴⁸¹ était le plus proche disciple de ce chérif qu'il fit d'ailleurs son *moqaddam* et c'est à sa demeure que les adeptes de la tariqa se réunissaient pour la récitation de la *wazîfa*. Il est très probable

⁴⁷⁹- Tahir Maïgari, *Al-Cheikh Ibrahim Niasse, hayâtouh wa 'arâouh wa ta'alimuh*, p. 57

⁴⁸⁰- Adriana Piga, *Les voies du soufisme au sud du Sahara*, p. 266

⁴⁸¹- La personnalité de ce proche collaborateur du Sultan 'Abdoulah Bayero a joué un rôle déterminant dans l'implantation de la Tijâniyya niassène à Kano et dans les pays environnants. Il vous souviendra que Wâlî Souleymane était en compagnie du Sultan lors de leur rencontre aux lieux saints de l'islam et c'est lui encore qui fut le trait d'union entre le Cheikh et l'Emir lors de sa visite au palais royal à Kano.

que ce chérif ait visité les autres villes du Nord Nigeria, mais Kano était le centre de sa propagande.⁴⁸²

Ce n'est pas du tout étonnant, quelques années plus tard que Kano reçoit la visite du Cheikh Ibrahim Niassé qui bouleversera toute la cité, provoquant une adhésion massive à la Tijâniyya. Porteur d'un héritage du fondateur, il décida de lancer son mouvement à partir de ce vieux et célèbre centre tijâni. L'un des premiers motifs de son succès fut sans doute son ouvrage *Kashif al-Ilbass*. Ce triomphe niassène qui fut d'abord doctrinaire, va très vite déclencher un succès populaire. Car la classe cléricale avait une emprise sur la population non seulement parce que détentrice du savoir mais aussi parce qu'elle avait une main sur les richesses locales par le commerce. Nous avons vu comment, lors de sa visite, Cheikh Ibrahim Niassé suscita l'admiration des ulémas de Kano. C'est essentiellement eux, comme Mijin Yewa et Mohammad Salga qui ont apprécié la valeur intellectuelle de l'œuvre du Cheikh. Le premier avait des connaissances sur le soufisme mais, à mon humble avis, la richesse doctrinale du *Kashif al-Ilbass* n'a pas manqué d'impressionner ce savant et ses disciples et *muqadam* devinrent du coup des disciples d'Ibrahim Niassé, car c'est ce savant même qui incita ses derniers, comme précédemment cité, à aller à la rencontre du Cheikh, lui faire allégeance et prendre auprès de lui l'enseignement et les secrets de la *tarîqa*. Tandis que Mohammad Salga fut à son tour celui qui porta haut le succès du Cheikh par non seulement sa grande érudition, mais aussi par son engagement personnel pour la cause de la voie. En effet, il fut celui qui brava tous les dangers pour sortir la voie de l'anonymat car ses adeptes lisaient le *wird* collectif (*wazîfa*) secrètement.⁴⁸³

L'adhésion de Mohammad Salga fut suivi de près par l'arrivée d'un autre savant et chérif marocain du nom de Cheikh Mohammad Ibn Ousmane al-'Alamî⁴⁸⁴ qui a joué à côté de Salga le rôle de rassembleur. Il incita les *tijâni* à construire une zawiya qu'ils érigèrent à *Qawrâ Mâbouga* et dans laquelle ils se réunissaient pour la lecture de la *wazîfa*. La construction de cette zawiya marqua le point de départ d'un succès éclatant de la Tijâniyya qui sortit de sa clandestinité jusqu'à susciter l'admiration du sultan lui-même qui s'y affilia selon certaines sources, ce qui lui valut, au sein de la population de Kano, une autre marque

⁴⁸²- Idem, p. 59

⁴⁸³- Ibid, p. 60

⁴⁸⁴- Selon Tahir Maïgari, c'est un savant marocain qui s'initia auprès du petit fils de Cheikh Tijâni. Il vécut à Casablanca et mourut en 1969 (l'an 1389 de l'hégire). Il reçut même la visite du Sultan El-hajj Ado Bayero. Nombreux sont les maîtres tijâni, comme El-hajj 'Aboubacar 'Atiq, El-Hajj Ousmane et El-Hajj Maï Houla...les autorités coloniales britanniques le surveillaient parce qu'ils le soupçonnaient d'être en connivence avec un mouvement politique qui luttait contre le système colonial. Voir, Tâhir Maïgari, Op. Cit. p. 60

d'estime et de notoriété. Ce savant a joué un rôle important dans la promotion de la Tijâniyya en conciliant ses adeptes divisées par des querelles internes et les mettant en garde contre la haine dont les conséquences ont toujours été fâcheuses puisqu'elle casse l'union qui est fondamentale surtout pour une entreprise religieuse. Il fut aussi celui qui les dota d'ouvrages de la science de *tassawwuf*, leur apprit l'histoire de ses grands savants, les poussa à les aimer et à les défendre.⁴⁸⁵

En définitive, les ulémas de Kano étaient de façon permanente en contact avec la Tijâniyya, grâce aux vagues de visiteurs venus du Maghreb visiter la ville ou y transiter sur leurs routes vers les lieux saints de l'islam. Ces savants étaient dans leur majorité imprégnés d'idées soufies parce que le Maghreb arabe était le berceau des confréries soufies dans toutes leurs diversités⁴⁸⁶.

Ainsi de la même façon que les Emirs de Kano antérieurs à 'Abdoulaye Bayero furent en contact direct avec la Tijâniyya, celui-ci n'échappa pas au « destin commun » et fit la connaissance de Cheikh Ibrahim Niasse en tant que Qutb, le Pôle de son temps. C'est l'élément déclencheur, comme nous l'avons vu en détails, du succès de la Tijâniyya pas seulement au Nigeria mais dans tous les pays de l'Afrique de l'Ouest. Dès lors, grand centre de la Tijâniyya, Kano devient la capitale de la *Faydha*.

b. Kano : capitale de la Faydha

Kano, cité prestigieuse et commerciale mais aussi brillant foyer islamique, fut depuis l'avènement de l'islam, une ville visitée par beaucoup d'éminents ulémas. Les quelques exemples précités en sont édifiants. Mais la visite de Baye Niasse comporte une certaine particularité dans un sens où elle annonce l'explosion de la *Faydha* qui « traduit l'adhésion massive d'hommes et de femmes à l'islam et à la tarîqa tyidjane. Véritable mosaïque des peuples, les fidèles, rassemblés autour de leur maître et nourris de la sève spirituelle, constitueront une famille unie dans la foi en Allah, toutes différences ethniques, culturelles ou sociales, fondues dans l'Unicité divine.⁴⁸⁷ » Adhésion massive, large diffusion de la tarîqa et de ses enseignements et brassage de peuples d'origine diverses, sont les faits marquants de cette nouvelle dynamique de la Tijâniyya. C'est ce fait majeur qu'a abrité la cité des *kanawa* qui ont su garder ce privilège, puisqu'ils ont toujours contribué à la propagation des

⁴⁸⁵ - Ibid, p. 61

⁴⁸⁶ - Ibid, p. 64

⁴⁸⁷ - Mouhammadou Mahdi, Baye Niasse le défenseur de l'islam, T. 1, p. 30

enseignements de Baye Niassa dans tout le Nigeria et l'ont ensuite véhiculé à travers des réseaux dans les pays voisins tel que le Niger. Même si certains analystes⁴⁸⁸ pensent que les ulémas de Kano ont exploité le privilège d'être les promoteurs de la *Faydha* pour concurrencer Sokoto, l'autre centre religieux rayonnant de la confrérie Qadiriyya, il n'en demeure pas moins que l'esprit de grâce inhérent au mouvement niassène fut le principal objet d'attraction et le moteur du succès de la Tijâniyya. Il est certes indéniable que la *Faydha* a donné à Kano une certaine autonomie religieuse et si Kaolack reste le centre de rayonnement spirituel, Kano devient le centre propulseur du dynamisme et de l'expansion rapide vers le Niger, le Ghana, le Tchad et le Soudan.⁴⁸⁹»

La propagande des ulémas de Kano fut menée sous la houlette de la famille Salgawa. « Au début, à dire vrai, les jeunes disciples Salgawa manifestaient une certaine crainte vis-à-vis de Niassa dont la prédication était perçue comme un défi lancé à leur influence, mais bien vite ils devinrent ses partisans enthousiastes et se prodiguèrent dans un prosélytisme infatigable.⁴⁹⁰» Parmi les grandes figures qui ont marqué cette époque d'expansion de la *Faydha*, on peut retenir Cheikh Tijâni Ousmane (1916-1970) du quartier Zongon Baré-Baré de Kano, Isma'il Ibrahim, traducteur en langue hausa des œuvres de Niassa qui était originaire du même quartier. Parmi les *muqaddam* les plus connus, on comptait Isiaka Rabi'u et Uba Ringim, dont la grande zawiya était à Sabuwar Qofâ, véritables hommes d'affaires en plus d'être d'éminents mystiques, Sani Kafanga et naturellement Mudi Salga, le célèbre président de l'association Fityan al-Islam qui contrôlait la puissante maison d'édition Maktabat Printing Press.⁴⁹¹ Le phénomène de la *Faydha* qui se développa à Kano finit par s'étendre petit à petit à presque tous les pays voisins d'Afrique et même à certaines contrées lointaines du monde telles que les Etats-Unis, l'Europe ou le monde arabe.⁴⁹²

Cette entreprise religieuse fut pérennisée par les successeurs du Cheikh Ibrahim Niassa, notamment son Calife et fils 'Abdallah Niassa et son frère Ahmad Tijâni Niassa. Ainsi ils surent garder ce lien avec Kano et particulièrement le deuxième qui, durant ses multiples voyages, du vivant même de son père et après le décès de celui-ci, a soutenu la communauté de grâce et encouragé les activités de l'association *Fityan al-Islam* appelé à

⁴⁸⁸ - C'est l'avis d'Adriana Piga qui constate d'ailleurs la place prépondérante que Kano a joué dans la diffusion du mouvement niassène dans les autres pays de l'Afrique de l'Ouest.

⁴⁸⁹ - Adriana Piga, *Les Voies du soufisme au Sud du Sahara*, p. 268

⁴⁹⁰ - *Idem*, p. 267

⁴⁹¹ - *Ibid*, p. 267

⁴⁹² - Cheikh Ahmad Tijâni Ibrahim Niassa, *'Alâqat Cheikh al-Islam al-cheikh Ibrahim Niassa al-Kawlakhî bi Neygeria al-Mahroussa*, p. 22

jouer un rôle décisif dans la dynamique socioreligieuse du Nigeria du Nord. Ce mouvement est partisan d'une instruction moderne, au point de faire suivre à l'enseignement prioritaire de la langue arabe par celui de l'anglais, du haussa et de nombreuses matières scientifiques...⁴⁹³

Depuis sa proclamation jusqu'à nos jours, la *Faydha* ne s'est guère estompée. Les disciples du Cheikh qui ont reçu l'initiation soit de lui-même ou de son émissaire Cheikh al-Hâdi Mawlud Fall qui se chargea de conduire la *tarbiyya* au Nigeria⁴⁹⁴, ont pris le relais. On peut citer en exemple des grandes figures comme Cheikh Sani Kafanga, Cheikh Maï Houllâ, Cheikh Tahir Ousmane Bautchi, Cheikh Abul Fath, Cheikh Mohammad Guibrîma, Cheikh Ibrahim Sâlih, Cheikh 'Atiku, Cheikh Yahouzâ, ...etc. Ceux-là ont tous œuvré dans la voie Tijâniyya et porté haut son étendard. Tel fut la manifestation de la *Faydha* qui n'a pas fini de parler d'elle. Pour preuve, la récente visite du sultan de Kano Ado Bayero au Sénégal, pour historique qu'elle soit, a ravivé les esprits et montré encore une fois que ce lien spirituel se renouvellera toujours et ne connaîtra jamais de rupture. Elle est une marque de cette grâce qui ne cesse de se renouveler. C'est sous l'impulsion d'une toute nouvelle association de jeune que cette visite se réalisa. Dans le journal le Soleil en son numéro spécial consacré à cette visite, B. B. Sane, en donne la précision : « Depuis trente-trois ans, il [l'Emir de Kano] a attendu ce moment pour faire son « *ziyara* » (sa visite) au mausolée de Cheikh Ibrahim Niassé, et comme Dieu a accepté son souhait, l'invitation faite par les jeunes Nigériens du mouvement « *Al Fatihyya* », sonne comme une grâce, qu'il a accueilli avec plaisir.⁴⁹⁵ »

Au Niger, la manifestation de la *Faydha* s'est opérée quasiment sous l'influence du succès nord-nigérian, plus précisément le cas de Kano qui en est l'ouverture.

2. Rayonnement du *Kashif al-Ilbass* au Niger

Le succès doctrinal déclenché par la publication du *Kashif al-Ilbass* n'est qu'une partie de la manifestation de la *Faydha*, sans doute la plus importante, parce que d'elle dépendent toutes les autres réussites. Il est en effet important de souligner que la *Faydha* telle qu'annoncée par le Cheikh renferme plusieurs formes, autrement dit ses effets peuvent se manifester à plus d'un niveau. Cela dépend bien entendu du degré d'implication du maître fondateur et du flux qu'il reçut. Au Niger, on peut s'apercevoir que la *Faydha* s'est exprimée

⁴⁹³ - Ibid, p. 269

⁴⁹⁴ - Adriana Piga précise que cheikh al-Hâdi représentait un lien permanent entre Kano et Kaolack, tout au long d'une série de multiples voyages qu'il avait entrepris à la fin des années 1940, in les Voies du soufisme au Sud du Sahara, p. 267

⁴⁹⁵ - Voir « Le Soleil », numéro spécial niassenes du Samedi 26 et Dimanche 27 Juillet 2008, p. 01

sous plusieurs formes. Nous en retiendrons deux⁴⁹⁶ qui sont : l'expansion de la *tarîqa* à travers une adhésion massive et l'ouverture de la *tarbiyya*. Ces deux facteurs ont contribué à la promotion du savoir soufi. On peut attribuer ses deux formes à deux pôles de la Tijâniyya niassène qui sont la Zawiya de Kiota et celle de Kusa. Cela ne sous-entend pas que chaque pôle en détient le monopole absolu de la forme d'expression que nous lui attribuons car, les deux sont concomitantes et complémentaires. Mais force est de constater une certaine spécificité propre à chaque foyer qui semble prédominante, comme nous l'expliquerons plus en détails.

a. Renommée de Kiota : un phénomène de la Faydha

L'implantation de la Tijâniyya niassène a permis, comme précédemment évoqué, la formation de plusieurs foyers qui ont rayonné sous la direction spirituelle de disciples du Cheikh Ibrahim Niasse, devenus *Muqaddam* et califes de celui-ci.

Le foyer de Kiota, sous la houlette de son fondateur Cheikh Aboubacar Hachim se distingue essentiellement par une envergure populaire, plus accentuée au cours du Mawlid. Il est devenu un centre *tijâni* de référence par ce côté « populaire ». L'explication de cette attraction massive de disciples et adeptes de la Tijâniyya tous niveaux confondus réside essentiellement en la manifestation de la *Faydha*. Cheikh Aboubacar qui fut nommé calife de Baye Niasse a hérité des secrets de la voie dont, cette force irrésistible et ce magnétisme spirituel qui attire les masses. Il a sans doute reçu du Cheikh un don de charisme car, comme l'a dit Barham Cheikh, « jamais, dans sa vie, un nigérien n'aura mobilisé du monde autour de sa personne en nombre et en couleur autant que Cheikh Aboubacar Hassoumi Kiota. Cette aura exceptionnelle, il l'a devait à sa capacité de rassembleur autour des valeurs essentielles, au premier rang desquelles, la foi en Dieu [...] Des quatre coins du monde, des flux ininterrompus de gens traçaient de sillons vers Kiota, son village natal, qui ne fut alors qu'une petite bourgade enclavée perdue au milieu des champs de mil dans les confins du Boboye.⁴⁹⁷ » Ainsi grâce au rayonnement de ce Cheikh, Kiota devint parmi les premières

⁴⁹⁶- D'autres expressions de cette grâce sont possibles et nous n'entendons pas ici la limiter, mais avons juste essayé de donner quelques exemples de ce qu'est cette *Faydha* d'une façon plus précise. Nous nous sommes basés bien entendu sur le sens global donné à cette *Faydha*, comme l'a annoncé son détenteur, Cheikh Ibrahim Niasse.

⁴⁹⁷- Barham Cheikh, Qui était Cheikh Kiota, in al-Mawlid Magazine, n°006 du 20 avril 2005, p. 07, Boboye ou encore Birni Ngaouré, est un département se situant dans la région de Dosso. Kiota se trouve à environs 150 Km de cette ville vers le Nord.

destinations au Niger en terme du nombre des visiteurs et classé au rang des villes saintes de la sous-région⁴⁹⁸

La célébrité locale et régionale de Kiota et sa renommée internationale ne sont pas un fait de hasard. Elles proviennent de son fondateur qui est héritier de Barham Niassé. Il n'est en cela ni plus ni moins la manifestation de son secret, sa *Faydha* dans sa forme la plus sublime et la plus extraordinaire. Extraordinaire fut en effet la popularité de cette cité sainte. On aurait pensé qu'elle serait due aux voyages du Cheikh Aboubacar, mais rien en cela n'aurait fait cette popularité car, ce dernier n'a effectué que trois voyages. En dehors du pèlerinage à la Mecque, de quelques voyages à Kaolack et de ses visites médicales à Paris, Cheikh Kiota n'a guère effectué d'autres voyages. Il ne bougeait pratiquement plus de son fief et était à la limite « un grand sédentaire »⁴⁹⁹

Son enseignement basé sur la Foi, l'esprit de tolérance et la culture de l'amour est inspiré de celui prodigué par Baye Niassé. En œuvrant sur la voie du salut à travers l'éducation spirituelle de la *tarîqa*, cheikh Aboubacar a suivi les pas de son maître Cheikh Ibrahim Niassé. N'a-t-il pas hérité de lui cette force de foi qui reste toujours vive et intense, cette détermination sans failles à suivre la voie de Dieu, critères des hommes de Dieu qui consacrent toute leur vie au triomphe de la foi à la quête de la connaissance et à l'amour. Cheikh Aboubacar incarnait « un islam apaisé et agréable » dans le sens où ses prêches et ses discours sont focalisés sur l'individu et les nobles valeurs comme la vertu de la foi, la recherche du savoir, l'amour du prochain, la solidarité. Il faisait passer son message sans aucune insistance sur les terribles supplices et le rappel des tortures d'outre-tombe.

Porteur de ces valeurs qui s'inscrivent dans la droite ligne de l'enseignement soufi prôné par la *tarîqa* Tijâniyya, Cheikh Kiota ne diffère guère de son maître Baye sauf en ce qu'il ne fut engagé en politique comme ce dernier. Barham en fait d'ailleurs le constat en disant : « contrairement à son maître spirituel, le grand marabout sénégalais Cheikh Ibrahim Niassé qui fut un remarquable leader d'opinion au sens large, le Cheikh lui, n'était pas syndiqué ni intéressé par le débat politique. Il était surprenant de constater à quel point sa connaissance du monde politique était superficielle [...]. Pourtant il avait tout de Baye Niassé dont il imitait, pour ne pas dire sacralisait tous les faits et gestes, mais jamais un quelconque engouement pour la politique.⁵⁰⁰ » Cette différence tient-elle du fait que les deux sociétés

⁴⁹⁸ - Idem, p. 07

⁴⁹⁹ - Ibid, p. 07

⁵⁰⁰ - Ibid, p. 14

nigérienne et sénégalaise étaient différentes dans le sens où la culture politique était plus « popularisées » dans la dernière et qu'au Niger le commun du peuple percevait la politique comme vecteur de violence et de haine comme le dit Barham ? Ou bien cette répugnance du Cheikh Aboubacar vis-à-vis de tout ce qui touche à la politique est due aux « défauts » de celle-ci. Nous reviendrons sur cet aspect important. Retenons qu'à une différence près Cheikh Aboubacar s'est inspiré du Cheikh et que l'influence spirituelle de ce dernier est perceptible dans ses enseignements notamment, l'authenticité de son message et son caractère hautement humain porte le cachet de cette grâce qui rime parfaitement avec ces valeurs.

En définitive, en tant qu'objet d'une illumination spirituelle et de propagation du message originel de l'islam, l'œuvre de l'homme saint de Kiota ne se soustrait guère de la *Faydha*. Si elle atteste parfaitement de l'aspect « populaire », une des caractéristiques d'ailleurs de cette grâce, il n'en demeure pas moins que le désintéressement de Cheikh Aboubacar de tout ce qui touche à la politique ne diminue rien en elle. Au contraire, combien d'hommes du pouvoir ou même de chefs d'états furent ils captés par cette grâce. Et à mon avis, le fait qu'il ne s'intéresse pas à la politique tient plus aux circonstances du moment qu'à une méconnaissance des valeurs de la bonne gouvernance dans la gestion d'une cité. Aboubacar Hachim n'est-il pas fondateur d'une ville où règnent la paix et l'harmonie sociale, comme nous avons eu à le notifier ? Et sans doute que l'évolution actuelle de la vie politique au Niger n'est-elle pas plus favorable à l'expression de la culture politique provienne-t-elle d'un leader maraboutique ? Nous verrons les tenants et les aboutissants de cette question plus loin. Notons enfin que Ce caractère populaire de l'œuvre du Calife de Cheikh Ibrahim Niasse, ne doit pas occulter l'intérêt qu'il a accordé au savoir puisqu'il a contribué au développement de l'éducation dans ses formes modernes et traditionnelles dans sa cité. Mais s'agissant de l'enseignement doctrinal porteur de la *Faydha*, le mérite revient à Kusa avec son Cheikh 'Abdoul Razaq Mallami.

b. Le rayonnement de Kusa : une preuve de la Faydha

L'enseignement du Cheikh 'Abdul Razaq est essentiellement fondé sur l'amour que celui-ci voue au Cheikh Ibrahim Niasse. Il vous souviendra qu'il se surnommait « le fou de Barham ». Aussi Cheikh Abdul Razaq a poursuivi son initiation, notamment le *tarraqî* (élévation spirituelle) à Kano et il avait gardé des liens solides avec les grands *mouqaddam* de Baye dans différentes villes du Nord-Nigeria, spécifiquement la ville d'Okéné où il se rendait pour célébrer l'anniversaire de la naissance du Cheikh Ibrahim Niasse. Son influence

spirituelle s'est dès lors étendue et ses activités dans les associations islamiques dont il fut, avec les autres Cheikh de la Tijâniyya, l'initiateur.

Cheikh 'Abdul Razaq a écrit un recueil de poème portant exclusivement sur l'amour du Cheikh Ibrahim Niasse. Il a décrit ce lien spirituel qui le rattache au propagateur de la *Faydha* dans une poésie qui a exprimé de façon éloquente cette grâce. C'est à travers son œuvre intitulée *Jawhar al-fard fî madhi Gawth al-fard* que la *Faydha* s'est exprimée dans tout son éclat et dans toute sa plénitude. Quelques extraits permettrons de mesurer l'étendue de cet Amour et l'expression de cette grâce.

*Quiconque goûtera à la saveur de ta boisson,⁵⁰¹
N'aura, s'il est sincère envi d'aucune autre.
Abdoul-Razaq al-kussawî fils d'Ahmad est en vérité
Ton murîd qui vint à toi, t'évoquant sans arrêt,
Espérant ton agrément et toute ton assurance,
Comme ce fut consigné⁵⁰² avant même cette demande
Les trésors de tes éloges sont cachés sous l'édifice de l'amour qui,
Lorsqu'il s'effondre, ils jaillissent me procurant tout le bonheur.⁵⁰³*

C'est dans le statut spirituel du Cheikh Ibrahim Niasse qu'Abdoul Razaq trouve l'expression de cet Amour, manifestation de la grâce et de l'ouverture spirituelles dont il en fut le pourvoyeur. Cheikh 'Abdoul Razaq l'explique en disant :

*Ô toi, Abou Ishaq, Ô toi l'unique parmi les créatures,
Ô le Pôle qui s'éleva au-dessus des autres Pôles⁵⁰⁴
Les gens de tous les coins affluent vers toi,
Tels des fourmis [par leur nombre] autour de toi, ils se rassemblèrent.
Tu portes en toi toutes les connaissances de la communauté,
Et ses sciences gustatives, tu en es le dépôt.
Si les Qoutb sont des honorables guides
Et défenseurs audacieux de l'humanité,*

⁵⁰¹- La *Faydha* est très souvent désigné comme une pluie, une eau « bénie ». Ainsi dira-t-on d'un disciple qui entre dans la tariqa, s'initie à la tarbiyya, devint wâsil (« parvenu » à Dieu), qu'il a « bu » la *Faydha*. Cependant la simple adhésion à la tariqa est une étape importante, mais ne suffit pas à conduire le disciple à la *Faydha*, dont l'acquisition dépend de la Volonté divine.

⁵⁰²- L'union spirituelle entre Cheikh 'Abdoul Razaq et son Maître Cheikh Ibrahim Niasse découle d'un amour préétabli. Les dimensions spirituelles de cet Amour « propre » l'expriment de façon claire. Abdul Razaq disait :

*J'ai la ferme conviction que je suis l'ombre de Barham,
Son secret coule dans mon essence et par lui je reçois mes connaissances
Alors, je porte en cette image toute l'existence
Que j'intègre en ce secret que je supporte... etc.*

Voir, Cheikh Abdul Razaq, *Jawhar al-Fard fî Madh Gawth al-Frad*, p. 15

⁵⁰³- Cheikh 'Abdoul Razaq, Op. Cit., p. 08. Toute l'apologie du Cheikh Ibrahim Niasse faite par Cheikh 'Abdoul Razaq découle du grand amour qu'il lui voue. Tel un mur qu'il perce pour qu'explose en lui la lumière de cet Amour qui lui inspire ces éloges jaillissant comme des perles.

⁵⁰⁴- Cheikh 'Abdoul Razaq a traduit cette élévation spirituelle par la métaphore suivante « *les joues des autres 'Aqtab (pl. de Qutb) te servent de chaussure* ».

*Alors, tu es pour tous un Imam, porteur de l'étendard
 A la tête d'une armée gigantesque que la plaine ne peut contenir.
 Tu as cassé, par ton ardeur les verrous des âmes
 Rebelles mises aux fers dans les dédales de la passion.
 Tu as levé les voiles et illuminé les disciples,
 Qui s'ils sont âgés, redeviennent chez toi jeunes.
 La surabondance de tes grâces est un océan sans rivage,
 Mystérieuse, elle embrasse tous les secrets.
 Tes connaissances sont des astres scintillants dans l'univers des cœurs
 Pour illuminer aux gens épris de Vérité leur chemin vers la félicité.⁵⁰⁵*

C'est par ce langage des cœurs que Cheikh 'Abdoul Razaq décrit la profondeur mystique des connaissances du Cheikh Ibrahim Niasse, sa détermination inébranlable dans la conquête du Salut et de la félicité, sa bonté et sa générosité, son savoir et son érudition. Il est dans tout ceci une grâce immense comme clairement dit en ces termes :

*De Quelque façon quel tu l'abordes, tu le verras tel un
 Profond océan de connaissances sans rivage.
 Il est un lion dans tous les combats,
 Intrépide, il les mène audacieusement.
 Il est d'une surabondance de générosité et des doigts de sa main
 prodigue,
 Elle coule et embrasse toutes les mers.
 Lorsqu'un chaste nécessiteux l'aborde, fier de joie,
 Il lui donne en abondance et repart combler.⁵⁰⁶*

Cheikh 'Abdoul Razaq décrit la surabondance des faveurs que Dieu accorda à Cheikh Ibrahim Niasse dans l'éducation et l'initiation spirituelles à travers un poème qu'il débute par l'amour que lui inspire la compagnie du Cheikh, en ces termes :

*Ô mon aimé, ta beauté est pour moi d'une telle affabilité,
 Que lorsqu'elle apparaisse me fait oublier al-djaïdâ, Laïlâ et Maria
 Ô mon aimé, la lumière de ta beauté lorsqu'elle jaillit
 Couvre le soleil et efface la lueur du croissant.
 [...]
 Du Cheikh Tijâni tu a hérité cette beauté,
 De son comportement tu t'es doté et de ses secrets tu t'es auréolé
 Il n'eut, après le Prophète et notre Cheikh [A. Tijâni],
 Aucun saint qui a égalé Niasse dans la Perfection.
 Son attraction et Sa grâce sont hors paires.
 Ainsi que son savoir initiatique dans l'éducation et la purification.
 Il s'est distingué par l'abondance de ses disciples,
 Et quiconque ne l'a égalé dans les éloges dites au Prophète.⁵⁰⁷*

⁵⁰⁵ - Cheikh 'Abdoul Razaq, Op. Cit., p. 10

⁵⁰⁶ - Idem, p. 12

⁵⁰⁷ - Idem, p. 16

Ces quelques exemples de la poésie du Cheikh ‘Abdoul Razaq illustrent l’expression de la *Faydha*. L’auteur démonte comment Cheikh Ibrahim Niassa, dans l’immensité de ses connaissances et l’étendue de son savoir initiatique, dans les valeurs intrinsèques de son étonnante personnalité dont la plus frappante est sa générosité hors paires, se traduit la *Faydha*. L’amour pure que Cheikh ‘Abdoul Razaq chante tout au long de son œuvre est d’un poids mystique qui perce parfois le mystère de l’esthétique poétique et défie très souvent l’écriture symbolique. Cette exceptionnelle force spirituelle n’est autre qu’une manifestation de la grâce du Cheikh. Par ce privilège, Cheikh ‘Abdoul Razaq, devint au Niger le maître qui a le plus connu la personnalité de Baye Niassa et sa zawiya passe pour être en cela le pôle de transmission de la *Faydha* à travers cette connaissance authentique et exceptionnelle de ce qu’est véritablement ce Qutb.

Ces deux illustrations de la *Faydha* du Cheikh Ibrahim nous édifient quant à la portée spirituelle du *Kashif al-Ilbass* qui demeure l’œuvre ayant contribué à rehausser le niveau de l’enseignement soufi au Niger. Cependant, cette œuvre est plus un symbole dans la diffusion de la *Faydha*, qu’elle n’est objet de son étude car, l’acquisition du savoir soufi passe nécessairement par l’initiation. Néanmoins, dans un cadre strictement intellectuel et académique, l’œuvre joue tout son rôle en ce qu’elle représente un support écrit qui instruit les maîtres initiatiques et les disciples engagés dans la Voie sur les méthodes niassènes d’initiation. Le *Kashif al-Ilbass* est en cela une œuvre pionnière de la valorisation du savoir soufi dans les foyers tijâni du Niger, en particulier et dans toute l’Afrique de l’Ouest en général. L’extension de son mouvement qui a fait l’essor de la Tijâniyya au Niger et dans les autres pays d’Afrique au sud du Sahara nous en dira certainement un peu plus.

CHAPITRE III : EXPANSION ET ESSOR DE LA PENSÉE NIASSENE AU NIGER

Héritière de la tradition soufie longtemps véhiculée en Afrique au Sud du Sahara, la Tijâniyya⁵⁰⁸ est la confrérie qui s'est imposée le plus dans cette partie du continent noir. Elle représente d'ailleurs une « exclusivité africaine », pour reprendre les termes de J. L. Triaud, puisque née au Maghreb où elle s'est affaiblie, elle se mettait à prospérer au Sud du Sahara. Deux pôles majeurs marquent l'implantation de la Tijâniyya en Afrique. Le premier est celui qui a hérité des chaînes umariennes et mauritaniennes et incarné par le grand saint El-Hajj Malick Sy (v. 1855-1922) Et le second est représenté par 'Abdoulaye Niasse (1840-1922).

C'est de ce dernier qu'est issu Cheikh Ibrahim Niasse fondateur du mouvement de la *Faydha* dont nous avons montré la spécificité et le succès. La branche niassène doit cette distinction par la contribution significative de son leader à la vulgarisation de la *tarbiyya* et à l'expression de la Tijâniyya sous l'impulsion de la *Faydha*. C'est désormais cette ligne doctrinale tracée par Cheikh Ibrahim Niasse à travers ses œuvres dont le *Kashif al-Ilbass*, comme précédemment démontré, qui constitue toute l'ossature de sa pensée soufie.

Quels sont alors les atouts doctrinaux de la Tijâniyya niassène ? Comment ces atouts qui font toute la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse ont-ils contribué à l'émergence d'une nouvelle dynamique confrérique ? Le mouvement du Cheikh s'était-il inspiré de ce renouveau confrérique qui a touché l'Afrique du Nord et affecté par la suite l'Afrique au Sud du Sahara ? La Tijâniyya niassène est-elle une confrérie exclusivement populaire ?

L'hégémonie de la Tijâniyya niassène et ses démarcations doctrinaires ont-elles exposé cette confrérie aux critiques de ses détracteurs et à l'acharnement de ses adversaires sur ce qu'on peut nommer « un procès en hérésie »⁵⁰⁹ ? Comment cette confrérie s'était-elle défendue face aux attaques multipliées des courants réformistes et anti-confrériques ?

Toutes ces interrogations nous amèneront à traiter de trois questions majeures. Nous tenterons dans un premier temps de voir, d'une part comment l'expansion du savoir soufi

⁵⁰⁸ - Fondée par Ahmad Tijâni (1150-1230 H/ 1737-8-1815), elle est une confrérie qui diffère des autres « ordres » soufis par une position particulière qui fera dorénavant « l'exclusivisme de cette nouvelle organisation », pour reprendre ici J. L. Triaud. En effet, elle découle de la « rencontre mystique du fondateur avec le Prophète qui lui avait enseigné directement, sans intermédiaire la nouvelle Voie. Ce fait fera une particularité doctrinale au sein des ordres soufis, dans le sens où la Tijâniyya a fait l'exception d'offrir la plus courte chaîne spirituelle entre son fondateur et le Prophète. Voir J. L. Triaud, *La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, édition Karthala, 2000, Paris, p. 11 et 17.

⁵⁰⁹ - J. L. Triaud, *La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, p. 15

niassène a-t-il contribué à la « tijânisation » du Niger de l'intérieur et d'autre part les influences extérieures qui ont joué un grand rôle dans l'essor de la Tijâniyya niassène. Ce qui nous amènera à déterminer les atouts majeurs de la pensée soufie du Cheikh Ibrahim Niasse. L'extension fulgurante et l'envergure internationale prise par le mouvement niassène l'exposera à la critique de ses détracteurs. Habituellement, ces attaques contre la Tijâniyya sont sous forme d'écrits critiques dirigés contre les saints de l'ordre et qui dénoncent certaines pratiques jugées hétérodoxes. Ces attaques ont suscité une grande polémique qui a très souvent donné lieu à d'âpres confrontations doctrinales. Dès lors, ces questions soulèvent une grande controverse. Les tijâni, notamment les niassènes ne sont pas restés les mains croisées devant ces vagues de critiques et ont répliqué balayant d'un revers les différentes accusations.

Avant d'aborder ces questions sur les controverses, voyons d'abord comment le savoir soufi niassène s'était diffusé.

Section I : Expansion du savoir soufi niassène ou « tijânisier » le Niger de l'intérieur

L'étude sur la doctrine *tijâni* nous a permis d'appréhender le rôle joué par Cheikh Ibrahim Niassé dans la réorientation de la pensée soufi en Afrique au Sud du Sahara. L'émergence du mouvement niassène tient tant à la personnalité charismatique du Cheikh qu'à ses actions dont l'envergure spirituelle constitue une spécificité de la Voie Tijâniyya car, porteur d'un renouveau et d'un dynamisme doctrinal et social. Il s'agit, dans cette section de voir combien le savoir soufi du Cheikh et particulièrement ses atouts doctrinaux ont-ils contribué à l'éclosion de foyers confrériques amorçant une « tijânisation » du Niger ou disons l'ouverture d'une nouvelle phase d'expansion de la *tarîqa*.

La large diffusion de la Tijâniyya en Afrique au Sud du Sahara a engendré une certaine diversification de la voie. Sans pour autant qu'il s'agisse d'une démarcation totale par rapport à leurs sources, les différentes branches qui se sont formées ont gardé les principes fondamentaux de la *tarîqa*. En examinant cette évolution, nous essayerons d'esquisser une typologie de la Tijâniyya niassène.

Etant donné que la branche niassène de la Tijâniyya s'est répandue sur un espace dont l'histoire a témoigné de la présence d'anciennes confréries soufies, la question du lien entre ces dernières et la nouvelle branche doit, de toute évidence se poser. Ainsi serions-nous amenés à voir la portée de ce rapport et comment en fin de compte, la Tijâniyya niassène s'était-elle imposée sur des confréries comme la Qadiriyya.

A. Du savoir soufi à l'éclosion confrérique.

L'apparition des confréries est liée à l'histoire de l'évolution du soufisme. Il vous souviendra que nous avons évoqué les péripéties ayant conduit à l'institutionnalisation du soufisme et à la formation de regroupements religieux qui ont pris plus tard la dénomination de *tarîqa*⁵¹⁰. On distingue deux postulats dans ce processus de transformation du soufisme en

⁵¹⁰ - La formation des confréries ou *tarîqa* est bien antérieure au soufisme en tant que savoir et doctrine. Les origines de ces regroupements religieux remontent, pour certains théoriciens du *tassawwuf* au premier siècle de l'hégire. Les groupes d'ascètes à l'instar de ceux de Kufa, Basra, en Iraq et Damas en Syrie mais aussi à la Mecque et Médine, semblent être les premières formes de « confréries ». Ce n'est ni dans « les outrances de Rabi'a » non moins dans « celles de 'Abdak » que le soufisme confrérique trouve son modèle. « C'est du côté de l'ascétisme modéré que le soufisme organisé se chercha des précurseurs fictifs. Il en trouva en la personne de Hassan al-Basrî », voir Popovic et Veinstein, Les Voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde des origines à aujourd'hui, p. 342. Mais la majorité des chercheurs pensent que ces confréries telles qu'elles existent aujourd'hui sont d'une apparition récentes (XIX^e siècle). Mais pour d'autres, comme J S Trimmingham, cette

confréries ou disons les mutations ayant conduit à l'apparition des confréries en tant qu'« épiphénomène »⁵¹¹ du soufisme. Le premier considère que le phénomène confrérique est intimement lié à l'évolution même de la doctrine soufie. Rappelons-nous qu'à partir de l'exécution de Hallaj, s'est ouverte une nouvelle phase dans l'histoire doctrinale du soufisme. « Après ce martyr, la majorité de soufi adopta une attitude de prudente réserve et s'efforça d'obtenir un statut de composante du sunnisme. Un soufisme modéré faisait son chemin, qui tendait à être reconnu par les représentants de l'islam officiel. ⁵¹²» Certes, les victoires chiites dans deux grands Califats du monde musulman, l'Iraq et l'Égypte vont rendre assez difficile la théorisation de ce soufisme là, mais un élément de taille qu'est l'introduction de pratiques telles que le culte des tombeaux et des saints dans les rituels quotidiens des organisations soufi sera déterminant. Ces pratiques s'insèrent dans les rituels habituels des confréries et vont par la suite, s'identifier avec la piété populaire pour devenir avec le temps, la base du soufisme confrérique. S'opère ainsi une transformation doctrinale qui va d'ailleurs susciter des polémiques. Dès lors, un « soufisme populaire » fait son émergence avec le développement de plusieurs ordres. C'est essentiellement au cours des XII^e et XIII^e siècles que la quasi-totalité des ordres vont se former⁵¹³

Nonobstant son rigorisme, le sunnisme de l'époque encourageait les pratiques extatiques qui vont faire tourner en plein régime les ordres confrériques jusqu'à l'apparition d'Ibn 'Arabî (m. 1240). Celui-ci fut « l'évènement spirituel le plus important de l'histoire du soufisme. Son œuvre représente la somme de l'ésotérisme soufi, combinant l'influence du soufisme classique avec le néoplatonisme et la théologie islamique...⁵¹⁴» En réaction à

mutation se situe au XV^e siècle. Voir J. S. Trimmingham, *The sufi order in islam*, oxford, 1971, Londres, p. 67 et suivantes.

⁵¹¹ - Certaines observateurs considèrent les confréries comme un « épiphénomène » du Soufisme. Elles estiment que l'apparition de ces regroupements est indépendante du soufisme parce que les pratiques religieuses et spirituelles ont pris d'autres allures s'éloignant de « l'orthodoxie ». Cette vision qui écarte les confréries du soufisme nie dans un premier temps des réalités historiques dont le monde musulman dans son ensemble ne put se soustraire, car le phénomène confrérique s'est développé partout. En Afrique au Sud du Sahara, tout comme au Maghreb, ces organisations étaient pionnières dans l'expansion et la diffusion de l'Islam. En véritables réseaux, elles ont constitué la force qui s'est opposée à la domination coloniale. Elles ont su assumer ce rôle parce que porteurs du souffle de la foi islam qu'est le soufisme. C'est en cela donc qu'elle ne peut en aucune manière se soustraire du soufisme.

⁵¹² - A. Popovic et G. Veistein, *Les Voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde des origines à aujourd'hui*, p. 343

⁵¹³ - Il s'agit de la qadiriyya fondée par 'Abd al-Qâdir al-Djilâni (m. 1166), de la Rifa'iyya d'Ahmad al-Rifâ'i (1118-1176), de la Suhrawardiyya créée par Ahmad Suhrawardî (m. 1234) de la Chadhiliyya fondée par Abû'l Hassan al-Châdhilî (1136-1236). Ces ordres furent au XV^e siècle suivis de la Khalwatiyya et de la Naqchbadiyya. Ainsi au fil de l'histoire se formait le paysage confrérique dans le monde musulman. Celui-ci ne cessait d'évoluer et de prendre des allures différentes selon telle ou telle contrée du vaste monde musulman. Voir Popovic, Op. Cit., p. 345 et suivantes.

⁵¹⁴ - Ibid, p. 346

cette école intellectuelle et ésotérique conduite par Ibn ‘Arabî, s’est développé un soufisme éthique. Ces deux tendances doctrinales semblent être les deux penchants qui ont dominé les ordres musulmans par la suite. Nous verrons comment la Tijâniyya a puisé des deux tendances associant pratiques extatiques et rigueur initiatique. Les atouts doctrinaux de la Tijâniyya niassène nous en diront plus.

L’autre postulat met en rapport l’émergence des organisations religieuses avec le contexte politico-social dans le monde musulman. Ainsi, l’influence sunnite va reprendre pour ses comptes la prolifération des ordres en influant sur le soufisme dans deux directions : elle lui imposa des normes sunnites strictes et favorisa les institutions soufies. Ainsi pour la première fois, les ordres soufis furent reconnus comme tels par les autorités politiques. Ces dernières les utilisaient « comme instruments de contrôle social et comme force d’appoint contre les ennemis extérieurs [...] Ils gagnèrent toutes les couches de la société, s’identifiant de façon officielle à la mystique musulmane, aidés par la progression de l’idée de la présence de saints parmi les hommes.⁵¹⁵ » L’ère de réforme et du renouveau dans le monde musulman va accentuer, à l’instar du cas de l’Égypte, l’implication du politique dans le mouvement confrérique et s’attirer les foudres des réformistes qui considèrent que « le soufisme confrérique apparaît inadapté à une société moderne⁵¹⁶ » Malgré les vagues de critiques contre ce soufisme, la piété populaire, inépuisable réservoir d’énergie, continue à mobiliser des foules importantes. L’exemple de la mobilisation des masses par la Tijâniyya en Afrique au Sud du Sahara est ici un exemple édifiant. Créée en cette période de réforme, cette confrérie a su sauvegarder l’acquis doctrinal qui fait en partie son succès « populaire » comme nous allons le détailler ci-après.

1. Les atouts doctrinaux de la pensée niassène

La Tijâniyya, en tant qu’ordre mystique offre toute la caractéristique d’organisations dans lesquelles l’objet premier est l’initiation spirituelle et l’attachement à une chaîne généalogique authentique de transmission de la *baraka* qui remonte jusqu’au Prophète. Ce critère important porte toute l’originalité spirituelle de la Voie, tout comme les principes

⁵¹⁵ - Ibid, p. 344

⁵¹⁶ - Ibid, p. 352

doctrinaires qui la régissent.⁵¹⁷ La prolifération des ordres mystiques au moment de la fondation de la Tijâniyya paraissait rendre difficile et complexe l'entreprise du fondateur. Et pourtant, Cheikh Ahmad Tijâni réussit à créer sa voie qui connaîtra un réel succès après sa disparition.

C'est en Afrique au Sud du Sahara, qu'elle connaîtra un grand rayonnement dont l'une de ses caractéristiques fut cette capacité à mobiliser les masses. Certains observateurs du phénomène islamique en Afrique ont même avancé l'idée confréries en Afrique, « pour d'autres, elles sont apparues comme les régulatrices mystérieuses de toute activité indigène.⁵¹⁸ » C'est ce rôle assumé par les confréries dans les sociétés africaines qui poussent la majorité d'observateurs avertis sur cette question à les considérer comme des organismes qui naissent, évoluent, se diversifient et souvent de désagrègent. C'est pourquoi, Gouilly affirme que le phénomène confrérique en Afrique, « constitue une manifestation d'existence collective particulièrement adapté à la mentalité musulmane, mieux adaptée encore à la mentalité des noirs dont nous avons vu la prédilection pour les groupements d'initiés⁵¹⁹ » Cette initiation est assurée par les « marabouts » personnages clés de l'« islam africain » ; dès lors se dessinent leurs rôle de pionniers, garants de l'initiation sacrée et incarnation de la puissance mystique, deux forces qui feront le succès et la continuité des confréries dont la Tijâniyya constitue le modèle approprié.

La continuité de la Tijâniyya et le renouveau de ses structures organisationnelles et dogmatiques laissent à croire de « sa pérennité » comme son fondateur en a donné l'assurance. L'apparition de la *Jama'at al-Faydha* est une preuve concrète de cette continuité qui s'affiche à travers une adhésion massive à la tariqa ainsi qu'une libération du savoir soufi et de l'initiation spirituelle qui sortent du cadre élitiste dans lequel ils furent jusque-là enfermés pour toucher les grandes masses.

⁵¹⁷ - L'utilisation des vocables français « ordre », « confrérie » pose une certaine difficulté. Si le premier paraît plus juste pour déterminer une organisation « confrérique », mais suppose une structure hiérarchisée et plus ou moins fermée qui convient dans certains cas seulement, le mot confrérie traduit plus l'aspect horizontal de la fraternité et non vertical de l'initiation. Les deux expressions n'englobent les dimensions horizontale et verticale des organisations mystiques. Le vocable le plus approprié est le terme « voie » ou « voie initiatique » puisqu'il suggère une transmission d'influence et de lignages dans les dimensions spatiales et temporelles.

⁵¹⁸ - A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, p. 89

⁵¹⁹ - *Idem*, p. 89. Même si, fondamentalement le message de l'islam est différent des anciennes croyances africaines versées sur l'animisme, certains chercheurs pensent que celles-ci, basées sur la croyance aux forces mystérieuses et aux rites initiatiques fortement populaires, aurait facilité l'assimilation par l'homme africain du message de l'islam et notamment l'acceptation quasi-spontanée des confréries qui comportent à une différence près ces mêmes caractéristiques. Dès lors certains chercheurs ont développé la thèse du caractère « syncrétique » de l'islam africain. Cette vision était dominante dans toutes les recherches de la période coloniale et de celles d'après indépendances.

a. Continuité de la Voie

Même si certaines thèses ont annoncé la « disparition de la Voie⁵²⁰ », il est certain qu'une analyse profonde de ce qu'ont été les confréries et de ce qu'elles représentent aujourd'hui réfute cette position. Non seulement les anciennes filiales se sont consolidées et ou se seraient renouvelées, de nouveaux réseaux ne cessent de se former essaimant dans différentes parties du monde musulman. La particularité de ces nouveaux réseaux réside non seulement dans un dynamisme sans précédent pour convertir des populations encore pas ou peu touchées par l'islam en Afrique en Insulinde et en Inde, mais aussi par le déclenchement de mouvements de jihad aux quatre coins du globe contre des musulmans (Afrique) ou de non-musulmans (Siks en Inde)⁵²¹

Dans un premier temps, le fait que le renouveau confrérique ait été un phénomène quasi simultané et global a beaucoup frappé l'attention des analystes et des théoriciens du soufisme. S'interrogeant sur le sujet du renouveau confrérique, Marc Gaborieau et Nicolas Grandin ont soulevé une question importante, celle de savoir si les convergences constatées dans le phénomène du renouveau confrérique à travers différents coins du monde musulman autorisent à parler d'une origine commune ?

Le rôle important joué par les lieux saints de l'islam dans le rapprochement entre les soufis du monde entier qui, durant au moins trois siècles ont étudié avec les mêmes maîtres au Hedjaz et au Yemen, ne permet pas de penser à « une action concertée et orchestrée », car les fondateurs des nouvelles confréries sont des personnalités disparates qui représentent plus l'expression de défis différents qu'une idéologie commune. En quoi, les circonstances historiques qui ont marquées la nomination du Cheikh Oumar al-Futi comme représentant de la Tijâniyya pour l'Afrique de l'Ouest diffèrent-elles du contexte dans lequel le Sultan Ado Bayero fit la rencontre du Cheikh Ibrahim Niasse ? Certes, les deux faits visent un seul objet, la tarîqa Tijâniyya et que si, le premier ait fait triompher les idéaux de la confrérie à travers ses campagnes de jihad, et le second ait réussi à reprendre la tarîqa par des méthodes pacifiques dont le fondement demeure la *tarbiyya* telle que nous l'avions présentée, il n'en demeure pas moins pour antinomiques soient-ils, ne serait-ce que pour ce seul aspect (l'un militant et combatif et l'autre pacifique), qu'il existe néanmoins une réelle similitude entre les deux faits. En ce qu'ils se déroulent aux lieux saints de l'islam où ils s'accomplissent et

⁵²⁰ - Eric Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 176

⁵²¹ - A. Popovic, G. Veinstein, *Op. Cit.*, p. 82

prennent forme. Et en plus, même si du point de vue doctrinal la ressemblance est relativement nette, il demeure que du point de vue organisationnel des différences notoires subsistent.

La pensée spirituelle développée par Cheikh Ibrahim Niasse tire ses origines de la tradition soufie léguée par les maîtres de la voie. En effet, les atouts doctrinaux qui se résument à une rigueur initiatique dans le sens où la *tarbiyya* est basée d'une part sur le respect stricte des principes clefs de la *shari'a* (Principe de l'Unicité, l'observance assidue et régulières des prescriptions divines...etc.) et d'autres part sur des modes d'épuration de l'âme et la quête permanente de la Perfection par « l'élévation spirituelle » et une régulation des pratiques extatiques dans la réorganisation du *wird* par une canalisation des états spirituels ; tout ceci sous le signe d'une « effusion de la grâce », constituent toute la dynamique doctrinale et structurelle de la *tarîqa*. En tant qu'elle soit garante de la continuité de cette voie, cette dynamique peut s'inscrire, non point comme un changement radical, mais comme « une solution de continuité »⁵²². Au vue de la tendance plutôt traditionnaliste et classique des atouts doctrinaux du mouvement niassène, celui-ci peut s'insérer dans cette logique de continuité, car sans évoquer l'idée controversée d'un « néo-soufisme »⁵²³, nous nous accordons à dire qu'« il y a eu seulement, sur la base d'une continuité doctrinale, une réorganisation interne des ordres et une réorientation de leurs activités vers l'action missionnaire et militante, avec le but de répondre aux défis de l'époque dans des contextes variés. »⁵²⁴

Cette thèse de continuité dans la *tarîqa* Tijâniyya n'est-elle pas perceptible dans la description faite par B.G. Martin de l'évolution de cet ordre mystique. Il distingue plusieurs phases par lesquelles est passée cette organisation mystique. Parmi celles-ci, il en rapporte quatre dont après la troisième, celle d'al-Hadj Oumar Tall, il cite « la prééminence du Cheikh

⁵²² - Idem, p. 83

⁵²³ - La vague de renouveau qui a accompagné les bouleversements importants que le monde musulman a connu entre les XIII^e et XIX^e siècles fut une époque d'effervescence intellectuelle au cours de laquelle le soufisme subit de profondes transformations. Pour décrire cette période, Sir Hamilton Gibb et plusieurs auteurs, parlent d'un renouveau (*tajdid*) appelé « néo-soufisme » par Fazlur Rahman. Joseph Fletcher voit une « troisième vague de l'islam ». Cette thèse de renouveau du soufisme est remise en question par les travaux de Rex Sean O'Fahey et Radtké, B. Voir, A. Popovic et G. Veinstein, Les ordres mystiques en islam des origines à aujourd'hui, Paris, avril 1996, pp. 68-83 ou Nehemia levtzion et John O. Voll, Eighteenth Century Revewal and Reforme in islam, 1987 cité en note de bas de page in J. L. Triaud, La Tijâniyya, une confréries à la conquête de l'Afrique, Paris, 2000, p. 09

⁵²⁴ - Ibid, p. 83

Ibrahim Niassa⁵²⁵ ». Il accrédite ce point de vue en faisant la différence entre les deux phases et affirme qu'« après les guerres et les conflits de l'ère d'al-Hadj Oumar et des quelques décennies suivantes, la Tidjaniyya aborde une nouvelle phase plus calme sinon « quiétiste ». Vers 1925 apparut un nouveau chef tidjani qui allait redonner vie à l'ordre pour encore cinquante ans au moins.⁵²⁶ »

D'ailleurs, cette vitalité est perceptible dans le mouvement niassène. Loin d'être figé, il s'est toujours ouvert aux questions du monde contemporain. Par son engagement aux côtés des peuples musulmans d'Afrique et sa préoccupation constante des maux qui minent le monde musulman, son fondateur, Cheikh Ibrahim Niassa s'est pleinement impliqué dans la recherche de solutions et a su faire face aux grands défis de l'heure tels que l'indépendance des états colonisés, l'union entre les pays musulmans...etc. En tant qu'acteur, Cheikh Ibrahim Niassa s'est impliqué dans plusieurs rencontres internationales au cours desquelles sont débattues des questions religieuses sociales et politiques touchant le monde musulman. C'est des sujets tels que la conservation des valeurs identitaires musulmanes dans un monde en perpétuel bouleversement où la lutte pour l'auto-détermination et l'indépendance étaient des idéaux recherchés et poursuivis. Nous reviendrons plus en détails sur cet aspect important des actions du Cheikh. C'est justement celles-ci qui donnent à son mouvement tout son dynamisme. Nous verrons comment certaines mutations des sociétés contemporaines telles que l'ouverture accrue vers l'extérieur, l'émergence de l'individu, la redéfinition en cours des légitimités politiques et religieuses, les conflits de mémoires et de générations...etc. ont-elles influencé les mouvements confrériques, particulièrement niassènes.

En définitive, loin de tomber en désuétude, les *turuq* (confréries), se sont forgées, d'une période à l'autre, une habitude d'adaptation qui allait leur permettre de survivre dans les moments difficiles. Elles se sont sans cesse renouvelées exprimant toute la vitalité de l'islam soufi. Les réformes, comme précédemment évoqué, sont à la fois doctrinales et organisationnelles. Le mouvement de la *Faydha* dont l'aspect dominant est l'adhésion massive à la tarîqa, constitue cette mutation qui fera toute l'expansion de la Tijâniyya niassène. Avant de voir comment s'est opéré le mouvement de tijanisation au Niger, voyons un peu la *Faydha* en tant qu'atout doctrinal ayant contribué à l'expansion de la Tijâniyya.

⁵²⁵- G. B Martin, *Les Tidjanis et leurs adversaires : développements récents de l'Islam au Ghana et au Togo*, in A. Popovic et G. Veinstein, *Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminement et situation actuelle*, p. 283

⁵²⁶- Idem, p. 284

b. L'adhésion massive à la Tijâniyya : une marque de la Faydha

L'adhésion des masses aux *turuq* fut une des manifestations de la vitalité des voies soufies. Elle représente aussi un signe d'une « vie spirituelle » qui n'a cessé d'accroître la curiosité des chercheurs attentifs à l'évolution du phénomène confrérique. Ces avertis du fait confrérique se sont évertués à trouver des explications à cette attraction massive des foules qui convergent vers un même point et animées d'un même idéal. Nous avons vu comment les autorités coloniales ont décrit le mouvement de foules qu'a engendré l'arrivée du Cheikh Ibrahim Niasse à Kano, Kumassi ou dans une moindre ampleur à Maradi ou encore à Zinder. Partout où il passa, Cheikh Ibrahim Niasse a suscité l'admiration des gens et gagné les cœurs des croyants séduits, ils lui manifestent une profonde sympathie et s'engagent à le suivre dans sa « voie » mystique.

Cependant il y a plusieurs catégories d'adhérents. Ceux qui se joignent au mouvement par simple fait de l'influence de la masse. Ceux qui, en quête du salut vont trouver en la personne du Cheikh le guide idéal vers cette félicité et sa *zawiya* le refuge approprié pour s'éloigner des souffrances et vicissitudes de la vie. Et une troisième catégorie qui succombe sous le charme mystique du Cheikh, l'aimant d'un amour désintéressé, elle se met constamment à son service. « Pour eux, le rattachement au maître l'emporte sur l'adhésion à un ordre spécifique. ⁵²⁷» Si les derniers sont les plus fidèles des adhérents qui peuvent à un moment ou à un autre, bénéficier de privilèges que le Cheikh peut leur accorder, les premiers sont les « victimes » d'un mouvement populaire auquel ils se joignent d'une manière spontanée attirés par l'ambiance collective et conviviale des séances d'enseignement et de récitation du *dhikr* (invocation) et d'audition de chants et de poèmes. Il est indéniable que la plus part des gens qui intègrent la Tijâniyya arrivent à pratiquer le *wird* (ensemble de prières) et même à assimiler des connaissances. Mais il demeure qu'en certains endroits, l'ignorance des masses populaires est réelle. Cheikh Ibrahim Niasse en plusieurs occasions a rappelé aux adhérents la nécessité de chercher la science et de s'instruire. De nos jours, ce conseil est-il appliqué ? Il est certes indéniable qu'il existe encore des foyers qui sont restés fidèles à cette directive et à cette tradition, mais il en est d'autres qui ont négligé pour ne pas dire abandonné ce devoir au profit d'autres occupations imposées par les mutations sociales, culturelles et économiques.

⁵²⁷ - A. Popovic, G. Veinstein, Les voies d'Allah, p. 91

Certaines analyses du mouvement confrériques expliquent l'adhésion des masses à la Tijâniyya niassène dans certains pays, par l'assurance que la voie leur donnait sur leur avenir. En effet, pour ces groupes « défavorisées dans une société où l'éducation et le progrès économique des musulmans n'avaient pas suivi ceux de l'élite chrétienne [...] pour de tels gens la sotériologie de l'ordre, basée sur la médiation du Cheikh qui "guide bien" et la promesse des joies du Paradis en récompense pour les privations et les souffrances du monde [...], représente un attrait incontestable ⁵²⁸». Mervyn Hiskett fait valoir « l'attrait mahdiste » du mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse pour trouver une explication à sa « popularité ». Ce penchant mahdiste paraît d'ailleurs moins justifié car dépourvu de références claires provenant des écrits du Cheikh comme l'affirme G. B. Martin. Ce bien être promis aux personnes pauvres et déshéritées est perçu par les mouvements contestataires comme une « supercherie religieuse ». Cependant, cette vision pour peu qu'elle soit justifiée, ne traduit véritablement ni les aspirations réelles des adhérents ni même les objectifs qu'ils visent, car si ce n'est que pour améliorer leurs conditions matérielles que les populations pauvres adhèrent à la tarîqa, ils n'en seraient à coup sûr satisfaits. Ni le Cheikh ne peut le leurs garantir non moins son entourage. En plus, cette adhésion concerne également des hommes riches et des classes aisées de la société. Ceux-ci adhèrent-ils aussi pour les mêmes raisons? Certainement pas, dans une moindre mesure, puisqu'ils en ont nullement besoin. Il nous semble que le motif profond de cette adhésion spontanée qu'elle soit d'une classe aisée ou pauvre, demeure essentiellement la quête du salut et la recherche de l'harmonie et de l'équilibre intérieur garantis par la foi. Cette saveur de « bien être » que ni richesse, ni pouvoir, non moins les trésors les plus précieux ne peuvent procurer. Le Prophète n'a-t-il pas dit que « la véritable richesse ne réside pas dans l'aisance matérielle ; c'est plutôt la richesse de l'âme » C'est la quête de cette « richesse » qui est le mobile principal qui poussent les masses à aller vers le Cheikh, écouter ses enseignements et adhérer à ses idéaux. Ce principal mobile peut être secondé par d'autres besoins mondains, non pas en tant qu'objectifs mais en tant que moyens facilitant l'accès au bonheur ultime. Tout comme la pauvreté d'un disciple n'entraîne sa marginalisation ou son exclusion, la richesse d'un autre ne lui donne aucun avantage ni aucun privilège. C'est pour dire que le critère matériel et l'appartenance à une classe sociale quelconque ne constituent pas des critères qui comptent dans l'adhésion à la Tijâniyya.

C'est pourquoi, au-delà d'une simple filiation, l'adhésion au mouvement niassène

⁵²⁸ - Mervyn Hiskett cité par G. B. Martin, Op. Cit., p. 286

comporte une valeur spirituelle symbolique. Celle d'appartenir à une communauté de grâce. C'est un atout doctrinal qui constitue un privilège accordé au Cheikh Ibrahim Niasse qui, pour reprendre les termes de Max Weber, détient « *le monopole de la gestion des biens de salut* ⁵²⁹ ». C'est à la faveur de ce don divin qu'il capitalisa les valeurs de charisme attractif qui lui donnèrent toute cette renommée « populaire ». En assumant cette responsabilité, le Cheikh a ouvert la voie à une initiation massive des gens. On parle dès lors d'une « libération du soufisme ».

c. Ouverture de l'initiation spirituelle ou libération du soufisme de son cadre élitiste

L'accès au savoir ésotérique est resté longtemps le privilège d'un groupe restreint, d'une élite. La science et les secrets du soufisme sont concentrés entre les mains d'une poignée de maîtres qui ne sont pas tenus de les divulguer. L'évolution du soufisme en confrérie a introduit une nouvelle donne. Le Saint investi de fonctions élargies, s'est vu confier la lourde tâche d'initier les populations qui aspirent de plus en plus aux valeurs salvatrices et purificatrices de la *tarîqa*. « Cette sainteté en tant que fruit des œuvres et de l'amour divin doit se comprendre comme une actualisation de la Présence divine. Perceptions et actions ne procèdent plus d'un choix individuel, mais sont guidées par l'inspiration divine. La promesse que fait Dieu d'exaucer la prière et la demande de protection du saint, fait de lui une source de grâce, comme le rappelle encore Dhû l-Nûn : « Vivre aux côtés d'un connaissant, c'est comme vivre en présence de Dieu-exalté soit-il. Il te supporte, se montre longanime envers toi et pratique les vertus divines. ⁵³⁰ »

A la faveur du renouveau confrérique et les nécessités qu'impose l'adhésion massive des populations à la *tarîqa*, les fonctions des saints se sont diversifiées entraînant un élargissement du champ confrérique. Ainsi fait-on la distinction entre *la tarîqat al-tabarruk* une confrérie où un grand nombre d'affiliés reçoit une initiation passive, la *tarîqat al-irchâd* (confrérie de la guidance) et la *tarîqat al-tarbiyya* (confrérie d'initiation effective). Dans ces trois types de confréries, la mission et le rôle du maître de l'initiation diffère. Ainsi, dans la première, le rôle du Cheikh est limité à transmettre la grâce dévolutive (*baraka*) du fait de son rattachement à une lignée de maîtres remontant jusqu'au Prophète. Cette *baraka* dispense les récompenses et les lumières à quiconque s'adonne à l'invocation de Dieu (*dhikr*) avec engagement et assiduité. Le rôle du guide dans la deuxième est de diriger les disciples sur la

⁵²⁹ - Pierre Bourdieu, Genèse et structure du champ religieux, in *Revue française de sociologie*, p. 299

⁵³⁰ - A. Popovic et G. Veinstein, *Op. Cit.*, p. 124

bonne voie et les inciter à acquérir les « nobles vertus » dans la permanence du *dhikr* et la purification de l'intérieure ; il insuffle également certains éléments et états de la connaissance sacrée chez les personnes qui sont aptes à la recevoir. Et enfin, le Cheikh de la *tarbiyya*, initiateur effectif, il est apte à élever ses disciples à l'état de la perfection, celui de l'*ihsân* (la perfection), en référence au hadith bien connu : « ...L'*ihsân* consiste en ce que tu adores Dieu comme si tu Le voyais car si tu ne Le vois pas, sois certain qu'Il te voit » Le but spirituel atteint dans ces différents types de confréries est aussi varié. Si le premier correspond au degré de la soumission religieuse élémentaire (*islam*) qui a pour limite la science de la certitude et pour état le cœur rassuré (*qalb al-mutma'in*), le second quant à lui correspond au degré de la foi stable (*îmân*) ayant pour limite la vision de la certitude (*'ayn al-yaqîn*) et les états relatifs à l'âme satisfaite (*al-nafs al-râdiya*). Quant à la dernière confrérie, ses disciples pourront aspirer à la parfaite certitude (*haqq al-yaqîn*) et réaliser la haute connaissance leur permettant de s'élever dans les états spirituels supérieurs.⁵³¹

Cette diversification initiatique qui tient, du point de vue doctrinal à la classification tripartite (*islam*, *iman* et *ihsân*) répond parfaitement aux diverses sensibilités des masses populaires. Dès lors, l'exploitation faite par la Tijâniyya de l'héritage confrérique, d'un côté par un retour vers les sources du soufisme et d'un autre par l'institution d'avantages réservés aux adhérents, semble être une façon pour cette « entreprise religieuse » de canaliser depuis ces sources, une adhésion massive. « La polyvalence de cette confrérie » est l'autre raison qui a donné à la Tijâniyya toute sa « popularité ». En effet, comme le souligne Jilali Adnani, la vogue de cette confrérie s'explique par principalement ses traits plus démocratiques que ceux des autres confréries ; elle professait entre le cheikh et les *taalibe* (disciples) un lien direct qui brisait les barrières.⁵³²»

Le rapprochement entre les principes doctrinaux de la Tijâniyya et les aspirations sociales des adhérents est un facteur déterminant dans la popularité fulgurante de cette *tarîqa*. En effet, la Tijâniyya en Afrique, semble avoir opéré une synthèse entre le mysticisme et les pratiques extatiques. Confrérie ayant cultivé la notion de baraka et sa transmission d'un saint à un initié a développé non seulement la sainteté surtout du point de vue de la direction spirituelle mais aussi a facilité l'accès à l'initiation. Dès lors, la vulgarisation des croyances doctrinales dont l'attachement rigoureux au *wird* (ensemble de prières) et sa récitation permet

⁵³¹- Eric Geoffroy, Une Voie soufie dans le monde, la Shadhiliyya, p. 238

⁵³²-Jilali Adnani, La Tijâniyya, 1781-1881, les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb, édition Marsam, 2007, p. 47

au disciple de vivre sa spiritualité. Cependant, la pratique du *dhikr* « libre » peut donner lieu à quelques scènes extatiques mais qui demeurent d'un faible impact. Il confère néanmoins au sujet l'expression du « *hal* » (état spirituel) qui peut souvent sortir l'initié de son état normal. Ainsi, « l'extatisme n'est pas le privilège de la catégorie du *madjdhûb* (un inspiré)⁵³³, des saints "sérieux" peuvent s'y adonner ; les thèmes soufis font partie de la culture de l'époque, aussi bien chez les lettrés que chez les illettrés. Cette synthèse entre savoir religieux rationnel et expérience extatique, va permettre la réunion, au sein d'une même confrérie, de doctrines soufies des plus classiques et des manifestations extérieures qualifiées d'"extravagantes".⁵³⁴»

C'est pourquoi le soufisme prôné par Cheikh Ibrahim Niasse met l'accent sur l'éthique et les valeurs morales plus qu'il n'accorde de place à la spéculation intellectuelle et théosophique. Cela ne suppose pas non plus que cette mystique est dépourvue d'illuminations théosophiques. Nous avons vu le lien entre la notion de la *Faydha* et la théorie d'illumination d'Ibn 'Arabi.

C'est en cela justement que la doctrine de la *Faydha* (flux de grâce) peut, à priori comporter des éléments de cette synthèse, puisque son détenteur autant qu'il fut un lettré, fervent juriste et savant en théologie, en jurisprudence et en exégèse, il fut aussi maître dans le domaine du soufisme en tant que savoir et pratique. Sa pensée doctrinale nourrie de la tradition soufie fait place à une expression « discrète » des états spirituels. Le disciple gravit les échelons spirituels sans que les états extatiques ne le mette hors de sa conscience jusqu'à ce qu'il atteigne le but comme précédemment détaillé⁵³⁵

En résumé, la savoir soufi du Cheikh Ibrahim Niasse en tant qu'il soit une continuité du savoir tijâni contribua à l'essor de la confrérie qui compte désormais le plus grand nombre d'adhérents en Afrique au Sud du Sahara qui bénéficient, en faveur de la libéralisation du soufisme, de l'accès aux valeurs initiatiques les plus fermées et aux vertus nobles de purification et de proximité de la Présence divine qu'accorde la Grâce (*Faydha*). Aussi, la diversification du rôle des maîtres de la *tarbiyya* a permis à la Tijâniyya de se réadapter pour répondre aux aspirations spirituelles des masses et apporter des réponses appropriées à leurs préoccupations de la vie ici-bas. C'est tous ses atouts qui ont conduit à l'éclosion confrérique

⁵³³- On appelle ainsi les soufis qui se maintiennent dans l'état d'extase, défini comme « puissance attractive de la vérité » (*djadhb*). Deux classes de mystiques existeraient ; ceux que la découverte du *djadhb* a conduit à la recherche d'un maître spirituel (*murchid*) et ceux qui ont découvert le *djadhb* grâce aux enseignements d'un maître spirituel, Voir, A Popovic et G. Veinstein, Op. Cit., p. 626

⁵³⁴- A. Popovic, G. Veinstein, Op. Cit., p. 394

⁵³⁵- cf. supra, p. 89

de la pensée niassène.

2. L'éclosion confrérique de la pensée niassène

En Afrique au du Sahara, la formation des confréries religieuses sous une forme structurée est très tardive par rapport au Maghreb. Les premières manifestations de ce qui constitue le fondement des confréries en Afrique noire fut « un soufisme indifférencié, véhiculant des méthodes d'ascétisme et d'illumination ⁵³⁶ ». Ainsi ce soufisme connaîtra dans son processus d'évolution, plusieurs étapes, dont une phase rayonnante, celle de l'ascension de la Qâdiriyya et une autre beaucoup plus importante avec la Tijâniyya. Si la première fut implantée très tôt, la seconde venue du Maghreb contribua à renouveler à partir du milieu du XIX^e siècle, la scène islamique ouest-africaine. Il s'est alors constituée, avec des familles maraboutiques disséminées dans toute l'Afrique, une pensée soufie qui est le fondement des confréries. Nous avons vu comment Cheikh Ibrahim Niassé issu du pôle tijâni mené par son père, s'est forgé une personnalité spirituelle et sa pensée telle qu'étudiée a largement contribué à l'émergence des foyers de la Tijâniyya dans toute l'Afrique de l'Ouest et même au-delà. Nous verrons comment s'est institutionnalisée la pensée du Cheikh et quels sont les principes doctrinaux en jeu dans ce processus qui est à la base de la formation de plusieurs foyers confrériques. Dès lors s'amorce une nouvelle vague de tijânisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du Niger en particulier.

a. L'institutionnalisation de la pensée du Cheikh

Le développement du mouvement niassène intervint en grande partie dans une période de crise. Nous avons largement détaillé cette situation de crise qui, si elle a eu des conséquences négatives ne manque pas d'avoir favorisé l'émergence du fait confrérique. L'émergence de la Tijâniyya et sa large diffusion en Afrique de l'ouest est assurée par la pensée du Cheikh Ibrahim Niassé dès lors systématisée dans sa particularité doctrinale (la *Faydha*). Elle est, une continuité, comme ci-dessus démontré, même si, en des aspects elle apporte quelques innovations (*tarbiyya* ou initiation spirituelle). Née en Sénégal ⁵³⁷, le mouvement niassène connaîtra une percée en dehors de son milieu d'origine. C'est cette

⁵³⁶ - Idem, p. 417

⁵³⁷ - C'est sous l'impulsion de cheikh 'Abdoulaye Niassé, fervent croyant et pieux homme qui contribua à asseoir les valeurs spirituelles de la Tijâniyya. Son engagement dans la tariqa le conduisit à se battre aux côtés de Maba Diakou Bâ qui déclara la Jihad contre la colonisation française. Il continua, de façon pacifique à défendre cette voie spirituelle à travers l'enseignement. Héritière d'une grande érudition islamique et d'un savoir soufi authentique, la famille niassène constitue un pôle de la Tijâniyya parmi les grandes familles maraboutiques du Sénégal qui contribua à la diffusion de cette tariqa dans toute l'Afrique de l'ouest et dans certaines parties du continent.

situation spécifique commune à la Tijâniyya-mère elle-même qui semble conforter cette thèse de continuité. Mais en quoi, cette pensée authentique est-elle génératrice d'une organisation « sociale » et socialisante ?

Le succès du mouvement niassène à Kano et sa consécration à partir de ce qui fut le pivot de sa pensée soufie qu'est la *Faydha*, ont créé un engouement populaire sans précédent. Dès lors prend corps la *Jamat al-Faydha* (la communauté de grâce) dont l'envergure sociale n'est plus à démontrer car, outre sa teneur plus ou moins mystique, elle remplit dans sa capacité d'adaptation et sa flexibilité, une fonction dans la société. Les sociétés traditionnelles africaines qui étaient d'une grande fluidité pour les vertus religieuses et spirituelles semblent dès lors favorables à une interaction dynamique entre le fait social et le phénomène mystique. Les formes manifestes de cette interaction est sans doute l'influence que Cheikh Ibrahim Niassé en tant que saint porteur de la grâce exerce sur les masses qui trouvent à leur tour en sa personne, « l'idéal symbolique » recherché. La force de cet idéal est avant tout la disposition du saint à afficher son « profil social ⁵³⁸ », autrement dit à assumer son rôle de transmetteur de la *baraka* dont « la vitalité permet de traverser la société et de détenir les véritables responsabilités initiatiques ⁵³⁹ » qui ont pour finalité l'assurance du Salut. Appréhender le message mystique de cette façon c'est « s'interroger sur les fonctions proprement logiques et gnoséologiques de ce que Max Weber considère comme un ensemble quasi systémique de réponses à des questions existentielles ⁵⁴⁰ ». Les intérêts religieux n'apparaissent-ils pas dès lors, comme « l'expression plus ou moins transfigurée des stratégies des différents groupes de spécialistes placés en concurrence pour le monopole de la gestion des biens du salut et des différentes classes intéressées à leurs services ⁵⁴¹ ». C'est à ce niveau que M. Weber établit le rôle social de la religion. Selon lui, « elle remplit une fonction de conservation de l'ordre social en contribuant à la “légitimation” du pouvoir des “dominants” et à la “domestication” des “dominés” ⁵⁴² ».

En tant que théorie de l'abondance de grâce, la *Faydha* porte en elle cet idéal d'orientation vers le bien ou disons de guidance vers le Salut. C'est peut-être de ce point de vue qu'elle est susceptible à tous égards d'avoir une similitude avec cette théorisation du lien entre le social et le religieux établie par M. Weber. Diffusé par le « pouvoir charismatique »

⁵³⁸ - Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 148

⁵³⁹ - Idem, p. 148

⁵⁴⁰ - Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, in *Revue française de sociologie*, XII^e, 1971, p. 298

⁵⁴¹ - Idem, p. 299

⁵⁴² - Ibid, p. 299

du Cheikh Ibrahim Niassé qui lui a été d'ailleurs discuté, la *Faydha* porte en elle cette disposition à réguler l'ordre social par la répartition « des biens du salut », responsabilité dévolue à son détenteur. Bien qu'elle conforte la légitimité spirituelle du Cheikh, elle exprime moins l'idée d'une « domination » qu'elle ne désigne une « soumission libre et spontanée », car en tant que « bien symbolique ⁵⁴³ », pour citer encore P. Bourdieu, elle relève avant tout de « la sphère du sacré ⁵⁴⁴ » et demeure le pouvoir des « spécialistes », autrement dit ceux à qui revient le privilège sacré « d'administrer » cette grâce.

S'il est indéniable que la portée doctrinale de la pensée du Cheikh Ibrahim Niassé, du moins dans son essor « sacré » comporte un élan social, élément primordial de son institutionnalisation, il n'en demeure pas moins que le contexte de son émergence a largement participé au passage de cette pensée soufie de son état « fluide » initial à l'état « solide ». ⁵⁴⁵ Plusieurs facteurs sont à prendre en compte. L'effondrement des ordres politiques traditionnels sous la puissance de frappe des colonisateurs qui n'ont pas ménagé leurs efforts, par la suite pour utiliser des « marabouts » afin d'asseoir leur légitimité et avoir une emprise sur les masses. Le colonisateur a vite compris l'enjeu que représente la capacité de mobilisation des masses des confréries pour se l'approprier et « domestiquer » cette force. Nous verrons plus loin, les tenants et les aboutissants de ce phénomène qui pose un des aspects du rôle politique des confréries. Les transformations sociales, culturelles et surtout économiques engendrées par la colonisation, ont amélioré le cadre de vie des pays sous domination coloniale. L'introduction de la culture de l'arachide et sa commercialisation constitue un facteur important dans l'indépendance économique des confréries. Les marabouts avaient développé l'agriculture arachidière pour assurer le financement de leur *zawiya* et la prise en charge des besoins des disciples. Le développement des moyens de communication a favorisé l'expansion des confréries et faciliter les déplacements des disciples vers les grands foyers confrériques et plus tard vers les grandes universités du monde arabe. Des réseaux assez puissants se sont constitués à l'instar de « la filière Kaolack-Kano ». Comme le montre Ousmane Kane, cette filière était la plaque tournante des échanges entre d'une part Kano et Kaolack et d'autre part entre Kaolack et l'Égypte. En effet, les jeunes *taalibe* (disciples) du Cheikh Ibrahim Niassé qui allaient poursuivre leurs études « transitaient par le Nigeria surtout à Kano où ils étaient recommandés des hommes de Dieu/hommes de négoce qui leur achetaient leurs billets et leur donnaient une manne leur permettant de

⁵⁴³ - Claude Rivière, *La socio-anthropologie de la religion*, p. 16

⁵⁴⁴ - *Idem*, p. 16

⁵⁴⁵ - A. Popovic et G. Veinstein, *Op. Cit.*, p. 540

subvenir à leur besoins en Egypte où ils n'avaient pas le droit de travailler. De même avant de retourner au Sénégal y passer leurs vacances, ils transitaient à Kano pour trouver les moyens de financer leur voyage⁵⁴⁶» Ces réseaux confrériques servaient également de canaux à la transition de fonds provenant du Nigeria et qui servent à financer Kaolack. A titre d'exemple, au milieu des années 1970, Serigne Aliou Cissé, le bras droit du Cheikh Ibrahim Niasse aurait collecté l'équivalent d'une centaine de millions de francs CFA. Cet argent destiné à Kaolack, servait à la construction de la mosquée⁵⁴⁷ L'exemple de la quête organisée par Aboubacar Hachim, avant son voyage à Kaolack, dont nous en avons fait cas, est un autre exemple du rôle que jouent les canaux confrériques qui étaient d'une importance capitale pour le développement de la zawiya-mère de Kaolack.

Enfin, ces filières ont mis à profit les réseaux routiers (routes et chemins de fer...etc.) développés par le colonisateur. N'est-ce pas à travers ces réseaux que les disciples effectuent leurs voyages ou leur *ziyara* (visite spirituelle) Il faut souligner que ces réseaux servaient avant tout l'entreprise d'occupation du colonisateur qui a trouvé les voies et moyens d'exploiter les richesses des pays colonisés, même s'ils ont favorisés par la suite des activités commerciales qui ont fleuri à la faveur de l'engouement populaire suscité par les activités des confréries. L'exemple de Kiota, au cours du *Mawlid* (anniversaire de la naissance du Prophète) est un exemple frappant. O. Makama disait à ce propos : « Le rassemblement de Kiota est également un grand marché intéressant. De plus en plus les opérateurs économiques [...] y échangent des informations et vendent des articles divers. Dans ce marché se vendent les accessoires religieux (des livres et des chapelets, des parfums) mais aussi des vivres, des animaux, des habits...donnant à cette rencontre des allures de foire.⁵⁴⁸ »

Ce sont là quelques facettes de l'institutionnalisation de la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse dont le fait central demeure la formation des foyers confrériques. Avant d'examiner cela, voyons très brièvement les principes doctrinaux qui entrent en jeu dans ce processus d'institutionnalisation.

⁵⁴⁶- Ousmane Kane, Relations entre Kaolack et Kano in *Islam et société au Sud du Sahara*, n°3 édition MSH, 1989,

p. 36

⁵⁴⁷- Idem, p. 36

⁵⁴⁸- Oumarou Makama, La ville tidjâne de Kiota au Niger : Un développement endogène à l'ombre des Marabouts, Mémoire de licence en Politique économique et sociale, Université Louvain la Neuve, 2003, p. 86

b. Les principes doctrinaux mis en valeur

Le principe de la *Faydha* qui est au centre de diffusion de la pensée soufie du Cheikh Ibrahim Niasse comporte en lui l'idée d'une pérennisation de la confrérie. Cette capacité d'adaptation découle du principe d'« éclatement » de la Voie en entités confrériques dont les enseignements demeurent rattachés à la ligne doctrinale tracée par la voie-mère. C'est parce qu'elles renferment en substance toutes les dispositions d'éclosion et de formation d'un noyau solide qui s'érige en tariqa, qu'elles portent en elles la « source » de la continuité. Certes, comme le constate G. Veinstein, « la règle est plutôt la ramification en branches plus ou moins indépendantes ou concurrentes, voire même l'atomisation en cellules ou loges isolées ⁵⁴⁹ », mais force est de constater que c'est l'authenticité de la chaîne spirituelle (*silsila*) qui fait ce que N. Grandin appelle pertinemment « l'unité/continuité ⁵⁵⁰ » Ousmane Kane fait la même remarque en tirant les conséquences de diffusion, sur un vaste espace de la confrérie Tijâniyya. A l'instar de nombreuses *turuq* dit-il, la Tijâniyya, du fait même de sa large diffusion, s'est subdivisée en centaines de branches assez indépendantes les unes des autres qui se sont émancipées des *zawiyas* mères d'Algérie et du Maroc. ⁵⁵¹ »

La *Faydha* en tant que principe clé de la Tijâniyya est garante d'une transmission originale, consécration d'un « ordre transcendant » puisqu'émanation de la source de miséricorde qu'est le Prophète. C'est d'ailleurs ce dernier, selon une tradition tijânie, qui donne au fondateur la garantie de la continuité de l'assistance prophétique. Ainsi,

« D'après la risālat al-fadhī wal Imtinān, de 'Alī Ḥarāzīm Barrāda, le prophète aurait assuré au Cheikh que son héritage philosophique se reprendra parmi ses disciples jusqu'à la fin des temps et que sa tariqa se multipliera dans la communauté d'Adam. Ses disciples véhiculeront et développeront sans interruption cette tariqa jusqu'au jugement dernier. Car Dieu seul est l'héritier suprême. La singularité du wīrd et sa récitation subsisteront jusqu'à la fin des temps. ⁵⁵² »

Selon une tradition du Prophète Muhammad, au sein de l'*Umma*, la communauté des croyants, qu'à une période donnée, apparaîtra toujours un réformateur religieux ou mieux un

⁵⁴⁹ - A. Popovic et G. Veinstein, *Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle*, p. 301

⁵⁵⁰ - Idem, p. 301

⁵⁵¹ - A. Popovic et G. Veinstein, *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, p. 478.

⁵⁵² - Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashif al-Ilbass*, p. 52

« rénovateur » *mujaddid*. Cette phase répétitive de renouveau est marquée par « une revivification périodique de la religion, conception parfaitement orthodoxe et antithétique à celle de la pure et simple *bid'a* (innovation), qui est au contraire stigmatisée par l'orthodoxie. Tandis qu'avec le renouveau les valeurs traditionnelles se raffermissent et s'adaptent au changement du contexte historique et social, avec l'innovation par contre on introduit une césure qui produit une discontinuité par rapport au patrimoine du passé.⁵⁵³ » Dès lors, cette tradition conforte encore une fois le phénomène du renouveau confrérique. Cette assurance doctrinale se trouve concrétisée à travers la capacité de réadaptation des réseaux de la Tijâniyya au contexte moderne marqué par la mondialisation dont l'effet le plus marquant reste la multiplication de *zawiyas* et une constitution de réseaux d'échanges multidimensionnels et transcontinentaux.

En effet, le développement du champ confrérique notamment l'élargissement et le renouveau de la *tarîqa* Tijâniyya passe par cette situation d'adaptation du fait confrérique au contexte actuel. On assiste alors à un phénomène de restructuration du champ confrérique qui passe par une modernisation de la base et un phénomène de fragmentation confrérique. Dès lors, les confréries, comme nous allons le voir en détails plus loin, riment avec modernité. « Alors même qu'on pensait que le « travail » de la modernisation sur la société exposerait à des risques réels d'affaiblissement des forces traditionnelles confrériques, celles-ci paraissent plutôt révélée comme les secteurs parmi les plus dynamiques, en particulier au plan commercial et financier, tandis qu'elles constituent, dans le temps, des horizons de mobilisation politiques capables, à bien des égards de se poser en acteurs politiques autonomes et actifs.⁵⁵⁴ »

En résumé, il n'est pas prétentieux d'affirmer que la vitalité de la Tijâniyya tant dans le rôle social qu'elle joue que dans la capacité à porter et à véhiculer des valeurs dogmatiques et spirituelles et à s'adapter aux contextes nouveaux, provient essentiellement de la *Faydha*. Même si la justification de cette thèse peut poser un problème du fait de la subtilité de ce fait religieux⁵⁵⁵, il n'en demeure pas moins que dans le cas de la *Faydha* même si elle reste un fait spirituel et mystique, néanmoins elle « touche les différentes sphères de la société, se

⁵⁵³ - Alberto Grigio, « Une confrérie soufie à l'époque du renouveau, la tarîqa Tijâniyya », in Adriana Piga, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara, entre soufisme et fondamentalisme, p. 211

⁵⁵⁴ - J. L. Triaud, Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne, p. 38

⁵⁵⁵ - Nous discuterons plus en détails cette question quand nous aborderons le rôle social de la Tijâniyya niassène. L'enjeu est de montrer que le contenu de la doctrine soufie est susceptible de jouer un rôle important dans la constitution des groupes confrériques. Les chercheurs notamment occidentaux analysent le fait confrérique indépendamment de la doctrine et ne trouvent pas une explication convaincante des positions très souvent divergentes et parfois contradictoires des confréries.

jouant des catégories et des cloisonnements habituels.⁵⁵⁶ » La continuité de la Tijâniyya et l'éclosion confrérique sont des preuves tangibles de cette dynamique institutionnelle religieuse qui s'appréhende dans le mouvement de la tijânisation de la société nigérienne.

3. Le développement des centres confrériques ou une tijânisation du Niger

L'histoire du confrérisme dans l'espace nigérien est dominée par trois principales phases. La première consacre « le temps des pionniers⁵⁵⁷ » comme l'exprime J. L. Triaud. Elle est marquée par un soufisme d'individus et de petites communautés sans étiquette confrérique animé par des croyances fondées sur les visions de saints personnages et la pratique de la retraite spirituelle.⁵⁵⁸ La seconde est celle de l'émergence de la Qadiriyya sous la conduite spirituelle de la famille des Kountas. Le personnage de Sîdî al-Mukhtâr al-Kuntî al-Kabîr jouera un rôle important dans la diffusion du mouvement en Afrique de l'Ouest et qui se manifestera plus tard par une forme quelque peu différente, celle du Cheikh Ousmane dan Fodio, fondateur du califat de Sokoto. La dernière est une nouvelle vague soufie dominée par la Tijâniyya qui finira par être la confrérie dominante jusqu'à nos jours.

Cette brève genèse historique donne une idée de l'évolution de la tradition soufie dans l'espace nigérien. Nous nous sommes penchés à retracer l'historique de la Tijâniyya au Niger, notamment l'époque qui a marqué la naissance et l'évolution de la branche niassène.⁵⁵⁹ Sous l'angle de l'étude confrérique telle que nous l'avons jusqu'ici menée, le mouvement niassène offre une palette de données importantes. C'est principalement l'organisation confrérique en elle-même, en tant que manifestation de la pensée doctrinale du Cheikh qui nous intéresse ici.

L'étude sur la doctrine tijânienne diffusée par Cheikh Ibrahim Niassé, nous a permis de voir comment s'est opérée l'influence de cette pensée qui a conduit à la formation des entités confrériques qui ont fait rayonner la *Faydha* sous diverses formes.

C'est toute cette trame qui résume le processus de tijânisation du Niger qui a débuté certes, bien avant l'arrivée du Cheikh Ibrahim Niassé, mais qui ouvre avec ce dernier, une nouvelle phase. Au-delà des formes traditionnelles étudiées, la confrérie s'est adaptée au contexte nouveau. Faisons une grande digression pour dire qu'avec le processus d'instauration de la démocratie au Niger, la Tijâniyya qui domine toujours le champ religieux

⁵⁵⁶- Eric Geoffroy, La mystique en Egypte et en Syrie, p. 145

⁵⁵⁷- J. L. Triaud, Les ordres dans l'espace, l'Afrique occidentale et centrale in Les Voies d'Allah, p. 417

⁵⁵⁸- Idem, p. 418

⁵⁵⁹- cf. Supra, p. 31

a, en dépit de la forte concurrence réformiste, continué à être le principal garant de l'ordre traditionnel orthodoxe. Elle a, en cela modelé le paysage islamique propre à chaque région du pays.

C'est ainsi que dans la région du Gobir-Kastina, ancien bastion de la Qadiriyya notamment le mouvement du Cheikh Ousmane dan Fodio, la Tijâniyya niassène s'est fortement implantée et a intégré en elle la séculaire tradition de l'enseignement coranique. Dès lors, Maradi devint un grand centre tijâni, comme nous l'avions vu, où le soufisme rime parfaitement avec orthodoxie.

Non loin de Maradi, la cité de Damagaram (Zinder), plaque tournante de la confrérie Qadiriyya, a vu l'implantation de la confrérie Tijâniyya et reçut, comme précédemment détaillé, la visite du Cheikh Ibrahim Niassé. Celle-ci a fortement contribué à son implantation malgré l'influence réformiste immédiate provenant du Nord-Nigeria.

Dans l'extrême Est du pays, ancien aire d'influence du puissant empire du Kanem-Bornou, l'instauration de la confrérie Tijâniyya ne s'est pas faite sans difficultés. En dépit de la réticence des autorités traditionnelles locales, l'exemple évoqué d'El-Kanemi avec Cheikh Oumar Fouti TALL en est une parfaite illustration, le potentiel de sainteté latent qui fut à l'origine de la résurgence d'éminentes figures maraboutiques, ne tarda à se manifester jouant ainsi un rôle important dans la diffusion de la Tijâniyya. Il vous souviendra que l'éminent disciple du Cheikh Ibrahim Niassé, Ousmane Tijâni est originaire de cette région. Nous n'oublions pas également Cheikh Guibrima, Cheikh Abdoul Razaq, Cheikh Moussa Souleymane, Cheikh Chouaïb et bien d'autres qui furent des pionniers de la diffusion et de la redynamisation de l'activité confrérique niassène, sont issus de cette zone qui a longtemps porté haut l'étendard de l'enseignement islamique. Jusqu'à nos jours, l'Est nigérien tire ses références en matière de la mémorisation du Coran de Maïduguri, important centre de rayonnement islamique. Celui-ci deviendra par la suite un relais important de la pensée du Cheikh Ibrahim Niassé.

L'ouest du Niger est historiquement dominé par d'anciennes influences du vaste empire Songhaï. Cette partie occidentale du pays n'a pas échappé à l'influence du mouvement niassène, malgré la survivance d'anciennes croyances traditionnelles qui ont un moment résisté à l'implantation de l'islam. C'est non loin de la cour royale des Djermakoye, rejeton du pouvoir sonraï au Niger, que naît Kiota, le célèbre centre tijâni. Retenons également le

village de Tchéna (arrondissement de Ouallam), le quartier de Saga à la périphérie de Niamey.

Ailleurs, dans le Nord, le pays de l'Ader recèle également des *zawiyas* niassènes qui ont aussi prospéré grâce aux fortes influences du Katsina. Agadez, célèbre centre de la manifestation des confréries soufies comme la Qadiriyya et la Sanussiyya qui a joué un rôle important dans la lutte contre la pénétration coloniale, ne manque certainement pas de *zawiyas* Tijâniyya qui se rattachent au Cheikh Ibrahim Niasse.

Ce panorama rapide de la confrérie Tijâniyya niassène dans l'espace nigérien, nous donne plus ou moins une idée de l'ampleur du mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse et de l'extension de sa pensée soufie au Niger. Elle nous offre également la possibilité de repérer et d'identifier les zones et régions où sont créées des *zawiyas* de taille plus moins variée, selon l'importance de la carrure spirituelle du fondateur ou de la richesse potentiellement présente de la tradition islamique. Ces foyers sont, non seulement des lieux où rayonnent les enseignements doctrinaux du Cheikh Ibrahim Niasse et fleurissent les activités confrériques telles que tracées par ses enseignements dont l'initiation spirituelle (*tarbiyya*) et la *Faydha* en sont les pièces maîtresses, mais aussi et surtout constituent des centres de relais aux activités confrériques dans leurs formes sociales. Elles sont en cela des centres qui véhiculent les mots d'ordres des leaders confrériques et offre des services et autres prestations aux pèlerins qui sillonnent la zone.

Pour qu'elle soit complète et intégrale cette étude sur les foyers niassènes de la Tijâniyya au Niger aurait dû s'accompagner de données statistiques. A défaut, on se contentera d'un travail qui répertorie les *zawiyas*, dresse leurs profils sociaux et religieux et éventuellement le rôle qu'elles jouent dans la régulation sociale et politique de chaque région. L'étude de quelques-uns des plus importants foyers confrériques nous fournira peut être des éléments d'analyse sur leur rôle social. Ce rôle est important d'être redéfini dans ce contexte de démocratisation qui prône la décentralisation, accordant une autonomie de gestion politique et économique aux régions. Une telle étude pourrait apporter des données historiques, culturelles et religieuses importantes permettant de dresser des paramètres susceptibles d'éclairer une possible implication des populations dans leurs diversités ethniques et culturelles et surtout leurs sensibilités religieuses. La connaissance de la typologie des structures niassènes pourra être un point de départ de cette étude qui est ici objet

de recherche scientifique, avant qu'elle ne serve d'appui, si seulement cela est envisageable, au processus de démocratisation à la base engagé au Niger.

B. Typologie de la confrérie Tijaniyya niassène

Il vous souviendra que la *tarbiyya* fut l'une des spécificités de la Tijâniyya niassène. Cette initiation dont nous avons étudié les étapes et les démarches pratiques peut constituer un enjeu dans la classification de la Tijâniyya niassène. Dès lors, que tout ordre soufi soit intimement lié à une tradition mystique qui montre une voie à parcourir, un cheminement à suivre pour atteindre un contact direct avec le divin, dans la branche niassène, la *tarbiyya* (éducation spirituelle) est en cela un critère de choix.

Le contexte dans lequel a émergé le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse est marqué par la vague d'un renouveau islamique qui a touché le monde musulman. Cette tendance au réformisme a-t-elle touché la confrérie Tijâniyya dans son obédience niassène ? La montée, en Afrique au Sud du Sahara du courant contestateur du soufisme, communément appelé « réformistes wahabites » n'a pas facilité la tâche aux confréries qui détiennent, des siècles durant, le monopole de la gestion de l'orthodoxie. Malgré cette force concurrentielle, les confréries sont restées solides et leurs structures demeurent intactes. Cette résistance fait-elle de la Tijâniyya une confrérie à la défensive face aux courants anti confrériques ?

Nous tenterons d'esquisser, à partir de ces interrogations, la typologie des structures confrériques niassènes. L'objectif étant, sur la base des données essentielles de composition et de description des regroupements confrériques, de définir les critères de classification qui permettront de dégager les principales formes de cette confrérie qui a connu une large diffusion en Afrique de l'ouest en général et au Niger en particulier.

1. Les critères d'identification

L'expansion rapide et rayonnante de la Tijâniyya, ne manque pas de poser quelques difficultés. Cette continuité est-elle sans conséquences sur la nature du mouvement niassène ? Certes, du point de vue dogmatique et spirituel la confrérie a gardé toute son originalité, mais il reste qu'en tant que regroupements sociaux, des réserves peuvent être émises quant à l'efficacité de leur organisation et leur capacité à garder le lien avec la *zawiya* mère.

D'abord, c'est la nature mystique des ordres ou la recherche de l'union à Dieu pas la piété tout court qui est l'objet premier d'identification des ordres soufis. L'adhésion à ces

derniers ne constitue pas en islam une obligation canonique comme nous l'avions démontré,⁵⁶⁰ mais un choix libre et volontaire. Si la loi rend obligatoires les rites exotériques, les dévotions ésotériques sont au libre choix du croyant qui désire s'y engager même si le contexte de corruption des valeurs morales et l'effondrement de l'éthique⁵⁶¹, régulateur de l'ordre social, peut être un motif qui rend nécessaire et souvent indispensable le recourt à l'ésotérique et donc à l'adhésion aux voies soufies. C'est peut-être là un des arguments avancés pour justifier de « l'obligation » d'exercer les pratiques ésotériques dont la forme la plus répandue dans les confréries est la pratique assidue du *wird* (ensemble d'invocations ou *dhikr*). Même si dans l'exemple de la Tijâniyya, le problème de *silsila* (chaîne initiatique) en tant que vecteur d'originalité ne se pose pas, il n'en demeure pas moins que le contenu du *wird* ait causé quelques difficultés qui ont conduit à une scission au sein de la voie. C'est l'exemple de la lecture onze fois la *Jawharat al-Kamal* (la perle de la perfection) qui a conduit à la formation d'un groupe connu sous la dénomination de Hamaliyya⁵⁶².

L'acceptation du *wird* tijâni comporte une valeur symbolique parce qu'elle constitue l'acte spirituel d'intégration de la voie qui ouvre au novice les portes de l'initiation spirituelle. En tant que voie de *tarbiyya*, la Tijâniyya peut être définie comme cette voie mystique qui rassemble des personnes initiées à une même tradition mystique⁵⁶³. C'est pour cette raison, que le *wird* est un critère d'identification à la Tijâniyya. Mais cette définition pose des difficultés. D'abord, parce que l'initiation comporte plusieurs degrés. Ceux qui prennent le *wird* sans pour autant s'engager dans la voie de l'initiation ; ceux qui le prennent et s'initient à la *tarbiyya* dans ses phases élémentaires et enfin ceux qui, non seulement en s'initiant

⁵⁶⁰- cf. Supra, p. 230

⁵⁶¹- Nous entendons par tradition mystique, l'ensemble de doctrines et pratiques transmises d'un maître à ses disciples

⁵⁶²- Cette branche de la Tijâniyya est théoriquement rattachée aux principes de base de la confrérie Tijâniyya. Elle serait l'aboutissement de l'œuvre d'un pieux personnage religieux du Touat, Sidi Mohammed Ibn Amadou Ibn Abdallah qui, arrivé à Nioro en 1900, entreprit sa prédication et mourut en 1909 sans qu'il n'ait pu la parachever, ni prit le soin de rattacher sa confrérie à la maison mère tidjani de Fez. C'est Cheikh Hamallah ould Mohammed ould Seydina Oumar (v. 1882-1943) auquel elle s'identifia jusqu'à prendre le nom de Hamallisme. Les recherches coloniales présentent cette branche comme une nouvelle confrérie avec sa « doctrine » et ses pratiques et la considère comme un mouvement insurrectionnel contre la colonisation. Il eut certes, contestation de l'ordre colonial, mais ce dernier a récupéré le mouvement qu'il instrumentalisa en faveur de ses propres intérêts. Toujours est-il que la « Hamaliyya » a suscité beaucoup de débat et les travaux de Alioune Traoré ont, me semble-t-ils rapporté plus d'éclairage sur les vrais mobiles du mouvement et dénoncent le jeu du colonisateur qui consiste à liquider toute entreprise qui ne lui est pas favorable. Ainsi s'est abattu sur cette branche de la Tijâniyya la répression coloniale et l'hostilité des autorités musulmanes officielles l'ont frappé d'un ostracisme durable. Voir A. Popovic, G. Veinstein, Op. Cit., p. 424

atteignent rapidement les premières stations spirituelles, mais montent en grades et s'élèvent aux plus hautes stations. Ensuite, parce qu'il existe plusieurs modes d'initiations qui s'accomplissent à des périodes plus ou moins courtes et selon l'influx divin émanant du maître. Toutes ces différences rendent complexe l'établissement d'un ordre formellement identique. C'est ainsi qu'au gré des faits qui ont marqué l'évolution de la Tijâniyya, des chercheurs ont identifié plusieurs branches de cette confrérie. Ils évoquent entre autres, la Hafidhiyya ou la branche de Cheikh Mohammad al-Hafidh Ibn Baddé, le principal propagateur de la voie en Afrique au Sud du Sahara, ou la Oumariyya, la branche remontant au Cheikh Oumar al-Futi Tall, et enfin la Hamaliyya. Parle-t-on aussi de Niassiyya pour désigner la branche se rattachant à la famille Niasse. Si toutes ces branches ont une existence historique réelle et qu'ils aient marqué à un moment ou à un autre l'évolution de la tariqa, il reste et demeure, malgré les différences quelque fois négligeables, elles constituent toutes une seule Voie, celle de la Tijâniyya fondée par Cheikh Ahmad Tijâni. Et enfin s'il est vrai qu'elles attestent du principe d' « éclatement », ces branches et rameaux expriment également toute la dynamique de la tariqa qui s'inscrit dans la droite ligne de l'unité doctrinale et confrérique.

Il faut souligner, pour revenir sur l'aspect mystique de la confrérie, que l'initiation dans la branche niassène, se fait sous la direction d'un guide spirituel. Celle-ci peut être différente selon les méthodes utilisées par tel ou tel maître. Surtout que les procédures initiatiques sont laissées à la discrétion des maîtres qui sont tenus de les garder secrets. La complexité de l'initiation est accentuée par d'éventuelles influences des milieux et des cultures locales du fait de l'expansion de la tariqa. Nonobstant cette diversité, le seul élément qui semble plus ou moins donnée à cette branche niassène de la Tijâniyya son uniformité est la notion de la *Faydha* qui, dans ses manifestations constitue l'ouverture du flux de grâce aux masses. Aussi, cette adhésion massive ne pose-t-elle pas un problème de « qualité de l'éducation spirituelle » ? Toujours est-il que Cheikh Ibrahim Niasse a pu, malgré les millions de personnes qui ont adhéré à sa voie, canaliser et contrôler cette *tarbiyya* massive et ses représentants ont réussi un peu partout à suivre son exemple. C'est parce que l'initiation dans la *tariqa* Tijâniyya est rigoureusement alignée sur le principe clé de purification et d'éducation de l'âme, qu'elle donne à cet ordre mystique une certaine uniformité. Celle-ci « procède de l'illumination de l'être intérieur et non du raisonnement intellectuel ; elle implique moins la logique qu'une révélation et un témoignage. Autrement dit, c'est une voie

de réalisation de l'« éthique divine », c'est-à-dire une façon d'être, qui est la réalisation des attributs de Dieu à l'échelle humaine.⁵⁶⁴»

En résumé, la Tijâniyya telle que redéfinie par Cheikh Ibrahim Niasse peut être définie comme une Voie mystique ouverte aux plus hautes stations d'initiation spirituelle qui vise la réalisation de l'éthique divin, autrement dit une voie d'illumination spirituelle par une surabondance de grâce qui mène le disciple à la réalisation des attributs de Dieu à l'échelle humaine. L'exemple du Prophète est en cela le modèle et « l'idéal type. » C'est pourquoi, comme nous l'avons bien souligné la Tijâniyya porte le sceau de la prophétie et la personne du Prophète constitue l'axe central de la voie. C'est justement en cela que cette identification majeure représente un critère de choix typologique.

Cette typologie définit la Tijâniyya comme une « Voie Muhammadienne (*tariqa Muhammadiyya*) centrée activement et de manière doctrinale sur la figure de Muhammad, le Prophète de l'islam.⁵⁶⁵ » Cette typologie trouve un échelonnement dans le concept de renouveau confrérique tel que nous en avons fait l'esquisse ci-dessus. Elle comporte en cela, deux enjeux majeurs. Le premier, de principe permet d'identifier les caractéristiques d'une époque qui dépendent directement des modalités par lesquelles se manifestent les courants protagonistes de la même époque, et pour mieux comprendre ces courants, une profonde étude des sources est nécessaire. D'où l'autre enjeu de méthode, cette fois-ci qui consiste à « faire coexister les deux grandes familles des études académiques qui se sont occupées de la Tijâniyya, représentées respectivement par le filon des études historiques et sociales et par l'approche plus attentive des aspects philologiques et doctrinaux.⁵⁶⁶ » Il s'est amorcé, avec certains travaux comme *Islam et sociétés au Sud du Sahara* et *Sudanic Africa*, une harmonisation de ces deux tendances. Notre étude sur la pensée soufie du Cheikh Ibrahim Niasse peut s'inscrire dans ce même élan d'idée. L'analyse de la portée sociale du phénomène de la *Faydha* nous éclairera sans doute.

L'autre critère de classification est que les ordres mystiques constituent « des lieux de sociabilité mystique où s'exercent le compagnonnage (*suhba*) [...] La dénomination et l'organisation de ces lieux varient selon les régions du monde musulman. Dans les pays arabes on parle de *ribât*, postes de défense des frontières contre les infidèles-qui devinrent

⁵⁶⁴- Amar Sambe, Introduction à la tariqa Tidjaniyya, p. 75

⁵⁶⁵- Alberto Grigio, « Une confrérie soufie à l'époque du renouveau », in Adriana Piga, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara, p. 210

⁵⁶⁶- Idem, p. 210

aussi des lieux de rassemblement de soufis-, puis s'imposa le terme, le plus courant jusqu'à nos jours, *zawiya*, « coin » où l'on se retire pour pratiquer la mystique ⁵⁶⁷» Dans le domaine turc et persan, le terme le plus courant pour désigner les lieux de sociabilité mystique est *khânqâh*. Chez les mamelouks d'Égypte et de Syrie, ce terme désignait une fondation gouvernementale, par opposition à la *zawiya*, qui était privée. En Inde, *khânqâh* désigne des établissements de taille plus petite et coexiste avec une autre expression, *takya* qui, en Empire ottoman s'applique à toutes les catégories d'établissements.

En Afrique au Sud du Sahara et dans l'ordre Tijâniyya, le terme le plus couramment utilisé pour désigner ces lieux est la *zawiya*. Cependant celle-ci ne désigne pas exclusivement un lieu de pratique mystique mais englobe la mosquée, l'école et bien sûr la résidence des *taalibe* (disciples) et des hôtes. La structure de ces *zawiyas* intègre toutes les fonctions habituelles assurées par ces lieux mystiques. Alphonse Gouilly constate cette organisation des confréries qui ont chacune « sa règle particulière (*tarîqa*), sa méthode d'initiation, ses prières, sa maison mère (*zawiya*), ses filiales, ses centres d'enseignement. ⁵⁶⁸» Les *zawiyas* sont en cela, des établissements d'enseignement où le disciple suit un cursus d'enseignement qui débute par l'initiation à la lecture du Coran et sa mémorisation et se poursuit avec l'étude des disciplines de base telles que le *fiqh* (science juridique) le *hadith* (tradition prophétique), la langue arabe et sa grammaire et d'autres modules complémentaires. Lorsque ses connaissances auront mûris, le disciple peut, selon ses capacités et sa motivation se consacrer à l'étude des grandes œuvres de la doctrine Tijâniyya.

Les *zawiyas* sont ensuite des lieux de haute observance de rituels quotidiens que sont les cinq prières accomplies dans la mosquée qui sert également de cadre à la récitation du *wird* de la Tijâniyya. C'est également au sein de la *zawiya* que sont initiés les disciples à la *tarbiyya*. Le disciple dès lors hébergé dans une chambre qui lui est réservée se consacrera au travail spirituel sous la supervision et la surveillance du maître. Ce travail ne le coupe pas des autres activités de la *zawiya* ; il participe aux prières quotidiennes et à la récitation du *wird* collectif (*wazîfa* et *zikr* du Vendredi) et pour le reste des prières spécifiques à l'initiation, il s'y consacre dans un coin de sa chambre où il s'isole dans le silence et la quiétude que requière la *tarbiyya*. C'est également au sein de la *zawiya* que sont hébergées les nombreuses personnes venues faire la *ziyara* (visite) au Cheikh où ils bénéficient d'une hospitalité sans

⁵⁶⁷ - A. Popovic, G. Veinstein, Op. Cit., p. 207

⁵⁶⁸ - A. Gouilly, L'Islam dans l'Afrique Occidentale française, p. 86

limite. C'est en cela que les confréries s'apparentent aux hospices, des lieux de vie spirituelle intense favorisant la solidarité et où réside les maîtres.

En un mot les *zawiyas* sont à la fois des mosquées, des lieux où s'effectuent la retraite, des établissements d'accueil et des écoles d'enseignement. Tous les foyers de la Tijâniyya niassène au Niger comportent cette caractéristique « unitaire ». Les exemples des *zawiyas* de Kiota, Kusa et celle du Cheikh Chouaïb à Niamey, sont illustratifs. La *zawiya* de Kiota, outre sa grande mosquée, comporte également le mausolée du Cheikh Aboubacar Hachim, un centre d'hébergement accueillant les nombreux visiteurs et les résidences principales du Cheikh et de sa famille. Les *zawiyas* de Maradi ont la particularité d'être des écoles coraniques en même temps qu'elles soient des lieux de la pratique mystique. Cette brève présentation des lieux de la pratique mystique éclaire à plus d'un titre un critère important, celui de sociabilité des confréries. La création de ces lieux dépend de plusieurs facteurs qui sont d'ordre religieux, culturels économiques et social. On peut affirmer de nos jours et de façon classique, que beaucoup de soufis sont des docteurs de la Loi, des ulémas qui pratiquent le soufisme et initient leurs disciples là où ils enseignent, c'est-à-dire dans un « collège » (*madrassa*), dans une mosquée ou dans leur propre maison. Certains maîtres sont aussi marchands ou artisans et officient dans un caravansérail ou dans leur boutique.⁵⁶⁹ Cette façon d'exercer le spirituel, pour peu qu'elle soit fantaisiste, constitue un signe d'une certaine sociabilité des confréries que nous étudierons plus en détails ultérieurement.

L'analyse des variantes dans les critères que sont la nature mystique des voies leur origine Muhammadienne et les lieux où se pratiquent leurs enseignements, initiations et prières, pose toute la difficulté d'établir une typologie de la Tijâniyya. Même si, une certaine uniformisation s'amorce du fait que les maîtres soufis aspirent plus à la perfection dans la voie, apportant des corrections aux erreurs commises par les pseudos soufis et en raison des critiques de plus en plus acerbes des courants contestateurs. Peut-on dire que l'amorce des changements fait de la Tijâniyya une voie qui s'ouvre à la réforme, malgré qu'elle soit fidèle à sa « tradition spirituelle »

2. La Tijâniyya : une voie « réformée » ?

Le contexte qui marque la fondation et l'expansion de la Tijâniyya correspond à une période de montée du mouvement « réformiste » dans le monde musulman. Dès lors que le soufisme achève son intégration au sein des sciences islamiques et qu'il fut considéré comme

⁵⁶⁹- A. Popovic, G. Veisntein, Op. Cit., p. 208

une discipline à part entière, la Tijâniyya qui s'est inspirée de ce soufisme, finit par se conformer à l'orthodoxie. Du point de vue doctrinal, les maîtres se sont évertués à démontrer la conformité de leurs enseignements au Livre et à la tradition prophétique. La Tijâniyya telle que définit par son fondateur et redéfinit par la suite par Cheikh Ibrahim Niassé est fondée sur le stricte respect de cette source de l'Islam et « ne s'arroge aucun privilège spécifique. Toute prérogative quelle que soit sa nature est conditionnée par le grade de croyant, dans sa conformation aux prescriptions de la *shar'ia*.⁵⁷⁰»

La confrérie Tijâniyya qui s'implantait sur le continent africain a fait face aux grands défis qui ont marqué l'histoire. C'est ainsi que les organisations confrériques de la Voie défièrent la colonisation qui eut du mal à les contenir. Elles survécurent aux multiples assauts des régimes postcoloniaux et s'adaptèrent enfin aux mutations contemporaines. Elles attestent sans doute de la « ...vitalité de l'Islam soufi qui s'exprime sous différents aspects [...] Les réformes engagées sont à la fois doctrinales et organisationnelles. Confronté à la poussée des mouvements réformistes et modernistes, le soufisme est forcé de relever le défi. Il ne faudrait pas voir, cependant les réformes du soufisme et son action prosélyte comme une simple réaction aux mouvements islamistes. Il s'agit aussi et surtout de la marque d'une tradition soufie de survie et d'adaptation au monde qui change. En effet, ni les tentatives des pouvoirs politiques pour les marginaliser ou les instrumentaliser, ni les attaques dont elles ont toujours fait l'objet de la part des réformistes de la *salafiyya* et autres islamistes n'ont rien entamé de leur dynamisme.⁵⁷¹ »

Le rôle du Cheikh Ibrahim Niassé dans ce dynamisme confrérique est perceptible dans les actions qu'il a accomplies et les réformes qu'il a introduites. Sur le plan doctrinal, Baye Niassé a su, par son talent de fin connaisseur de la jurisprudence et de la théologie islamique, apporter des réponses précises et pertinentes aux questions qui divisent la communauté ou qui créent une tension permanente entre clans protagonistes. Son intervention sur la question du *maqâm* Ibrahim aux lieux saints de l'Islam est un exemple hautement illustratif. Son engagement aux côtés des peuples africains démunis, prisonniers d'un système de corruption des valeurs traditionnelles africaines inspirées de la richesse morale et éducatrice de l'Islam, démontre encore une fois son militantisme en faveur de la libération des peuples dominés par la colonisation. En s'intéressant à ce genre de questions, Cheikh Ibrahim Niassé a voulu

⁵⁷⁰- Abdelaziz Benabdallah, La Tijâniyya : un ordre socio-culturel, p. 19

⁵⁷¹- Ahmad Chanfi, Introduction : le renouveau confrérique, in Archives de sciences sociales des Religions, 2006, n°135, p. 15

repositionner son mouvement par rapport au contexte de l'heure. Son souci principal était de redonner à la *tarîqa* son identité spirituelle et renforcer ses pratiques dévotionnelles. L'exemple de la réponse qu'il donna à Monseigneur Lefebvre, dans un article au titre parlant « *l'Afrique aux africains* » lorsqu'il écrivit : « Ce vingtième siècle est parcouru par un courant de liberté et de nationalisme que rien ne saurait arrêter...etc. Nous y reviendrons plus en détails Dans ce combat qu'il a su mener avec une grande détermination, Cheikh Ibrahim Niassé s'est heurté aux contestations des courants réformistes et anti confrériques devant lesquels il n'a jamais faiblit et a toujours su faire montre d'un sang-froid formidable, et su défendre les valeurs spirituelles et organisationnelles de la Tijâniyya.

Cet intérêt pour les questions actuelles fait de la Tijâniyya niassène une confrérie vivante. Elle tire essentiellement son dynamisme du renouveau confrérique qui s'était opéré au sein des milieux confrériques, notamment au Hedjaz. « La première étape vers la transformation des confréries soufies commença dès après la mort d'al-Bakrî, lorsque Muhammad 'Adb al-Karîm al-Sammân, installé à Médine et devenu à son tour un enseignant réputé, se sentit appelé, vers 1750, à créer sa propre confrérie, la Sammaniyya. Cette *tarîqa* était à l'origine liée à la Khalwatiyya d'al-Bakrî, le cheikh qui avait joué un rôle essentiel dans sa formation soufie.⁵⁷² » La création de cette confrérie fut un événement spirituel d'une grande importance car, « elle fut cet esprit d'ouverture qui allait se généraliser dans la conception des nouvelles confréries du XIX^e siècle.⁵⁷³ » C'est à cette même époque que fut créée la Tijâniyya, « une nouvelle *tarîqa* dans l'air du temps par ses fondements Muhammadiens.⁵⁷⁴ » Cheikh Ahmad Ibn Idrîs al-Fâsî (1750-1837), un saint homme maghrébin installé à la Mecque aux environs de 1799, est l'autre figure clé dans l'histoire de transformation du soufisme qui, « au centre d'un dynamisme de pensée et d'action donna naissance, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, directement ou non, à plusieurs *turuq* nouvelle revendiquant son héritage spirituel.⁵⁷⁵ »

Cheikh Ibrahim Niassé en tant que figure emblématique de la Tijâniyya qui marqua une étape décisive dans la continuité de cette *tarîqa* en Afrique de l'ouest présente, dans ses actions une très proche ressemblance est un parachèvement de cette nouvelle conception du soufisme. Faut-il établir un lien entre les deux personnalités malgré la période relativement longue qui les sépare ? Tous les arguments dont nous disposons dans cette comparaison,

⁵⁷²- A Popovic, G. Veinstein, Op. Cit., p. 72

⁵⁷³- Idem, p. 72

⁵⁷⁴- Ibid, p. 73

⁵⁷⁵- Ibid, p. 73

favorisent le point de vue selon lequel, l'œuvre et l'action du Cheikh Ibrahim Niasse s'apparente à bien des égards à ce mouvement de renouveau. Eu égard à la grande similitude existante entre les deux saints, on peut sans risque de se tromper parler d'un transfert de « souffle spirituel ». D'une part, autant que Cheikh Ahmad Idrîs eût, par la puissance de sa personnalité un attrait tout particulier sur son entourage et son enseignement a recueilli un succès dans des milieux de toutes origines, parfois même très éloignés de son courant de pensée, Cheikh Ibrahim Niasse réalisa aussi les mêmes effets thaumaturgiques sur son entourage immédiat et surtout lointain, comme nous l'avons souligné. D'autre part, c'est dans le sillage de l'héritage spirituel du Cheikh Idrîs, notamment les actions de ses disciples qu'il faille chercher l'autre dynamique du soufisme, dans un contexte où la pression occidentale menaçait l'ensemble du monde musulman. En effet, la Sanûsiyya et la Mirganiyya, les deux confréries qui se présentent comme les deux héritières de la pensée du maître défunt, sont « toutes deux des formes organisationnelles nouvelles alors dans le monde des confréries : une structure centralisée et hiérarchisée, adaptée à une vocation d'expansion confrérique territoriale qui impliquait, en conséquence, un engagement dans les affaires de ce monde ⁵⁷⁶ ». C'est de la même façon que les foyers confrériques à leur tête des disciples du Cheikh Ibrahim Niasse héritiers de sa pensée, tels que nous les avons présentés, comportent cette même vision, en ce qu'ils soient, dans le mouvement de la *Faydha*, une extension de la Tijâniyya, avec un intérêt tout particulier aux grands sujets de l'heure, comme à titre d'exemple, l'engagement du Cheikh Ibrahim Niasse pour la cause palestinienne et son hostilité vis-à-vis de l'impérialisme occidental.

Ces quelques exemples non exhaustifs prouvent indubitablement l'alignement du mouvement niassène parmi le courant du renouveau confrérique. Peut-on, dès lors parler de « réforme » de la Tijâniyya ? La réponse est plutôt relative. On peut parler de réforme dans le sens où celle-ci implique un changement plus ou moins radical de la pensée confrérique, non point dans son fondement doctrinal, mais dans sa souplesse à adopter certaines questions actuelles comme l'utilisation de la radio pour écouter la lecture du Coran, question sur laquelle s'est prononcé Cheikh Ibrahim Niasse. Aujourd'hui, l'utilisation de moyens modernes de communication (sites, blogs et autres espaces d'Internet...etc.) peut être une question que les Tijânis devaient se poser. Mais s'il s'agit de comprendre par « réforme », cette conception rigide de la Loi religieuse et cette hostilité à l'égard de toute forme de

⁵⁷⁶ - Ibid, p. 76

modernité, avec tous ses avantages et ses inconvénients, la Tijâniyya n'est pas en cela un mouvement de « réforme ».

Quoi qu'il en soit, certains chercheurs qui se sont intéressés de près au mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse et l'ont étudié dans son propre contexte, parlent d'une « Tijâniyya réformée ». C'est le cas de J. Paden qui parle, dans ses travaux de la Tijâniyya « réformée » pour désigner le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse qui s'est fortement établi à Kano pendant la période 1945-65 qui correspond exactement aux dates de la première visite de Baye et surtout de la seconde qui fut historique. Pour cet auteur, cette période est celle de « la consolidation de la Tijâniyya réformée » qui se divise en deux étapes majeures : celle pendant laquelle Muhammad Sanusi fut émir de Kano (1953-63) et la deuxième celle de sa destitution et sa désignation *Khalif* de la Tijâniyya par Cheikh Ibrahim Niasse.⁵⁷⁷

Faut-il, pour échapper à la polémique que peut créer l'expression « réformée », désigner les actions du Cheikh Ibrahim Niasse comme une suite logique du vaste mouvement de renouveau confrérique, dont nous avons fait la mention ci-dessus. On s'accorde à dire qu'il s'agit d'une nouvelle phase de renouveau (*tajdid*) pour désigner cette nouvelle dynamique confrérique⁵⁷⁸, et éviter toute connotation péjorative que peut prêter l'usage du terme « réformée ».

Toujours est-il que la Tijâniyya, dans cette phase de renouveau confrérique a présenté un nouveau visage, celui du garant de l'ordre soufi traditionnel et de son défenseur face au courant réformiste qui tente désespérément de réduire son influence et entacher sa réputation.

3. La Tijâniyya : une confrérie à la défensive face aux courants réformistes

L'opposition entre soufisme et orthodoxie a créé souvent un climat d'hostilité et de confrontation qui fut accentué ces dernières années par une recrudescence des attaques réformistes qui critiquent les confréries et taxent d'hérétiques leurs leaders. Sans pour autant entrer dans le vif de ce débat auquel nous consacrerons une section entière, nous présenterons ici la Tijâniyya en tant que structure qui se défend, constituant en cela une certaine marque d'honneur et de particularité propres à cette *tariqa*. Le passé des confréries en Afrique est marqué par des époques glorieuses où elles furent la principale force qui lutta contre la colonisation (Jihad du Cheikh Oumar Futi Tall, et de Cheikh Abdoulaye Niasse...etc.). Les

⁵⁷⁷ - J. Nader PADEN, Religion and political culture in Kano, p. 105

⁵⁷⁸ - J. L. Triaud, La Tijâniyya une confrérie à la conquête de l'Afrique, p. 09

confréries étaient les premières organisations islamiques à relayer le message de paix et de piété véhiculé par les émissaires arabes venus apporter pacifiquement le message du Prophète. Dès lors, les confréries, dont la Tijâniyya fournirent au continent ses premiers savants et ses premiers guides religieux qui, imbus des valeurs traditionnelles locales n'ont eu aucun obstacle à enseigner et faire passer le message de l'islam aux peuples autochtones. C'est parce que « plongeant de longues racines dans le passé, imbriqué de manière inextricable dans les structures sociales et politiques, crédité d'avoir été aux heures sombres, porteur d'une foi et d'une espérance, que l'univers confrérique demeure –au témoignage, entre autres, de visiteurs arabes surpris- d'une vigueur qui contredit l'hypothèse d'un déclin fatal.⁵⁷⁹»

La période d'expansion du mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse est suivie de quelques années par les premières manifestations du courant réformiste. Au Niger, la vague de contestation de ces courants a débuté dans les années quatre-vingt et a atteint son paroxysme au début des années quatre-vingt-dix, d'une part sous l'influence du Nigeria où ils ont élu cité et se sont développés considérablement et d'autre part à la faveur du pluralisme politique proclamé en novembre 1990⁵⁸⁰ Le mouvement *Izala*⁵⁸¹ tenait un discours hostile à la Tijâniyya. Pour eux, cette dernière « est un foyer de conservatisme entretenant une conception erronée de Dieu, un vecteur de pratiques étrangères à l'islam, telles que le culte des saints et des sheikhs, et de leurs tombes, l'exagération de la dimension du Prophète Muhammad...⁵⁸²» Face à la montée des critiques, les Tijânis ont riposté. Dans un premier temps, seul le débat d'idées fut admis, à l'instar de la discussion houleuse qui a conduit au débat radio organisé entre Cheikh Tahir Ousmane Bautchi et le leader des Yan Izala Malam Yahaya Mohammed qui a vite dégénéré en affrontement physique au cours duquel fut endommagée la voiture de ce dernier. A la suite de ces difficultés, le mouvement se réorganisa et changea de stratégie. Il se structura en association et œuvra pour la création de centres islamiques et complexes scolaires où sont dispensés les enseignements et idéaux du mouvement.

Les motifs profonds de cet activisme se trouvent dans les manœuvres malveillantes de contrer la grandeur et la réputation des confréries qui détiennent depuis des siècles le

⁵⁷⁹ - A. Popovic, G. Veinstein, *Les Voies d'Allah*, p. 534

⁵⁸⁰ - Pour d'amples détails sur le mouvement réformiste au Niger, connu sous l'appellation de *Izala*, voir Maïkoréma Zakari, « La naissance et le développement du mouvement *Izâla* au Niger », in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, édition nouveaux rivages des Xantons (les Indes savantes), 2007, pp. 51-74

⁵⁸¹ - C'est le terme couramment utilisé pour désigner le mouvement réformiste. Il est tiré du nom de l'association *Jama'at izalat al bid'a wa iqamat al-sunna* qui signifie mouvement pour la suppression de l'innovation et l'instauration de la sunna. Les adeptes du mouvement eux-mêmes se désignent sous le terme d'*ahl al-sunna* (« les gens de la sunna »)

⁵⁸² - Maïkoréma Zakari, *Op. Cit.*, p. 57

monopole de gestion de l'orthodoxie. C'est pour la quête d'une légitimité auprès des musulmans acquis à la cause des confréries que les courants réformistes s'évertuent à multiplier les convoitises et autres subterfuges. Les adeptes de la Tijâniyya ne tardèrent pas à dénoncé cela, pour eux, « *Izala* n'est rien d'autres qu'une « association d'illuminés », un mouvement d'hérétiques à la solde des milieux *wahabites* : ses membres n'ont aucune connaissance solide de l'islam et, pour la plupart, ils ignorent radicalement les principes mêmes qui sous-tendent leur courant. Ce ne sont que des vulgaires perturbateurs, des adversaires avérés du Prophète de l'islam, des mercenaires inconscients du wahhabisme et du sionisme, recrutés pour combattre l'islam et ses valeurs essentielles telles que le respect des parents ou des aînés.⁵⁸³ »

Cet acharnement et ce mépris contre les confréries découle non seulement d'un sentiment de jalousie mais aussi du désir effréné des réformistes de s'enrichir au nom d'un idéal de purification de la religion. Même si au niveau des masses, les meneurs du mouvement *izala* sont des « vrais défenseurs » de l'islam, il n'en demeure pas moins qu'ils cachent leurs réelles intentions. L'affaiblissement du mouvement à la suite des événements du 11 septembre 2001 qui ont entraîné la rareté du flux des capitaux provenant des « bailleurs » est une preuve tangible de ce que représente ce mouvement.

Bref, dans cette confrontation, la Tijâniyya fidèle à ses valeurs authentiques a su déjouer les pièges qui lui sont tendus et reste sur ses gardes pour dénoncer les manœuvres sournoises qui visent à nuire l'islam et sa communauté. Elle reste et demeure en cela une confrérie qui s'est toujours défendue et ce ne sont pas les compétences qui feront défaut dans cette lutte. Si les liens entre la Tijâniyya et les courants réformistes sont restés toujours tendues, qu'en est-il de ses rapports avec les autres confréries ?

C. Rapport de la Tijâniyya Niassène avec les autres confréries

Certains chercheurs trouvent dans la Khalwatiyya, confrérie à laquelle s'est initialement affilié Cheikh Ahmad Tijâni, les origines de la Tijâniyya. S'il est avéré qu'elle recèle des enseignements de cette ancienne *tariqa* qu'en est-il du lien entre des confréries comme la Chadhiliyya et la Sanoussiyya avec la Tijâniyya ? L'implantation de la Tijâniyya en Afrique au Sud du Sahara s'est faite au détriment de l'ancienne Qadiriyya. Comment celle-ci a pu supplanter cette dernière ? Quels les causes de cette suprématie confrérique ? Ce sont là les quelques questions auxquels nous répondrons. Il s'agit, en apportant les réponses d'établir

⁵⁸³ - Idem, p. 58

le lien de la Tijâniyya avec des plus anciennes confréries qui, certes, ont une faible présence en Afrique mais représentent un enjeu majeurs pour elle. Nous verrons le cas de la Khalwatiyya et de la Sanussiyya qui avaient existé dans l'espace nigérien, principalement dans le Sahara. Ensuite nous verrons comment la Tijâniyya s'est imposée face à la Qadiriyya, lui permettant de placer les jalons d'une implantation durable faisant l'essor de cette *tariqa* à dimensions internationales.

1. Les liens historiques de la Tijâniyya avec la Khalwatiyya et la Sanusiyya

Les recherches sur les confréries ont révélé l'existence d'une filière saharienne⁵⁸⁴ qui comprend entre autres deux *tariqa* majeures dont l'existence fut attestée dans l'espace nigérien. Il s'agit de la Khalwatiyya⁵⁸⁵ et de la Sanussiyya⁵⁸⁶. Etablir un lien entre ces deux confréries et la Tijâniyya peut s'avérer complexe en raison de deux écueils majeurs. Dans un premier temps, le facteur historique pose un problème d'éloignement spatio-temporel lié au champ dans lequel la Khalwatiyya a opéré et dans une moindre mesure la Sanusiyya, qui rend difficile le rapprochement avec la Tijâniyya. Le deuxième écueil est le fait que la présence de la Tijâniyya dans la zone d'influence (Sahara nigérien) des deux confréries est plus ou moins avérée⁵⁸⁷. Néanmoins, on peut trouver quelques traits communs entre la Tijâniyya et ces deux

⁵⁸⁴- Il s'agit ici essentiellement des riches travaux menés par Jean Louis TRIAUD d'une part sur le rôle stratégique que la Tijâniyya a joué dans le Sahara. Ses études démontrent comment cette confrérie a joué le rôle de facilitateur pour les missions d'expansion et de conquête coloniales qui, pour atteindre le pays des noirs africains étaient obligées de faire face aux redoutables tributs Touaregs, fins connaisseurs du désert et qui étaient acquises pour la plupart à la Tijâniyya.

⁵⁸⁵- Cette confrérie s'était développée vers la fin du X^{IV}e ou le début du X^Ve siècle. Son saint éponyme est 'Umar al-Khalwatî, de son nom complet, Abû 'Abdûllâh Siradjaddîn 'Umar Ibn al-Cheikh Ekmeleddîn al-Ehdjî, mort à Tabriz probablement vers 1397-1398. D'autres figures de sainteté comme Sayyid Yahya Chirvâni, joueront un rôle important dans l'histoire de cette confrérie dont le développement reste lié à l'empire Ottoman au point où elle fut qualifiée de « confrérie ottoman et même turco-ottoman ». Voir, Nathalie Clayer, La Khalwatiyya (Khalveteye) in Les Voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui, Fayard, 1996, pp. 484-491. Nonobstant cette fixation géographique, J L Triaud, a découvert dans ces recherches, les traces de cette confrérie au Sahara nigérien qui peuvent attester d'une possible présence de cette confrérie lointaine au Niger. Voir note de bas de page n°33, Voir, *Supra*, p. 32

⁵⁸⁶- La Sanussiyya est une confrérie fondée par Muhammad Ibn 'Ali al-Sanûsî, né en 1206H/1787 près de Mostaganem, en Algérie. Après sa mort, ses disciples essaimèrent chacun de son côté et furent à l'origine de plusieurs mouvements, telle la Mirganiyya du Soudan. L'histoire de cette confrérie montre son engagement contre le fait colonial à telle enseigne qu'elle s'assimile en « une légende noire » pour les européens qui la considère comme une confrérie politique. Voir, J. L. Triaud, La Libye, in Les Voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui, Fayard, 1996, pp. 409-412

⁵⁸⁷- C'est à partir de l'époque coloniale qu'une première mention de la présence des confréries est faite. « Les documents administratifs parlent désormais de façon constante, d'une affiliation quasi générale des marabouts du massif [de l'Air] à la Qadiriyya. La Sanûsiyya « est mentionnée de façon marginale et épisodique ». Sur ce sujet, J. L. Triaud en dresse une liste « impressionnante et fastidieuses » de différentes sources officielles. Voir, J. L. Triaud, « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Air aux XIX e et XX e siècles, in Cahiers d'Etudes africaines, 91, XXIII-3, 1983, p. 257-258. Notons que la seule source qui fait état de la présence de la Tijâniyya dans l'Air chez les Iwilimeden et les Kel Eghazer, semble d'ailleurs assez surprenante est à prendre avec précaution. Voir J. L. Triaud, Op. cit., en note de bas de page n°30, p. 257

confréries. Dans un premier temps le lien peut s'établir en ce qu'elles constituent toutes des formes d'organisations soufies qui sont basées à l'origine sur un projet spirituel (enseignement et éducations spirituels, réislamisation pacifique des peuples...etc.) avant de prendre au gré des événements historiques, des connotations militantes qui ont fait d'elles une force de résistance contre la pénétration coloniale. Ensuite, l'intérêt d'une telle comparaison réside en ce qu'elle peut éclairer à plus d'un titre le rôle politique joué par la Tijâniyya d'abord au Maghreb et ensuite en Afrique noire. Même si au Sud du Sahara, la situation semble être, dans une certaine mesure, différente, en ce sens que l'envergure militante de la confrérie fut un moment plus accentuée, avant qu'une ère pacifique ne s'ouvre. Cette époque marquée par une collaboration avec le colonisateur, ne diffère en rien de la flagrante et déterminante implication maghrébine aux côtés de l'entreprise coloniale.

L'émergence des confréries nouvelles, comme précédemment évoqué apporte un élément de taille dans les liens qui pourraient exister entre la Tijâniyya d'une part, la Khalwatiyya et la Sanusiyya d'autre part. C'est principalement, les liens d'affiliation spirituelle qui sont ici déterminantes et c'est avec curiosité que l'on constate une facilité de navigation des maîtres spirituels entre différents ordres qui prévalaient alors à cette époque. Les lieux saints de l'islam et d'autres centres de rayonnement islamique comme l'Égypte ou la Syrie, servaient de lieu de rencontre pour les saints issus de différentes tendances spirituelles. L'exemple le plus pertinent de cette mobilité des saints est celui du fondateur de la Tijâniyya. En effet, Cheikh Ahmad Tijâni « avant de fonder son propre ordre, ou plutôt sa branche dans cet ordre, avait été membre d'un certain nombre de confréries: Qādiriyya, Tayyibiyya, Nāsiriyya et autres. Au village d'Azawāi près d'Alger, il reçut l'initiation dans l'ordre des Khalwatiyya entre les mains de Muhammad Ibn 'Abd al-Rahman al-Azharī (1720-1794). Celui-ci était un missionnaire khalwati important, fondateur de la branche des Khalwatiyya connu sous le nom de Rahmaniyya. »⁵⁸⁸ Sur sa route pour le pèlerinage à la Mecque, Cheikh Ahmad Tijâni renouvela une seconde fois son affiliation à cette confrérie au Caire auprès du célèbre Muhammad al-Kurdī (1715-1780) qui lui fit des révélations sur la mission qu'il assumerait dans le futur et lui octroya pleine *ijāza* (licence) à son retour des lieux saints au cours d'une seconde halte. Aussi, lors de son séjour à la Mecque, Cheikh Ahmad Tijâni avait rencontré un autre Cheikh khalwati important, fondateur d'une autre branche khalwatiyya la Sammaniyya, Muhammad Ibn 'Abd al-Karim al-Samman (1717- 1776). C'est de cette façon

⁵⁸⁸ - B. G. Martin, « Note sur l'origine de la Tariqa des Tijâniyya et sur les débuts d'Al-Hajj 'Umar, in Revue des études islamiques, XXXVII (2), 1969, p. 273

permanente, que le fondateur de la Tijâniyya a rencontré ces principales figures de la confrérie Khalwatiyya et « Lorsque celui-ci retourna au Maghreb vers la fin de l'année 1770, il était saturé de légendes et de croyances Khalwatiyya. L'ordre était désormais un des principaux intérêts de sa vie »⁵⁸⁹ Ce lien spirituel avec l'ordre Khalwati sous ses différentes branches montre si besoin est, du rôle que celui-ci a joué dans l'émergence de la Tijâniyya. L'affiliation de Cheikh 'Umar al-Futi TALL à la khalwatiyya vient confirmer cet état de fait.

Cependant pour déterminant qu'il fut, ce lien spirituel ne suffit pas à admettre que la Tijâniyya est issue de la Khalwatiyya car, le destin de Cheikh Ahmad Tijâni le vouait à la création de sa propre voie. Les avis des chercheurs sont partagés sur l'originalité de cette nouvelle voie, mais « il est certain que la Tijâniyya est redevable à son ordre d'origine [la Khalwatiyya], bien que plus qu'al-Tijâni ou al-Hajj 'Umar ne voulurent l'admettre.⁵⁹⁰ » La controverse sur ce sujet nous intéresse moins que le rôle important qu'a joué le pôle Khalwati d'Égypte dans l'émergence des ordres soufis antérieurs. En effet, la vague commune de prosélytisme des nouvelles confréries provient de la force spirituelle et l'impulsion organisatrice données par Mustafâ al-Bakrî et par son groupe. Ce rayonnement spirituel eut ses échos jusqu'en Afrique. C'est avec étonnement que J. L. Triaud découvre la présence de la Khalwatiyya dans le désert saharien du Niger⁵⁹¹. Nonobstant, le problème d'affiliation que pose le rattachement de la figure Khalwati de l'Aïr qu'est Cheikh Musa⁵⁹², il demeure que la présence d'une telle confrérie à ce lieu précis, avec son rayonnement spirituel et doctrinal ainsi que ses capacités à influencer l'ordre social existant dans le massif de l'Aïr pour inédit qu'il soit, atteste de l'ancienneté de la tradition soufie dans le Sahara nigérien. L'autre preuve est l'affiliation de l'un des principaux maîtres d'Usman dan Fodio, Jibrîl b. 'Umar, un Twareg qui a résidé à Agadès et qui avait reçu le *wird* khalwati d'Ahamd b. Dardir au Caire, sur sa route de pèlerinage. Usman fut à son tour initié, et son frère Adbullahi lui-même a composé un ouvrage sur les enseignements de la Khalwatiyya.⁵⁹³

⁵⁸⁹ - Idem, p. 274

⁵⁹⁰ - Ibid, p. 278

⁵⁹¹ - Il disait au début de sa contribution : « Parti à la recherche de la Sanûsiyya, nous avons rencontré sur notre chemin la Khalwatiyya [...] Les mentions de cette tariqa étant rare au sud du Sahara, nous avons été amené à nous interrogé sur ce particularisme confrérique, peu connu dans la littérature scientifique. Voir, J. L. Triaud, Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr aux XIX^e et XX^e siècles.

⁵⁹² - Il s'appelle Malam Musa Abatul. C'est autour de 1941-42 que l'administration coloniale s'intéressa à ce personnage à cause de ses activités et de son érudition. Les sources coloniales rapportent qu'il était à l'origine de l'essor de l'activité agricole et de la construction « d'une grande mosquée ouverte au culte et très fréquentée », voir J. L. Triaud, « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr aux XIX^e et XX^e siècles », in Cahiers d'études africaines, 91, XXIII-3, 1983, pp. 258-259

⁵⁹³ - J. L. Triaud, idem, en note de bas de page, n°115

Ce rôle important joué par la Khalwatiyya dans la constitution de l'ordre Tijâni est une preuve de ce que représentent les échanges inter-confrériques et la transmission de l'héritage soufi. Ce dynamisme khalwati qui, malgré son « caractère local, favorisa bien entendu l'expansion de nouvelles ramifications qui pénètrent vers la fin du XVIII^e siècle au Hedjaz, puis, au Soudan, dans la corne de l'Afrique, au Maghreb, puis en Afrique occidentale...⁵⁹⁴» Ainsi le lien entre la Khalwatiyya et la Tijâniyya est bien plus profond qu'on ne l'aurait pensé au début, car tout au long de son histoire le destin Tijani a croisé le chemin de cet ordre qui s'est répandu grâce à son renouvellement sans cesse sous forme de nouvelles ramifications. C'est ainsi que cette croisée spirituelle peut être identifiée comme une dynamique importante dans la vie des confréries. Malgré l'évidente organisation en confréries des ordres soufis, avec chacune « sa doctrine », le lien mystique est d'une telle force qu'il transcende le clivage confrérique et n'est-on en droit de se poser la question suivante : jusqu'où la science doctrinale du soufisme traduira-t-elle la réalité confrérique ? Nous tenterons d'y répondre plus loin, et peut-être que la poursuite de l'analyse jusque-là amorcée nous aidera ?

L'essor de la Sanusiyya s'est opéré en Libye ottomane, une zone où les institutions religieuses étaient assez faibles. Muhammad Ibn 'Ali al-Sanûsi qui débuta son action à la *zawiya* mère jadis idrisî situé sur le mont Abû Qubays à la Mecque, trouvait en ce terrain inoccupé l'endroit idéal pour ses actions. Il fonda une première *zawiya* à al-Baida près de Bengazi à la fin de l'année 1842. Naguère « mouvement d'éducation qui vise à ré islamiser pacifiquement, hors de toute visée politique, les populations déshéritées de la région. L'instrument principal de cette œuvre est le réseau de *zawiyas* fixes, construites avec le soutien des populations locales, qui deviennent des lieux d'enseignement et d'arbitrage, des étapes pour marchands, et des foyers de sédentarisation et de colonisation agricole.⁵⁹⁵» Ce mode initial d'implantation de la confrérie joua un rôle important dans l'expansion de celle-ci qui tentera au temps de son fondateur al-Sanusi de se développer au Maghreb et en direction du Sahara. La confrérie arriva, après avoir échappé à la pression ottomane à se stabiliser et met à son compte les retombés financiers du contrôle de l'axe commercial entre Abéché capitale du Ouadaï, au Tchad et Bengazi qui était un axe vital et rémunérateur. Mais la confrérie fut rattrapée par le partage colonial et par la force des choses, elle se trouvait dans une situation inconfortable et était contrainte à la lutte de résistance contre le colonisateur.

⁵⁹⁴- A. Popovic, G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 486

⁵⁹⁵- Idem, p. 410

Ainsi elle fut engagée dans l'Aïr dans la campagne de révolte planifiée contre les français par Kaocen. C'est particulièrement ce rôle politique de la confrérie qui mérite notre attention.

Avant d'y apporter quelques exemples, notons, que la Tijâniyya et la Sanûsiyya se sont opposées parce que « les deux ordres "chassaient" au Sahara sur le même territoire, et cela suffisait à les rendre rivaux⁵⁹⁶ », bien que son fondateur Muhammad al-Sanûsî fut disciple de Cheikh Ahmad Tijâni et s'était même affilié à cette voie lors d'un bref séjour à 'Aïn Mâdi sur sa route vers l'Orient. Ce lien spirituel n'a pas empêché que les deux ordres se disputent le terrain car, c'est plus le rôle social et politique que la lutte doctrinale qui alimente le conflit entre les deux confréries. Cette concurrence n'est autre chose que l'expression d'un conflit d'intérêts. Chaque *tariqa* cherche à garder son monopole sur les groupes qu'elle contrôle et les sources de revenus que sont les pèlerinages locaux, les tournées pastorales (*ziyara*) les cadeaux (*hadiyya*, pl. *hadâyâ*) des fidèles, la *zakat* qui alimentent une *tariqa*, peuvent être compromises par l'irruption d'un nouveau venu. Aussi, l'exercice du pouvoir d'arbitrage, de conciliation et de médiation, qui représente l'un des ressorts principaux du pouvoir confrérique s'accommode mal d'un partage d'influence. C'est ainsi que « lorsque la Sanûsiyya tentait de s'implanter dans le « Sahara de Constantinople », la Tijâniyya est encore toute-puissante, notamment dans cette région du Sud-est algérien autour de Touggourt où l'on peut parler d'un véritable bastion tijâni.⁵⁹⁷ » en Afrique subsaharienne la Sanûsiyya s'est implantée, même si elle n'a pas fait beaucoup de disciples parmi les populations autochtones, elle toucha toute la diaspora arabe composée essentiellement de marchands ghadamsi, fezzanais et tripolitains qui s'étaient installés dans des grands centres comme Kano, où l'existence de foyers de la Tijâniyya animés par d'éminents lettrés n'a guère permis à la Sanûsiyya de s'implanter. Aussi l'exemple du Bornou où cette dernière s'est heurtée à la présence d'autres filières confrériques (Qadiri et surtout tijâni) déjà solidement implantées.⁵⁹⁸

Cette faiblesse peut s'expliquer par le barrage confrérique des ordres Qadiriyya et surtout Tijâniyya, mais la stratégie sanûsî doit être une cause à prendre en compte. L'approche sanûsî est en effet fortement marquée par un légalisme scrupuleux. Qu'il s'agisse de sociétés nomades ou sédentaires limitées à un village ou étendues à toute une région, la confrérie s'adresse partout aux pouvoirs en place. Cette stratégie peut bien marcher avec les petits pouvoirs locaux, toujours avides de légitimité et qui trouvent dans le message sanûsî un

⁵⁹⁶- J. L. Triaud, La légende noire de la Sanûsiyya, une confrérie musulmane saharienne sous le regard français, p. 92

⁵⁹⁷- Idem, p. 99

⁵⁹⁸- Ibid, p. 480

renfort idéologique utile à leurs ambitions, mais par contre, les grands sultanats sahéliens n'ont pas les mêmes préoccupations et disposent pour légitimer et ritualiser leur autorité, d'une cohorte de religieux professionnels, accueillent de moins bonne grâce la nouvelle confrérie.⁵⁹⁹

Concernant le rôle joué par les deux confréries face la colonisation, notons que lors de la conquête française des terres africaines, la Sanûsiyya n'a pas pu rassembler autour d'elle les forces sahariennes. Profitant de cette situation d'anarchie, la France a su tirer parti au maximum des querelles de clans et de factions où les réseaux confrériques sont au centre de ce champ d'alliances et contre-alliances. Les deux *tarîqa* étaient engagées dans des systèmes d'alliance différents : la Sanûsiyya avait choisi, avec prudence l'alliance turque, la Tijâniyya jouait la carte française. Ce choix fit barrage à la Sanûsiyya dans les zones où elle avait une position maîtresse.⁶⁰⁰ Dans l'Aïr, le soulèvement contre la colonisation est amputé à la Sanûsiyya⁶⁰¹, tandis qu'à Zinder, la confrérie qui vient à peine de s'installer, n'y était pour rien dans l'assassinat de Cazemajou et Olive. En effet, le séjour de Mouhammad al-Sunnî précédait de quelques semaines ces événements et le lieu du meurtre (maison de la famille Guenaba) firent aussitôt peser des soupçons sur les sanûsis.

Ainsi peut-on refermer cette page sur ces quelques exemples des liens entre la Sanûsiyya et la Tijâniyya qui semblent plus probables sur l'expansion et la prédominance de la dernière en pays touaregs (Sahara algérien notamment) qui fut un frein à la progression de l'ordre sanûsî qu'à une liaison doctrinale et spirituelle comme c'est le cas avec la Khalwatiyya. Cependant, les manifestations de la Sanûsiyya furent de la même manière contrées dans les grands foyers islamiques (Kano, Zinder...) même si elle put recruter parmi les populations arabes immigrées et quelques populations locales. Plus curieux reste et demeure cette absence de la Tijâniyya dans l'Aïr, mais qui a, paradoxalement une forte présence au-delà du Sahara. Cette implantation solide lui permit d'ailleurs de faire obstacle à la Sanûsiyya. Nonobstant sa présence dans l'Aïr, la Qadiriyya fut évincée par la Tijâniyya qui étendit sa domination sur toute l'Afrique au Sud du Sahara.

⁵⁹⁹- Ibid, p. 475

⁶⁰⁰- Ibid, p. 91-92

⁶⁰¹- Pour plus de détails sur les trames de cette insurrection, voir, J. L. Triaud, Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr aux XIX^e et XX^e siècles », in Cahiers d'études africaines, 91, XXIII-3, 1983, pp. 265-267

2. Liens de la Tijâniyya avec la Qadiriyya

La Qadiriyya⁶⁰² est la seconde confrérie, après la Tijâniyya qui connut une grande extension dans le monde musulman. En Afrique de l'ouest, l'ordre fut très probablement introduit à l'issue de sa renaissance au XVIII^e siècle en Egypte avec l'arrivée de Qadiris venus de Bagdad. Le rayonnement de la confrérie en Afrique est lié à la réputation des Kountas nomades arabophones venus en plusieurs migrations du Touât. Ils « ne sont pas une “tribu“, ni une “confédération“ politique, mais plutôt un ensemble de groupes familiaux indépendants qui ont acquis, grâce à l'action de ceux d'entre eux qui se sont spécialisés dans cette voie, une grande réputation religieuse, et qui, par la prise en main d'une série de circuits commerciaux, ont constitué un véritable empire économique, étendant leur activité sur un vaste espace, de l'océan Atlantique jusqu'à la bordure occidentale de l'Aïr, du Maroc jusqu'à l'Afrique noire.⁶⁰³ » L'autre forme réussie de manifestation de la Qadiriyya en Afrique fut l'entreprise politico-religieuse de Cheikh Usman dan Fodio fondateur de l'empire de Sokoto. La filiation à la confrérie du Cheikh Usman n'était pas immédiatement à la branche Qadiriyya-Mukhtariyya⁶⁰⁴ car, celui-ci fut le disciple du Cheikh touareg d'Agadez, Djibril Ibn 'Umar qui détenait outre la filiation à la khalwatiyya, comme nous l'avons vu, un lien spirituel avec la Qadiriyya. Son initiation spirituelle s'opéra par voie de songe. C'est Abd Qâdir al-Djilânî lui-même qui l'aurait investi de « l'épée de vérité (*sayf al-haqq*). Il tira de ces rencontres mystiques le sentiment d'une légitimité qui l'autorisa à entrer en action. « Tout en reconnaissant les inspirations spirituelles décisives qu'il devait à la Qadiriyya, Usman dan Fodio ne chercha pas à institutionnaliser la confrérie, et il a fallu attendre les années 1840 et la concurrence de la Tijâniyya pour voir les successeurs d'Usman se préoccuper de structurer la

⁶⁰²- Cette confrérie doit son nom au saint éponyme 'Abd al-Qadir al-Djilânî (m. 1165) originaire du Djilân (Iran). Les traditions mystiques font remonter sa généalogie jusqu'au Prophète Mohammad, à travers le célèbre mystique Djunayd qui fut le maître de Hallaj. Inspirateur plutôt que fondateur de la confrérie qâdiri qui s'est formée après sa mort, 'Abd al-Qâdir al-Djilânî était un brillant sermonnaire, un spécialiste de droit islamique (faqih) et un homme d'ascèse. Après la mort de son maître, il a hérité, à Bagdad, de la direction de sa madrasa (école religieuse) et s'est consacré jusqu'à la fin de sa vie à l'enseignement du droit. Voir, A. Popovic, G. Veinstein, *Les Voies d'Allah*, p. 461

⁶⁰³- Ibid, p. 419

⁶⁰⁴- Du nom de la célèbre personnalité Qadiri Sidî al-Mukhtâr al-Kuntî al-Kagbîr (m. 1811) qui a fait rayonner la voie dans le Sahara. C'est en 1756-1757 qu'il prit le titre de *Cheikh al-tariqa al-Qadiriyya* par lequel il affirmait sa suprématie sur toutes les autres filières qâdiris qui avaient pu pénétrer au Sahara, notamment dans les milieux religieux touaregs.

tarîqa. ⁶⁰⁵» L'attachement de la confrérie au destin de jihad, lui fait perdre l'inspiration soufie originelle qui a tendance à faire place, sous des formes variées, à une doctrine de pouvoir parmi d'autres. Cette mutation est-elle la cause de la suprématie de la Tijâniyya sur la Qadiriyya amorcée suite aux campagnes du Cheikh 'Umar al-Futî et qui s'est accentuée avec l'avènement du Cheikh Ibrahim Niassa ? Certes la vitalité de la Qadiriyya s'est encore manifestée dans la figure de deux saints : Cheikh Sidiya al-Kabîr (1775-1868) et Mohammad al-Fâdil (v. 1797-1870), mais l'érudition du premier fit place au pouvoir spirituel qui ne tarda pas à perdre de sa vocation. Sidiya « devint comme un roi parmi eux [les siens] et personne ne discutait son autorité. ⁶⁰⁶ » et le second qui devint plus tard un farouche opposant des Kuntas, et son mouvement « s'individualisa ainsi comme une branche distincte, mais elle éclata en rameaux familiaux adverses. ⁶⁰⁷ »

C'est probablement dans l'affaiblissement spirituel et la dénaturation de la mission confrérique dont la Qadiriyya a jusqu'ici assumée, qu'il faut trouver les signes de déclin de celle-ci. Ce déficit spirituel n'est-il pas dû à l'éloignement de la confrérie de sa source authentique, même si des tentatives de renouement avec la zawiya mère furent entreprises au Nigeria par Malam Nasirou Kabara. C'est sous l'égide de celui-ci que les différentes branches de la Qadiriyya furent réunifiées en une seule organisation nouvelle et des méthodes de prosélytisme plus dynamiques associées à des sessions de récitation ou de chant collectif contribuèrent à donner une base plus populaire à une confrérie qui restait largement identifiée à l'establishment islamique issu du califat de Sokoto. Ce réveil qâdiri rayonna ensuite jusqu'au Nigeria du Sud et au Ghana, gardant jusqu'à nos jours une grande vitalité. ⁶⁰⁸»

Toujours est-il que la Tijâniyya a su tirer profit de l'affaiblissement de la Qadiriyya ou disons autrement que le dynamisme doctrinal et le rayonnement de la première n'a pas laissé une chance à la seconde de se reconstituer. Les déterminantes campagnes de Jihad du Cheikh 'Umar al-Futi et les illuminations doctrinales apportées par ce farouche saint-guerrier ont achevé la déroute d'une voie mystique en perte de repères.

Le succès de Cheikh Ibrahim Niassa à Kano ainsi que dans les autres états dont Sokoto jeta un coup de froid sur les liens entre le sultanat de Kano et l'Emirat de Sokoto. En effet cette dernière voyait d'un mauvais œil les rapports entre le sultan Ado Bayero et Cheikh

⁶⁰⁵ - A Popovic, G. Veinstein, Op. Cit., p. 421

⁶⁰⁶ - Idem, p. 425

⁶⁰⁷ - Ibid, p. 426

⁶⁰⁸ - Ibid, p. 427

Ibrahim Niasse parce que la réputation internationale de celui-ci commençait à faire l'ombre sur le rôle joué par Sardaouna Amadou Bello qui jouissait également d'une renommée internationale. Il était au centre d'une nouvelle orientation politique organisée et qui visait à travers la création de deux principales structures, la *Jama'atu Nasril Islam* (Société pour la victoire de l'islam) et *l'Advisory committee of Islamic Affairs* (Comité Consultatif pour les Affaires Islamiques) à mobiliser les populations musulmanes du Nord-nigérian autour de l'islam. Le Sardaouna qui s'était engagé devant la communauté internationale à convertir un million de « païens » ne manque pas de susciter l'admiration des pays arabes qui ont bien accueilli cette promesse. Devant cette volonté de relier les populations musulmanes du nord-nigérian à l'*Umma* islamique, il fut élu en 1956, vice-président du Congrès Musulman Mondial⁶⁰⁹

Certains auteurs ont une interprétation plutôt politique de l'adhésion de l'Emir de Kano à la Tijâniyya. Pour eux, cette alliance est une opportunité de se mesurer, voire de s'opposer à Sokoto, capitale du califat fondée au lendemain du *jihad* d'Usman dan Fodio qui jouissait d'une légitimité politique et religieuse, Kano étant aussi une prestigieuse aristocratie et une ville millénaire où l'islam a connu un grand rayonnement. Surtout que « l'acceptation de la Tijâniyya était sans doute un moyen pour l'aristocratie de Kano de se démarquer de Sokoto où la Qadiriyya était la confrérie officielle.⁶¹⁰ » Plus tard, cette démarcation s'accroît avec l'exaspération des tensions politiques qui ont durement éprouvées les liens entre Cheikh Ibrahim Niasse et le sultanat de Kano. L'identification à une confrérie semble être déterminante dans la légitimation des fonctions politiques des deux émirats du Nord-nigérian. Et inversement, le rôle politique peut donner lieu au raffermissement d'une confrérie. L'exemple de réforme de la Qadiriyya en une nouvelle confrérie est ici un cas pertinent, car les actions posées par le Sardaouna ne sont qu'une machine de guerre contre l'opposition tijâni qui aboutit, à travers l'appropriation de l'héritage d'Usman dan Fodio et sa valorisation à la tentative de fondation de la Usmaniyya, dont l'origine est attribuée à celui-ci.⁶¹¹

Outre l'interaction du donné confrérique avec le contexte politique, l'aspect doctrinal semble jouer un rôle déterminant dans l'affirmation de la Tijâniyya par rapport à la Qadiriyya. En effet, les observateurs avertis du phénomène confrérique voient que la doctrine Tijâni présente une grande souplesse et offre au disciple une certaine liberté, d'où le côté

⁶⁰⁹- Guy Nicolas, Communauté islamique et collectivité nationale, p. 169

⁶¹⁰- D. Robinson, J. L. Triaud, Le temps des marabouts, p. 307

⁶¹¹- Guy Nicolas, Op. Cit., p. 169

démocratique de la confrérie constaté par les chercheurs. L'ouverture de la *tarbiyya* aux masses populaires est déjà un atout majeur qui favorisait une adhésion massive au détriment de la Qadiriyya qui est fondée elle, sur un rigorisme doctrinal et des exigences « très orthodoxes ». La Tijâniyya offrait plus que la Qadiriyya un cadre plus adapté aux circonstances de l'heure, ce qui constitue un avantage de taille car, il permet l'adhésion de différentes couches socioprofessionnelles qui arrivaient à concilier leur appartenance à la *tarîqa* avec leurs activités. Sur cet aspect, nous avons vu comment Cheikh Ibrahim Niasse, à côté de la perfection spirituelle incitait ses disciples à exercer un métier et à accomplir leur travail avec honnêteté et dévouement.

Ces quelques exemples non exhaustifs du lien entre la Tijâniyya et la Qadiriyya montrent une certaine concurrence entre ces deux confréries qui se partageaient le terrain et qui dominaient la scène islamique. Mais la première supplantera et connaîtra une grande influence, tandis que la seconde s'affaiblit, laissant la place à la Tijâniyya. On parle alors d'une certaine suprématie de la Tijâniyya sur la Qadiriyya.

3. Suprématie de la Tijâniyya

L'histoire de la Tijâniyya nous donne d'amples informations sur la propagation et la diffusion de cette tarîqa qui s'est opérée sur le terrain d'influence de la Qadiriyya. Depuis sa création, cette confrérie présente un aspect nouveau à savoir sa particularité doctrinale d'être une voie provenant directement du Prophète. L'autre aspect important est la disposition qui stipule que le disciple qui adhère à la tarîqa Tijâniyya ne peut la cumuler avec une autre voie soufie. Dès lors cette unique et non cumulable affiliation fait d'ailleurs office de condition au maintien dans la tarîqa, tout comme elle fait valoir le principe du mono-confrérisme instauré depuis sa création. Aussi, la capacité de la Tijâniyya à s'adapter au contexte social, économique et politique d'ailleurs très variable ouvre la confrérie à différents groupes ethniques qui trouvent dans les enseignements tijâni une réponse à leurs préoccupations quotidiennes.

La concurrence entre la Tijâniyya et la Qadiriyya date de longue date. Le passage de Cheikh 'Umar al-Futî TALL à Sokoto fut un élément historique déclencheur de cette opposition, car l'empire d'Usman Dan Fodio profondément qadiri commençait à s'intéresser à la prédication tijânie apportée par Cheikh 'Umar même si « la tradition veut que celui-ci ait été d'abord reçu assez fraîchement à Sokoto, par suite d'une prophétie ambiguë, proférée sur son lit de mort par 'Usman dan Fodio et prédisait l'arrivée, en provenance de l'Est, d'un

Fulani (Peulh ou Poular) qu'il faudrait surveiller de près ainsi que la venue d'un visiteur blanc, en provenance de Tombouctou, qui serait en mauvais termes avec les Fulanis (peulhs). Le visiteur blanc en question était le Cheikh Ahmad al-Bakkā'ī, chef de la branche Bakkā'iyya des Qadiriyya, qui était un personnage religieux et politique considérable dans le Soudan Occidental.⁶¹²» Le successeur de Dan Fodio, son fils Muhammad Bello semble avoir pris au sérieux cette prophétie et ce ne fut que plus tard, qu'il surmonta sa méfiance envers 'Umar. L'arrivée d'al-Bakkā'ī visait à mettre fin à la grande influence de 'Umar sur un terrain qadiri qu'est Sokoto, surtout que ce dernier semble nourrir des ambitions politiques qui, aux yeux d'al-Bakkā'ī, devaient être déjouées. Aussi eut-il l'intention d'humilier 'Umar et de faire connaître publiquement son ignorance. Al-Bakkā'ī sous-estimait son adversaire et fut obligé de quitter Sokoto, fermement décidé à lancer contre 'Umar une bataille plus que verbale dans un avenir indéterminé.⁶¹³» Cette rupture entre un leader de la Tijâniyya et un autre de la Qadiriyya fut la cause de l'éclatement entre les deux ordres d'une série de disputes. Dès lors, la guerre d'idée engagée creuse l'écart entre les deux confréries. Certains voient le séjour de 'Umar à Sokoto comme le début d'élaboration de « plans politiques à longue échéance.⁶¹⁴» Certes, la tournure prise par le mouvement l'atteste clairement, mais il semble que c'est la propagation de la Tijâniyya et la campagne de recrutement de disciples qui semblent préoccuper plus le Saint homme de Fouta. Ce prosélytisme a donné ses fruits puisque selon certaines sources, Muhammad Bello lui-même s'est converti à la Tijâniyya. Quoi qu'il en soit, cette opposition entre la Qadiriyya et la Tijâniyya est restée latente jusqu'à l'apparition du Cheikh Ibrahim Niasse dont l'arrivée à Kano et l'extension de son influence, comme précédemment décrit, sur la famille royale a soulevé les vieilles discordes.

La visite du Cheikh Ben 'Umar, petit-fils de Cheikh Ahmad Tijânî à Kano fut un succès éclatant pour la Tijâniyya qui a vu le nombre de ses adhérents augmenter d'une flèche⁶¹⁵ A son arrivée, Cheikh Ibrahim Niasse a irrigué tous les regroupements confrériques du Nigeria, y compris la Qadiriyya représentée par Nâsir Kabara qui n'a pas manqué de louer la grandeur de la Tijâniyya, d'exprimer son admiration vis-à-vis du Cheikh Ibrahim Niasse, à qui il a même dédié un poème d'éloges et d'attester de son distingué grade dans la sainteté et

⁶¹²- G. B. Martin, « Notes sur l'Origine de la Tariqa des Tijâniyya et sur les débuts d'Al-Hāgg 'Uma », in revue des études islamiques, XXXVII (2), 1969, p. 285

⁶¹³- Idem, p. 286

⁶¹⁴- Ibid, p. 286

⁶¹⁵- Ya'qûb Aboubacar parle de 8803 ijâza (licences) accordées par Ben 'Umar. Ce chiffre pourrait être revu à la hausse quant on sait que l'octroi des Ijâzât avait continué. Ce chiffre ne paraît pas négligeable en ces débuts de la pénétration de la Tijâniyya au Nigeria, Voir Ya'qûb Aboubacar al-Gâni, *Ithaf al-Ikhwân bi ma'âthir Gawth al-Zamân*, p. 237

sa maîtrise des sciences du *Tasawwuf*. Ce fait eut un effet de boule de neige au sein des communautés musulmanes qui sont venues grossir les rangs de milliers de musulmans désormais convaincus que la Tijâniyya est la plus méritoire de toutes les voies. Cette sympathie du leader de la Qadiriyya de Kano ne tarda pas à se transformer en opposition, puisqu'il commença par contester à la Tijâniyya son rang qu'il ne cautionne plus, surtout lorsqu'il assista à la défection massive des membres Qadiri en faveur de la Tijâniyya. Ce fait a suscité auprès de Kabara une vive inquiétude à tel point qu'il ne put se retenir et écrivit une lettre à Cheikh Maïhoula, l'une des grandes figures de la Tijâniyya à Kano dans laquelle il lui pose une question dont la substance était de vouloir compromettre la supériorité de la Tijâniyya par rapport aux autres *turuq* et de remettre en question la légitimité qu'elle se prévalait d'«arracher » les adhérents des autres voies⁶¹⁶.

Quels ont été les mobiles ayant poussé Nassir Kabara à changer subitement de position à l'endroit de la Tijâniyya ? L'épineuse question de la position à adopter au cours de la prière (mains croisées ou suspendues) fut l'élément déclencheur de ce changement subit d'opinion. Nassir Kabara a opté, après avoir pratiqué pendant six années la prière mains croisées, de changer ce choix puisqu'il considère qu'il ne l'a adopté en tant que modèle prophétique mais par simple imitation de son maître. S'il l'avait fait par accomplissement d'une tradition prophétique, il aurait à coup sûr donné l'exemple comme l'a si bien fait Cheikh Ibrahim Niasse. Nassir Kabara cherchait vraisemblablement une manière de contrer la vague de conversion de ses disciples à la Tijâniyya qu'il trouva dans cette vieille controverse jurisprudentielle. L'analyse faite par (*auteur article « renouvellement du soufisme en Afrique et en Asie dans archives des sciences sociales des religions*) montre que la concurrence des autres confréries et la quête d'un prestige et d'une légitimité perdue étaient à la base du renouvellement des liens confrériques de la Qadiriyya avec la *zawiya* mère.

Au Niger, les foyers confrériques niassènes s'imposèrent face à la Qadiriyya dans ce qui était sa zone d'influence comme Zinder, où cette dernière a progressivement fait place à la Tijâniyya.

⁶¹⁶- Selon la compréhension de Nassir Kabara, c'est comme si la Tijâniyya fait et défait les liens de filiation aux voies soufies. La réponse à la question fut d'une telle pertinence car l'adhésion à la Voie Tijâniyya n'est en aucune façon une obligation, elle est simplement un chemin de purification choisie librement par le croyant. Et de surcroît, il n'est nullement mentionné une filiation contre le gré du disciple ; celui-ci est convenablement accepté dans la voie dès lors qu'il exprime le libre souhait d'intégrer les rangs de la tariqa, Voir Ya'qûb Aboubacar al-Gâni, Op. Cit., p. 238-239

En définitif, le développement du mouvement niassène n'a pas eu du mal à s'imposer face aux rejetons de la Qadiriyya fortement entamée par l'entreprise umarienne tant à Sokoto que dans les autres foyers qadiri de l'espace nigérien comme Say, Zinder et à très moindre échelle Agadez. Les relations souvent tendues entre la Qadiriyya et la Tijâniyya n'ont été que l'expression d'une volonté de contrer l'envergure de suprématie de la seconde sur la première qui s'est fortement affirmée notamment dans son extension vers plusieurs parties du monde faisant l'essor d'une voie devenue internationale et transcontinentale.

Section II: L'essor de la Tijâniyya niassène ou tijaniser le Niger par les pays voisins

Fort du principe de continuité assuré par sa doctrine et attesté par les atouts d'un mouvement qui s'accommode bien avec le contexte social et politique, la Tijâniyya ne tarda pas à s'imposer comme une confrérie à « dimension internationale »⁶¹⁷. Les zawiyas tijâniées, véritables structures socialement organisées, émergeant dans différentes parties du monde musulman, viennent confirmer à la *tarîqa* Tijâniyya son envergure transcontinentale.

Pour voir comment cette émergence internationale a fait l'essor de la confrérie, accélérant le phénomène de tijanisation au Niger, nous examinerons le cas du Nigeria, du Ghana de la Mauritanie et du Sénégal. Nous verrons entre autres, la centralité du Nigéria dans la vulgarisation de la Tijâniyya au Niger et le cas des autres pays viendront en appoint. Cette analyse nous permettra de dégager, dans un bilan substantiel, les traits essentiels du mouvement niassène, sous ses divers aspects et avoir ainsi une vue globale de la Tijâniyya en tant que modèle confrérique qui offre plusieurs champs d'études dont notamment son rôle social et politique.

A. La centralité du Nigeria dans la vulgarisation de la Tijâniyya au Niger

Dans l'histoire de l'implantation de la Tijâniyya au Nigeria on peut distinguer deux grandes phases. La première est celle de l'enracinement de la pensée soufie diffusée avec la pénétration de l'islam. Elle est marquée par la présence de saints qui étaient dépositaires de solides connaissances dans plusieurs domaines de la science islamique, particulièrement la science du *Tasawwuf*. Ils sont à la tête d'écoles qu'ils fondèrent et où ils dispensaient ce savoir islamique. L'enseignement soufi était à l'époque, le privilège de quelques maîtres qui gardent jalousement ces connaissances. C'est l'exemple de Mijin Yewa à Kano dont une mention a été faite précédemment. L'influence des ulémas venus du Maghreb est un élément déterminant dans la formation de ces savants penseurs du soufisme, rôle au sujet duquel nous avons donné quelques exemples. La deuxième phase correspond à celle de la constitution de regroupements en *zawiya*. Elle se caractérise par une forte activité religieuse autour de ces savants soufis qui exercent une attraction particulière sur les populations. Cet engouement populaire implique de facto, une envergure sociale qui s'affichait au fur et à mesure que les *zawiyas* se multipliaient et s'élargissaient. L'avènement du Cheikh Ibrahim Niassé est venu

⁶¹⁷- Titre d'une étude d'Isabel BIARNES, « Les dimensions internationales de la confrérie niassène » est un mémoire de DEA présenté à l'IEP de Paris en 1985 sous la direction d'A. Lancelot.

couronner cette phase qui constitue par le mouvement de la *Faydha*, le parachèvement de la diffusion de la Tijâniyya et son ultime succès.

Ce succès de la Tijâniyya a coïncidé avec l'avènement de la colonisation. Nous avons détaillé quelques faits marquants de ce contexte agité, mais qui a favorisé l'émergence de cette confrérie, du moins s'agissant du cas Nord-Nigeria, car pour le Niger, la situation, comme nous le verrons est totalement différente. Après les indépendances, le Nigeria, est désormais une puissance économique sur laquelle les pays voisins, comme le Niger peuvent compter. Sans pour autant détailler cette influence économique, nous retenons seulement qu'elle rimait avec le facteur religieux dans sa manifestation confrérique, associé à l'affirmation identitaire ethnique. Guy Nicolas fait d'ailleurs, à ce sujet des pertinentes analyses puisqu'il constate que « comme les monopoles commerciaux à l'extérieur sont associés à la pratique de l'Islam, l'identité hausa en vient à se confondre avec l'identité musulmane. Par ce truchement, les populations des régions restées jusqu'alors réfractaires à l'Islam s'y convertissent. La population citadine de Maradi suit ce mouvement. Simultanément, les musulmans nigériens et nigériens abandonnent la confrérie soufie Qadiriyya, la plus exigeante au profit de l'ordre tijâni, moins rigoureux et mieux adapté aux préoccupations des marchands hausa⁶¹⁸»

Au fil du développement qu'a connu le mouvement du Cheikh Ibrahim Niassé au Nord-Nigeria, la Tijâniyya se redynamisa et dans cette partie septentrionale, où son dynamisme est tel qu'il fit de cette confrérie une force d'un impact concret dans la régulation de la société et une réelle capacité d'influence sur les orientations politiques. Comment cette forme spontanée d'organisation de la Tijâniyya au Nord-Nigéria, eut-elle des influences sur la vulgarisation de la confrérie au Niger ? C'est fondamentalement à travers le mouvement d'échange séculaire entre les deux pays qu'il faut rechercher le rôle joué par le Nord-Nigeria dans la constitution d'une élite tijâne qui eut la charge de mener l'activité confrérique au Niger. En véritables points de relais de cet activisme religieux, les principaux foyers tijânis ont joué un rôle de premier plan dans la diffusion des enseignements de l'école niassène. Aussi, l'interaction des activités confrériques entre le pôle nigérien et celui du Niger, fut d'un grand dynamisme pour le renforcement de la Tijâniyya. Elle constitue un paramètre important qui permet d'expliquer, tout au moins comprendre comment, les questions liées à la confrérie et de façon générale celles qui touchent à la *Umma* islamique se répercutaient sur le Niger. La

⁶¹⁸ - Guy Nicolas, Détours d'une conversion collective : ouverture à l'islam d'un bastion soudanais de résistance à une guerre sainte, in Archives des Sciences Sociales des Religions, Paris, n°48, 1979

grille d'analyse sera ici, le donné confrérique non pas en tant qu'objet d'étude historique, mais en tant que système multidimensionnel, dont entre autres ses valeurs doctrinales et sa portée sociale et politique.

1. Le mouvement d'échange et son impact dans la constitution d'une élite tijâne au Niger

Dans Le Nord-Nigeria, l'islam a une présence très ancienne et ses valeurs se sont solidement ancrées dans les populations dont l'histoire a définitivement scellé le destin avec cette religion. C'est incontestablement le vaste mouvement de guerre sainte ayant bouleversé toute la région située au nord de la Bénoué, jusqu'à Ilorin et Yola, au début du XIX^e siècle qui a accentué l'emprise de l'islam sur les populations septentrionales.⁶¹⁹ La pénétration coloniale a mis fin à l'hégémonie de l'empire de Sokoto, sonnait ainsi le glas de la vaste et dynamique campagne de guerre sainte qui a fortement bouleversé la région. Cependant malgré cette victoire, « l'administration coloniale [britannique] dont les moyens étaient réduits et pour qui le « Nord » ne présentait que peu d'intérêt économique, décida d'y appliquer un régime d'*indirect rule* consistant à maintenir en place l'aristocratie traditionnelle et à l'utiliser pour la gestion des affaires courantes.⁶²⁰ » Ce système va consolider le pouvoir de l'aristocratie du Nord qui était totalement acquise à la cause de la Tijâniyya.

Kano, rayonnant centre islamique a joué un rôle important dans la diffusion de l'islam au Nord-Nigeria. « Sa population est presque entièrement islamisée et ses Emirs tirent leur légitimité du *jihad* du siècle dernier. Sa bourgeoisie prise les études islamiques et compte des familles réputées de juristes musulmans. Plaque tournante du pèlerinage à la Mekke en Afrique de l'Ouest, la ville est en relation avec l'ensemble du monde islamique.⁶²¹ » C'est essentiellement l'islam confrérique qui était prédominant à la faveur d'une adoption précoce des valeurs mystiques introduites à la fois par beaucoup d'ulémas en provenance du Maghreb qui effectuaient en permanence des séjours dans cette cité commerciale. Des marabouts locaux avaient, par les rapports séculiers qui les lient au monde musulman acquis des connaissances solides sur l'islam. Nous avons vu l'introduction très tôt de la Tijâniyya à Kano qui fut renforcée avec l'avènement du Cheikh Ibrahim Niassé. Dès lors Kano devint le principal pôle de diffusion de la Tijâniyya niassène en Afrique de l'ouest et nombreux sont les

⁶¹⁹- Guy Nicolas, « Communauté islamiques et collectivité nationale dans trois Etats d'Afrique occidentale » p. 165

⁶²⁰- Idem, p. 165

⁶²¹- Ibid, p. 172

ulémas provenant des pays voisins comme le Niger qui s'y sont formés. L'héritage islamique de cette cité lui valut les honneurs d'être le berceau de la Tijâniyya niassène qui se constitua très vite en un mouvement confrérique ayant la caractéristique d'un ordre mystique véhiculant à la fois un enseignement doctrinal et une organisation confrérique dont les implications sociales et politiques s'affirment de plus en plus.

Sur le plan doctrinal, Kano était un centre dynamique d'enseignement des préceptes de la Tijâniyya et c'est en vertu de cette richesse intellectuelle et spirituelle que la ville attire des disciples venant du Niger pour parfaire leur savoir en matière islamique. C'est ainsi qu'ils découvrent cet enseignement qu'ils adoptent, assimilent pour devenir, au retour dans leurs villes d'origine, des ulémas confirmés aptes à transmettre à leur tour les enseignements acquis et à véhiculer les valeurs spirituelles qui s'y rattachent. C'est aussi avec un réel succès qu'ils fondent des *zawiyas* qui, outre la fonction spirituelle qu'elles remplissent, jouent également un rôle social.

L'espace nigérien, présente des anciens foyers soufis notamment dans le Sahara⁶²². La Tijâniyya par rapport à ces foyers, est d'une implantation récente. Mais son influence et sa diffusion rapide est telle qu'elle devint, la confrérie la plus dominante et celle qui compte le plus grand nombre d'adhérents. L'avènement de la *Jama'at al-Faydha* a accentué les liens séculaires qui existaient entre la Tijâniyya au Niger et celle du Nigeria du Nord. Les échanges d'idées et la facilité de déplacements des élites entre les deux pays ont favorisé une uniformisation d'actions et une certaine harmonisation de positions vis-à-vis des questions débattues au sein des communautés confrériques. Il vous souviendra que l'arrivée du Cheikh Ibrahim Niassé au Nigeria a mobilisé les élites de la Tijâniyya au Niger qui allèrent à sa rencontre, tout comme les délégations qui l'avaient accueillie au Niger comprenaient une grande partie d'éminents ulémas et cheikh de la confrérie du Nigeria, particulièrement ceux de Kano.⁶²³ Le développement du réseau d'échange entre les deux pays a, d'une façon déterminante créé un dynamisme confrérique transnational qui se caractérise par une unification des liens, une harmonisation d'idées et surtout une solidarité qui a tendance à devenir ce qu'il faut désigner comme une « fusion intercommunautaire ». Hassan Souley en arrive au même constat et explique que le regain des pratiques islamiques et des tensions, commande la constitution progressive d'une communauté islamique transnationale. La

⁶²²- Pour une précision sur les confréries présentes dans l'espace nigérien voir section I de ce chapitre dans la partie rapport de la Tijâniyya avec les autres confréries. Cf. *Supra* p. 290

⁶²³- Cf. *Supra*, p. 23

communauté de destin, poursuit-il entre le Niger et le Nigeria se joue certes sur les liens d'histoire, de langue et d'amitié entre les deux peuples, mais aussi sur l'islam qui est la religion de plus de 60 millions de leurs citoyens.⁶²⁴

L'un des traits communs à la confrérie dans les deux pays est son opposition contre le courant réformiste qui n'a cessé de multiplier des attaques contre elle. Certes, ces dernières années on peut parler d'apaisement des tensions entre la Tijâniyya et les courants réformistes et anti-confrériques, mais il demeure que les divergences entre les deux groupes peuvent à tout moment surgirent. Dans un passé récent, les confrontations doctrinales entre les *ulémas* de la Tijâniyya et ceux du mouvement réformiste « *izala* » ont donné lieu à des débats houleux, comme nous l'avions mentionné. Ces discussions n'ont pas manqué d'avoir des répercussions sur le Niger, où le même débat eut lieu. Même si, l'évolution actuelle de la situation montre quelques signes d'apaisement⁶²⁵, il reste que ces divergences qui sont fondamentalement liées à d'éternelles questions doctrinales se poseront toujours.

L'organisation de rencontres entre disciples de la *tarîqa*, les *ziyara* aux grandes figures de la voie tant au Niger qu'au Nigeria du Nord est l'autre manifestation de la dynamique d'échanges entre les tijâni de deux pays. Ces rencontres ont pour but de consolider le lien spirituel et fraternel entre les membres de la confrérie et de créer un climat de cohésion au sein de la communauté Tijânîe où qu'elle soit dans les deux pays. D'où la motivation à créer des associations qui œuvrent pour l'expansion des idéaux de la *tarîqa* et surtout pour la défense des valeurs spirituelles sauvegardées par la Tijâniyya et qui sont d'une grande importance pour la *Umma* islamique. C'est ainsi que la création de *Fityan al-Islam*, l'organisation de la jeunesse Tijâniyya du Nigeria a incité les jeunes tijâni du Niger à s'organiser aussi en associations similaires avec les mêmes objectifs et le même idéal. L'exemple des associations créées par Cheikh Abdoul Razaq est illustratif.

Le rassemblement des fidèles disciples du Cheikh Ibrahim Niasse est un autre groupe créé en 1984 à Lagos et qui a pour objectif de resserrer les liens de solidarité entre les disciples et œuvrer dans la voie du Cheikh. Parmi les activités du groupe figurent notamment l'organisation de séances de lecture de Coran chaque semaine, la diffusion des enseignements du Cheikh, ses écrits et ses éclairantes recommandations et la célébration chaque année de

⁶²⁴- Hassan Souley, « Le Nigeria entre la *Shari'a* et la démocratie », in Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne, p. 90

⁶²⁵- C'est essentiellement des questions actuelles telles que la laïcité, les questions familiales, le rapport à la démocratie, le rapport à l'occident, la Guerre du Golfe et les événements du 11 septembre, qui ont rapproché les points de vue des parties divergentes, créant en cela des positions identiques. Voir Hassan Souley, Op. Cit., p. 90

l'anniversaire de sa naissance⁶²⁶ Au-delà du cadre d'échanges bilatéraux, l'envergure internationale du mouvement de la *Faydha* a poussé certains disciples du Cheikh Ibrahim Niasse à élaborer un projet d'unification à l'échelle mondiale de tous les adhérents à son mouvement. Cheikh Ahmad Tijâni, fils et Calife du Cheikh Ibrahim Niasse évoque que c'est au cours d'un de ses séjours à Niamey, que ce projet fut discuté. A l'issue des échanges entre les grands représentants du Cheikh Ibrahim Niasse au Niger, l'idée de la création d'un comité qui œuvrera à l'unification de tous les disciples du Cheikh à travers le monde a émergée. Un mémorandum fut rédigé sur ce projet qui s'intitulait : «Rassemblement pour la paix et le progrès social » et qui vise à promouvoir les valeurs enseignées par Cheikh al-Islam Cheikh Ibrahim Niasse. Parmi les objectifs assignés à cette organisation, figure l'intégration des pays africains qui ont en commun cet héritage islamique combien précieux légué par le Cheikh. L'autre objectif est la création des conditions d'un développement économique, social et culturel qui passe nécessairement par une solidarité active et participative de l'ensemble des peuples africains au sein d'une *Umma* islamique forte et organisée.⁶²⁷ Nous reviendrons plus en détails sur ce projet qui en toute vraisemblance prône le concept de l'intégration et de la mondialisation.

Un autre facteur, pas des moindres qui a contribué à renforcer les échanges entre la communauté Tijâniyya du Nigeria du Nord et celle du Niger est le rôle joué par la première sur la production des livres écrits par des *ulémas* de la *tarîqa*. Kano a joué dans ce domaine un rôle pionnier puisqu'il abrite une multitude de maisons d'édition petites et grandes qui éditent des livres et autres brochures d'une qualité plus ou moins bonne et qui sont ensuite ventilés dans les principaux foyers au Niger où ils sont achetés par les disciples de la *tarîqa*. L'association *Fityan al-Islam* a conduit cette entreprise de vulgarisation des écrits tijânis. C'est essentiellement les écrits du Cheikh Ibrahim Niasse et plus tard ceux de ses *Muqaddam* qui sont édités et distribués dans les grandes *zawiyas* d'Afrique de l'ouest et principalement celles du Niger. Quelques fois, la production des livres est faite à l'extérieur, notamment en Egypte ou au Liban où des grandes imprimeries reçoivent le contrat et se chargent de l'édition des ouvrages qui sont ensuite acheminés vers le Nigeria. Les bons rapports entretenus avec le monde arabe ont sans doute contribué à faciliter cette reproduction de livres.

⁶²⁶- Pour plus de détails sur cette association voir, Ya'qub Aboubacar al-Ghâni, *Ithaf al-Ikhwân bi ma'thîr Gawth al-zamân*, p. 206 et suivantes

⁶²⁷- Cheikh Ahmad Tijâni Niasse, 'Alâqat Cheikh al-Islâm Ibrahim Niasse al-Kawlakî bi Nigeria al-Mahrûsa, p. 87

Cette filière de production de la littérature tijânie a engendré le développement d'un circuit commercial exploité par des commerçants qui, outre les livres vendent également des posters présentant les images du Cheikh Ibrahim Niasse et de ses grands *Muqaddam*, principaux continuateurs de ses œuvres et promoteurs de la Tijâniyya. Ce marché s'est considérablement développé ces dernières années avec l'avènement de l'informatique qui a facilité le montage des images et une production plus abondante, mais aussi parce que fidèles à l'amour qu'ils vouent à leurs saints, les disciples ne s'empêchent pas d'acheter ces photos et de les afficher dans leur maisons puisqu'avant tout, elles servent de rappel, une façon d'être toujours proche de ces saints. Le développement de cette activité commerciale a entraîné « une transformation de l'espace du marché en espace d'échange islamique, un franchissement facile des frontières [...] Un marché transnational des biens symboliques islamiques est ainsi créé, tenant, à la fois de la rationalité marchande contemporaine et de la rationalité marchande religieuse islamique.⁶²⁸ »

Ces regains d'activités que connaît le réseau de la Tijâniyya commun au Niger et au Nigeria du Nord est mené par une élite islamique à travers les modes d'échanges illustrés ci-dessus. La structuration de ses échanges et leur intensification démontrent encore une fois de l'efficacité du donné confrérique à transcender les frontières, sa vitalité à véhiculer et à défendre les idéaux de la *tarîqa* à travers l'écrit, un support indispensable qui permet aux auteurs de s'inscrire dans l'histoire de la production du savoir islamique, mais aussi par voie orale avec la tenue de conférences et autres assemblées liturgiques. C'est essentiellement ce rôle que devaient accomplir tous les foyers de la Tijâniyya créés par Cheikh Ibrahim Niasse et par ses principaux représentants un peu partout en Afrique et plus particulièrement au Niger.

2. Le rôle des foyers confrériques dans la diffusion des enseignements de l'école niassène

Le mouvement confrérique de la Tijâniyya a essaimé dans toute l'Afrique de l'Ouest et même au-delà. La création de grands foyers est une preuve concrète de la diffusion du message de Cheikh Ibrahim Niasse et surtout de la promotion des valeurs spirituelles et éducatives auxquelles il a œuvré, tout au long de sa vie à transmettre à tous ceux qui l'ont approché dans le but d'apprendre et de parfaire leurs connaissances tant ésotériques qu'exotériques. Donc au-delà du cadre spirituel, la pensée du Cheikh Ibrahim Niasse a une portée régulatrice des valeurs morales et sociales. C'est en œuvrant à parfaire le comportement du disciple, du *Muqaddam* que l'école du Cheikh s'est nettement distinguée.

⁶²⁸ - Hassan Souley, Op. Cit., p. 88

C'est en prêchant le bon comportement, en donnant le bon exemple et en vivant en parfaite harmonie avec son prochain, que le disciple du Cheikh a constitué un modèle, ses Muqaddam des références et ses *zawiyas* des véritables écoles de la vie. Cette méthode tire, sans doute sa quintessence de l'essence même de la pensée soufie du Cheikh qui est axée sur l'éthique, comme nous l'avions vu précédemment. C'est à cette mission combien difficile que se sont attelées les *zawiyas* et autres grands centres de la Tijâniyya en Afrique et plus particulièrement au Niger.

Les premiers noyaux confrériques formés en Nigeria du Nord, particulièrement à Kano ont concrètement traduit l'enseignement du Cheikh Ibrahim Niassé. En puissantes organisations, les *zawiyas* de la Tijâniyya ont eu, au-delà de leur rôle spirituel et social, une influence sur la vie politique du Nigeria du Nord. La traditionnelle adhésion des sultans de Kano à cette confrérie constitue le principal facteur ayant établi le lien entre le pouvoir aristocratique et celui désormais grandissant des cheikhs qui avaient une emprise sur les masses. Avec l'arrivée de Cheikh Ibrahim Niassé le rôle politique de la Tijâniyya s'est considérablement accru. L'affiliation de l'Emir Abdoulaye Bayero eut un double enjeu, social et politique. Non seulement, elle favorisait l'association des groupes peuls et *habe* (les non peuls) locaux, mais aussi conférait au particularisme de Kano une surface internationale et un rapport de légitimité capable de compenser celui dont jouissaient les dignitaires de Sokoto.⁶²⁹ Dès lors, la Tijâniyya constitua une confrérie très présente sur la scène politique. La Tijâniyya niassène a joué aussi un rôle important dans les tensions qui ont éclaté, vers les années cinquante entre la diaspora hausa en pays yorouba où elle exerçait le commerce. L'affiliation à la branche niassène de la Tijâniyya conféra aux marchands hausa « de nouveaux fondements justifiant un séparatisme sélectif [...] Par cette initiative, ces communautés disposaient d'un alibi pour maintenir leur partition par rapport à la communauté islamique locale, car les Tijâni ne priaient pas avec les autres musulmans et pouvaient donc se replier sur des mosquées à part, sans être accusés de séparatisme ethnique. L'avantage d'une confrérie en ce domaine est qu'elle repose sur le choix du talibé par le maître : il suffisait aux premiers initiés de considérer les musulmans yorouba locaux comme inaptes pour pouvoir les écarter.⁶³⁰ » Ainsi, l'adhésion à la Tijâniyya fut un facteur d'apaisement des tensions et une solution idoine à l'organisation d'un particularisme ethnique puisqu'elle « permettait le maintien des structures politiques des ghettos de diaspora, propice à celui des monopoles

⁶²⁹- Guy Nicolas, « Communauté islamiques et collectivité nationale dans trois Etats d'Afrique occidentale » p. 173

⁶³⁰- Idem, p. 175

économiques sous-jacents, voire leur renforcement au nom d'un nouveau rassemblement moral, en lui conférant des bases nouvelles, constituant une alternative aux idéologies ethniques ou socio-professionnelles antérieures.⁶³¹»

Ces deux exemples de l'implication du facteur confrérique d'une part dans le jeu politique et d'autre part dans la consolidation d'une communauté musulmane vivant sur une terre étrangère, témoignent d'un dynamisme nouveau de la Tijâniyya qui confirme son rôle de régulateur de la vie sociale mais également une force déterminante dans la vie politique en Nigeria du Nord.

Si la dynamique doctrinale et organisationnelle de la Tijâniyya au Nigeria du Nord eut une réelle influence au Niger qu'en est-il de son rôle politique. Eut-il aussi des répercussions sur le Niger ?

Il est important de préciser que le Niger, territoire colonisé par la France a subi les conséquences d'une domination à la fois culturelle et militaire. C'est pour dire que le système français ne laissait pas de place à l'affirmation culturelle des peuples et aux identités locales. Ce qui suppose donc, que l'espace nigérien s'est vu vidé de son trésor culturel essentiellement renforcé par la présence de foyers islamiques. Toute affirmation identitaire et politique était systématiquement étouffée ce qui a considérablement fragilisé les structures religieuses qui n'eurent pas l'avantage, comme ce fut le cas au Nigeria du Nord de jouer pleinement leur rôle. Certes, l'emprise de la religion, plus particulièrement les confréries sur le pouvoir traditionnel était faible et vice versa, ce dernier ne s'intéressait pas tellement à l'affirmation confrérique, mais il reste que celle-ci faisait son bout de chemin et demeurerait une force susceptible de s'imposer parce que socialement enracinée dans la société. L'exemple de la révolte du sultan de Damagaram contre la colonisation est l'illustration parfaite « d'une résistance armée utilisant l'Islam comme symbole et facteur de mobilisation.⁶³²» Certes, l'influence des liens avec le Nigeria du Nord où le pouvoir traditionnel, à la faveur du système instauré par le colonisateur, a gardé ses prérogatives qui accordait une large place aux ulémas, incita les chefferies nigériennes à développer leur façade islamique, mais il n'en demeure pas moins que cette identification à l'islam à côté de la légitimité qu'elle procure, fut récupérée pour contrer la montée d'une influence nationaliste arabe, très redoutée par le

⁶³¹ - Ibid, p. 175-176

⁶³² - Ibid, p. 161

colonisateur. Ainsi les confréries soudanaises ont été encouragées pour contrer l'influence de la Sanusiyya, limitée au milieu nomade.

Les nouvelles autorités issues de la première expérience démocratique postindépendance ne semblent pas intéressées par les confréries. Nous avons vu les difficultés rencontrées par les leaders de la Tijâniyya, disciples du Cheikh Ibrahim Niasse qui avaient du mal à affirmer leur appartenance à cette branche confrérique et à exercer leurs fonctions de saints prédicateurs au sein de la société qui, à un moment crucial de son histoire avait pourtant besoin de ces guides religieux éclairés. Les partis politiques constitués à l'époque se sont définis avant tout sur des bases doctrinales d'inspiration laïque. Malgré les divergences qui ont conduit à sa division, la classe politique qui, pour la plus part adhérait à l'islam, opta pour le principe de la laïcité et se refusaient de mêler la religion à la politique.

Cependant la surpolitisation de l'islam qui s'effectuait de l'autre côté de la frontière, en Nigeria du Nord eut très peu de répercussions au Niger. Ainsi les *hausa* de l'Est sur lesquels le Nigeria exerçait une attraction indiscutable, avaient eu une tendance sécessionniste, s'estimant dépouillés du revenu de leur production arachidière et de leur place dans la nation par les populations de l'ouest. On craignait donc que la surpolitisation de l'islam qui s'opérait en Nigeria ai pu entraîner les populations est-nigériennes et du coup, a-t-on redouté que les affinités qui existaient entre le parti *sawaba* et le NEPU de Kano et qui s'appuyait sur la branche Tijâniyya du Cheikh Ibrahim Niasse n'affectent ses adeptes au Niger, particulièrement parmi les *hausa*.

De façon global, la Tijâniyya au Niger n'est certes pas directement impliquée dans la politique comme ce fut le cas du Nigeria du Nord, mais il n'en demeure pas moins qu'elle constitue une dynamique assez présente et qui n'a pas manqué, au cours de la réorganisation du champ religieux par le régime militaire installé après le coup d'Etat d'avril 1974, d'apporter son appui sur la réflexion menée autour des questions religieuses et sociales touchant à la vie de la Nation.

L'avènement de la démocratie et du libéralisme politique des années 90 a favorisé la création de plusieurs associations dont celles qui regroupent les marabouts de tendances soufies, principalement ceux appartenant à la Tijâniyya. Même si ces associations ont des rapports avec les organisations de la Tijâniyya en Nigeria du Nord, aucune tendance de politisation ne se manifestait, les échanges pour la plus part se limitaient aux activités de prosélytisme telles que développées ci-dessus.

C'est là quelques illustrations de l'influence du Nigeria du Nord dans la vulgarisation du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa au Niger. Outre le rôle important joué par Cheikh Ibrahim Niassa dans la vie politique au Nigeria, ses principaux Muqaddam et ses disciples ont pérennisé ses actions à travers des organisations devenues des puissants réseaux qui ont joué et qui jouent encore un rôle important dans la promotion de la Tijâniyya dans la sous-région ouest africaine. Il est important de noter que l'une des forces de la Tijâniyya en Nigeria du Nord est le nombre considérable de ses adeptes qui atteint les dix millions. Selon une évaluation récente, le chiffre serait multiplié par quatre, soit environs quarante millions d'adeptes.⁶³³ La centralité du Nigeria telle qu'abordée jusque-là dans la diffusion de la Tijâniyya niassène n'est qu'un exemple de l'envergure internationale de cette confrérie. Les cas du Ghana de la Mauritanie et du Sénégal sont d'autres exemples qui, par la particularité de chacun d'eux fait toute la fascination d'un mouvement confrérique transnational.

B. Les cas du Ghana, de la Mauritanie et du Sénégal en appont

C'est incontestablement dans le charisme du Cheikh Ibrahim Niassa qu'il faut rechercher la cause de l'expansion internationale de son mouvement. Guidé par une destinée divine, il a sillonné plusieurs pays et sur ses pas il a déversé des flux de grâce ou la *Faydha*. Ses innombrables pérégrinations à travers le monde, sa participation effective dans les organisations internationales regroupant les pays musulmans et les liens qu'il a noué avec des personnalités politiques à travers l'Afrique, le monde arabe et même au-delà, sont là quelques exemples illustratifs qui attestent « de la capacité niassène d'aller au-delà des frontières nationales et d'ébaucher une légitimité internationale.⁶³⁴ » Si, le succès niassène en Nigeria du Nord est décisif pour la diffusion qu'a connu la Tijâniyya au Niger, il n'en demeure pas moins que le cas du Ghana atteste d'une dynamique exceptionnelle tant par son envergure spirituelle et doctrinale que par l'affirmation d'un leadership religieux sur la scène islamique et sa capacité d'organisation et d'autonomie. La Mauritanie, terre du soufisme et berceau du savoir ésotérique a accueilli Cheikh Ibrahim Niassa. Les ulémas maures lui ont fait allégeance, accordant ainsi une légitimité à son mouvement qui se fit par la suite une assise incontestée au *bilad* Chinguetti. Pays de naissance du Cheikh, le Sénégal véritable laboratoire d'expérimentation confrérique abrite certes, Madina, ville sainte fondée par Cheikh Ibrahim Niassa, mais c'est loin d'elle que s'est affirmée sa notoriété spirituelle et hors de son pays

⁶³³- Ce chiffre nous a été confirmé par Cheikh Tahir Ousmane Bautchi au cours de l'entretien qu'il nous a accordé en sa zawiya le 08/02/06.

⁶³⁴- Adriana Piga, *Considérations sur la Tijâniyya au Sénégal d'hier et d'aujourd'hui*, in *Les Voies du Soufisme en Afrique au Sud du Sahara*, p. 273

natal que s'est manifesté le secret de la *Faydha*. Néanmoins, Cheikh Ibrahim Niasse jouit d'une présence remarquée parmi les ulémas du Sénégal et a joué un rôle important dans le mouvement associatif en plusieurs circonstances. A titre d'exemple, il devint, par la force de sa plume et sa fidélité intellectuelle, le rapporteur des ulémas sénégalais réunis pour débattre des questions sensibles touchant la vie des musulmans au Sénégal telles que le code de la famille. Voici de façon schématique comment nous évoquerons la présence niassène dans ces trois pays, l'objectif étant de voir à quel point les assises du mouvement confrérique du Cheikh Ibrahim Niasse ont-elles contribué à façonner une réputation internationale et une renommée incontestable que corrobore son influence au Niger. Le tout est de replacer le cas du Niger dans ce cadre international.

1. Le Ghana : un cas exceptionnel de la dynamique niassène

L'ouverture du Ghana à la *Faydha* est consécutive à la deuxième visite chargée d'un fort impact spirituel que Cheikh Ibrahim Niasse effectua en 1371 de l'hégire intitulée « *Rihlat Mauritania wa Kumassi* » (voyage en Mauritanie et à Kumasi). Comme l'indique le titre, la visite de Ghana est un prolongement de celle de la Mauritanie car, c'est après s'être arrêté à Medina qu'il entame le voyage vers le Ghana. La toute première semble être la même que celle de Kano au cours de laquelle Cheikh fit une brève escale à Accra via Kano, et Lagos sur son chemin de retour à Dakar après avoir effectué le pèlerinage.⁶³⁵ C'est au cours de cette visite, qu'il prit l'engagement de revenir. Effectivement, « il accomplit son engagement, tint sa promesse et revint au Ghana où l'éclat spirituel de la *Faydha* a fortement rayonné. Dieu seul sait combien les ghanéens ont bénéficié de ce flux de grâce, émanation de la source divine sacrée qui purifia les cœurs, illumina les esprits et assainit les consciences prédestinées à la vérité et à la foi. Ils goûtèrent alors au fruit de la voie Tijâniyya et à sa majestueuse grâce, muhammadienne, ahmadienne et ibrahimienne. Aux mains du Cheikh Ibrahim Niasse s'ouvrirent les pôles fermés de la mécréance qui jusque-là repoussèrent vaillamment les plus fermes et audacieuses tentatives de conversion, gloire à Dieu qui a le pouvoir sur toute chose et qui accorde ce qu'Il veut à qui Il le veut.⁶³⁶» Dieu éleva ainsi la terre de Ghana par cette visite bénie qui fit jaillir en plus d'un lieu, les sources du secret *ahmadien*, fit éclater la lumière de la *Faydha* au cœur des villes ghanéennes comme Accra, Kumasi, Yendi, Dagomba et Tamale. Ainsi retentirent les sirènes du triomphe de l'islam, attestant que toute la

⁶³⁵ - Mohammad 'Abdallah Ibn Al-Saïd Ibn Iktouch, *Min akhbâr al-Cheikh*, p. 81

⁶³⁶ - Idem, p. 84

religion revient à Dieu, détenteur du Pouvoir Absolu. Dans plusieurs poèmes⁶³⁷ Cheikh Ibrahim Niasse a décrit les étapes de sa visite et les ulémas et saints qui étaient venus l'accueillir. Il a aussi évoqué comment les musulmans du Ghana, dans leur diversité ethnique ont adhéré massivement à la Tijâniyya et certaines tribus ont embrassé l'islam grâce à l'appel du Cheikh.⁶³⁸ La dynamique niassène connut un essor tout particulier au pays de Kuameh Nkruma qui n'est pas resté insensible à l'affirmation d'une confrérie devenue populaire et qui joue désormais, un rôle important sur la scène islamique. Comme nous allons le développer plus loin, l'amitié que Cheikh Ibrahim Niasse nouera avec Kuameh NKruma sera une donnée très importante de son itinéraire, dans ses relations avec le Ghana.

L'implication pleine et entière des ulémas du Ghana est un facteur déterminant dans l'évolution du mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse, en qui ils trouvèrent le modèle parfait et l'exemple d'un guide religieux charismatique qui a joué un rôle important dans la diffusion de la Tijâniyya et la promotion de l'islam. A titre d'exemple, parmi les ténors de la *Faydha* à Kumassi, on peut citer Cheikh Imâma Tchirouma, Imâm de la Mosquée centrale, désigné par Cheikh Ibrahim, Cheikh Baba Makkaranta, frère cadet du premier, Cheikh Baba Al-wâ-iz, interprète de Cheikh Ibrahim Niasse, Cheikh Mouhamad Harouna, Cheikh Hassan Nâssirou Dîn et Cheikh Garba Hâkim. Ils sont tous, des ulémas éduqués par Cheikh Ibrahim Niasse qui seront imbues de sa pensée et de son savoir et qui devinrent par la suite, les réceptacles de sa science et les dépositaires de son héritage spirituel.

Avec Cheikh Ibrahim Niasse, la voie Tijâniyya s'est répandue partout au Ghana et les principaux imams de ce pays sont des Tijânes. Partout à Accra, les muqqadam ont ouvert des instituts dans lesquelles sont enseignées les sciences islamiques et la connaissance dite moderne. A Kumasi, la grande école dénommée *al madrasatul wataniyya* (Mederse publique), fondée par Cheikh Baba Al-wa-iz est un signe concret d'un engagement ferme pour la promotion des enseignements soufis du Cheikh et surtout une grande ambition à propager son éducation spirituelle. Partout, dominant l'enseignement de la culture islamique, les séances de *tafsir* (exégèse) du Coran, les séances de *zikr* et d'adoration au cours desquelles

⁶³⁷ - A chaque étape de cette visite, Cheikh Ibrahim consacra un poème. Il décrit la descente à Accra, son arrivée à Kumasi et son entrée triomphante à Yendi. Pour plus de détails sur ces trois poèmes voir, Ya'qûb Aboubacar al-Ghânî, *Ithâf al-Ikhwân bi maâ'thir Gawth al-zamân*, p. 184 à p. 188. Voir aussi Cheikh Ibrahim Niasse, *Rihlat Nayl al-Mafaz*, Matbaat al-Amiriyya à Kano, p. 69-70

⁶³⁸ - Cheikh Ibrahim Niass aurait visité le Ghana vingt-huit fois. Après celle de 1948, il revint en 1951/52, lors d'une visite grandiose décrite par Baba-al-wa-iz. L'étape de Yendi fut la plus marquée car c'est au cours de celle-ci que beaucoup de gens se sont convertis à l'islam. Ainsi selon certaines sources, « lors de cette visite, des milliers de personnes se sont converties à l'Islam et à la Tijâniyya. Surtout à yendi, pays des Dagomba, plus de 4.000 personnes se sont converties, en un seule après-midi. » Voir, <http://univi.net/ghana/index.htm>

sont évoqués, dans la grande ferveur l'amour de Dieu, du Prophète, de Cheikh Ahmad Tijâni et de Cheikh Ibrahim Niasse se multiplièrent.⁶³⁹

Le succès de la *Faydha* apportée par Cheikh Ibrahim Niasse au Ghana s'est concrétisé à travers plusieurs muqadem, tous des grands piliers qui ont œuvré pour la Tijâniyya et ont propagé l'enseignement du Cheikh Ibrahim Niasse. De nos jours, ces ténors de la *Faydha* constituent l'élite islamique du pays et sont les principaux imams des mosquées et les maîtres incontestables des écoles et autres instituts qui, par la diffusion du savoir, font la grandeur de la Tijâniyya et la fierté de l'islam. Parmi les nombreux acteurs de ce succès, on peut citer les muqqadam suivants tous importants :

Cheikh Ousmane Nûhu Shaributu, grand imam, porte-parole de tous les musulmans et véritable patriarche, qui œuvre pour la paix entre tous les ghanéens. Parmi ceux de la ville d'Accra, on peut retenir Moustapha Ibrahim qui est Muqaddam, à la tête d'organisme de constructions de mosquées et de puits. Cheikh Yahya El-Ameen, érudit, directeur d'école, écrivain, acteur social, Cheikh Salissou Cha'bane, éducateur et imam et Abdoul Qadir Niasse ancien chauffeur de Kurumah devenu par la suite proche *khâdim* du Cheikh Ibrahim Niasse et son garde du corps. Parmi ceux de Kumasi, on peut citer : Khalife de Baye Niasse, Baba Al-wa-iz, grand savant, homme créatif, plein d'initiatives. Ces actions ont convaincus plus d'un musulman sur le rôle important de l'enseignement soufi tel que le conçoit Cheikh Ibrahim Niasse, c'est-à-dire une éducation qui est à la fois source d'équilibre spirituel mais aussi un facteur de bien-être social. Retenons également, Cheikh Kâmil Al-Amîn, Cheikh Abdoul Wadûd, Imrân Moussa grand imam de la région Ashanti, Mouhamed Sâni, directeur de l'Ecole *al wataniyya*, Ahmadou Kinda Cissé, fidèle serviteur de la *Faydha* à Kumasi...etc.⁶⁴⁰

En résumé, disons que Ghana constituent un signe concret de manifestation de la *Faydha* apportée par Cheikh Ibrahim Niasse, tant par le dynamisme des *zawiyas* dans la promotion de l'héritage spirituel de Baye que par leur total engagement pour la cause de la Tijâniyya qui devint par l'efficacité de leurs actions et la rigueur de leurs méthodes, une voie spirituelle et une confrérie vivante qui traduit, rappelons-le, la souplesse de sa doctrine et son adaptation face aux défis en tous lieux et de tout temps. Cette consécration de la *Faydha* est à l'instar de celle de Kano, à la fois une preuve tangible de l'originalité du mouvement niassène et une capacité toujours grandissante à tisser des réseaux internationaux. Cette affirmation

⁶³⁹- Voir, <http://univi.net/ghana/index.htm>, rubrique «évolution actuelle »

⁶⁴⁰- Pour plus d'informations sur ces représentants de Cheikh Ibrahim Niasse, se reporter au <http://univi.net/ghana/index.htm>

internationale attribue aux confréries et leurs leaders une certaine autonomie et à ce propos Christian COULON souligne « que les groupes et leaders musulmans ont leur propre politique extérieure qui n’obéit pas nécessairement aux mêmes intérêts que ceux qui motivent la diplomatie officielle.⁶⁴¹» Les confréries ont développé « toute une stratégie internationale⁶⁴²» qui conforte les leaders religieux dans leur position et les incite à défier les autorités politiques. Illustrant les prises de positions du Cheikh Ibrahim Niassé par rapport à la politique africaine du Président Senghor, COULON constate pertinemment que « Les solidarités confrériques sont loin de recouper les solidarités politiques étatiques, d’où des difficultés d’ajustement⁶⁴³» Nous reviendrons sur cette question qui confirme au mouvement Tijâni niassène, son envergure internationale incarnée par la réputation de son leader qui, somme toute constitue un système dont le contrôle échappe aux Etats.

2. Cheikh Ibrahim Niassé au bilad Chinguetti

Les liens entre Cheikh Ibrahim Niassé et la Mauritanie⁶⁴⁴ sont avant fondés sur l’amour sincère et un respect mutuel. Cheikh avait beaucoup d’estime à l’égard des ulémas mauritaniens puisqu’ils sont les fils de ses maîtres et les maîtres de son père. Rappelons-nous que le saint qui l’initia à la *tarbiyya*, lui transmet l’héritage légué par son père et l’auréola du titre de détenteur de la grâce (*Faydha*) est mauritanien. Les fils et petits-fils de ces derniers devinrent tous des disciples du Cheikh Ibrahim Niassé qui les initia à la *tarbiyya*. Parmi les maîtres maures qui reconnaissent au Cheikh le titre de *sâhib al-Faydha*, on peut retenir, Cheikh Mohammad ibn Cheikh Ahmad ibn Cheikh Muhammad Baddé, Cheikh Muhammad ‘Abderahmane, Cheikh Muhammad ibn Cheikh Ahmad ibn Cheikh Muhammad al-Hâfidh Cheikh Muhammad Sâ’id ibn Cheikh Ahmad ibn Cheikh Muhammad al-Hâfidh et le Cheikh Muhammad al-Amin ibn Cheikh Ahmad ibn Cheikh Muhammad Baddé.⁶⁴⁵ Aussi, la Mauritanie a joué un rôle de premier plan dans la diffusion de la Tijâniyya en Afrique au Sud du Sahara. Toutes les grandes familles spirituelles d’Afrique ont des liens avec les ulémas maures, maîtres du soufisme. C’est d’une façon exclusive que ces ulémas ont réagi face à la

⁶⁴¹- C. COULON, Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, p. 160

⁶⁴²- Idem, p. 160

⁶⁴³- Ibid, p. 160

⁶⁴⁴- Selon certaines sources, Cheikh Ibrahim Niassé aurait effectué au moins trois visites en Mauritanie, la première eut lieu en 1952, la seconde le 12 avril 1955, date à laquelle naquit Mawlânâ Cheikh Ould Khaïry qui devint un muqqadem et représentant du Cheikh Ibrahim Niassé et enfin la dernière visite la plus officielle date de 1967. Voir, <http://harounaly.com/hommage-a-mawlaana-cheikh-ould-khairy/biographie-du-cheikh/63-cheikh-ould-khairy-vivificateur-infatigable-de-la-Faydha-de-baye-niass>

⁶⁴⁵- Tahir Maïgari, *Al-Cheikh Ibrahim Niassé al-sengâli, Hayâtuh wa ta’âlimuh wa’arâuh*, p. 219

proclamation de la *Faydha* en tant qu'une continuité de l'héritage spirituel de la voie Tijâniyya et surtout en ce qu'elle constitue une phase ultime du rayonnement qui devait couronner l'expansion et la diffusion de cette confrérie qui, à l'instar de certaines anciennes *tariqa* a développé un système de ramifications portant en son sein, toute la dynamique du soufisme en Afrique au Sud du Sahara.

Les ulémas et grands cheikhs maures ont non seulement reconnu en la personne du Cheikh Ibrahim Niasse sa qualité de saint successeur d'Ahamd Tijâni mais lui portèrent allégeance et renouvelèrent leur affiliation à la Tijâniyya. Cette adhésion spontanée et cette reconnaissance unanime démontrent incontestablement que certains des ulémas d'Afrique noire ont atteint la sommité du savoir et que Dieu dépose en lui son Pouvoir et accorde à lui son faveur. De nos jours, malgré le jugement très relatif et l'opinion quelque peu réductrice que l'on a de l'islam en Afrique, force est de constater que le dynamisme de cette religion et sa capacité à conserver une authenticité qui épate d'ailleurs l'observateur venu du monde arabe, redonne à l'Afrique tout son rôle et toute sa place parmi les pays musulmans. Certes, une majorité des musulmans africains considèrent la culture arabe comme une culture de référence et la langue arabe occupe chez eux un statut prestigieux, mais il reste que cette culture est « non une culture assimilatrice qui mettrait les musulmans africains dans une situation d'assimilés et de dominés.⁶⁴⁶ » L'exemple des confréries religieuses est quelque peu illustratif. La majorité de ces confréries sont d'origine arabe et leurs *zawiyas*-mères se trouvent soit au Maghreb ou en Orient musulman et malgré le « capital symbolique » qu'ils partagent, force est de constater que les « loges de ces confréries situées en Afrique noire ne sont nullement des succursales de leurs « centres » arabes. La Tijâniyya et la Qadiriyya, les deux principales confréries d'Afrique noire, ont beau être nées en Algérie pour l'une, à Bagdad pour la seconde, elles n'en sont pas moins éclatées en de multiples branches et dirigées localement par des Cheikhs tout à fait indépendants, et il est significatif que lorsqu'il y a un effort de coordination entre les différents groupes locaux, celles-ci se fait à l'initiative et sous le contrôle de chefs religieux africains plutôt qu'arabes.⁶⁴⁷ » L'exemple du Cheikh Ibrahim Niasse est ici révélateur tant par son engagement à défendre la cause des musulmans au sein des organisations internationales telles que la ligue arabe, le congrès mondial islamique...etc., que par son charisme qui lui a permis de représenter dignement l'islam et les musulmans africains au cours de plusieurs rencontres qui rassemblent tous les musulmans du

⁶⁴⁶ - Idem, p. 151

⁶⁴⁷ - Ibid, p. 151-152

monde. Son statut spirituel de détenteur de la *Faydha* lui accorde le privilège d'apporter aux musulmans du monde entier, les arabes compris, la voix de cette faveur divine. N'est-ce pas pourquoi il jouit de cette reconnaissance et la *Faydha*, sous sa houlette va jouer un rôle considérable dans la propagation et le renforcement de l'islam dans le monde⁶⁴⁸

Pour revenir sur les liens entre Baye Niassa et la Mauritanie, retenons que c'est lors d'une de ses visites, qu'il tint une conférence au cours de laquelle il a débattu de plusieurs thématiques qui évoquent l'islam dans ces dimensions exotériques et ésotériques, la portée mystique intérieure de la science du *Tassawwuf* et bien entendu le rôle du lien spirituel dans le renforcement de la fraternité entre les peuples africains qu'ils soient arabes ou noirs.⁶⁴⁹ C'est cette grande érudition et cette maîtrise de plusieurs domaines des sciences islamiques qui ont convaincus les ulémas de la Mauritanie à reconnaître Baye Niassa comme leur Cheikh. Tahir Maïgari rapporte un témoignage franc dans lequel il disait : « les maures vouent au Cheikh Ibrahim Niassa un grand respect et l'honorent car ils ne transgressent guère ses ordres, s'empressent de s'y conformer et reconnaissent très sincèrement son rang de Cheikh. J'ai interrogé plusieurs d'entre eux lors de mon séjour en Mauritanie en Août 1977 sur ce qui les a séduits en la personne du Cheikh Ibrahim Niassa au point de se soumettre à lui avec une telle fidélité. Leurs réponses étaient unanimes que cette croyance et cette obéissance qu'ils lui doivent ne sont dues qu'à son érudition, aux hautes valeurs morales dont il est porteur et la pureté de sa foi ; à cela s'ajoute le don de savoir que Dieu lui accorda. Ils me confirmèrent qu'ils suivent Cheikh Ibrahim Niassa que pour la cause divine et pour rien d'autre. Leurs comportements et surtout leur vision lucide sur la religion sont des preuves éclatantes de la franchise de leurs paroles. Certains m'ont clairement dit qu'ils voient leur soumission au Cheikh comme un signe de sainteté (de *karama*) que Dieu lui en donna la faveur...⁶⁵⁰ »

Notons enfin que la renommée du Cheikh Ibrahim Niassa en Mauritanie s'est matérialisée par une continuité de ses actions à travers plusieurs représentants locaux qui ont créé des *zawiyas*. L'un des exemples les plus illustratifs de cette représentation est la ville de Mâta Mulân, une cité bienheureuse fondée par Cheikh Mohammad Mishriy en septembre 1958. Parmi les Muqaddam de Cheikh Ibrahim Niassa retenons, Sîdy Ould Khaïry⁶⁵¹ qui était

⁶⁴⁸ - Mouhamadou Mahdy Niassa, Baye Niassa, le défenseur de l'Islam T. 1, p. 30

⁶⁴⁹ - Pour plus de détails se reporter pour l'intégralité de cette allocution à Cheikh Abul Fathi, *Jawâhir al-Rassâ'il*, T. 2, p. 54 ou encore Cheikh Mouhamad Guibrîma, dans un manuscrit qu'il intitula *Al-Khutba al-Mauritaniyya Li Mawlânâ Cheikh al-Islam* en date de 18 Jimadah Al-thâni l'an 1377 de l'hégire, p. 02 à P. 33

⁶⁵⁰ - Tahir Maïgari, Op. Cit., p. 221

⁶⁵¹ - Idem Voir <http://harounaly.com/hommae-a-mawlaana-cheikh-ould-khairy/biographie-du-cheikh/63-cheikh-ould-khairy-vivificateur-infatigable-de-la-Faydha-de-baye-niassa>

un célèbre maître des sciences mystiques et un saint d'une grande réputation. Malgré sa grande érudition et sa maîtrise des connaissances ésotériques, il décida de s'affilier à la *Faydha* et devint disciple totalement engagé de Baye Niassa. L'engagement des ulémas maures aux côtés du Cheikh Ibrahim Niassa s'est traduit également par le soutien qu'ils lui apportèrent face aux attaques des détracteurs. C'est l'exemple de deux réponses à l'écrit de Tahir Maïgari⁶⁵²: l'une du Cheikh al-Hajj 'Abdallah Ibn Mohammad al-Michrî intitulée *Inzâr wa ifâdha 'ilâ bâ'i' dînihî bi chahâda* (Avertissement et information à celui qui vend sa religion pour un diplôme) et l'autre de Mohammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritâni sous le titre de *Al-radd bil Hadith wal-qur'an 'alâ mâ fi kitab Maïgari al-nigerî min al-zour wa-al-bouhtân* (Réponse par le Coran et le Hadith au mensonge et à la calomnie de Maïgari le Nigérian). Nous aurons l'opportunité de voir comment ces deux ulémas ont formulé leurs réponses et les méthodes qu'ils ont utilisées pour défendre Cheikh Ibrahim Niassa et la *tarîqa*. Cette influence du Cheikh Ibrahim Niassa en Mauritanie confirme sans doute le statut de Baye et son grade spirituel par lesquels il représente pour l'islam subsaharien une source de fierté et de légitimité qui se construit depuis qu'il ait proclamé sa *Faydha* et fonda sa ville de Madina-Kaolack.

3. La place de Baye au Sénégal

Le Sénégal est un pays de référence en matière du soufisme en Afrique au Sud du Sahara comme en témoignent les nombreuses études menées par les chercheurs d'horizons différents, occidentaux notamment. C'est principalement le phénomène confrérique qui a attiré leur attention. Sans trop s'appesantir sur le riche et complexe univers confrérique que nous offre ce pays, retenons que la Tijâniyya est de loin la confrérie dominante à cause de sa longue et ancienne histoire mais aussi grâce aux actions de ses leaders maraboutiques qui ont constamment œuvré pour le rayonnement des valeurs islamiques basées sur une éducation spirituelle rigoureuse et une observance assidue des pratiques islamiques dépourvues de tout rigorisme excessif et toute interprétation rigide de la Loi révélée.

⁶⁵²- Tâhir Maïgari était un disciple tijâni de Cheikh Adam Azaré, un savant nigérian d'une grande renommée. Il fut son père spirituel et son maître qui l'éleva l'éduqua et lui apprit les bonnes manières et les bons comportements. Il lui donna même sa fille en mariage. Mais Maïgari quitta son maître et abandonna progressivement l'éducation que celui-ci lui donna en rompant le lien spirituel avec son Cheikh. Il fut par la suite séduit par les campagnes de dénigrement menées par 'Aboubacar Gumi, le chef de fil Wahhabite et s'engagea définitivement à ses côtés jusqu'à ce qu'il préface son ouvrage dans lequel il critique Cheikh Ibrahim Niassa et son enseignement. Voir l'itinéraire de Tahir Maïgari dans Mohammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritâni *Al-radd bil Hadith wal-qur'an 'alâ mâ fi kitab Maïgari al-nigerî min al-zour wa-al-bouhtân*, Publié par *Zawiya ahl al-Faydha* à Kano au Nigeria, édition non datée. p. 30 à 38

Cheikh Ibrahim Niasse est l'une des grandes figures sénégalaises de la Tijâniyya. Sa réputation et son influence qui ont très largement dépassé le cadre de son pays est une preuve tangible de sa personnalité mystique à dimension internationale comme précédemment mentionné. Si sa renommée internationale est un fait incontestable, quel rôle Baye Niasse a-t-il joué dans les milieux soufis et au sein du cercle des ulémas sénégalais?

Il existe de nombreuses grandes familles maraboutiques au Sénégal qui, malgré leurs divergences entretiennent entre elles de bons rapports. Néanmoins, cette segmentation confrérique ne manque pas de susciter des querelles dues à la forte concurrence dans la gestion de la sphère d'influence, le recrutement d'adeptes et des avantages matériels qui s'y rattachent. Les liens du Cheikh Ibrahim Niasse avec les milieux confrériques sénégalais sont empreints d'une entente cordiale et d'un échange fructueux, quoique certaines mésententes aient, à un moment surgit mais se dissipèrent très vite grâce à l'esprit de tolérance du Cheikh et à son sens élevé de fraternité. « Lorsque les Cheikhs se réunissaient pour discuter des problèmes qui touchent la vie sociale sénégalaise, ils désignaient Cheikh Ibrahim Niasse comme secrétaire et lui confiaient la rédaction du procès-verbal du consensus auquel ils parviennent et lorsqu'il est paraphé par toutes les parties, il se chargeait du suivi et de l'exécution des décisions prises.⁶⁵³ » A titre d'exemple, il écrivit le rapport sur la position des ulémas sénégalais au sujet du code de la famille. Un extrait de ce document, notamment le premier "considérant" nous en donnera une idée, Cheikh débuta en ces termes : « Ceci est la position de l'islam sur le code de la famille au Sénégal. Nous, regroupement de Cheikhs signataires de ce présent document, après que nous ayons pris connaissance du contenu du projet de loi devant réorganiser la famille, rédigé par le gouvernement sénégalais et dont des exemplaires nous ont été distribués par le premier ministre pour que nous l'étudions et donnons notre point de vue, avant qu'il ne devienne une loi susceptible d'être appliqué ...⁶⁵⁴ »

Cette entente entre les leaders des confréries, avions nous précisé, était possible grâce à la clairvoyance du Cheikh Ibrahim Niasse et à son habileté politique. Il a joué un rôle important et fournit un effort en réussissant à assouplir la position rigide de certains Cheikhs, les conciliant avec leurs frères. Par la bonne parole il adoucissait les consciences et apaisait les esprits, acquérant ainsi la confiance et suscitant l'admiration de tous. Ainsi parvient-il à créer un climat de bonne compréhension entre les ulémas. A titre d'exemple, il rendit heureux un Cheikh de la Qadiriyya hospitalisé auquel il rendit visite en lui annonçant que les liens qui

⁶⁵³ - Tahir Maïgari, Op. Cit., p. 230

⁶⁵⁴ - Idem, p. 230

l'unissent à son Cheikh (Abdul Qader al-Jilânî) étaient solides puisque dit Cheikh Ibrahim Niasse : «lorsque je suis entré, je t'ai vu avec lui ». Alors, le patient se réjouit de cette bonne nouvelle et formula le vœu avec insistance que ce sera Cheikh Ibrahim Niasse qui officiera la prière mortuaire lorsqu'il décédera.

L'histoire retiendra le voyage que Cheikh Ibrahim Niasse « effectua à Touba sur l'invitation de Serigne Moustapha Mbacké, premier Khalif de Cheikh Ahmed Bamba. Bien qu'appartenant à des tarîqa distincts, la claire conscience qu'ils soient tous engagés dans le même combat, celui du triomphe des valeurs islamiques, les avait rapprochés dans une sincère amitié. C'est le sentiment réciproque qui explique la visite à Medina Baye Kaolack de Serigne Moustapha Mbacke. La qualité de l'accueil réservé au Marabout de Touba a d'ailleurs été immortalisé par Serigne Moussa Ka, le célèbre chantre de Cheikh Ahmad Bamba qui composa, à l'honneur du Cheikh Al Islam, un poème en wolof de 71 vers⁶⁵⁵»

Il entretint également les bonnes relations qui existaient entre sa famille et celle de la grande famille tijâne d'El-Hadj Malick Sy (1855-1922). En effet ce dernier avait, conformément à son grade de calife général de la Tijâniyya au Sénégal rassemblé tous les leaders de la tarîqa et tissa entre eux des liens solides de fraternité. C'est ainsi qu'il avait réussi à convaincre Cheikh 'Abdallah Niasse à venir le voir à sa zawiya à Tivaouane. Cette visite historique sera considérée plus tard comme une allégeance de la famille niassène à El-Hadj Malick Sy. Selon certaines sources, c'est de son retour de Fez que Cheikh 'Abdallah Niasse aurait reçu l'insigne honneur de la part de *Mawdo*, comme ses disciples ont coutume de l'appeler, de diriger la zawiya le temps du séjour de son ami El Hadj Malick⁶⁵⁶. Quoi qu'il en soit, Baye Niasse continue à consolider ses liens qui unissent les deux grandes familles et dès lors Cheikh 'Abdallah Niasse reconnaissait que la *khilafa* générale de la Tijâniyya au Sénégal revient à la famille d'El Hadj Malick Sy. Par contre, selon Tahir Maïgari, Cheikh Ibrahim Niasse aurait formulé des critiques vis-à-vis de ce grade qu'occupait 'Abdoulaziz Sy fils d'El Hadj Malick Sy. Il soutenait que cette représentation n'était pas une « khilâfa légale » qui devait être acceptée obligatoirement et qu'en aucun cas celui qui se serait soustrait d'elle ne peut être banni de la tarîqa. En un mot, Cheikh Ibrahim Niasse aurait contesté à la famille Sy cette suprématie.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵- Mouhamadou Mahdy Niasse, Op. Cit., p. 50

⁶⁵⁶- Idem, p. 51

⁶⁵⁷- Ibid, p. 233

Cette entente et cette fraternité ne peuvent occulter la forte concurrence entre les familles confrériques. En effet, certains ulémas sénégalais qui ne supportaient pas la renommée du Cheikh Ibrahim Niassé, lui manifestent ouvertement leur haine. C'est l'exemple de Ahmad Dam al-Fullâtî qui se déclara un ennemi juré du Cheikh et écrivit « *tanbîh al-Gâfilîn* » un livre par lequel il le dénigre. Pour attiser les feux de la haine il fit postfacier ledit ouvrage par Mohammad al-Khalifa, le frère aîné du Cheikh mais également son ennemi farouche et envoya un exemplaire à Baye Niassé. Ce dernier joua alors la carte d'apaisement et lui envoya une lettre dans laquelle il dit n'avoir pas de réponse à son livre qui, à ses yeux n'a point d'utilité. Par son esprit de tolérance et sa grande lucidité Cheikh Ibrahim Niassé a su déjoué ce piège et tira son épingle du jeu. Il préconisa la méthode pacifique en se rendant à la séance de *tafsîr* (exégèse du Coran) qu'Ahmad Dam animait, en signe de respect. Dès lors, ce dernier ne manifesta plus son hostilité à l'égard du Cheikh et retira son livre.⁶⁵⁸ Aussi, une certaine rivalité s'est progressivement installée entre tijânes de Tivaouane et tijânes niassènes. Mais celle-ci connaîtra un répit et les liens entre les deux grandes familles se sont définitivement assoupiés et laissés la place à une collaboration féconde, comme le prouve la conférence organisée par l'union culturelle musulmane en mars 1986. Il est significatif qu'Abdoul Aziz Sy de Tivaouane y participe mais y évoque publiquement les liens de consanguinité entre les Niassé de Kaolack et les Sy de Tivaouane.⁶⁵⁹

Au sein de la famille niassène elle-même, les divergences avaient conduit à l'éclatement de l'ordre Tijâni niassène portant un coup dur à sa cohésion. Elle se scinda en deux : une branche dirigée par Muhammad Niassé dont l'audience est limitée à une partie des disciples de ce dernier en Sénégal, et l'autre branche essentiellement composée de ceux qui ont fait allégeance à Ibrahim Niassé. Les deux clans se disputaient la légitimité de succession. La divergence ne tarda pas à se transformer en haine qui finit par creuser le fossé entre les deux branches. Certes, à la mort du Cheikh Ibrahim Niassé en 1975, « la situation apparaît très confuse et la tendance tijâne traditionnelle à la fragmentation et à la dispersion s'affirme. En 1986, le journal *Wal-Fadjri*, précise qu'il y avait au sein des niassènes deux califes, El-Hadj Abdoulaye Niassé Khalifa, fils et successeur de Muhammad Niassé et El-Hadj Abdoulaye Niassé Ibrahimia, fils et successeur d'Ibrahim Niassé.⁶⁶⁰ » Des tentatives de réconciliation entre les deux branches furent amorcées et c'était le 9 mars 1996 lors d'une grande cérémonie qui se déroula à la zawiya de Medina-Kaolack et qui fut organisée par Sidi

⁶⁵⁸ - Ya'qub Aboubacar al-Gâni, *Ithaf al-ikhwan bi ma'âthir Gawth al-zamân*, p. 222

⁶⁵⁹ - Adriana Piga, *Les voies du Sufisme au Sud du Sahara*, p. 273

⁶⁶⁰ - Idem, p. 272

Lamine Niassa, fondateur et directeur de *Wal-Fadjri*. Le but officiel de cette cérémonie était de diffuser les écrits de Muhammad Abdoulaye Niassa, père de Sidi Lamine, mais en réalité l'évènement avait un autre objectif beaucoup plus important comme le confirma Ousmane Kane, celui de réconcilier les deux branches des niassènes divisées depuis 1930. Mais la rencontre ne donna pas le résultat escompté tant et si bien que les divergences entre les deux frères Ahmad Khalifa et Sidi Lamine étaient bien présentes dans les esprits et la plus part des enfants de Muhammad Niassa n'ont pas assisté à la cérémonie.⁶⁶¹

Il est important de souligner que ces dissensions internes à la famille des Niasses n'ont guère touché la renommée extérieure du Cheikh Ibrahim Niassa. Elles découlent bien sûr des problèmes récurrents que rencontrent tous les grands ordres confrériques après la disparition du maître fondateur ou du Calife confirmé. D'un autre côté, elles peuvent être comprises comme étant des épreuves auxquelles les saints ont coutume d'affronter puisque le statut du Cheikh Ibrahim Niassa lui attira la haine de ceux qui sont jaloux de son ascension à commencer par ses proches parents. D'où ces divergences qui touchèrent ses fils qui, par la suite lui succédèrent.

L'exaspération des dissensions et l'accentuation des divergences n'ont guère constitué un obstacle au mouvement du Cheikh Ibrahim Niassa qui se poursuit avec plus d'ouverture. Ainsi le Cheikh réussit à se stabiliser à Médina-Kaolack où il fonda sa zawiya, construisit une grande mosquée et tout autour s'est élargie la ville, devenue de nos jours une grande agglomération. Elle est l'épicentre de la *Faydha* et un lieu de pèlerinage pour les tijânis qui affluent de différents coins du monde musulman pour rendre hommage à ce saint homme, cette grande figure de la Tijâniyya.

Si ces velléités de division proviennent de l'intérieur, il en existe une autre menace extérieure cette fois ci. Il s'agit des attaques des mouvements réformistes et anti-confrériques qui visent essentiellement à déstabiliser la confrérie par ses bases doctrinales, d'où la prolifération d'écrits critiques vis-à-vis de la personne du Cheikh Ibrahim Niassa que de certains principes doctrinaux clefs de la Tijâniyya. Mais, les ulémas de la voie réagirent promptement et répliquèrent face aux attaques de plus en plus acerbes. Avant de voir les tenants et aboutissants de ce débat doctrinal, retenons que le mouvement du Cheikh Ibrahim Niassa est sans doute une continuité de l'œuvre de Cheikh Ahmad Tijâni, une rénovation et une vivification de son héritage spirituel en Afrique subsaharienne en général et au Niger en

⁶⁶¹ - Ibid, p. 272

particulier et qui, par sa large diffusion aux autres coins du monde, fait de la Tijâniyya une voie soufie internationale.

Section III : Les controverses doctrinales sur la Tijâniyya

Dans l'histoire de l'islam, les accusations portées contre le soufisme et les *tarîqa* sont anciennes⁶⁶², mais « jamais sans doute, une confrérie n'a suscité une telle vague de dénonciation et une telle passion dans leur formulation, et cela jusqu'à nos jours⁶⁶³ » C'est sans doute, l'exclusivisme de la Tijâniyya et les revendications de son fondateur qui attirèrent les « foudres » des détracteurs qui critiquèrent assez violemment cette *tarîqa*. Les vagues de critiques de plus en plus acerbes ont fait naître de nombreux écrits polémiques⁶⁶⁴ dont la plus part dénoncent des principes doctrinaux tels que la spécificité du *wird*⁶⁶⁵, la question de la vision du Prophète à l'état de veille, les mérites extraordinaires attachés à la prière de la *salât al-fâtih* (prière de l'ouvrant)...etc. Cependant ces diatribes et/ou dénonciations ont spontanément suscité la réplique des ulémas de la Tijâniyya. Ces savants ont promptement réagit aux attaques à travers des ouvrages de réplique dans lesquels ils réfutaient toutes les accusations, administrant aux détracteurs de la *tarîqa* des réponses cinglantes, rabattant ainsi l'impudent caquet de leur vanité. En véritables œuvres apologétiques, leurs écrits font le plaidoyer d'une confrérie en proie aux machinations de courants « réformateurs », défendant

⁶⁶²- Les controverses que suscita la spiritualité islamique peuvent être situées dans « le cadre plus large de divergence caractéristique de la culture islamique ». Plusieurs courants contestateurs du soufisme sont nés de la grande scission qui s'est opérée dans le milieu des ulémas de l'islam. Si, les débats soulevés touchèrent des domaines divers comme la théologie et même la grammaire, créant ainsi des divisions, il n'en demeure pas moins que « durant les premiers siècles, au moment où s'élaboraient la théologie et le droit musulmans, les différences d'opinion étaient en effet considérées comme un phénomène naturel dû précisément aux problèmes de l'interprétation des données scripturaires ». Le *tasawwuf* participant à ces grands débats de l'islam, représente leur écho et influe à son tour sur l'évolution de la scène islamique. C'est principalement les relations entre « hommes de la lettre » et « hommes de l'esprit » qui forment l'une des lignes de démarcation les plus profondes au sein de l'islam. Voir Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, édition de l'Institut français de Damas, 1995, p. 361-362 et p. 499 et suivantes.

⁶⁶³- J. L. Triaud, D. Robinson, *La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique*, p. 15.

⁶⁶⁴- Sur la masse des traités écrits par les détracteurs de la Tijâniyya retenons, le *Mushtaha al-kharif al-jani fi radd zalaqat al-Tijâni al-jâni* de Muhammad Khidr Ibn Mayaba qui est sans doute le plus long et le plus virulent des polémiques. Cet ouvrage publié pour la première fois au Caire en 1927 fut réédité en 1985. Le disciple d'Ibn Mayaba, Al-Qattân a publié également un pamphlet intitulé *Makhâzî al-walî al-shaitâni fi hadhihi al-tarîqa al-mukhtara'a* (Les infamies du saint satanique dans cette *tarîqa* inventée). Pour plus de détails sur ces écrits voir J. L. Triaud, « La Tijâniyya, voie infaillible ou « voie soufie inventée » in *La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, édition Karthala, 2000 p. 165 et suivantes. Ousmane Kane cite également en note de bas de page n°35 (p. 234 de ladite référence) une liste des pamphlets anti-tijâni au Sud du Sahara parmi lesquels deux écrits de Tahir Maïgari. *Al-tuhfa al-saniyya li tawdih al-tarîqa al-Tijâniyya* (l'objet rare dans l'élucidation de la voie Tijâniyya) et *Al-Shaykh Ibrahim Niayas al-Singhali Hayatuhu wa ara'uhu wa ta'alimuhu*. C'est particulièrement le deuxième qui nous intéresse dans cette section.

⁶⁶⁵- Le *wird*, ensemble de prières récitées par les tijâni à une émanation prophétique. Selon le fondateur, c'est le Prophète lui-même qui le lui aurait enseigné. C'est eu égard à cela qu'Ibn Mayaba et ses disciples parlent de *Kitmân*, expression qui signifie littéralement l'acte de cacher, l'action de dissimuler. Ils interprètent cette transmission du *wird* comme une imputation du *Kitmân* à l'endroit du Prophète. Nous discuterons de cela en détails.

non seulement ses positions doctrinales mais aussi le soufisme et les saints dépositaires de ce savoir.⁶⁶⁶

Ce débat semble se renouveler d'une époque à une autre et la polémique de resurgir de plus belle ravivant ainsi les controverses. L'ouvrage de Tahir Maïgari, *Al-Cheikh Ibrahim Niasse al-sengâli, hayâtuh wa 'arâuh wa ta'alîmuh* (Vie et enseignement de Cheikh Ibrahim Niasse du Sénégal) est un soubresaut de ce débat critique contre la pensée soufie, à une époque où elle se renouvelle, se redynamise avec l'avènement de Cheikh Ibrahim Niasse. Si cet ouvrage, comme nous le verrons, critique le Cheikh et la *tariqa* Tijâniyya, il n'en demeure pas moins qu'au vue des informations de première main qu'il renferme est, paradoxalement une première et riche étude sur le Cheikh et sa doctrine qui a même servi de référence à certaines recherches antérieures.⁶⁶⁷ Deux ulémas de la Tijâniyya ont répliqué à l'écrit de Maïgari. Il s'agit de Cheikh 'Abdallah al-'Alawî dans son *Indhâr wa ifadha 'ilâ bâi' dînihi bi chahada*⁶⁶⁸ (Mise en garde et avertissement à celui qui a vendu sa religion pour un diplôme) et de Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritânî dans *Al-Radd bil hadith wa al-Qur'an 'alâ mâ fi kitab Maïgari al-Naygêri min al-zûr wa al-buhtân*⁶⁶⁹ (Riposte à l'appui des hadiths et du Coran aux calomnies et mensonges de l'ouvrage de Maïgari).

Nous nous proposons dans cette section d'évoquer d'une part, l'essentiel des accusations portées contre la Tijâniyya, les différentes répliques formulées face aux critiques et les raisons profondes de ces accusations ayant suscité des débats très controversés. D'autre

⁶⁶⁶ - Sur cette abondante littérature retenons l'ouvrage de Muhammad Niasse, *Al-juyush al-tulla' bi murhafat al-qutta' ila Ibn Mayaba akhi al-tanattu'* (Les armées d'avant-garde aux sabres tranchants à l'assaut de Ibn Mayaba l'arrogant) Pour plus de détails, voir Ousmane Kane Muhammad Niasse (1881-1959) et sa réplique contre le pamphlet anti-tijâni de Ibn Mayaba in J. L. Triaud, Op. Cit., p. 224 et suivantes. L'on ne peut ici ignorer de mentionner les écrits du Cheikh Bûya Ahmad b. al-Mukhtar b. Bu'asriyya, en réplique à Ibn Mayaba. Citons entre autres, *Al-fath al-rabbânî fi barâ'at al-Shaikh al-Tijânî mimmâ sabbahu bihi Ibn Mayâba al-Jakânî* (« L'inspiration divine ou les preuves de l'innocence d'al-Tijânî quant aux accusations calomnieuses portées contre lui par Ibn Mayâba al-Jakânî ») Pour la suite des répliques voir Abdel Weloud OULD CHEIKH, « Les perles et le soufre, une polémique mauritanienne autour de la Tijâniyya, in J. L. Triaud et D. Robinson, Op. Cit., p. 151, voir aussi les notes de bas de page n°74 et n°75, p. 146 de ladite référence.

⁶⁶⁷ - A titre d'exemple, voir la riche et complète étude de Ya'qûb Aboubacar Garba al-Gânî, *Ithaf al Ikhwan Bi Ma'sir gawth al-zamân, Maktabat wa matba'at al-chimâl*, Kano, Nigeria, édition non datée. ouvrage sur lequel nous nous sommes beaucoup référé. Dans l'introduction dudit livre, l'auteur dit explicitement qu'il a voulu extraire ce qui lui paraît positif de l'œuvre de Maïgari pour éviter que les frères ne dépensent leur argent pour se procurer ce livre(souillé) et ne perdent leur temps à le lire. Il dit que son ouvrage n'est pas une réplique à Maïgari mais une tentative de corriger les dérives de son auteur et rétablir ce qui est juste, en quelques sorte distinguer la bonne graine de l'ivraie et démontrer que seule la vérité triomphe et seule le propre subsiste. Voir, Ya'qû Aboubacar al-Gânî, Op. Cit., p. 03

⁶⁶⁸ - Pour cette étude, nous avons utilisé la première édition du livre en date du 15 Septembre 1979. Aucune mention n'a été faite de la maison d'édition.

⁶⁶⁹ - Il s'agit ici de la version éditée à Kano au Nigeria par la Zawiyah *Ahl al-Faydha*. (Partisans de la Faydha). L'édition en notre possession n'est pas datée, mais selon Ousmane Kane, citant la même édition indique qu'elle lui fut éditée en 1989. Voir Ousmane Kane, *Revue Islam et sociétés au Sud du Sahara*, édition MSH n°3, Paris, 1989, p. ?

part, nous verrons d'une façon spécifique, comment Tahir Maïgari a formulé ses critiques sur la Tijâniyya et sur la vie du Cheikh Ibrahim Niasse dans son pamphlet. Nous tenterons essentiellement de dégager les grands axes des réfutations de Maïgari et de voir dans quel style et selon quelle méthode les a-t-il formulées. Enfin, nous analyserons les répliques à l'écrit de Maïgari à travers les deux œuvres apologétiques de la Tijâniyya précitées. Nous distinguerons deux méthodes distinctes. L'une assez globale, est une réplique savante, basée sur un esprit scientifique qui se veut d'une certaine objectivité, mais qui ne manque pas en défendant les concepts de la *tarbiyya* et de la *Faydha* chez Cheikh Ibrahim Niasse, de renvoyer le coup à Maïgari de façon sporadique sur des points précis comme la réalité du soufisme et du savoir ésotérique, la sainteté et ses différents grades, l'origine prophétique de la Tijâniyya...etc. L'autre est essentiellement une réplique classique assez structurée qui analyse point par point les accusations tout en organisant, arguments à l'appui la réfutation, dénonçant à la fois les insuffisances méthodologiques de l'ouvrage de Maïgari ainsi que la fausse compréhension des questions qu'il aborde. Si ces répliques ont la particularité de réfuter les allégations et arguments de Maïgari et de rétablir des enseignements du Cheikh Ibrahim Niasse, il n'en demeure pas moins que certains ulémas de la Tijâniyya aient affiché des positions assez modérées et beaucoup plus souples sur les réponses aux questions doctrinales controversées. Avant d'en arriver à cette analyse, voyons ce que les détracteurs reprochent à la Tijâniyya.

A. Les grands débats sur la Tijâniyya

En Afrique subsaharienne, la diffusion des enseignements soufis véhiculés par le charisme extraordinaire de Cheikh Ibrahim Niasse imprima à la Tijâniyya un cachet particulier. En effet, en tant que confrérie, elle a su s'imposer et son rôle dans la diffusion et la promotion des valeurs islamiques était un fait incontestable. Cependant dans le champ religieux africain, d'autres acteurs font leur émergence. Il s'agit des courants réformateurs qui ont engagé un bras de fer avec les confréries. Le mouvement dit « *yan izâla* » a très tôt affiché son hostilité vis-à-vis des confréries et particulièrement la Tijâniyya et ne tarda pas, au nom d'une « purification » de l'islam à monter ses batteries de critiques contre la doctrine tijânienne. Nous examinerons quelques-unes de ces accusations et ensuite voir les répliques faites par les ulémas de la Tijâniyya, sans omettre de porter un coup de projecteur sur les profonds motifs des débats.

1. Les accusations portées contre la Tijâniyya

L'essentiel des accusations est focalisé sur la science du soufisme, les voies d'acquisition de ce savoir ésotérique, le rôle du Prophète et sa place dans l'enseignement tijâni, les mérites de la Tijâniyya ainsi que la spécificité de certaines prières et invocations, le grade de la sainteté du fondateur de la Tijâniyya...etc. Les courants contestateurs reprochent aux fondateurs de la Tijâniyya de s'être attribué un « rang supérieur » à tous les autres saints et de « prétendre » que sa voie est supérieure aux autres *turuq* et ses pratiques plus méritoires que les autres pratiques. Ils dénoncent également la promesse de la libération du jugement dernier et de l'accès au paradis faite à travers les enseignements tijâni aux mortels ordinaires et aux membres de leurs familles. Nous ne saurons épuiser la liste des accusations, c'est pourquoi, nous nous limiterons aux plus marquantes d'entre elles et qui ont le plus suscité de polémiques.

a. L'accusation de rétention ou « Kitmân »

La tradition soufie de la Tijâniyya voudrait que le *wird* (ensemble d'invocations), composant essentiel d'adhésion et d'identification à la tariqa, découle de la rencontre entre Cheikh Ahmad Tijâni et le Prophète qui se serait produite à l'état de veille comme nous en rapporterons plus loin les discussions. La transmission du *wird* s'est faite au cours de cette rencontre. Ce n'est ni la composition du *wird* qui pose un problème mais plutôt les circonstances de sa « révélation ». Les détracteurs de la Tijâniyya, notamment Ibn Mayâba en première ligne n'admettent guère la possibilité d'une telle transmission, car pour eux, le message prophétique est clôt et qu'il est inadmissible que le Prophète ait caché un savoir quelconque et/ou un message qu'il réserva à quelqu'un d'autre. Ils auraient, en réponse aux dires du Cheikh Ahmad Tijâni : « en vérité, ce *wird*, c'est le Prophète -PSL- qui l'a accordé pour moi, et il ne l'a fait connaître à autre de ses compagnons, estimé qu'« il y a là une imputation de *kitmân* à l'endroit du [Prophète] -PSL- dès lors qu'il affirme qu'il y a là une récompense qui n'est pas dans le Livre de Dieu...»⁶⁷⁰ Même si, cette interprétation semble être pertinente et qu'elle « pèse » assez lourd sur la doctrine Tijâniyya, il n'en demeure pas moins que cette accusation de *kitmân* appliquée au *wird* tijânî, comme l'a affirmé Bûya Ahmad, ne résiste pas à l'examen, quand on sait que le *wird* en question se compose de formules aussi essentielles que *al-istighfâr*, (formule du repentir) la *salât 'alâ al-nabi*, (prière

⁶⁷⁰- J. L. Triaud, « Un manuel hérésiologique anti-tijâni », une traduction de *makhâzî* Ibrâhim al-Qattân, in La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique, p. 177

sur le Prophète) la *hailala* (le fait de réciter la formule (*lâ ilaha illâ-Lâh*). Peut-on nier que le Prophète n'aurait pas enseigné ces formules ? « Et même si l'on admettait, à titre d'hypothèse absurde, que le Prophète les a « dissimulées », il conviendrait encore de s'interroger sur le fait de savoir si elles font partie du message qui doit être délivré à tout le monde ou seulement à quelques sujets choisis... Une telle accusation montre l'absence de raison (*'aql*) de celui qui la porte... »⁶⁷¹ Comme l'attestent des sources scripturaires, le Prophète a transmis à certains de ses compagnons une connaissance secrète qui constitue la source du savoir soufi transmis jusqu'aux générations actuelles⁶⁷². Même si à priori, cette transmission traduit essentiellement un modèle d'invocation divine, il reste que le *wird* qui tire son fondement de cette même méthode, « peut par ailleurs appartenir à la catégorie des connaissances qu'il n'était pas demandé au Prophète de communiquer, ni à tout le monde, ni à des individus particuliers⁶⁷³. Il n'y aurait donc pas *kitmân* puisque le *wird* n'est que composé de messages qu'il leur est expressément signifié de transmettre. Par ailleurs, le *wird* n'est qu'une consécration de la forme d'adoration la plus complète et la plus méritoire. Si le *dhikr* occupe une place importante dans l'islam, il est de toute évidence que le *wird*, en tant que forme d'invocation, donc de rappel, ait une place importante. De ce fait il ne peut être considéré comme étant un « savoir caché ». Cheikh Ibrahim Niasse, louant les vertus spirituelles de celui qui reste fidèle au *wird*, disait : « Je vous renouvelle ma recommandation de veiller avec application aux obligations cultuelles, de s'employer dans la voie de l'*adab* (déférence) et de l'invocation, et ne point se détourner de la face de Dieu Très haut, car l'être humain n'a de salut et n'atteint la plénitude que lorsqu'il invoque son Seigneur [...] Certes, celui qui s'attache aux *wird*, s'emploie dans le rappel divin (*dhikr*) et l'amour des saints et quiconque s'en détourne, se démet du *dhikr* et se range du nombre de ceux qui détestent les fidèles serviteurs de Dieu... »⁶⁷⁴

⁶⁷¹ - Abdel Wedoud OUL CHEIKH, Op. Cit., p. 154

⁶⁷² - Il s'agit de tradition prophétique assez célèbre puisque rapporté de Abu Horeira et citée dans son recueil considéré comme de la plus haute authenticité. Cette tradition est connue sous l'appellation « hadith *al-wi'a'ayn* ou *hadith al-jirabayn* en arabe, c'est-à-dire tradition des \forall deux récipients \forall ». Abu Horeira disait : « J'ai appris deux récipients de sciences du Prophète. Je vous ai transmis le premier. S'agissant du deuxième, si je le portais à votre connaissance, vous me couperiez la tête »

⁶⁷³ - Le Prophète, selon l'enseignement de l'islam et notamment de la Tijâniyya, possède un rang particulier auprès de Dieu. En tant que sceau de la prophétie, il se présente explicitement comme la confirmation et l'achèvement des révélations. En vertu de cette distinction somme toute singulière, le Prophète est dépositaire d'une connaissance qu'il n'est tenu de divulguer à qui que ce soit. Seul lui en a le privilège parmi toutes les créatures divines.

⁶⁷⁴ - Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritâni dans *Al-Radd bil hadith wa al-Qur'an 'alâ mâ fi kitâb Maïgari al-Naygêri min al-zûr wa al-buhtân*, p. 81

La dimension initiatique dans le soufisme est basée sur la relation Maître/disciple. En recevant les formules du *wird*, Cheikh Ahmad Tijâni aurait eu le privilège d'être un héritier spirituel du Prophète. En tant qu'élu de Dieu il serait le « récepteur » adéquat de cet enseignement qui était « réservé » au Prophète, en tant que pratique personnelle. C'est pourquoi, « il n'y a point de tentative d'instaurer une autre *sharî'a*, mais un dialogue de Maître à disciple. Et l'éthique soufie n'exhorte-t-elle pas toujours, quand il s'agit de la transmission spirituelle à l'attente du moment convenable et surtout d'admettre que les connaissances quelles qu'elles soient, restent à la portée de certains et à l'exclusion d'autres.⁶⁷⁵

En définitive, même si les allégations des détracteurs sur la question du « *kitmân* » semblent de prime abord « recevables », il reste et demeure qu'une bonne compréhension de ce qu'est le *wird*, en ce qu'il soit à la fois moyen d'invocation divine et mode d'accès au salut, réfute cette compréhension erronée de la Tijâniyya. Pour peu qu'on use d'un esprit clairvoyant on découvre que Cheikh Ahmad Tijâni, détenteur du plus élevé grade de la sainteté, ne peut qu'être le réceptacle direct de ce *wird*, signe d'une miséricorde divine et moyen indéfectible pour l'accès au salut. Il serait donc totalement illogique de penser qu'en affirmant détenir le *wird* du Prophète, que celui-ci [Cheikh Ahmad Tijâni] s'attribue une « nouvelle Loi ». Alors même que les fondements du *wird* sont bâtis sur cette même *sharî'a*, dont la dimension spirituellement vivante est reflétée dans l'enseignement *tijâni*, en tant qu'inspiration de la Réalité du Prophète, source à laquelle puise directement Cheikh Ahmad Tijâni et cela de la façon la plus spécifique.

b. Vision du Prophète à l'état de veille

L'étude sur la doctrine nous a permis d'introduire sur la question de la vision du Prophète dans le soufisme et plus particulièrement dans la Tijâniyya⁶⁷⁶. Si sa vision durant le sommeil (*manâm*) est un événement ordinaire, il reste que son apparition à l'état de veille (*yaqzat^{am}*) est un thème très controversé qui a suscité un débat très dense. Les soufis admettent cette vision (*yaqzat^{am}*), tandis que les *fuqaha'*, sans réfuter la vision pendant le sommeil, nient catégoriquement cette possibilité. Dans la Tijâniyya, cette vision constitue la clé de voute de l'enseignement de cette *tariqa* car comme nous l'avons dit, le *wird* tijâni aurait été

⁶⁷⁵- C'est là une analyse très pertinente, sur la question du *Kitmân* d'Elh Ravane Mbaye qui parle d' « une erreur de dimensionnement » voir, J. L. Triaud, La Tijâniyya, voie infaillible ou « voie soufie inventée », in J. L. Triaud et Robinson, La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique, p. 172

⁶⁷⁶- Cf. *supra*, p. 140

communiqué au Cheikh Ahmad Tijâni par le Prophète en personne, non pas durant le sommeil, mais alors que celui-ci était parfaitement réveillé. Ibn Mayâba et son disciple Ibrahîm al-Qattân, réfutent cette vision. Pour ce dernier, aucune preuve n'existe que le Prophète ait rencontré Ahmad Tijâni alors même qu'entre l'un et l'autre il y a douze siècles. Il estime qu'aucun hadith même faible (*da'îf*) ne l'évoque et ne le prétendent ni un compagnon, ni un Suivant⁶⁷⁷ (*tâbi'*)⁶⁷⁸

Mais dans la *tarîqa*, cette vision est bel et bien admise et les ulémas de cette confrérie en ont donné les preuves de sa réalisation. Nombre d'ulémas de l'islam se sont prononcé sur la question et les avis étaient partagés. Parmi ceux qui ont largement étudié la question, on retient Jalal al-Dîn al-Suyûtî. Celui-ci qui « affirme avoir vu le Prophète à l'état de veille plus de soixante-dix fois, est fondé à entériner scientifiquement cette faculté spirituelle. C'est ce qu'il fait dans une longue fatwa nourrie d'arguments et de références, intitulée « L'illumination des ténèbres par la possibilité de voir le Prophète et les anges » (*Tanwîr al-Ālak fî imkân ru'yat al-nabî wa al-malak*). Le savant y avance notamment que la vision *yaqzat*^{an} de l'Envoyé est une *karama* (don, prodige) à laquelle on doit croire, à l'instar des autres faveurs divines.⁶⁷⁹ » al-Haytamî s'appuyant sur d'autres savants comme al-Gazâlî, Tâg al-Dîn al-Subkî et al-Yâfi'î avance les mêmes arguments. Les maîtres contemporains à Suyûtî, notamment shâdhilî affirment avoir expérimenté cette modalité et en donnent une justification doctrinale à travers des écrits tels que « le dévoilement par la vision de la Majesté [du Prophète] » (*Kashf al-hijâb bi-ru'yat al-ganâb*). Cependant Suyûtî qui maintient sa position, ne nie point cette faculté de vision à l'état de veille comme le font les *fuqaha'* mais exhorte les ulémas à faire preuve de discrimination, mettant en garde contre les abus des "pseudo-voyants". Il préconise une grande attention afin de débusquer les imposteurs auxquels il faut soumettre à l'épreuve pour dévoiler leur supercherie. En somme, sur cette question, « entre la duperie des faux soufis et l'esprit étriqué des "gens de la lettre", la marge laissée au *tasawwuf* est parfois bien étroite. »⁶⁸⁰

Dans sa réplique à Ibn Mayâba, Muhammad Niasse « fait valoir qu'il y a un consensus selon lequel cette vision est possible. Parmi quelques illustres auteurs à abonder dans ce sens, Niasse cite les noms de 'Abd al-Qadir al-Jaylâni, Jalal al-din al-Suyûtî, l'imam al-Shadhili,

⁶⁷⁷- Se dit d'un musulman de la seconde génération, n'ayant pas vu le Prophète de son vivant et qui a connaissance de traditions d'origine.

⁶⁷⁸- J. L. Triaud et D. Robinson, Op. Cit., p. 190

⁶⁷⁹- Eric Geoffroy, Le Soufisme en Egypte et en Syrie, p. 435

⁶⁸⁰- Idem, p. 436

‘Abd al-Karim al-Maghilî, Muhand Baba al-Daylamî et enfin un commentaire de Qurtubi attribuant des propos similaires à al-Baqillani. Il cite aussi un hadith attribué au Prophète par Abu Horeira et disant : « Celui qui m’a vu en songe, m’a [bel et bien] vu car Satan ne saurait se présenter sous mon aspect », et une autre version dit : « qui m’a vu en songe, m’a vu en réalité ». Partant de ces hadith et de l’analyse des savants ayant étudié la question et donné leur avis, il se dégage, comme en déduit Muhammad Niasse un certain consensus sur la vision du Prophète à l’état de veille. L’argument d’Ibn Mayâba pour soutenir l’impossibilité de la vision du Prophète à l’état de veille me semble être d’une grande légèreté pour un sujet d’une telle gravité qu’il entend débattre. En affirmant - pour reprendre ces termes – que « ceux qui sont \forall visités \forall pourraient en prendre prétexte pour se soustraire aux commandements ordinaires de la religion », il admet, sans le savoir une certaine possibilité de la vision. La flagrante défaillance déductive vient fragiliser son argumentation puisqu’il construit une finalité qui ne pourrait, pour lui n’être que certaine, sur l’énoncé d’une prémisse qu’il conteste lui-même. Et dire que la vision pousse à « sortir de la religion », c’est méconnaître en réalité ce qu’implique la vocation spirituelle en termes d’engagement dans l’accomplissement du dépôt placé en tout être humain. Puisque cette subtilité lui échappe il n’est guère surprenant de le voir réfuter les privilèges annoncés par le fondateur à ceux qui auront la chance d’intégrer la *tarîqa* et d’y rester fidèle.

c. Les privilèges de la Tijâniyya

L’exclusivité tijâni en tant que voie soufie qui a accordé à ses partisans des privilèges et des garanties est une question qui a fait couler beaucoup d’encre. En effet, Cheikh Ahmad Tijâni avait annoncé à ses disciples, particulièrement ceux de Laghouat, dans une lettre qu’il leur avait adressée, qu’« il n’y a pas parmi les hommes qui que ce soit qui puisse faire entrer tous ses compagnons au Paradis sans reddition de comptes (*hisâb*), ni punition (*‘iqab*), même s’ils ont commis les fautes qu’ils ont commis et poussé loin les péchés tels qu’ils les ont poussés, à l’exception de moi seul. Derrière cela, dans ce qui m’a été dit à leur sujet et qui me fut garanti par le Prophète –PSL–, il y a une chose que je ne peux pas dévoiler et qui ne se verra que dans l’autre monde.⁶⁸¹ » Ibn Mayâba et son disciple Ibrahîm al-Qattân ont réagi condamnant fermement ces propos.

⁶⁸¹- Voir en annexe la traduction d’un manuel hérésiologique anti-tijâni d’Ibrahîm al-Qattân, le « *Makhâzî al-walî...* » in J. L. TRiaud, La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique, p. 187. Voir également les dites affirmations d’Ahmad Tijâni dans *Jawâhîr al-Maa’ni*, édition Dar al-Jil, Beyrouth, T2, p. 166.

En réplique à cela, des ulémas tijânî ont répondu, expliquant preuve sur preuve la validité des assertions du fondateur de la Tijâniyya. Parmi ceux-ci, on peut retenir Muhammad Niasse qui a réagi en invoquant la tradition prophétique connue sous le nom de la tradition d'Abu Darda, un compagnon du Prophète. Selon cette tradition relatée par Abu Dawud et Tabari et considérée de ce fait comme une tradition saine (*sahiha*) :

« Un message de mon Seigneur est venu un jour me dire que quiconque commet un péché et se repent, trouvera Dieu clément et miséricordieux. Et j'ai voulu apporter la bonne nouvelle à mes Compagnons.

Abu al-Darda demanda au Prophète : √Même s'il commet l'adultère et même s'il vole. « Le Prophète lui répondit : "Oui" ⁶⁸²»

La composition du *wird* de la Tijâniyya est sans doute un moyen d'accès à la grâce divine, car sans tenir compte de sa provenance directe de la source de miséricorde qu'est le Prophète, il est certain qu'il constitue l'essentiel des formules d'invocation recommandées par l'enseignement prophétique ouvert aux compagnons ainsi qu'au commun des musulmans. C'est pourquoi, comme en conclu Mohammad Niasse, quiconque en fait une appréciation objective, ne peut exclure, sur la base d'aucun texte, ceux qui pratiquent avec constance le *wird* de la Tijâniyya des élus qui iront au Paradis. ⁶⁸³

L'ampleur des dires d'Ahmad Tijâni à propos des garanties qu'il avait faite à ses compagnons quant à l'accès au Paradis et au salut dans l'au-delà, fait certes de ce saint une « figure de sauveur dont la médiation (*tawassul*) se surajoute à celle du Prophète qu'elle actualise et potentialise, mais il reste que la « puissance de suggestion » a réduit la marge de manœuvre aux ulémas sans cependant épuiser leur ardeur intellectuelle à défendre les positions de la Tijâniyya. Deux tendances se dégagent nettement : L'une entend répliquer vigoureusement aux accusations pour non seulement démonter les arguments qui les sous-tendent mais aussi répondre énergiquement aux diatribes qui sont d'une inimitié inouïe et d'une désinvolture affichée. L'autre adopte dans sa réplique une position minimaliste et piétiste et défend certes les positions tijâniennes mais ne manque pas de dénoncer le laisser-aller dans la compréhension par les fidèles eux-mêmes des enseignements de leur *tarîqa*. Ces deux tendances s'illustrent, pour la première, la réponse du Cheikh Muhammad ibn al-Cheikh

⁶⁸²- Ousmane Kane, Muhammad Niasse (1881-1956) et sa réplique contre le pamphlet anti-tijâni d'Ibn Mayaba, in J. L. Triaud, Op. Cit., p. 233

⁶⁸³ - Idem, p. 233

'Abdallah al-Moritânî sur la question des promesses faites par Cheikh Ahmad Tijâni à ses disciples. L'auteur aligne toute une série d'arguments les uns plus convaincants que les autres pour arriver à la finalité selon laquelle les tijânis, de par leurs comportements, les actes cultuels auxquels ils restent fidèles mais également grâce aux faveurs octroyées à leur guide et Maître Cheikh Ahmad Tijâni, n'iront, par la grâce de Dieu qu'au Paradis, parce que ce sont des gens pieux, porteurs de la grâce accordée à la communauté mohammadienne.⁶⁸⁴

Les positions de Cheikh Ravane Mbaye illustrent la seconde tendance. Pour lui, cette promesse aux adeptes de la tarîqa Tijâniyya ne devrait pas, être envisagée comme une assurance d'emblée consécutive à la seule affiliation à l'ordre, mais comme le couronnement et le résultat des actions louables qu'ils auraient accomplies durant leur vie sur terre. Et à condition surtout qu'ils ne dorment pas, comme qui dirait, sur leur lauriers. Ils devraient en effet trouver là un motif supplémentaire pour redoubler d'effort dans le sens de réaliser concrètement cette faveur potentiellement acquise.⁶⁸⁵

Plus nuancée est la position de Cheikh Ibrahim Saleh de Borno qui ne parle plus de garantie. Il estime que les annonces faites par Cheikh Ahmad Tijâni à ses disciples, « même si dans certains cas ont pu être décrites comme une garantie, ne sont pas une garantie mais une annonce [dans l'espoir d'être exaucé]. Elles sont une garantie liée à de nombreuses conditions dont la plus importante est de mourir dans la foi (*iman*) et le repentir (*tawba*).⁶⁸⁶»

Ces prises de positions modérées dans la réplique organisée par les ulémas pour défendre la doctrine tijânie ont certes un caractère apologétique, mais n'ont pas manqué de dévoiler une différence d'appréciation et quelque fois une certaine dénonciation des interprétations faites des dires du Cheikh Ahmad Tijâni. Peut-on s'accorder à dire, que cette différence de niveau d'appréciation et toutes ces spéculations sont le résultat d'attributions fausses à Ahmad Tijâni ? L'ancien recteur de l'université d'Al-Azhar, 'Abd al-Halîm Mahmûd, cité par Ravane Mbaye sur les mérites de la *Salat al-fatih*, accrédite la thèse selon laquelle, la question que la rétribution de la *salat al-fatih* égale à celle accordée à celui qui

⁶⁸⁴ - Pour plus de détails sur cette réplique voir, Cheikh Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritânî, *Al-Radd bil hadith wa al-Qur'an 'alâ mâ fi kitab Maïgari al-Naygêri min al-zûr wa al-buhtân* (Riposte à l'appui des hadiths et du Coran aux calomnies et mensonges de l'ouvrage de Maïgari), édition de Zzawita ahl al-Faydha al-Tijâniyya, de p. 176-211

⁶⁸⁵ - J. L. Triaud La Tijâniyya, voie infaillible ou « voie inventée » in *La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, p. 174

⁶⁸⁶ - Ousmane Kane, Op. Cit., p. 234

récite six mille fois le Coran, fait partie, à son avis de celles que l'on a frauduleusement attribuées au Cheikh Ahmad Tijâni.⁶⁸⁷

Quoiqu'il en soit, certaines questions de la doctrine Tijâniyya, comme l'invocation de la *salat al-fâtiḥ*, sont restées très sensibles, au point où elles eurent tendance à déplacer le débat qui mettait aux prises les ulémas de la Tijâniyya et ceux des courants « réformistes » et anti-confrériques. Des divergences internes à la voie sont apparues, parce que les niveaux de compréhension des textes doctrinaux de la Tijâniyya avaient soulevé des discussions même si elles n'ont pas entraîné une scission de la Voie. Les ulémas ont par ailleurs tenté d'unifier leurs positions dans l'interprétation des textes.

A ce niveau d'analyse, il est pertinent de poser toute la problématique de la doctrine Tijâniyya. Faut-il s'interroger sur l'immutabilité des textes et s'accorder à dire, comme J. L. Triaud, qu'ils ne sont plus qu'une représentation rhétorique dans laquelle chacune, selon son niveau d'opposition, peut trouver une réponse, ou bien sommes-nous en présence d'un affadissement, d'une routinisation du message initial ?⁶⁸⁸

Sans engager ici un débat de fond, retenons que certes, des difficultés peuvent se poser au sujet de la compréhension de telle ou telle question, situation d'ailleurs ordinaire pour les textes doctrinaux qu'ils soient religieux, philosophiques ou autres, mais il reste et demeure que pour ce qui est de la doctrine tijânie, les fondements sont plus ou moins stables et les divergences le plus souvent atténuées, parce que la synergie entre l'évolution doctrinale et le dynamisme confrérique est pertinence et vérifiable. Autant les fondements doctrinaux tels qu'ils existaient au moment de la création de la confrérie ont engendré l'expansion et la diffusion des enseignements de la voie, autant ils ont recréé les conditions de l'émergence de la *tarîqa* avec l'avènement de la *Faydha* qui est ici une continuité doctrinale de la Tijâniyya comme nous l'avions expliqué. C'est le signe de la vitalité tijânie qu'on retrouve à travers la profondeur des textes doctrinaux perceptibles dans les différentes répliques aux accusations portées contre la Tijâniyya.

2. Les répliques dans leur profondeur doctrinale.

Les quelques questions abordées sur les multiples accusations portées contre la Tijâniyya trouvent leurs réponses dans des sujets doctrinaux plus profonds. L'accusation de

⁶⁸⁷ - J. L. Triaud, Op. Cit., p. 172

⁶⁸⁸ - Idem, p. 172

réretention ou *Kitmân* renvoie de facto à l'analyse sur le savoir soufi et son mode d'acquisition. Le débat sur la vision du Prophète à l'état de veille implique l'analyse profonde du rôle que celui-ci joue au sein de la Tijâniyya. Ce principe ainsi que d'autres encore comme les mérites des prières tijâniennes sont intimement liés à la dimension spirituelle du Prophète. Il s'en suit qu'en tant que Réalité muhammadienne, le statut du Prophète est la source de la sainteté et constitue de ce fait, l'élément central de la doctrine Tijânie.

a. Du « Kitmân » au débat sur le savoir soufi

Nous avons expliqué exemples à l'appui que la partition du savoir en deux pôles majeurs : le *zâhir* et le *bâtin* (apparent et caché)⁶⁸⁹, est un principe clé dans le soufisme. Cette dichotomie pose toute la dialectique sur le savoir soufi. Le dévoilement (*kashf*) ou l'*ilham* (inspiration) est le mode habituel d'acquisition de ce savoir ésotérique. Cependant la vision onirique est une autre source du savoir doctrinal soufi qui constitue, dans une dimension encore plus élevée (vision à l'état de veille), un élément central dans le champ de la dogmatique tijânie. Si le '*ilm al-zâhir* (savoir exotérique) est le savoir commun accessible à toute personne, il n'est pas de même du '*ilm al-bâtin* (savoir ésotérique), une science secrète qui n'est accessible qu'à celui qui emprunte le chemin de l'initiation spirituelle et se consacre à la voie des hommes de Dieu. Les soufis ont insisté sur « cette fondamentale hétérogénéité des espèces de connaissance et de l'inégale réception des sujets individuels à leur égard⁶⁹⁰ ». C'est en vertu de cette distinction qu'il existe une tripartition du savoir. Ainsi selon Sidi al-Mohktar al-Kuntî cité par Bûya Ahamd, il existe trois espèces de connaissance : « la science de la loi religieuse apparente » '*ilm al-sharî'a al-zâhira*, accessible au commun des mortels (*al-'amm*) aussi bien qu'à des individus aux talents particuliers (*al-khâss*) ; « la science de la réalité non visible » ('*ilm al-haqîqa al-bâtina*), destinée aux hommes de bien particuliers (*khawâss al-sâlihîn*) ; « la science de l'invisible », ('*ilm al-ghaib*) qui s'adresse aux seuls *awliya* (saints).⁶⁹¹ »

De façon globale, dans les enseignements divins que le Prophète reçoit, il est nécessaire de faire une distinction entre un savoir à généraliser, un savoir à livrer à des particuliers et un savoir à tenir secret. Cette classification trouve son écho dans le statut du Prophète. En effet le Coran mentionne explicitement que le Prophète Mohammed était un

⁶⁸⁹- Cf., *supra*. p. 139

⁶⁹⁰- idem, p. 155

⁶⁹¹- Abdél Wedoud OULD CHEIKH, « Les perles et le soufre, une polémique mauritanienne autour de la Tijâniyya (1830-1935) in J. L. Triaud, Op. Cit., p. 155

« illettré » avant qu'il n'ait reçu la révélation. Or, une tradition souligne qu'il était prophète alors qu'Adam était entre eau et argile. Ce semblant de « contradiction » trouve une solution, puisque comme le dit Ahmad Tijâni, « la réalité muhammadienne (*al-haqiqa al-muhammadiyya*) a précédé toute chose, elle est la première création divine, et dès le départ Mohammad savait tout. Au moment de la création de son corps, celui-ci est devenu « un voile » (*hijâb*) entre lui et les connaissances inscrites dans sa réalité spirituelle. Le voile fut levé quand il reçut l'annonciation. Cette éclipse est due à des raisons que Dieu seul connaît. Elle est comparée à celle qui advient au savoir du dormeur durant son sommeil.⁶⁹²»

La prééminence du Prophète Mohammed a été largement développée par les soufis⁶⁹³ sur la base de certaines traditions, même si celles-ci ne font pas l'unanimité des ulémas. Le Prophète est de ce point de vue « le premier des prophètes dans l'ordre de la création et le dernier parmi eux à être envoyé (*âkhiru-hum ba'than*) et qu'il est la source, le soutien (*madad*) des premiers et des derniers et qu'il est envoyé à tous les mondes.⁶⁹⁴» Cette idée de l'antériorité radicale de « l'âme muhammadienne » est référée par un *hadith* attribué par Muslîm à 'Abd Allah b. 'Amr b. al-As et où il est dit qu'Allah a défini le destin des créatures cinquante mille ans avant la création des cieux et de la terre tandis que Son trône flottait sur l'eau. La mission de Muhammad a été arrêtée à ce moment-là. « J'étais a-t-il dit, Prophète quand Adam était encore entre l'eau et l'argile (*bain al-mâ' wa al-tîn*).

En somme le Prophète est la plus parfaite des créatures de l'espèce humaine. C'est en raison de cela que les choses ont commencé par lui et que par lui elles sont scellées. Il est de ce fait dans son existence ontologique « l'ouverture de ce qui est clôt et la clôture de ce qui précède ». Cheikh Muhammad al-Mushrî évoquant les événements liés à la finalité de la *Umma* dans (*Rad' alsinât al-awdâg 'an ahl al-ahwa'*) démontre l'antériorité (chrono) logique de l'Envoyé de Dieu. Il disait en substance :

« Dieu Fut et rien n'était avec Lui et Il Est, à l'instant ce qu'Il devait Etre. Par la magnificence de sa Lumière il créa la réalité mohammadienne qu'Il fit une ouverture de ce est clôt et une clôture de ce qui précède ; une guidance pour Ses créatures ; Alors il Fut ce qu'Il devait Etre et aucune possibilité d'Etre (dans sa beauté existentielle) ne le surpasse ».

⁶⁹²- Idem, p. 155

⁶⁹³- Pour plus de détails sur les différentes explications se référer à Michel Chodkiewicz, Le sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî, éd. Gallimard, 1986, p. 85 et suivantes.

⁶⁹⁴- Idem, p. 152

De la même façon que Dieu est le « Premier », le « Dernier », l' « Apparent » et le « Caché », Il accorda à Son serviteur absolu et Son Lieutenant « une Primauté » qui n'est autre que Son secret, une finalité qui est Son âme, une apparence qui est Son ombre et un statut secret qui est son cœur : Il le nomma MUHAMMAD.⁶⁹⁵

En résumé, la totalité du savoir émane du Prophète. Il est de ce fait la plénitude de la Création et le Secret de l'Existence. De par ce statut, il est l'irrigateur de la création, la principale source à laquelle s'abreuvent les saints et les hommes pieux. Par sa lumière ils reçoivent l'illumination et par son soutien ils parviennent à l'ouverture. C'est pourquoi il est l'émanation de la totalité de la science et la totalité de celle-ci est une illumination de sa réalité secrète.

b. Le Prophète Mohammad : source de la sainteté

Le Prophète est l'homme adventice car c'est par lui que Dieu regarde Ses créatures et leur dispense Sa Miséricorde. C'est en vertu de son existence que le monde subsiste. Il est nommé Khalifa [lieutenant, vicaire, substitut] car, c'est par lui que Dieu préserve Sa création. Par cela, il est l'Homme Parfait, l'*insân kâmil* terme qui s'applique à l'homme en tant qu'il est en acte ce en vue de quoi il a été créé, c'est-à-dire en tant qu'il réalise effectivement son théomorphisme originel.

L'expression *insân kâmil* envisage l'homme sous le rapport de sa finalité : le *kamâl*, la perfection de l'*insân kâmil*, ne doit pas s'entendre en un sens « moral » (qui correspond en somme à l'« héroïcité des vertus »), mais signifie ici « achèvement » ou « accomplissement ». Cette perfection n'appartient proprement qu'à Muhammad, manifestation ultime et totale de la *haqîqa muhammadiyah*. Mais elle est aussi, le but de toute vie spirituelle et la définition même de la *walayâ*. Il s'en suit que la *walayâ* du *walî* ne peut être que la participation à la *walâya* du Prophète.⁶⁹⁶

Il existe deux types de cette participation qui peuvent recevoir le qualificatif mohammadien : ou bien ceux qui ont eu le privilège d'hériter d'une science relative à une disposition légale qui ne figurait dans aucune Loi révélée antérieure, ou bien ceux qui, après avoir maîtrisé toutes les stations (*maqâmât*) en sont sortis vers le degré de « non station ». Autrement dit, dans le premier cas, le mot « mohammadien » reçoit une signification en ce

⁶⁹⁵- Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritânî, *Al-Radd bil hadith wa al-Qur'an 'alâ mâ fi kitab Maïgari al-Naygêrî min al-zûr wa al-buhtân*, p. 150

⁶⁹⁶- Michel Chodkiewicz, Op. Cit., p. 92

qu'il s'applique aux êtres gratifiés d'une science spirituelle qui est le fruit de la pratique d'un aspect spécifique de la Loi apportée par Mohammad. Tandis que dans le second, c'est avec la *haqiqa muhammadiyya* elle-même que les *awliya* ont transcendé toutes les stations de la Voie.

Ces explications déterminent comment les saints choisis peuvent-ils être mohammadiens d'héritage. En tant qu'héritier prophétique, Cheikh Ahamd Tijânî a atteint le grade du sceau des saints⁶⁹⁷ (*Khatm al-awliya*) parce que les signes patents de sa sainteté le prouvent mais aussi parce que certains soufis comme Ibn 'Arabî en ont fait mention de son existence. Il dit dans les *Futûhât*, que cette fonction de Sceau de la sainteté muhammadienne « appartient à un homme d'entre les Arabes, l'un des plus nobles par son lignage et son pouvoir. Il est vivant à notre époque. Je l'ai connu en 955. J'ai vu le signe qui lui est propre et que Dieu a caché en lui à l'abri des regards de ses serviteurs mais qu'il a dévoilé pour moi dans la ville de Fès afin que je puisse constater la présence en sa personne du Sceau de la sainteté. Il est donc le Sceau de cette prophétie libre [non légiférant] qu'ignorent la plupart des hommes. Dieu l'a éprouvé en l'exposant à la critique de gens qui contestent ce dont il a reçu de Dieu lui-même, en son secret intime, la certitude absolue en fait de connaissance de Dieu. De même que, par Mohammad, Dieu a scellé la prophétie légiférante, de même par le Sceau mohammadien il a scellé la sainteté qui provient de l'héritage mohammadien, non pas celle qui provient des autres prophètes.⁶⁹⁸ »

Il y a assez d'indications qui permettent de croire qu'Ibn 'Arabî faisait allusion à Cheikh Ahmad Tijânî. Plusieurs témoignages sont venus confirmer que ce dernier est bel et bien le Sceau de la sainteté. Sans trop nous appesantir sur cette question, ni citer ces témoignages pour lesquels nous renvoyons à ceux qui en ont donné d'amples explications⁶⁹⁹, retenons tout simplement qu'en tant que saint détenteur de cette plus haute distinction de la sainteté, Ahamd Tijânî s'abreuve directement de la source mouhammadienne et qu'il clôture la sainteté comme le Prophète a clôt la prophétie. Dès lors, il existe un lien étroit entre prophétie et sainteté.

⁶⁹⁷ - Le titre de sceau des saints ou du sceau de la sainteté n'a pas de précédent ni dans le vocabulaire coranique, ni dans celui du hadith. Le seul appui scripturaire peu convaincant aux yeux des *fukahâ* qu'on puisse invoquer est la tradition prophétique selon laquelle les savants, ceux qui seuls détiennent la science véritable c'est-à-dire les *awliya*, sont les héritiers des prophètes. C'est une fonction spirituelle revendiquée par plusieurs saints. Voir, M. Chodkiewicz, Op. Cit. p. 145. Selon la tradition soufie, Cheikh Ahamd Tijânî est considéré comme le sceau de la sainteté. En l'absence de textes qui font mention de ce statut, le fondateur de la Tijâniyya s'est basé sur le *Kash*, (dévoilement) la vision du prophétique et l'interprétation pour construire sa légitimité et lui permettre de fonder sa nouvelle tariqa.

⁶⁹⁸ - Idem, p. 147

⁶⁹⁹ - Pour plus de renseignements sur ces signes et d'amples explications sur les dires du Cheikh al-Akbar à propos du Sceau de la sainteté, voir Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritâni, Op. Cit., p. 73-77

c. Entre Prophétie et sainteté : un lien très controversé

Lorsque Cheikh Ahmad Tijani annonce qu'il aurait reçu du Prophète le *wird* et que tout ce qu'il dit et entreprend, il ne le fait qu'avec l'assurance du Prophète, il est certain que ce saint qui a atteint un grade élevé de la sainteté, a la garantie absolue sur de telles affirmations. C'est qu'il est sans conteste un saint héritier mohammadien qui reçoit son soutien et son assistance directement du Prophète. Ceux qui ignorent la teneur et le sens exact de ce privilège somme toute propre à la voie de la sainteté, voient en cela une dérive totale. Ils accusèrent le fondateur de la Tijâniyya de s'être attribué le grade de la « prophétie », plus grave disent-ils, il « prétend être au-dessus du Prophète »⁷⁰⁰

De telles propos sont complètement incongrus quand on sait qui est le Prophète et que « Dieu dans Sa Grandeur et sa Magnificence l'a doté d'une mission prophétique qui n'a de terme ni dans le temps ni dans l'espace et de ce fait, Il lui octroie la Lieutenance Absolue qui ne comporte point de terme dans le temps et l'espace, donc immuable et inaltérable [...] Il serait irraisonné de penser que cette représentation s'estompe après que le Prophète ait quitté ce monde ici-bas. Sa « présence » est permanente puisqu'il est le vicaire permanent de l'existence. Raison pour laquelle, comme l'a dit Cheikh Ibrahim Niasse quiconque atteint un certain degré de foi, ne peut admettre l'interruption de l'assistance du Prophète et l'extinction de sa lumière prophétique.⁷⁰¹ »

Cheikh Ahmad Tijâni, en tant que saint porteur de l'héritage mohammadien est détenteur de la *walaya* qui signifie ici, la *nubuwwa 'amma* (prophétie générale) ou la prophétie non légiférante.⁷⁰² C'est en vertu de cette station qu'il prétend légitimement être dévolu à quelque chose dont le Prophète détient originellement la propriété, c'est pourquoi sa *walaya* est en somme dépendante de la *nubuwwa*. Ainsi d'autres textes d'Ibn 'Arabî dans ses *Futuhât* soulignent que « si tu es un wali, tu es donc l'héritier d'un prophète et rien ne parvient à toi, si ce n'est en proportion de ta part de cet héritage [Mais] nul ne reçoit la plénitude de l'héritage d'un prophète : s'il en était ainsi, cela signifierait que cet être est lui-même un envoyé ou un prophète législateur au même titre que celui dont il est l'héritier.⁷⁰³ »

⁷⁰⁰- Tahir Maïgari, *Al-Shaykh Ibrahim Niayas al-Singhali Hayatuhu wa ara'uhu wa ta'alimuhu*, p. 33

⁷⁰¹- Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritâni, Op. Cit., p. 173

⁷⁰²- Ibn 'Arabi désigne cette station spirituelle supérieure comme étant la « station de la proximité (*maqâmat al-qurba*), qui représente le point ultime de la hiérarchie des saints. Voir Michel Chodkiewicz, Op. Cit., p. 77

⁷⁰³- M. Chodkiewicz, Op. Cit., p. 71

Par voie de conséquence, Cheikh Ahmad Tijâni en recevant le *madad* (soutien, assistance spirituelles) du Prophète ne prétend guère hériter de la plénitude prophétique, mais qu'il « partage » en vertu des dons divins, certaines dispositions privilégiées : il a accès à une science qui ne provient pas d'une étude en vue de l'acquérir, la faculté d'agir par la seule énergie spirituelle (*himma*) dans le cas où, normalement, on ne peut agir que par le corps, voire même dans le cas où le corps est impuissant à agir et enfin, la vision sensible du monde imaginal. Ces trois choses que partagent d'ailleurs la sainteté et la prophétie se trouvent en Cheikh Ahmad Tijâni. La science qu'il prône, est loin d'être une connaissance acquise par l'effort, elle est l'émanation d'un dévoilement ou d'une disposition spirituelle particulière d'« ouverture ». La voie qu'il a tracée est une voie d'initiation par l'énergie spirituelle que nous avons largement détaillée,⁷⁰⁴ et enfin la vision du Prophète est la preuve certaine que Cheikh Tijâni possède cette capacité et ce don d'accessibilité au monde imaginal. En revanche, une nette distinction s'opère entre les deux en « ce qui concerne le discours divin : l'adresse divin du saint est différente de celle faite au Prophète et l'on ne doit pas imaginer que les ascensions spirituelles (*ma'ârij*) des saints sont identiques à celles des prophètes. Celles-ci s'opèrent par la Lumière principale (*al-nûr al-aslî*) tandis que celles des saints s'opèrent en vertu de ce qui rejaillit de cette lumière principielle.⁷⁰⁵ » Cela confirme bien le fait que Cheikh Ahmad Tijâni reçoit son illumination de la lumière de Mohammad.

En définitive, les allégations des détracteurs selon lesquelles Cheikh A. Tijânî a revendiqué un grade spirituel supérieur à celui des prophètes sont dénuées de tout fondement car l'analyse entre la sainteté et la prophétie a prouvé le contraire. Ainsi, s'accorde-t-on à dire que « tout *rasûl* est *nabî* et tout *nabî* est *walî*⁷⁰⁶ » c'est-à-dire que tout Envoyé est un Prophète et tout prophète est un Saint. Et qu'« entre prophétie et sainteté, il y a donc contiguïté. Mais il y a une autre relation, celle qui fait des saints les héritiers des prophètes...⁷⁰⁷ »

Toutes les accusations portées contre la Tijâniyya, notamment contre sa doctrine en ses principes controversés ont suscité la réplique des ulémas de cette *tarîqa*. Loin d'entamer les assises doctrinales de la Tijâniyya, ses critiques ont soulevé des questions doctrinales assez profondes de l'enseignement qui reste et demeure un savoir hérité du Prophète qui est par là même la source ultime à partir de laquelle s'abreuvent tous les saints. Et cela en vertu de sa primauté en tant que premier dans la Création et Réalité intrinsèque de l'Existence.

⁷⁰⁴ - Cf. *Supra*, p. 222

⁷⁰⁵ - *Idem*, p. 71

⁷⁰⁶ - *Ibid*, p. 74

⁷⁰⁷ - *Ibid*, p.78

Quels sont les mobiles profonds de telles accusations qui vont jusqu'à réfuter l'existence des saints, qui pourtant ont donné, sans répit les preuves de leur sainteté et arraché ainsi leur légitimité spirituelle.

B. Les motifs profonds des accusations contre la doctrine Tijânie

Au début de cette étude, nous avons souligné que le divorce historique entre la lettre et l'esprit était le principal motif des débats suscités par le soufisme. Dès lors, les controverses opposaient "homme de lettre" et "homme d'esprit" ; deux visions radicalement différentes qui s'affrontent. Cependant, au-delà de cette démarcation purement intellectualiste, il existe certaines raisons qui ont trait à la jalousie et certaines confusions malveillantes entretenues par les *fuqaha*'. Toutes ces positions antagonistes cachent sur le fond, un conflit d'autorité entre *fuqaha*' et soufis. Ce sont ces quelques points que nous examinerons et qui semblent motivés les débats houleux entre les protagonistes illustrés ci-dessus.

1. A l'origine des controverses, deux visions différentes : "la lettre" et "l'esprit"

Dans notre présentation de la doctrine soufie de la Tijâniyya, nous avons vu que la rupture entre la "lettre" et "l'esprit" éclaire sur la question de la nature du soufisme. Cela nous a permis très brièvement d'esquisser cette rupture. Elle est aussi à tous égards, à l'origine des controverses doctrinales. La question du «*Kitmân*» s'est focalisée sur le sujet controversé du savoir ésotérique et exotérique. La distinction tant entretenue entre le *fiqh*' et le *tasawwuf*, entre le *faqih* et le *faqîr*, encore qu'au sein même de ces différences, certaines différenciations ce sont opérées⁷⁰⁸, a dans une certaine mesure marqué la scission dans l'interprétation de la Loi. Ainsi, ceux qui se préoccupaient à préserver la Loi contre les déviations et hérésies vinrent à se distinguer de ceux qui s'adonnent à la discipline spirituelle. Même si pour certains, cette opposition était admise avec beaucoup de réserve, puisque purement circonstancié, «*fiqh* et *faqr* n'étaient guère dissociés dans le vécu des premiers musulmans, on ne pouvait opposer exotéristes ('*ulamâ al-zâhir*) et ésotéristes ('*ualmâ al-bâtin*), car la science ('*ilm*) qu'ils détenaient était « une seule et même réalité, révélée à un seul cœur [celui du Prophète] »⁷⁰⁹

⁷⁰⁸ - Pour al-Fâsi, le véritable *faqih* est celui dont le siège de la connaissance est le cœur (*al-fiqh bi-al-qalb*) tandis que le *mutafaqih* est celui dont l'entendement ne dépasse pas les limites de l'âme charnelle (*al-fiqh bi-al-nafs*). Si les soufis comme Abû Nasr al-Sarrâg dans ses *luma*' ont fait recours au sens « péjoratif », du terme $\forall \text{mutafaqih} \forall$ il reste et demeure que ce sont les *fuqaha*' ignares et insuffisamment formés qui sont désignés sous ce vocable. Voir Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 366

⁷⁰⁹ - Eric Geoffroy, *Op. Cit.*, p. 366

Ibn Khaldûn a tenté une réconciliation entre ces deux dimensions de l'islam (le *zâhir* et le *bâtin*) en opérant une distinction entre *fiqh al-zâhir* et *fiqh al-bâtin*. Même si ces vocables qui renferment un certain dualisme, peuvent traduire cette réconciliation, il reste qu'elles rendent parfaitement compte du hiatus qui sépare les approches ésotérique et exotérique de la Loi.

La perception du *zâhir* et du *bâtin* a fortement marqué les milieux des ulémas en islam. La dégénérescence dans l'utilisation des deux vocables a une même cause : le refus de la plénitude de l'islam dans les deux cas. Ainsi l'écart se creuse entre ceux qui sont attaché au formalisme et ce qui pensent que celui-ci est l'obstacle majeur à toute progression spirituelle. C'est dire qu'au-delà de cette différence se cachent dans le substrat des antagonistes des perceptions divergentes. Ainsi, en définitive, comme le souligne Abdel Wedoud OULD CHEIKH, le débat qui marque les milieux de la Tijâniyya [...] aurait pu pourtant n'être qu'une figure du vieil antagonisme entre les tenants des œuvres et les partisans de la grâce, les docteurs et les saints, l'islam décharné des clercs et les dérives de l'anthropolâtrie millénarisante du « peuple », s'il n'y avait toute une zone de flou, toute une arrière scène où se déplacent et se condensent les craintes et les croyances partagées, les « concepts » et les références admis, le même corpus de textes, à quelques variantes près, que partisans et adversaires de la Tijâniyya se jettent à la figure.⁷¹⁰ » La jalousie et quelques fois la malveillance constituent les clichés dominants des conjonctures historiques qui ont alimenté l'opposition entre les docteurs et les saints accentuant ainsi les débats.

2. La jalousie des *fuqaha'*

Les saints portent communément en eux un pouvoir charismatique qui exerce sur les créatures une très forte attraction. Cette popularité rayonnante a porté ombrage aux clercs qui voient leurs prérogatives s'amenuiser et leur rôle au sein de la société progressivement réduit par l'ombre du saint qui s'impose irrésistiblement. L'histoire du soufisme témoigne de plusieurs cas où le Cheikh, saint personnage influent finit par être condamné et ou exécuté à cause de la jalousie des *fuqaha'* qui sont pour la plupart complices de ceux qui ont la responsabilité de décider et la charge d'exécuter la lourde sentence qui vise à éliminer le saint devenu encombrant et gênant.⁷¹¹ C'est fondamentalement parce que le *soufi* diffère du *faqih* car, ce dernier, comme le soutien Ahmad al-Zarruq, n'est relié (*mansûb*) qu'à son ego ; sa

⁷¹⁰- Abdel Wedoud OULD CHEIKH, « Les perles et le Soufre, une polémique autour de la Tijâniyya, in J. L. Triaud, La Tijâniyya, une confrérie à la conquête de l'Afrique, p. 160

⁷¹¹- C'est par exemple le cas historique de Hallag dont nous avons évoqué, cf. *Supra*, p. 136

science disparaît en conséquence en même temps que son existence terrestre tandis que le saint (*al-sâlih*), lui, ne périt pas en vérité, car il a son origine et sa fin en Dieu, [...] son influence spirituelle (*baraka*) traverse donc les siècles. Les soufis croient réellement que leur Maître est vivant dans le monde intermédiaire, tandis que les *fuqaha'* quant à eux, pensent leur professeur mort, sans quoi celui-ci leur répondrait également.⁷¹²

Les attaques visant la personne les maîtres de *tasawwuf* sont en partie imputables à la jalousie des clercs. En effet ces derniers reprochent aux soufis « de créer une loi réservée à l'élite qui constituerait les soufis », allusion aux prescriptions spéciales à leurs disciples concernant la vie quotidienne ou les œuvres d'adoration. Prenant la défense des soufis, Ibn Khaldûn réfute l'allégation selon laquelle les mystiques auraient développé « une seconde Loi », l'océan sans rivage de goût spirituel, déclare-t-il, s'insère en fait dans les cinq piliers, de la même façon que le particulier s'inscrit dans le général.⁷¹³» De même le charisme indéniable des soufis fait que leurs disciples sont subjugués par leur personnalité, dont la simple vision est pour eux une œuvre pieuse. C'est pourquoi, les *fuqaha'* interprètent cette extraordinaire capacité à attirer les gens, comme une « vénération excessive » pour le Cheikh. Il faut sans doute voir derrière ce grief encore une fois, la jalousie comme motif principal de telles allégations. Ces griefs ont constitué les principales accusations qui ont allégrement traversé le temps. Tahir Maïgari voit en effet dans la direction spirituelle assumée par Cheikh Ibrahim Niasse et pour laquelle il ne cache d'ailleurs pas son admiration, « une volonté de se substituer à la Loi. », et l'amour que lui vouent ses disciples aurait, selon lui promptement dégénéré en adoration.

3. La confusion malveillante des *fuqaha'*

La jalousie, a-t-on coutume de dire rend aveugle ; Elle engendre, dans le domaine de la religion le fanatisme. C'est pourquoi, les *fuqaha'* qui ont affiché constamment cette jalousie sont atteints par le mal qui y va avec. Ainsi, le manque de clairvoyance et une partialité hostile (*ta'ssub*) sont les traits communs des négateurs du soufisme. « Il semble, qu'on ne puisse mieux caractériser cette partialité des *fuqaha'* à l'égard des soufis qu'en relevant une confusion séculaire trop volontiers entretenue par les premiers, celle qui consiste à envisager le *tasawwuf* que sous l'angle de la contrefaçon et de l'imposture.⁷¹⁴» C'est exactement le caractère dominant des interprétations d'Ibn Mayaba qui, pour afficher son ignorance tout au

⁷¹²- Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 372

⁷¹³- Idem, p. 373

⁷¹⁴- ibid, p. 374

moins son manque de discernement et sa confusion, qualifie à maintes reprises de « mensonge et de *kufir* (mécréance) »⁷¹⁵, ce sont ces propres termes, les dires des soufis notamment Cheikh Ahmad Tijâni.

L'autre confusion malveillante reproduite par les docteurs de la Loi et qui est de loin la plus fréquente, « consiste à rejeter le soufisme hors du cadre sunnite en l'agrégeant à toutes les déviations et hérésies qu'a connu l'islam. Pourtant parmi les courants de pensée qui traversent ce dernier au cours des premiers siècles, le *tasawwuf* est toujours situé dans l'orthodoxie des *ahl al-sunna wa al-jama'*.⁷¹⁶» Les accusations portées contre la Tijâniyya ont eu dans leur majorité la finalité de présenter cette confrérie et le soufisme comme étant une « hérésie ». Nous verrons comment Tahir Maïgari arrive à la désobligeante conclusion que la Tijâniyya ne soit que « l'inspiration des sectes de la *bâtîniyya* » et que « la *tarbiyya* prônée par Cheikh Ibrahim Niasse s'inspire d'une cosmologie néoplatonicienne »

En résumé, ces quelques illustrations montrent comment les *fuaqaha'* hostiles au soufisme et les courants anti-Tijâniyya s'en sont arrivés, par une jalousie qui n'est guère dissociée de haine et du mépris contre les soufis, à taxer ces derniers de tous les griefs. Leurs dires constituent des critiques contre les voies soufies. Si certains sont fondés d'autres ne le sont pas. Appréciation sera faite des positions de Tahir Maïgari vis-à-vis de la Tijâniyya et de la personne du Cheikh Ibrahim Niasse.

B. Les attaques faites par Maïgari contre la Tijâniyya et la personne du Cheikh Ibrahim Niasse

La « tradition anti-confrérique » savamment entretenue a défié le temps et traversé les siècles pour tenter de contrer l'expansion rapide de la Tijâniyya en Afrique au Sud du Sahara. L'une des formes nouvelles de l'entreprise, est que les négateurs du soufisme ont infiltré les milieux de la voie, associant des « disciples de la *tariqa* » à la machination contre la *Faydha* et son propagateur Cheikh Ibrahim Niasse. C'est l'exemple de Tahir Maïgari, jadis disciple tijâni qui céda aux offres des courants anti-Tijâniyya et se transforma en un ennemi juré de sa propre voie. Il composa son ouvrage dans lequel, il se livra à des critiques acerbes contre Cheikh Ibrahim Niasse et sa pensée soufie. Avant de voir quelques exemples de ces diatribes, et les répliques formulées par les dignes ulémas tijâni, voyons qui est Maïgari et comment a-t-

⁷¹⁵- Pour plus de détails, voir une traduction de son manuel hérésiologique en ses propositions n°18, 27, 28, 29, 32, 33, 35, 38, 39, 43...etc., dans J. L. Triaud, « la Tijâniyya, une voie infaillible ou « une voie inventé », in Triaud et Robinson, La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique, p. 177 et suivantes

⁷¹⁶- Eric, Geoffroy, Op. Cit., p. 375

il honteusement trahit son engagement et comment s'était-il souillé les mains en montant cette malveillante entreprise.

1. Maïgari et sa malveillante entreprise

Tahir Maïgari fut un fervent disciple de la Tijâniyya, avant de se transformer en ennemi de cette tarîqa et de ses ulémas. Son parcours fait ressortir un revirement soudain de situation qui le transforma. Recueilli par les « valets locaux » de la wahhabiyya, il composa un ouvrage dans lequel il critique la Tijâniyya et le soufisme, s'attaque ouvertement au Cheikh Ibrahim Niasse, critique son enseignement et dénigre ses actions. Voyons brièvement comment ce « disciple tijâni » va céder à la tentation.

a. Maïgari : un disciple de la Tijâniyya

Eduqué dans une grande zawiya Tijâniyya, Tahir Maïgari fut initié au *wird* et admit à la *tarîqa* conformément au souhait de son père légal qui était un ami de Cheikh Adam Azaré⁷¹⁷. Il grandit auprès de ce Cheikh qui l'inscrivit à l'école coranique où il apprit le Coran et les sciences islamiques. Il le prit en charge, le chérit et subvint à tous ses besoins. Il lui donna même sa fille en mariage et de cette union est né un enfant qu'il nomma Cheikh Ibrahim et l'appela « *Magna* ⁷¹⁸ ». « Durant toute cette période, Mohammad Tâhir Maïgari était un disciple exemplaire qui vouait un amour sincère à son maître Cheikh Azaré, restait fidèle à la *tarîqa* et participait assidûment à ses séances de *dhikr* et *wird*.⁷¹⁹

Cependant les évènements vont mal tourner car, le fidèle disciple va commencer à s'absenter des séances de *dhikr* et de *wazifa*. Il ne s'entend plus avec son Cheikh, en raison d'une histoire de femme. En effet, un disciple du Cheikh Azaré avait confié à celui-ci sa fille pour qu'elle soit éduquée. Mais, le Cheikh finit par l'épouser et ce n'était guère du vouloir de Tahir Maïgari qui lui aussi la courtisait et la voulait comme épouse. De là commença la rupture qui conduisit Maïgari à bouder son Cheikh et à se désaffilier complètement de lui et ensuite de la *tarîqa*.⁷²⁰ Il renia par la suite Cheikh Azaré qu'il ne considère plus comme son père adoptif ni son maître, oubliant toute l'attention qu'il lui portait et le bienfait qu'il lui accordait. Il répudia alors sa femme, alors qu'elle était porteuse d'un deuxième enfant. Il s'installa à Zaria et fit la rencontre de Aboubacar Gumi qui lui miroita monts et merveilles et

⁷¹⁷- Azare est une ville dans l'état de Bautchi au Nigeria, voir <http://en.wikipedia.org/wiki/Azare>

⁷¹⁸- Mot haussa qui signifie « grand ». Etant donné qu'il porte le prénom du Cheikh, son père le surnommait comme ça par respect.

⁷¹⁹- Muhammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritânî, Op. Cit. p. 30

⁷²⁰- Idem, p. 31

l'invita à se joindre à lui pour qu'il soit son « associé », serve de bouc émissaire dans la croisade qu'il mènera plus tard contre la Tijâniyya, lui faisant croire le bienfondé de cette entreprise. Ainsi débuta cette aventure malsaine à tous égards.

b. La Métamorphose de Maïgari

Affilié désormais à ce groupe qui a commencé à tisser les intrigues contre la Tijâniyya, à multiplier les supercheries contre ses écrits et les campagnes de dénigrement contre ses maîtres, Tahir Maïgari a choisi son camp. Il fut vite attiré par la « personnalité » de M. Gumi qui avait trouvé le champ libre et la situation favorable pour commencer publiquement ses critiques contre les enseignements de la Tijâniyya, après la disparition de Cheikh Ousmane al-Tijâni, défenseur acharné de la *tarîqa* par sa redoutable plume. Impressionné, Maïgari se jeta à l'eau, emporté par la fièvre de la vanité il voulut s'octroyer aussi cette « popularité ». Quand les liens entre les deux se consolidèrent, le marché fut conclu. Maïgari s'accorde à faire ses recherches sur Cheikh Ibrahim Niasse parce qu'il connaît bien les milieux de la Tijâniyya pour y avoir été élevé, il pourra aisément sillonner les zawiya, rencontrer facilement les Cheikh, recueillir des informations et espionner les écrits, et en contrepartie il obtiendra un diplôme de « Magister » et aurait le soutien financier nécessaire à l'accomplissement de sa mission. Ainsi Gumi le soutenu, l'aida à trouver les encadreurs et les documents et ouvrages nécessaires. Ce dernier se servait, en réalité de fonds qu'il recevait de la « ligue islamique » destinée à la construction des mosquées et autres œuvres caritatives, pour « combler » son valet et serviteur Maïgari. N'eut été cette aide, il ne pouvait faire un pas, tant qu'il végétait dans un grand dénuement et une misère totale. Ainsi trouvait-il le moyen de se faire réparer le toit de sa maison qui s'était effondré⁷²¹. Dès lors, il se lança dans cette aventure dont les trames sont désormais tracées et mûrement planifiées.

c. Maïgari cède à la tentation et enfourche le cheval de la médisance

Lorsque « le complot » fut savamment orchestré, il ne reste plus à la bande « Maïgari » que de la mettre à exécution. La première phase était la collecte des informations à la source. Ainsi, le chef de file eût-il la possibilité de visiter tous les grands pôles de la Tijâniyya dans toute l'Afrique de l'Ouest, berceaux de la *Faydha*, ses sources et ses principaux centres. Le but... ? Ecrire sur cette grande « personnalité méconnue !! » dans le monde, la faire découvrir aux grands salons mondiaux et ajouter ainsi une grande encyclopédie autour de ce sujet qui comblera le vide des bibliothèques du monde islamique.

⁷²¹ - Ibid, p. 34

De Kano à Kaolack, de Dakar à Nouakchott, il reçut un accueil chaleureux et affable de la part des zawiyas, conformément à la tradition séculaire. Il fut reçu par les fils des Cheikh qui lui ouvrirent grandement les portes, l'accueillirent dans les salons d'honneur, et lui accordèrent autant d'entretien qu'il le désirait. Il s'aperçut de la pureté de leur langage et l'éloquence de leurs paroles, il mesura le niveau élevé de leur connaissance et témoigna de leur générosité et leur disponibilité.

Il rassembla beaucoup de documents, fit plusieurs entretiens. Il avait ainsi l'opportunité de tirer un large bénéfice de ce travail et même le faire profiter aux autres, s'il l'avait fait de bon cœur, avec une intention purement sincère. Mais hélas ! le cœur qui le portait n'était malheureusement pas sincère, alors tout le travail se faussa. Pire, tout le long du séjour, il a usé d'une grande hypocrisie : il se montrait tel qu'on pensait de lui, mais cachait au fond de lui ses intentions malveillantes. Il reçut de la part des ténors de la *Faydha* en Mauritanie la confiance totale jusqu'à ce qu'ils lui firent des recommandations écrites qui lui permirent de se déplacer dans les villes et campagnes du pays et de bénéficier d'une plus grande attention de la part de l'élite de la *tarîqa*. Ainsi s'il a pu emmener avec lui beaucoup de renseignements sur la vie du Cheikh Ibrahim Niasse, il ne put en prendre l'intégralité et une grande partie lui aurait échappée.

Il emporta avec lui des manuscrits, des écrits du Cheikh, notamment le livre « *al-Sirr al-Akbar wa al-Nûr al-Abhâr* », ouvrage qu'il publia sans la permission de la famille du Cheikh et de ses Califes. Il prit l'engagement de rendre les ouvrages qu'il avait emprunté après en avoir fait les copies, engagement qu'il n'a jamais honoré. Ensuite, tout au long de son séjour, il se passait pour être un fidèle disciple du Cheikh Ibrahim Niasse alors qu'il cachait au fond de lui le contraire. Il n'y pas plus grave comme hypocrisie et acte de trahison que de faire semblant d'être un fidèle ami alors que l'on cache une haine et un mépris secrètement enfouis.⁷²²

Lorsque Maïgari regagna son pays, il «accoucha » après une longue « gestation » d'une conférence qu'il tint à l'Université Bayero à Kano intitulée « *Al-Cheikh Ibrahim Niasse wa tarbiyatuh fi al-tarîqa al-Tijâniyya* » (Cheikh Ibrahim Niasse et son éducation spirituelle dans la voie Tijâniyya), s'était en 1979. Cette conférence fut perçue comme une percée par les ennemis de la Tijâniyya, ce qui donna à Maïgari l'impression d'avoir le vent en poupe et de redoubler d'effort, alliant mensonges et subterfuges, il renforça ses intrigues en publiant son

⁷²² - Ibid, p. 35 et suivantes

livre sur « la vie et l'enseignement du Cheikh Ibrahim Niassé ». C'est fut pour lui l'occasion de ressortir toutes les accusations contre le soufisme et la *tarîqa* Tijâniyya et contre la personne du Cheikh Ibrahim Niassé. Dans l'impossibilité de rapporter toutes ces accusations, nous nous limiterons d'une part à celles émises contre la *Faydha* et la *Tarbiyya*, qui constituent les points essentiels de la pensée du Cheikh Ibrahim Niassé et d'autre part à celles portées contre le détenteur de la *Faydha*.

2. Les attaques de Maïgari contre la *Faydha* et la *Tarbiyya*

Les accusations portées par Maïgari contre la Tijâniyya notamment la *Faydha* et la *Tarbiyya* ne s'écartent pas des diatribes lancées contre le soufisme comme nous les avons étudiées ci-dessus. Ainsi, nier la *Faydha* revient à nier la grâce divine apportée par le Prophète. Et contester la *Tabiyya* revient à compromettre la voie des hommes de Dieu et leur éducation spirituelle que nous avons largement détaillée.⁷²³ Cependant les critiques de Maïgari portent la marque d'une intention inavouée de dénigrement et non d'une discussion constructive. Le caractère polémique de son œuvre ne fait l'objet d'aucun doute puisque si Maïgari visait simplement une critique de la Tijâniyya, il aurait pu le faire sans s'associer aux « réformateurs » car, ce n'est pas le fait d'un hasard que son travail « porte la marque de son directeur Ahmad Gourab ce professeur de sensibilité néo-hanbalite qui a enseigné plusieurs années au BUK (Bayero University of Kano) et influencé de nombreuses générations d'étudiants.⁷²⁴ » Et ce n'est pas non plus fortuit que l'ouvrage ait été préfacé en des termes dithyrambiques par Aboubacar Gumi, le chef de file des « Réformistes » et ait obtenu la bénédiction de l'Université de Médine (Arabie Saoudite) qui a financé la publication dans le cadre de sa croisade anti confrérique.⁷²⁵ C'est autour de la notion de *da'irat al-fadhl* qu'on peut ici traduire par « domaine de la grâce » qu'on peut situer l'attaque de Maïgari contre la *Faydha*.

a. Maïgari et la da'irat al-fadhl

En s'attaquant à la notion de *da'irat al-fadhl*, Maïgari a nié d'emblée la grâce, donc la *Faydha* qui, comme nous l'avons expliqué, est le flux de grâce annoncé par Cheikh Tijâni et qui s'est concrétisé avec Cheikh Ibrahim Niassé. En effet, Maïgari fait croire que Cheikh

⁷²³ - Cf. *Supra*, p. 98

⁷²⁴ - Ousmane Kane, « La vie, les idées et les enseignements de Cheikh Ibrahim Niassé du Sénégal », in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, éd. MSH, Paris, n°3, 1989, p. 295. Il faut noter qu'il s'agit d'un résumé succinct de cet écrit présenté par O. Kane.

⁷²⁵ - *Idem*, p. 295

Ibrahim Niasse en annonçant à tous ses *Muqaddam*, à maintes reprises et dans plusieurs de ses lettres qu'il dégage sa responsabilité de tous ceux qui prétendent le suivre et dévient de la *shari'a*, en ordonnant l'illicite et désobéissant aux prescriptions divines, fait allusion à certaines pratiques qui découlent des enseignements que le Cheikh lui-même aurait prodigué dans ses premiers écrits. Il entend par là, la question de *da'irat al-fadhl* évoquée dans son livre *al-Sirr al-Akbar wa al-Nûr al-Abhar*.⁷²⁶ Maïgari extrapole cette notion dont il n'a d'ailleurs aucune maîtrise et fait comprendre que l'incompréhension par les disciples de ce sujet les a poussé à poser des actes répréhensibles, condamnés par les principes de l'islam. Il justifie ses allégations par les réponses des disciples mauritaniens du Cheikh Ibrahim Niasse dans lesquelles ils cherchent sa faveur et son pardon pour les fautes commises.

Maïgari voit dans les explications données par Cheikh Ahmad Tijâni sur les faveurs contenues dans la *da'irat al-fadhl* en tant que domaine privilégié à partir duquel sa voie tire ses bienfaits et ses mérites, que celui-ci s'accorde un « statut particulier, au-dessus des prophètes ». Pire, il interprète les paroles de Cheikh Umar al-Futi dans ses Rimah sur le même sujet lorsqu'il disait que Cheikh Ahmad Tijâni a rassemblé en lui les deux grandes stations appartenant au Prophète Mohammed et au prophète Abraham qui sont les *maqâm* (grades) de la « *mahabba* » et celui de « *Khalla* »⁷²⁷. Il se serait octroyé, selon ses dires, « un grade supérieur à celui des deux Prophètes Mohammad et Abraham.⁷²⁸ »

Cette extrapolation et cette fausse interprétation prouvent la mauvaise foi de Maïgari qui n'éprouve aucune gêne de proférer de tels propos alors qu'il sait pertinemment de quoi il parle. N'est-ce pas là, le caractère malsain de sa fallacieuse entreprise qui, sans étonnement

⁷²⁶ - Maïgari explique que Cheikh Ibrahim Niasse rapporte dans son dit ouvrage du Cheikh Ahmad Tijâni que la *tariqa* Tijâniyya provient de cette *da'ira* (ce cercle ou domaine) et la décrit comme suit : « l'origine de cette *tariqa* (voie) est la *da'irat al-fadhl* (domaine de la grâce) qui est la sphère des « Particularités » et des « Exceptions » divines par excellence. Dieu l'ouvre à qui Il veut de Ses créatures. De cette sphère coulent sans arrêt les gracieuses « mers » de la Bonté et de la Générosité divines qui ne sont liés à l'existence d'aucune causalité, ni à aucune condition. Tout advient, dans cette sphère, exclusivement de la Spécifique Volonté de Dieu, rien de celui qui aurait honoré son engagement ou pas, aurait suivi le droit chemin ou pas, aurait commis des péchés et ou dévié de la bonne voie, ne serait pris en compte, ni ne serait évalués les comptes de celui qui aurait donné une aumône ni pour quelle raison il l'aurait donnée. Tout celui qui se retrouve dans cette sphère parmi les créatures de Dieu atteindra pleinement le Bonheur dans l'au-delà, ne l'atteindra aucun mal ni aucune crainte [de voir le supplice d'un châtié]. C'est dans cette sphère, dit notre Cheikh [Ahmad Tijâni] que sont les gens de notre voie, c'est pourquoi leurs actes d'adoration ne sont qu'Amour et Reconnaissance. » Voir, Tahir Maïgari, *Al-Cheikh Ibrahim Niasse al-sengâli, hayâtuh wa 'arâuh wa ta'alîmuh, Dâr al-'arabiyya*, 1981, Beyrouth, Liban, p. 180, Voir aussi, l'étude de Maïgari de *al-Sirr al-Akbar wa al-Nûr al-Abhar*, dans son dit ouvrage p. 414 et suivantes.

⁷²⁷ - Selon plusieurs références scripturaires, Mohammed est l' élu de Dieu, Son Bien-aimé, (*al-Habib al-Mustafâ*) et Le prophète Abraham est *khaliloul-lah*, le fidèle ami de Dieu, il est aussi couramment appelé *Khaliliour-Rahman* (Le fidèle compagnon du Miséricordieux) d'où le statut de « *Khalla* » qui désigne une « fidèle amitié ».

⁷²⁸ - Tahir Maïgari, Op. Cit., p. 33

rejoint celui des détracteurs de la Tijâniyya dont les traits marquants sont, comme nous l'avions vu, la confusion savamment entretenue et la malveillance cultivée plus par pure hypocrisie que par ignorance. C'est avec cette méthode contraire aux critères de clairvoyance, de lucidité et de finesse sur lesquels devait être fondée toute approche explicative, que Maïgari continue sa campagne diffamatoire contre Cheikh Ibrahim Niasse, particulièrement concernant sa *tarbiyya*.

b. Les interprétations de Maïgari sur la tarbiyya tijânie

Les interprétations que Maïgari fait de la *tarbiyya* sont de plusieurs niveaux. D'une part, il s'ingère dans la discussion introduite par Cheikh Ibrahim Niasse, dans son œuvre *Kashif al-Ilbass* sur la *tarbiyya*, notamment la différence que les ulémas font entre la *tarbiyya bi al-istilah* (l'éducation par convention) et la *tarbiyya* par la mise à profit de la *himma* et du *hal* (éducation par l'énergie spirituelle). D'autre part il relève que dans la Tijâniyya, « un ordre conceptuel unique n'existe pas. » Et enfin, il extrapole les propos du Cheikh Ahmad Sukeyraj qui selon lui, contredisent ceux du Cheikh Ibrahim Niasse au sujet de la *tarbiyya*.

Ainsi il porte la critique selon laquelle, hormis les *wird* obligatoires tels que disposés par le fondateur de la *tariqa* et confirmés par ses successeurs, notamment al-'Arabî ibn al-Sâ'ih, la Tijâniyya ne possède pas sa propre conception d'une *tarbiyya*. « L'éducation spirituelle de la Tijâniyya, dit-il est dépourvue d'un ordre conceptuel propre à elle, rapporté du Cheikh Ahmad Tijâni. Et ce dernier à défaut d'en concevoir un pour sa *tariqa*, était contraint d'en emprunter auprès d'une autre voie...⁷²⁹ » Il pousse loin l'extrapolation et affirme même, que selon certains anciens Cheikh de la Tijâniyya, la *tarbiyya* est à l'origine interdite dans la voie...⁷³⁰ » De telles allégations sont loin de rapporter fidèlement les dires exacts de ceux parmi les ulémas de la *tariqa* qui se sont prononcés sur la question. Comme nous allons le voir, Maïgari interprète de façon erronée et hypocrite les propos de ces ulémas.

S'agissant du débat autour de la *tarbiyya*, Maïgari semble faire irruption dans un domaine pour lequel, il n'a manifestement aucune maîtrise. En introduisant le sujet, il rapporte les propos d'Ahmad Zarruq et le débat qui s'en est suivi⁷³¹. Selon lui, Ahmad 'Ajîba et Cheikh Moctar al-Kunfî auxquels s'allie Cheikh Ibrahim Niasse, nient le contraire de ce que pense Zerruq et d'affirmer que Cheikh Sukeyrij al-'Iyâchî soutient les dires de Zerruq et

⁷²⁹ - Idem, p. 274

⁷³⁰ - Ibid, p. 275

⁷³¹ - Pour plus de détails sur ce débat, Cf. *Supra*, p. 332

qu'il estime que les maîtres ont évoqué l'interruption de la *tarbiyya bi-al-istilah* parce que tous ceux qui exercent ce type d'éducation par simple prétention, n'atteindront le but escompté car les portes [d'accès à celle-ci] sont closes. Seule subsiste l'éducation par la *himma* et le *hal* sous le stricte respect de certaines conditions et quiconque déroge à une seule, doit être considéré comme un prétentieux qu'il faut dénoncer. Il est important de remarquer, que Maïgari s'est certes référé à Sukeyrij et rapporté ses dires, mais a dû passer sous silence, tout au moins omit un détail important d'Ahmad Zerruq qui recommande de s'accrocher au Livre et à la Tradition. Aussi, comme le précise Cheikh Ibrahim Niasse, Ibn 'Ajîba et al-Kuntî n'ont pas exprimé une opposition tacite aux propos de Zerruq. Ils pensent que ce dernier ne prétend pas l'interruption totale de la *tarbiyya* mais fustige ceux qui en prétendent et attire l'attention de ses contemporains sur la menace qui pèse sur « l'éducation authentique », face à la prolifération de « faux éducateurs». ⁷³² Sur le fond, en se référant à Sukeïraj, Maïgari a reformulé ses propos et tente de démontrer qu'ils sont en contradiction avec ce que dit Cheikh Ibrahim Niasse. Il cherche par subterfuge à faire croire en l'existence de cette opposition qu'il s'est forgée au sujet de la *tarîqa*, dont entre autres, la question de la *tarbiyya* ⁷³³

c. La prétention qu'il existe une contradiction entre Cheikh Ibrahim Niasse et Ahmad Sukeyrij

Maïgari a monté cette supercherie, puisque c'est de cela qu'il s'agit comme nous le verrons plus loin, pour non seulement semer la confusion et mettre en doute le point de vue du Cheikh Ibrahim Niasse sur la *tarbiyya* et arriver à la finalité selon laquelle, celui-ci revendique « un grade spirituel et un degré de sainteté au-dessus de celui du fondateur même de la Tijâniyya. »

Pour arriver à cette manœuvre pernicieuse, il se sert de certains arguments. D'une part il crée cette soit disant contradiction entre Cheikh Ibrahim Niasse et Ahmad Sukayrij qu'il réfute d'ailleurs, dans un premier temps, après une analyse des propos rapportés de « *tanbih al-Ikhwân* », un ouvrage de Sukayrij. On pourrait, à priori dit-il penser qu'il n'y a pas contradiction entre les deux ulémas, car lorsque ledit ouvrage fut publié pour la première fois, Cheikh Ibrahim Niasse n'avait que 19 ans, et que ce dernier n'était pas la personne visée par Sukayrij qui, en réalité avait publié son œuvre pour répliquer à une autre personne!! ⁷³⁴ Mais comble de malheur, Maïgari affirme qu'il se peut que Cheikh Ibrahim Niasse ait eu

⁷³²- Cheikh Ibrahim Niasse, Kashif al-Ilbass, p. 17

⁷³³- Maïgari, Op. Cit., p. 285

⁷³⁴- Idem, p. 285

connaissance du Livre et les opinions qu'il renferme. De ce fait dit-il, « il aurait la certitude de la contradiction de point de vue entre lui et Cheikh Sukeyrij, sur plusieurs sujets relatifs à la *tarîqa* Tijâniyya. Et que des preuves marquantes existent pour attester de ce malentendu qui était plus accentué au début du mouvement de Cheikh, même s'il s'est complètement dissipé par la suite...⁷³⁵»

Toujours « fidèle » à sa campagne de dénigrement, Maïgari attribue à Ahmad Sukeyrij des paroles qu'il n'aurait pas dites. En effet, dans une fausse déduction, il affirme qu'Ahmad Sukeyrij pensent que Cheikh Ibrahim Niasse, ceux qui le précèdent et ceux qui viendront après lui parmi les ténors de la *tarîqa* Tijâniyya, n'étaient guère et ne seront que des simples *moqadam* qui n'ont de tâche que la transmission du *wird*. Ils ne méritent pas de porter le titre de Cheikh pour qu'il ne concurrencent pas le fondateur de la *tarîqa*.⁷³⁶» Ce qui amène Maïgari à dire que Cheikh Ibrahim Niasse, en revendiquant le statut de *sâhib al-Faydha* (détenteur de la grâce), il aurait préparé sa scission du mouvement Tijâniyya tel que prôné par le fondateur Cheikh Ahmad Tijâniyya. Il affirme que c'est « ce penchant autonomiste du mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse qui lui aurait attiré les critiques acerbes de ses concurrents parmi ses frères qui l'accusèrent d'avoir altérer la voie et de la truffer de ce qu'elle ne devait renfermer...⁷³⁷»

C'est de cette façon récurrente et très souvent entachée de fausses allégations et d'extrapolation que Maïgari monte ses accusations qu'il entend défendre par des arguments qu'il se forge et qui sont pour la plus part soit une interprétation erronée des dires des autres soit une diffamation à l'endroit des maîtres de la Tijâniyya, principalement Cheikh Ibrahim Niasse. D'où le caractère fébrile de son « raisonnement » dans lequel il ne cesse de se contredire lui-même. C'est d'ailleurs la principale constatation faite par ceux qui lui ont répliqué, remarque qui, d'ailleurs a pesé lourd sur les dires de Maïgari, jetant le discrédit total sur ses paroles et sur toute son œuvre comme nous le verrons plus loin. Avant d'en arriver là, voyons très brièvement les accusations portées contre la personne du Cheikh Ibrahim Niasse.

3. Les attaques contre la personne du Cheikh Ibrahim Niasse

En récusant l'un des principes fondamentaux de la Tijâniyya qu'est la *tarbiyya*, Maïgari ne peut ne pas toucher à la personne du Cheikh. En tant que *gawth al-zamân*, il est

⁷³⁵ - Ibid, p. 285

⁷³⁶ - Ibid, p. 281

⁷³⁷ - ibid, p. 282

détenteur de la *Faydha* et successeur légitime de Cheikh Ahmad Tijâni. Porter atteinte à la *tarbiyya*, c'est manifester son opposition à la mission assignée au Cheikh. Or, son statut spirituel est intimement lié à cette mission. Donc toute accusation contre celle-ci ne manque guère de constituer une attaque à la personnalité du Cheikh. Ainsi, Maïgari a fondamentalement renié l'héritage spirituel du Cheikh, réfuté son statut de « détenteur et de distributeur de la *Faydha* » et lui reprochant de s'accorder des privilèges propres aux hommes prodiges.

Un peu après sa fondation, la Tijâniyya a très tôt été attaquée. Comme l'histoire a attesté de l'expansion de la Voie dans différentes parties du monde, de la même façon elle nous rapporte les différends doctrinaux qui ont éclaté au sein de la Voie et les grandes polémiques soulevées par certains aspects de cette doctrine.

L'exemple des attaques de Maïgari n'est pas alors quelque chose d'étrange. Il relève de l'ordre des choses puisqu'à chaque fois que la vérité cherche à s'imposer, les forces du mal se sont toujours interposées. C'est le même scénario qui s'est reproduit avec l'épisode Maïgari.

Les débats doctrinaux tels que nous les avons relatés nous ont permis de mesurer le degré des tensions intellectuelles qu'ils suscitent, mais font ressortir également les insuffisances qui peuvent s'y cacher derrière.

TABLE DE MATIERE

PREMIERE PARTIE CHEIKH IBRAHIM NIASSE ET LE NIGER: UN ERUDIT FACE A UNE NATION ETRANGERE13

CHAPITRE I : LA TIJÂNIYYA NIASSENE AU NIGER : SPECIFICITE ET SUCCES	14
Section I : Implantation de la Tijâniyya niassène au Niger.....	17
A. Les visites de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger.....	18
1. Voyages par voie aérienne	19
2. Voyage par voie terrestre.....	21
B. L'allégeance des maîtres tijanis nigériens au Cheikh Ibrahim Niasse : un fait spirituel hautement symbolique	24
1. Le fondement scripturaire du pacte d'allégeance en Islam	25
2. Le sens et la portée de l'allégeance déterminés par le lien entre le cheikh et son disciple	26
1. Kiota, un centre niassène de renommée au Niger.....	31
2. La <i>Zawiya</i> de cheikh Chouaibou 'Ali.....	35
3. Kusa un centre Tijani à l'est du Niger.....	36
4. Maradi : Un autre cantre tijani.....	43
<i>Des gens généreux qui désirent me voir.....</i>	43
<i>Parmi eux [je cite] Muhammad et Musa.....</i>	43
Section II : succès de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger.....	45
A. L'impact de l'influence nigériane	45
1. Contexte socio-politique du Niger et le début du Mouvement niassène	47
2. La première visite à Kano et le début de la <i>Faydha</i> au Nigeria	50
3. La <i>Faydha</i> au Niger	53
B. La force charismatique du Cheikh : un atout spirituel hors norme	59
1. Le charisme inné du Cheikh.....	60
2. Quelques karâmat du Cheikh.....	61
3. Prodiges et sainteté : le cas de Baye Niasse au Niger	64
C. Le parcours spirituel du Cheikh Ibrahim Niasse	67
1. Les affiliations spirituelles du Cheikh Ibrahim Niasse	67
2. Cheikh Ibrahim Niasse: <i>Gawth al-zamân</i> et <i>Qutb al-zamân</i>	73
3. Cheikh Ibrahim Niasse : <i>Cheikh al-Islam</i>	75
Section III : Cheikh Ibrahim Niasse: Le Sens et la méthode	78

A. La spécificité de la Tijâniyya niassène.....	78
1. La Tijâniyya tel que définie par Cheikh Ibrahim Niassé.....	80
2. La <i>Tijâniyya</i> : une Voie de reconnaissance et de gratitude.....	83
3. La <i>Tijâniyya</i> : une Voie de sagesse et de savoir.....	86
B. La <i>Tarbiyya</i> dans la voie <i>Tijâniyya</i> : concept et définition.....	89
1. La <i>Tarbiyya</i> chez Cheikh Ibrahim Niassé.....	91
2. La <i>Tarbiyya</i> et la <i>Faydha</i>	93
3. Les étapes de l'initiation spirituelle.....	95
C. La <i>Faydha Tijâniyya</i>	104
1. Définition de la <i>Faydha</i>	105
2. Cheikh Ibrahim Niassé : le détenteur de la <i>Faydha</i>	109
CHAPITRE II : LES ASPECTS DOCTRINAUX, DOGMATIQUES ET SPIRITUELS DE LA PENSÉE DU CHEIKH IBRAHIM NIASSE	119
Section I : Genèse sur la doctrine Tijanie	123
A. Les fondements doctrinaux tels que réaffirmés par Cheikh Ibrahim Niassé.....	126
1. Le <i>zâhîr</i> et <i>bâtîn</i> chez Cheikh Ibrahim Niassé.....	126
2. La vision et son importance doctrinale.....	126
3. La personne du Prophète dans la doctrine soufie.....	127
4. La <i>Tijâniyya</i> et la personne du Prophète.....	130
B. Les assises juridiques de la doctrine tijânie.....	137
1. Nature du Soufisme et fondements doctrinaux de la <i>Tijâniyya</i>	137
2. Soufisme et ordres religieux.....	143
3. Les ordres soufis et la doctrine : l'exemple de la <i>Tijâniyya</i>	146
C. Quelques séquences doctrinaires importantes de la <i>Tijâniyya</i>	147
1. La <i>Tijâniyya</i> : une émanation du Prophète.....	147
2. Les conséquences doctrinaires de ce rattachement au Prophète.....	148
3. Une vision plus élargie de la doctrine tijânie.....	150
Section II : Quelques grands traités tijanis qui sous-tendent la pensée de Cheikh Ibrahim Niassé	156
A. La <i>Jawâhir al-ma'ânî</i> : l'œuvre doctrinale fondatrice de la voie <i>Tijâniyya</i>	159
B. <i>Rimah Hizb al-rahîm 'ala nuhur hizb al-rajîm</i> (Les lances du parti de Dieu miséricordieux à l'assaut du parti du diable).....	172
1. <i>Rimâh</i> et son importance doctrinale pour la <i>Tijâniyya</i>	172
3. Les liens entre les « <i>Rimâh</i> » et le <i>Kashif al-Ilbass</i> : un échange d'idées soufies.....	178
Section III : <i>Kashif Al-Ilbass 'An Faydh Al-Khatmi Abil 'Abass</i> : Une référence doctrinale Tijanie de Cheikh Ibrahim Niassé	184

A. Présentation de l'œuvre.....	184
1. Contexte historique	184
2. L'œuvre dans le parcours spirituel du Cheikh	186
3. Présentation sommaire du livre	190
B. Les grandes idées du <i>Kashif al-Ilbass</i>	197
1. Les idées principales : la <i>tarbiyya</i> et la <i>Faydha</i>	197
1. Les idées secondaires : méthodes d'initiation et compagnie d'un Maître accompli	205
C. L'impact spirituel et dogmatique du <i>Kashif al-Ilbass</i>	217
1. Portée spirituelle du livre.....	217
2. Rayonnement du <i>Kashif al-Ilbass</i> au Niger	222
CHAPITRE III : EXPANSION ET ESSOR DE LA PENSEE NIASSENE AU NIGER	
.....	229
Section I : Expansion du savoir soufi niassène ou « tijâniser » le Niger de l'intérieur	
.....	231
A. Du savoir soufi à l'éclosion confrérique.....	231
1. Les atouts doctrinaux de la pensée niassène	233
2. L'éclosion confrérique de la pensée niassène	243
3. Le développement des centres confrériques ou une tijânisation du Niger	249
B. Typologie de la confrérie Tijaniyya niassène	252
1. Les critères d'identification	252
2. La Tijâniyya : une voie « réformée » ?	257
3. La Tijâniyya : une confrérie à la défensive face aux courants réformistes	261
C. Rapport de la Tijâniyya Niassène avec les autres confréries	263
1. Les liens historiques de la Tijâniyya avec la Khalwatiyya et la Sanusiyya	264
2. Liens de la Tijâniyya avec la Qadiriyya	270
3. Suprématie de la Tijâniyya.....	273
Section II: L'essor de la Tijâniyya niassène ou tijaniser le Niger par les pays voisins	
.....	277
A. La centralité du Nigeria dans la vulgarisation de la Tijâniyya au Niger.....	277
1. Le mouvement d'échange et son impact dans la constitution d'une élite tijâne au Niger	279
2. Le rôle des foyers confrériques dans la diffusion des enseignements de l'école niassène.....	283
B. Les cas du Ghana, de la Mauritanie et du Sénégal en appoint	287
1. Le Ghana : un cas exceptionnel de la dynamique niassène	288
2. Cheikh Ibrahim Niasse au bilad Chinguetti.....	291

3. La place de Baye au Sénégal.....	294
Section III : Les controverses doctrinales sur la Tijâniyya	300
A. Les grands débats sur la Tijâniyya	302
1. Les accusations portées contre la Tijâniyya.....	303
2. Les répliques dans leur profondeur doctrinale.....	310
B. Les motifs profonds des accusations contre la doctrine Tijânie	317
1. A l'origine des controverses, deux visions différentes : “la lettre“ et “l'esprit“	317
2. La jalousie des <i>fuqaha'</i>	318
3. La confusion malveillante des <i>fuqaha'</i>	319
B. Les attaques faites par Maïgari contre la Tijâniyya et la personne du Cheikh Ibrahim Niasse	320
1. Maïgari et sa malveillante entreprise.....	321
2. Les attaques de Maïgari contre la <i>Faydha</i> et la <i>Tarbiyya</i>	324
3. Les attaques contre la personne du Cheikh Ibrahim Niasse	328



THESE

En vue de l'obtention d'un
DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE BORDEAUX
Délivré par :
Université Bordeaux Montaigne

Présentée et soutenue par :
MOUSSA Ibrahim
Le 03 Décembre 2010
Titre :
CHEIHK IBRAHIM NIASSE (1900-1975) : PRECURSEUR DE LA
TIJANIYYA AU NIGER
ETUDE DOCTRINALE DE SA PENSEE ET SES IMPLICATIOIS SOCIALES ET POLITIQUES
TOME II

Ecole doctorale Montaigne Humanités
Directrice de thèse :
Prof. MOUCCANNA- MAZEN Rita

JURY

Prof. COULON Christian, Professeur Emérite de philosophie politique et de Sociologie politique de l'Afrique noire et du monde musulman, IEP Bordeaux
(Président du Jury)

Prof. GEOFFROY Eric, Maître de Conférences, Université Marc Bloch Strasbourg, Spécialiste du Soufisme et de la Sainteté en islam (**Rapporteur**)

Prof. MAÏKOREMA Zakari, Maître de Conférences, Université Abdou Moumouni- Niamey, Historien et Chercheur à l'IRSH, (**Rapporteur**)

Prof. MOUCCANNA-MAZEN Rita, Professeure à l'Université Bordeaux Montaigne, Enseignant-chercheure, Spécialiste de Droit musulman.

SOMMAIRE

PARTIE II : LES ENJEUX SOCIO-POLITIQUE ET RELIGIEUX DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE ET SES IMPLICATIONS AU NIGER ET AU-DELÀ.....	2
CHAPITRE IV : LES RETENTISSEMENTS SOCIOLOGIQUES DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE	4
CHAPITRE V : L'ORGANISATION SOCIALE DE LA TIJANIYYA NIASSENE .	82
CHAPITRE VI : LE SENS ET LA PORTEE POLITIQUE DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE.....	121
PARTIE III : L'ANALYSE DU LEGS SCIO-POLITIQUE ET RELIGIEUX DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE : PROFONDEUR D'UNE SAGESSE D'OUTRE-TOMBE.....	176
CHAPITRE VII : l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger.....	179
CHAPITRE VIII : PERMANENCE DU LEGS EX-POST AU NIGER.....	194
CONCLUSION.....	213
BIBLIOGRAPHIE.....	218
TABLE DE MATIERES.....	225

PARTIE II : LES ENJEUX SOCIO-POLITIQUES ET RELIGIEUX DE LA PENSÉE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE ET SES IMPLICATIONS AU NIGER ET AU-DELÀ

Le trait marquant du soufisme en tant que phénomène mystique de l'islam demeure incontestablement la formation des « ordres » qui étaient jadis, des couvents au sein desquels se regroupaient des disciples autour d'un Maître ou Cheikh.¹ En faveur des contingences historiques et de l'évolution doctrinale, vont se constituer, à partir de ces noyaux spirituels, des « confréries » ou « *tariqas* ». Certaines connaîtront un succès éclatant et leurs maillons essaïmeront à travers tout le monde musulman. Nous avons déjà esquissé à travers la question de l'institutionnalisation du soufisme, le rôle social et politique joué par les confréries. Nous pousserons ici la réflexion pour analyser les différentes péripéties ayant conduit le soufisme, une dimension avant tout mystique, à générer un mouvement social et susciter des enjeux politiques dans les sociétés musulmanes.

En quoi, ce phénomène mystique est-il perçu comme un mouvement social et socialisant qui a aussi des implications politiques ?

La pensée de Cheikh Ibrahim Niasse comporte, comme nous l'avons bien démontré, une dynamique sociale et politique et cela pour plusieurs raisons. D'une part, la doctrine de la *Faydha* suppose déjà une ouverture de la voie Tijâniyya aux masses attirées non seulement par une simplification des méthodes d'initiation spirituelle qui facilitent l'acquisition du savoir ésotérique et d'autre part parce qu'elle prône l'idéal d'accès au Salut. Aussi, l'expansion du mouvement niassène a permis la constitution d'un réseau confrérique transnational qui répond parfaitement aux critères des formes de sociabilité² qui font des *zawiyas* des « communautés de

¹- Certains analystes du soufisme pensent qu'il faut distinguer le soufisme du « confrérisme ». Pour eux, « il s'agit de deux choses à ne pas confondre » car, le soufisme est une affaire strictement individuelle, alors que le « confrérisme » est par nature toute une série de devoirs et de contraintes. C'est l'avis d'A. Popovic, Voir, « Les turuq face à la modernité » in Archives des Sciences Sociales des Religions, n°135, 2006, p. 150 Il faut dire qu'une telle distinction n'est pas valable, du moins pour les confréries en Afrique noire, car l'avènement du soufisme et son émergence ne peut ne pas être dissociée de son succès populaire et partant de là de son envergure sociale. Aussi la portée spirituelle et religieuse du soufisme en Afrique n'a pas perdu de son souffle et il reste avec l'arrivée de la *Faydha* très présent et constitue d'ailleurs l'expression d'un soufisme vivant à travers la confrérie Tijâniyya.

² - COULON Christian distingue plusieurs formes de « sociabilité musulmane ». Certaines dit-il, sont davantage des sociétés de défense et de promotion de l'islam, des groupes de propagande. D'autres ont un caractère plus secret et plus fondamentaliste, on pourrait les qualifier d'islamistes. Voir, COULON Christian, Les musulmans et le pouvoir en Afrique, p. 53

vie », offre aux disciples issus de groupes ethniques différents, une identité et leur assure une protection qui relève du domaine de ce que l'on nomme « l'imaginaire collectif ». C'est essentiellement cette surdose de spiritualisation de la pratique de l'islam associée au sentiment d'appartenance à un groupe identitaire et cet aspect sotériologique, qui font toute la dynamique spirituelle de la *Faydha* qui à son tour, va générer « un mouvement social ». La société confrérique³ du Cheikh Ibrahim Niasse a, dans une large mesure fait montre d'une grande capacité d'adaptation et de flexibilité, ce qui lui confère le mérite d'être un mouvement qui interagit avec le contexte dans lequel il évolue. Surtout que celui-ci est marqué par plusieurs événements historiques d'une grande ampleur, puisque la naissance du mouvement a coïncidé avec la période d'implantation de la colonisation. Son émergence se situe sur le plan international, à un moment où le monde subissait de profondes mutations au lendemain de la deuxième guerre mondiale. Les événements marquants de cette période, du moins à l'échelle des pays sous domination coloniale, fut la montée des nationalismes, le refus de l'impérialisme et le développement des mouvements d'auto-détermination qui vont accélérer l'accession de ces pays à l'indépendance.

Cheikh Ibrahim Niasse étant un saint soufi de son temps, sa « société confrérique » s'est particulièrement distinguée car, elle a intégré ces grands changements ayant marqué cette époque de l'histoire de l'humanité. Le rôle important qu'il a joué, en tant que Saint et leader charismatique dans ses rapports avec d'éminentes personnalités politiques de différents bords est un autre aspect de l'intervention du Cheikh dans des questions sociales et politiques qui pour la plupart est porteuse d'un éclairage et d'une sagesse profitable. C'est en cela que la société confrérique de Baye comme on l'appelle affectueusement est susceptible d'avoir des implications politiques. Aussi, l'intérêt que la colonisation a accordé à la Tijâniyya fut-elle une des raisons de sa « politisation » comme nous verrons tout cela plus en détails. Nous pouvons alors recentrer la réflexion sur la portée sociale de la pensée du Cheikh.

³- L'organisation sociale des confréries et « l'ordre social » qu'il incarne sont deux facteurs susceptibles d'appréhender la confrérie comme une société. Ce sont ces deux dimensions qui caractérisent la portée sociale et sociologique du mouvement confrérique comme nous allons le développer par la suite.

CHAPITRE IV : LES RETENTISSEMENTS SOCIOLOGIQUES DE LA PENSÉE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE

L'analyse des enjeux que présente la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse sur le plan social et politique devait susciter une réflexion qui pourrait se rapporter à une vision « sociologique ». D'ailleurs, il existe une tradition de recherche qui voudrait analyser le phénomène confrérique sous l'angle sociologique et les travaux en ce domaine sont multiples et variés.⁴ Ainsi au-delà de l'étude historique et doctrinale des confréries ou de celle biographique de ses saints fondateurs, les sociologues ont trouvé dans le champ confrérique matière à étudier. Ainsi, par exemple, l'expansion des confréries dans des aires démographiques et géographiques différentes permet de voir comment ce phénomène religieux s'adapte et quelles sont les causes de son succès et surtout les facteurs socio-politiques, culturels et économiques en corrélation qui participent à la naissance des confréries, concourent à leur apogée ou à leur déclin. C'est particulièrement le succès « populaire » des *tarîqas* et l'adhésion massive des couches sociales différentes à la confrérie qui a le plus retenu l'attention des chercheurs. La fonction macrosociologique des confréries, dans le sens où elle constitue, un facteur de construction d'une « identité collective » est une autre thématique de cette étude. Outre l'appartenance fortement exprimée des adhérents à la confrérie, leur origine sociale et culturelle est un autre élément de taille dans l'analyse sociologique. C'est sont ces quelques pistes de réflexion qui guideront notre analyse sur les implications sociales de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse.

Si cette démarche sociologique n'a pas, pour des raisons d'ordre méthodologique tenu compte de la dimension doctrinale, ni intégré l'apport que pourrait avoir son analyse, il n'en demeure pas moins que la nouvelle vision voudrait que la doctrine soit prise en compte car, son utilité pour comprendre de manière profonde les raisons d'une telle ou telle réaction de tel ou tel comportement est plus que jamais attestée. Certes, l'observation sociologique aboutit à ses

⁴- On peut citer à titre illustratif, Guy Nicolas, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Publications orientaliste de France, Paris, 1981 ; D. B. Cruise O'BRIEN et Christian COULON (eds), *Charisma and Brotherhood in African Islam* ; D. Robinson et J.-L. Triaud, *Le temps des marabouts, Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique-Occidentale française v. 1880-1960*, Karthala, Paris, 1997.

conclusions, mais qui, parfois s'avèrent insuffisantes pour décrire un comportement ou expliquer le vrai sens d'une expérience spirituelle par exemple. Ainsi, le mouvement du Cheikh Ibrahim Niassé qui présente la particularité d'être porteur d'un dynamisme social assez fort est certes, pour l'observateur un phénomène « social » comme tout autre, mais cette portée sociale au-delà de sa dimension populaire cache un impératif doctrinal, objet premier de cette fulgurante expansion et de ce succès inégalé. C'est dire que la prise en compte de la dimension doctrinale est ici importante pour mieux expliquer les tenants et aboutissants du « mouvement de *Faydha* » qui est vraisemblablement un des principaux facteurs qui sous-tendent l'envergure sociale et politique de la pensée niasséenne.

Cette approche du phénomène confrérique voudrait qu'il ait une corrélation entre les analyses « sociologiques » et celles qui découlent de l'étude doctrinale. Nous avons souligné qu'Alberto GRIGIO a esquissé cette vision⁵ puisque pour lui, une étude approfondie des sources doctrinales est susceptible d'intéresser les chercheurs qui voudraient comprendre le plus profondément, le phénomène confrérique. Mais certains chercheurs pensent que la doctrine n'a pas un apport dans l'étude du phénomène confrérique tout au moins dans son élan du renouveau. Hamès CONSTANT qui n'enlève pas à la société confrérique, dans sa diversité doctrinale, sa capacité d'adaptation et sa flexibilité explique, néanmoins que la « confrérie est une société à tout faire dans la cadre du monde musulman » car, pour lui, le fait qu'une même confrérie puisse jouer des rôles diamétralement opposés dans des endroits différents, c'est le cas de la Tijâniyya et la Qadiriyya, suffisait à expliquer que le contenu doctrinal n'a apparemment pas de rôle déterminant ni dans la construction du groupe confrérique ni dans son évolution au sein de la société.⁶

L'inaccessibilité aux sources doctrinales qui, pour la plupart sont en langue arabe, pourrait expliquer un tel désintéressement. L'autre raison est que ces chercheurs n'avaient pas fait des études doctrinales leur première préoccupation. Mais ce n'est pas pour autant que les sources doctrinales du soufisme n'aient pas été étudiées par les chercheurs occidentaux. Mieux, il en existe ceux qui les ont profondément étudié et y ont consacré leur vie entière, faisant de

⁵ - Il expliquait, dans son analyse du renouveau confrérique, notamment celui de la Tijâniyya que la compréhension d'un tel persistant dynamisme confrérique de cette *tariqa* tient à deux raisons dont l'une de principe et l'autre de méthode. Pour cette dernière il montre l'impérative démarche qui fera « coexister les deux grandes familles des études académiques qui se sont occupées de la Tijâniyya, représentées respectivement par le filon des études historiques et sociales et par l'approche plus attentive des aspects philologiques et doctrinaux...», Alberto GRIGIO, « Une confrérie soufie à l'époque du renouveau, la *tariqa* Tijâniyya in Adriana PIGA, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara, entre soufisme et fondamentalisme, p. 210

⁶- CONSTANT Hamès, Confréries, sociétés et sociabilité, in A. Popovic, G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 236

l'œuvre, la pensée et les actions des saints leur préoccupation primordiale. Il n'est pas du tout exagéré de dire qu'ils ont réussi à expliquer mieux que certains chercheurs musulmans le phénomène mystique qu'ils ont profondément intégré en eux. L'exemple de Louis MASSIGNON⁷ est l'illustration parfaite d'une analyse réussie du soufisme qui fut d'ailleurs une référence en la matière, car elle part d'une étude des sources basée sur la maîtrise des concepts soufis et termes puisés dans les riches textes arabes de grands penseurs du soufisme. Son œuvre sur la vie du martyr de l'islam al-Hallaj⁸ montre combien il a la maîtrise des questions doctrinales du soufisme et surtout de la façon dont il explique et transmet fidèlement cette expérience mystique. C'est avec une telle minutie qu'il la décrit et démontre à travers des exemples qu'il puise des sources arabes du soufisme, combien celui-ci est porteur d'un souffle « humain » auquel pourraient s'identifier toutes les croyances. On peut ajouter aussi, la riche étude d'Annemarie Schimmel⁹ qui explique l'expérience soufie et ses différentes dimensions spirituelles et dogmatiques avec une référence assez fournie à la vaste et riche littérature doctrinale du soufisme. Les recherches sur la doctrine de la *Faydha* menées par Brigaglia et dans une moindre mesure les récents travaux d'Eric Geoffroy sur le courant mystique de la Chadhiliyya et sur le soufisme en général, sont aussi des références en matière des études

⁷- Il est désigné comme le « dernier des orientalistes ». Homme de lettres, savant, il fit de nombreuses missions diplomatiques. En dépit de ces multiples occupations il s'est battu sur tous les fronts. Il a lutté pour le triomphe de la justice, était un écrivain majeur de son temps, mais craignait par-dessus tout qu'on le soupçonne de faire de la littérature, un mystique habité du " feu de l'Amour divin " et enfin un homme d'une infinie compassion à l'égard des plus pauvres. » C'est Sa rencontre avec l'Islam qui lui ouvrit la voie de la vocation sur le « terrain de contact spirituel entre l'Islam et le Christianisme. Et depuis lors, dans ses nombreuses recherches, il n'a cessé d'explorer les points de convergence avec ces deux religions à travers des figures telles que le fameux soufi Al-Hallaj, condamné à mort à Bagdad. « Il faut nous approcher d'une chose non en nous, mais en elle » disait Massignon. Ces paroles résument tout le message qu'il a véhiculé et qui est fondé sur la non-violence, le désir de justice, la compassion envers les plus faibles et cette réconciliation entre chrétiens et musulmans. Cet engagement est plus que d'actualité car, les événements d'aujourd'hui (incompréhension en France du monde musulman, problème israélo-palestinien...etc.), viennent confirmer ses « visions prophétiques » les plus sombres. <http://www.moncelon.com/hallaj.htm>

⁸- Hallaj est connu comme un grand mystique, sans doute le plus grand des mystiques musulmans et un des grands mystiques de tous les temps. Il fut aussi un poète. Louis Massignon, qui l'a fait connaître en Occident et qui lui a consacré les quatre volumes de son œuvre maîtresse, *La Passion d'al-Hallaj*, admirait et a fait connaître aussi l'originalité de son œuvre littéraire (*Passion III*, 352-373). Plus récemment, Sami-Ali a publié chez Sindbad (1985) une traduction des *Poèmes mystiques* de Hallaj avec une remarquable introduction sur *La poésie de Hallaj*, édition de poche chez Albin Michel (1998). Voir, <http://www.moncelon.com/hallaj.htm> extrait le 06/10/09

⁹- L'auteur a, dans son ouvrage présenté les traits principaux du soufisme aussi bien sur le plan historique que sur le plan phénoménologique. Elle a réussi à puiser dans l'ensemble de la littérature orientale et occidentale du soufisme pour produire une œuvre accessible même au lecteur non spécialiste. Voir son dit-ouvrage aux éditions du Cerf, Paris, 1996, 632 p. Annemarie Schimmel est née le 7 Avril 1922 à Erfurt. Docteur en philosophie (Études Islamiques) de l'Université de Berlin et Docteur en Sciences Religieuses (Histoire des religions) de l'Université de Marburg. Elle a enseigné dans les universités d'Ankara, de Bonn et de Harvard. Docteur *honoris causa* des universités de Sud, Islamabad, Peshawar, Uppsala et Kounya, elle a reçu de nombreux prix littéraires et plusieurs distinctions à travers le monde. Ecrivaine prolifique, elle a publié une centaine d'ouvrages. Elle est décédée le 26 Janvier 2003. Voir, Gabi Kratochwil, « Annemarie Schimmel, lauréate controversée du Prix de la Paix des éditeurs et libraires allemands sur www.persee.fr, voir aussi www.wikipédia.org

doctrinales du soufisme. Donc, ces exemples prouvent si besoin est, l'intérêt que peut susciter la doctrine soufie.

Pour expliquer ce rôle de la doctrine soufie, nous allons tenter de faire ressortir les enjeux sociaux politiques et religieux de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse et cela dans trois principaux axes. Dans un premier temps, nous examinerons les retentissements sociologiques du mouvement de la *Faydha* qui est certes un mouvement spirituel, mais aussi social qui prône la fraternité confrérique, qui fait de la Tijâniyya un vaste réseau de chaînes confrériques à portée universelle. Les structures sociales de la « société confrérique » de Cheikh Ibrahim Niasse représentent une toute autre dimension sociale de la Tijâniyya. La portée sociale de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse est en quelque sorte régulée par ces structures qui ont une incidence sur la composition, la décomposition et la recomposition sociologique au Niger. Dans un second temps, nous verrons comment est tissée l'organisation sociale de la Tijâniyya niassène, notamment ses *zawiyas*, véritables modèles communautaires d'inter-sociabilité qui fonctionnent selon des règles précises. Et enfin, nous tenterons de dégager le sens et la portée politique de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger et sur le plan internationale. Ainsi serions-nous amenés à traiter d'une part de la dynamique socio-politique de la Tijâniyya, et d'autre part, nous découvrirons le Cheikh en tant qu'érudit doté d'une habileté politique exceptionnelle qui lui vaut son engagement pour le panafricanisme et le panarabisme. Aussi, en tant qu'acteur charismatique mondialement reconnu, Cheikh Ibrahim Niasse a joué un rôle important sur plusieurs questions touchant l'*Umma* islamique et particulièrement les musulmans d'Afrique. Il fut aussi fin diplomate et gardien du dogme qui rejette toute modernité qui ne prend en compte les valeurs morales et spirituelles. Ainsi en dernier ressort, procéderons-nous à une analyse politique de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse qui a essayé, dans sa vision politique, de mettre à contribution les valeurs spirituelles pour qu'elles soient au service du temporel, ce qui fait de lui un Cheikh modéré à mi-chemin entre le temporel et le spirituel. Avant d'en arriver là, essayons de voir l'enjeu social et sociologique de sa pensée

Section I : Le Phénomène confrérique : un mouvement fortement socialisant

Nous avons démontré que l'idéal de la doctrine de grâce (*Faydha*) prônée par la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse comporte en lui un élan social car, l'une de ses caractéristiques fut sans conteste cette adhésion massive à la *tarîqa*. Constitué en « société confrérique », le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse est à tous égards mystique et spirituel mais qui répond aux critères d'une confrérie socialement dynamique. Quelles sont les raisons « sociologiques » d'un tel dynamisme ? Pourquoi la Tijâniyya se présente-t-elle comme une confrérie « populaire » et « démocratique » ?

A. Le caractère fortement populaire ou la « démocratisation » de la Tijâniyya

L'une des caractéristiques de la sociabilité confrérique demeure le regroupement des masses au sein d'un ordre qui porte le signe sacré de l'appartenance à une communauté religieuse. La confrérie est l'une des formes de cette sociabilité musulmane. Ce regroupement s'identifie « aux collectivités, groupes humains localement diversifiés sous l'influence de telles circonstances socio-économique, de tels chocs mystiques, à conférer telle accentuation au dogme, ou à regrouper selon telle ou telle optique des observances, les mœurs : donc à offrir à l'intérieur du cadre formé par le donné révélé, des voies orientatrices diversifiées.¹⁰ » C'est essentiellement cette notion de « Voie », qui s'apparente d'ailleurs à la définition de mot *shar'ia* qui désigne certes, la Loi révélée mais signifie aussi la Voie comprise comme un ensemble prescriptif révélé et ses dérivés canoniques. Alors, comment définit-on sociologiquement la « Voie »?

1. Définition sociologique de la Voie

On définit très couramment la confrérie comme une voie mystique ouverte à l'initiation spirituelle qui vise à purifier l'âme pour qu'elle atteigne le Salut. L'envergure populaire de la confrérie lui confère une autre dimension et c'est en vertu de cette attraction des masses qui se regroupent autour d'un leader religieux ou guide spirituel, que la confrérie peut être définie comme étant « un noyau social qui contribue à façonner la société dans laquelle elle s'insère. Fondée sur la relation entre un maître et quelques disciples, elle recrute, dans la famille, la tribu, le village, l'ethnie, le groupement professionnel, la nation. Elle crée alors une organisation nouvelle qui interagit de multiples façons avec le cadre social et politique environnant. Elle a

¹⁰- J. P. CHARNAY, Sociologie religieuse de l'islam, Sindbad, Paris, p. 69

même la capacité de dépasser la frontière sociale habituelle et de former une entité nouvelle beaucoup plus large.¹¹» Si, cette définition est axée sur les fonctions de la confrérie qu'elle présente comme un « corps social » plus ou moins homogène qui naît dans la société, il n'en demeure pas moins qu'elle peut être définie également selon les règles qui régissent son fonctionnement et les normes qui règlent le comportement de cette « composante sociale » animée par un « idéal symbolique » commun¹². Ainsi, « la Voie est donc ce qui regroupe en un ensemble cohérent, opératoire, un certain nombre de normes, d'attitudes permises, légitimes, parmi la totalité des normes et attitudes qui sont sociologiquement non articulables entre elles.¹³»

Ces deux définitions offrent deux visions différentes. La première part du postulat selon lequel, la confrérie ne peut être définie en dehors de la société. Autrement dit, « au-delà de l'adhésion et de la religiosité plus ou moins recherchée et vécue par chacun, l'appartenance confrérique s'inscrit ainsi toujours à l'intérieur de mouvements sociaux, de groupes en train de se recomposer ou même de se construire. La confrérie n'est donc pas en aucun cas un réseau d'affiliation qui se serait socialement neutre et qui viendrait se superposer simplement à une organisation sociale toute faite sur laquelle elle n'aurait que des effets religieux d'ordre psychologique individuel.¹⁴» La seconde vision appréhende la confrérie par le système normatif qui le régit. Il est certain que tout regroupement humain a besoin, pour mieux fonctionner d'établir des normes, des règles à observer par chaque individu qui le compose. Ainsi, dans le cadre de la Tijâniyya, les règles élémentaires d'allégeance envers le Maître et la conduite que le disciple doit adopter vis-à-vis de celui-ci et envers ses coreligionnaires peuvent être comprises comme étant « un système normatif » qui régit le fonctionnement de la *zawiya*, entité à part entière de la confrérie. L'observance de ces normes, en faveur des circonstances historiques a amené les disciples à faire corps derrière leur Maître, à se replier sur cette allégeance, et de déclencher ainsi un processus qui aboutira à la constitution d'«ordres » ou de « confréries » mystiques. La définition d'un « schéma spirituel d'initiation » de la Tijâniyya qui, à des degrés différents s'apparente aux autres schémas de l'initiation soufie, peut être

¹¹- Constant HAMES, Op. Cit., p. 231

¹²- Certains sociologues ne prennent pas en compte la norme comme facteur de « forme de socialisation ». C'est le cas de G. Simmel qui pensent que « si les règles peuvent jouer un rôle pour le maintien des groupes existants, elles sont totalement inopérantes lors de sa fondation ; les règles sont alors des attributs de la socialisation, non ce qui la fonde. Les membres d'un groupe religieux prennent la forme d'une association, non pas en fonction de normes et de règles qui les contraignent de l'extérieur, mais selon le partage de la même croyance... » Voir, Partrick Watier, La sociologie et les représentations de l'activité sociale, éd. Méridien Klincksieck/Masson, Paris, 1996, p. 166

¹³- J. P CHARNAY, Op. Cit., p. 69

¹⁴- Constant HAMES, Op. Cit., p. 232

perçue comme un principe moral, puisqu'il vise essentiellement à parfaire le comportement du disciple par l'action purificatrice. L'adhésion à ce principe moral se trouve ainsi renforcée par la reconnaissance donnée à cette adhésion de la part des autres car, « l'identité sociale du moi est constituée par la reconnaissance que le milieu social accorde aux actions du sujet, sujet qui, en revanche n'est pas sûr de son intégrité et de la validité de ces actions lorsque ce consensus est nié.¹⁵» Ainsi s'établit une corrélation entre l'observance des règles de conduite et l'identification au groupe. Donc, le respect des normes (principes moraux) régénère en quelque sorte le groupe. D'où le lien entre la « norme » et la constitution des groupes (confréries). C'est en cela, comme le constate J. P. Charnay, que la notion de voie offre la possibilité de déterminer l'action, le comportement, l'attitude à travers le vécu contingent et le donné conceptuel, sans les séparer, comme à travers les oppositions culturelles par lesquelles l'Islam maintient sa cohérence, tout en s'accommodant des diversités sociales et caractérielles.¹⁶ Cette relation (fait social/fait religieux) fut au centre des théories établies par les grands sociologues comme nous auront à l'aborder plus loin.

L'arrivée du soufisme en Afrique pourrait illustrer, dans une certaine mesure, cette harmonisation entre la « norme » et le « social », puisque le courant mystique de l'islam « fut avant tout le véhicule de pénétration de l'orthodoxie sunnite dans les masses [...] Et certes, toutes les confréries soufies africaines ont adopté des formules liturgiques particulières (*wird* ou *dhikr*), mais celles-ci se réduisent, qu'elles soient individuelles ou collectives, à la répétition de quelques phrases pieuses simples et conventionnelles. En réalité, dans les *turuq* d'Afrique noire, la dévotion populaire passe par la vénération des saints vivants et de leurs ancêtres...¹⁷» L'aspiration à la puissance « magique » des saints qui en plus de cette « force surnaturelle », offrent aussi l'idéal d'un accès au Salut, sont les principaux facteurs à l'origine de cette attirance pour le « sacré » des sociétés africaines.

En résumé, qu'elle soit définie selon les règles qui la régissent où qu'elle soit appréhendée, sans pour autant faire abstraction du rôle de la religiosité, comme un mouvement social, la confrérie en tant que « voie » offre cette possibilité d'harmonisation entre la « norme »

¹⁵- Mauro PIRAS, Les fondements sociaux de l'agir normatif chez DURKHEIM et WEBER : Le rôle du Sacré, in Archives des sciences sociales des religions, n°127, 2004, p. 147

¹⁶- Dans son analyse, il démontre pourquoi, la notion de « voie », une notion fondamentale en islam est plus opératoire que les notions de fonction et d'institution utilisées par les sociologies occidentales, parce qu'elle a l'avantage de conférer à l'observation d'une double dimension : une profondeur historique qui, pour les intéressés ne peut mutiler le présent réel, être abstraite de leur réalité temporelle, et une distinction efficace, quoique non absolue entre les diverses incarnations de la pensée musulmane selon des critères sociologiques et non purement canoniques ou hérésiologiques. Voir, J. P. Charnay, Sociologie religieuse de l'islam, éd. Pluriel, p. 98

¹⁷- D.-C. O'BRIEN, *La filière musulmane, confréries soufies et politiques en Afrique noire*, in Revue Politique africaine, n°4, Décembre 1981, p. 12

et le « social ». Cette approche peut d'ailleurs corroborer notre analyse sur la nécessité de rapprocher les études doctrinales aux analyses sociologiques.

C'est pourquoi, en tant que pôle d'attraction des masses, la Tijâniyya constitue une confrérie dont le rôle social peut s'appréhender à travers la compatibilité du donné confrérique avec les aspirations sociales, ce qui lui confère d'ailleurs ce caractère « démocratique » que certains analystes ont très souvent mentionné. Aussi, les rapports avant tout « sociaux » qui lient les membres entre eux, viennent à se consolider à travers la forme sacrée des affinités qui ont une forte portée spirituelle. Dès lors, les liens spirituels à la base créent des rapports sociaux. C'est tout cela qui fait la force sociale de la confrérie qui, à la faveur de son succès « populaire » lui confère une certaine universalité.

2. Compatibilité du donné confrérique avec les aspirations sociales

Nous avons mentionné que l'une des particularités de la Tijâniyya est qu'elle est une confrérie qui permet à ses adeptes de concilier leurs activités quotidiennes à leurs devoirs spirituels. Cette compatibilité fait la souplesse de la doctrine tijânienne qui voudrait que le disciple exerce à la marge de sa vie spirituelle, une activité porteuse de revenus. C'est à cette méthode « démocratique » que Cheikh Ibrahim Niassé a fait appel et exhorté ses disciples à suivre. Pour lui, la quête spirituelle ne doit en aucun cas constituer un frein à la quête « matérielle » pour subvenir aux besoins ici-bas. Baye recommandait à ses disciples d'avoir un métier. Il les exhortait, lors de son intervention au Mawlid de l'an 1380 de l'hégire¹⁸, à travailler pour gagner leur vie et à être endurant dans la quête du licite. L'homme, dit-il ne peut consommer de meilleur que ce qu'il s'est procuré par son propre effort car Dieu n'agrée que le bien. Il rapporte un hadith dans lequel le calife Oumar ibn Al-Khattab disait: « Quelqu'un de vous ne croisera les bras et attendre de Dieu la richesse, vous savez bien qu'il ne tombera du ciel une pluie d'or ou de billets. » Cette quête de richesse, a-t-il poursuivi peut être soit de l'agriculture, pour celui qui en a la force ou du commerce pour celui qui en a la vocation ou tout autre métier. « La vie n'est que labeur et quiconque n'exerce un métier est comme un mort ; c'est par l'intention sincère que le travail d'ici-bas sert dans l'au-delà ; les actions valent par leur intention et « vous ne serez que rétribué le jour du jugement dernier.¹⁹»

Cependant, cette quête ne doit pas à son tour influencer la vie spirituelle dans le sens où le plaisir de se procurer le bien matériel ou succomber au « bien être » qu'il produit ne doit pas

¹⁸- Voir, le dit sermon (*Khoutba*) in Cheikh Ahmad Abul-Fath, *Jawâhir al-Rasâil*, t. 2, p. 13

¹⁹- Ya'qûb Aboubacar al-Gânî, *Ithaf al-Ikhwân bi maâthir Gawth al-Zamân*, p. 142

entraver la vie spirituelle. Le disciple doit considérer ce bas monde et les biens qui s'y trouvent comme des choses éphémères et que l'âme charnelle a toujours tendance à entraîner vers la perte. En somme, le disciple doit adopter un équilibre constant entre les besoins de son corps et celui de son esprit comme le stipule la tradition : « Œuvres pour la vie ici-bas comme si tu t'y éternises et cherches l'au-delà comme si tu mourrais demain ». Il ne doit pratiquer l'ascèse excessive ni tomber dans le piège du plaisir matériel pour qu'il garde l'équilibre intérieur, l'apaisement de son âme qui aspire dans ce cas vers le bien. C'est pourquoi, le concept de *tarbiyya* chez Cheikh Ibrahim Niasse n'est pas fondé sur la mortification ni sur une quête spirituelle sévère. Il est plutôt basé sur l'éducation par l'énergie spirituelle dont les exigences initiatiques sont d'une souplesse qui n'entrave pas les activités du disciple. En plus, l'initiation spirituelle est continue et que dans chaque étape de la vie, le disciple de la Tijâniyya doit constamment rester attentif aux signes de la manifestation divine, qui doivent l'édifier au jour le jour sur la Grandeur divine et c'est en cela que se fortifie sa foi et se renforce son état spirituel.

Cette question de la compatibilité du donné confrérique avec la situation sociale du disciple peut dans une large mesure poser le problème de l'accommodation des confréries à l'évolution économique et urbaine des sociétés africaines. Certains prévoyaient que les confréries n'allaient pas résister à la poussée croissante de la modernisation puisqu'elles étaient mieux adaptées au « monde rural et agro-pastoral, en liaison étroite avec une organisation sociale très collective, elle-même souvent liée à une organisation économique cohérente, soit spécialisée (agriculture, élevage, commerce, artisanat), soit interdépendante, la question s'est posée de la possible désagrégation de ces liens collectifs, tant sociaux que religieux, avec l'exode rural, la prolétarianisation urbaine et la disparition de l'encadrement social, au profit de la liberté individuelle et de l'anonymat.²⁰» La forme immédiate du modernisme qui pourrait menacer l'ordre confrérique est le phénomène de l'urbanisation galopante qu'a connu les pays africains juste après la période des indépendances. Mais force est de constater que ce phénomène a eu un effet contraire puisqu'il a favorisé l'essor des confréries. Le développement des *zawiyas* et leur prolifération dans les grandes villes d'Afrique atteste de l'adaptation rapide des organisations confrériques aux situations nouvelles. Mieux encore, les confréries étaient à la base de la création de ville où le saint fondateur incarne l'unité de la communauté islamique rassemblée autour des idéaux d'une communauté confrérique ethniquement plurielle et socialement variée. L'exemple de la fondation par Cheikh Aboubacar Hachim de la ville de

²⁰- Constant HAMES, « Situation présente et perspectives d'avenir » in, A.Popovic et G. Veinstein, Les Voies d'Allah, les ordres mystiques de l'islam d'hier à aujourd'hui, p. 527

Kiota²¹ est une parfaite illustration de la vitalité urbaine et démographique de la Tijâniyya. Elle atteste également que le modèle confrérique, dans son système social est d'une grande efficacité organisationnelle. Dès lors, cette dynamique sociale de la Tijâniyya illustrée par le mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa à travers l'exemple de Kiota et bien d'autres exemples, pose la question de savoir comment s'opère cette mutation du spirituel au social ? Peut-on dire que la Tijâniyya, en tant qu'élan spirituel, dans sa capacité à réorganiser l'individu et la société, offre des outils conceptuels d'élaboration d'une « représentation sociale », au sens sociologique du terme ? Autrement dit, le « donné confrérique » est-il social par essence ou bien, il subit l'influence de la Société qui le modèle et prend à son tour, une forme de « société ²² » qui totalise les atouts d'une représentation sociale ? Ainsi pourrions-nous poser le débat sur les mutations sociales du donné confrérique.

3. Du lien spirituel au lien social ou les mutations sociales de la Tijâniyya

L'analyse du donné confrérique nous montre que l'organisation des regroupements religieux en confréries et le mouvement qu'il suscite comportent indiscutablement quelque chose de « social ». Cet aspect social peut s'appréhender selon les deux visions qui sous-tendent la définition sociologique de la « voie ». Il faut, dès lors considérer d'une part, comme le dit Constant HAMES que les confréries ne peuvent émerger en dehors de la Société et qu'elles comportent en elle-même un nouvel élan qui transcende les frontières sociales habituelles pour se constituer en une entité dynamique nouvelle. Et d'autre part qu'elles sont en quelque sorte, la résultante de la présence de normes religieuses ou du moins, l'adaptation de l'interprétation du donné révélé.

C'est de cette façon, à notre avis que peut être posée la dialectique de l'interaction entre le « fait religieux » et le « fait social ». Cette question a été profondément étudiée par les grands

²¹- MAKAMA BAWA Oumarou dans son mémoire intitulé : « La ville de Kiota au Niger : Un développement endogène à l'ombre des Marabouts », examine comment cette ville (Kiota) édifiée par un Cheikh de la Tijâniyya, représentant de Cheikh Ibrahim Niassa, constitue un modèle d'une réussite de développement à la base. Comment les habitants de cette citée, membres à part entière d'une confrérie, la Tijâniyya qui partagent le même idéal symbolique et la même croyance, sont socialement organisées pour participer activement aux projets de développement communautaire appuyés par des bailleurs de fonds. Les analyses pertinentes de MAKAMA l'ont amené à démontrer que « l'originalité de gestion de la ville de Kiota, fief de la Tijâniyya nigérienne s'est bâtie sur le sentiment fédérateur et sécurisant » développé par les liens socioreligieux soigneusement tissés par l'ordre confrérique de la Tijâniyya. Ses liens qui comportent forcément une portée sociale auraient permis à Kiota d'être non seulement ouverte aux restes des régions du Niger, mais également au reste du monde. Ils « traduisent également une certaine volonté des populations rurales des régions du Sahel pauvres et enclavées, à utiliser la religion comme principal passerelle entre le local et global ». Voir ledit mémoire, Université Catholique de Louvain la Neuve (UCL), Faculté Ouverte de Politique Economique et sociale (FOPES), Septembre 2003, p. 100

²²- Il faut ici comprendre « société » selon la conception wébérienne qui la définit comme un ensemble de relations sociales que les agents sociaux instituent.

sociologues et il s'en est suivi un débat profond.²³ Il est important de rappeler que la fonction centrale de la confrérie est d'assurer au disciple une « vie spirituelle », d'où la nécessité d'un Maître ou guide qui le prendrait en charge. Chodkiewicz n'a-t-il pas dit à ce sujet, que « le rôle des confréries est de fabriquer la sainteté et de transmettre cette sainteté.²⁴ » C'est d'une part ce rôle religieux dévolu à la puissance charismatique du Maître qui constitue un facteur de « socialisation » de la confrérie. Dès lors, elle s'est érigée en institution pour assurer ce rôle²⁵. Les sociétés africaines frappées par les crises, notamment celles d'ordre identitaire consécutivement à l'occupation coloniale, trouvaient en ces confréries un modèle de l'affirmation identitaire. Certains analystes pensent même qu'en Afrique, « le soufisme profita de l'attrait que pouvait représenter l'Islam comme religion porteuse de l'écriture et d'un ordre social global, donc comme symbole de dignité pour des peuples qui subissaient l'humiliation de la conquête européenne. »²⁶ Justement les événements liés à l'évolution socio-politique qui étaient une sorte de catalyseurs ont contribué à stimuler ce rôle des confréries. Ainsi, de façon plus globale, « par leur inscription dans le tissu social rural, marqué par la prégnance des liens de parenté, par leurs généalogies spirituelles (*silsila*) qui permettent de se diviser dans l'espace mais de se rattacher à un vaste ensemble socioreligieux présent et passé, par leur capacité enfin à intervenir dans tous les domaines de la vie des sociétés, les confréries islamiques ont pu se passer de l'Etat en s'y substituant, en l'ignorant ou en s'y opposant en tant que contre-société.²⁷ »

Les *zawiyas* qui sont la manifestation concrète de « l'ordre institutionnel confrérique » assumaient plusieurs fonctions. Outre leurs fonctions traditionnelles (instruction religieuse, entretien des membres, accueil des pèlerins, et voyageurs de passage...), elles assuraient

²³- On peut à titre d'exemple retenir les travaux d'Emile DURKHEIM sur la sociologie de la religion. Ses textes sur la « détermination du fait moral », 1906 « Les formes élémentaire de la vie religieuses », 1912 et surtout, son étude, « De la définition des phénomènes religieux » où il développe sa thèse selon laquelle, la société est la source aussi bien du partage sacré/profane que du partage moral/immoral. Ou celles de WEBER Max dont ses théories sur le rôle du sacré dans la création de la « norme sociale ». Voir, PIRAS, Mauro, « Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : Le rôle du sacré », in archives de sciences sociales des religions, n°127, 2004, pp. 139-166. Les analyses de Max WEBER se distinguent particulièrement des autres tendances dans les sciences sociales. Cette différence concerne, bien entendu l'épistémologie et les questions de méthode. Adversaire aussi bien du positivisme que de l'historicisme relativiste, partisan d'une approche « perspectiviste » qui intègre le rapport aux valeurs, tout en prônant une science « axiologique neutre », il résiste aux classifications hâtives et échappe aux carcans disciplinaires traditionnels. Voir, Michael LÖWY, Heinz WISMANN, « Max WEBER, « La Religion et la construction du social » in Archives des sciences sociales des religions, n° 127, Juillet-Septembre 2004, p. 05

²⁴ Alexandre POPOVIC, « Les *turuq* balkaniques à l'épreuve de la modernité », in Archives des Sciences Sociales des Religions, n°135, Juillet-Septembre 2006, p. 150

²⁵- Nous avons développé cet aspect dans la partie institutionnalisation du soufisme, cf. *Supra*, p. 268

²⁶- D.-C. O'BRIEN, Op. Cit., p. 09

²⁷- Constant HAMES, « Situation présente et perspectives d'avenir », in Les voies d'Allah, les ordres confrériques musulmans d'hier à aujourd'hui, p. 522

également un rôle économique dans le sens où elles assurent la production et la commercialisation des cultures. Nous détaillerons cet aspect important qu'est le rôle et la fonction des *zawiyas*.

Cette intervention variable des confréries dans la « vie sociale » montre combien est important le rôle qu'elles jouent dans la société. C'est d'ailleurs en cela que réside la force des confréries qui ont la « capacité à créer ou recréer des unités sociales vivantes là où la destruction des années de crise d'après 1975 a provoqué un vide relationnel et idéologique.²⁸» Le succès du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa est un exemple parfait de ce rôle joué par les confréries. En effet, la naissance du mouvement de la *Faydha*, comme nous l'avions souligné, intervint dans une période de crise qui se caractérise, en Afrique par la destruction de l'ordre politique traditionnel et un profond bouleversement social et culturel. L'islam, notamment la Tijâniyya était devenue le recours des gens déshérités en quête d'un refuge et d'une protection sociale. Christian COULON en fait d'ailleurs le constat et pour lui, « la protection islamique, et plus précisément maraboutique, s'applique aussi dans le domaine de ce que l'on peut appeler l'imaginaire collectif. Les pratiques thérapeutiques et magiques des spécialistes religieux entrent en effet en ligne de compte dans la force sociale de l'islam contemporain. Les situations de compétition, de pouvoir et d'insécurité favorisent le recours aux détenteurs du savoir ésotérique de l'islam. Le marabout peut non seulement prémunir son client contre des concurrents, mais il peut aussi intervenir dans un domaine plus directement politique. Ses pouvoirs surnaturels, sa baraka, lui ouvrent un champ où l'Etat est impuissant.²⁹»

Donc, la société confrérique comporte potentiellement un dynamisme social qui est certes inhérent à la valeur religieuse, mais est aussi tributaire du changement imposé par le contexte sociopolitique, culturel et économique. Ainsi, face à la concurrence accrue des courants réformateurs, la Tijâniyya a réorienté ses activités et dans sa façon de s'insérer dans la société. C'est le cas de la Tijâniyya niassène qui a modernisé son système d'enseignement pour faire taire les reproches d'obscurantisme et d'ignorance qui lui étaient lancés. Elle a aussi réformé son système organisationnel, impliquant de plus en plus les jeunes et adoptant le modèle associatif qui offre sur le plan juridique et formel plus d'opportunités à s'intégrer à l'Etat et à bénéficier éventuellement de son soutien financier car, certains Etats donateurs ou bienfaiteurs de l'islam n'accordent de subsides qu'à des associations légalement reconnues et contrôlées. Par ailleurs, la question de la sainteté joue un rôle important dans la confrérie

²⁸- Constant HAMES, Op. Cit., p. 528

²⁹- COULON Christian, Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, p. 59

puisqu'elle concourt à transcender les barrières sociales. Ainsi, sa « multiplicité, dans le temps et l'espace façonne une société qu'on appelle segmentaire, c'est-à-dire constituée de groupes qui se fragmentent, se ramifient, éventuellement au-delà de toutes sortes de frontières sociales ou politiques. Le modèle confrérique évoque le multiple, le diversifié, le polycentrique, tant sur le plan des idées religieuses que sur celui de la vie sociale ou politique. Dans ce contexte, rappelons que l'islam confrérique peut coexister sans trop de tension avec un pouvoir étatique non religieux, laïc ou séculier.³⁰»

Ces cas de figures de « socialisation confrérique » présentent les *turuq* tantôt comme acteurs d'une forme de « socialisation », tantôt comme subissant l'influence de la société. A quelques variables près, les deux cas sont possibles car, en tant qu'élan spirituel, les confréries offrent un modèle d'intégration spirituel qui ne peut pas se soustraire de l'organisation sociale. Tandis que l'évolution socio-politique, culturelle et économique leur impose une réadaptation de leur organisation pour qu'elles répondent aux exigences du contexte, gage d'une continuité et d'une pérennisation des activités. A titre d'exemple, l'adoption du modèle associatif par les confréries résulte du fait que « l'évolution sociale actuelle surtout urbaine, marquée par le brassage social, voire l'anonymat et la montée de l'individualisme n'est pas favorable au mode de recrutement des confréries qui s'appuie sur les collectivités existantes, régies par la parenté, le lien tribal, ethnique ou villageois, ce qui confère à l'adhésion confrérique une sorte d'automaticité, de corrélat de l'appartenance sociale première.³¹»

Si cette adhésion comporte des exigences sociales voire sociologiques, il n'en demeure pas moins qu'il existe aussi d'autres conditions liées au respect d'un « système normatif », à la soumission à une « norme morale ». C'est en ce sens que le respect de la « norme³² » peut est un facteur de « socialisation » des confréries. L'appartenance confrérique s'appréhende alors ici comme « un agir social doté de sens ». Justement, selon l'analyse de WEBER, « dans la terminologie des « Concepts fondamentaux », on appelle « relation sociale », un agir social de plusieurs acteurs sociaux orientés par un sens subjectif. Ce sens peut être formulé par des « maximes », qui sont les règles de conduite orientant le comportement des acteurs. A partir de cette base, on peut élucider une typologie de règles de conduite qui va d'une absence de sanction et d'une orientation vers le succès jusqu'à un maximum de sanction : les règles se rangent donc

³⁰- Constant HAMES, Op. Cit., p. 525

³¹- Idem, p. 526

³²- La norme doit être comprise selon la définition faite par Max WEBER. Pour lui, la norme est « l'affirmation générale d'un devoir-être (logique, éthique, esthétique). Ainsi pour lui, la norme est, dans un sens plus large « un contenu idéal « doté de valeur », que l'agir du sujet tend à réaliser parce qu'il le considère comme tel », Voir PIRAS Mauro, Op. Cit., p. 151

dans un spectre qui comprend la « conduite » par intérêt, la coutume, la « convention », le « droit ». La « convention elle, est une règle de conduite considérée comme « valable » (dans le sens d'un idéal normatif) dans une communauté et garantie extérieurement par l'approbation ou la désapprobation du milieu : elle est donc un principe digne de respect, un modèle de comportement, qui inspire (de façon variable) chez les acteurs un sentiment d'obligation. En cas d'infraction à la règle, le résultat est la désapprobation du milieu, qui s'exprime de manière les plus diverses.³³» Le modèle confrérique de la Tijâniyya répond dans une certaine mesure à cette conception de « l'agir social » en tant que convention. La similitude réside dans le fait que l'adhésion à la Tijâniyya présuppose l'observance d'une règle de conduite (respect et obéissance au Cheikh, solidarité et fraternité envers les membres de la confrérie... etc.). Le non-respect de cette règle n'engendre qu'une désapprobation du milieu (désaffiliation de la communauté confrérique, constaté et non décrétée). Le caractère obligatoire d'appartenance à la confrérie est « un principe digne de respect » qui n'est soumis à aucune contrainte. Ainsi cette « norme » du point de vue des sciences sociales doit être pensée comme une « représentation dans la tête des acteurs sociaux, et lorsqu'elles sont efficaces dans la vie sociale ce n'est pas en vertu de leur valeur idéale, ni parce qu'elles constitueraient le lien social, mais tout simplement parce que les acteurs, à un moment donné, dans une situation donnée, sont guidés par la représentation d'un devoir-être, considéré valable subjectivement, et tendent donc à conformer leur action au contenu sémantique de ce devoir-être. Cela permet de dire que l'efficacité réelle du contenu idéal de la norme n'est due qu'à la conviction subjective de sa validité de la part des acteurs.³⁴»

L'appartenance à la communauté confrérique est basée sur une conviction personnelle et une adhésion volontaire mais sous condition du respect des règles de la vie confrérique qui n'ont aucune valeur coercitive. Le disciple doit se sentir socialement intégré à cette communauté confrérique dans laquelle l'impératif religieux s'affirme de fait comme valable du seul fait de son existence. Ainsi le caractère sacré de cette appartenance à la communauté fait de « l'impératif religieux » une force objective qui s'impose à l'individu à la fois de l'extérieur et de l'intérieur. C'est la même vision que DURKHEIM fait sur le sacré. Pour lui, le sacré « est une objectivité transcendante mais, dans son rapport avec lui, l'individu retrouve soi-même, sa propre identité, dans quelque chose qui lui est extérieur. Dans le sacré se réalise

³³- PIRAS Mauro, Op. Cit., p. 153

³⁴- idem, p. 155

une expérience de transcendance de soi.³⁵» C'est en cela justement que la notion de la fraternité confrérique est une notion sacrée.

B. La fraternité confrérique : une notion sacrée

L'adhésion aux confréries est à l'origine motivée par le besoin qu'éprouve le disciple pour la spiritualité. Ainsi, comme nous l'avions vu, le disciple se trouve attiré par la puissance charismatique du Maître qui aura la mission de le guider dans son initiation spirituelle. Cependant, ce motif spirituel se trouve renforcé par le sentiment qu'éprouve le disciple d'adhérer à une communauté à laquelle il s'identifie. Dès lors, le disciple qui intègre cette communauté adoptera les règles et la conduite « sociales » de ce groupe. Il noue avec les autres membres de la confrérie des liens qui ont avant tout un caractère sacré. Comment alors peut-on définir cette fraternité confrérique ? Quel est l'apport de la doctrine pour cette union qui, avant tout est un engagement individuel qui prend au fur et à mesure un caractère collectif car, la vie confrérique fait du disciple un membre solidaire à part entière de la communauté.

1. La fraternité confrérique : concept et définition

D'un point de vue sociologique, indépendamment de la vision des fonctions qu'elle remplit ou du rôle joué par la norme dans sa constitution et sa régulation, « la confrérie est quelquefois une structure trans ou pluriethnique qui fournit une identité nouvelle dans les situations où les appartenances ethniques tendent à se diversifier, à s'éparpiller. La confrérie est alors une façon de recréer un « nous » dont les frontières délimitent un nouveau système de référence et de solidarité.³⁶» Selon cette définition, les confréries sont une forme de « sociabilité musulmane » basée sur des véritables réseaux de solidarité et de représentation du groupe. Même si cette solidarité fonctionne selon un « impératif social », il n'en demeure pas moins que le facteur qui cimente et cristallise cette « union » demeure la « voie » en tant que transmission d'un message spirituel. Celui-ci a la capacité de fondre tous les autres liens sociaux (ethniques, familiaux, tribaux...etc.) dans le moule du lien spirituel. Le disciple apprend à aimer ses coreligionnaires non pas parce qu'ils vivent sous le même toit, se partagent la nourriture ou qu'ils s'entraident mutuellement, mais parce qu'ils doivent « s'aimer en Dieu ». C'est cet amour divin qui se reflète dans les rapports entre disciples pour devenir en fin de compte un lien dépourvu de tout intérêt mondain. D'où le caractère profondément sacré de ce lien. La

³⁵- *ibid*, p. 146

³⁶- COULON Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, p. 55

pérennité de ce lien et sa consolidation passent par l'engagement du disciple dans la voie et sa détermination à traduire dans les faits les enseignements spirituels qui lui sont dispensés. En effet, le soufisme prône l'amour du prochain, car comme le stipule une tradition prophétique, « le fidèle est le miroir du fidèle ». Cette tradition fut adoptée par les soufis comme « une excellente maxime pour la vie en société. Ils voyaient dans le comportement et les actes de leurs compagnons le reflet de leurs sentiments et de leurs actions. L'application pratique de cette maxime peut se discerner aisément dans l'histoire du soufisme et nous conduit à l'un des aspects les plus agréables du mouvement, à savoir : l'amour fraternel qui apparut tout d'abord chez les soufis d'un groupe, puis fut étendu jusqu'à l'humanité tout entière [...] L'une des règles principales des soufis consistait à faire du bien à son frère, à préférer les autres à soi-même (*ithar*) et à abandonner son prestige pour l'amour de ses compagnons.³⁷»

Le fait de se sacrifier pour son prochain et apprendre à lui rendre service d'une façon spontanée sans qu'il en fasse la demande traduit tout le caractère sacré de ces rapports entre disciples de la confrérie. D'ailleurs, l'une des premières étapes préparatoire de l'initiation à la voie du soufisme n'est-elle pas servir les hommes. La forte prégnance spirituelle de cet engagement personnel continue d'ailleurs d'être le devoir du vrai soufi tout au long de sa vie. D'une certaine façon, ce pur élan de solidarité peut être considéré comme l'un des facteurs ayant conduit à la « socialisation » du soufisme. En effet, l'activité sociale stimulée par cette fraternité des groupes soufis en pleine expansion semble transformer « le soufisme, à l'origine religion de l'élite, en un mouvement de masse, propageant sa doctrine dans toutes les couches de la population. Tout comme les soufis ont voulu partager avec leurs frères leurs propriétés matérielles, ils ont pu sentir qu'ils devaient aussi partager avec eux le meilleur de ce qu'ils avaient, à savoir, la voie conduisant au Salut.³⁸» Cette nouvelle prédication commença à attirer les foules ce qui accéléra l'élaboration des règles fondamentales de l'éducation mystique basées sur cette notion sacrée de fraternité confrérique qui lie désormais tous les frères qui viennent des couches sociales différentes. Nous reviendrons sur cette diversité sociologique.

Retenons que cette fraternité confrérique trouve toute son expression dans les enseignements de Cheikh Ibrahim Niassé. Celui-ci, à toutes les occasions rappelle le devoir qui incombe aux disciples de s'aimer entre eux rien que pour Dieu, de cultiver l'esprit de solidarité et de cohésion entre membres de la tariqa d'une part et entre les autres frères en islam.

³⁷- Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, p. 285

³⁸- Idem, p. 288

L'opuscule³⁹ que le Cheikh a distribué à tous ses *muqaddem* et à ses disciple dans lequel il les exhortait à œuvrer pour la parfaite entente entre frères en *tarîqa* et à cultiver l'esprit d'entraide et de solidarité, est une illustration parmi tant d'autres sur les appels du Cheikh à ces vertus qui sont somme toute, des valeurs cardinales de la *tarîqa* que les membres et surtout les Maîtres doivent s'évertuer à appliquer et faire respecter.

C'est ainsi que s'est construit cet esprit de solidarité qui constitue jusqu'à nos jours une des vitalités des confréries, un des facteurs de cohésion entre les disciples d'une même confrérie, même si quelquefois des divergences peuvent surgir. Mais celles-ci proviennent plus d'une non compréhension de toute la valeur spirituelle et sacrée de cette solidarité qu'elle ne découle d'une lutte d'intérêts qui ne saurait avoir un sens tant et si bien que les disciples auraient compris le sens hautement moral de leur vie. Très malheureusement l'abandon progressif de ces valeurs, et bien d'autres encore est préjudiciable au bon fonctionnement des confréries en tant qu'ordres spirituels dans lesquels dominent les valeurs d'une éthique symboliquement humaine. C'est pourquoi le renforcement de ces valeurs passe inéluctablement par l'éducation mystique et l'enseignement doctrinal qui les sous-tendent.

2. L'apport doctrinal dans l'institution de la fraternité confrérique

La doctrine de la Tijâniyya en tant qu'ordre social ne manque pas, malgré son caractère subtil de contenir cette disposition à organiser les masses. Dès lors, l'élaboration des normes éducatives du soufisme consiste, comme nous l'avons vu à répondre à ce besoin. D'ores et déjà, les observances islamiques sont, pour la plupart publiques et sont autant des manifestations de cette vie commune, qu'il s'agisse de la prière du Vendredi, du Ramadan ou du Hajj par exemple. Le soufisme y a ajouté l'appartenance à la confrérie, les séances de chants religieux, les *ziyaras* (visites aux Cheikhs), les cérémonies de Mawlid, etc. C'est dans ces manifestations qui drainent un mouvement de foule que l'on peut saisir la marque de solidarité et de cohésion entre les membres de la confrérie. Les prescriptions doctrinales obligent le disciple à la participation aux séances de *dhikr* et à celles de *wazifa* car, la validité de son affiliation à la *tarîqa* en dépend fortement. Ces séances sont quotidiennes, hebdomadaires et annuelles, à l'image des cinq prières journalières, de la prière du Vendredi et des fêtes annuelles.⁴⁰ Ainsi, le disciple est tenu à participer tous les jours aux séances de *wazifa* et en fin

³⁹- Cf. Une traduction dudit opuscule, supra. p. ? (voir section 1 Chap. 2)

⁴⁰- Nous détaillerons ces différents aspects qui, s'ils représentent ici les manifestations d'une vie communautaire solidaire, sont avant tout des pratiques culturelles d'une intensité spirituelle qui résument toute la vie spirituelle et religieuse du disciple engagé dans la voie.

de semaine dans un cercle plus élargi pour le *dhikr* et chaque année pour célébrer le Mawlid dans les grands centres. Ces « fêtes annuelles et cérémonies hebdomadaires de *dhikr* confrérique créent des relations communautaires très fortes qui viennent en renforcer d'autres (de parenté, de quartier, de sexe, d'ethnie, de catégorie sociale, etc.) ou, au contraire, permettent d'enjamber ces mêmes frontières sociales ou politiques autrement infranchissables. Le rythme des rencontres hebdomadaires devient vite un élément structurant de la vie sociale ordinaire ; moment répété, rassurant, de rencontres familières, endroit d'échange d'informations amicales, occasion, surtout pour les transactions de toutes sortes, vecteurs aussi de l'émotion religieuse, le rendez-vous confrérique permet tout cela et fournit en définitive le prétexte et le moteur de la sociabilité locale.⁴¹»

Dans cet élan social quel est concrètement le rôle joué par la doctrine des confréries ? Il est plausible que les principes doctrinaux visent à consolider l'élan spirituel qui engendre à son tour un dynamisme social qui fait la vitalité des *zawiyas*. Car, comme nous l'avons sans doute examiné à travers les exemples du Mawlid à Kiota ou dans les autres *zawiyas* du Niger ou à travers les rencontres instituées par les Cheikhs pour renforcer les liens entre les disciples à ces occasions à forte portée symbolique (commémoration du Mawlid du Cheikh Ibrahim Niasse) ou l'organisation de séminaires qui visent à former spirituellement le disciple et lui rappeler les règles de conduite au sein de la *tarîqa*, toutes ces manifestations comportent l'aura d'une certaine sacralité.

3. Portée sociologique de la fraternité confrérique

La sacralité de ce lien fraternel entre les disciples est un facteur déterminant dans la « normalisation » de la vie sociale au sein de la confrérie. Elle se trouvait au cœur du dynamisme communautaire et de la formation identitaire du groupe confrérique. DURKHEIM dans son analyse du sacré en posant le problème de « l'efficacité sociale des normes », arrive à déterminer que la validité normative s'enracine justement au cours des « moments d'effervescence collective » dont le caractère sacré est perceptible en ce qu'elles « constituent des moments fondateurs des valeurs morales ». Ainsi, à travers les rites, les célébrations, les fêtes, etc., la communauté renouvelle son identité collective, ravive le contenu de ses normes morales.⁴² Si on peut considérer ici la « doctrine » comme la source fondamentale de la valeur normative qui d'ailleurs oriente la vie spirituelle du disciple, il reste que selon l'analyse durkheimienne, celle-ci se trouve renforcée par l'effet sacré de ces moments d'effervescence

⁴¹- Constant HAMES, Op. Cit., p. 241

⁴²- PIRAS Mauro, Op. Cit., p. 147

spirituelle. En définitive si, dans le sacré converge tout ce qui consolide l'identité collective de la communauté, puisque ce qui est sacré est commun et forme les consciences individuelles selon des normes et comportements partagés, ce qui crée et vivifie les rapports sociaux, il n'en demeure pas moins qu'inversement, le sacré lui-même ne soit qu'un produit de l'ordre social et est dans un certain sens, la projection du pouvoir que la société exerce sur les individus.

Ces « moments d'effervescence collective » dans les sociétés africaines ont de plus en plus été d'une grande influence car « ces lieux et marques de la communauté islamique prirent un sens nouveau et profond dans le bouleversement que connaît l'Afrique tels que la politique de laïcisation, la « modernisation », la volonté des dirigeants politiques à mobiliser les « masses » qui ne sont guère parvenus à venir au bout de l'autonomie de cette vie collective.⁴³» Ce « foisonnement de la sociabilité musulmane »⁴⁴ n'a pas manqué de susciter l'inquiétude de l'Etat parce qu'il « représente tout au moins à un niveau symbolique, une contre-société ou une société qui échappe obstinément à l'Etat.⁴⁵» Cependant à une échelle plus vaste, cette effervescence collective constitue un facteur d'intégration à la communauté musulmane, d'où la portée internationale qu'elle lui confère.

C. La portée universelle de la Tijâniyya niassène

A travers l'expansion du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé, la Tijâniyya connut son essor international. Ainsi, le message de la *Faydha* véhiculé dans toute l'Afrique de l'ouest et même au-delà, comporte par sa capacité à toucher les masses et son caractère fortement humaniste, une certaine universalité.

1. Le message de la *Faydha* et son expansion internationale

Cheikh Ibrahim Niassé en se proclamant détenteur de la *Faydha*, ouvrait une nouvelle phase à la Tijâniyya. Cette phase se caractérise par une adhésion massive à la *tarîqa* et l'expansion de ses réseaux à travers le monde. Dès lors la carrure internationale de la personne du Cheikh accordait à la voie son succès international. Né en cette période de grandes mutations, le mouvement du Cheikh Ibrahim Niassé a su s'adapter au nouveau contexte, ce qui lui a valu cette émergence et cette expansion internationales. Dès lors, la confrérie s'organisa en réseaux qui dépassent largement le cadre des frontières tracées par la colonisation. Les activités de la confrérie ont très tôt transcendé les frontières des Etats et c'est avec un réel succès international que s'organisent des rencontres regroupant les représentants de la communauté

⁴³- COULON Christian, Op. Cit., p. 51

⁴⁴- Idem, p. 77

⁴⁵- Ibid, p. 76

tijane de plusieurs Etats pour débattre des questions touchant à la vie de la confrérie en particulier et du soufisme en général. Nous avons évoqué dans l'étude sur l'essor de la Tijâniyya, les grands centres de la confrérie qui ont joué un rôle central dans son implantation et la coordination de ses activités à l'échelle des Etats de la sous-région ouest-africaine et plus largement encore au niveau mondial. Cette expansion internationale a créé une dynamique sociale, politique, économique et culturelle qui fait de la Tijâniyya une confrérie ouverte sur le monde. Par cette réussite, la Tijâniyya suscite un enjeu international majeur car, en tant que confrérie socialement et politiquement dynamique et qui a tissé des réseaux à travers tous les pays de l'Afrique de l'ouest ainsi que dans certains coins du monde musulman, elle devient une structure qui a sa place dans le cadre large des « relations internationales ». Nous verrons comment après le Cheikh, son legs spirituel fut transmis dans le monde entier. Cet héritage spirituel fut à la base d'initiatives qui dépassent très largement le cadre spirituel.

Retenons que la dimension transnationale de la Tijâniyya niassène s'appréhende concrètement à travers les pôles de la confrérie érigés dans toute la sous-région ouest-africaine. Nous avons déjà examiné de façon sommaire les exemples du Nigeria, du Ghana, de la Mauritanie et du Sénégal. Le rôle social et politique de ces différents pôles a très vite dépassé les frontières nationales car, les besoins spirituels qui étaient le fondement et la base organisationnelle des masses ne sauraient céder aux impératifs extérieurs ni se plier aux exigences d'un « ordre politique » quelconque. Le mouvement de la *Faydha*, en tant que flux spirituel a transcendé les barrières géographiques, ethniques, raciales, culturelles et politiques. Il s'est créé ainsi une communauté confrérique transnationale qui, désormais pose tout le problème de réadaptation de ses réseaux au contexte international. D. Stone a étudié le cas de la Mauritanie, où il constate que la « Tijâniyya Niassène déborde les frontières étatiques et que les liens entre les diverses branches mauritaniennes et la zawiya centrale à Kaolack au Sénégal, sont constamment renforcés par un flot continu de visiteurs et de dons [...] L'importance de ces réseaux religieux transnationaux a été mise en évidence durant la crise sénégalomauritanienne de 1989, lorsque la famille Niasse joua un rôle majeur en assurant le retour sains et saufs de milliers de Maures réfugiés à Kaolack.⁴⁶»

Au cours de la colonisation, nous avons vu le rôle joué par les confréries. Même si, certaines se sont farouchement opposées à l'occupation coloniale, d'autres se sont largement solidarisées à l'occupant, ce qui ne manque pas de brouiller conséquemment le rôle des confréries. Il est certain, que le contexte colonial était favorable à l'expansion des confréries

⁴⁶- D. Stone, Aspects du paysage religieux : marabouts et confrérie, p. 55, (référence à compléter)

puisque d'une part, les réseaux confrériques se formaient facilement en faveur du développement des voies de communication et d'autre part, la colonisation trouvait en ces réseaux, un meilleur moyen d'infiltrer les sociétés africaines afin d'asseoir définitivement leurs hégémonie.

Il faut rappeler, que le mouvement de la *Faydha*, dans son expansion rapide et son succès dans le recrutement de fidèles avait fortement ébranlé l'administration coloniale qui voyait en lui, une force à contrôler et un dynamisme à suivre de près. Cependant la colonisation a certes les yeux sur les activités de la confrérie, mais celle-ci n'a pas entravé le processus de sa constitution en réseaux. Le sentiment d'appartenir à une communauté islamique plus large venait corroborer l'assise internationale de la confrérie. « Certes, pour le commun des croyants, l'*Umma* n'est qu'obscurément perçue dans sa totalité ; et cela s'applique aussi à la tarîqa. Cependant, les fidèles ont conscience que l'islam est une force qui compte dans le monde au-delà de la communauté locale. L'islam devient le signe d'une identité culturelle africaine, médiatisée par des structures connues depuis fort longtemps par les africains: les *zawiyas*. Celles-ci furent une sorte de baume qui adoucit la blessure de la conquête; et cela bien avant l'apparition des mouvements nationaliste.⁴⁷»

Dans le processus de constructions nationales, le champ islamique n'a guère retenu l'attention de la toute jeune classe politique africaine d'après indépendances. Celle-ci était plutôt préoccupée à « moderniser » et à « rationaliser » les pays et donc à se démarquer des modèles sociaux et culturels anciens. Mais l'évolution de l'islam et l'emprise qu'il a sur les populations et surtout la capacité qu'il a de monopoliser les relations extérieures a fait changer l'attitude de nouveaux dirigeants africains. Ceux-ci ont vite compris que toute négligence vis-à-vis de l'islam et de ses organisations (*zawiya*, association, etc.) pourrait avoir de lourdes conséquences sur les Nations en construction dont les bases restent encore fragiles. L'islam totalisait beaucoup d'acquis et « fait d'une certaine façon partie de ce champ « périphérique » à l'Etat africain. Il garde une autonomie relativement importante dans son organisation aussi bien que dans les valeurs et les attitudes qu'il induit.⁴⁸» Par la puissance de leurs réseaux et leur capacité d'organisation extra étatique, les confréries peuvent représenter à bien des égards un défi potentiel aux Etats africains. L'exemple des réseaux de la Sanussiyya qui ont organisé des amitiés particulières entre la Libye et ses voisins du Sud est illustratif à plus d'un titre. Parce qu'il a constitué très certainement un terrain favorable à l'action de Kadhafi, même si la

⁴⁷- D.-C. O'BRIEN, Op. Cit., p. 23

⁴⁸- Christian COULON, Op. Cit., p. 156

confrérie est officiellement interdite par le nouveau régime. L'exploitation par Kadhafi de la potentielle influence des confréries dans les relations interétatiques fut accentuée par la nouvelle situation internationale (le rôle joué par l'Afrique noire dans la question de l'embargo contre la Libye, la mainmise des autorités libyennes dans le problème de la rébellion touarègue au Nord du Niger, etc.). Elle est frappante, dans la mesure où l'organisation du Mawlid, la principale fête célébrée par les confréries, notamment la Tijâniyya fut « récupérée » par Kadhafi. Celui-ci trouvait en cette occasion l'opportunité de diffuser son idéologie et surtout d'asseoir son influence dans cette partie de l'Afrique et le choix des villes d'Agadez et Tombouctou pour commémorer cette fête religieuse n'est pas du simple fait de hasard, car elles sont non seulement les grands foyers de la civilisation islamique en Afrique de l'ouest, mais aussi les symboles de la résistance face à la colonisation (le rôle joué par la confrérie, notamment Sanussiyya dans la révolte menée par Kaocen). Le rôle des Etats dans l'organisation de ces cérémonies reste limité car, l'enjeu majeur était de rassembler les communautés confrériques qui s'érigent dans ce cas en une force indépendante. Les dirigeants, quoique impliqués puisqu'ils participent à l'organisation de ces rencontres, gardent néanmoins une certaine méfiance envers ces solidarités que l'islam définit, surtout si elles sont au centre d'un enjeu qui rassemble des acteurs politiques ou non de même que divers organismes internationaux. Cet exemple montre combien, le rôle des confréries peut constituer, par la force de ses réseaux un contre-pouvoir dans le champ des « relations interétatiques ». C'est là une des principales manifestations des confréries dans la définition d'une « stratégie internationale » qui échappe au contrôle des Etats et que sous-tendent certes, l'influence des leaders confrériques, l'exemple du Cheikh Ibrahim Niassé en est une illustration parfaite, mais les valeurs hautement humaines des confréries jouent également un rôle important.

2. Le caractère humaniste des valeurs confrériques

Que ce soit au niveau spirituel ou éducatif, ou au niveau des fonctions sociales, les valeurs prônées par les confréries sont d'une dimension humaine assez marquée. La Tijâniyya, tant dans sa doctrine que dans les fonctions sociales qu'elle assure, porte ces valeurs qui se manifestent dans différentes activités de la confrérie.

Du point de vue spirituel et éducatif, on n'a évoqué la place centrale qu'occupe l'être humain, non pas dans son apparence physique mais plutôt par son état intérieur. L'étude de ce qui peut contribuer à conduire l'âme vers le Salut, à purifier le cœur, partie importante de l'homme, en ce qu'il soit, pour le soufisme, le lieu où se reflète la lumière divine, est principalement le domaine d'intervention des voies soufies, particulièrement la Tijâniyya.

Cependant, il faut appréhender cette fonction spirituelle dans un ensemble plus vaste, celui des prescriptions de l'islam. La quête spirituelle se fait dans et par cet ensemble. C'est pour cette raison, que la spiritualité tijânie s'inscrit dans le système de purification inclus dans les principales obligations canoniques prescrites par l'islam, (cinq prières quotidiennes précédées d'ablutions, pèlerinage, jeûne, contribution aumônière rendant licite l'usage de la richesse, etc.) auxquelles se rajoute l'observance d'autres actes culturels complémentaires mais non obligatoires qui visent essentiellement la purification de l'âme. C'est pourquoi, toute l'activité spirituelle est axée sur cet objectif, sans qu'elle ne signifie de *facto*, une rigueur démesurée dans l'observance des prescriptions, ni une religiosité outrancière. Aussi, tout excès de l'imprégnation du spirituel peut occulter au soufi sa dimension avant tout humaine. Celui-ci doit se considérer comme « un être humain, exposé, comme servile créature de Dieu, à tous les maux et méfaits psychosomatiques ; aucune immunité ne le dégage des conjonctures et des occurrences qui normalisent ses états les plus idéaux.⁴⁹» L'école de la mallamatiyya à laquelle se réfère la Tijâniyya prône cette façon d'exercer la spiritualité qui « tient compte de la gracieuse élection divine, option inconditionnelle, pour n'exiger guère du soufi, un idéalisme, non entaché d'éventuelles flétrissures ou souillures humaines.⁵⁰» C'est conformément à cette ligne directrice que Cheikh Ibrahim Niasse attire l'attention de ses disciples sur les fâcheux inconvénients que représente la prétention de se prévaloir d'un niveau de spiritualité sans pour autant en atteindre le grade ni en obtenir l'autorisation. Il conseille à ses disciples et à ses *moqaddam* dans une de ses lettres de s'en tenir à deux Maîtres : « un qui t'enseigne le *zâhir*, connaissance exotérique (le livre et la tradition) dit-il, et l'autre qui te guide dans l'initiation spirituelle. Ce dernier n'est autre que Cheikh Ahmad Tijâni qui t'accompagnera toujours, tous moyens pour atteindre les secrets n'est qu'une fin en soi. Cache ton secret et dissimule les dons que Dieu t'accorde jusqu'à ce qu'Il t'ordonne de les divulguer. Quiconque se prévaut d'une sainteté qui ne soit d'une émanation divine, a perverti sa foi et égaré sa vie, et il sera de ceux qui subiront l'humiliation de ses pairs [créatures]⁵¹»

Cette ligne de conduite spirituelle corrobore le comportement du disciple qui intègre la voie. Elle lui permet d'adopter un comportement basé sur l'humilité, la sobriété et la déférence. Il ne saurait être orgueilleux, ni arrogant, fut-ce en matière de sainteté, comportement d'ailleurs bannis par les principes mêmes de l'islam. Pour s'intégrer dans la communauté confrérique, le disciple ne saurait sous-estimer un collègue ou même un mécréant, dont il ignore le sort qui lui

⁴⁹- Abdellaziz ben Abdallah, *La tijâniya : une voie spirituelle et sociale*, p. 25

⁵⁰- Idem, p. 25

⁵¹- Ya'qûb Aboubacar al-Ghâni, *Ithaf al-Ikhwân bi ma'âthir Gawth al-zamân*, p. 131

est réservé. « C'est là un critère idéal de sociabilité, au sein de la communauté mouhammadienne, où les êtres humains sont sur un même pied d'égalité, abstraction faite de toute différenciation confessionnelle ou éthique.⁵²»

Ainsi, la portée spirituelle s'inscrit dans une sorte « d'efflorescence théologico-normatives ou mystiques [...] qui s'ordonnent par la notion d'orthodoxie reconstituant l'unité dans la diversité et par des voies orientatrices différentes mais cohérentes pour elles-mêmes qui permettent à l'individu ou au groupe d'adhérer à un modèle de comportement légitime, et de se replier, grâce à un effort perpétuel contre la dégradation frappant les actions humaines dans l'écoulement du temps, à la pureté originare de la révélation.⁵³» C'est là, que le modèle confrérique est à la base inspiré par une vocation personnelle qui s'assigne un réinvestissement du « Moi intérieur » pour qu'il réponde aux exigences d'une action purificatrice. Ainsi l'acquisition des valeurs « morales » par la purification de l'âme pour qu'elle s'auto-conduit à la félicité est la principale mission de l'enseignement confrérique.

C'est pourquoi, sur le plan sociologique, la représentation de ces valeurs présuppose un engagement à bannir « tout comportement ou institution qui recouvrirait la surface de la terre de l'impure et bloquerait toute activité, toute vie sociale et individuelle telle que préalablement définie par l'ordre divin (aux deux sens du terme : à la fois loi-commandement et ordonnancement) et annihilerait la relation divinité/créature, donc les successives recharges d'énergie que cette relation postule [...] Apparaît donc le triple étagement de l'ensemble éthico-normatif musulman : l'énonciation des prescriptions s'appliquant directement aux comportements singuliers et aux relations interindividuelles et inter-groupales ; la pondération de ces prescriptions par la théorie des qualifications ; et enfin, l'adage général permettant d'adapter aux circonstances et aux personnes le choix des prescriptions par les qualifications : un principe d'humanisation, une règle du juste milieu, affirmant la nécessité de l'effort mais sans contrainte superflue.⁵⁴»

Ainsi, le mouvement de la *Faydha*, dans son élan mystique est un engagement pour une « spiritualité de juste milieu » qui bénéficie des faveurs d'une illumination de grâce provenant de la source de miséricorde divine. Dans sa portée éducative, ce mouvement vise essentiellement à parfaire le comportement du disciple, comme nous l'avons détaillé dans les méthodes de *tarbiyya* du Cheikh Ibrahim Niassé. L'une des particularités de cette éducation

⁵²- Abdellaziz ben Abdallah, Op. Cit., p. 26

⁵³- J. P. Charnay, La sociologie religieuse de l'Islam, édition Sindbad, p. 145

⁵⁴- Idem, p. 145

spirituelle est qu'elle accorde une importance à la vie sociale du disciple. D'ailleurs, ses premiers pas dans cette école mystique passent par le service qu'il doit rendre à ses semblables. Cet aspect mérite d'être souligné car, il implique une spiritualité qui n'est pas coupée de la société des hommes comme l'avait été celle des premiers ascètes. Le disciple doit en quelque sorte accorder pour autrui un peu de soi. Sa spiritualité ne doit guère l'éloigner des hommes, elle doit plutôt rayonner sur tous, particulièrement sur ceux qui souffrent lui assignant ainsi le rôle de relais de la miséricorde divine sur terre. C'est à cette mission (diffusion de la grâce *Faydha*) que s'est consacré Cheikh Ibrahim Niassé. Aujourd'hui, cette mission est poursuivie par les représentants du Cheikh et l'héritage qu'il a légué constitue un patrimoine spirituel conservé par ceux qui sont ses légitimes successeurs. Donc, de ce point de vue il n'y a pas mieux que ce Saint pour porter cette mission dont l'objectif est de diffuser cette spiritualité à fort élan humain. Ainsi, comme l'a décrit Sulâmî, « il sera indulgent envers le pécheur et priera pour lui ; il magnifiera la dignité de celui qui obéit à Dieu ; il s'apitoiera sur celui qui est éprouvé, comme s'il était lui-même la victime... Il sera un refuge pour les hommes, un abri pour les âmes en peine, un compagnon pour les affligés, un asile pour les opprimés. Quiconque le verra, recherche son intimité en raison de l'intimité que lui accorde son Seigneur ; quiconque le prendra pour compagnon se reposera sur lui car lui-même s'en remet à son Maître.⁵⁵ » C'est de cette façon que doit se conduire le disciple de Baye. Ses *zawiyas* doivent être des lieux où sont cultivées ces valeurs qui comporteraient une certaine forme d'« humanisme » qu'on peut saisir à travers des valeurs recommandées et enseignées par l'islam telles que la protection du croyant au sein de la communauté musulmane, l'égalité du riche et du pauvre devant Dieu, la fraternité des croyants, les valeurs de fidélité (*amana*), de justice (*'adl*), honneur, entraide...etc. L'un des rôles des *zawiyas* consiste justement à apporter une assistance au pauvre et au malheureux car le bien que Dieu accorde à ses serviteurs n'est qu'un dépôt qu'il doit remettre à son destinataire. L'hospitalité est une valeur sacrée au sein de la Tijâniyya. Elle prend en charge l'« honneur de l'hôte » (*ikrâm al-dayf*) qui a tendance avec l'internationalisation de la confrérie à prendre l'allure d'un « droit d'asile ». On peut dans une vision globale élargir le champ de ces valeurs humaines de la Tijâniyya à travers la dimension « universelle » de cette confrérie.

3. L'universalité de la Tijâniyya niassène

Dans sa dynamique religieuse et sociale, les confréries musulmanes ont fait preuve d'une grande capacité d'implantation à travers le monde musulman. Il semblerait, que le

⁵⁵- Rachida CHIH, DENIS Gril, « Le saint et son milieu », IFAO, Cahiers des annales islamologiques, 19, 2000, p. ?

phénomène confrérique soit l'aboutissement du rayonnement du Soufisme dans le monde musulman et les centres à partir desquels il prit naissance furent des brillants foyers d'une spiritualité musulmane très ancienne. Nous avons déjà, pour le cas de la Tijâniyya évoqué son expansion et son implantation dans l'Afrique de l'Ouest, après le succès qu'il réalisa au Maghreb. Si la confrérie, tant par son enseignement religieux doctrinal et spirituel a toujours fait référence à la vaste communauté musulmane qu'est la *Umma*, il n'en demeure pas que celle-ci ait développé ses propres réseaux à travers tout le monde. Dans ses fondements doctrinaux, la Tijâniyya reste et demeure rattachée à l'orthodoxie musulmane. Ses références et ses orientations sont inspirées de l'islam et mieux, la Tijâniyya a joué un rôle dans la redynamisation de celle-ci. L'exemple de sa fulgurante expansion en Afrique particulièrement dans des zones peu ou pas islamisées en est une preuve éclatante. D'autre part, la formation de centres islamiques réputés tant par la ferveur spirituelle qui les anime que le dynamisme social qu'ils incarnent, est en quelque sorte la preuve de la vitalité religieuse et sociale de cette confrérie. Donc, tant par ses enseignements que par son organisation, la Tijâniyya est de ce point de vue une confrérie qui a capitalisé une certaine assise au sein de la *Umma* islamique. Peut-on parler, à partir de ces réalités d'une universalité de la Tijâniyya ?

Il est incontestable que le musulman africain, dans ses références religieuses est tourné vers le monde arabe. Pour lui, la culture arabe est une culture de référence et la langue arabe a un statut prestigieux. Cet engouement pour cette culture est lié à l'histoire de l'islamisation du continent africain et c'est parce que porteuse du message divin qu'elle se trouve valorisée par les africains. C'est ce lien symbolique unissant tous les croyants qui détermine l'appartenance à la *Umma*. Mais, il est important de préciser que cette référence à la culture arabe ne constitue nullement une action assimilatrice. Les confréries qui ont été les principaux véhicules de l'islamisation en Afrique et qui demeurent aujourd'hui, autour de leurs dirigeants locaux, les marabouts (ou cheikhs), les cadres d'organisation par excellence des communautés musulmanes, sont certes d'origine arabe, mais ont néanmoins gardé une certaine autonomie dans leur organisation religieuse et sociale et ne « sont nullement des succursales de leurs centres arabes »⁵⁶ Cet attachement à la *Umma* islamique reste encore vivace malgré les stratégies de la colonisation qui s'est investie à couper l'Afrique du reste du monde musulman pour des raisons politiques. De nos jours, face aux importants bouleversements que connaît le monde (mondialisation, globalisation de l'économie, lutte contre le terrorisme, crises multidimensionnelles au sein des pays musulmans...etc.) et devant les transformations du

⁵⁶- COULON Christian, Op. Cit., p. 151

paysage politique des pays africains engagés dans leur majorité dans la voie de la démocratisation, ce lien avec la *Umma* prend d'autres allures. Les réseaux d'attachement à cette vaste communauté islamique se sont actualisés face à certains événements (Guerre du Golfe, la guerre menée par les américains contre l'Irak, la caricature du Prophète par un journal au Pays bas...etc.) qui eurent des retentissements dans plusieurs pays musulmans. L'exemple des émeutes survenues au Nigeria après la parution de la caricature du Prophète PSL, est un exemple illustratif. Ainsi, à côté de l'adhésion officielle des pays à forte majorité musulmane au sein des organisations internationales comme l'OCI (organisation de la conférence islamique), cadres internationaux d'échanges économiques, politiques et culturels, on constate, le réveil de la fibre d'appartenance à la *Umma* au sein des masses et cela en faveur du développement de nouvelles technologies de la communication qui permettent une diffusion de plus en plus rapide de l'information à travers le monde. Certes, ces réactions émanent d'une prise de conscience des masses populaires, signe de l'existence de cette « union » entre musulmans du monde, mais elles gardent néanmoins un caractère parcellaire pour aboutir à un mouvement de révolte généralisée. Aussi, la liberté d'organisation en associations a permis aux musulmans de s'organiser en associations et ONG qui ont tissé des liens avec des réseaux mondiaux intervenant dans le domaine religieux très souvent doublé d'un intérêt pour l'action humanitaire.

L'émergence des réseaux confrériques structurés de la Tijâniyya fut l'un des phénomènes marquants de la mystique musulmane qui s'est développé au cœur des communautés musulmanes d'Afrique, d'Asie et même d'Amériques. Leur organisation a longtemps intégré l'échange entre groupes situés dans plusieurs pays géographiquement, socialement et culturellement différents. Cette trans-nationalisation de la Tijâniyya est basée avant tout sur des fondements doctrinaux et spirituels liés à l'essence même de la confrérie et à son dynamisme social. La forme communautaire de la confrérie semble s'adapter aux circonstances et aux situations variés et variables des pays au sein desquels elle se construit. C'est cette force dont nous avons fait mention qui semble être le moteur de cette uniformité du phénomène confrérique. Parce que populaire à la base elle est l'expression de la *Umma* qui a, pour reprendre les expressions de Christian COULON, « un extraordinaire potentiel émotionnel dans les représentations islamiques.»⁵⁷ Ainsi, la *Faydha*, dans son envergure internationale semble être le ciment de l'appartenance confrérique en Afrique au Sud du Sahara et au-delà, et au sein de la *Umma* islamique. Dans sa pensée, Cheikh Ibrahim Niassé a toujours fait

⁵⁷- Idem, p. 147

référence à cette union qui devait rassembler tous les croyants. Il a, à maintes occasions, et sur des questions qui touchent à la vie des musulmans, exhorté ceux-ci à resserrer leurs liens, à bannir toutes les velléités de division pour construire une *Umma* islamique forte, prête à lever les grands défis. Cette voix de la *Faydha* diffusée en Afrique de l'Ouest et dans plusieurs pays musulmans et en des circonstances solennelles est celle d'une universalité, elle est un appel aux cœurs épris de paix et d'humanisme à bannir toute haine, toute violence pour construire un monde de paix, de justice et de tolérance. C'est ce message universel que Cheikh Ibrahim Niassa a diffusé tout au long de sa vie, dans ces nombreuses pérégrinations à travers le monde. C'est en résumé, le souffle spirituel qui maintient l'organisation de la Tijâniyya toujours solide, lui permettant de résister aux vents des aléas du temps avec tous ses bouleversements et l'élan humain des actions du Cheikh Ibrahim Niassa et son aspiration à un lendemain meilleur pour les peuples musulmans du monde entier, qui fait l'universalité de la Tijâniyya, une confrérie dont la capacité d'organisation et de mobilisation des masses et l'envergure sociale est un phénomène sociologique à étudier.

Section II : La pensée de Cheikh Ibrahim Niassa : Incidence sur la composition, la décomposition et la recomposition sociologique au Niger.

L'islam a joué un rôle important dans la reconstitution des sociétés africaines. Dans l'espace nigérien, l'avènement de cette religion marque l'ouverture de la société vers le monde extérieur. Ainsi les différents sultanats et autres chefferies qui constituaient les formes dominantes de regroupements politiques où les valeurs sociopolitiques et culturelles étaient fondées sur un ordre traditionnel animiste et archaïque, commençaient déjà à s'islamiser. L'ordre animiste a progressivement laissé la place à l'ordre islamique qui prône la recherche du savoir et l'apprentissage de l'écriture. Il constituait également une étape décisive de l'ouverture des sociétés africaines vers l'extérieur, notamment le monde arabe. Dans son analyse sur le dynamisme de l'islam, Christian COULON énumère justement plusieurs formes de « l'action politique musulmane ». Il cite entre autres, sa capacité à « alimenter des mouvements de modernisation ». Dans l'Afrique noire explique-t-il, c'est souvent par l'islam que passe l'innovation sociale et politique, par lui que se traduisent et transitent les changements.⁵⁸

Dans ce processus de mutation, la tendance ascétique et spirituelle de l'islam a fortement dominé et son influence est perceptible au sein des populations de l'espace nigérien. Nous avons évoqué comment se sont structurés les premiers noyaux spirituels qui donnèrent naissance aux confréries dans leur forme actuelle. Les saints et la sainteté pénétrèrent la société et instituèrent la forme de transmission de savoir que sont les écoles coraniques et les cercles d'études islamiques. Ces centres s'érigent en *zawiyas* où, outre les enseignements, sont pratiquées également les initiations et les cinq prières quotidiennes. C'est alors que le courant soufi s'est enraciné dans la société et en faveur de l'évolution sociale et politique, il s'est taillé une place au sein de la population. Ainsi, ce courant fut rénové avec l'arrivée de Cheikh Ibrahim Niassa. Nous avons déjà détaillé l'impact de son arrivée au Niger et les changements qu'elle a opérés dans le champ religieux nigérien⁵⁹. Nous nous intéresserons ici à l'aspect sociopolitique des mutations engendrées par sa pensée, dont nous avons déjà dégagé les grandes lignes. L'un des faits marquants de cette influence fut la formation d'une élite intellectuelle religieuse qui a sensiblement relevé le niveau socioculturel des masses. Cependant l'islam qui, jusque-là est

⁵⁸- COULON Christian, Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, p. 62

⁵⁹- Cf., *Supra*, p. 19

l'apanage de quelques lettrés, va s'ouvrir aux masses. Ainsi parle-t-on d'une « popularisation » de l'islam dont les confréries en étaient le modèle parfait.

Le mode habituel de recrutement confrérique repose plus sur le pouvoir mystique du fondateur du mouvement de la *Faydha* qu'il ne constitue une action de prosélytisme et de propagande. Nous avons déterminé que l'influence du charisme de Cheikh Ibrahim Niassa était l'élément central de la constitution de sa « société confrérique » qui s'est élargie à travers ses principaux successeurs. Si les rapports sociaux tels que le lien familial, l'appartenance ethnique ont influé sur l'affiliation à la confrérie, il n'en demeure pas moins que l'évolution de la confrérie et la modernisation progressive de la société nigérienne (urbanisation, scolarisation, industrialisation, vulgarisation du commerce, modernisation des infrastructures routières, bureaucratisation de la société...etc.) ait contribué au renouvellement des couches sociales qui adhèrent à la Tijâniyya. Ainsi, des fonctionnaires appartenant à diverses couches socioprofessionnelles, des employés de l'administration publique, des commerçants et autres marchands et même quelques dignitaires du pouvoir intègrent la voie. Cette diversité démontre la capacité de la confrérie à élargir sa communauté et surtout à la renouveler face aux exigences de l'évolution sociologique. Comment s'opère ce processus de composition sociologique de la confrérie ? Quelles sont les mutations sociales qui l'accompagnent ? Quelle est la finalité de ce vaste mouvement sociologique que sous-tend une intégration à la « société confrérique » ?

A. La composition sociologique de la Tijâniyya niassène : les couches sociales qui adhèrent le plus à la confrérie

L'impact de l'islam, notamment les confréries dans la société nigérienne s'appréhende par la forte présence de *zawiyas*, expression de la « représentation sociale ⁶⁰ » de la Tijâniyya, et lieux de sociabilité confrérique par excellence. L'autre dimension de cette sociabilité demeure le rôle social que joue le saint fondateur de la *tariqa* dans la société. Ce dernier reste et demeure le pivot de la sainteté, mais il est également, le personnage qui assure à la société protection et secours, reste à l'écoute de ses besoins et tente d'y apporter des solutions. Il est de ce fait, plus proche des populations que ne l'est le Sultan, l'Emir ou le chef. C'est à travers la

⁶⁰- Elle est définie sociologiquement comme « un système de valeurs, de notions, de pratiques qui oriente les individus dans l'environnement social et permet la communication entre les membres d'une communauté. Valeurs, notions et pratiques forment un système au sens où la connaissance suppose une valorisation préalable, où les valeurs sont soutenues par les pratiques qui, en retour, influencent les valeurs. » Cette définition peut être dans une certaine mesure applicable aux confréries, en tant que communautés religieuses socialement structurées qui se composent d'individus (novices et autres adhérents) qui se soumettent à une « socialisation confrérique » par la transmission d'un système de valeurs et de pratiques (séances de *wird*, codes d'initiation, cérémonies et fêtes).

constitution de ces deux « institutions confrériques » que s'effectue la formation de la représentativité sociologique de la confrérie. Nous verrons comment s'opère-t-elle et dans quelle mesure, pourrions-nous examiner l'évolution de cette « société confrérique » et sa diversification à un moment où le Niger entame une phase décisive de son histoire. Nous ne manquerons d'identifier les motifs tant intérieurs qu'extérieurs qui participent à l'émergence de ce modèle de socialisation.

1. Le processus de socialisation de la Tijâniyya niassène

Le processus de « socialisation des confréries » s'inscrit toujours, comme l'a dit Constant HAMES au sein de la société. Les réseaux confrériques ne peuvent nullement être socialement neutres. C'est au cœur du dynamisme social et sociologique de la société qu'ils prennent naissance et cela parce que « les formes de socialisation sont présentes partout où les hommes se trouvent en réciprocité d'action et constituent une unité permanente ou passagère.⁶¹» La socialisation est perçue ici comme « le moyen par lequel des individus dotés de la possibilité de s'associer réalisent une société, un regroupement, une union, elle est une énergie sociale qui existe en acte.⁶²» Cette démarche n'implique pas l'intervention d'une « norme » quelconque comme le soutient G. Simmel qui dit que « l'étude des actions réciproques, la manière dont les uns se rapportent aux autres implique l'étude de dispositions que les individus manifestent les uns envers les autres, sans que l'on puisse parler de règles ni de normes suivies, mais d'un climat de bienveillance ou d'une atmosphère de confiance qui soutiennent les relations sociales, voire les rendent possibles.⁶³» Cette conception de la « socialisation » rejoint celle de C. HAMES qui, dans son analyse sociologique du phénomène confrérique, exclut toute intervention de la « norme ». Faut-il trouver une convergence entre cette analyse et le modèle des confréries soufie, notamment la Tijâniyya, qui s'appuie plus sur la pratique spirituelle sous ses formes diverses (retraites spirituelles, *dhikr*, fêtes, rassemblements et visites aux saints...etc.) que sur l'observance des prescriptions ? Même si la Tijâniyya reste une confrérie orthodoxe, il n'en demeure pas moins que la popularisation des pratiques culturelles aurait fortement accentué la dimension spirituelle, lui accordant ainsi une certaine prééminence sur l'application des règles prescrites⁶⁴. L'implantation des *zawiyas* dans

⁶¹- G. Simmel, « Comment les formes sociales se maintiennent », Revue de Métaphysique et de Morale, 2^e année, 1894, p. 497-504, in Sociologie et épistémologie, Paris, PUF, 1981, Voir Patrick Watier, La sociologie et les représentations sociales de l'identité sociale, éd. Méridiens Klincksieck/Masson, Paris, 1996, p. 173

⁶²- Idem, p. 173

⁶³- Ibid, p. 173

⁶⁴- Dans certaines confréries comme la Mouridiyya, cette pratique spirituelle est d'une telle intensité qu'elle a tendance à occulter l'observance de la loi ou dans certains cas à même l'obstruer. Cette spiritualité constitue certes,

la société nigérienne en mutation créa un dynamisme d'échange entre les masses en agissant sur des liens sociaux séculaires. Ainsi, les confréries comme l'a expliqué C. HAMES, possèdent des atouts, notamment le fait qu'elles s'inscrivent d'emblée au sein de la société, l'influence qu'elles ont sur les liens de parenté de famille et sur les références ethniques, le fait qu'elles soient structurées en système de généalogie dans la transmission de l'héritage spirituel qui est solidement ancré dans un vaste réseau socioreligieux. Tous ces atouts font que les confréries interviennent dans tous les domaines de la société. L'espace social dans lequel s'opère cette vitalité de la confrérie est la *zawiya*. En s'érigeant en véritable institution religieuse qui joue un rôle social, elle contribue à rapprocher les disciples, à renforcer leur rôle au sein de la société par le simple fait qu'ils soient rattachés tous à la confrérie. Et inversement, leur place et leur rang au sein de la société a un impact réel sur leur affiliation. Cette interaction entre la dimension religieuse et le rôle social vient à renforcer la confrérie qui, en l'absence d'une institution sociale forte et représentative, à même d'englober ces aspirations convergentes acquière une certaine légitimité, élargissant du coup son champ d'action, allant du spirituel au social et débordant même sur du temporel. Cette fonction est essentiellement liée à la personnalité du Cheikh. En tant que Saint, son « influence sociale ne tient pas seulement à son autorité spirituelle, à son assise matérielle, à son clientélisme éventuel : elle peut être renforcée par la position dominante que celui-ci occupe simultanément dans une structure sociale qui sert de base au recrutement de la confrérie. Dans la plupart des cas, en effet, conséquence de la socialisation et de la massification du soufisme...l'adhésion ne résulte pas d'un choix personnel mais est conditionnée par l'appartenance familiale, clanique, tribale, ethnique, professionnelle ou simplement géographique.⁶⁵» Certains chercheurs ont trop sacralisé la fonction religieuse qu'ils qualifièrent de « maraboutisme ». Pour eux, parce que cherchant à implanter son influence, le « marabout », « est considéré comme un homme fétiche avec lequel il vaut mieux vivre à bons termes... » Certes, il possède des pouvoirs magiques, mais non dans un sens où il les exerce pour dissuader, imposer sa « puissance », mais plutôt dans la mesure où il doit s'en servir pour le bien de la société. Il est le garant de la protection contre les maux qui peuvent toucher la société (maladies graves et souvent incurables, épidémies, sors...etc.) et joue ainsi le rôle de médiateur pour circonscrire tous conflits entre membres d'une même société ou mettre fin à une querelle entre époux, frères ou voisins. Cela, parce qu'il « est détenteur de la grâce

la caractéristique des confréries, mais elle peut dans certains cas déborder et conduire à des pratiques peu orthodoxes. Le débat que nous avons introduit sur l'étude de la doctrine tijânîe en dit plus sur cette question. Cf., *Supra*, p. 136

⁶⁵- Popovic A., G. Veinstein, *Les Voies d'Allah*, p. 17

divine, les hommes attendent de lui une action concrète dans ce monde. Un saint, quand il est reconnu comme tel, doit pouvoir agir dans sa communauté : faire des prodiges, distribuer sa baraka, intercéder auprès de Dieu, pour ceux qui le lui demandent, mais aussi auprès des puissants, enfin, arbitrer les conflits qui lui sont soumis.⁶⁶ Il assure également aux disciples la nourriture, le toit et subvient à leur besoin de santé et bien d'autres prises en charge. Sa générosité et sa largesse sont des signes qui attestent de sa sainteté. Ces fonctions sociales assurées par le saint viennent s'ajouter à sa mission centrale. Ainsi, pour la Tijâniyya, le Cheikh doit, être d'abord le maître, dans le double sens du terme ; un érudit qui doit assurer la formation des masses aux enseignements de l'islam, mais aussi les initier à l'école spirituelle, dont la phase la plus importante est de parfaire leur comportement par l'éducation et la purification des cœurs. Cette dimension éducative est très souvent occultée par ces fonctions sociales. Au-delà de cette dimension, le saint est un personnage dont l'influence sociale est très marquante car, il « est une création collective ; il est une image, un modèle et en ce sens il est pleinement intégré dans l'histoire. On ne devient saint qu'à partir du moment où il existe une exigence sociale et historique d'un pouvoir spirituel qui se déploie au niveau des mentalités et des réalités. Les saints sont des personnages exceptionnels construits à des moments précis de l'histoire, selon des références culturelles variables qui les imposent comme transmetteurs de messages.⁶⁷ » Cheikh Ibrahim Niasse est l'exemple typique de ces saints qui marquent l'histoire et dont l'influence ne cesse de se propager. Son héritage spirituel a défié le temps et traversé les époques, c'est en cela qu'il reste vivant dans les sociétés africaines pour ainsi constituer un patrimoine important de resocialisation.

La phase la plus décisive de cette « reconstruction collective » est la recherche d'un espace humain et géographique⁶⁸. Celui-ci est généralement un espace « neutre » que le saint acquière très souvent à la faveur de ses dons divins. Des circonstances mystiques accompagnent cette acquisition car, le saint voit en général par prémonition la réalisation de tels événements qui s'inscrivent aussi dans son parcours spirituel. La preuve est que ce lieu devient l'ultime destination du saint qui, dans un mouvement d'exil ou *hijra* qu'il entreprend retrouve la « terre promise » où s'érigera plus tard une ville sainte dans laquelle rayonnera sa sainteté et se développera sa communauté. Dans le parcours de Cheikh Ibrahim Niasse, la ville actuelle de Madina Baye à Kaolack est un exemple concret. Les Califes de Baye dans leur majorité ont

⁶⁶- Rachida CHIH, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme » in Archives des sciences sociales des religions, 2004, 125, p. 90

⁶⁷- Alphonse DUPRONT, Du sacré, croisade et pèlerinage, cité in Rachida CHIH, Idem., p. 88

⁶⁸- Les autres étapes qui constituent ce cheminement complexe d'un « candidat » à la sainteté sont une généalogie qu'il doit défendre, un bagage intellectuel qu'il doit acquérir et un charisme qu'il fera valoir.

connu un tel exil. C'est l'exemple de Cheikh Aboubacar Hachim qui quitta l'ancien village de Kiota pour construire la nouvelle ville qui porte le même nom mais qui connut un tout autre rayonnement, celui d'une ville sainte porteuse de la caractéristique d'un lieu plein de bénédiction.⁶⁹ Kusa est l'autre exemple de ville sainte construite par Cheikh Abdoul Razaq après sa *hijra* à partir de Magaria. C'est pour dire que ce phénomène lié avant tout à la sainteté, est au centre de la socialisation confrérique et du progrès social que les communautés confrériques auraient réalisé.

Avant d'aborder en détails cette évolution, retenons que le Cheikh de la *tarîqa*, doté d'une sainteté, d'une *walaya*, assume plusieurs fonctions au sein de la société ; sa *zawiya*, véritable lieu de socialisation traduit toutes ses actions sociales. C'est en vertu de cela, que la confrérie qui englobe le saint et ses actions, la *zawiya* et ses structures, est une forme de resocialisation qui attire les masses. Ce sont vraisemblablement la combinaison de ces deux phénomènes qui régulent les modes d'affiliation à la confrérie. On peut affirmer, qu'en dehors de ces causes endogènes d'affiliation, il existe d'autres qui sont extérieurs à la confrérie, mais qui ont néanmoins, un réel impact sur l'afflux des masses. Certains observateurs du phénomène de socialisation des confréries, pensent que la majorité des gens qui s'affilient à la confrérie, proviennent des couches sociales défavorisées. Même si dans certains cas, on note l'affiliation des fonctionnaires et cadres administratifs ou des personnes issues de couches socioprofessionnelles aisées. Assiste-t-on à des changements dans la répartition des individus qui adhèrent à la confrérie suivant leur niveau de revenu, leur degré d'instruction ou leur prestige...? Il est indéniable que les mutations qui s'opèrent au sein des couches sociales de la société ont un impact sur le paysage social de la confrérie.

2. L'évolution du processus de socialisation de la Tijâniyya niassène : vers une urbanisation de la confrérie

La différenciation sociale est un phénomène universel, mais les formes particulières qu'elles prennent sont, dans une large mesure, le produit de l'histoire des sociétés. Nous sommes arrivés au fait que la confrérie, en tant que lieu de sociabilité opère et recrute au sein de la société. C'est pourquoi, à l'image de cette même société, les adhérents présentent forcément une certaine diversité sociale. A ce niveau microsociologique qu'est la confrérie,

⁶⁹- MAKAMA Oumarou a consacré pour cet évènement une partie de son mémoire. Il décrit, avec sa plume d'un anthropologue averti, les implications urbaines, sociales et économiques de ce qu'il a nommé « le grand déménagement ». Voir, ledit mémoire, « La ville tidjâne de Kiota au Niger : Un développement endogène à l'ombre des marabouts », Université Catholique de Louvain La Neuve, 2003, p. 61

serait-il possible d'étudier ces couches sociales⁷⁰ adhérentes ? Autrement dit, évaluer le degré de stratification sociale des confréries. Dès lors, le caractère hiérarchique des confréries, dont nous aborderons plus en détails, est une base de cette classification hiérarchisée au sein de la confrérie. D'ores et déjà, les analyses sur le processus de socialisation confrérique ont révélé que les confréries émergeaient le plus au sein des sociétés rurales essentiellement basées sur la solidarité, l'entraide et la cohésion. C'est cette convergence de valeurs sociales prônées aussi par les confréries qui fait ce rapprochement et toute cette compatibilité socialement justifiée. On pourrait dire, que cette thèse fut valable à une certaine étape de l'histoire de la société nigérienne. Société rurale à la base, la constitution de *zawiyas* de la Tijâniyya y était favorable. Structurée en ethnies et clans pratiquant l'agriculture et l'élevage, elle avait un mode de vie simple dans lequel l'aspect communautaire était dominant. L'islam qui prônait la vie communautaire aurait renforcé cet aspect et c'est avec une grande facilité que ces sociétés épousèrent les principes de cette religion et à un degré plus poussé, son aspect mystique qui traduit de façon concrète cette vie communautaire. Dès lors, confrérie et reconstruction sociétale vont de pairs. Les premiers foyers confrériques sont issus de ce modèle qui semble être la forme dominante de socialisation confrérique. On peut dans une certaine mesure citer la *zawiya* de Kolori Kolo, la *zawiya* de Kousseri, certains regroupements Tijâniyya disséminés dans les milieux semi-nomades de l'extrême est-nigérien ou même le premier village nommé Kiota qui était la première cité-sainte du Cheikh Aboubacar Hachim avant la fondation de la ville actuelle. On peut avancer que les couches sociales qui s'affilient à ces foyers sont en majorité des agriculteurs, des éleveurs et sans doute une petite portion de marchands ou des hommes qui exercent des métiers de main tels que des forgerons, des tisserands cordonniers et autres colporteurs. Cependant, c'est à la faveur de la formation des villes et petites agglomérations que s'est amorcée la reconstitution des *zawiyas* ou dans certains cas la création de villes-saintes. Ainsi à la faveur du développement urbain amorcé au Niger après la période d'indépendance, les confréries qui avaient investi les villes, commencèrent à jouer un rôle dans ce processus d'urbanisation.⁷¹ Faisant le parallèle entre « ville et confréries », J. L. Triaud

⁷⁰- Nous nous bornerons ici à une étude théorique et à des constats. L'inexistence d'une statistique, en la matière, limite considérablement la marge d'interprétation reposant sur des données quantitatives.

⁷¹- Dans une étude historique, J. L. Triaud a retracé les grands moments de la rencontre de l'Islam avec la ville. Il a, dans une analyse très riche établi une typologie des formes d'urbanisation qui existaient au temps de la pénétration de l'Islam en Afrique au Sud du Sahara, jusqu'à celles fondées sous son rayonnement sociopolitique, cas de figure qui est d'ailleurs le plus dominant au sein duquel le développement des confréries y a joué son rôle. Voir, J. L. Triaud, « L'islam en Afrique de l'Ouest, Une histoire urbaine dans la longue durée », in Adriana Piga, Islam et ville en Afrique au Sud du Sahara, Karthala, pp. 129-147

notifia, malgré que le lien ne soit immédiatement perceptible à une époque de l'histoire, «...tôt ou tard, la confrérie subsaharienne investit la ville.⁷²»

Les valeurs de la vie communautaire de la Tijâniyya convergeaient naturellement avec le sens de la hiérarchie des sociétés africaines même urbanisées. Ainsi comme le souligne Samba DIENG, « Cette rencontre se trouve aussi au niveau de l'urbanité et de la sensibilité tijâne. Alors la Tijâniyya trouva dans la ville un espace approprié où elle imprima son style : un espace marqué par la *zawiya*, un temps soumis à la voix humaine, des hommes qui se distinguent par une pratique rigoureuse de l'islam, un souci d'érudition et de raffinement.⁷³» Ce dynamisme d'adaptation au nouveau contexte est d'ailleurs plus marqué pour les confréries notamment la Tijâniyya car, « contrairement aux autres communautés d'origine appelées à s'adapter en ville au prix de leur restructuration, ou de leur métamorphose avec le risque de subir, par là même, des transformations conjoncturellement importantes, les groupes confrériques s'y forment naturellement, faisant désormais de la ville leur espace d'élection privilégié.⁷⁴» L'exemple de la *zawiya* de Cheikh Chouaïbou à Niamey pourrait être illustratif. Créée au moment où s'amorçait l'urbanisation au Niger, notamment la construction de Niamey la Capitale, cette *zawiya* tijânie, par son dynamisme a su conserver ses acquis et tenter d'asseoir son influence au sein de cette société urbaine qui ne cesse de se métamorphoser. Nous avons évoqué cette difficulté éprouvée par son fondateur, constamment voué au mysticisme, à y rester. Certes, l'exercice spirituel en lui-même requière la tranquillité, le silence, donc loin du tapage de la vie urbaine avec tous ses corollaires, mais force est de constater que la *zawiya* s'est au fur et à mesure adaptée et c'est avec facilité que s'accomplissent les initiations spirituelles, les séances de *dhikr* et la formation de disciples qui sont eux-mêmes issus de la ville, donc adaptés à la vie citadine.

Cette urbanisation de la vie confrérique eut des incidences sur la composition des membres de la *tariqa*. En effet, de nouvelles couches sociales s'affilient désormais à la confrérie et à l'appartenance ethnique, familiale ou clanique, se sont superposés d'autres mobiles imposés par les exigences de la vie urbaine, notamment la nécessité d'exercer un métier, ou d'être un fonctionnaire de l'administration. Ainsi, l'importance des réseaux confrériques développés en milieu urbain réside dans le fait que le capital relationnel du groupe confrérique permettait de

⁷²- J. L. Triaud, Op. Cit., p. 143

⁷³- DIENG Samba, « Islam et urbanisation en Afrique de l'Ouest, la contribution de la Tijâniyya Umariyya », in Adriana Piga, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara, p. 225

⁷⁴ Abdou Salam FALL, « Les liens religieux confrériques, réseaux privilégiés d'insertion urbaine à Dakar », in Adriana PIGA, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara, p. 327

faciliter l'insertion à la vie citadine, accéder à un poste, exercer un commerce et communiquer avec une masse de sensibilité et de culture différentes. C'est pourquoi, pour accomplir cette fonction désormais importante, les *zawiyas* ont toujours une représentation en ville, la plupart étant implantées dans des localités éloignées de la capitale, Niamey. Sorte de «point de relais», elle permet à la *zawiya* principale de garder contact, via le Calife de la confrérie avec les dignitaires du pouvoir ou le service administratif auquel il est rattaché (ministère de l'Intérieur, et aujourd'hui ministère des affaires religieuses). C'est l'exemple de la *zawiya* de Kiota qui a un représentant à Niamey. Cette représentation constitue également le lieu qui accueille le Cheikh au cours de ses tournées dans les *zawiyas* ou ses contacts avec les décideurs politiques.

Comparativement au Sénégal, les réseaux confrériques en milieu urbain au Niger n'ont pas connu un grand développement. Certes, le schéma d'implantation en milieu urbain reste le même, mais dans leur capacité à occuper l'espace urbain, à se structurer en filiales soudées et à conquérir le monopole du commerce et certaines activités productrices, à l'instar des réseaux mourides et Tijâniyya dans une moindre échelle, les réseaux confrériques au Sénégal ont une avance par rapport à ceux du Niger. Néanmoins, face à l'accroissement démographique des populations urbaines, le développement d'activités et l'implantation de plus en plus des réseaux confrériques en ville, la situation pourrait évoluer dans le même sens.⁷⁵

En définitive, la naissance des réseaux urbains de la Tijâniyya est un phénomène marquant dans les grandes villes d'Afrique au Sud du Sahara. Ils ont permis de revitaliser la composition sociologique des *zawiyas*, renforcer ses capacités à recréer de nouvelles dynamiques d'influences sur la société. La confrérie assume désormais de nouvelles fonctions socioculturelles qui s'ajoutent aux fonctions religieuses, lui accordant ainsi une nouvelle identité. « Mais cette coopération naissante est surtout dictée par les règles de sociabilité en œuvre dans le cadre commun de vie dynamique communautaire que les confréries ont contribué à édifier. Les confréries évoluent dans le même espace urbain. Elles s'accommodent des logiques sociétales qui, à leur tour, se nourrissent de la vitalité des groupes confrériques.⁷⁶» C'est quelque part, cette nouvelle réciprocité interactive du phénomène confrérique avec le

⁷⁵- Il est certain, que la comparaison montre plusieurs similitudes, mais le cas du Sénégal est de loin le modèle le plus riche tant par l'envergure du phénomène confrérique qui avait une solide implantation au sein de la société, depuis l'époque de la colonisation et jusqu'à nos jours, que par les études qui lui sont consacrées. Cependant, la ressemblance du phénomène confrérique et les différentes tendances de son évolution au niveau de la doctrine et des pratiques, abstraction faite du contexte social, politique et culturel de chaque pays, sont des éléments de convergence quant à ce qu'une évolution analogue soit observée au Niger.

⁷⁶- Samba DIENG, Op. Cit., p. 339

contexte social qui est la cause principale de l'évolution confrérique. Dans cette profonde mutation existe-t-il d'autres facteurs à même d'accompagner ce processus ?

3. Les facteurs de l'adhésion à la Tijâniyya

L'adhésion à une confrérie est fortement liée d'une part à l'impact de son enseignement spirituel et d'autre part au contexte sociopolitique et économique dans lequel elle s'effectue. Ce sont ces deux aspects, l'un interne à la confrérie et l'autre externe, qui semblent orienter l'adhésion à la *tarîqa*. La Tijâniyya, comme nous l'avons souligné est une confrérie socialement dynamique non seulement parce que l'enseignement religieux et spirituel qu'il véhicule tient largement compte des préoccupations sociales de la société, mais aussi parce que ses *zawiyas*, sont des lieux où vivent en harmonie des couches sociales issues de milieux différents et appartenant à d'ethnies différentes. Sans revenir sur les détails de l'enseignement spirituel de la Tijâniyya, nous retiendrons que celui-ci était favorablement accueilli par les populations nigériennes déjà imprégnées d'une culture islamique ancienne. La constitution d'une classe cléricale ayant reçu une formation sur les connaissances religieuses tant ésotériques qu'exotériques et initiée à la spiritualité, prend désormais la charge d'enseigner et d'éduquer la masse. Les populations trouvaient en ces lettrés une référence et surtout des interlocuteurs privilégiés qui les illuminent par leur connaissance et leur apporteraient une assurance quant à leur devenir. La portée eschatologique de l'enseignement tijâni eut un impact réel sur les populations qui ont dans leur subconscient quelque chose qui les attire vers le surnaturel, leur croyance en une force qui les protégera et une puissance qui leur assurera la subsistance. Dès lors, la puissance magique des saints et leur pouvoir charismatique avaient une influence directe sur ces populations. Nous avons déjà souligné comment les populations nigériennes s'étaient mobilisées à l'arrivée du Cheikh Ibrahim Niassè et comment les foyers de la Tijâniyya implantés un peu partout dans le pays reflètent l'image du Cheikh et traduisent son influence. Aussi, ses représentants ont assumé pleinement leur rôle d'éducateurs des masses.

La société nigérienne d'après indépendance est une société en profonde mutation qui se caractérise par une situation d'instabilité occasionnée par la pénétration coloniale. Celle-ci, a disloqué les assises traditionnelles de la société et bouleversé fortement son ordre social, culturel, économique et politique. Au niveau social, les populations vivent un profond malaise dû aux années de sécheresse à conséquences désastreuses (bétails décimés, récoltes compromises) aggravées par les séquelles de plusieurs années de domination coloniale (impôts, travaux forcés...etc.) C'est dans ce contexte de crise que la Tijâniyya niassène fut son émergence, ses *zawiyas* jouèrent leur rôle traditionnel d'instruction, d'entretien de la classe

maraboutique et de point de passage de pèlerins et de voyageurs. Elles constituaient aussi un refuge pour les populations déshéritées. Le Marabout ou le Cheikh, par son enseignement spirituel était une source de réconfort, l'idéal d'un salut tant recherché. La confrérie représentait ainsi pour les adhérents un cadre dans lequel leurs aspirations à la spiritualité sont nourries, ce qui ne manque pas de leur redonner confiance pour qu'ils regardent dorénavant l'avenir avec plus d'assurance et d'espoir. Il faut mentionner que l'affiliation à la Tijâniyya s'est faite progressivement en fonction de la valeur que son enseignement représente face aux besoins d'une spiritualité qu'éprouvent les gens perdus dans les dédales de la vie où le matérialisme et ses corollaires que sont l'individualisme, l'égoïsme, semble prendre le pas sur les authentiques valeurs de partage, d'humanisme et de solidarité. C'est justement parce que l'enseignement spirituel de la Tijâniyya vient renforcer ces valeurs qu'il rencontre un succès auprès des populations. C'est la principale force de cette *tarîqa* qui s'est dès lors implantée non pas par des campagnes de propagande, ou un prosélytisme zélé, mais par la force de sa méthode qui privilégie le prêche par le bon exemple et le bon comportement. Cette façon de transmettre le message divin aurait en effet plus d'impact sur les cœurs qu'une campagne qui consiste à marteler sans cesse les exigences de la loi très souvent mal interprétée.

Parmi les groupes ethniques qui adhèrent le plus à la Tijâniyya, on peut citer les Haussa, les Zarma, les peuls et les Touaregs. Les premiers qui étaient des commerçants ont très tôt fait allégeance au Cheikh, car la confrérie constituait un trait d'union entre eux et leurs frères hausa du Nigéria avec lesquels ils partagent en commun la même langue, la même culture et les mêmes occupations.⁷⁷ Dès lors, la dynamique confrérique est venue renforcer les échanges commerciaux, qui à leur tour favorisent l'essor de la confrérie car, les adhérents, ardemment engagés dans la voie, font des offrandes au Cheikh et rendent des services à la *tarîqa*. S'instaure une relation de réciprocité entre l'activité du disciple et son appartenance à la voie. Le disciple a une foi inébranlable que son engagement spirituel a une véritable influence sur ses activités,

⁷⁷- Max Weber, dans *L'Éthique protestante* analyse le lien entre la religion et le style de vie socialement conditionné des corps et des classes. Il développe dans le concept d'affinité élective son approche et comme le dit Michael LÖWY, Weber pense que, lors des crises eschatologiques, les adhésions aux mouvements religieux traversent les différentes classes sociales (sont « verticales »), tandis qu'avec leur routinisation, ces adhésions deviennent « horizontales », c'est-à-dire obéissent aux lignes de fractures des classes sociales-un fait qui justifie, dans une certaine mesure, « l'interprétation » matérialiste historique ». L'adhésion des groupes sociaux à la Tijâniyya peut-elle traduire cette théorie weberienne et faut-il considéré cette adhésion massive qui intervient dans le contexte d'une crise eschatologique (l'avènement de la *Faydha* et ses différentes implications) comme « verticale » ? Aussi faut-il « tester » cette théorie par rapport à la routinisation de la pratique mystique principalement dans le contexte de la *Faydha* et voir dans quelle mesure les adhésions pourraient-elles changer. C'est là une analyse qui mérite d'être approfondie. Sur le concept d' « affinité élective », voir Michael LÖWY, Le concept d'affinité élective chez Max Weber, in Archives des sciences sociales des religions, n°127, Juillet-Septembre 2004, pp. 93-103

dans le sens où il croit en la bénédiction des prières du Cheikh pour que ses affaires se fructifient. Ce recours constant aux prières du Cheikh est l'élément déterminant qui maintient les rapports entre le disciple et le Cheikh même si, l'élément central demeure le lien spirituel qui se matérialise à travers les séances de prières (*dhikr* et *wird*) auxquelles les disciples sont tenus d'y participer impérativement. Le rôle de cette classe de disciples/commerçants est déterminant au sein de la confrérie car, c'est elle qui lui assure la stabilité financière. Celle-ci a besoin de fonds pour assurer le quotidien de nombreux disciples qui vivent dans la *zawiya*, pour l'entretien des lieux de culte et pour l'organisation de fêtes tel que le Mawlid. Il est par ailleurs important de préciser que la Tijâniyya a joué un rôle d'unification et de cohésion pour les différentes ethnies qui adhèrent à la voie. Cette pluriethnicité des populations adhérentes est un élément important qui démontre la capacité de la confrérie à rassembler les diversités, à fondre l'appartenance ethnique et raciale dans le lien sacré que l'affilié entretient désormais avec ses coreligionnaires. Ainsi au Niger, les *zawiyas* Tijâniyya traduisent dans leur diversité ethnique cette réalité sociologique qui atteste, si besoin est de l'importance des valeurs diffusées par la *tariqa* car, elles sont non seulement d'une portée moralisatrice des masses, mais aussi contribuent fortement au rapprochement entre elles. Cette cohésion et cette solidarité viennent renforcer l'assise nationale du pays et créent les conditions d'une stabilité sociale et politique indispensable pour le développement économique et l'épanouissement des populations. L'on reviendra certainement sur cet aspect de la question plus loin.

En résumé, on retiendra, que l'adhésion à la Tijâniyya tient non seulement de l'action spirituelle du guide traduite au sein de la *zawiya*, cadre adéquat dans lequel l'affilié se reconstruit socialement et spirituellement, mais aussi de l'impact direct que les circonstances économiques, politiques et sociales ont sur la vie de la confrérie. C'est la synergie créée par la combinaison de ces deux facteurs qui fait toute l'évolution sociologique de la Tijâniyya.

B. L'évolution sociologique de la Tijâniyya

L'examen du processus de socialisation de la Tijâniyya au Niger, nous a permis de voir comment la confrérie se structure socialement et quels sont les motifs qui sous-tendent un tel mouvement social. Il ressort de cette analyse que la confrérie est au cœur de toutes les sociabilités. L'évolution de cette sociabilité est liée à l'adhésion de nouvelles couches sociales à la confrérie mais aussi au contexte social, économique et politique qui joue un rôle important dans la restructuration de la société.

L'évolution économique, culturelle et politique a favorisé l'émergence d'une nouvelle classe sociale. Même si, la majorité de celle-ci est plus orientée vers la culture occidentale introduite par le système colonial à travers la création des écoles. S'est ainsi formée petit à petit, une élite intellectuelle « occidentalisée » qui eut la charge de la gestion politique du pays. Quoique sur ce plan, l'influence de l'islam fut marginale, néanmoins son audience et son dynamisme sont fortement perceptibles au sein de la nouvelle société. Ainsi, toute la vie sociale (cérémonies de naissance, de mariage, de décès, les fêtes...etc.) est régulée par l'islam qui est omniprésent. L'émergence d'une nouvelle élite intellectuelle qui a reçu une formation islamique mais qui est aussi suffisamment avertie sur les connaissances modernes, va considérablement renverser la donne. Ainsi, la présence de l'islam va se faire sentir de plus en plus dans l'espace public. Pour l'ordre de la Tijâniyya, cette mutation eut des conséquences. On peut retenir, l'adhésion à la *tariqa* de fonctionnaires et cadres de l'administration, l'implication de plus en plus de jeunes dans les activités de la confrérie et enfin, le renouvellement des structures de la confrérie...etc. Examinons de près ces changements qui, s'ils sont le résultat d'une tradition confrérique vivante au sein de la société, sont également imputables à son évolution sociale, politique et économique.

1. Recrutement de la confrérie au sein de couches socioprofessionnelles : un processus de recomposition sociologique

La Tijâniyya niassène, comme l'ont dit certains chercheurs comporte en elle une certaine réforme. Comme nous l'avons discuté, cette réforme ne suppose pas un changement radical à l'image des organisations fondamentalistes qui sont, elles d'ailleurs hostiles aux confréries. Elle doit être comprise plutôt comme un renouveau de l'ordre de la Tijâniyya dans son modèle traditionnel introduit il y a longtemps en Afrique au Sud du Sahara. L'envergure spirituelle du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé peut supposer un tel changement dans la mesure où, elle contribua au raffermissement des enseignements doctrinaux de la Tijâniyya, et à la vulgarisation de son éducation spirituelle qui prône l'acquisition du savoir islamique mais « qui reste dans une certaine mesure, au centre d'un système de socialisation articulé sur des formations sociales anciennes [et] se trouve aussi confronté à l'école des blancs qui, elle aussi vise à façonner les comportements, former une élite, et finalement, modeler la société selon des normes dominantes.⁷⁸». Même si, le mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé a gardé des rapports très distants à l'égard de l'administration coloniale, son enseignement semble garantir une

⁷⁸- C. Christian, Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, p. 88

certaine stabilité sociale et politique, contrairement aux craintes de celle-ci. C'est essentiellement la déférence des élites musulmanes traditionnelles qui est évoquée par le colonisateur face à l'arrogance de celles issues de l'école coloniale.⁷⁹

L'impact du renouveau niassène sur le plan social inhérent à ce processus de formation des élites, est d'ailleurs l'autre dimension du succès de Cheikh Ibrahim Niassé. Comme pour attester de ce renouveau, les couches sociales issues de familles ayant sauvegardé la tradition confrérique se sont rapidement adaptées en envoyant leurs enfants à l'école des Blancs. Tout en conservant leur éducation traditionnelle, ils acquièrent de nouvelles connaissances qui leur ouvrent la possibilité d'accéder à la gestion des affaires publiques. Et on pourrait dire que la cumulation d'une part, de l'enseignement islamique dispensé par la Tijâniyya et d'autre part l'acquisition des connaissances dites modernes, est une forme d'éducation active qui permet à l'individu de vivre en tant que musulman dans la société civile et politique et d'orienter celle-ci dans une direction islamique nouvelle. La question de la formation des élites au sein de la Tijâniyya fut au centre de la préoccupation des Cheikhs. Cheikh Ibrahim Niassé a toujours encouragé ses disciples à chercher le savoir. La compréhension du monde contemporain requière la possession d'un savoir dit moderne, c'est pourquoi, le Cheikh incitait à cette quête de connaissance à côté bien sûr de la formation traditionnelle à la *zawiya*. Cette dernière permet de façonner le disciple et de l'immuniser face aux pièges de la « société moderne » tout en ayant la chance d'assimiler un savoir extérieur qui lui permettra de comprendre le monde qui l'entoure. L'acquisition de ce savoir passe par l'intégration à l'école française. Or, les Cheikhs n'ont pas réagi favorablement à celle-ci et refusaient d'y envoyer leurs enfants par peur qu'ils soient aliénés, qu'ils perdent leurs valeurs religieuses. Aussi, l'idée selon laquelle l'école coloniale était une institution étrangère chrétienne dont les fondements étaient opposés à ceux de l'islam était très répandue. Plus encore, l'école est perçue comme une entreprise de destruction des valeurs traditionnelles, un reniement des ancêtres, de la religion et de l'autorité. Néanmoins, certains *moqaddam* du Cheikh ont très tôt compris l'enjeu que représente l'envoi des disciples à l'école française mais sous condition qu'ils poursuivent leur formation islamique et leur initiation spirituelle à la *zawiya*. Cependant, l'insatisfaction de certains quant à la formation dispensée dans ces écoles a motivé la création d'écoles privées qui permettent aux disciples tijânes d'être formés conformément aux exigences de la tradition spirituelle islamique avec une ouverture au monde extérieur. D'autres par contre pensent que la scolarisation des enfants est inévitable et qu'elle doit être comprise non pas comme un facteur de régression mais

⁷⁹- Idem, p. 102

plutôt un moyen de former l'enfant et de le préparer à mieux comprendre le monde qui l'entoure pour qu'il puisse être en mesure de relever les innombrables défis auxquels il fera face inéluctablement. C'est raison pour laquelle, la création d'écoles franco-arabes était accueillie favorablement par les familles tijânes qui y voyaient l'opportunité d'offrir à leurs enfants une double formation (apprendre les sciences modernes et garder les acquis éducatifs de la formation religieuse initiale). Ce qui a permis l'émergence d'une nouvelle élite qui a la capacité de prendre en charge la formation traditionnelle, voire de l'adapter aux exigences actuelles. Elle constitue le fer de lance de la nouvelle dynamique de la Tijâniyya. Dès lors, dans le mouvement de Cheikh Ibrahim Niassè, que ce soit au sein de la *zawiya* ou dans les écoles dites modernes, la jeunesse avait joué un rôle important. Nous aborderons en détails cet aspect qui constitue une étape majeure de la mutation sociologique de la Tijâniyya niassène.

A côté de la production de ces élites musulmanes suffisamment préparées, le nouvel ordre de la Tijâniyya, fort de son système d'éducation spirituelle n'a pas manqué d'attirer celles issues de l'école des blancs, devenues fonctionnaires et cadres de l'administration. Aussi, le rôle des Cheikhs, grands *moqaddem* de Cheikh Ibrahim Niassè au sein de la société et leur sagesse spirituelle ont été une source d'attraction pour ces couches sociales de plus en plus intéressées par les activités de la confrérie et qui finissent par s'affilier à la *tarîqa*. Au sein de ces classes adhérentes, on peut en effet, distinguer deux catégories. Certains fonctionnaires sont des simples sympathisants qui rendent visite au Cheikh pour bénéficier de sa baraka, recueillir ses prières en vue d'obtenir une promotion dans le cadre professionnel. Cette tradition reste vivante au sein de la société nigérienne. A titre illustratif, dans le cadre de la conquête du pouvoir, nombreux sont les politiciens qui y font recours. Cette forme d'intervention indirecte des Cheikhs dans le domaine politique quoique loin d'en constituer une façon de faire politique, reste néanmoins un facteur d'une certaine influence à prendre en compte. Nous reviendrons sur cet aspect de la question. L'autre catégorie est celle de fonctionnaires affiliés à la *tarîqa* qui participent aux activités de la confrérie, assistent aux séances de *dhikr* et peuvent dans certaines circonstances être des proches collaborateurs du Cheikh. Cette classe de fonctionnaires peut, dans la limite de ce que ses compétences professionnelles lui permettent, rendre un service au Cheikh ou à ses disciples. Par exemple les aider à accomplir facilement des démarches administratives, à monter un dossier de recherche de financement pour les écoles et mosquées, mener les démarches nécessaires pour la reconnaissance juridique d'une association ou accomplir les formalités pour obtenir une autorisation d'exercer une activité (conférences, congrès d'associations...etc.) Avec la création d'un ministère des affaires religieuses,

l'implication des autorités politiques en faveur des structures religieuses, islamiques notamment s'est nettement matérialisée par des actions concrètes (formation et encadrement des imams, la rémunération de la fonction d'imam...etc.) Certes, ces actions peuvent être perçues comme une volonté du pouvoir à mieux contrôler les actions des associations, mais il reste qu'un tel engagement accorde un certain crédit de confiance à ces organisations religieuses qui désormais vont peser sur les décisions de l'Etat au sujet d'un certain nombre de questions (réorganisation des mosquées, contrôle assidu des ulémas qui prêchent, enquête sur les sources de financement des associations...etc.)

Dans ce contexte actuel de démocratisation, la formation des élites au sein de la Tijâniyya est devenue une préoccupation car, la continuité des activités de la confrérie en dépend beaucoup. Essentiellement traditionnelle et conservatrice, la confrérie ne peut assurer son avenir tant qu'elle ne prépare pas la relève, tant qu'elle ne forme pas une élite suffisamment avertie des changements actuels. A l'image de Cheikh Ibrahim Niasse qui, dans ses actions a largement associé la jeunesse dans la promotion des activités de la confrérie. Voyons un peu comment il a impliqué cette couche sociale importante de la société à ses actions, ce qui fut d'ailleurs, un des facteurs de la réussite sociologique de la Tijâniyya niassène.

2. La jeunesse : une dynamique sociologique de la Tijâniyya niassène

Les jeunes, comme nous l'avons souligné dans l'historique de l'expansion du mouvement de la *Faydha*, ont joué un rôle important. Très tôt, ils ont été associés à cette entreprise spirituelle et pour mieux répondre à l'appel du Cheikh Ibrahim Niasse, ils se sont organisés en associations. « *Fityân al-Islam* » (jeunes musulmans) était l'appellation de cette structure qui avait pour mission de reprendre les écrits du Cheikh, d'œuvrer dans l'organisation des activités de la confrérie. Dans ses missions, cette jeunesse est devenue le principal levier de la *Faydha*, dans la mesure où son adhésion pleine et entière a contribué à promouvoir cette nouvelle dynamique spirituelle. C'est aux forts instants de l'implantation de la *Faydha* que les jeunes ont inscrit leurs actions qui se résument à une participation active dans la vulgarisation et la diffusion des écrits du Cheikh Ibrahim Niasse. Le groupe dirigé par Mahmoud Salga et bien d'autres encore, a travaillé sur les œuvres du Cheikh. D'une part, ils éditèrent ses principales œuvres mystiques, dont entre autres le *Kashif al-Ilbass*, les nombreux opuscules qu'il écrivit et qui traitent de plusieurs sujets comme le rôle que l'élite musulmane africaine devait jouer à la veille des indépendances notamment l'éveil des consciences pour qu'elles s'engagent en faveur de la lutte pour un « nationalisme africain », la défense de l'islam, l'union de la *Umma*...etc. Et d'autre part, ils couvrirent certains événements liés aux tournées de

Cheikh Ibrahim Niasse en Afrique de l'Ouest. Ils conservèrent les documents de ces pérégrinations et prirent note des *majâliss* (conférences et prêches) qu'il avait tenus. C'est les jeunes qui étaient à l'avant-garde de cet élan intellectuel qui accompagna l'expansion de la *Faydha* qui se perpétua ensuite par la diffusion des écrits de *moqaddam* du Cheikh. Leur adhésion à la *tarîqa* donna un souffle nouveau à ce mouvement qui connut le succès dont nous avons largement décrit. C'est aussi ces jeunes qui furent au premier rang dans la sauvegarde des écrits du Cheikh. L'exemple des « *Dawâwîn al-Sitta* » (les six recueils de poésie), un livre complet d'éloge au Prophète écrit par le Cheikh qui fut étudié et mémorisé par les jeunes est un cas illustratif. C'est avec un grand engouement et une certaine fierté qu'ils le chantent au cours des différentes manifestations (*mawlid*, séances de *dhikr*, ou dans les *zawiyas* après la *wazifa*...etc.) A ce propos, Cheikh Ibrahim Niasse disait au cours d'une de ses conférences que les jeunes doivent s'investir dans la recherche du savoir et qu'ils doivent impérativement s'associer au renouveau de l'islam et s'y impliquer pleinement car ils sont, dit le Cheikh « la force potentielle de la *Umma* dans un proche avenir, les jeunes sont notre force et la puissance de nos armes...⁸⁰»

La *zawiya* du Cheikh Abdoul-Razaq a aussi développé la même dynamique intellectuelle participative. Les œuvres du Cheikh Ibrahim Niasse étaient étudiées, mais aussi celles du fondateur de la *zawiya* de Kusa l'étaient aussi d'autant plus qu'elles traduisent la pensée de celui-ci, notamment son engagement spirituel, l'illumination de son flux spirituel et une continuité de ses actions à travers la création d'associations (ARCI et APDI)

D'un point de vue sociologique et de façon générale, l'action des jeunes devait s'inscrire dans une logique contestatrice⁸¹. Mais force est de constater, que les confréries notamment la Tijâniyya ont développé un système conservateur dans lequel, la transmission du legs spirituel

⁸⁰- « *Tawsi'at al-'ilm wa al-'irfân li al-chouyoukh wa al-chabab* » une Khutba (sermon, prêche) prononcée par Cheikh Ibrahim Niasse en l'an 1391 de l'hégire devant la cour royale de Kano en présence du Sultan lui-même des hautes autorités (ministres et personnalités politiques) et d'éminents savants et ulémas de la ville. Voir ladite *Khutba* en manuscrit transcrite par Muhammad Sani fils du Cheikh Miâhoula qui reçut du Cheikh Ali Cissé une autorisation expresse de la publier, p. 26

⁸¹- J. P. CHARNAY évoque cette attitude de la jeunesse et l'inscrit comme une tentative de se démarquer de leurs aînés. Le conflit qui oppose les jeunes avec ces derniers trouve ses origines dans l'explosion démographique, la croissance urbaine et la diffusion massive de l'enseignement. « Les contrastes entre générations s'étagent sur plusieurs degrés et diversifient l'audace de discussion en matière religieuse. » Cette réalité sociologique s'observe dans les sociétés musulmanes d'Afrique. Il est certains qu'elle traduit cette « révolte » de la jeunesse contre le « carcan théologico-patriarcal » et ne porte pas uniquement sur les compatibilités entre raison et dogme, ou observance et développement, mais également sur la façon dont le religieux est –ou paraît-vécue par les générations d'âge mûr, par les parents : à la fois conformisme intellectuel et social... » Voir, J. P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'islam*, éd. Pluriel, p. 331. Cependant, au sein des confréries, les méthodes utilisées se sont longtemps attachées à cette ligne conservatrice et d'ailleurs, elles le reste encore, car toute tentative de désobéissance n'est pas admise et les conséquences qui en découlent peuvent être d'un lourd impact sur la vie sociale et spirituelle (rupture des liens familiaux et spirituels).

et de l'enseignement religieux obéit à cette ligne directrice, véritable sacerdoce cher aux maîtres spirituels. La pensée du Cheikh Ibrahim Niassé était perçue par certains milieux Tijânis comme une tentative de rénovation, une rupture avec les « anciennes pratiques » de la Tijâniyya en tant que courant mystique de l'islam souvent mal assimilé par les premiers maîtres. D'ailleurs à ces débuts, l'avènement du mouvement niassène avait rencontré une certaine réticence auprès des ulémas, mais il finit par triompher pour devenir le courant dominant du soufisme au Sud du Sahara. Faut-il comprendre comme tels les « réformes » introduites par Cheikh Ibrahim Niassé ? Certes, elles ouvrent une nouvelle page du soufisme en Afrique, mais elle s'inscrit toujours dans cette logique de conservation et de transmission fidèles des valeurs confrériques puisées dans le soufisme et qui sont relayées par l'action des jeunes, acteurs principaux du renouveau. Le renouvellement de l'engagement de la jeunesse en faveur de la sauvegarde du legs spirituel du Cheikh Ibrahim Niassé à travers la création d'un nouveau mouvement dénommé « la *Fatihyya* », est une preuve éclatante de cet esprit de continuité assurée par les nouvelles générations. Né en Novembre 2008, ce mouvement a insufflé une nouvelle dynamique dans les liens entre les zawiya du Nigeria et celle de Kaolack. A l'occasion de chaque *Mawlid*, les jeunes de cette récente organisation effectuent le déplacement sur Kaolack pour assister à cette fête annuelle.⁸² L'engagement pour le Cheikh et la poursuite de ses actions est la ligne directrice des objectifs que se sont fixés ces jeunes. « Ils sont aujourd'hui 200 000 jeunes représentés dans les 36 Etats du Nigeria. Ils ont en dénominateur commun une farouche volonté de travailler pour la propagation de la *Faydha* au Nigeria et partout dans le monde.⁸³»

Mais seulement, cet engagement inébranlable et cet attachement irréversible aux authentiques et anciennes valeurs de la confrérie souffre de la menace des mouvements anti-confrériques et anti-soufisme qui se créent, et qui tentent de déstabiliser les assises de la confrérie. Aussi graves qu'elles puissent paraître, ces menaces ont tendance à gagner les familles confrériques elles-mêmes. Même si, la situation est sous contrôle, les ténors de la confrérie restent préoccupés par cette concurrence qui s'accroît de plus en plus. La forme de contestation la plus virulente est celle qui taxe les confréries de pratiques païennes, antéislamiques (allusion à l'utilisation de talismans, invocations, divinations, recettes

⁸²- Selon les informations publiées par le journal « Le Soleil » en son numéro « spécial niassènes » du Samedi 26 et Dimanche 27 Juillet 2008, ce sont quelques 166 jeunes nigériens qui avaient assisté au Mawlid de Médina Baye. Ils étaient 313 l'année d'après. Ce chiffre est d'une portée symbolique car il rappelle le nombre de combattants du Prophète Mohammad (PSL) lors de la célèbre bataille de Badr ou encore l'armée du Prophète Daoud. Voir l'interview accordé par Nourou Murtada, le Secrétaire général de la *Fatihyya* au journal sénégalais « Le Soleil » en son numéro spécial du 26-27 Juillet 2008, p. 02

⁸³- Idem, p.02

diverses...). Elle est le cheval de bataille favori des mouvements wahabites. Mais, face à cette situation, la confrérie s'est très vite organisée pour déjouer ces « complots » en engageant d'une part des débats doctrinaux directs sur les questions sensibles (port du talisman, utilisation de formules magiques...etc.) pour démontrer leur licéité et d'autre part pour contrer toute pratique susceptible d'attirer les critiques. C'est pour dire que la Tijâniyya s'est attelé à « assainir sa maison » et peser de tout son poids pour maintenir son assise et reconforter ses positions doctrinales et sociales.

En résumé, la jeunesse de la Tijâniyya reste une jeunesse toujours engagée, prête à défendre les idéaux de la confrérie. Et son système de formation et d'initiation spirituelle repose sur des bases solides et inébranlables qui résistent aux changements mais qui en même temps développe de nouvelles stratégies d'adaptation aux nouveaux contextes et d'accommodation aux exigences d'une culture de la modernité qui marque désormais les sociétés.

3. Renouveau des structures sociales de la Tijâniyya niassène

L'analyse de l'évolution sociologique de la Tijâniyya, notamment chez les jeunes introduit une donnée importante de l'étude sociologique, à savoir, la réaction de l'individu face au phénomène religieux. Dans ce domaine qui relève très exactement du domaine de la psychologie sociale, les analyses sur « les attitudes psychosociologiques en matière religieuse ont donné lieu à d'innombrables débats méthodologiques et de définitions. En islam, elles sont davantage appréhendées comme position générale vis-à-vis de l'observance que par dissociation entre la multiplicité des facteurs composant le phénomène religieux. En fait, ces attitudes générales reposent souvent sur l'accentuation de tel ou tel élément, de tel ou tel aspect de la religion. Sous cet angle, une évolution se dessine : le dépassement des clivages purement idéologiques par de nouveaux clivages consécutifs aux mouvements sociodémographiques (femme, jeune, relation masse/individu). Mais les attitudes existentielles ne sauraient être détachées des stratifications socio-culturelles et socio-économiques.⁸⁴» Ces différentes attitudes reçoivent diverses qualifications. Celles qui attirent le plus notre attention sont celles qui font d'une part allusion à un attachement au message coranique et à l'essentiel des formulations théologico-canoniques classiques et d'autre part, celles qui affichent le souci de

⁸⁴- Pour spécifier les différentes attitudes, plusieurs termes ont été utilisés. J. P. CHARNAY en donne des exemples. Ainsi fait-il la distinction entre une affirmation et une application littérale des termes de Révélation et de la *shari'a* qu'il qualifie d'« intégrisme » ou encore une adaptation et un choix de normes et comportements opérés selon la contingence parmi les masses scripturaires *sunni* qu'il désigne comme « réformisme » et enfin le « sécularisme », une considération des valeurs religieuses en tant que qu'éléments constitutifs de la culture et refoulement de la croyance et de l'observance vers les forts intérieurs. Idem, p. 318

conserver dans la vie individuelle et collective non seulement l'éthique musulmane mais aussi les valeurs et les rythmes de vie se dégageant de l'observance. Ces deux descriptions correspondent successivement à ce qui est désigné sous l'appellation de « fondamentalisme » et de « traditionalisme ». A travers notre analyse sur le comportement des jeunes au sein de la Tijâniyya, nous avons vu qu'ils participaient activement à la transmission de l'enseignement doctrinal et spirituel traditionnel et qu'ils arrivaient non seulement à l'assimiler mais aussi à l'intégrer aux réalités du contexte dans lequel ils évoluent. On peut ici analyser le comportement de ces jeunes en interaction avec leur milieu social et économique car, il est plausible que les « affrontements idéologiques de soubassement économique se dissolvaient dans la décorrélation des attitudes religieuses par rapport aux différenciations sociales [...] En effet, le conditionnement par l'environnement, le statut social déterminaient d'une manière plus rigide ces attitudes et par là le système de croyances.⁸⁵» Si, les jeunes de la Tijâniyya arrivaient à concilier les valeurs traditionnelles dans lesquelles ils sont modelés avec leur environnement immédiat, tout en restant fidèles aux croyances qui leurs ont été inculquées, ce qu'ils font une certaine appréciation de ce qui est moderne. Ils cohabitent harmonieusement avec cette modernité, s'ouvrent aux changements introduits par les progrès de la science et de la technologie, mais restent attachés aux valeurs traditionnelles à chaque fois que les attractions de la modernité tentent de déstabiliser l'équilibre indispensable entre la vie matérielle et la vie spirituelle. C'est parce que les valeurs temporelles perdent leur raison d'être sous la pression des réformes ou simplement avec le passage du temps et que les valeurs spirituelles, comme celles qui intiment de « faire le bien et de s'abstenir du mal », restent éternelles.⁸⁶ Ainsi le disciple tijâni ne peut rester insensible aux courants culturels et sociaux qui se sont si profondément incrustés dans la société contemporaine, car « les cultures, les religions ne peuvent s'immobiliser au sein du développement continu de l'humanité mais doivent répondre aux exigences du moment. La fidélité envers elles n'empêche pas la fidélité aux signes des temps à travers lesquels se manifeste concrètement la fidélité à Dieu.⁸⁷» C'est pourquoi l'attachement du disciple aux valeurs de la confrérie ne signifie guère son isolément total. Il doit être en interaction avec son milieu, en échange avec la culture environnante, en rapport constant avec les courants qui animent la société. En agissant de la sorte, il réagit « à la splendeur historique de l'Islam et à ses grandes traditions, et à l'appel fascinant du monde nouveau : de ses libertés spirituelles et intellectuelles, de ses techniques, de son transfert de la relation homme/Dieu à la

⁸⁵- J. P. CHARNAY, Op. Cit., p. 321

⁸⁶- Henri Abou Khater, Islam, Quelle Tradition pour quelle modernité, p. 112

⁸⁷- Idem, p. 113

relation homme/nature physique et sociale.⁸⁸» Ainsi pourrions-nous dire que l'action des jeunes de la Tijâniyya s'inscrit dans la situation globale que connaît l'islam, et qui se caractérise essentiellement par un retour en force du religieux ? Perçue comme un « signe de recherche de sens⁸⁹», l'affirmation de l'islam est inhérente au besoin de référence qu'expriment les sociétés africaines et l'action des jeunes est au cœur de cette dynamique religieuse. L'élément fondamental de cette mutation réside dans le fait que « les nouveaux entrepreneurs religieux se proposent comme des idéologues attendus. Le passage à la modernité est sans doute au prix de ce recours à des constructions de sens.⁹⁰» Ainsi, la confrérie fut réorganisée, ses structures modernisées et ses actions revues et corrigées en faveur des exigences du moment. Si, dans la mise en œuvre de ces changements, des nouveaux moyens ont été employés et de nouvelles stratégies élaborées, il n'en demeure pas moins que l'objectif est lui resté le même : perpétuer la confrérie à travers la conservation des valeurs spirituelles, une réadaptation de l'héritage spirituel pour qu'il réponde favorablement aux défis de l'heure et enfin, une certaine nécessité de refonder un modèle confrérique qui associe aux valeurs traditionnelles les impératifs du moment.

C. Perpétuer la Tijâniyya : un objectif ultime

Nous avons déjà démontré comment l'expression mystique de la *Faydha* et son envergure sociale marquée par une grande influence du spirituel participe dans la ré-modélisation des structures sociales qui sont au cœur de ce mouvement. L'encrage des pratiques religieuses et spirituelles dans le tissu social et la participation de l'action sociale des individus en faveur d'un engagement libre dans et envers le sacré expliqueraient tout l'intérêt sociologique de la confrérie. Si nous les appréhendons de ce point de vue, quelle motivation ces actions qui ont tout de social peuvent-elles avoir ?

1. Conservation des valeurs spirituelles léguées

L'ordre spirituel qu'incarne la Tijâniyya trouve ses racines dans le soufisme, qui au fil du temps et en faveur de l'extension de l'ordre rationnel introduit par l'islam dans l'univers et les croyances en les débarrassant de l'animisme, l'étend aussi à toutes les institutions. La constitution en réseaux des confréries aurait été un facteur déterminant de l'évolution d'une

⁸⁸- J. P. CHARNAY, Op. Cit., p. 322

⁸⁹- J. L. TRIAUD, Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne, p. 14

⁹⁰- Idem, p. 14

telle influence. Dès lors, la compatibilité entre l'organisation en réseaux des confréries et le système social qui régit les sociétés africaines aurait largement contribué à attirer davantage les masses, en mal de références, vers cette spiritualité qui, bien plus qu'une religion offre une large vision du monde, demande au croyant de considérer son existence à travers le prisme d'une hiérarchie de valeurs au sommet de laquelle est placé l'Être Suprême. Ainsi, toute la vie est rythmée par la religion, et tout ressent et vit le sacré. Comment s'opère la diffusion d'un tel élan du sacré au sein de la Tijâniyya ? Sa structuration en « réseaux confrériques »⁹¹ qui se tissent au sein de la société fonctionnant comme des ensembles qui se composent et se recomposent, constitue une vitalité sociologique, source du renouveau qui caractérise la Tijâniyya.

L'une des principales caractéristiques de ces réseaux, ce qu'ils fonctionnent sur des principes immuables transmis de génération en génération et qui obéissent à un « ordre de traditions » établi et qui est en contraste avec « l'intellectualisme orthodoxe ». Autrement dit, en tant que structures sociales régulatrices des actions sociales ces réseaux sont beaucoup plus tributaires d'un ordre de transmission de valeurs et normes à vocation traditionnelle. Certes, les sociétés africaines avaient conservé des valeurs sociales antérieurement à l'arrivée de l'islam, mais force est de constater que celles-ci se sont progressivement réadaptées ou avaient tout simplement cédé la place à celles inspirées de son enseignement doctrinal et spirituel. Ces valeurs qui ne sont que l'expression du « sacré, à l'instar de la baraka du saint, qui en est une forme bienfaisante, domine la vie, se mêle à l'existence, côtoie les hommes et les choses, sans qu'il soit toutefois possible de le fléchir. Il est partout et nulle part, sensible et implacable, capricieux et méthodique.⁹²»

Malgré son caractère insaisissable, cet ordre sacré de l'islam offrait des normes et valeurs sociales qui s'inséraient bien dans la société⁹³ dans la mesure où elles traduisent le

⁹¹- La conception des confréries en réseaux est bien liée à l'analyse sociologique des « systèmes sociaux » appréhendés sous l'angle de réseaux. Tout comme cette approche permet de mieux comprendre comment les rapports internes et externes s'articulent et se modifient réciproquement au sein des systèmes sociaux, elle est susceptible d'éclairer les liens spirituelles qui se nouent au sein des entités spirituelles que sont les *zawiyas*, formes spirituels cohérents qui gardent toute leur homogénéité pour être appréhendées comme « des ensembles de lignes figurant l'interconnexion des éléments » Voir, Henry Bakis, Les réseaux et leurs enjeux sociaux, PUF, Paris, 1993, p. 100

⁹²- Joseph CHELHOD, Introduction à la sociologie de l'Islam, éd. Besson-chantemerle, Paris, 1958, p.164

⁹³- Durkheim a élaboré une série de théories sur le concept de normes sociales qu'il enrichissait au fur et à mesure. L'une des étapes les plus importantes de ce concept fut, d'une part l'introduction de l'aspect affectif, non intellectuel, de l'adhésion culturelle aux normes, un moyen conceptuel pour penser la force motivationnelle des normes sociales qui échappe à toute conceptualisation restreinte et d'autre part, l'introduction du « désir du bien ». Ces deux ouvertures théoriques permirent à Durkheim de lier l'agir normatif et le sacré. Pour lui, « la force contraignante et motivationnelle des normes dérive de leur origine dans le « sacré », et se maintient dans les sociétés laïcisées grâce à ce caractère sacré des fondements normatifs. Pour plus d'explications sur l'évolution de

« caractère sacré de la tradition ⁹⁴ » et participent amplement à la « sacralisation des conduites habituelles⁹⁵ ». Ces deux facteurs stabilisateurs de « l’agir normatif » constitueraient des paramètres sociologiques qui déterminent le rôle de la « tradition » et de la « coutume » dans la construction des normes sociales. L’ordre spirituel de la Tijâniyya, par nature « traditionnel », la transmission de l’héritage spirituel en son sein est plus basée sur le transfert d’une technique d’initiation à l’expérience spirituelle qu’elle ne constitue une vocation pour un ordre intellectualiste qui se focalise sur une application rigide de la loi. Cependant, c’est le lien étroit qui se noua entre le fait spirituel et le fait social qui est le facteur dominant qui marque le rôle du sacré dans l’agir normatif.

Dans sa théorie sur la « validité factuelle des normes », Weber s’est fondé sur la « composition » de facteurs « multiples ». Il vise dans cette théorie à élaborer un cadre conceptuel « ouvert », qui rend possible de penser et d’articuler entre eux les différents facteurs qui peuvent stabiliser l’agir normatif, sans établir aucune priorité parmi eux ; la théorie ne fait qu’expliquer les types possibles et c’est une tâche de la recherche empirique, orientée par la théorie, de les repérer effectivement et d’en évaluer la portée causale, chaque fois différente. Ainsi parmi ces facteurs, a-t-il identifié plusieurs dont entre autres la « coutume » et la « tradition ». Cependant, l’analyse de Weber n’est que « formelle » car « il est possible de percevoir aussi une théorie « substantielle » qui montre que le « poids » de tel ou tel facteur varie en fonction du processus de rationalisation.⁹⁶ » Tout comme Weber en fait le constat et de dire que le moment originaire fondamental, constitutif pour tout type d’agir normatif, est celui de la tradition, dans lequel la force contraignante des normes est largement garantie « de l’intérieur » (des consciences), en vertu de la fusion entre ordres normatifs et sacré..., on peut supposer que le rôle de la « tradition » dans la constitution des réseaux confrériques de la Tijâniyya pourrait s’appréhender de la même façon. Ce que nous tenterons de démontrer ici. La tradition est au centre du fonctionnement des confréries et elle est le facteur récurrent qui règle les relations sociales entre disciples ou au niveau des rapports qui lient ces derniers à leurs maîtres (Cheikh). C’est elle qui garantit le respect des règles établies et assure leurs application dans le temps. Weber, dans ses constructions théoriques a souligné que les ordres les plus stables sont ceux au sein desquels les motivations de l’agir normatif sont fondées sur la

la théorie durkheimienne sur le sacré, on peut se référer à Mauros PIRAS, Les fondements sociaux de l’agir normatif chez Durkheim et Weber : le rôle du sacré, in Revue des sciences sociales des religions, 2004, 127, p. 139 et suivantes.

⁹⁴- Mauros PIRAS, Op. Cit., p. 149

⁹⁵- Idem, p. 149

⁹⁶- Ibid, p. 155

croyance en leur « légitimité », ensuite sur la force de l'habitude et de la coutume et enfin sur les motivations rationnelles par rapport aux fins. Ces critères se retrouvent dans une certaine façon dans l'ordre de la Tijâniyya. La vocation spirituelle et l'engagement du disciple dans la voie sont justifiés par sa foi en l'initiation proposée par le saint et l'ensemble de « normes » générées par cette adhésion pour guider le disciple, parfaire son comportement et l'élever aux nobles vertus. Dans cette « construction morale », la légitimité du maître tient à sa sainteté, à son pouvoir spirituel et sa capacité à transmettre la *baraka*. Ainsi donc, ces pratiques qui acquièrent une force de « tradition » dans l'héritage spirituel qui est lui-même dépendant de la force représentative et légitime du saint, est un facteur déterminant de ce que Weber appelle la « sacralité de la tradition ». En effet, il attribue à « l'habitude », la « tradition » un rôle « originaire » et il en dégage la théorie selon laquelle, « plus on remonte dans le temps, plus l'allure du comportement est déterminé exclusivement par rapport aux habitudes existantes, simplement comme telles... Le pur habituel, et donc la *sette*, se trouve ainsi à l'origine de toute uniformité de l'agir, et en particulier [...] de l'agir normatif⁹⁷ » Ainsi, dans l'ordre confrérique de la Tijâniyya, cette vocation et ce choix d'être sous la guidance d'un saint n'est-elle pas un agir conforme à ce « pur habituel », puisque fondé comme précédemment dit sur un tracé habituel, orienté par l'impératif d'une « pureté traditionnelle ». Le rôle de guide spirituel assuré par le maître lui concède la fonction de distribution de grâce, donc de guidance vers le Salut. Si, les motifs d'adhésion sont dans un premier temps liés à une tradition, donc une adhésion par rapport à une identification affective, il n'en demeure pas moins, que les motifs liés à une quête de salut ne correspondent pas eux à la foi dans une révélation, mais dérivent de la conviction que pour obtenir ces « bien du salut », il faut se soumettre à certaines normes : la conduite normative est ici assujettie à la réalisation du salut, sur la base d'un raisonnement qui s'approche de la rationalité par rapport aux fins. D'où la typologie établie par Weber dans son analyse de l'agir social et dans laquelle il considère l'agir traditionnel comme « à la limite » de l'agir doté de sens... un agir presque au niveau de la simple habitude, il est presque totalement irréflecti, et son extrême opposé est, généalogiquement et logiquement, l'agir rationnel par rapport aux fins.⁹⁸ Il inscrit sa conception dans une optique évolutive selon que « l'on va dans le sens d'une adaptation de plus en plus consciente aux conditions externes. Il y a donc, dans la succession, une augmentation d'« être-conscient » et de réflexivité : les déterminantes normatives de l'agir perdent leur conditions originaires de régularités irréflecties, pour devenir progressivement des « représentations conscientes du devoir-être » (rationalité par rapport aux valeurs) et, enfin, des

⁹⁷- Ibid, p.157

⁹⁸- Ibid, p. 158

« représentations disponibles », « objectivables » en fonction des fins de l'action. Il y a accroissement de réflexivité et objectivation à la fois.⁹⁹» La place de la coutume ou de la tradition change selon la perspective privilégiée pour interpréter les motivations possibles de l'agir normatif. Elle se trouve au début lorsque l'agir normatif va du moins au plus réflexif et se retrouve à la fin si on adopte au contraire la perspective du plus au moins stable. L'analyse de l'agir normatif par rapport à la construction du sacré au sein des confréries offrirait vraisemblablement une apparence à un tel schéma si nous attribuons à la « tradition » une place déterminante dans le processus de mutation du soufisme en confréries. Dans notre analyse sur l'institutionnalisation de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse nous avons identifié les facteurs liés au contexte sociopolitique qui ont favorisé l'émergence de sa communauté (*jama'at al-Faydha*) et le rôle joué par le caractère sacré de cette pensée avant tout soufie.¹⁰⁰ La portée sociale de ce processus d'institutionnalisation du soufisme aurait naturellement orienté l'agir normatif au sein des communautés confrériques. Les analyses wébériennes à ce sujet étaient enrichissantes et ce qui suscite notre curiosité ici ce qu'elles aboutissent à une différenciation entre « agir magique et agir rituel-symbolique qui conduit à son tour à la différenciation, constitutive de tout agir normatif, entre règles techniques et règles pratiques.¹⁰¹» Si on admet que le soufisme, dans ses codes de conduite et ses règles comme étant la partie théoriquement « technique » de l'expérience soufie qui, par la force du pouvoir spirituel du Maître à orienter l'engagement du disciple dans la voie du Salut, à se réaliser, à quitter le monde terrestre pour pénétrer le monde divin, il n'en demeure pas moins que cet agir religieux dans son ensemble tend vers le symbolique, implique la quête de quelque chose de particulier, de spirituel qui se cache derrière les événements et les choses réels. Donc, « l'agir religieux abandonne progressivement (ou laisse survivre en position subordonnée) les pratiques magiques pour assumer des pratiques symboliques, parce que le rapport avec le divin n'est plus celui qui cherche à « influencer » la divinité, mais celui de l'« assujettissement à son vouloir » : on passe de la « coercition du dieu au « service du dieu »¹⁰² Ce processus suppose alors que « ces actions-là deviennent alors « intouchables », « non modifiables », et puisqu'elles sont de nature symbolique, elles se transforment en « impératifs », en « prescriptions de conduite » rendues contraignantes par la terreur du châtement divin et par le désir de s'approcher du principe divin.¹⁰³» Ainsi, ce comportement normatif aurait donc une origine sacrale et son processus

⁹⁹- Ibid, p. 158

¹⁰⁰- Cf. *Supra*, p. 268

¹⁰¹- Maurois Piras, Op. Cit., p. 162

¹⁰²- Idem, p. 162

¹⁰³- Ibid, p. 162

aurait conduit à la naissance de la tradition c'est-à-dire, d'une régularité de l'agir produite par la représentation de la légitimité de ce qui vient du passé.¹⁰⁴ L'expression sacrée de la *Faydha* présente une similitude par rapport à cette pertinente analyse de l'origine sacrée de l'agir normatif dans la mesure où elle présente tous les critères développés et que sa finalité est l'accomplissement du Salut à travers ce que Weber nomme des « prescriptions de conduite » canalisées par la force symbolique investie en la personne du Cheikh qui a dès lors la vocation intrinsèque de réaliser le but ultime qui est le « désir de s'approcher du divin ». C'est la force de cette tradition dont nous avons dressé les péripéties ci-dessus qui guiderait la formation et le maintien des réseaux de la Tijâniyya niassène, assurant ainsi la constance de ses valeurs et la pérennité de ses structures.

2. Réadaptation de l'héritage spirituel au contexte actuel

La confrérie Tijâniyya a connu une grande expansion à travers le monde musulman et très particulièrement en Afrique de l'Ouest. La formation des réseaux tijâni a facilité le transfert du legs spirituel de la confrérie et développé sa capacité à toucher des populations qui étaient jusque-là étrangères à l'islam. Faut-il dès lors établir entre la *Faydha* en tant que manifestation d'un flux spirituel dont l'aspect le plus apparent reste l'adhésion massive à la *tarîqa* et cette façon dont la Tijâniyya s'était organisée ?

Il est certain que l'avènement de la *Faydha* marque un pas décisif dans l'expansion de la Tijâniyya. Dès lors, y a-t-il lieu de faire le lien entre l'extension des réseaux et la manifestation d'une telle ouverture ?

Etablir le lien entre ce phénomène spirituel et le développement qu'a connu la Tijâniyya revient à priori à déterminer le rôle de Cheikh Ibrahim Niassé, dans sa capacité à guider les Hommes vers la grâce, à les mener vers le Salut. Les déplacements du Cheikh auraient expressément traduit le parcours de son mouvement. L'itinéraire suivi par le détenteur de cette grâce en donne quelques éléments de réponse. Comme on l'a vu, Cheikh Ibrahim Niassé a beaucoup voyagé. Ses différents déplacements et ses longues pérégrinations l'ont amené à visiter la plupart des villes ouest-africaines, les plus importantes villes d'Orient et du Maghreb et lieux fars de la civilisation musulmane (Damas, Bagdad, Mecque et Médine, le Caire, Fez, Beyrouth, Karachi...etc.) mais aussi des pays symboles de la puissance économique mondiale (France, Grande Bretagne, Chine, Inde, Hong Kong...etc.) Ce tracé non exhaustif du parcours de Cheikh Ibrahim Niassé prédit l'expansion qu'a connue son mouvement. Le réseau de la

¹⁰⁴- Ibid, p. 162

Tijâniyya niassène qui s'est au fur et mesure construit a facilité l'échange entre les grands pôles de la confrérie érigés dans la majorité des états d'Afrique de l'Ouest et le Pôle central qu'est la *zawiya* de Kaolack. La principale mission fut le transfert de l'initiation spirituelle de la *zawiya*-mère vers ces pôles assuré par des maître spirituels nommé par Cheikh Ibrahim Niasse. Quelques fois, comme le voudrait la tradition soufie, ce sont les disciples des pôles qui effectuent le déplacement à Kaolack pour y être initié. Cette interaction entre le Pôle central et les *zawiyas* donne une idée de la façon dont les activités spirituelles sont menées. Sans parler d'une polarisation autour de Kaolack car, Cheikh Ibrahim Niasse avait préféré expédier ses mouqaddam pour qu'ils fassent le travail et éviter le déplacement pour ceux qui peuvent en effectuer et donner à ceux qui ne le peuvent pas, l'opportunité d'y être initié.

De nos jours, l'organisation en réseaux de la Tijâniyya aurait l'avantage, en faveur du développement des nouvelles techniques de l'information et de la communication (Sites internet, Blogs, pages web) de renforcer les liens entre les membres de la confrérie appartenant à diverses *zawiyas* en Afrique de l'Ouest et même à travers le monde. L'exploitation faite par cette confrérie de ces nouveaux modes de communication permettrait de diffuser sur une large échelle, les activités spirituelles (conférences, séances de *dhikr*, *ziyara* aux *muqaddam*...etc.) de la confrérie. Ce qui est positif, l'usage de ces moyens de diffusion du message spirituel permettrait une interaction humaine au niveau planétaire ce qui ouvre la voie à d'autres populations. Ces nouvelles opportunités ne constituent-elles pas d'autres moyens supplémentaires et plus performants d'expansion de la *Faydha* ?¹⁰⁵ Sans doute, le développement de ces réseaux ouvre d'autres opportunités de collaboration entre les différentes *zawiyas* à travers le monde et entre différents acteurs qui œuvrent pour cette confrérie et peut augmenter sensiblement ses capacités d'organisation, notamment la méthode la plus facile et la moins couteuse de mobiliser plus de disciples pour l'organisation des fêtes, mais aussi le moyen de faire une collecte rapide de dons et de participation financière. Cependant les inconvénients résident dans les populations qui sont censées utiliser ces moyens de communication. La plupart en effet est analphabète ce qui constitue un obstacle majeur pour la manipulation et l'accès aux informations. Cependant, la popularisation de ces nouveaux outils de communication et de diffusion pourrait atténuer sensiblement cette difficulté. Aussi, leur utilisation dans le temps permettrait de vulgariser et d'accélérer l'éducation des masses musulmanes et leur initiation aux valeurs spirituelles, fondements de la Tijâniyya. Il est d'autant prévisible que la crise que

¹⁰⁵- Se reporter à notre contribution sur le rôle des nouveaux outils de communication et d'information dans la construction des normes sociales à travers les implications sociales et socialisantes de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse. (Article à paraître ultérieurement)

connait actuellement les musulmans notamment la perte constante des valeurs traditionnelles qui a occasionné des déviances de toute sorte, est un signal fort de ce qu'un retour à ces valeurs est plus qu'une absolue nécessité, si bien que les musulmans tiennent à renouer avec leur gloire d'autrefois, à retrouver le prestige qui avait été construit des siècles durant par des hommes que leur vie entière n'est que dévouement et abnégation, pureté et guidance ; valeurs qui les ont façonnés et qu'ils avaient transmis à travers leur conduite et leur comportement quotidiens. C'est autour de ce regard que doit se reconstruire la nouvelle vision des valeurs véhiculées par la Tijâniyya qui sont elles-mêmes une inspiration profonde et une représentation substantielle de l'islam qui « exige un comportement total de l'homme. Des cinq piliers de la foi aux préceptes relatifs à la vie intime, il décrit un mode d'existence, il fonde des relations sociales ; dès ses origines, il avait été jaillissement dans un cadre limité, se voulant mesure universelle mais désormais désaccordé du devenir mondial.¹⁰⁶» Ce changement devait passer par un profond examen des consciences musulmanes, une révision profonde de ce que devait être le musulman d'aujourd'hui. L'une des étapes, sans doute la plus importante de ce long chemin de « reconstruction » est de repenser le musulman, de revoir ce qu'est musulman. Pour y parvenir, il faut inéluctablement revoir son comportement, recadrer son agir et soigner son âme. Cela passe par l'éveil de la conscience spirituelle, un réinvestissement du « capital mystique » de l'islam à travers le soufisme d'abord en tant que pensée, ensuite en tant que manifestation d'un ordre confrérique, dont la Tijâniyya en est un exemple concret.

3. La Faydha : renouveau de la Tijâniyya dans ses dynamiques socioreligieuses

Cheikh Ibrahim Niasse en ayant reçu l'investiture de conduire le mouvement de la *Faydha* a ouvert une nouvelle phase à la Tijâniyya, sans doute la plus ultime et la plus achevée. Parce que d'une part, elle constitue une revivification de la foi et une éducation à travers l'ouverture de la pratique spirituelle qui s'est largement répandue à travers les populations musulmanes d'Afrique et d'ailleurs et d'autre part, dans son intégration au sein des sociétés, elle a manifesté comme nous l'avons étudié, une étonnante capacité d'adaptation sociale et sociologique. Cela s'est traduit de façon concrète par la conservation des valeurs traditionnelles de la confrérie et une réadaptation des élites qui ont la charge de les véhiculer face aux mutations que traverse le monde. Le soufisme étant la source de ce mouvement, toute tentative de changement devait s'opérer par une révision intégrale de cet élan spirituel de l'islam dont nous avons démontré le rôle au sein de l'islam à travers le temps et l'espace. L'examen rapide de ce

¹⁰⁶- Jaques Berque, J. P. Charnay, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, p. 07

qu'est l'authentique message de l'islam nous guidera dans cette analyse. On s'accorde comme le dit Osman Yahia qu' «au regard de ses fidèles, l'islam se présente avant tout comme une vision et une sagesse et c'est sous cet angle-là qu'il convient d'examiner son action décisive et constante sur l'âme musulmane et le comportement de celle-ci depuis l'apparition de l'Islam sur la scène de l'histoire jusqu'à nos jours. C'est parce qu'il est essentiellement vision et non système, sagesse et pas seulement précepte, que l'Islam a exercé et exerce encore une influence sur différents groupes ethniques à travers les siècles.¹⁰⁷» Cette façon de concevoir le message de l'islam est loin d'être celle d'aujourd'hui, mais elle est à la fois totalisante et valorisante car elle met en exergue deux principes sacrés qui font tout le poids de la finalité d'une religion avant tout révélée : son universalité et sa sagesse intérieure. Ces atouts font toute la force de l'Islam car, loin des clichés stéréotypés et très souvent anachroniques qui lui sont aujourd'hui attribués, il est comme l'affirme si éloquemment O. Yahia, «vision universelle qui permet à l'être de s'épanouir dans toute l'étendue de ses possibilités, lui conférant sa plénitude ; Sagesse intérieure qui ennoblit « l'exister » en le conduisant, par une démarche sûre, dans le sentier de la paix et de la liberté.¹⁰⁸» Cette conception du message de l'Islam est celui qui est prôné par le soufisme et traduit en acte et comportement à travers les ordres confrériques. « Pureté et don de soi sont les marques distinctives par excellence qui authentifient toute expérience religieuse véritable, tant dans son aspect extérieur et pratique que dans son aspect intérieur. Et c'est vers cet idéal que tendait précisément l'Islam en substituant son propre vocable à celui de *tazakkâ*¹⁰⁹

La *Faydha*, émanation d'un héritage *mohammadien*¹¹⁰ à travers le Pôle des pôles Cheikh Ahmad Tijâni plonge ses racines dans cette conception du message de l'Islam parce que la plénitude de la *Faydha* est de conduire l'âme humaine vers la salut, la submerger dans l'océan de la pureté jusqu'à ce qu'elle accède à la paix intérieure, qu'elle goûte à la saveur apaisante de la foi, et que toutes ses inspirations obéissent à cette lumière. Ainsi réalise-t-elle le *tawhid* perçu comme une expérience vécue de l'Unicité transcendante de Dieu, non pas une démonstration

¹⁰⁷- Idem, p. 15

¹⁰⁸- Ibid, p. 15

¹⁰⁹- Terme dont la racine est « *zakâ* » qui signifie étymologiquement grandir, croître désigne ici l'action de se purifier comme le souligne le Coran en plusieurs occurrences : au sujet de l'âme Dieu dit « ...A réussi celui qui la purifie » (91-09). Avant l'emploi du terme *Islâm* comme qualificatif du comportement que doit avoir l'homme en face de Dieu, la révélation coranique utilisait le terme *Tazakkâ* dont les vertus intrinsèques trouvaient leur illustration dans la tradition d'Abraham. Il signifie alors se purifier, offrir un sacrifice, tradition qu'incarne Abraham et transmise à la *Umma* islamique en tant qu'idéal de sacrifice et de pureté. Voir O. Yahia, Op. Cit. p. 27

¹¹⁰- Nous avons amplement évoqué la place du Prophète dans l'ordre de la Tijâniyya, mais nous voulions juste rappeler ici qu'en tant que Vérité essentielle et son caractère transcendant dans la conscience musulmane, une telle évidence supra-humaine que représente le Prophète n'a jamais pris la forme d'adoration envers sa personne.

adéquate de l'Unicité mais la manière dont cette unité, en tant que donnée acquise, pourra être réalisée.¹¹¹

Dans le champ de la pensée spéculative de l'Islam, cet idéal de monothéisme pur revêt plusieurs aspects distincts. Pour les docteurs de la Loi, il est le motif central de toutes leurs élaborations juridiques et dogmatiques, tandis que sur le plan de la morale *stricto sensu*, il suppose la volonté chez le croyant de ne prendre pour maître que Dieu seul. Et enfin du point de vue sociologique, il se traduit par l'effort convergent de la communauté pour s'aider dans la réalisation progressive de ce même idéal.

Le message de la *Faydha* véhiculé par Cheikh Ibrahim Niasse repose sur ces idéaux qui se manifestent d'ailleurs sous la direction de la grâce. C'est essentiellement une telle mission qui s'est concrétisée tant du point de vue de la moralisation de l'homme que de son intégration au sein de la société. Raison pour laquelle, la *Faydha* englobe dans sa manifestation sublime tous les aspects de la vie humaine car, elle rappelle le signe patent de ce qu'est la mission du Prophète, celle d'apporter la miséricorde à l'humanité toute entière. Le rôle social joué par le mouvement du Cheikh Ibrahim Niasse est la preuve d'une telle réussite portant à tous égards le cachet permanent d'une assistance divine. C'est pourquoi, la *Faydha* se présente comme un redéploiement du rôle du soufisme car elle porte en elle la vocation de perpétuer la fonction purement initiatique de l'islam. Surtout en ces temps où des défis majeurs se posent à l'humanité. La *Faydha* va-t-elle continuer à couler ? Il est certain que les signes de sa vitalité sont perceptibles et sa vocation à soigner les âmes pourraient devenir le déclic d'un retour en force du soufisme car, « loin d'être une mode passagère, la quête actuelle de spiritualité correspond à un besoin d'une partie au moins de l'humanité. A cet égard, le soufisme contribue à ouvrir le champ de vision des musulmans en favorisant les échanges interreligieux et le brassage des cultures.¹¹²»

Même si aujourd'hui certains observateurs du soufisme pensent que les difficultés que les confréries traversent (crise de succession, déviances extrémistes et sectarisme messianique...) ne sont pas de bons signes, il reste et demeure que le rôle de la *Faydha* peut être une note d'optimisme quant à la continuité de ces ordres qui, au-delà du cadre spirituel, offrent plusieurs atouts du point de vue temporel.

¹¹¹- O. Yahia, Op. Cit. p. 31

¹¹²- Eric Geoffroy, L'initiation au Soufisme, p. 296

Section III : La Tijâniyya niassène et les structures sociales

L'analyse des implications sociales et sociologiques de la Tijâniyya nous a permis d'expliquer le processus de socialisation de cette confrérie. Outre sa capacité de mobilisation des masses et le rôle social joué par le saint, la dynamique d'interaction de la confrérie avec les autres institutions sociales est un autre facteur de sa socialisation. La famille en tant qu'institution sociale et noyau de socialisation par excellence a joué un rôle primordial dans la formation des réseaux confrériques de la Tijâniyya. Le savoir soufi en Afrique était l'apanage de familles qui avaient le monopole du « capital symbolique ». Dès lors, ce savoir était un patrimoine héréditaire qui se transmettait dans un lignage maraboutique. Garant de la sainteté, ce lignage offrait à la société ses saints qui ont joué, comme nous l'avions vu, un rôle important dans le renforcement de l'assise sociale de la Tijâniyya. La répartition de la société africaine en groupes ethniques est l'autre facteur de socialisation de la Tijâniyya, dans le sens où ces regroupements socialement structurés permettaient une adhésion massive de ses membres à la confrérie. Aussi, comme nous allons l'analyser plus loin, l'attachement aux idéaux de la confrérie contribuait à consolider l'unité sociale du groupe ethnique. Le mariage est un moyen par lequel les familles se tissaient des liens et il représente en cela un mode séculier d'expression sociologique qui a joué un rôle stratégique dans l'expansion du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa. Ce sont ces trois facteurs ayant contribué au processus de socialisation de la Tijâniyya qui retiendront notre attention. Nous tenterons de déterminer chacun de ces facteurs en tant que modes de socialisation par excellence et voir ensuite comment le mouvement confrérique, un phénomène religieux peut-il les influencer et/ou créer une interaction qui à tous égards était d'un apport considérable dans l'expansion et le renforcement de l'assise sociale de la Tijâniyya.

A. La famille et le mouvement confrérique

Les études sociologiques ont démontré que la famille est la première institution qui, en général transmet à l'individu les éléments de base qui lui permettront de vivre en société, à commencer par le langage, les attitudes corporelles et les valeurs, les repères intellectuels et idéologiques du milieu dans lequel il évolue. Dans la plupart des sociétés, la famille est donc l'instrument privilégié de la socialisation. Ce rôle primordial que joue cette institution nous amène à l'aborder dans quelques notions sociologiques, ensuite à voir comment, en faveur de l'islamisation progressive de la société africaine, des familles se sont exclusivement voués à cette religion et la vocation mystique était l'expression dominante de ces lignages qui ont contribué à l'implantation des confréries.

1. La famille : quelques éléments sociologiques

La famille est sociologiquement désignée comme « un groupe social de deux personnes au moins, ayant une résidence commune et unies par des liens de parenté (règles d’alliance, de filiation, de germanité) et un réseau de droits et d’obligations (droits de porter un certain nom, droit à l’héritage, obligation alimentaire, obligation d’éducation)¹¹³» Cependant cette définition ne rend pas compte de la réalité d’une famille africaine. Bien que les structures et les groupes n’aient pas la même histoire, d’où l’existence de plusieurs sociétés africaines, on peut dire de façon globale que la forme extensive est la principale caractéristique de la famille africaine. Du coup toute définition de la famille africaine doit spécifiquement tenir compte de cette particularité. Ainsi, en Afrique, la famille se définit comme « un groupe de personnes qui ont entre elles des liens de sang ou des liens d’alliances ». D’une dimension étendue, elle se compose d’au moins une vingtaine de personnes liées par un système de parenté déterminé par les rapports sociaux qui peuvent s’établir à partir des liens de filiation et des règles d’alliance marquées par l’aspect polygamique, car l’homme peut épouser jusqu’à quatre femmes et même plus dans d’autres sociétés. A ce propos, les études sociologiques classifient les groupes domestiques en trois catégories fondamentales : la famille indivise, la famille souche, la famille conjugale¹¹⁴. Sans pour autant détailler ces différentes catégories nous constatons, que dans la société africaine les deux premières formes de groupes domestiques sont les plus dominantes, abstraction faite des mutations sociales de ces dernières années qui pourraient considérablement brouiller cette catégorisation. Ces familles sont le plus souvent organisées en lignage clan et tribu. Ces relations domestiques sont l’une des formes déterminantes de la sociabilité africaine, à côté de la relation ethnique et des rapports noués par la répartition des rôles dans la gestion des richesses et du travail.¹¹⁵ Cette dernière forme de relation sociale met en évidence la situation socio-économique dans la stratification sociale. Dès lors, la « typologie socio-économique – à fortiori ses projections socio-politiques- donnent actuellement une idée frustrée de la véritable répartition des attitudes religieuses : car les mutations de la stratification sociale, comme le renouvellement et la diffusion de l’enseignement multiplient leurs effets [...] D’où son croisement avec une typologie des modes d’utilisation de la religion en fonction du degré

¹¹³- Dictionnaire de sociologie, les notions, les mécanismes et les auteurs, Hatier, Paris 1997

¹¹⁴- Pour plus de détails, voir Henri Mendras, Eléments de sociologie, Arman Colin, 4^e édition, 1996, p. 154

¹¹⁵- Nous reviendrons sur ces deux aspects qui s’identifient comme des facteurs sociologiques ayant joué un rôle important dans la socialisation de la Tijâniyya. Pour plus de détails sur ces trois « relations sociales fondatrices », voir Jean Copans, « les structures sociales » in Christian COULON, et Denis-constant Martin, Les Afriques politiques, p. 145

de cristallisation de la ferveur religieuse et du degré de structuration de la pensée religieuse.¹¹⁶» Cette variable religieuse serait fortement liée à l'impact social quasi permanent tant elle devint un facteur de diffusion des valeurs culturelles et des normes sociales et parle-t-on alors d'une intégration ? Il est certain, que « partout où l'islam est parvenu à prendre racine, certaines de ses valeurs sont passées dans les us et coutumes des populations. Leurs sociétés ont alors intégré des valeurs islamiques, tant spirituelles qu'intellectuelles et sociales.¹¹⁷» Au point où, l'histoire de l'islam se confond à celle de l'Afrique et que l'implantation de celui-ci montre une religion qui, à travers les mutations qu'il introduisit, devint un « capital symbolique » d'une valeur culturelle et sociale certaine.¹¹⁸ D'où le rôle joué par les groupements sociaux qui prirent en charge la gestion de ce patrimoine au sein de la société, dans leur capacité à « travailler » cette religion pour reprendre l'expression de Christian COULON. C'est au sein de la famille, institution universelle, le groupe social de base que débute la formation et l'initiation aux valeurs de l'islam. Les soufis accordent à cette institution sa place et lui attribuent pleinement le rôle qui est le sien dans la formation de l'enfant, futur adulte qui est appelé à représenter fidèlement et dignement sa société. D'où la place qu'occupent les familles confrériques dans la transmission du savoir soufi. Avant de détailler ce rôle, voyons comment se sont formées ces familles confrériques ?

2. Constitution de familles confrériques

Etant donné que la famille joue un rôle primordial dans le processus de socialisation, il est tout à fait logique qu'elle soit l'institution sociale immédiate qui prend en charge la transmission des valeurs religieuses. L'éducation y joue un rôle important dans ce long processus. Le rituel de transmission commence dès la naissance, car nombreuses sont les familles africaines qui « prononcent la formule de l'appel à la prière aux oreilles du nouveau-né, pour qu'il s'en souvienne toute sa vie. La première phrase fait corps avec l'enfant.¹¹⁹» Durant toute sa vie l'enfant, très proche de ses parents et les autres membres de sa famille suit

¹¹⁶- J. P. Charnay, Sociologie religieuse de l'islam, p. 341

¹¹⁷- Seydou CISSE, L'enseignement islamique en Afrique noire, p. 53. Dans cet ouvrage, Cissé décrit la rencontre entre l'islam avec les sociétés africaines et dégage quelques concepts (Rejet, juxtaposition, intégration, réinterprétation) qui pourraient, selon lui expliquer les différentes réactions des entités en présence.

¹¹⁸- O'Brien expliquant le succès de l'islam, notamment l'ordre des confréries soufies, met en substance le rôle de la situation culturelle (conversion à une foi universelle et le culte de l'écriture) et des conditions économiques (développement du commerce et des échanges avec l'extérieur) ayant poussé les africains à adhérer massivement à cette religion qui, après la vague des jihad trouva un terrain favorable à son émergence pendant l'ère coloniale. Cependant, « ces considérations matérielles, de nature économique ou politique furent bien entendu réinterprétées en fonction des croyances populaires. D'où le rôle déterminant de l'islam dans la stratification sociale. Pour cette chronologie de l'évolution socio-politique de l'islam, voir O'Brien, « a filière musulman », une traduction de Christian COULON, p. 7-29

¹¹⁹- Seydou CISSE, Op. Cit., p. 78

une éducation rigoureuse. Chaque étape de sa vie est marquée par l'accomplissement d'initiations, de rituels qui façonnent l'enfant pour le rendre apte à affronter la vie, devenir un homme ou une femme responsable. L'institution qui prend le relais dans l'éducation de l'enfant est l'école le plus souvent dans sa forme traditionnelle s'il s'agit d'apprendre à l'enfant les éléments de base de la religion. Sans nous étaler sur cette éducation, nous retiendrons seulement que l'initiation à la voie constitue une étape assez avancée car, avant d'entamer celle-ci, l'enfant aurait suivi le parcours traditionnel : apprentissage du Coran, sa mémorisation, l'apprentissage à la langue arabe, l'étude des ouvrages fondamentaux dans diverses disciplines allant de la théologie, à la jurisprudence, en passant par l'étude de la tradition et la grammaire...etc. Apprendre le soufisme consiste moins à étudier des ouvrages, qu'à suivre une éducation spirituelle qui débute par l'intégration à la voie et qui s'achemine vers la quête et l'acquisition de la science du *tassawwuf*, sous la supervision d'un guide, un maître spirituel. Si, ce cheminement se base sur la connaissance religieuse, il n'en demeure pas moins que dans la *tarîqa* Tijâniyya, il s'accompagne d'une éducation à la fois spirituelle et sociale. Son credo est d'apprendre au disciple des attitudes collectives, l'habituer au respect strict des normes et valeurs de la communauté confrérique et au-delà remplir le rôle social qui consiste avant tout à respecter les mœurs de la société dans laquelle elle évolue. Nous avons amplement détaillé le lien qui existe entre cette formation spirituelle et la vie sociale qui l'accompagne,¹²⁰ mais il faut ajouter que ce processus de socialisation s'apparente bien à la théorie sociologique d'interaction de G H Mead. Celui-ci identifie trois étapes de socialisation : « Au cours de la première, l'enfant apprend, en les recréant, les rôles tenus par les proches...ensuite son cercle s'élargit et il évolue dans le cadre d'organisations. Les relations gagnent en abstraction et l'identification se fait vis-à-vis de la société ou plutôt comme l'écrit Mead de l'«*autrui généralisé* ». La dernière étape implique la reconnaissance du *Soi*.¹²¹»

L'éducation spirituelle de la Tijâniyya est une tradition perpétuée à travers les saints qui en ont la vocation et la compétence. En Afrique au sud du Sahara, cette prérogative est à la base destinée à une famille qui peut offrir dans son lignage un saint. La sainteté dépend-elle du lien de sang ? Cette question a été source de polémique entre les ulémas. Deux opinions s'affrontent : une tendance qui estime que la sainteté peut se transmettre d'un père à son fils et l'autre celle qui réfute cette possibilité et n'admet pas l'origine comme source de sainteté et de prestige religieux et social. Ainsi, des ulémas comme Zarrûq n'hésitèrent pas à condamner

¹²⁰- Cf. *Supra*, p. 374

¹²¹- René LLORED, *Sociologie, théories et analyses*, p. 166

ouvertement cette idéologie du sang : la noblesse de l'homme, dit-il consiste dans la perfection de sa religion, de son extérieur et son humanité, et non pas dans les mérites de ses ancêtres ; il n'y a point de plus grand titre à la noblesse que la crainte de Dieu.¹²² L'un des arguments qui sous-tendent cette dernière opinion est que la sainteté n'est pas un héritage à partager, elle est avant tout un don divin. De ce point de vue, quelle que soit la force que peut avoir le lien de sang, il ne peut être un motif de transfert de la sainteté car, celle-ci dépend avant tout de la volonté divine. Aussi, cette tendance à faire de la sainteté un héritage, peut se révéler incompatible avec la nature même de ce qui est avant tout « une élection divine ».

Cependant, de nos jours, dans la pratique confrérique force est de constater d'une part que le lien familial notamment celui qui rattache le père à son fils est d'un rôle prépondérant dans la transmission des valeurs mystiques et d'autre part, la descendance suscite un enjeu majeur dans la sainteté. La tendance des ulémas africains à dresser une généalogie les rattachant jusqu'au Prophète fut une tradition longtemps entretenue. Les *chérifs*, authentiques descendants du Prophète sont considérés comme porteur d'une « sainteté », ce qui leur accorde honneur et prestige au sein de la société. Certes, être descendant d'une lignée de savants et d'ulémas peut être une condition pouvant offrir l'accès à la sainteté, mais il reste et demeure que être détenteur de savoir n'est pas systématiquement synonyme de sainteté. Mais, le savoir en tant que patrimoine peut suivre une lignée, se transmettre à travers les générations. Il peut dans ce cas être perçu comme un facteur pouvant faciliter l'acquisition d'une sainteté. Les exemples de grandes familles des confréries soufies sont des cas concrets qui traduisent cette réalité. En effet, les enfants héritent de leur père le savoir, mais non pas systématiquement la sainteté. On peut citer de façon non exhaustive, Cheikh Ibrahim Niasse qui fut initié à l'enseignement par son père, mais ce n'est pas ce dernier qui lui avait donné l'héritage spirituel, même si celui-ci provient de son père. Vraisemblablement, la sainteté est ici une transmission « héréditaire » même si, il est important de le souligner, l'initiation spirituelle peut ne pas être nécessairement assurée par le père, mais par un autre saint qui est délégué pour assurer cette mission. Nous avons vu le cas de Cheikh Ibrahim Niasse qui avait reçu d'un saint mauritanien l'héritage qui lui est destiné. Il est aussi important de souligner qu'avant sa mort, dans la « *wasīyya* » (testament) qu'il a faite, il n'a pas désigné son propre fils comme son successeur. Il a plutôt réparti les tâches. Ainsi il désigna Cheikh 'Ali Cissé comme son successeur dans la prise en charge de sa famille. Il la lui confia et le chargea de l'éducation de ses enfants. Il le désigna Imam de la mosquée et après lui c'est à ses enfants Hassan Cissé et ainsi de suite qu'incombe

¹²²- Rahal Boubrik, Saints et société en Islam, la confrérie oust-saharienne, la Fadiliyya, p. 69

cette fonction. La direction de la *zawiya* revient au plus grand de ses fils Cheikh Abdallah Niassé. Ainsi donc, Cheikh Ibrahim Niassé n'a pas désigné expressément un de ses fils comme légitime successeur, mais il a réparti les tâches attribuant à chacun son rôle.¹²³

Aussi faut-il, pour élargir la réflexion sur ce sujet, établir une distinction entre la « sainteté » en tant que qualification d'un Cheikh ayant atteint le summum de la pratique spirituelle au point d'être investi d'un « pouvoir spirituel », et l'expression de celle-ci dans son entourage, couramment désigné comme sa « baraka ». La transmission de celle-ci se fait soit par l'esprit, à un ou plusieurs de ses disciples, soit par le sang à ses descendants charnels. Ainsi, on peut appréhender cette distinction en comprenant que le Cheikh doté d'une Sainteté doit impérativement manifester son influence sur ses disciples. Celle-ci se transmet, sans aucun doute par la voie héréditaire. Ce qui fait dire à « nombre d'anthropologue [que] la transmission héréditaire de la baraka est l'équivalent de la notion wébérienne de routinisation du charisme : l'autorité du Cheikh repose sur la gestion du capital symbolique qu'il aura réussi à transformer en capital matériel redistribué à ses fidèles.¹²⁴»

En résumé, la famille joue un rôle important dans la formation des confréries parce qu'elle est l'institution qui assure l'éducation des enfants, mais aussi leur offre le cadre idéal dans lequel ils se familiarisent très tôt avec l'enseignement islamique et l'initiation spirituelle. Même si a priori, elle n'est pas une potentielle source de la sainteté, elle joue, en Afrique en tout cas, un rôle important dans la diffusion des valeurs religieuses. Ce qui a d'ailleurs beaucoup contribué à la formation de foyers confrériques autour de ces grandes familles maraboutiques.

3. La famille et la gestion de l'héritage symbolique

Au fil de l'histoire de l'islamisation de l'Afrique, il s'est constitué un lignage maraboutique « spécialisé » dans la transmission du savoir et surtout la sauvegarde des valeurs mystiques, clefs de voûte des confréries qui acquièrent dès lors, un prestige et une assise sociale. Les fonctions religieuses confèrent aux marabouts, maîtres de ces confréries, une réputation sociale disons, un rang social au sein de la société, comme le souligne Max Weber car, pour lui, « les conditions et les intérêts économiques dessinent une échelle hiérarchique certes importante mais non unique. A côté de celle-ci, existent d'autres formes de stratification sociale. Le prestige et l'honneur social sont des éléments qui définissent le statut de l'individu. Le mode

¹²³- Pour les recommandations de Cheikh Ibrahim Niassé avant son décès voir Ya'qub Aboubacar al-Gâni, *Ithaf al-Ikhwân Bi maa'thir Gawth al-zamân*, p. 344

¹²⁴- Rachida CHIH, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme » in Archives des sciences sociales des religions, 2004, n°125, p. 86

de vie, l'éducation, la fonction sociale ou même la naissance font l'objet d'une valorisation sociale différenciée et assurent, dans certains cas, un rang enviable dans la société en termes de considération.¹²⁵» C'est ainsi, qu'en Afrique, par le simple nom de famille, on peut s'identifier à une « classe sociale ». Ce rapprochement entre le statut religieux et le rang social ne peut être clairement perçu que lorsque qu'on admet que la « religion n'est [...] pas [seulement] consubstantielle de "l'âme africaine", mais elle est plutôt « une science de la maîtrise sociale. Au fond, le travail de la religion a pour but avant tout d'expliquer et de contenir le changement, la rupture, le désordre...»¹²⁶ L'exercice de la fonction religieuse et la maîtrise des connaissances islamiques est ainsi dévolue à une catégorie de famille, à un lignage qui en assure la transmission.

L'organisation traditionnelle de la famille en Afrique est essentiellement fondée sur un ordre patrilinéaire. La place du père en tant que chef de famille est prépondérante. Or, l'ordre islamique qui accordait à l'homme plus d'autorité avait renforcé son pouvoir dans la gestion familiale. L'islam qui fournissait une organisation plus cohérente de la famille finit par être adopté par les africains sur les questions familiales dont l'aspect le plus important repose sur le lien de mariage dont les fondements ont été clairement explicités par les dispositions de la *shari'a*. Nous verrons le rôle qu'il joue dans la formation des réseaux de la Tijâniyya. Ainsi solidement implanté dans la société africaine, l'islam régit désormais toute l'organisation sociale. Dans l'interaction entre le père et son fils, on peut appréhender dans le rôle de chacun, un éventuel transfert de rôle ou de statut.¹²⁷ Dans le domaine de la pratique confrérique, il y a des cas où le fils peut « hériter » de son père un don, une sainteté. Dans ce cas, le père assume deux rôles, celui d'un père qui doit s'acquitter de ses responsabilités : loger, nourrir, habiller son enfant et celui de l'éduquer, lui enseigner les valeurs qu'il a héritées lui aussi de son père. De ce point de vue, il semble qu'un tel schéma est courant dans la voie Tijâniyya. Mais il présente certaines particularités puisque qu'il établit un rapport entre lien de sang et un lien d'une autre nature, le lien spirituel. Une interaction semble s'opérer entre les deux. Même si cela n'est pas visible systématiquement, il est néanmoins très probable que certains traits en donnent la preuve. D'une part, le transfert de valeurs s'effectue avec une certaine souplesse, de

¹²⁵- René LLORED, *Sociologie, théories et analyses*, Ellipses, Paris, 2007, p. 195

¹²⁶- Christian COULON, « Religion et politique », in Christian COULON, et Denis-constant Martin, *Les Afriques politiques*, p. 88

¹²⁷- La sociologie étudie cet aspect de la socialisation de l'enfant qui s'articule autour de trois données essentielles: le donné biologique, un certain nombre de traits biologiques résultent de l'hérédité et commandent certaines capacités. A priori, la question de l'héritage de la sainteté est une donnée qui peut s'insérer dans cet aspect, quoique nous n'ayons fait qu'introduire la question ; s'en suit après, l'apprentissage social et enfin l'histoire personnelle. Pour plus de détails sur ces données voir, Henri Mendras, *Op. Cit.*, p. 23-24

façon quasi-spontanée sans que le récipiendaire ait la moindre sensation d'en être doté. C'est au fur et à mesure qu'il développe ses capacités et découvre la charge qui lui est dévolue. D'autre part, cette manifestation s'accompagne généralement de signes qui attestent de la véracité de la mission pour laquelle il est investi. C'est là une source de légitimité, indispensable pour la finalité de cette mission.¹²⁸ Cependant, tout ceci dépend avant tout de la volonté divine car, c'est elle qui décide d'attribuer à un tel, qu'il soit fils d'un tel ou pas, ce privilège. C'est pourquoi, il est des cas où c'est le plus proche disciple qui est investi au lieu du fils car, ainsi en a décidé la volonté divine. Mais, il faut le dire, cette prérogative est de nos jours déviée de son sens originel, dans la mesure où, nombreux sont les descendants d'un Cheikh qui s'arrogent systématiquement le statut de guide spirituel sans qu'ils aient ni la qualification ni la connaissance requise. Il faut cependant remarquer que ces deux rôles (père naturel, père spirituel) présentent une certaine symétrie, bien que des études sociologiques les présentent comme dissymétriques.¹²⁹ Si, du point de vue mystique cette acquisition de la sainteté ne souffre d'aucune irrégularité, sur le plan de la direction spirituelle, elle pose quelques difficultés. Si, nous analysons cette sainteté en termes de construction du charisme, à savoir de représentation de soi, il ne suffit pas pour le successeur d'être le fils du fondateur pour légitimer son statut de Cheikh, il doit en plus de cela, montrer aux yeux des gens qu'il est bien l'héritier de la baraka. Très souvent, ce transfert de baraka est en réalité perçu comme la légation d'« un pouvoir spirituel », raison pour laquelle, il fait l'objet d'une concurrence ardue et peut engendrer une scission au sein du groupe confrérique, nous débattons de cet aspect de la question ultérieurement. L'autre élément sociologique qui vient renforcer cette légitimité spirituelle et sociale est l'ethnie comme nous le verrons ci-après.

B. L'ethnie et la Tijâniyya

Le mouvement de la *Faydha* s'est nettement distingué par son caractère pluriethnique. En effet, la quasi-totalité d'ethnies ouest-africaines a adhéré à la Tijâniyya dans son obédience niassène. C'est Cheikh Ibrahim Niassé lui-même qui le dit dans un de ses poèmes où il cite toutes les ethnies qui lui ont fait allégeance et l'ont accepté comme guide spirituel et une

¹²⁸- Le cas de Cheikh Ibrahim constitue un exemple concret comme nous l'avions décrit. Voir (parcours spirituel de C. I. Niassé)

¹²⁹- Henri Mendras, Op. Cit., p. 80

référence en matière religieuse et sociale.¹³⁰ On peut appréhender le lien entre cette confrérie et les rapports ethniques à travers d'une part le processus de socialisation de la Tijâniyya car, cette dernière dans son extension a touché beaucoup de peuples, plusieurs ethnies dont la plupart n'était pas islamisés. C'est grâce au Cheikh qu'elles découvrirent les valeurs de cette religion surtout dans son aspect mystique. Nous tenterons ici d'apporter quelques précisions sur la question ethnique, non pas uniquement en tant qu'objet d'étude sociologique, mais comme un mode de socialisation étroitement lié au facteur religieux particulièrement le mouvement de la Tijâniyya. C'est ainsi que nous essayerons d'établir l'impact de la Tijâniyya dans ces relations sociales. Pour très précisément éclairer son rôle dans le modèle de socialisation de la Tijâniyya, nous montrerons comment Cheikh Ibrahim Niassa a rassemblé différentes personnes issues d'ethnies différentes, de culture différente dans un cadre unique où toutes les diversités sociolinguistiques et culturelles forment une unité cohérente dans une communauté confrérique forte et soudée.

1. Ethnie et ethnicité : Quelques notions controversées

La question ethnique ou l'ethnicité a suscité beaucoup de controverses dans les sciences sociales, notamment la sociologie.¹³¹ Il n'y pas lieu ici d'ouvrir le débat sur cette question, mais

¹³⁰- Dans ce poème qu'il composa au cours de l'un de ses voyages, il cite les *Haoussa*, (peuple vivant principalement dans le nord Nigeria et le sud Niger) les *Zarma* (ethnie africaine du groupe Songhaï essentiellement présente au Niger et d'une façon minoritaire au Nigeria, au Bénin, au Ghana et au Burkina Faso), les *Dagomba* (sont un peuple du Nord du Ghana parlant le langage Dagbani), les *Yorouba* (est un grand groupe ethnique d'Afrique surtout présent au Nigeria, au Bénin, au Ghana et au Togo), les *Wangara* (est le nom d'un ancien groupe ethnique rattaché aux Soninké, originaire de l'empire du Ghana, ils sont réputés pour leur commerce et sont majoritairement musulmans), les *Mossi* (est un sous-groupe *Dagbani* présent au Burkina Faso) les *Manfourchi*, les *Kotokoli* (Appelés aussi les *Tém* ou *Temba*, ils peuplent essentiellement le centre du Togo, mais ont une présence au Ghana, au Bénin et au Burkina Faso) les *Fra-fra*, les *Gon* les *Gurunsi*, les *Kusasi* (Une ethnie du Ghana), les *Lobi* (Ils se localisent au sud-ouest du Burkina Faso, au nord-ouest du Ghana, au nord-est de la Côte-d'Ivoire. L'appellation vient de *Lou* (forêt) et *Bi* (enfants), donc Lobi signifie « enfants de la forêt) les *Bargu* (ou *Bériba*), les *Dagati*, les *Bassari* (Groupe ethnique établi principalement sur les plateaux du Sénégal oriental et dans le Nord de la Guinée) Nous nous sommes basé sur <http://fr.wikipedia.org> rubrique liste alphabétique des ethnies d'Afrique, pour collecter ces quelques informations qui permettent de localiser ces groupes ethniques et saisir ainsi la portée du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa. Pour le poème du Cheikh voir, Ya'qub Aboubacar al-Gâni, *Ithaf al-Ikhwan Bi maa'thir Gawth al-zamân*, p. 201

¹³¹- Les débats sur cette questions sont de plusieurs dimensions et suscitent beaucoup de controverse, rendant obscure et contradictoire la notion même de l'ethnicité. A titre indicatif, nous rapporterons deux principales approches. L'une appréhende l'ethnie en tant que relation sociale. Dans cette école deux courants s'affrontent : D'une part les courants sociologiques influencés par les idées marxistes et celles d'autres philosophes qui sont

d'apporter quelques précisions sur le rôle sociologique de l'ethnie en Afrique, rôle qui au-delà de la forme, traduit la profonde prégnance de la société africaine des valeurs de l'islam, principalement dans ses élans spirituels. D'abord, l'ethnie est définie comme « un ensemble d'hommes historiquement formé qui sont unis non seulement par la conscience de leur communauté et de leur différence par rapport aux autres groupes humains (auto-conscience ethnique, dont l'expression externe est l'ethnonyme), mais par une communauté réelle dans le domaine de la langue, de la culture et du psychisme...¹³²» Cette définition est très proche de celle de Max Weber qui se fonde sur la relation sociale puisque qu'il définit les groupes ethniques comme « des groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devienne importante pour la propagation de la communalisation-peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement.¹³³» A côté de ces deux pôles de conception, eux-mêmes fort distincts : celui qui définit l'ethnicité en tant que relation sociale et celui qui l'appréhende comme une unité culturelle¹³⁴, existe d'autres conceptions : celle qui lie l'ethnicité à des revendications contre les mille facettes de l'inégalité...ou celle « instrumentaliste » qui désigne l'ethnicité comme un groupe d'intérêt, notamment politique, dans une vision stratégique.¹³⁵ Bref ! La notion de l'ethnicité n'est finalement pas facile à définir. Sans trop nous attarder sur ces controverses de conceptualisation de l'ethnicité, nous voulions, en évoquant de façon sommaire quelques-unes, montrer que malgré le recul des

axés sur « cette croyance commune dans le droit à l'égalité et le désir de sa réalisation », développant ainsi, une vision théorique assimilationniste, pensent que les particularités ethniques seraient la cause d'inégalités et disparaîtraient à plus ou moins terme. Le second courant est la vision constructiviste incarnée par Marx Weber. Elle fait la distinction entre groupes de statut et de classes et tient compte des facteurs tant idéels que matériels. (Pour plus de détails, voir Danielle JUTEAU, L'ethnicité et ses frontières, les presses de l'Université de Montréal, Québec, 1999, p. 25 et suivantes. L'autre approche part du fait que l'ethnicité se fonde sur le facteur culturel : deux théories se sont distinguées. L'une, « essentialiste » est une approche fondamentaliste qui appréhende le groupe ethnique comme « une unité culturelle caractérisée par des traits objectifs : langue, territoire, religion, etc., voire phénotype. Son identité est « innée », dans une vision statique et classificatoire. L'ethnicité est une donnée inhérente au groupe » (F. Morin) et l'autre « situationnelle », part de la question d'identification des individus à tel groupe ethnique plutôt qu'à tel autre, et estime que l'analyse montre que « ce sont les frontières que les groupes se donnent ou qui lui sont assignées par les autres qu'il faut analyser non un hypothétique « contenu » culturel. (F. Barth). Etant donné que les frontières changent avec les situations, l'ethnicité résulte alors de l'interaction au cours de changements sociaux et politiques et que les sentiments d'appartenance peuvent varier. (Pour détails voir, Gabriel GOSSELIN, Jean-Pierre LAVAUD (eds), Ethnicité et mobilisation sociale, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 33).

¹³²- C'est une définition de Youlian BROMLET, « Processus ethnique », Etudes ethnologiques en URSS, n°4, Moscou, 1983, p. 5, cité in Jean DEVISSE (sous direction), Islam et ethnie en Afrique, les ethnies ont une histoire, Karthala, 2003, p. 103

¹³³- Danielle JUTEAU, Op. Cit., p. 178, note de page n°1

¹³⁴- Pour la vision qui définit l'ethnie par rapport à l'unité culturelle, voir note de bas de page n°17 (susceptible de modification !!)

¹³⁵- Gabriel GOSSELIN, Jean-pierre LARVAUD, Op. Cit., p. 33

sociologues et leur méfiance à l'égard de cette question, il en existe ceux qui ont pu en saisir les subtilités et jeté ainsi les concepts de base ayant servis aux théories qui s'en étaient suivies par la suite. Max Weber est certes, celui qui a pu donner la conception la plus large et la plus ouverte, mais n'a pas manqué de souligner et cela de façon subtile, le caractère volatile d'un tel concept. C'est pourquoi après avoir dit que « somme toute, nous trouvons réunis dans l'activité communautaire conditionnée « ethniquement » des phénomènes qu'une considération sociologique vraiment exacte...se devait de distinguer avec soin », Weber énumère « l'action subjective effective des « coutumes », les réactions linguistiques, religieuses, politiques, la croyance « à la communauté ou à l'extranéité de sang ». Si nous examinons séparément ces diverses dimensions, ajoute-t-il, « nous serions certainement amenés à jeter par-dessus bord le concept général d'« ethnique » parce que c'est un terme fourre-tout inutilisable pour une recherche véritablement exacte.¹³⁶» Cependant, il est pour GOSSELIN une remarque pertinente selon laquelle que c'est en raison de ces ambiguïtés et contradictions que le mot « fonctionne très bien dans la vie quotidienne, sociale, religieuse, linguistique, politique, pour dire, communiquer et faire exister le sentiment d'une identité et d'une différence collectives.¹³⁷» En abordant la question de la diversité ethnique dans le mouvement de la *Faydha*, cette malléabilité du concept offre l'opportune occasion de l'introduire et d'en discuter la faisabilité.¹³⁸ La première piste d'analyse est celle de faire le lien entre cette ethnicité et la socialisation confrérique telle que nous l'avions abordée.

2. La question de l'ethnicité et la socialisation confrérique

Nous avons précédemment démontré que le processus de socialisation confrérique présente des similitudes avec l'approche wébérienne de la question. Sa conception de la relation sociale reposant sur un fondement affectif, émotionnel ou traditionnel, traduisait mieux les liens qui unissent les membres de la Tijâniyya. Or, la définition qu'il fait du groupe ethnique, du fait qu'il prend en compte l'élément affectif et émotionnel, en un mot la croyance, nous pousse à établir le lien entre les particularités de cette conception et la situation concrète des groupes ethniques qui adhèrent à la Tijâniyya. C'est parce que la vie communautaire des confréries répond aux ententes de ces groupes, qu'elles l'intègrent aussi facilement. Dès lors, l'interaction entre les deux institutions établit une certaine dépendance complémentaire. Ainsi, la confrérie

¹³⁶- Idem, p. 28

¹³⁷- Ibid, p. 28

¹³⁸- Même si le travail est ici plus orienté sous l'angle de l'anthropologie qu'il ne constitue une démarche purement sociologique, car « toute la question est la distance que le sociologue doit construire entre l'interprétation spontanée des acteurs et l'interprétation au deuxième degré qu'il se doit de proposer. »

qui contribue à la cohésion sociale des groupes ethniques, reçoit de ces derniers son assise sociale à travers une forte adhésion de ses membres. L'identification à la confrérie transcende ainsi les appartenances ethniques. Ce n'est pas en partie que l'adhésion à elle seule qui est le motif d'une telle influence, mais bien entendu, celle-ci résulte du rayonnement spirituel dégagé par le charisme de Cheikh Ibrahim Niassé. La diversité ethnique de ceux qui sont captés par cette lumière est un autre signe révélateur de la portée hautement spirituelle de la *Faydha* en tant que grâce divine. Aussi le fait que la manifestation de celle-ci soit décrite comme un flux de grâce à l'image d'un courant d'eau qui submerge tout, telle une « inondation » justifierait quelque part cette diversité car, la *Faydha* est sensée toucher tous les peuples, toutes les races, toutes les ethnies, d'où un autre facteur qui vient confirmer son universalité. En tant que manifestation de la miséricorde divine, cette propagation de la *Faydha* est en quelque sorte le parachèvement de la quintessence de l'appel islamique et le fruit de cette *tarîqa*. Ainsi donc, le mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé traduit de façon éloquente cette remarque faite par Drissa DIAKITE qui disait que « l'islam paraît par conséquent comme un facteur puissant d'intégration interethnique qui n'a pas seulement rapproché les arabo-berbères et les soudanais, mais également les soudanais entre eux, car désormais ils participent ensemble aux prières quotidiennes dans les mêmes mosquées, observent les mêmes grandes fêtes islamiques, et sont enterrés suivant le même rite dans les mêmes cimetières. Avec l'introduction du commerce transsaharien à longue distance, on voit donc se développer et se multiplier les relations de toutes sortes entre les groupes ethniques, entraînant la destruction des barrières traditionnelles et favorisant la création d'une certaine unité, non seulement de la vie économique, mais également de la vie sociale et culturelle.¹³⁹ » Il faut souligner, que le mouvement de la *Faydha* en plus de cette mobilisation traditionnelle de l'islam ajoute une autre force, celle de sa capacité à rassembler des fidèles pour les séances de *dhikr* et d'invocations, des fêtes pour célébrer les mérites sublimes du Prophète et des saints qui ont hérité de sa lumière. Et cela dans une telle ferveur spirituelle dans laquelle les âmes se refondent et les cœurs se raffermissent dans la foi. D'où le lien entre la diversité ethnique des adhérents et l'essence spirituellement symbolique de la mission de Cheikh Ibrahim Niassé.

3. L'ethnicité et la *Faydha*

Cette diversité ethnique est par ailleurs une des particularités niassènes. Elle constitue du point de vue sociologique une richesse car, en Afrique, rares sont les institutions, qu'elles

¹³⁹- Drissa DIAKITE, « Unification étatique et processus ethnique, le cas des empires soudanais de l'âge d'or (VIIIe-XVIe siècles), in Jean DEVISSE, Op. Cit., p. 142

soient issues d'un ordre monarchique, ou tyrannique et même démocratique qui ont pu rassembler en elles une telle diversité, qui mieux encore se distingue par sa cohésion et la solidité des liens qui unissent ses membres. C'est en cela, que les actions de Cheikh Ibrahim Niassa constituent un exemple concret d'intégration des peuples africains, comme nous comptons le démontrer ultérieurement. Nous avons vu comment le lien spirituel absorbe-t-il les rapports sociaux. L'exemple de l'ethnie est révélateur à plus d'un titre puisqu'en adhérant à la Tijâniyya, chaque groupe ethnique met à l'écart toutes les rivalités qui l'opposent à un autre groupe. Dès lors, les liens spirituelles transcendent les barrières ethniques et raciales et brisent les frontières établies par l'histoire socio-culturelle des peuples d'Afrique. C'est là un signe de ce qu'est véritablement la *Faydha*, dans tout son éclat et dans toute sa magnificence. Raison pour laquelle serions-nous amené à dire que le facteur religieux, en tant que mouvement confrérique s'appuie dans sa constitution sur les groupes ethniques qui « ne peuvent être définis par l'addition d'un certain nombre de traits, et puisque le choix de ces critères est social, les frontières ethniques ne sont pas fixées. Leurs fluctuations doivent être étudiées par rapport aux modifications que subissent les critères à la suite des transformations plus globales affectant l'organisation sociale.¹⁴⁰» Or, le mouvement de la *Faydha* dans ses implications sociales a fortement engendré plusieurs mutations sociales, d'où sa capacité à modifier les critères qui servent à identifier chaque groupe ethnique. C'est peut-être de ce point de vue qu'il faut trouver le motif de dissolution des groupes ethniques qui, en cédant une partie de leurs critères d'ordre sociologiques, intègrent d'autres critères spirituels dans leur essence mais qui s'accommodent de façon spontanée aux réalités sociales, dès lors que le contexte l'impose ou que la situation le favorise. A titre d'exemple, nous savons, que le groupe haoussa est parmi les couches ethniques qui ont adhéré le plus à la *Faydha*. Cependant l'une des caractéristiques sociologiques de ce groupe ce qu'il présente une certaine hétérogénéité, puisqu'il renferme en son sein plusieurs sous-groupes. L'avènement de la *Faydha* qui a suscité une intégration massive des membres de ce groupe ethnique à la *tarîqa* a fait tomber les diversités au sein du groupe et consolider les liens sociaux. Ce qui renforça l'influence du groupe ethnique sur les autres. Aussi, le commerce qui constituait la principale activité de ce groupe ethnique, donc un des facteurs de sa socialisation s'est considérablement développé avec l'ouverture vers d'autres communautés. Tout le processus de production sociale de l'identité dans cette société marchande haoussa, repose sur l'imbrication entre la vocation commerciale et la vocation mystique. Dès lors, l'avènement de la *Faydha* aurait renforcé cette identité qui se construit en

¹⁴⁰- Danielle JUTEAU, Op. Cit., p. 35

se redynamisant avec le brassage social avec d'autres ethnies. Voici brièvement une façon d'interpréter l'impact sociale de la *Faydha* sur les groupes ethniques, notamment les haussa. Cette réflexion peut être menée sur d'autres groupes ethniques et au vu de la perméabilité qu'ils présentent face à la fulgurante influence de la confrérie, il est probable que les mêmes causes produisent les mêmes effets, en fonction bien sûr de la spécificité socio-culturelle de chaque groupe. Ce processus d'intégration interethnique a pu aboutir à un brassage ethno génétique et à une assimilation des éléments d'un groupe par un autre, comme nous le verrons avec le rôle du mariage dans la diffusion de la Tijâniyya.

On peut retenir globalement que l'ambiguïté du concept de groupe ethnique et/ou de «l'ethnicité», dans les études sociologiques n'est pas négative en soi dans le sens où elle permet d'admettre que la croyance et l'attachement à un idéal spirituel soient des critères d'identification. Ce qui nous pousse à croire que l'impact social de la *Faydha* permet justement de mesurer ces paramètres sociologiques pour déterminer ainsi toute la capacité de la confrérie à les coiffer spirituellement et socialement. Dans ce mouvement d'interaction, il y a un autre facteur qui vient renforcer non seulement l'assise sociale de la Tijâniyya mais aussi son implantation et la diffusion de ses enseignements. Il s'agit du mariage qui s'avère être comme une stratégie propre au mouvement de la Tijâniyya niassène.

C. Le mariage : un vecteur confrérique chez Cheikh Ibrahim Niasse

En étudiant les liens sociaux, les sociologues ont appréhendé divers mécanismes. Ainsi dans l'étude des liens de parenté, « le mariage et la filiation sont les deux mécanismes de transmission, l'un des femmes, l'autre de biens.¹⁴¹ » Cependant dans notre analyse sur la transmission de la sainteté, nous avons supposé le caractère héréditaire de ce transfert des valeurs spirituelles. Le procédé de transmission se fait alors d'un père à son fils, mais aussi à travers le mariage où le lignage qui abrite la sainteté peut la transmettre à un autre qui ne la possède. Le mariage est de ce point de vue une véritable stratégie matrimoniale qui permet la diffusion de la *tariqa* à travers la création de nouveaux pôles qui comptent désormais dans les familles qui les composent au moins une lignée qui comporte en elle la graine de la sainteté. Comment ce transfert qui s'opère à travers le mariage a contribué à l'expansion de la Tijâniyya ? Avant d'expliquer cela voyons d'abord la valeur sociale du mariage et le rapport qui s'est établi entre elle et la *tariqa*.

¹⁴¹- Henri Mendras, Op. Cit., p. 145

1. La valeur sociale du mariage

Dans les sociétés africaines, le mariage est chargé d'une valeur très symbolique qui joue un rôle social déterminant. Ainsi, en Afrique, « le mariage est essentiellement un acte intercommunautaire dont l'un des buts fondamentaux est de créer une parenté durable entre deux groupes presque étrangers l'un à l'autre.¹⁴²» De ce point de vue, le mariage est un vecteur principal de rapprochement entre communautés familiales originelles et ne vise pas la création d'une entité sociale autonome. Son objectif réside dans l'obligation de sauvegarde des liens familiaux. L'avènement de l'islam en Afrique au Sud du Sahara a fortement influencé l'organisation sociale des sociétés. Pour ce qui est du mariage, l'islam a fourni le cadre juridique qui doit le régir dorénavant, ce qui a permis d'établir le droit et devoirs de chacun des époux. L'islam a certes introduit un nouveau système, bannissant ainsi certaines pratiques ancestrales (la femme qu'un homme a le droit d'épouser, la façon dont l'union est célébrée, les droits et devoirs des époux, les conditions dans lesquelles le mariage est dissous...etc.), mais il reste que socialement le mariage a gardé ses anciennes formes. L'islam n'a pas tenu compte des différences ethniques, claniques qui existent dans les sociétés africaines. Donc, le mariage a gardé certaines exigences traditionnelles (certaines familles ne peuvent pas donner leur fille en mariage à d'autres pour une raison purement sociale). Mais de nos jours, avec la modernisation de la société ces pratiques tendent à disparaître.

Dans le soufisme, le mariage a gardé toutes ses valeurs religieuses et toute tendance au monachisme n'est pas admise, car interdite par la tradition prophétique.¹⁴³ C'est en cela d'ailleurs que le soufisme se distingue de la tradition chrétienne, le célibat n'est pas une condition de la vie mystique. Le disciple engagé dans la voie est le plus souvent marié et assume pleinement les devoirs y afférents, sans qu'il soit privé d'exercer sa vie spirituelle. C'est dans les enseignements et la sagesse soufis qu'il puisera pour apprendre à gérer sa famille, apprendre à vivre avec son épouse, et éduquer ainsi ses enfants. Certains soufis conscients du problème de mariage ont consacré des études entières dans lesquelles ils évoquent ses bienfaits,

¹⁴²- Raphaël Coovi AHOUCANDOGBO, Traditions, religion, famille et Droit en Afrique noire, thèse de doctorat d'Etat en Droit présentée et soutenue publiquement le 24 novembre 1982, Université de Bordeaux , p. 339

¹⁴³- Néanmoins, dans certaines tendances ascétiques il régnait une préférence au célibat, car comme le dit Darani, « la douceur de l'adoration et de l'abandon sans trouble du cœur que le célibataire peut ressentir, l'homme marié, ne peut jamais en avoir l'expérience. » Les soufis interprètent l'inquiétude causée par le mariage, la distraction qui éloigne de Dieu comme une punition pour les plaisirs permis par la loi. Ibrahim Ibn Al-Adham exprimait cette conception dans une sentence saisissante très souvent évoquée dans la poésie soufie : « Quand un homme se marie, il s'embarque dans un navire, et quand un enfant est né, il fait naufrage. Voir Annemarie Schimmel, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam, p. 57

prodiguent conseils aux époux pour qu'ils apprennent à vivre ensemble.¹⁴⁴ Ils intègrent un ensemble de mesures pour orienter les jeunes mariés vers la voie royale à suivre pour vivre dans l'harmonie et l'équilibre, climat indispensable à une bonne éducation de leurs enfants. Ainsi, dans la voie Tijâniyya, le mariage a gardé et gardera toutes ses valeurs car, il est le lien authentique à travers duquel se perpétue le genre humain, et cela dans le plus grand respect de la valeur et de la dignité humaines. La filiation spirituelle a joué un rôle important dans la constitution des réseaux confrériques, parce que la formation de maillons est fonction de cette filiation qui détermine non seulement la chaîne généalogique de rattachement d'un disciple à la confrérie, mais aussi l'authenticité de son lien spirituel. Généralement, l'originalité du lien est appréhendée soit à travers l'« héritage » qu'un père peut transmettre à son fils, ou par la filiation qu'un disciple peut avoir avec son maître. Si, cette dernière filiation suppose, le mécanisme le plus courant de la transmission d'un « bien spirituel », il n'en demeure pas moins que le mariage en constitue aussi un autre. Ainsi, comme nous le verrons, les familles maraboutiques ont créé des liens avec d'autres familles à travers cette filiation sociale. Cependant, du point de vue social, ce type de lien contribue au rapprochement des communautés. Ainsi, une femme issue d'un lignage maraboutique qui est donnée en mariage à une autre famille va apporter honneur et prestige à cette dernière. Tandis que celle qui donne en mariage acquière une certaine notoriété et verra son héritage se perpétuer et sa vocation communautaire se renforcer à travers la création d'autres centres. C'est ce dynamisme interactionnel qui caractérise le lien entre la confrérie et le mariage.

2. Rapport de ce lien avec la Tijâniyya

Dans son expansion, la Tijâniyya a su s'adapter aux réalités sociales des regroupements humains qu'il intègre. L'une des stratégies de cette voie est de conquérir toutes les classes sociales. Ce sont les saints qui jouent alors le rôle le plus influent. L'une des démarches qu'ils adoptèrent est celle de prendre des épouses parmi les groupes ethniques les plus majoritaires et les plus influents économiquement et politiquement. L'exemple le plus illustratif et le plus ancien est le rôle joué par les ulémas arabo-berbères venus transmettre leur savoir aux populations autochtones. Pour réussir leur mission, ils étaient dans l'obligation de s'intégrer à la société et la façon la plus immédiate est d'y prendre une épouse. Ce qui permet, d'une part à l'étranger d'être facilement accepté et considéré comme faisant parti à part entière de la famille

¹⁴⁴- A titre d'exemple, Ibn 'Ajība a consacré dans son ouvrage *Al-tassawuf ka wa'y wa ijtima'* un chapitre entier sur le thème de la famille dans lequel il s'est longuement appesantit sur le mariage et le comportement de l'époux envers son épouse et vice versa.

et d'autre part, celui-ci trouvera la voie qui mènera loin son message spirituel qui fera tache d'huile dans la société. L'histoire de l'islamisation est ponctuée de légendes de ce type.

Ainsi, les saints itinérants de la Tijâniyya qui ont sillonné l'Afrique au sud du Sahara ont sans doute adopté cette méthode. Même si leur séjour se termine, néanmoins, il leur permet de laisser une grande influence au sein de la société en formant des disciples et en y laissant leurs enfants qui porteront en eux cette vocation spirituelle qui suivra une lignée et se transmettra à travers les générations. Le passage de Cheikh Umar al-Futiyyu TALL au Nigeria après l'accomplissement du hajj qui a duré plusieurs années et au cours desquelles il obtint le titre de Calife de la Tijâniyya, est marquée par un épisode similaire. En effet, il reçut en mariage la fille de Mohammed Bello, le fils du célèbre Cheikh Dan Fodio. Ce lien aurait créé un rapprochement entre les deux familles et selon certains ulémas, cette filiation aurait été l'un des éléments ayant poussé Mohammed Bello à intégrer la voie Tijâniyya. Les liens de mariage tissés entre les filles de Cheikh Ibrahim Niassé avec des disciples issus de grandes et riches familles haussa du Nord-Nigéria est un autre exemple concret. Nous pouvons aussi citer le cas de Cheikh Aboubacar Hachim qui a épousé une fille de Cheikh Ibrahim Niassé. Cheikh Abdoul Razaq a aussi épousé une des filles du Cheikh comme nous l'avions évoqué. Ce genre de liens existe aussi entre la famille niassène et les familles maraboutiques de la Mauritanie.

Ces exemples montrent, si besoin est, l'importance du mariage dans le rapprochement entre la grande famille de la Tijâniyya niassène de Kaolack et celles des disciples de Cheikh Ibrahim Niassé. Le mariage assure ici une autre fonction, celle d'être le vecteur de la transmission de la sainteté et un facteur de rapprochement intra ou inter communautaire, c'est pourquoi, il est considéré comme une « stratégie ».

3. Le mariage : une stratégie pour l'expansion de la Tijâniyya niassène

Au-delà du rôle social qu'il accomplit dans le processus de socialisation, le mariage en tant que mécanisme de transmission du « capital spirituel » est considéré comme une stratégie d'expansion de la *tarîqa* Tijâniyya. Ainsi, « de son vivant Cheikh Ibrahim Niassé avait célébré de nombreux mariages unissant des membres des communautés de Kano et de Kaolack. Parmi ces mariages, les plus célèbres sont ceux de Mohammad Dantata avec la fille du Cheikh, Oum Kalsoum, celui d'Uba Ringim avec Hadjia Bintou d'origine mauritanienne mais dont les

parents appartiennent à la communauté d'Ibrahim Niasse de Kaolack et également celui de Zeynab, autre fille d'Ibrahim Niasse avec Ado Sanusi fils de l'ancien émir Sanusi.¹⁴⁵»

Ces mariages portent une charge symbolique très forte car, ils expriment non seulement une volonté de Cheikh Ibrahim Niasse de transmettre, à travers ses filles la *baraka* aux communautés de la Tijâniyya, mais aussi renforcer le lien de parenté et de fraternité spirituelle par ce lien de sang. Ce double objectif donne à la Tijâniyya une portée spirituelle assez présente dans des contrées lointaines par rapport à la zawiya-mère de Kaolack. Il est certain que l'impact de cette stratégie est perceptible dans le dynamisme que la confrérie continue de manifester à travers les pôles de l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse.

Cette stratégie, nous rapporte O. Kane, est restée celle des successeurs de Cheikh Ibrahim Niasse, après sa disparition. D'autres unions de ce genre ont été célébrées notamment celle de Issiaka Rabiou avec une fille d'origine mauritanienne appartenant à la communauté ibrahimienne de Mauritanie, de Uba Lida autre homme d'affaires de Kano avec Atou (fille de Mahi Niasse), de Uba Waru avec Sauda (fille de Cheikh Tidiane Niasse), toutes trois des petites filles de Ibrahim Niasse. Le champ de cette stratégie matrimoniale va bien au-delà de Kano ou du Nigéria. Tous les grands muqaddam de la Mauritanie, mais également du Niger, du Mali, de la Sierra Léone ont épousé sinon des femmes de la descendance directe de Cheikh Ibrahim Niasse, du moins originaires de Kaolack. Au Niger, Ibrahim Niasse a marié sa fille Oumou Kheyri au célèbre Cheikh Aboubacar de Kiota et le fils de ce dernier a épousé Ndèye Ami, une fille de l'un des Calife et fils de Cheikh Ibrahim Niasse, Cheikh Abdoulaye Niasse. On peut aussi ajouter le mariage entre Cheikh Abdoul Razaq et une autre fille de Cheikh Ibrahim Niasse. Tous ces hommes qui ont épousé des descendantes directes ou indirectes de Cheikh Ibrahim Niasse sont des grands muqadam de la *tariqa* dans leurs pays respectifs, ils sont bien plus fondateurs de grandes *zawiyas*, pôles de la *Faydha* et écoles de la *tarbiyya* de Cheikh Ibrahim Niasse. On peut dire au final que le mariage doublé d'une affiliation spirituelle offrait à la confrérie des conditions de son émergence et le développement des communautés confrériques. Cette union reflète quelque part, la synergie créée par le lien de sang et le lien spirituel. Elle était favorable au développement spirituel et social des communautés confrériques et aurait sans doute contribué à rapprocher celles-ci dans plusieurs pays d'Afrique de l'ouest, créant de ce fait les conditions d'une union communautaire réussie et donnant à l'Afrique un vrai modèle d'intégration des peuples.

¹⁴⁵- Ousmane Kane, Relations entre Kaolack et Kano, l'importance de la stratégie matrimoniale, in Revue Islam et Sociétés au Sud du Sahara, éd. MSH, n°3, 1989, p. 33

Le mariage, de par sa valeur sociale est un facteur d'union sociale entre communautés différentes à tout point de vue, mais qui, dans la confrérie Tijâniyya revêt une autre forme d'intégration plus marquée et plus dynamique tant il contribue à consolider l'assise sociale de la *tarîqa* mais aussi à créer les conditions d'une expansion de celle-ci à travers toute l'Afrique de l'Ouest. C'est encore une fois, une autre forme de l'influence sociale de la Tijâniyya que le mouvement de la *Faydha* illustre et cela de la façon la plus éloquente.

En résumé, il faut retenir que le processus de socialisation confrérique se complète d'une manière concrète à travers l'interaction entre la Tijâniyya et les structures sociales. Les exemples de la famille, de l'ethnie démontrent comment les capacités d'adaptation sociale de cette voie soufie peuvent-ils être considérées comme des vecteurs d'une socialisation dont le fondement reste et demeure l'envergure spirituelle. A ces vecteurs de socialisation s'ajoute le mariage qui, au-delà de son rôle traditionnel, accomplit un autre rôle, celui de consolider l'implantation de la confrérie et la création de *zawiyas* qui sont, comme nous le verrons par la suite, l'exemple typique de l'organisation sociale de la Tijâniyya.

CHAPITRE V : L'ORGANISATION SOCIALE DE LA TIJANIYYA NIASSENE

Lors de notre présentation des critères d'identification à un ordre confrérique, nous avons fait mention de la place qu'occupe la *zawiya*. Autant qu'elle puisse être un symbole fort de représentation spirituelle du soufisme, elle constitue aussi la forme typique de socialisation confrérique car, elle est non seulement le cadre social dans lequel s'effectue la pratique spirituelle, mais aussi parce qu'elle assure des fonctions sociales qui lui attribuent un rôle prépondérant dans la fortification d'une communauté spirituelle solidaire et organisée. La *zawiya* est alors la forme achevée de l'organisation sociale de la Tijâniyya. Le mouvement de la *Faydha* dans son élan social et son dynamisme socialisant a développé un tel cadre spécifique aux ordres confrériques. Toute la théorisation sur la sociabilité confrérique telle qu'abordée jusqu'ici, trouve son terrain d'expression à travers la *zawiya*. Nous tenterons dans ce chapitre d'appréhender la *zawiya* en tant que modèle communautaire d'inter-sociabilité. Sa définition nous permettra de dégager les différentes fonctions sociales et religieuses qu'elle assure. Au-delà des fonctions religieuses, la *zawiya* autant qu'elle participe au rapprochement entre les disciples et à la consolidation de la fraternité entre eux, contribue également à une certaine unité ethnique et identitaire. Ce cadre qu'est la *zawiya* offre alors, une vie communautaire bien hiérarchisée où le Cheikh, en tant que guide spirituel est à la tête de ses disciples organisés en confrérie régie par des règles spécifiques.

Section I: La *zawiya* : un modèle communautaire d'inter-sociabilité

L'histoire du soufisme est marquée par cette nouvelle forme d'expression populaire de la pratique spirituelle qui prend pour cadre essentiel des lieux, à l'origine domaines privilégiés de l'ordre confrérique naissant.¹⁴⁶ C'est alors que se mis en marche cette fameuse institutionnalisation du soufisme qui, à travers le monde musulman, était à la base de la formation de ces unités spirituelles indépendantes, comme nous l'avions évoqué à maintes reprises. Déjà, « à partir du XIII^e siècle, les établissements consacrés à la vie mystique fleurissent sur tous les territoires de l'islam.¹⁴⁷ » Cependant, ils prirent diverses formes en fonction de l'objectif qui leurs sont assignés même si, le motif premier de leur constitution

¹⁴⁶- Nous avons discuté du processus de formation des confréries, et l'organisation en regroupements et/ou communautés autour d'un Cheikh était l'un des phénomènes ayant été au cœur de cette institutionnalisation du soufisme, Voir *Supra*, p. 371

¹⁴⁷- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 184

demeure le fait mystique incarné par le Saint qui en assure la direction. Pour aboutir à la forme actuelle connue en Afrique au Sud du Sahara qu'est la *zawiya*, il serait important de faire un bref aperçu historique de ces lieux de spiritualité musulmane. Ce qui nous permettra de saisir de façon exacte la définition de ces lieux, d'abord entités spirituelles et ensuite lieux de sociabilité des confréries.

A. Les lieux de la spiritualité musulmane : brève genèse historique

La pratique religieuse en islam est fondamentalement marquée par un très fort esprit communautaire.¹⁴⁸ Le regroupement dans les lieux où le musulman vit sa spiritualité, tente de manifester l'amour qu'il éprouve pour son prochain et essaie d'adopter un comportement irréprochable serait le premier noyau, expression authentique de l'observance en islam. Cependant, même si l'appellation de ces foyers diffère d'un pays à un autre, leur essence est restée la même. Parcourons quelques exemples de ces foyers spécifiques chacun en fonction du contexte historique, géographique et social propre au sol sur lequel il s'est établis.

1. Le Ribât : d'une fonction guerrière à une fonction spirituelle

Les *Ribât* étaient des fortifications militaires situés à l'origine sur les marches frontières du domaine islamique face aux non-musulmans. Mais peu à peu, ces forteresses perdirent leur rôle principal pour devenir des lieux où sont accueillis que les soldats du jihad intérieur. Dès lors, le combat militaire cède la place au combat intérieur, celui de la *nafs* (âme passionnelle), prérogative des ordres soufis. Au Maghreb, les *Ribât* se sont organisés en postes de défense aux frontières contre les invasions des infidèles. Lorsque l'option de conquête s'est essoufflée, ces forts se transformèrent en lieux d'exercice et d'initiation spirituels. Cependant, la pratique spirituelle existait bien avant les *Ribât*, mais celle-ci fut « utilisée » comme moyen de préparer moralement les troupes et d'orienter leur engagement à combattre dans la « voie de Dieu ». Faut-il alors dissocier cette vocation à mener une « guerre sainte » pour défendre la terre de l'islam avec le développement de la spiritualité ? Il est certain que le soufisme constituait l'âme de l'islam et qu'aux yeux des premiers explorateurs européens du Maghreb et d'Afrique subsaharienne, il était la force redoutable qui leur barrait le chemin. Raison pour laquelle ils y avaient concentré leurs efforts, en l'étudiant et cherchant à comprendre ses stratégies et ses

¹⁴⁸- La quasi-totalité des actes d'adoration ou disons plus clairement les devoirs religieux du musulman sont « des manifestations de vie commune » pour reprendre ici l'expression de Louis Gardet. Ce dernier, dans ses travaux a fait ressortir « le caractère éminemment social, le sceau d'unité » que les observances communes marquent la vie de la *Umma*. L'aspect spirituel du soufisme a imprimé à la *umma* un autre cachet de solidarité, dans une communion, mais une communion des cœurs qui s'extériorise par une brusque sortie de soi, une étonnante vibration collective. Voir, Louis Gardet, La cité musulmane, p. 223 et suivantes.

moyens d'action. Cette perception de l'islam est d'autant plus réaliste car, les principaux foyers ayant résisté contre la pénétration coloniale étaient des lieux où la vocation spirituelle semble la plus forte et aussi, les grandes figures qui avaient mené cette résistance sont des « religieux ». On peut citer ici des leaders comme L'Emir AbdelKader en Algérie, le Mahdi au Soudan, Cheikh Oumar Tall, Cheikh Ousmane Dan Fodio en Afrique subsaharienne...etc. Mais certains leaders religieux n'avaient pas la même compréhension de l'invasion coloniale car, ils estimaient que les européens dotés de la puissance de feu étaient plus forts qu'eux et que la solution résidait plutôt dans une collaboration avec eux qu'avec une résistance. D'où le concept de « grand jihad » qui signifiait non pas une guerre sainte mais un combat contre l'âme, l'ennemi le plus redoutable. Cet argument tiré d'ailleurs de la tradition prophétique était mis en avant pour placer la vocation spirituelle au-dessus de celle de la lutte guerrière. C'est ainsi que les leaders religieux, comme nous l'avons vu, se replièrent pour se consacrer qu'à l'enseignement et à l'éducation spirituelle. Certains ont par la suite établis une franche collaboration avec l'administration coloniale, mais d'autres gardèrent leur distance et se méfièrent. Donc, c'est à travers cette évolution historique de l'islam et de ses leaders face à la pénétration coloniale que l'on peut appréhender peut être cette transformation des *Ribat* en foyers spirituels. Il s'agit ici de montrer que le fait spirituel quoiqu'il soit dans certaines circonstances et en certains coins du monde musulman un facteur de résistance et/ou de *jihad*, il n'en demeure pas moins que le développement qu'il connut par la suite suffisait à le placer au-dessus de toute entreprise guerrière. La preuve étant que les foyers de la spiritualité gardent toujours cette vocation à lutter pour « la condition humaine » et c'est peut-être en cela qu'ils s'y rangent définitivement. Dès lors, les actions spirituelles s'orientent plus vers le social qu'elles ne constituent objet de soulèvement ou d'une révolte quelconque. C'est d'ailleurs la forme dominante de ces foyers spirituels qui changent d'appellation d'un pays à un autre.

2. La *Khanqâ* : une congrégation ou un établissement public

Les *khanqâs*, appellation en Iran des organisations soufies sont présentes depuis le X^e siècle. Elles ont un passé historique, ce qui leur accordait une certaine assise dans le monde musulman. Elles accueillent les affiliés de la congrégation dont elles dépendent, mais également tous les passants et les visiteurs et se révèlent en cela comme de grands foyers d'intégration sociale. Cette forme d'organisation fut même importée au Proche-Orient car Saladin y construisit la première *Khanqâ* qui hébergeait trois cent soufis orientaux. Cette étape marque un changement décisif car, « la *khânqâh* devient alors un établissement public, c'est-à-dire

financé par les régimes ayyoubide puis mamelouk, qui peuvent de la sorte exercer un contrôle. Les résidents des *khânqâh* sont si prospères que le voyageur Ibn Jubayr, visitant Damas au XII^e siècle, voit en eux « les rois de ce pays. »¹⁴⁹ Cette nouvelle forme que sont les *khânqâh* semble en contraste par rapport à la vocation spirituelle du soufisme qui marque son détachement aux choses matérielles, car ses occupants percevaient une rémunération. Même si le soufisme y est présent à travers l'enseignement des sciences religieuses qui était dispensé, il n'en demeure pas moins que l'implication des autorités publiques dans le financement des activités de la *khânâqa* suscite une interrogation sur la nature de cette institutionnalisation du soufisme, au point où beaucoup de maîtres y manifestent leur réticence. L'une des conséquences de cette forme d'institutionnalisation, ce qu'elle rend l'activité spirituelle dépendante du financement.¹⁵⁰ D'ailleurs, les *khânâqas* disparaissaient lorsque les deniers publics ne pouvaient plus les financer. Il faut dire que cette dépendance financière aurait, au fur et à mesure que les « maîtres » en prenaient goût, complètement modifié l'orientation authentique de ces organisations spirituelles. Certes, l'apport financier aurait un moment assuré le fonctionnement social, mais force est de constater que celui-ci s'estompait dès lors que le financement s'arrêtait. Il est tout aussi vrai que le financement de la *khânâqa* pouvait avoir un impact sur la vie sociale des membres, mais il paraîtrait que l'engagement spirituel semble être une « énergie intarissable » qui maintient vivante l'organisation. Le cas des *zawiyas* nous en donnera la preuve, l'impulsion spirituelle est plus accentuée car, elle émane d'une initiative privée.

3. Les *zawiyas* : quand le soufisme investit les écoles et les mosquées

La *zawiya*¹⁵¹ est l'appellation la plus répandue de lieux où s'exerce la pratique spirituelle. En Afrique au sud du Sahara, elle demeure l'incarnation du soufisme, mais aussi lieu d'une sociabilité de plus en plus accentuée au vue de l'élargissement de ses fonctions. Cependant, la formation des *zawiyas* est consécutive à la percée du soufisme et sa diffusion dans le monde arabe et musulman. « Depuis le XI^e siècle, les *madrasas* d'Irak accueillent cette discipline. Vers le XIII^e siècle, le fait se généralise en Egypte par exemple où les *madrasas* et les institutions réservées à la science du Hadîth (*dâr al-hadîth*) incluent le soufisme dans leurs

¹⁴⁹- Eric Geoffroy, Op. Cit., p. 185

¹⁵⁰- Eric Geoffroy a consacré une étude sur la différence entre la *khanâqa* et la *zawiya*. Il définit la première comme « un établissement impersonnel portant le nom de l'homme politique ou du grand commerçant qui l'a fondé tandis que la deuxième est un lieu fondé sur l'initiative privée d'une personnalité spirituelle ». Le contraste entre les deux institutions réside notamment dans les rivalités suscitées par les différentes fonctions assumées par les Cheikhs des unes et des autres. Pour plus de détails sur cet aspect, se reporter à Eric Geoffroy, Le soufisme en Egypte et en Syrie, p. 166 et suivantes.

¹⁵¹- L'appellation diffère selon tel ou tel coin du monde musulman. En Turquie, elles sont appelées *tekké* et en Inde *tekyas*.

programmes. A l'Université al-Azhar du Caire, Ibn 'Atâ' Allah enseigne conjointement le droit et le soufisme, et cette tradition ne s'interrompra pas.¹⁵²» On a l'impression que le soufisme, en tant que science de la vocation spirituelle, aurait investi les écoles et les mosquées. Mais, en Afrique au Sud du Sahara, et le cas de l'espace nigérien qui en fait partie, ne fait pas exception, l'implantation de l'islam de par sa forme spirituelle a favorisé l'éclosion des *zawiyas* qui, dès lors s'assimilent à des écoles où sont enseignées les sciences islamiques, à des mosquées où sont exercées les cinq prières quotidiennes. La formation des *zawiyas* semble s'opérer en même temps que s'effectuait l'implantation de l'islam qui aurait socialement conquis les populations. Dès lors, les *zawiyas*, en plus de la formation religieuse et spirituelle assurent également des fonctions sociales. La naissance de ces *zawiyas* porteuses de l'élan spirituel aurait influencé l'assise sociale des populations qui trouvent en ce modèle religieux une forme d'intégration sociale car, les valeurs qu'elles véhiculent étaient d'un avantage assez marqué pour une vie communautaire. Ainsi, les *zawiyas* de la confrérie Tijâniyya en même temps qu'elles abritent une grande mosquée, elles englobent aussi des loges, des centres d'hébergements, des écoles et la résidence du Cheikh et de sa famille. Cette composition en multiples « services » des *zawiyas* de la Tijâniyya aurait donné une idée du rôle qu'elles jouent au sein de la « société confrérique ». Ce rôle aurait été la résultante d'un engagement privé des membres qui composent la *zawiya*, dans la mesure où l'élan spirituel auquel ils se sont fortement attachés leur inspire un total investissement personnel au point où il se constitue pour eux « des occasions privilégiées d'une prise de conscience de soi.¹⁵³» que prolonge d'ailleurs cet acte de la vie religieuse ou civile que nous développerons en détails ultérieurement.

Il faut noter que quelquefois, ces ensembles spirituels se concentrent autour du tombeau d'un saint fondateur ou d'un de ses successeurs. Transformés en sanctuaires, ils servent de lieux de pèlerinage aux soufis de plus en plus nombreux qui effectuent des visites.

Qu'il s'agisse de *Ribât*, de *Khânâqa* ou de *Zawiya*, tous ces lieux de la pratique spirituelle partagent un dénominateur commun, celui d'être les vecteurs d'un esprit communautaire inspiré directement de la vocation spirituelle solidement ancrée dans le tissu social. Aucun autre facteur, financier soit-il ne saurait l'égalier car, elle est une émanation d'un « authentique esprit commun¹⁵⁴ »

¹⁵²- Idem, p. 185

¹⁵³- Louis Gardet, Op. Cit., p. 229

¹⁵⁴- Idem, p. 232

En définitive, « ces établissements se sont répandus partout où l'islam s'est implanté et, quel que soit le terme utilisé pour les nommer, leurs buts sont souvent similaires : ce sont des lieux de spiritualité et de diffusion du savoir mais aussi d'accueil, de convivialité, d'hospitalité et de prise en charge morale et matériel, surtout en période de crise économique.¹⁵⁵»

B. Définition de la *zawiya* ou saisir les subtilités d'une notion atypique

La variété des formes de lieux spécifiques à la pratique spirituelle est la conséquence de la diffusion du soufisme à travers divers coins du monde musulman. Même au sein de l'entité spirituelle qu'est la *zawiya*, des différences existent et les modèles se distinguent selon qu'on soit dans tel ou tel pays musulman. Cependant, le cas de l'Afrique au Sud du Sahara présente une certaine homogénéité car la référence à l'islam était enracinée dans l'histoire des peuples d'Afrique et constitue une expérience transmise de génération en génération, réinterprétée, relues, elle est source de légitimité dans les discours et très souvent exaltée comme une valeur culturelle, sociale et politique. Les *zawiyas* de la Tijâniyya présenteraient une telle forme que nous pouvons clairement appréhender à travers les définitions et concepts qu'on tentera de leurs attribuer.

1. Notion de *zawiya* : concepts et définitions

Etymologiquement, *zawiya* désigne un recoin, un angle dans lequel le saint ou le novice s'isole pour s'adonner à la pratique spirituelle. Cependant, cette définition ne traduit pas de manière parfaite toutes les réalités de la *zawiya*. D'autres fonctions assez spécifiques aux *zawiyas* viennent élargir cette définition. Il est tout de même clair que la vocation spirituelle, dont le trait le plus apparent reste l'initiation spirituelle est la principale fonction de la *zawiya*. La forme d'exercice spirituelle la plus ancienne et la plus manifeste est la pratique de la *khalwa* (retraite spirituelle) qui a pour cadre justement, ces *zawiyas*, du moins dans leur forme initiale où les saints, véritables ermites, s'isolent souvent dans des grottes où ils s'adonnent qu'à l'adoration. Cependant, cette forme connaîtra une évolution et les confréries soufies qui prennent l'allure d'organisations de masse verront leurs rôles s'élargir pour répondre aux besoins des populations. En Afrique au Sud du Sahara, ce sont « les relais sahariens qui ont

¹⁵⁵- Rachida CHIH, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme » in Archives des sciences sociales des religions, 2004, n°125, p. 89

joué un rôle capital comme modèles de fonctionnement et comme instruments de diffusion. »¹⁵⁶ Ainsi, les *zawiyas* des confréries s'inspirent profondément des modèles maghrébins.¹⁵⁷ Outre le rôle spirituel (lieu de réunion à des fins de quête spirituelle, cadre d'enseignement religieux...etc.), elles « servent de résidence au Cheikh ou dirigeant de la *zawiya* ainsi qu'à sa famille et à ses serviteurs. Certaines *zawiyas* rurales fournissent également des logements aux pèlerins (*funduk*) et contiennent des bibliothèques, des écoles, des mosquées, des ateliers et des greniers remplis afin de soulager la population locale en cas de famine. De plus une *zawiya* peut fonctionner comme centre intellectuel, sanctuaire offrant un asile et cercle politique. Dans le temps, les *zawiyas* jouèrent un rôle commercial, important en protégeant les routes du commerce et en créant des réseaux d'échanges entre les membres.» Les *zawiyas* en Afrique subsaharienne accomplissent dans une large mesure les mêmes fonctions. Ainsi, elles abritent les résidences du Cheikh et de sa famille, celles des enseignants, des disciples et des principaux collaborateurs du Cheikh. Elles englobent également la mosquée, les écoles de type traditionnelles ou modernes et offrent divers services sociaux notamment un soutien aux populations démunies. Toutes ses fonctions sont conduites sous la direction du Cheikh qui veille au bon fonctionnement de la *zawiya*, s'assure des conditions d'accueil et d'hébergement des visiteurs, du suivi de l'enseignement dispensé dans les écoles de l'entretien des lieux de culte...etc. Il est le garant de la stabilité sociale de la *zawiya* (règlement de conflits sociaux, pacification des litiges et autres disputes au sein des familles), comme nous le verrons plus en détails.¹⁵⁸ De ce point de vue, cette dimension multifonctionnelle de la *zawiya* fait d'elle un repère social pour toute la communauté vivant sous l'ombre du Cheikh. D'où la place qu'elle occupe dorénavant au sein de ces communautés qui s'élargissent au point de se constituer en quartiers, villages et villes. Ainsi, les *zawiyas* se seraient-elles adaptées au phénomène d'urbanisation et sont passées d'une forme rurale à une forme urbaine ? Il est certain que les changements opérés au sein de la Tijâniyya, notamment son urbanisation, aurait eu un impact sur la *zawiya* qui est, comme nous l'avons vu, le lieu de socialisation confrérique. Une telle mutation sociale de la *zawiya* élargis son champ d'action et fortifie davantage son organisation et ses structures qui se modernisent, au fur et à mesure que la communauté s'agrandie et se diversifie. On peut dire qu'elle est le noyau autour duquel gravite toute la vie communautaire et au-delà, celle des personnes vivant dans le village ou la ville qui se construit autour du Cheikh.

¹⁵⁶- Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, tome XI (V-Z), Leiden Brill, 2005, p. 507

¹⁵⁷- Pour un aperçu historique des *zawiyas*, voir Encyclopédie de l'Islam, Op. Cit., p. 505 et suivantes.

¹⁵⁸- Cf. *Infra*, p. 489

Cette analyse du rôle de la *zawiya* au sein de la confrérie Tijâniyya nous amène à déterminer ce qu'elle est véritablement. Tout d'abord, il convient d'établir une différence entre les *zawiyas* urbaines et rurales. Ensuite, faut-il comprendre que la *zawiya* peut, dans certaines circonstances constituer le premier noyau d'une ville saintes qui se construit autour des Cheikhs de la Tijâniyya ? Les exemples de Kiota, Kusa et bien d'autres villages nous amènent à dire qu'effectivement, le concept de *zawiya* peut s'appréhender en fonction du contexte sociodémographique dans lequel elle émerge. On peut aujourd'hui faire la distinction entre les *zawiyas* urbaines et rurales et envisager chacune selon les fonctions qu'elle assure et selon sa taille qui se mesure en fonction de la fréquentation. Aussi, il faut envisager la *zawiya*, en termes d'édifice, comme étant un ensemble multifonctionnel, un grand centre spirituel à partir duquel émergent les villes saintes. Ces deux paramètres semblent nous donner une idée de ce que peut être une *zawiya*, tout au moins celle de la Tijâniyya. Nous pouvons alors la définir comme étant « *l'édifice central au sein duquel s'organise toute la vie spirituelle et communautaire d'une confrérie et qui peut, en faveur d'un modèle dynamique de socialisation s'ériger en cité dans laquelle la vie sociale dépend fortement du rayonnement spirituel du Maître.*¹⁵⁹»

Il faut conclure que d'une appellation simple, la *zawiya* s'est élargie pour englober plusieurs entités qui composent la confrérie. Les *zawiyas* de la Tijâniyya notamment niassène se définissent-elles comme tel ? Une étude des formes dominantes de celles-ci nous en donnera beaucoup plus de précisions.

2. Les formes dominantes des *zawiyas* de la Tijâniyya niassène au Niger

L'une des particularités de la Tijâniyya dans sa forme niassène est l'adhésion massive des populations à cet ordre confrérique. Sa diffusion a permis la création de plusieurs *zawiyas*. Il est important de préciser que la création de ces lieux spirituels dépend de l'existence d'un Cheikh, d'un maître spirituel porteur d'un titre, d'une autorisation du fondateur de la confrérie et/ou de son représentant attitré. Ainsi, pour la branche niassène de la Tijâniyya, toutes les *zawiyas* qui s'y rattachent sont des succursales de la *zawiya*-mère de Kaolack fondée par Cheikh Ibrahim Niassé. Elles sont sous l'autorité de celle-ci et y tirent leurs modèles de fonctionnement ainsi que leur organisation. Nous pouvons distinguer d'une part de grandes *zawiyas* qui sont créées par des représentants de Cheikh ayant obtenus le titre de Calife et de représentant et

¹⁵⁹- Nous avons tenté, au terme de cette analyse personnelle des caractéristiques des *zawiyas* de la Tijâniyya, de leur donner une définition. Cet essai combine à la fois plusieurs dimensions : rôles et fonctions, nature et composition, expérience et technique. Ce n'est qu'une tentative qui peut montrer vite ses limites quant il faut cerner les *zawiyas* dans toute leurs diversités, diversités inhérentes même au contexte et au milieu dans lequel elles émergent.

celles fondées par les disciples de ces derniers ou de ceux qui obtinrent d'eux une autorisation expresse. C'est là, toute la dynamique qui alimente la ramification de cette branche qui tire son essence de la vocation doctrinale spécifique qui est la *Faydha*.¹⁶⁰ Toutes les *zawiyas* niassène se réclament de cette ligne doctrinale et tout leur rayonnement tourne autour de leur capacité à traduire de façon concrète celle-ci. C'est ainsi qu'elles sont des centres qui véhiculent l'enseignement doctrinal de la Tijâniyya plus particulièrement la diffusion de la *tarbiyya*, cette initiation spirituelle prônée par Cheikh Ibrahim Niasse. Cependant, si du point de vue de la formation spirituelle ces centres fonctionnent quasiment de la même façon, il n'en demeure pas moins que des différences existent. D'une part, cette différence peut être d'ordre organisationnel ou structurel et dépend généralement de la vocation et de l'engagement spirituels du fondateur. Ainsi, la *zawiya* de Kiota est l'une des grandes *zawiyas* Tijâniyya du Niger qui attirent plus de pèlerins et de visiteurs. Elle tient son rayonnement de son fondateur Cheikh Aboubacar Hachim, qui s'est pleinement investi pour le Cheikh et pour la diffusion de sa voie. Elle a capitalisé plusieurs atouts qui, à tous égards font d'elle le modèle d'une *zawiya* de la Tijâniyya qui se distingue d'une part, par son attractivité, une émanation du rayonnement spirituel de la *Faydha* à travers son Maître et d'autre part par son organisation et sa structuration.¹⁶¹ Son rayonnement spirituel est le principal vecteur d'une dynamique sociale qui, dorénavant dépasse les limites d'une *zawiya* pour s'étendre à une ville qui prend son essor et offre un modèle de développement sur le plan social et économique. La création de plusieurs infrastructures (hôpital, route, électrification, adduction d'eau...etc.) et l'appui de plusieurs projets de développement ont amélioré sensiblement le cadre de vie de cette ville sainte et facilité les conditions de la tenue de la fête de mawlid. Cette émergence sociale et économique crée les conditions d'une vie sociale qui attire de plus en plus de personnes qui viennent s'installer dans la nouvelle cité. Outre l'apaisement spirituel, elle offre un cadre de vie agréable. Ainsi Kiota est l'exemple d'une ville née à partir de la création d'une *zawiya* qui, dès sa création a reçu la bénédiction de Cheikh Ibrahim Niasse et aussi, parce qu'à la base, la conviction de son fondateur quant à la mission de celui-ci à répandre la *Faydha* n'a souffert d'aucun doute et mieux, son engagement pour cette cause était d'une sincérité éclatante. D'ailleurs, les travaux

¹⁶⁰- Nous avons déjà déterminé très précisément l'impact de cette vocation spirituelle et doctrinale de la Tijâniyya et qui est le principal vecteur de la continuité de cette voie et de la pérennité de ses enseignements. *Cf. Supra*, p. 262

¹⁶¹- Pour plus de détails sur l'historique de cette *zawiya* et du rôle de son fondateur, *Cf. Infra*, p. 570 et *Supra*, p. 33

de construction de la mosquée de Kiota furent inaugurés par Cheikh Ibrahim Niasse lui-même en 1977¹⁶²

Kusa, est l'autre exemple de *zawiya* niassène qui a fait rayonner l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse. Notre portrait du fondateur de cette *zawiya* et de son parcours spirituel nous a donné une idée du rôle important qu'elle joue dans la diffusion de la *Faydha*, dont l'aspect le plus apparent est l'amour de Cheikh entretenu et intégré dans les cœurs des membres de la *zawiya* (*muqaddam*, disciple et sympathisants...) Le développement récent des infrastructures (construction d'une nouvelle mosquée, de nouveaux logements pour les visiteurs...) a considérablement élargi la *zawiya*. Autour d'elle se construit petit à petit une ville. Peut-on dire que cette *zawiya* est un modèle d'une *zawiya* rurale ? De par son emplacement géographique, puisque située à proximité de regroupements de hameaux et de gros villages qui vivent d'agriculture, d'élevage et de culture maraîchère (exploitations du lac de Guidimouni) elle peut offrir les atouts d'une *zawiya* rurale. Mais il est tout aussi vrai que son rayonnement spirituel et intellectuel transcende ce cadre pour s'étendre aux grands centres et villes environnantes jusqu'à se faire valoir dans les villes et agglomérations nord-nigérianes (Kano par exemple.) Si nous tenons à la thèse selon laquelle, le rayonnement spirituel est porteur d'une dynamique sociale et d'une organisation de plus en plus ordonnée de la vie économique et culturelle et que la *zawiya*, cadre concret qui cimente cette mutation, nous oserions avancer l'idée que Kusa pourrait devenir une ville à l'image de Kiota à condition bien entendu que la flamme spirituelle soit entretenue et que la situation globale de la zone offre les opportunités d'un développement des activités (agriculture, élevage, artisanat...) qui sont les principales sources de revenus d'une population à majorité rurale. L'autre aspect de cette *zawiya*, est qu'elle est un centre d'enseignement islamique et abrite une école coranique où les disciples s'adonnent à l'apprentissage de la lecture du Coran et sa mémorisation. Cette forme traditionnelle de transmission de savoir a fait ses preuves mais, il est certain que l'introduction d'une école moderne pourrait constituer un atout majeur comme c'est le cas à Kiota.

A côté de ces deux pôles de la Tijâniyya niassène, il existe beaucoup de *zawiyas* de taille plus ou moins grande qui ne manquent pas d'avoir une influence sur la zone dans laquelle elles sont implantées. Cela dit, il n'est point systématique que ces lieux de la spiritualité tijânienne aient forcément un impact sur le milieu social environnant, mais il est certain que tant et si bien qu'elles sont porteuses du souffle spirituel qui tire sa source de l'engagement des Maîtres

¹⁶²- Makama Bawa Oumarou, La ville Tidjâne de Kiota au Niger Un développement endogène à l'ombre des Marabouts, p. 70

fondateurs, elles ne manqueront pas de jouer tout au moins un rôle d'orientation des masses, même si elles ne se placent pas au cœur de l'organisation de la vie sociale et économique.

De façon globale, les *zawiyas* de la Tijâniyya niassène incarnent un enseignement islamique et sont le modèle d'une intégration réussie des disciples au milieu social dans lequel ils évoluent. Elles sont en cela, des cadres au sein desquels l'organisation sociale donne naissance à une société de plus en plus organisée dans laquelle le citoyen conscient de la valeur morale que représente la vie communautaire, aspire à une intégration totale et s'oriente vers l'amélioration de son quotidien en respectant ainsi l'ordre social établi, incarnation du rayonnement spirituel du maître spirituel. Ainsi, ce type d'organisation de la vie religieuse et d'exercice de la spiritualité a-t-il donné un modèle, à tout égard efficace, aux vieux centres et autres regroupements islamiques d'avant l'apparition de la *Faydha* ? Il est certain, que l'avènement de ce mouvement a profondément modifié le paysage religieux nigérien et constitué un repère de l'organisation confrérique et donc de restructuration des *zawiyas*. Peut-on alors parler d'une prééminence de *zawiyas* de la *Faydha* à l'image de la grande influence de la confrérie ?

3. Les *zawiyas* de la *Faydha* : un modèle typique de la Tijâniyya niassène

Le mouvement de la *Faydha* se caractérise, comme nous l'avons vu par une forte adhésion de la masse à la *tariqa*, la diffusion d'un système d'éducation spirituelle (*tarbiyya*) basé sur l'influence charismatique de Cheikh Ibrahim Niassé et de ses représentants qui eurent le privilège d'en hériter. Ces deux axes constituent le socle sur lequel sont fondées les *zawiyas* et autour desquels s'articule leur vie spirituelle et sociale. Ces *zawiyas* de la *Faydha* érigées sous la direction de Cheikh Ibrahim Niassé lui-même ou créées par ses moqaddams ont constitué des modèles pour les anciennes *zawiyas* de la Tijâniyya qui se sont restructurées sous l'influence de cette nouvelle vague de renouveau spirituel. Aussi, l'envergure sociale du mouvement de la *Faydha* a insufflé aux *zawiyas* une nouvelle dynamique dont nous examinerons ultérieurement. Telles sont les caractéristiques de ce nouveau modèle de *zawiya*, propre au mouvement de la *Faydha*.

Ainsi, cette capacité de mobilisation des masses que ce soit au cours des prières canoniques ou pendant la lecture des *wirds* de la *tariqa* ou encore pour la célébration des fêtes du *mawlid*, fait de la *zawiya* une véritable organisation de masses.¹⁶³ Ce trait distinctif accorde à la confrérie encore plus de légitimité et rend de plus en plus crédible ses organisations que sont les *zawiyas*. Il est certain, qu'une telle mobilisation constitue une force sociale dans la

¹⁶³- Nous examinerons cette question plus en détails ultérieurement, cf. *Infra*, p. 473

mesure où l'adhésion à la *zawiya* est un agrandissement de la communauté qui, plus elle s'élargit augmente le nombre de personnes qui viennent peupler le lieu qui se transforme en village puis en ville.¹⁶⁴ Cette attractivité du point de vue sociologique est gage d'une diversification des couches sociales, donc une richesse sociale et démographique qui est le moteur de toute entreprise sociétale. L'exemple de Kiota est ici illustratif car, cette ville a vu affluer plusieurs vagues de populations appartenant à différentes ethnies (*zarmas, touaregs, haussa...*etc.) qui s'installèrent et les enfants issus de cette exode constituent une nouvelle génération née sous l'ombre de cette ville et à laquelle ils sont désormais socialement attachés et à partir de laquelle ils tirent toute leur identité. Celle-ci porte les traits, quoique invisibles d'un cachet spirituel encre dans le tissu social d'une communauté qui les a vu naître et grandir. Il est indéniable qu'ils porteront ses valeurs et défendront ses idéaux. L'une des méthodes employées par la Tijâniyya pour assurer cette transmission de valeurs est l'éducation spirituelle qui a pour cadre justement la *zawiya*. C'est dans ce sens qu'elle est non seulement le lieu de l'apprentissage spirituel mais aussi une école d'éducation et de transmission de valeurs sociales. Elles sont également les lieux d'une socialisation comme nous l'avons vu. La modernisation du système d'éducation est un facteur important de valorisation sociale, car elle permettra aux générations futures de capitaliser une double formation (moderne et traditionnelle) et qui peut constituer une source potentielle à même d'assurer la continuité de la voie. Cette stratégie est un signe de l'esprit visionnaire du fondateur de Kiota qui sait que dans un proche avenir, pour être compétitif dans le monde, il faut épouser la modernité, apprendre les nouvelles techniques qu'elle a apporté mais sans pour autant perdre l'authenticité des valeurs traditionnelles que la *zawiya* doit en assurer la sauvegarde et dont le saint fondateur doit en être le garant.¹⁶⁵

Forte de ces atouts, la *zawiya* de la *Faydha* est une véritable école de la vie. Elle assure non seulement l'éducation intérieure mais aussi extérieure. Elle est alors vecteur d'une purification intérieure, donc d'une moralisation des comportements et cadre d'une socialisation qui prend en compte les valeurs spirituelles à même d'illuminer la vie et d'éclairer les rapports avec la société ainsi qu'avec l'extérieur. C'est justement, comme l'a dit Eric Geoffroy, « elle était une école de vie intégrale. Laboratoire de l'expérience spirituelle collective en islam, elle constituait un microcosme en dialogue avec le monde, échangeant avec lui selon une respiration

¹⁶⁴- Une étude démographique pourrait éclairer ce processus d'accroissement de la population qui est lié essentiellement à une socialisation confrérique, elle-même due à la pratique spirituelle organisée sous la guidance du Cheikh.

¹⁶⁵- Cette façon de concilier enseignement moderne et traditionnel est conforme à la philosophie éducative prônée par Cheikh Ibrahim Niasse, comme nous l'avons esquissé. Nous y reviendrons quant nous aborderons cette question ultérieurement.

naturelle, et donnant plus qu'elle ne recevait. ¹⁶⁶» C'est dans la dimension hautement sociale qu'un tel rôle est le plus appréhendé.

C. La zawiya, un haut lieu de socialisation confrérique

Nous avons jusqu'ici abordé la *zawiya* dans sa constitution et ses différentes formes. Il est certain que l'aspect sociologiquement important de cette organisation confrérique et dont nous avons introduit sommairement, est le rôle social qu'elle joue au sein de la société et/ou de la communauté Tijâniyya. L'étude sur la socialisation confrérique nous a permis d'expliquer comment s'organise la vie sociale de la confrérie Tijâniyya qui est en parfaite corrélation avec la formation spirituelle. Elan de solidarité, dynamique de liens sacrés entre membres et une unité fraternelle dépourvue de tout intérêt matériel, tels sont quelques traits de cette socialisation. Pour qu'elle soit effective et active cette socialisation devait et doit avoir pour cadre la *zawiya*. La vie au sein de cette organisation est étroitement liée à l'élan spirituel qui en est d'ailleurs la base. La *zawiya* de la *Faydha* selon la description que nous avons faite ci-dessus, constitue avant tout un haut lieu communautaire qui se traduit dans la *jama'at al-Faydha* en tant que modèle d'une communauté spirituelle socialement organisée dont le signe le plus probant est son degré humanitaire qui découle de l'élan spirituel diffusé par les enseignements de la confrérie.

1. La zawiya et l'élan spirituel

L'ordre de la Tijâniyya est fondé sur une quête spirituelle permanente qui vise à soigner les maladies de l'âme pour qu'elle s'illumine davantage et atteindre la voie du Salut et de la réalisation spirituelle. La *Faydha*, comme nous l'avons vu a la particularité de traduire dans la pratique ce cheminement spirituel, d'où le concept de *tarbiyya* qui se fait sous la conduite d'un Maître ou un Cheikh de *tarbiyya* (maître d'initiation spirituelle). Ainsi, pour exercer ses « fonctions », le maître qui initie ses disciples, quel que soit leur nombre, a besoin d'un lieu spécial pour les entraîner au *dhikr* et certaines pratiques initiatiques, pour leur faire réciter les litanies propres à sa voie, pour créer enfin et surtout la convivialité et le compagnonnage, élément indispensables à l'éducation spirituelle. C'est au sein de la *zawiya* que s'effectue cette initiation car, pour que le *murîd* puisse tester sa capacité à juguler son âme charnelle doit côtoyer intensément son Cheikh, mais aussi se frotter aux autres disciples, apprendre à leur rendre service, à les écouter et à agir toujours dans le bon sens avant qu'il le lui demande et tout cela avec modestie et humilité. Cela n'est alors possible qu'au sein de « la *zawiya* qui répond à

¹⁶⁶- Eric Geoffroy, L'islam sera spirituel ou ne sera plus, p. 193

cette nécessité car elle permet une formation adaptée à des types différents de voies et de cheikhs...¹⁶⁷» Ceux des Cheikhs qui se consacrent totalement à la quête de la « réalité divine » (*haqiqa*) et à l'éducation de leurs *murids* concentrent évidemment en eux une force spirituelle qui se traduit notamment par un grand rayonnement social. Tel est le cas de Cheikh Ibrahim Niassse diffuseur de la *Faydha*. Partout où il est passé, se sont créées des *zawiyas*, traduction de sa grande spiritualité et preuve certaine de sa mission.¹⁶⁸ Ces *zawiyas* ont porté cette marque spirituelle qui se pérennisa à travers ses représentants ayant suivi l'exemple de leur maître en fondant à leur tour leurs propres *zawiyas*. De façon globale, « les *zawiyas* sont à l'image des Cheikhs ou de la confrérie qui les ont fondées : il en existe de petites, fermées, réservées au cercle étroit des disciples, comme il en existe de grandes largement ouvertes à tous les visiteurs. Tout dépend des fonctions sociales, économiques, voire thérapeutiques jouées par le maître [...] Elles se veulent au départ des centres de spiritualité et d'hospitalité, reflétant ainsi l'essence du soufisme. Mais souvent elles évoluent vers une plus grande implication dans le social.¹⁶⁹» C'est pourquoi, celles-ci fonctionnent comme des communautés spirituelles socialement structurées.

2. Les *zawiyas* de la *Faydha* : hauts lieux communautaires

La Tijâniyya, dans sa forme niassène est une confrérie dont le dynamisme social est perceptible tant dans ses prescriptions doctrinales que dans ses communautés spirituelles qui se sont formées et qui sont les preuves palpables d'une forme de socialisation dont nous avons eu l'occasion d'expliquer. Ces communautés spirituelles émergent sous l'impulsion de l'esprit de solidarité et de cohésion qui animent ses membres. Même si ces atouts sont communs aux autres organisations confrériques structurées selon le modèle islamique qui a une forte prégnance communautaire dans ses rites et ses pratiques, il n'en demeure pas moins que la *jama'at al-Faydha* présente des particularités. D'une part, elle est une communauté large à l'image du fondement doctrinal qui est la *Faydha*, dont la principale essence reste et demeure cette grande capacité d'expansion, la formation de ces communautés spirituelles à travers toute l'Afrique de l'ouest vient confirmer cette thèse, et d'autre part, elles sont des communautés qui se régénèrent sans cesse permettant ainsi le renouvellement constant des structures qui les sous-tendent et qui

¹⁶⁷- Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, p. 165

¹⁶⁸- Le parcours spirituel de Cheikh Ibrahim Niassse dont nous en avons fait une description exhaustive, nous apporte des précisions quant à cette grande capacité de transmettre son influence spirituelle qui est à la base de la formation de regroupements (*jama'at*) qui ont essaimé par la suite à travers toute l'Afrique de l'Ouest. Nous avons évoqué les exemples du Niger et quelques fois ceux du Nigeria souvent par nécessité-la *Faydha* ayant pris son essor à partir de Kano- ou pour des raisons de comparaison.

¹⁶⁹- Rachida CHIH, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme » in *Archives des sciences sociales des religions*, 2004, n°125, p. 88

sont les *zawiyas*. La particularité de la vie au sein de la *zawiya* est qu'elle renforce à l'impact communautaire des prescriptions de l'islam observées par les *murīds* (disciples) car, l'ensemble des rites confrériques accomplis, accentuent cette réelle mentalité collective et cet efficace sentiment de solidarité, marques affichées de la vie confrérique. Cependant, il faut noter que la vie de ses *zawiyas* dépend quelques fois de la vie de son fondateur. En effet, il y a des exemples qui montrent que la disparition du Cheikh a des graves conséquences sur la communauté. Celle-ci, à cause des crises engendrées par l'enjeu que représente la succession au maître, se divisent et du coup, deux *zawiyas* distinctes se forment. Ceci a certainement des incidences sur les capacités des *zawiyas* réduites en nombre et consécutivement en moyen car, le financement est étroitement lié aux contributions des membres.

3. Le degré humanitaire des *zawiyas* de la *Faydha*

Dans la tradition confrérique, la *zawiya* a toujours été un lieu d'hospitalité et de service. Son rôle consiste à apporter secours et assistance aux personnes déshéritées et/ou nécessiteuses. D'ailleurs, l'importance de cette fonction fait que la *zawiya* est assimilée à un hospice comme nous l'avons dit dans la définition de celle-ci. Les *zawiyas* de la *Faydha* ne dérogent pas à cette tradition. Elles constituent des lieux d'accueil pour les personnes en difficulté et d'ailleurs, la vocation spirituelle qu'elle porte incite à l'entraide et la solidarité non seulement envers les membres mais envers toute personne confrontée à des difficultés et qui frappe à la porte de la *zawiya*. Nous savons que le mouvement de la *Faydha* a émergé pendant une situation de crise généralisée. Les populations africaines souffraient en effet des conséquences d'un cycle de sécheresse aggravé par une occupation étrangère. Le rôle des *zawiyas* était, dans ce cas d'aider ces populations tant du point de vue matériel mais aussi moral car, elles en avaient aussi besoin, conséquence de la crise identitaire qui sévissait du fait de la destruction par la colonisation des valeurs culturelles, sociales politique et économiques. Pour se retrouver, la *zawiya* semble être le seul lieu où ces populations pouvaient s'exprimer. Cette situation de crise semble contribuer à la croissance des *zawiyas* comme l'a remarqué Jean-Claude Garcin qui disait que l'essor rapide des *zawiyas* est d'abord un phénomène social lié aux crises qui secouent le monde musulman aux XIV^e et XV^e siècles, avant d'être lié à un soufisme populaire.¹⁷⁰ Par ailleurs, les enseignements de la Tijâniyya sont basés sur le respect de la personne humaine au point où l'une des prérogatives qui leurs sont assignées était de conduire l'être humain dans sa quête spirituelle permanente vers la perfection morale. La doctrine de l'homme parfait prônée par la

¹⁷⁰- Idem, p. 89

voie se traduit alors de façon concrète au sein de la *zawiya*. Cette formation, hautement humaine fait alors de la *zawiya* un cadre de transmission de valeurs où l'homme retrouve son originalité, où il se sent valorisé en termes d'accès à sa pureté originelle, au salut de son âme et la paix de sa vie entière. C'est particulièrement dans l'analyse des fonctions sociale et religieuse de la *zawiya* qu'un tel rôle est le plus clairement appréhendé.

Section II : La fonction sociale et religieuse des *zawiyas*

Les *zawiyas* de la *Faydha Tijâniyya* sont des lieux d'expression de la ferveur spirituelle, mais aussi cadre social d'insertion pour les disciples. Ce sont ces deux aspects qui résument toutes les fonctions de ces unités spirituelles que nous aborderons dans cette section. La première, religieuse est axée sur l'organisation des rites et cérémonies cultuelles d'une haute intensité spirituelle et la seconde sociale, se résume d'une part dans la consolidation de l'élan de fraternité au sein de la communauté et d'autre part, dans la construction d'une unité ethnique et identitaire.

A. Organisation des cérémonies cultuelles ou la routinisation de la Tijâniyya

Etant donné que le message de la *Faydha* comporte comme idéal, le salut des hommes, il est tout à fait juste que l'instrument de base pour atteindre ce but combine à la fois, les obligations canoniques de base prescrites en islam et l'institution d'un ensemble de prières propres à l'ordre Tijâniyya. Visant une quête permanente de la perfection (*ihsân*), ces prières sont organisées pour non seulement maintenir les disciples dans la ferveur spirituelle, mais aussi imprimer à leurs actes d'adoration un cachet particulier de spiritualité. Certes, ces prières sont un « plus » par rapport aux prescriptions fondamentales de l'islam, mais elles sont, au demeurant, des moyens que s'est donnée la *tarîqa* Tijâniyya, sous la conduite éclairée de son fondateur, pour l'accès au domaine privilégié de Dieu. Car, comme l'évoque la tradition prophétique, on ne s'approche de Dieu non pas en se conformant uniquement à ce qu'Il a prescrit, mais en prenant un engagement libre et sincère d'en faire en plus, d'autres actions. La démarche du fondateur de la Tijâniyya s'inscrit dans cette perspective qui est dès lors la base sur laquelle sont fondés l'ensemble des actes cultuels propres à la voie. L'exhortation dans l'accomplissement de ces actes cultuels tient d'une ligne doctrinale qu'il a tracée pour l'ordre qui émergera par la suite, comme nous l'avons dit précédemment. La *zawiya* a pour rôle d'organiser ces actes cultuels routiniers. Examinons ces actes cultuels dans toute leur variété.

1. La lecture des *wirds*¹⁷¹

Dans la *tarîqa* Tijâniyya, comme nous l'avions dit, le *wird* occupe une place importante. Il est non seulement un élément d'identification à la voie, mais consacre aussi toute l'activité spirituelle que le disciple est tenu à accomplir. Ainsi, le *wird* est le trait d'union entre le maître et le disciple car, lors de l'adhésion à la *tarîqa*, parmi les conditions qui lui sont notifiées, figure la pratique régulière du *wird*. Il est de ce fait, un moyen de fortifier son attachement à la *tarîqa* et le lien qui l'unit à son Cheikh. Le disciple doit réciter, généralement matin et soir, un ensemble de formules de prière, ce qui lui permet de « se ressourcer » au quotidien.¹⁷² Cependant, l'essence de ces litanies récitées individuellement et collectivement est le rappel (*dhikr*). La dimension soufie du rappel a une signification spécifique car, il est reconnu comme un exercice spirituel et comme une forme de culte particulière pour ceux qui essaient de s'aventurer sur la voie menant à Dieu. Il est alors, le premier pas sur la voie de l'amour ; car, quand on aime quelqu'un, on aime répéter son nom et on se souvient constamment de lui. En conséquence, le cœur de celui chez qui l'amour de Dieu a été implanté deviendra la demeure du *dhikr* constant. Il est, comme l'a dit 'Attar, l'un des quatre éléments du soufi parfait.¹⁷³ C'est pourquoi, la Tijâniyya étant une voie d'éducation, fait du rappel le leitmotiv de toutes les prescriptions en termes de litanies à réciter. Nous avons évoqué comme Cheikh Ibrahim Niasse l'expliquait, le rôle du *dhikr* dans la *tarîqa*.¹⁷⁴ L'une de ses fonctions essentielles c'est qu'il est directement lié à la *tarbiyya* car, c'est à travers le *wird* pratiqué assidûment et qui n'est autre qu'une succession de répétition des noms et attributs de Dieu dont l'invocation permanente rappelle le disciple sur ses devoirs et sur son degré d'engagement pour Dieu, que le disciple travaille son âme et la façonne. La structure du *wird*, répond parfaitement à ce but car, composé d'une gradation tripartite : la demande de pardon, la prière de bénédiction sur le Prophète et enfin, l'affirmation de l'unicité divine. A chaque gradation correspond un niveau d'accomplissement spirituel et un stade dans la progression initiatique. Ainsi, « la première formule évoque le symbolisme du miroir couvert de rouille-le cœur non purifié- qui ne peut refléter le soleil divin. La deuxième est celle du miroir nettoyé-le cœur purifié- devenu apte à recevoir le soleil divin. La troisième correspond au soleil sans le miroir, c'est-à-dire Dieu envisagé en Soi, car la réalité divine est au-delà de la conscience humaine.¹⁷⁵»

¹⁷¹- Ensemble de litanies prononcées ou chantées au sein d'une *tarîqa*, cf., *Supra*, p. 230

¹⁷²- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 260

¹⁷³- Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, p. 214

¹⁷⁴- Cf. *Supra*, p. 227

¹⁷⁵- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 261

Le *wird* de la Tijâniyya a la particularité de rassembler toutes les formes de *dhikr* (collectifs et individuels, à haute voix et à voix basse, *dhikr* « officiel » et *dhikr* libre, *dhikr* particulier et *dhikr* commun...etc.¹⁷⁶) C'est pourquoi, constitué d'invocations dans toutes leurs formes, le *wird* de la Tijâniyya est un moyen de conduire le disciple vers la Présence divine, de purifier son âme et de parfaire son comportement. Alors, il est non seulement le stimulant des états spirituels qui sont eux-mêmes importants dans le cheminement du disciple et sa progression spirituelle¹⁷⁷, mais aussi des remèdes aux maux du cœur.

2. Ziyara¹⁷⁸ **et rencontre**

La *ziyara* est l'une des activités des *zawiyas*. Elle est, sur le plan doctrinal un devoir qu'un disciple doit accomplir, dans la limite de ses capacités, à l'endroit de son maître ou de tout autre saint de la voie. La rencontre entre disciple et maître est très importante car ce dernier, doit constater de vue l'état d'avancement du novice. C'est pourquoi, rendre visite à son Cheikh, c'est aussi un exercice spirituel car rien qu'à croiser son regard peut rapporter beaucoup pour le disciple. Il est aussi l'occasion pour ce dernier de rendre service à son maître car, la *khidma* (service) est non seulement l'honneur le plus grand dont peut se vanter un disciple mais aussi, l'une des conditions d'obtenir la confiance de son maître, mais surtout de bénéficier de sa baraka. Dans la *tarîqa* Tijâniyya, la *ziyara* conserve toute sa signification soufie et elle est pratiquement, une tradition très vivante et constitue un cadre d'échange entre *zawiyas*. Ses formes actuelles sont ces pèlerinages massifs organisés par les membres d'une *zawiya* pour rendre visite à un éminent saint ou un grand *muqaddam* de la voie. L'une des particularités doctrinales de cette pratique spirituelle de la Tijâniyya, ce qu'elle n'est possible que pour les *muqaddam* et Cheikh de la même voie car, il est formellement interdit aux disciples de rendre visite à d'autres saints appartenant à un autre ordre soufi, dans le but de recueillir sa bénédiction. Enfin, ces visites sont des occasions pour les disciples de se rencontrer, faire connaissance et échanger mutuellement les contacts.

¹⁷⁶- La *wazifa*, la *hadrat al-juma'* sont les deux *dhikr* récités collectivement et à haute voix; le *lâzim*, *dhikr* individuel est récité à voix basse (*dhikr khafi*) ; le *dhikr* libre consiste à prononcer de façon continue le nom de Dieu, sans une limitation de nombre, seul ou en groupe, sans déterminer une horaire précise ou un lieu fixe. Contrairement au *dhikr* officiel qui est lui pratiqué à des moments bien déterminés (individuellement ou collectivement) à un endroit réservé à cet effet (mosquée de la *zawiya* ou demeure du Cheikh) avec des formules limitées (la *wazifa*, le *lâzim* et la *hadra al-juma'*) ; le *dhikr* particulier est celui qui est réservé au disciple ayant atteint un niveau d'initiation spirituelle ou au Cheikh ayant accès aux plus hauts grades de la sainteté, tandis que le *dhikr* commun est celui pratiqué par le commun des disciples.

¹⁷⁷- Nous avons vu que le *wird*, dans le sens de rappel, est une sorte de balises qui jalonnent le parcours spirituel du disciple. Il lui permet d'identifier les stations qu'il a atteintes car *wird* et états spirituels sont intimement liés. Pour plus de détails sur les mérites du *wird* dans la *tarîqa* Cf. *Supra*, p. 230

¹⁷⁸- Ce terme signifie visite, pèlerinage accompli par les disciples.

3. Les fêtes occasionnelles ou annuelles

Les rassemblements de la Tijâniyya sont des occasions pendant lesquelles le disciple vit sa spiritualité dans une dimension toute particulière car, ils constituent des instants symboliques pour célébrer la naissance du Prophète (*mawlid*) ou celui d'un saint fondateur. Nous avons à plusieurs reprises évoqué le *mawlid* dans sa dimension mystique mais, du point de vue manifestation et activité de la *zawiya*, il est une occasion annuelle qui permet à la *zawiya* de vivre dans une grande ferveur, et célébrer cette nuit qui commémore la naissance du Prophète.

Le programme d'activités de cette fête s'articule autour de plusieurs thèmes et peut varier d'une *zawiya* à l'autre. Généralement la cérémonie débute par une lecture de Coran suivie de la lecture des *Qasida* ¹⁷⁹(poèmes d'éloges sur la vie du Prophète et celle des saints) entrecoupée des séances de *dhikr* libre et collectif. Ces dernières sont des séquences qui permettent de raviver les foules, réchauffer les cœurs afin de les maintenir dans la ferveur spirituelle et éveiller leurs consciences par rapports au message diffusé dans les poèmes qui relatent la vie du Prophète (PSL), les miracles qui se produisirent le jour de sa naissance, les instants forts qui ont marqué la première révélation qu'il reçut, sa *hijra* de la Mecque à Médine, les guerres saintes qu'il a menées, ses rapports avec ses compagnons...etc. En résumé, ces poèmes éveillent les esprits car ils constituent un appel constant à Dieu, l'aspiration et le désir, la crainte et l'espoir y trouvent des expressions impressionnantes.¹⁸⁰ Aussi, dans certaines *zawiyas*, des récits sur les mérites de célébrer le *Mawlid* sont rapportés pour rappeler aux fidèles les vertus de cette nuit et les récompenses qu'ils peuvent avoir en manifestant leur amour vis-à-vis du Messager de Dieu. Les instants les plus solennels se situent à l'aube, moments qui rappellent la venue au monde du Prophète. Les prêches tenus par le guide et par d'autres membres de la *zawiya* habilités à prendre la parole constituent des moments importants pour le fidèles tant par les enseignements qu'ils contiennent (rappels sur les principes de base de l'islam, sur l'importance du bon comportement, sur les vertus cardinales de l'islam véhiculées dans les enseignements de la *tariqa*, l'importance de vivre ce monde à la lumière de la foi...etc.) que par la force spirituelle qui les anime.

Enfin, la cérémonie est clôturée par une lecture collective du Coran après la prière de l'aube suivie d'invocations pour recueillir la bénédiction de Dieu, implorer son pardon et sa miséricorde pour la communauté musulmane ainsi que pour la *Umma* islamique toute entière. Il faut noter que l'essence de la prière mystique ne constitue ici ni demande ni pétition, son

¹⁷⁹- Ces poèmes peuvent être classiques comme *al-burda*, *'Ishriniyya*, *Hamziyya*, ou plus récents comme les *Diwan* écrits par Cheikh Ibrahim Niassé.

¹⁸⁰- Annemarie Shimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 208

essence est avant tout louange et adoration perpétuelles. Cheikh Ibrahim Niasse a imprimé à cette fête annuelle un cachet tout particulier et sa célébration, au sien de sa *zawiya* à Kaolack est d'une ferveur inégalée. Et jusqu'à nos jours, elle a gardé toute son envergure spirituelle.¹⁸¹

Hormis le *mawlid*, des rassemblements annuels s'organisent pour raffermir les rangs de fidèles. Ils sont également des occasions pour les guides de la voie d'enseigner aux fidèles les vertus de la foi, montrer l'importance de la *tarîqa* dans la consolidation de celle-ci et de les inciter à s'engager davantage pour le triomphe des valeurs spirituelles véhiculées par l'islam et vécues à travers l'observance des pratiques cultuelles de la voie. Toute cette effervescence spirituelle collective ne manque pas d'avoir des implications sociales.¹⁸²

B. Consolidation de l'élan de fraternité

Nous évoquons, en définissant sociologiquement la fraternité confrérique, montré son caractère sacré. C'est justement dans cette sacralité que se manifestent le plus les liens de fraternité entre disciples au sein de la *zawiya*. Concrètement, cette solidarité est une vertu cardinale de la vie au sein de la *zawiya* et se concrétise à travers un certain nombre de règles que le disciple doit observer. Nous y reviendrons plus en détails, mais on peut retenir parmi celles-ci un engagement dans la voie, un comportement irréprochable, et enfin, un souci constant d'attachement à la communauté. Ce sont ces traits essentiels qui cimentent l'élan de fraternité entre les disciples, et c'est l'essentiel des fonctions sociales de la *zawiya*.

1. Un engagement dans la voie

Dès lors que le novice décide d'entrer dans la *tarîqa*, il franchit alors, dans sa vie spirituelle, une phase décisive. Cette démarche l'interpelle individuellement et le plus déterminant est avant tout son degré d'engagement et ses aptitudes à accomplir tous les devoirs liés à son entrée dans la voie. Cet engagement doit être avant tout motivé par une décision personnelle, et doit être sincère car, cette qualité est un élément prépondérant pour les actes qu'il aura à accomplir par la suite dans sa vie confrérique. Etant donné, que la voie est synonyme de perfection, la sincérité est une vertu cardinal, la règle d'or au sein de la *zawiya*. C'est pourquoi, les maîtres chargés de conduire le *murid* dans son cheminement spirituel, soumettent celui-ci à un test pour voir s'il est capable et disposé à subir les épreuves qui l'attendent sur la

¹⁸¹- La tenue de cette fête cette année, le 26/02/2010 est caractérisée par un évènement historique, celui de l'inauguration de la mosquée en construction depuis plus d'un demi-siècle. A cette occasion, on dénombre environ deux millions de fidèles qui ont effectué le déplacement, venant pratiquement de toute l'Afrique, du monde arabe, d'Europe et d'Amérique.

¹⁸²- Nous avons montré, sociologiquement comment cette effervescence collective par sa sacralité contribue à rapprocher les hommes et à les unir. Cf. *Supra* p. 382

voie. Autrefois, on soumettait le novice à des rudes examens ; on testait sa capacité à endurer en le faisant attendre à la porte durant longtemps sans s'occuper de lui, ou en lui donnant l'ordre de mendier, afin qu'il devienne l'objet de blâme des gens, apprendre une certaine discipline.¹⁸³ De nos jours, les méthodes d'examen ont évolué et l'acte d'allégeance et le cérémoniel qui l'entourent se sont aussi simplifiés. Ainsi, dans la Tijâniyya, c'est la « prise du pacte » qui est plus déterminante car, c'est au cours de cette cérémonie que le disciple s'engage à respecter le pacte. De façon tangible ce rite renoue l'engagement contracté par les Compagnons du Prophète à Hodaybiyya comme le dit le verset.¹⁸⁴ Le protocole d'initiation est d'une portée symbolique, car elle signifie un « retour à Dieu ». « Après avoir saisi la main du disciple, le maître récite à voix basse plusieurs formules-dont le verset de la *bay'a* (allégeance)¹⁸⁵, affirme qu'il prend le disciple comme « fils » ou comme « frère », et qu'il accepte de le guider dans la voie. L'aspirant promet d'accepter le pacte, d'obéir à son cheikh, et à travers lui à Dieu... » Cet engagement constitue un acte d'allégeance solennel au cheikh qui ne peut être en aucun cas rompu et implique un respect des règles de la vie en communauté dont l'un des premiers aspects est de parfaire son comportement vis-à-vis de son maître mais aussi à l'égard des autres frères de la voie.

2. Un comportement irréprochable

Dans le soufisme traditionnel, disait E. Geoffroy, l'aspirant doit observer un code de conduite qui donne à sa vie une cohésion spirituelle. Cette cohésion n'est possible que si le novice adopte un bon comportement, dont la base repose toujours sur la sincérité évoquée ci-dessus car, « l'adepte doit tendre vers la sincérité, de sorte que ses frères soient pour lui un miroir, et lui révèlent l'image exacte de son état spirituel.¹⁸⁶ » Ainsi, « les disciples doivent faire preuve de mansuétude, de dévouement et d'altruisme. Lorsqu'un d'entre eux voit un défaut chez un autre, il doit le cacher et non l'exposer ; s'il n'apprécie pas tel ou tel de ses frères, il doit se remettre en cause, et trouver en lui-même la source de cette disharmonie. Certes, il peut éprouver des affinités pour l'un plutôt que pour l'autre, mais il veillera à ce que cette préférence ne soit pas trop manifeste. L'entraide est de mise dans tous les domaines de la vie : le disciple averti conseille le novice et se montre indulgent à son égard. En échange, celui-ci est prompt à servir la communauté, car cela fait partie de son initiation.¹⁸⁷ » Le comportement que le disciple

¹⁸³- Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 134

¹⁸⁴- Nous avons parlé de cette allégeance, et les aspects scripturaires qui s'y réfèrent lors de notre exposé sur l'allégeance des ulémas nigériens au Cheikh Ibrahim Niasse, *cf. Supra*, p. 26

¹⁸⁵- Coran, 48-10.

¹⁸⁶- Eric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, p. 240

¹⁸⁷- *Idem*, p. 240

adopte dans la *zawiya* doit englober ces différentes vertus et la moralité ci-dessus décrite ne doit être que le reflet de son état intérieur. Ces actes dépendent en partie de son attachement à la vie intérieure qui n'est autre que de lutter constamment contre le *nafs* (passions et désirs). Dans ses rapports avec ses frères, il doit faire preuve de générosité et de solidarité car, l'individualisme n'a pas sa place au sein de la *zawiya*. L'entraide et le partage doivent prévaloir contre l'égoïsme et la cupidité. Un maître soufi disait : « Nous ne prenons pas pour compagnon celui qui disait "Ma sandale", et le soufi « ne prête ni n'emprunte » ; il ne possède plus rien en propre. Cherchant à se départir des attributs de l'égo, comment s'attacherait-il à des effets personnels ? ¹⁸⁸ Cet esprit de solidarité crée une symbiose entre les disciples qui éprouvent la même peine pour leur frère touché par un mal et se réjouissent pour un bien qu'il obtient car comme le dit le Prophète, « *les croyants, dans leur affection et leur mansuétude sont à l'image du corps ; si un mal quelconque touchait une partie, tout le corps en souffre, atteint par la fièvre et la fatigue.* » Il disait aussi : « *aucun d'entre vous n'accomplira [pleinement] sa foi avant d'aimer pour son frère ce qu'il aime pour lui-même.* » C'est concrètement ces règles de bonne conduite édictées par le Prophète qui sont traduites dans les comportements quotidiens des disciples au sein de la *zawiya*. Mais, « une telle symbiose ne se réalise pas toujours aisément au sein d'une collectivité et, de nos jours, l'individualisme n'épargne pas les milieux soufis, pas plus que la jalousie et les mesquineries. Une *tariqa* ne réunit pas que des saints ; elle accueille les individus tels qu'ils sont. Les voies initiatiques seraient inutiles si elles n'acceptaient que les êtres accomplis sur le plan spirituel.¹⁸⁹ » Tous ces comportements sont des facteurs qui poussent l'individu à se reconnaître dans une communauté à laquelle il se réfère et s'identifie.

3. Un attachement à une communauté

« La conduite correcte » est l'une des règles fondamentales de la vie sociale. Or, le disciple qui adopte une bonne conduite, parfait son comportement, se construit socialement ; il atteint le degré d'une admirable sensibilité sociale et crée ainsi les conditions d'une solidarité, d'une appartenance à la communauté confrérique. La force de la foi qui a « travaillé » les cœurs des disciples instaure une confiance mutuelle quasi infaillible. A ce stade les disciples sont persuadés qu'ils appartaient les uns aux autres. C'est d'ailleurs cette union qui a donné aux ordres soufis l'élan de regroupement en communautés ou confréries. La *zawiya* fut alors le noyau d'une telle vie communautaire ; elle est l'endroit idéal de manifestation de cet

¹⁸⁸- Ibid. p. 241

¹⁸⁹- Ibid., p.241

attachement à ce groupe. Les subtilités de l'amour qui lient les disciples entre eux et qui provient de l'essence même de la vie spirituelle, viennent à cultiver l'esprit de cohésion et d'appartenance au groupe. Les disciples ont l'impression de se connaître depuis l'éternité des éternités et forment ainsi une famille spirituelle. Les *zawiyas* de la *Faydha*, dans l'élan solidaire de cette « communauté de grâce » sont le reflet typique de ces regroupements. Le disciple de la Tijâniyya niassène doit constamment renouveler son lien à cette communauté. Tous les actes cultuels qu'il pose l'incitent de la façon la plus profonde à renouveler constamment ce lien qui ne laisse guère de place à toute affirmation individuelle. Tout comme la *zawiya* met en avant la solidarité et l'entraide, elle met l'accent plus sur la communauté que sur l'individu pris en tant qu'élément. D'où l'importance pour le disciple d'appliquer rigoureusement toutes les règles qui régissent cette vie communautaire car au-delà, cette solidarité constitue une interdépendance qui implique à la fois « une solidarité proprement sociale et une entraide morale... »¹⁹⁰ La *zawiya* exprime de façon très claire cette solidarité qui prend ici figure d'un sentiment de responsabilité collective. « L'individu est à la fois protégé et surveillé : garanti dans ses intérêts essentiels, dans la mesure du moins où ces derniers coïncident, comme il se doit avec ceux du groupe, et limité dans la libre disposition de soi.¹⁹¹ » Ainsi, en se conformant à cet esprit d'interdépendance, il sera indulgent envers son frère en *tarîqa* et aura le devoir d'intervenir dans le cas où celui-ci aura à commettre une faute publiquement. Il ne s'agit point d'un « principe d'intolérable inquisition privée », mais plutôt de la responsabilité réciproque des membres de la communauté.¹⁹²

Eu égard à la fonction de la *zawiya*, cette responsabilité est avant tout sociale, qui ne rend point les croyants directement solidaires les uns des autres [à l'égard des comptes qu'ils doivent rendre] à Dieu, mais les établit dans un état d'interdépendance. La surveillance mutuelle s'exerce pour la sauvegarde de la communauté. Ce qui est en jeu, c'est la protection de ces règles de vie commune, « blason de l'Islam », force et raison d'être de l'*Umma*¹⁹³ » Donc au-delà d'une solidarité confrérique, la *zawiya* est l'expression d'une solidarité dans une entité plus vaste, la *Umma*. A l'échelle des structures sociales, cette solidarité se cristallise pour devenir un facteur d'unité ethnique et de fusion identitaire.

C. La *zawiya* : cadre de l'unité ethnique et identitaire

¹⁹⁰- Louis Gardet, *La cite musulmane*, p. 237

¹⁹¹- *Idem*, p. 238

¹⁹²- *Ibid*, p. 239

¹⁹³- *Ibid*. p. 239

Nous avons du point de vue sociologique examiné l'ethnie en tant que facteur de socialisation confrérique. Il s'est avéré que les capacités de la confrérie à fondre ces liens sociaux découleraient de ses aptitudes à transcender les valeurs sociales qui les sous-tendent. Les *zawiyas* étant les structures confrériques au sein desquelles intervient tout le processus de socialisation, ils sont de ce fait, les lieux appropriés d'une certaine fusion identitaire et des facteurs déterminants d'unification des groupes ethniques. Avant d'examiner concrètement ces deux aspects qui évoquent une fois encore des fonctions de la *zawiya*, voyons un peu comment la question ethnique se pose-t-elle au sein des *zawiyas* de la Tijâniyya.

1. La *zawiya* et l'ethnie

L'histoire de l'implantation de la Tijâniyya montre que cette confrérie est l'une des plus riches socialement tant par la diversité des couches sociales adhérentes que par ses capacités à rassembler d'ethnies culturellement et linguistiquement différentes. Cette multiethnicité est la principale caractéristique des *zawiyas* qui découle évidemment, comme nous l'avons vu de la source spirituelle qu'est la *Faydha*. Dès lors, la fonction de la *zawiya* est de servir de cadre à cette diversité ethnique et la fortifier. Le rôle essentiel qu'elle remplit c'est de rapprocher les disciples, créer une cohésion des identités ethniques comme nous le verrons ci-dessous.

C'est l'interaction entre la *zawiya* en tant que structure au sein de laquelle s'organise la vie spirituelle et sociale du disciple, et la répartition en groupes ethniques, autre réalité sociale dans les sociétés africaines, qui fait tout le dynamisme social de la confrérie. Dès lors une synergie d'échange entre les deux institutions se crée. Ce qui est frappant dans cet échange, c'est la prédominance de la *zawiya* sur l'ethnie car, tout groupe ethnique qui intègre la voie à tendance à perdre son identification à l'ethnie. *A priori*, on peut dire que c'est le caractère sacré de l'adhésion qui imprime au groupe une nouvelle orientation car comme le montre Durkheim, le « sacré » a une influence sur l'individu, il est « une objectivité transcendante ».¹⁹⁴ On a comme l'impression que l'affiliation par le poids de la sacralité confrérique transcende l'appartenance ethnique. Ce phénomène de « construction symbolique de la catégorie ethnique.¹⁹⁵ » qui s'opère au sein de la *zawiya*, suscite des interrogations sur l'existence même de l'ethnicité. Bien que nous nous accordions sur le fait que celle-ci constitue un repère identitaire dans les sociétés africaines, il n'en demeure pas moins que son caractère aléatoire

¹⁹⁴- Mauro Piras « Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : Le rôle du sacré » in Archives des sciences sociales des religions, 127, Juillet-Septembre 2004, p. 154

¹⁹⁵- Adriana Piga, « Ethnicité et islam dans l'Afrique de l'Ouest une étude des cas » in Les voies du soufisme au Sud du Sahara, p. 95

face à l'affirmation identitaire confrérique soit quelque part un handicap sérieux. Admet-on alors que « l'ethnie n'est qu'une réalité imaginaire, un produit historique soumis à un incessant processus dialectique de reformulation de l'identité » et que les groupes ethniques n'en sont pas moins réels et la compétition pour les ressources n'en est pas moins dramatique ? ¹⁹⁶ Même si nous ne pouvons ici trancher sur cette question, il reste que la prééminence de la confrérie sur le plan sociologique est un fait tangible qui, peut-être renvoie au débat sur la question de l'ethnicité très controversée, comme nous avons eu le remarquer. Cependant, le processus de socialisation confrérique au sein de la *zawiya* se traduit par un élan identitaire qui est important pour les groupes adhérents.

2. Le processus de socialisation au sein de la *zawiya* : un élan identitaire ?

La diversité ethnique des sociétés africaines implique des clivages d'ordre culturel, économique et racial. L'adhésion des groupes ethniques à la Tijâniyya brouille considérablement ces limites sociologiques. Ainsi, les groupes ethniques organisés au sein de la *zawiya* substituent à leur identité, une autre nouvelle qui semble répondre plus à leurs aspirations et à leur organisation. Cependant la socialisation confrérique qui s'opère à l'échelle de la voie est le processus à même de répondre à cette mutation. Il s'opère une sorte de recréation des groupes ethniques qui adhèrent à la Voie. L'exemple de la tribu Idaw'ali est illustratif car, dans l'histoire de l'implantation de la Tijâniyya en Afrique au Sud du Sahara, elle a joué un rôle majeur. En effet, Mohammad al-Hafith qui fut initié à la Tijâniyya lors de son pèlerinage aux lieux saints réussit à intégrer toute la tribu au sein de la *tarîqa*. Cette adhésion collective d'une tribu entière fut diversement interprétée. Certains pensent que le contexte géographique -la tribu peuple une zone désertique très vaste- a créé une nécessité de regroupement ressenti à cause de l'éloignement et de l'isolement des groupes. D'autres mettent en avant les stratégies économiques parce que la tribu en s'unifiant dans la confrérie, voulait s'accaparer du contrôle du trafic caravanier et ainsi tirer profit des retombés financiers générés par la sécurisation des routes transsahariennes empruntées par les commerçants. Ainsi les Idaw 'ali trouvaient dans la Tijâniyya le facteur idéal de consolidation de leur unité tribale, ce qui a accentué cette identification rapide et massive à la voie. Les haussa est l'autre exemple similaire. Pour ce groupe ethnique spécialisé dans le commerce qui était déjà en contact avec l'extérieur, notamment le monde arabo-berbère, adhérer à la Tijâniyya est synonyme d'acquisition d'un prestige social qui est très important pour la facilitation de la circulation et

¹⁹⁶- Idem, p. 95

l'échange des marchandises. Dans les deux cas, la *zawiya* est le lieu idéal de cette socialisation que corrobore une référence identitaire du groupe qui, à côté de ce capital social bénéficie d'un profit matériel lié à sa vocation commerciale. Mais, l'adhésion des groupes ethniques peut aussi s'expliquer par la crise identitaire consécutivement à la pénétration coloniale. En effet, les populations culturellement et politiquement dominées ne peuvent évidemment trouver dans le système colonialiste le modèle qui répond à leurs aspirations. La *zawiya* qui est quelque fois présenté comme le symbole de résistance à la colonisation constituait un refuge pour ces populations. L'adhésion à la *zawiya* signifie *de facto*, une source potentielle d'identification et un repère pour une insertion dans la société. D'où la fonction d'unification ethnique qu'elle assure.

3. La *zawiya* : Un haut lieu de fusion identitaire

La création des *zawiyas* de la Tijâniyya un peu partout en Afrique de l'Ouest est marquée par une adhésion massive des populations issues de milieux et groupes ethnique différents. Nous avons précisé que c'est Cheikh Ibrahim Niassa lui-même qui a cité les ethnies lui ayant fait allégeance et intégré la *tarîqa*. Cette spécificité niassène est un facteur important de la socialisation confrérique. La forme communautaire de ces *zawiyas* fait que les disciples trouvent dans leurs organisations, une vie adaptée à leur besoins tant du point de vue spirituel que social. C'est essentiellement l'attachement à la pratique spirituelle qui est le moteur de cette harmonisation sociale dont nous avons montré l'impact sur le disciple. Parce qu'ayant une réelle capacité d'adaptation aux conditions sociales, les *zawiyas* offrent ainsi aux disciples un cadre d'épanouissement et d'affirmation identitaire qu'ils ne trouvent nulle part dans les institutions sociales à même de les assurer. Ainsi, des disciples abandonnent leurs familles, leur clans et leur tribu parce qu'ils ne sont pas du tout satisfaits du mode de socialisation que ces institutions leur présentaient. C'est alors, fort d'une socialisation répondant largement aux aspirations des disciples que la *zawiya* put rassembler en son sein cette diversité ethnique.

Ainsi, les *zawiyas* Tijâniyya au Niger présente cette particularité. A titre d'exemple, il est fréquent de voir qu'au sein de la *zawiya*, des ethnies qui, dans la société ne se côtoyaient pas, vivre sous le même toit et partager la même vie. L'exemple de la *zawiya* de Kusa est ici illustratif car elle rassemble en son sein, des Toubou, des peuls, des Kanuri, des haussa. Si, dans leur vie nomade, les Toubou ne s'entendent guère avec les peuls, au sein de la *zawiya*, ils sont des frères. Si, des mésententes existent souvent entre les Kanuri sédentaires et les peuls nomades, au sein de la *zawiya* les deux ethnies partagent le même idéal. La *zawiya* de Kiota offre aussi ce type de cohésion ethnique entre *zarma*, sédentaires et/ou *peuls* et *touaregs*

nomades. En dépit de la différence dans la vocation sociale, la *zawiya* est un espace qui balaye d'un revers les différences sociales, sources potentielles de conflits et de mésentente. Ces quelques exemples attestent le rôle assuré par la *zawiya* dans la consolidation des liens sociaux notamment une fusion identitaire qui constitue un élément majeur dans la formation d'une unité à l'échelle nationale. Il est indéniable qu'au Niger, l'islam joue un rôle important dans l'unification des ethnies qui compose ce pays et la place de la confrérie Tijâniyya dans ce domaine est prépondérante car, au-delà de l'unité nationale, elle vise l'union au sein d'une unité encore plus large qu'est la *Umma*.

En résumé, retenons que la *zawiya* qui abrite toutes les activités religieuses et spirituelles assure une effervescence collective qui joue un rôle important dans le rapprochement interethnique. C'est une véritable communauté fondée sur des aspirations communes, et sur un idéal commun qui se crée et se consolide davantage par le rôle moteur d'unification identitaire et ethnique assurée par la *zawiya*. Mais pour que la vie confrérique soit bien organisée, des règles ont été élaborées par les soufis pour préserver les acquis d'une vie confrérique harmonieuse dans laquelle chacun joue le rôle qui lui est imparti.

Section III : La vie confrérique et ses règles

En abordant la fraternité confrérique nous avons, à travers l'examen des facteurs qui contribuent à la consolidation de celle-ci, évoqué la nécessité pour le disciple qui s'engage dans la voie, de se soumettre à une conduite. C'est dire que la vie confrérique tant dans ses subtilités que dans ses apparences immédiatement observables, est organisée. Ainsi, on peut appréhender cette organisation d'une part dans le caractère hiérarchisé des instances et/ou des personnes qui l'animent et d'autre part dans les différentes règles fixées par les nécessités de la vie communautaire. De façon schématique nous examinerons cette vie confrérique hiérarchisée et dégagerons le triptyque relationnel entre le Cheikh, ses moqaddam et ses disciples sans omettre bien entendu, les règles proprement confrériques qui régissent cette organisation.

A. La hiérarchie confrérique

La confrérie Tijâniyya dans son organisation est hiérarchisée. A la tête de la confrérie se trouve le fondateur de la voie, le saint qui a tracé sa ligne doctrinale et celui qui a fait émerger l'ordre jusqu'à ce qu'il ait atteint son apogée. Il est épaulé par des Califes et/ou représentants qui joueront également un rôle important dans la continuation de la voie et son expansion à travers le monde musulman. Les disciples sont la base de la confrérie ; c'est sur eux que repose toute la confrérie et c'est par leur effort qu'elle se propage. Examinons cette stratification tout en identifiant le rôle du saint éponyme, et celui des disciples.

1. La stratification confrérique au sein de la Tijâniyya

Le rôle social joué par la Tijâniyya ne peut être clairement appréhendé que dans la distribution des rôles et la détermination des prérogatives propres à chaque strate de la confrérie. Dans cette hiérarchisation des rôles, se distingue clairement un Saint d'un *Muqaddam*, un représentant d'un simple disciple, un adhérent d'un simple sympathisant. Cependant, cette stratification ne signifie pas une répartition en « classes » car, les strates ne sont nullement distinguées par un rang établis selon le principe de domination et de supériorité, mais selon une règle de réciprocité des rôles et des fonctions. La Tijâniyya, voie soufie est hiérarchiquement organisée. Le fondateur de la tarîqa, Cheikh Ahmad Tijâni est la première source de sainteté, il est en sa qualité de « *khatm al-awliya* », le Sceau des saints, au sommet de la hiérarchie de la sainteté. Il a atteint ce grade unique, ce titre qui n'avait jamais été décerné à aucun saint et qui ne le sera plus jamais, grâce à l'initiation qu'il reçut du Prophète (PSL). Il est en cela le reflet authentique de l'Envoyé de Dieu, il est pour ses pairs ce que celui-ci est pour ses homologues,

c'est-à-dire leur leader.¹⁹⁷ Etant la source de la sainteté, il est l'isthme qui sépare tous les saints des compagnons du Prophète et du Prophète lui-même, dans l'ordre hiérarchique. C'est par lui, que tous les saints reçoivent leur illumination. Qu'ils soient de la *tarîqa* Tijâniyya ou de toute autre voie d'hommes de Dieu, les saints sont irrigués par cette source intarissable de la sainteté. Même au sein de ceux-ci, il existe une hiérarchie, « présentant différents degrés ou aspects de la vie spirituelle. On distingue ainsi les ascètes, les dévots, les pauvres, les « *malâmatîs* » qui ne veulent pas être connus et font même exprès de se faire mal juger. Et en haut de l'échelle, il y a les « soufis » proprement dit, initiés parfaits qui ont réalisé l'union, mais restent conscients, guident les autres hommes en tant que Cheikh. Il y a aussi des « *madjzoub* » qui peuvent être soit d'authentiques mystiques aux impulsions incontrôlées, soit des faibles d'esprit. Ainsi, les Califes de Cheikh Ahmad Tijâni sont ses représentants, les héritiers de ses secrets et les portes-flambeau de sa voie qui a rayonné dans le monde entier. Nous ne pouvons en aucun cas les dénombrer, mais nous savons qu'à l'instar de ses successeurs, Cheikh Ibrahim Niasse fut distingué pour mener la *Faydha* comme nous l'avions dit. Ainsi, en tant que *Qutb al-zamân* (Pôle de son temps), il a propagé cette voie en Afrique au Sud du Sahara et il a initié un nombre illimité de disciples qui, eux-mêmes sont devenus des grands *muqadem* de la *tarîqa* et ont initié d'autres et ainsi de suite jusqu'à la fin des temps. Cet héritage ne cessera de se ramifier et du point de vue initiatique, les branches de l'arbre ne cesseront de croître, tant que la sève de l'influx spirituel (*madad*) continuera de les irriguer, comme l'attestent les sources doctrinaires de la Tijâniyya, d'où sa continuité comme nous avons eu à l'évoquer. Sous les *muqadem* de Cheikh Ibrahim Niasse il y aura toujours des disciples, des gens qui viendront puiser de cette source, la connaissance et la sainteté. Outre cette hiérarchie visible et apparente, il existe une autre ésotérique, invisible, celle des âmes croyantes (*rijâl al-ghaïb*). « Le monde est supposé durer grâce aux intercessions de cette hiérarchie cachée de saints « apotropéens » en nombre fixe de trois cent cinquante-six (356) immédiatement remplacés après leur décès.¹⁹⁸»

Enfin, dans cette hiérarchie des saints, il faut savoir que tous reçoivent la lumière de la Réalité mohammadienne, et participent de l'ordre universel en la réfléchissant sur le monde. Mais certains n'ont pas à intervenir dans les affaires du monde et sont destinés à la contemplation de l'Essence divine. Ceux-ci appartiennent à la plus haute catégorie de saints, les *afrâd*, les « esseulés » sont absorbés dans la contemplation de Dieu, tandis d'autres peuvent être investis d'une mission qui relève de la lieutenance divine et chargés de la direction des affaires

¹⁹⁷-Amar Samb, Introduction à la tariqah Tidjaniyya ou la voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tidjani, p. 40

¹⁹⁸- Amar Samb, Op. Cit., p. 47

du monde.¹⁹⁹ C'est cette catégories de saint qui eut la charge de mener les communautés confrériques organisées.

2. Le rôle du saint : Un moteur de la vie confrérique

Le saint est le pivot de la confrérie.²⁰⁰ C'est sous son influence qu'elle s'érige et sous sa conduite qu'elle se développe et émerge. Ainsi, « l'apparition du saint fondateur nécessite une vocation spirituelle exceptionnelle, inscrite sur le plan divin...Les miracles du fondateur prouvent sa sainteté, mais surtout révèlent l'héritage prophétique dont il est le bénéficiaire et le transmetteur.²⁰¹» Sa mission est de source divine et son rôle principal est de former une communauté, entretenir une confrérie dont la vocation est avant tout de faire rayonner l'héritage prophétique en guidant les hommes au droit chemin, et en les conduisant au Salut. C'est l'essence même de cette mission qui se traduit en termes de *tarîqa* ou voie pour décrire les différentes étapes sur le chemin qui mène à Dieu. Dans le cadre de la Tijâniyya, le rôle du Saint est justement de conduire le disciple sur la voie de Dieu, l'initier au savoir ésotérique et parfaire son comportement. A l'échelle de la confrérie, il est le maître de la confrérie. Il est le garant du pouvoir spirituel et jouit de l'autorité soufie. Il est chargé d'assurer l'instruction religieuse, l'entretien des communautés semi-monacales de lettrés, d'accueillir les pèlerins, bref, toutes les activités qui sont menées au sein de la *zawiya*.

Cheikh Ibrahim Niasse est un saint qui fut investi d'une mission, celle de propager la *Faydha*. Ce qui atteste qu'il est bien le détenteur de cette mission, c'est la convergence de faits spirituels et historiques qui participent à l'émergence de sa personnalité. Nous avons apporté d'amples détails sur les circonstances historiques et spirituelles qui marquèrent son apparition. L'un des faits importants fut la prédestination et l'élection divine attestées par les récits hagiographiques et des témoignages importants de gens ayant côtoyé le Cheikh de près et ayant participé à sa mission.²⁰² Sans détailler l'objet de cette mission, chose que nous avons déjà faite, il faut néanmoins rappeler qu'en tant que continuité de la Tijâniyya, la *Faydha* reste et demeure un modèle de perfection prophétique et sa mise en œuvre par les générations suivantes en est une preuve certaine. Nous reviendrons ultérieurement sur cet aspect de gestion de l'héritage de la *Faydha*.

¹⁹⁹ - A. Popovic, G. Veinstein, Op. Cit., p. 135

²⁰⁰- Tirmidhi distingue deux catégories de saints : les *wali sidq Allah* et les *wali minnat Allah*, les premiers atteignent l'état de sainteté grâce à l'adhésion fidèle à chaque détail de la *shari'a* et de la *tariqa*, les seconds grâce à Dieu par l'acte d'amour. Voir Annemarie Schimmel, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam, p. 255

²⁰¹ - Idem, p. 119

²⁰²- Cf. *Supra*, p. 19

Notons, que c'est avec droiture, pragmatisme et efficacité que Cheikh Ibrahim Niasse a accompli sa mission. Il travailla inlassablement à propager la *tariqa* partout en Afrique de l'Ouest et même au-delà. Il entretint cette communauté de grâce et la mena à bon port. Son rôle sur le plan social se résume dans plusieurs actions qu'il a posées pour améliorer la vie du disciple Tijâni et en général du musulman tout court. C'est ainsi qu'en élevant la conscience du disciple, il lui a ouvert les yeux afin qu'il intègre le monde qui l'entoure, qu'il participe positivement à l'édification d'une société saine. Qu'il ne reste pas sur la marge de l'histoire ; qu'il soit au cœur du mouvement. C'est essentiellement en cela que la communauté de Baye se distingue, comme nous l'avons sans doute évoqué.

L'érudition et la maîtrise des sciences est l'autre caractéristiques des saints. Mais il faut distinguer cette connaissance de celle qui est livresque, car le saint ayant accédé à la connaissance illuminative, apprend à ne plus compter sur les œuvres mais sur la seule grâce. Dès lors il acquière tout son savoir par ce canal secret. Cheikh Ibrahim Niasse a atteint un degré élevé de connaissance à tous les niveaux. Ce qui l'atteste, c'est sa capacité à répondre à toutes les questions qui lui sont posées et même à apporter des réponses à des questions non encore posées. C'est le signe patent de sa sainteté.

Ainsi donc, le saint doit avant tout être un Saint par les miracles qui entourent son apparition, un Maître, par son don de guidance et d'éducation, un Guide par ses capacités sociales à gérer les communautés. Ce sont ces trois principaux traits qui définissent le rôle du Saint qui ne peut s'accomplir qu'au sein d'une communauté confrérique composée de disciples.

3. Les disciples ou la base de la confrérie

L'une des formes les plus riches prises par le soufisme fut la formation des confréries. Nous avons évoqué, à travers la notion de fraternité confrérique, le déterminisme constant qui marque cette « union spirituelle » sacrée dont le point fort demeure l'attachement à la communauté. Le rôle du disciple est au cœur de ce processus qui explique en partie le succès populaire du soufisme un peu partout dans le monde musulman ; le cas de l'Afrique au Sud du Sahara est remarquablement cité en exemple, tant la ferveur spirituelle prend des proportions populaires souvent invraisemblables. Ainsi, nous pouvons résumer le rôle des disciples dans deux fonctions majeures: d'une part, ils sont la base, la masse de la confrérie ; dans ce cas, ils représentent en quelque sorte, ce qu'est la masse pour une institution; ensuite en termes purement spirituels, ils sont des apprentis dans la voie.

Dans la *tariqa* Tijâniyya, en tant que « corps confrérique », les disciples sont des serviteurs du Maître, d'où les obligations qu'ils sont appelés à accomplir vis-à-vis de celui-ci

et la conduite qu'ils doivent adopter en sa présence, mais aussi à l'endroit de leurs confrères. Ce qui établit des liens entre Maître et disciples que nous examinerons ci-dessous. Mais en tant que novice, le disciple est un élève qui apprend, un *murid* qui chemine dans la voie. Si, cette place du disciple/apprentis correspond à la fonction essentielle du Cheikh, en tant que guide spirituel qui initie à la voie, son rôle en tant que « serviteur » de son Maître répond à la nécessité selon laquelle celui-ci est appelé à se plier, à se soumettre pour être socialement intégré dans la voie, en un mot jouer pleinement le rôle social qui est le sien au sein de la confrérie. Cependant, les deux rôles sont interdépendants car, on ne peut dissocier la vie sociale de la vie spirituelle; l'une implique nécessairement l'autre. Nos analyses sur les implications sociales de la *Faydha* en donnent d'amples explications. Dans cette école spirituelle il se soumet à des règles spécifiques que nous définirons ultérieurement. Etant donné qu'il partage cet apprentissage avec d'autres disciples, il est appelé à apprendre les règles de la « vie sociales » au sein de la confrérie à la lumière de riches enseignements contenu dans le code de conduite soufi. D'où le côté social qui est aussi déterminant pour assurer sa réussite spirituelle car, le soufisme repose beaucoup sur le bon comportement ; nos analyses sur l'éthique soufie viennent corroborer cet aspect de la vie sociale au sein de la confrérie.

Le mouvement de la *Faydha*, par son envergure populaire exprime aisément les rôles du disciple. Par sa vocation spirituelle, notamment son système d'éducation spirituelle (*tarbiyya*) elle fait du disciple un « apprenti » dans la voie soufie. De la même façon qu'un apprenti s'initie à un métier quelconque, le disciple apprend à s'initier sur la voie de la *tarîqa* jusqu'à ce qu'il atteigne le grade que lui confère son niveau d'appréhension, ses capacités d'assimilation et la part que lui réserve la grâce divine.

B. Le Cheikh, Ses *moqadam* et les disciples : Un triptyque relationnel

La hiérarchisation au sein de la Tijâniyya s'appréhende non seulement à travers la place du saint et celle du disciple, mais aussi spécifiquement, au sein de la sainteté elle-même ; ensuite entre le saint, ses représentants et ses disciples. Le rôle de *moqadam* s'ajoute aux deux autres précitées comme le troisième volet d'un triptyque, dans le sens où c'est au sein des rapports qui lient les disciples au maître que naît une troisième fonction, celle de *moqadam*. Celui-ci n'est autre qu'un disciple qui se distingue par ses capacités intrinsèques à bien assimiler les enseignements et à manifester des pouvoirs ésotériques qu'il acquière par le compagnonnage ou par un don. Il reçoit du Cheikh un ordre qui l'investit du nouveau titre. Ainsi, il s'établit une interdépendance entre les trois rôles : le Cheikh, par sa sainteté a toujours autour de lui des

disciples, l'impératif de la continuité fait que celui-ci nomme des *moqadam* parmi ses disciples qui, à leur tour peuvent devenir des Cheikhs. Mais chacun garde ses attributs et ses prérogatives.

1. Le Cheikh et ses attributions

Les disciples sont sous l'autorité du Cheikh, mais à son tour, celui-ci se doit de leurs rendre des services qui se résument à deux fonctions essentielles : l'une spirituelle et l'autre sociale.

Quant à la première fonction, elle se définit essentiellement dans la nature doctrinale de l'initiation qui impose au disciple à se mettre sous la conduite d'un guide spirituel, d'un Maître. Cette initiation qui est fondée sur un « combat spirituel contre le soi (*mudjahadat al-nafs*), est un voyage difficile qui dure toute la vie...C'est un mode de perfectionnement religieux librement choisi comme moyen et méthode de transformer sa personnalité et de se préparer à une expérience personnelle et profonde de Dieu.²⁰³»

Ce cheminement déterminera, en fonction de la chance que lui accordera la grâce divine, le grade atteint par le disciple. L'objectif étant d'acquérir la connaissance de Dieu, se réaliser spirituellement et atteindre ainsi le *maqâm al-wousoul* (grade spirituel dans lequel le novice parviendra à la Présence divine). Cette qualification n'est pleinement remplie que lorsque le Cheikh est officiellement investi de cette prérogative d'initier les disciples. Il ne saurait le faire sans en avoir l'habilitation à l'exercer et les compétences requises. Autrement, il égarera plus qu'il ne guidera, et de nos jours, la prolifération des « faux maîtres » a atteint des proportions inquiétantes, d'où la nécessité de réorganiser les méthodes d'initiation et surtout d'identifier les authentiques Maîtres, rassemblant toutes les conditions qui les rendent aptes à assumer ce rôle. Cependant, pour peu que le disciple y prête attention, il peut distinguer le vrai maître du faux car, les signes annonciateurs du premier sont dès le premier contacte identifiables. De toute façon, la doctrine a élaboré les critères et même dans le cas où le maître n'assume pas convenablement son travail, le disciple est tenu à le quitter et à chercher un autre. Ce qui aide le disciple à retrouver son maître initiatique, ce qu'il est guidé par la volonté divine, comme nous l'avons vu dans l'étude doctrinale du *Kashif al-Ilbass*²⁰⁴

Quant à la seconde, elle se résume à l'entretien de la communauté et la prise en charge sociale des disciples au sein de la zawiya comme nous l'avons précédemment détaillé.

²⁰³- A. Popovic, G. Veinstein, Les Voies d'Allah, p. 140

²⁰⁴ - Cf. *Supra*, p. 236

2. Les Muqaddam : Des représentants du Cheikh

Comme le nom l'indique, un *Muqaddam*,²⁰⁵ est un disciple investi par le Saint fondateur. Ainsi, ses prérogatives sont fixées par ce dernier qui lui accordera une *ijâza* (licence) dans laquelle il mentionne les clauses et conditions du « contrat » qui le lie au Cheikh. En tant que Cheikh fondateur, Cheikh Ibrahim Niasse a reçu des grands *Muqaddam* de la Tijâniyya des *ijâza* comme nous l'avions vu, mais sa particularité réside dans l'investiture qu'il reçut de Cheikh Ahmad Tijâni, le faisant détenteur et distributeur de la *Faydha*. Il est en cela son Calife et héritier de ses secrets. En recevant cette haute distinction spirituelle, il est devenu une référence dans la *tarîqa*, ce qui lui confère un grade particulier. Ainsi, Cheikh Ibrahim Niasse nomma plusieurs *Muqaddam* qui ont pris la relève de sa mission. On ne peut ici les dénombrer mais, nous pouvons signaler, qu'ils ont chacun des particularités spirituelles qui leur sont propres.²⁰⁶

Les *Muqaddam* sont les porteurs de l'héritage spirituel du Saint. C'est par eux que la confrérie s'élargie, d'où le rôle primordial qu'ils assurent dans la continuité de la *tarîqa*. C'est pourquoi, ils sont certes désignés par le Cheikh, mais c'est la grâce divine qui préétablit les aptitudes que celui-ci peut déceler en tel ou tel disciple. Il y a certes « désignation », mais celle-ci est faite sous la lumière d'une « élection divine », soigneusement identifiée par le Cheikh. C'est ainsi, que le *Muqaddam*, en fonction de l'effort qu'il fournira, du travail qu'il accomplira pour la *tarîqa*, il gravit les échelons pour devenir un Cheikh, non pas fondateur, mais directeur d'une *zawiya* et maître d'initiation. Son influence spirituelle peut s'accroître pour le rendre célèbre par la *baraka* qu'il aura obtenue de son Cheikh.

3. Le disciple dans ses relations avec le Cheikh et le Muqaddam

²⁰⁵- L'expression désigne le chef d'une confrérie à l'échelle des *zawiyas*. Celui qui reçoit ce titre est doté pleinement des pouvoirs à accorder le *wird* de la confrérie et/ou à éduquer les disciples (*tarbiyya*). Le saint fondateur peut lui décerner un titre absolu (*mutlaq*), dans ce cas il est libre d'initier et de donner le *wird* à un nombre illimité de disciple, ou un titre « relatif » (*muqayyad*), c'est à dire avec une limitation de nombre de disciple.

²⁰⁶- on peut de façon indicatif citer Cheikh Aboubacar Hachim, Kiota qui obtint de lui sa capacité à rassembler les masses (une part de son charisme), Cheikh Abdoul Razaq, Kusa qui se distingua par l'Amour qu'il lui voua, ce qui le rapprocha spirituellement du Cheikh, Cheikh Aboul Fath Maïduguri qui était réputé par sa maîtrise des secrets ésotériques de la *tarîqa*, Cheikh Tahir Usman Bautchi qui eut du Cheikh, l'éloquence et une grande capacité de débat et de persuasion, il est en cela l'épée de la voie contre les attaques des détracteurs de la voie...etc.

La relation qui s'établit entre un disciple et son Cheikh qui fut lui-même disciple du Saint fondateur et/ou son héritier spirituellement légitime, est d'une grande profondeur. Non seulement, le Cheikh qui le considère comme un fils, est son « père » spirituellement, mais aussi son Maître. Dès lors un parallèle est fait entre la filiation spirituelle et la filiation parentale. Le disciple considérera son Cheikh comme son propre père et celui-ci le prendra en charge comme il s'occupera de son propre fils. Annemarie Schimmel dira qu'il « l'aidera à donner naissance au vrai « cœur » et le nourrissait de lait spirituel comme une mère.²⁰⁷» et R. Chih de résumer ce lien en disant : « l'attachement au Cheikh est décrit comme une seconde naissance, ce qui explique le recours au vocabulaire de la paternité car, tout maître est pour ses disciples un père spirituel, un géniteur dans l'ordre de l'esprit.²⁰⁸» Parmi les facteurs qui renforcent ce lien, on peut retenir cette réciprocité de la *Khidma* : au même titre que le disciple qui rend service à son maître, comme nous l'avons vu précédemment celui-ci, en vertu du principe de réciprocité sert aussi le disciple, comme l'énonce l'adage « *sayyid al-qawm khâdimu-hum* », (le chef de la tribu est aussi le serviteur). On peut en quelque sorte dire que les disciples sont au service du Cheikh tant que celui-ci est aussi à leurs services, même si ceux-ci sont hiérarchiquement sous sa direction. Aussi, le poids de la « valeur spirituelle » ou l'impact de la foi et de l'amour sur les cœurs des disciples joue un rôle important dans le respect qu'ils doivent à leur Cheikh. Ils « se sentent unis par leur foi et leur amour commun envers leur Cheikh, et par extension au Prophète et à tous les saints exprimant ainsi la nature conviviale et fraternelle du soufisme.²⁰⁹» Dans cette relation tripartite, il est important de remarquer la capacité du soufisme à réinvestir le champ des relations sociales, mais en les transposant sur un autre plan et en les orientant vers un autre but. Ce qui explique toute la richesse sociale et sociologique du soufisme. Le caractère organisé de ces relations dans des règles bien établies explique encore une fois ce dynamisme social.

C. Les règles de la vie confrérique comme sacerdoce

Le caractère hautement sacerdotal des fonctions assurées par le Cheikh et les rôles joués par le disciple a conduit les soufis à établir des règles bien précises. Ils rédigèrent des véritables traités d'un « code de conduite » qui fixent des règles au novice pour façonner sa juste attitude intérieure, mais aussi organiser son comportement extérieur. Pour mieux saisir la place de ces règles de conduite dans le soufisme, nous évoquerons les bases doctrinales qui sous-tendent une

²⁰⁷- Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 137

²⁰⁸- Rachida CHIH, *Op. Cit.*, p. 85

²⁰⁹- *Idem*, p. 86

telle importance et montrerons comment elles organisent la vie confrérique, lui donnant toute sa dimension spirituelle, mais aussi et surtout sociale.

1. Les bases doctrinales des règles de la vie confrérique

« Le soufisme tout entier est contenu dans l'*âdâb* ». Ces propos expliquent toute l'importance que les soufis ont attachée aux règles de conduite à observer sur la voie spirituelle. Le comportement du *salik* (cheminant) est dès lors prépondérant pour la réussite de l'initiation et l'acquisition des valeurs éducatives. La littérature soufie distingue le comportement extérieur et l'état d'esprit intime : *maqâmât* désignent les étapes ou vertus acquises au cours de l'itinéraire spirituel et les *ahwal* sont les conditions ou dispositions ressenties comme un don divin. L'importance de ces deux états et/ou étapes spirituelles dans l'acquisition de la connaissance soufie, a amené les soufis à transformer les *âdâb* que doit observer le cheminant « en règle de discipline de la pratique soufie, se rattachant à trois références : le modèle idéalisé du Prophète qui est le plus haut degré, le code de conduite (*madjma' al-âdâb*), contenu dans le hadith ; l'effort indépendant (*idjtihâd*) des soufis qui développent des règles particulières pour la vie en communauté ; le développement des institutions principales qui marquèrent le mode de vie soufi dans son ensemble : par exemple le couvent soufi ; l'initiation soufie; les formes de prières soufies et la pratique de la retraite.²¹⁰»

Ainsi, c'est à partir de la littérature ancienne du soufisme²¹¹ que des condensés de traités furent élaborés. Ces petits corpus littéraires ou de brefs manuels résumaient de façon concise l'essentiel des règles qui établissent les règles de la discipline adoptées par la suite par un grand nombre d'ordre soufis.

Ainsi, l'entrée dans la voie spirituelle requière indispensablement la compagnie d'un maître qui conduit le *murid* (novice) à travers les différentes stations et pour lui indiquer le chemin qui conduit au but. Conscients des dangers de la voie spirituelle, les soufis accordèrent ainsi à ce maître une autorité presque illimitée ; une célèbre tradition soufie disait : « quand quelqu'un n'a pas de cheikh Satan devient son cheikh ». Le code de conduite porte essentiellement autour du comportement du disciple envers son maître comme nous le verrons ci-dessous.

²¹⁰- A. Popovic, G. Veinstein, Op. Cit, p. 145

²¹¹- On peut citer parmi cette ancienne littérature, celle de Sulâmi, de Quchayri, Ansâri et Suhrawardi. Voir A. Popovic, G. Veinstein, Idem, p. 146

Consacrant le comportement comme axe principal des étapes et des états spirituels qui constituent la base de l'initiation soufie, les soufis ont ainsi jeté les bases de ce qui fut par la suite un code de conduite. L'aspect qui fut le plus réglementé est les liens qui unissent le disciple à son cheikh, car c'est ce rapport qui détermine tout le soufisme.

2. Relation Cheikh/disciple

Très tôt, les soufis ont recommandé au disciple qui s'engage dans la voie de se placer sous la conduite d'un maître, un Cheikh parce que, le cheminement qui consiste à traverser le périple intérieure conduisant l'homme prisonnier de son égo à l'état potentiel de l'homme universel comporte trop de tribulations et de périls pour être accompli seul. Les sources scripturaires ont mentionné cette nécessité.²¹² Mais cette relation assurée par le Cheikh est à l'image des celle qui liait le Prophète à ses compagnons car, « le spirituel ne peut espérer médiateur plus accompli que le Prophète qui affirmait : « C'est mon Seigneur qui m'a éduqué, et il a parfait mon éducation.²¹³» Les soufis ont trouvé dans le récit du prophète Moussa et Khadir un autre archétype de la relation de maître à disciple.²¹⁴

Dans la *tarîqa* Tijâniyya, comme dans la plus part des autres voies soufies, cette relation est fondamentale dans la mesure où elle constitue la base sur laquelle le disciple peut obtenir la baraka de son maître, tout comme elle constitue le piège dans lequel il peut tomber. Ainsi, pour peu qu'il garde patience, s'abstient de trop parler, il trouvera e lui-même le motif de tel ou tel comportement de son Cheikh. C'est pourquoi, le disciple doit s'en tenir à l'observation avant que le Cheikh ne lui donne toute autre explication. Il doit garder le silence sur une chose qu'il ne comprend pas jusqu'à ce son Maître lui en fait la révélation. L'exemple du Prophète Moussa est ici révélateur. Ainsi, « ce message doit servir de leçon à tout novice : la relation initiatique est fondée sur la soumission totale du disciple au maître. Le but n'est pas d'asservir le disciple, mais de le rendre « transparent », afin qu'il puisse être investi par l'état spirituel de son maître.

²¹²- Le Coran invite les fidèles à interroger ceux qui sont experts en Dieu, très exactement les « gens du *dhikr* », voir Coran, (16 :43), ou encore ce verset : « Voilà ceux que Dieu a dirigés. Conforme-toi donc à leur guidance (6 :90)

²¹³- Eric, Geoffroy, Initiation au Soufisme, p. 215

²¹⁴- Ce récit, est centré sur le comportement de Moussa qui voulait rester en compagnie de cet homme de Dieu pour apprendre de lui ce savoir que Dieu lui donna. Khadir avait accepté cette compagnie à condition que Moussa ne lui pose aucune question sur tout ce qu'il fera. Ainsi en endommageant la barque des pêcheurs, en tuant un enfant innocent et en redressant un mur qui était sur le point de s'écroulait. Moussa ne s'empêcha pas d'interroger Khadir car, pour lui ces actes sont d'une telle gravité au regard de la Loi, transgressant ainsi la condition que lui posa Khadir qui prit aussitôt congé de lui, après lui avoir donné les raisons pour lesquelles il a agi de la sorte. « je ne l'ai pas fait de moi-même disait-il » pour faire comprendre à Moussa qu'il recevait l'inspiration de ses actes de Dieu.

L'égo du novice, en effet, s'érige en perpétuel interrogateur, fait obstacle à la lumière et à l'amour divins qui effusent de son maître.²¹⁵»

Donc, soumission totale et obéissance absolue sont les caractéristiques de cette relation. Le but de la soumission est d'engendrer un lien intime entre le disciple et son Cheikh, créer une familiarité qui inspire le respect et fonder un amour qui les unit, comme celui du père au fils. « Pour que cette soumission soit efficiente, le disciple doit être convaincu que son maître est parvenu à la perfection spirituelle. Il doit le considérer comme un pôle, un aimant autour duquel il est comme en orbite.²¹⁶»

En définitif, la relation entre maître et disciple est la base sur laquelle se fonde les règles de l'initiation spirituelle. La rigueur de cette initiation impose au disciple qui désire atteindre son but l'observation de règles qui demandent un grand effort car elles touchent à ce qui le plus sensible chez l'homme à savoir son égo. Donnons quelques exemples de ces règles.

3. Quelques exemples des règles de la vie confrérique

Ces règles de conduite réglementent de façon générale la vie confrérique. Elles organisent les rapports, les comportements, les gestes jusqu'à la façon de s'asseoir. Les plus déterminantes sont celles qui régissent le lien entre le disciple et le Cheikh. Nous avons mentionné tantôt que ces règles ne constituent en aucun cas une façon d'asservir le disciple, ni de le garder sous la domination de son Maître. Elles doivent plutôt être comprises comme une façon particulière de maîtriser son égo, une manière de privilégier l'observation à la parole. C'est l'aspect le plus subtil et le plus difficile de l'éducation spirituelle. Le disciple doit observer un code de politesse spirituelle (*adab*) envers son maître. Il ne doit par exemple pas se rattacher à la légère à un maître éducateur, car il risquerait par la suite à le dénigrer, ce qui est formellement interdit ; il ne doit pas scruter son état spirituel ou se poser des questions indiscrettes sur lui ou sa famille. L'*adab* implique aussi un comportement extérieur qui reprend les règles que le Coran avaient prescrites aux compagnons : « O vous qui croyez ! N'anticipez pas sur l'instance de Dieu et de son envoyé ! » (49:1) ; « Ô vous qui croyez ! N'élevez pas la voix au-dessus de celle du Prophète ! » (49: 3) Aussi, la politesse spirituelle exige de la part du disciple qu'il adopte une attitude de respect (*haya'*) et de crainte révérencielle (*hayba*) devant son cheikh. Le disciple ne doit pas fixer son Cheikh du regard...il ne doit pas révéler les secrets du cheikh, ne pas l'espionner, ne pas le contredire...etc.

²¹⁵- Idem p. 215

²¹⁶- Ibid., p.

Dans la tariqa Tijâniyya, ces règles dans leurs principes sont respectées. Le disciple doit s'éloigner de tous ce qui peut importuner le maître, le mettre mal à l'aise. Le saluer avec respect, ne pas se lever avant lui, ne pas marcher devant lui. Aussi, lorsque le disciple est invité par son maître pour manger, celui-ci observera une grande humilité. Il ne commencera pas à manger avant qu'il ne commence, lui apportera à boire et un récipient pour se laver les mains...etc.

Cette politesse prend des fois les allures d'une vénération, ce qui n'a pas manqué d'attirer les critiques des exotéristes. Tant qu'elles resteront dans la limite du respect, elles se justifient toujours. Mais dès lors qu'elles aillent au-delà, comme les prosternations devant le maître, les critiques se conçoivent aisément ; les maîtres authentiques eux-mêmes condamnent ce type de comportement, même s'ils peuvent en juger la symbolique ; ils rappellent que le guide spirituel n'est que « prémuni » (*mahfûz*) contre les péchés tandis que le Prophète jouit de l'impeccabilité (*'isma*).

En résumé, dans ce chapitre, nous avons passé en révu la dynamique interactive entre les zawiya et les structures sociales. Nous avons saisi les concepts de ces cadres de vie spirituelle et déterminé ses différentes fonctions au sein de la société. Outre, la fonction traditionnelle qui est l'organisation des cérémonies cultuelles, elles assurent également un rôle de consolidation de l'élan de fraternité entre les membres et contribue efficacement à l'unification des groupes ethniques et à leur affirmation identitaire. En tant qu'organisation de masse, la zawiya a besoin de règles pour mieux fixer le rôle des acteurs qui l'animent. Ainsi avons-nous déterminé les fonctions des saints et des maîtres et toute la soumission que les disciples leur doivent. Ces règles en tant que sacerdoces organisent la zawiya mais ne constituent pas des lois auxquels s'astreignent forcément et obligatoirement toutes les parties. Là réside toute la souplesse de la vie spirituelle et religieuse au sein des *zawiyas* tijâniées. D'une façon très élargie, elle annonce l'ouverture de la Tijâniyya sur d'autres champs notamment l'intérêt qu'accorde Cheikh Ibrahim Niassé à la vie socio-politique des musulmans.

CHAPITRE VI : LE SENS ET LA PORTEE POLITIQUE DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE

Le soufisme est unanimement reconnu comme faisant partie des sciences de l'islam. Il est perçu de ce point de vu comme l'accès à la connaissance réelle et supérieure de la loi, mais au-delà de la simple obéissance à la loi, il est conçu comme l'acquisition des valeurs spirituelles qui viennent couronner la connaissance des sciences de la religion.²¹⁷ Ainsi, les soufis au-delà de « ce qu'il faut faire », prônent « ce qu'il faut être ». Appréhender la loi dans sa dimension supérieure revient à la concevoir non pas uniquement dans sa valeur coercitive, mais aussi en fonction de la place qu'elle concède aux valeurs, parce qu'au même titre que la loi ou la norme, elles sont également un mécanisme de régulation sociale. L'analyse sociologique de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse nous a permis de saisir que celle-ci est plus axée sur un « soufisme éthique » qu'elle ne l'est sur le « soufisme spéculatif ». C'est dire que la dimension pratique l'emporte sur le donné théorique, qu'une « unité morale » s'est construite à partir du « fait social » observable et qui est sous-jacent au donné confrérique. Etant entendu que la finalité du soufisme éthique est de mener l'âme vers la perfection, conduire l'homme au Salut, donc au bonheur, on peut alors aisément appréhender ce rôle primordial qu'il accomplit dans l'organisation d'un cadre de vie, une cité dans laquelle « l'ordre politique » doit être en parfaite adéquation avec la situation de l'homme. La stabilité de l'ordre politique dépend étroitement de sa capacité à s'harmoniser avec cette situation car, « ni l'ordre politique, ni l'ordre moral ne subsiste si la convergence des finalités humaines et naturelles ne s'opère et ne se manifeste dans l'organisation parfaite des pouvoirs et de tous les rapports sociaux, sur le modèle de la hiérarchie cosmique et ontologique.²¹⁸»

²¹⁷- Cette ouverture du soufisme n'est pas sans conséquence car, en cherchant à faire du Salut de l'homme sa préoccupation, il s'est heurté à d'autres domaines qui s'intéressaient à ce type de question depuis très longtemps. Ainsi, le soufisme buta avec la théologie, le *fiqh* et la philosophie, principalement avec cette dernière qui a fait de l'étude de l'homme et de l'univers ainsi que tous les « mystères » qui les entourent, son champ privilégié d'analyse. Certains ulémas voient dans les théories élaborés par des soufis une certaine influence de la philosophie, tendances qu'ils réfutent d'ailleurs. Mais d'autres y voient dans la rencontre entre la philosophie et le soufisme, un échange fructueux qui aurait créé une réciprocité dans la mesure où le soufisme a éclairé la philosophie sur certaines questions et que la philosophie aurait fourni à la mystique les cadres théoriques qui était d'une grande importance pour mieux insérer le donné spirituel dans la vie humaine. Dans une étude (non publiée), nous avons abordé cette question. Mais, pour un approfondissement de la question dans plusieurs aspects, se reporter au travail de Mahdi Muhsin, La fondation de la philosophie politique en islam : La cité vertueuse d'al-Farabi, p. 39

²¹⁸- Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, p. 149

Tout porte à croire que le système de normes sociales issu de cette science du soufisme et renforcé par la tradition tire son fondement de la sphère de l'éthique qui la sous-tend car, cette dernière, comme l'affirme Ibn Khaldun, « domine la vie sociale dans sa totalité²¹⁹»

Cependant cette « connaissance des êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes » suppose forcément un approfondissement de la réflexion sur « l'homme ». Le soufisme offre l'une des riches données sur cette question et la doctrine de « l'Homme parfait » peut en être une réponse pertinente et appropriée. L'un des arguments qui sous-tendent cette élaboration doctrinale de la théorie de « l'Homme parfait » est que, selon le message de l'islam, le rôle de Lieutenant de Dieu sur terre concède à l'homme la plénitude dans la construction d'une société de paix et de tolérance. Car l'enseignement de l'islam sous cet angle, « comporte une vision universelle qui permet à l'être de s'épanouir dans toute l'étendue de ses possibilités, lui conférant sa plénitude ; sagesse intérieure qui ennoblit « l'exister » en le conduisant, par une démarche sûre, dans le sentier de la paix et de la liberté.²²⁰»

C'est plus précisément le soufisme éthique, en tant que démarche spirituelle, qui apporte des réponses adéquates à l'homme dans le sens où il vise à le réorganiser moralement, à diagnostiquer ce qui peut entraver sa vie, veiller à la pureté de ses actes et palier à la destruction des mœurs de la société dans laquelle il vit. La forme la plus approfondie de cette analyse du soufisme éthique se situe dans l'élaboration d'un équilibre entre *Shari'a* et *Haqiqqa*. Même si ces deux dimensions, dans l'épistémologie soufie sont à priori distinctes, elles sont néanmoins complémentaires dans la mesure où « la *Shari'a* trouve son fondement dans la *Haqiqqa* ; elle a pour fonction de rendre apparent ce qui peut l'être de la *Haqiqqa*. Celle-ci est donc comparable à la racine non manifestée, invisible, d'un arbre, alors que ses branches sont autant de « créatures » manifestées, telle que la *Shari'a*. C'est donc la réalité intérieure qui produit la

²¹⁹- Idem, p. 148. Le rôle de « l'éthique » dans la pensée khaldunienne est au centre de ses réflexions, car « la culture arabo-musulmane se définit beaucoup moins par la philosophie que par l'éthique qu'elle a produite et qui exprime le type d'une société fortement structurée, portant en elle les germes et les cadres de la conscience de soi collectivement vécue. » Malgré l'ambiguïté qu'elle suscite, la conception khaldunienne de « l'éthique » se base sur la démarche qui consiste à opérer une discrimination entre les parties d'une éthique qui n'avait pas trouvé sa formule absolue unifiée. L'essentiel, pour lui était de découvrir un point de vue qui réponde simultanément à son problème et à la situation de l'éthique dans la vie sociale. Dans la mesure où l'éthique se rapproche de la connaissance des faits sociaux, elle tend à rejoindre la connaissance objective. Un certain passage de l'éthique à la sociologie serait ainsi permis. Voir, Op. Cit., p. 148-149. L'éthique peut aussi s'appréhender sur l'angle philosophique et dans ce cas, il diffère de cette conception khaldunienne. D'ailleurs, Ibn Khaldun, dans ses analyses tente de se distancer de la vision philosophique de l'éthique pour le rapprocher de la sociologie. Pour plus de détails voir, Nassif Nassar, Op. Cit., p. 146 et suivantes.

²²⁰- O. Yahia, «Aspects intérieurs de l'islam », in Jaques Berque, J. P. Charnay, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, p. 18

norme extérieure, et non l'inverse. La *Shari'a* procède ainsi de la *Haqîqa* comme le fruit procède du noyau.²²¹»

Ainsi donc, comme nous l'avions précédemment appréhendé, le message de l'islam est à la fois une vision et une sagesse.²²² La *Shari'a* et la *Haqîqa*, dans leur complémentarité viennent corroborer cette réalité dans le sens où chacune, selon sa nature, joue un rôle dans l'équilibre de l'homme, et dans l'organisation harmonieuse du cadre social dans lequel il vit. « Alors que la *Shari'a* se développe au fur et à mesure selon les besoins de la collectivité humaine, la *Haqîqa* demeure inchangée, inaltérable parce que précisément elle éveille dans l'être le sens de l'éternité et de l'unité. Le but de la *Shari'a* est d'assurer le salut de l'individu en lui offrant une règle de vie et une discipline à suivre ; celui de la *Haqîqa* vise la délivrance totale de l'être en le libérant de tous les conditionnements.²²³» Ces deux objectifs déterminent aisément le statut de l'homme qui, dans le premier en simple croyant possède en lui les germes d'une réalisation intégrale, d'une renaissance complète par la vertu de la foi, tandis que dans le second, il atteint le summum de son « être » puisqu'en tant que *wali*, il accède réellement à la grâce sanctifiante, à l'intimité et à la Proximité divines, en un mot à la Vie en Dieu, par Dieu, pour Dieu.²²⁴

Dans son rôle à assumer le dépôt qu'il s'est engagé à porter, l'Homme, en atteignant ce degré, peut assumer le rôle de guide pour ses pairs. Mais cette direction peut sous-entendre la gestion d'un pouvoir et/ou son contrôle. Le don de Charisme des saints leur attribue cette prérogative de tenir dans leurs mains la « destinée humaine » à travers d'un côté, la création d'un cadre spirituel dans lequel l'homme trouve les moyens de fortifier sa foi car, celle-ci est à l'image d'une lampe qui éclaire le chemin et illumine la vie et de l'autre une organisation efficiente de la vie sociale, économique et culturelle. L'éthique soufie semble déterminer cet itinéraire que l'homme, de par sa nature et ses engagements devait suivre. L'étude de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse a révélée toute la dynamique sociale de la *Faydha* et ses capacités à réorganiser socialement les communautés. Les hommes qui se sont abreuvés de cette voie spirituelle, furent imbus de ses vertus et avertis sur ses valeurs sociales, constituent des modèles parce qu'ils ont, en se conformant aux credo de cette voie, offert des réels opportunités à l'homme. La capacité à influencer le milieu, à modeler le cadre social dans lequel l'homme vit en parfaite symbiose avec lui-même, avec ses pairs, constituent un réel savoir-faire en matière de

²²¹- Eric Geoffroy, L'islam ne sera spirituel ou ne sera plus, p. 152

²²²- Cf. *Supra*, p. 431

²²³- O. Yahia, Op. Cit., p. 18

²²⁴- Idem, p. 18

la gestion des cités. La formation des « villes saintes » sous l'ombre des Cheikhs est l'illustration parfaite d'un tel savoir-faire.

Pour récapituler cette entrée en matière sur les implications politiques de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse qui, en fait ne pouvait s'appréhender en dehors de la science soufie, il faut distinguer deux visions. En premier lieu, en tant que soufisme elle est plus « éthique » qu'elle n'est « philosophique ». C'est pourquoi, toute tentative de définir le mouvement de la *Faydha* en tant que courant confrérique, ne peut passer à côté de l'omniprésence d'une prégnance sociologique assez forte dans la mesure où la finalité doctrinale de la Tijâniyya et ses corollaires (adhésion massive, ouverture spirituelle...etc.) s'y expriment aisément. La forme pratique de ce courant est incontestablement l'éducation spirituelle qui, de par la charge sociale qu'elle accomplit, constitue un facteur déterminant d'un « système de valeurs ». Et si, ce système de valeurs, notamment la morale théorique qui le sous-tend, doit être congrue avec l'idéologie, les mythes et les croyances, il doit forcément l'être, sous forme d'une morale pratique avec l'organisation et le fonctionnement de la vie sociale, économique et culturelle. D'où le rôle de la *Faydha* dans la régulation sociale. En second lieu, il faut reconnaître que le saint est l'acteur principal de l'organisation sociale tant par le capital symbolique qu'il détient que par l'influence qu'il a sur la société et les hommes.

Ainsi, cette portée sociologique de la *Faydha* semble être suffisante pour considérer les communautés organisées en réseaux, comme une société confrérique. Comment, la *Faydha* étant déjà une systématisation de la pratique spirituelle dans sa diversité doctrinale et sociale a-t-elle des implications politiques ?

Cheikh Ibrahim Niasse étant le détenteur de cette *Faydha*, quels sont les atouts politiques de sa personnalité charismatique ?

Notre analyse sur les implications politiques de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse s'articulera autour de trois idées principales. Dans un premier temps, nous ferons un aperçu historique des implications socio-politiques de la Tijâniyya au Niger. Ensuite nous verrons comment l'engagement de Cheikh Ibrahim Niasse pour la Tijâniyya en tant que guide de la *Faydha* fait de lui un érudit doté d'une habileté politique exceptionnelle, un acteur charismatique reconnu sur la scène internationale et enfin un fin diplomate et un gardien du dogme qui rejette la modernité « acculturante ». Enfin, nous tenterons de faire une analyse politique succincte de la pensée de Cheikh.

Section I : Les dynamiques socio-politiques de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger

En dressant l'historique de l'implantation de la Tijâniyya au Niger, nous avons relevé toute la dynamique confrérique de cette voie soufie. Nous avons par ailleurs fait un bref panorama de l'implantation de la *Faydha* au Niger et avons esquissé le rôle que ses structures peuvent jouer dans différentes régions. Aussi, l'institutionnalisation de la pensée du Cheikh nous a permis de saisir son impact social dont nous avons largement débattu. Sur la base de notre étude sociologique de la pensée de Cheikh, nous tenterons de faire un bref aperçu historique sur les implications politiques de la pensée de Cheikh au Niger. Nous verrons comment son envergure sociologique, en faveur des contingences historiques peut-elle avoir des conséquences politiques.²²⁵ La vitalité urbaine de la Tijâniyya et ses capacités à contribuer à l'édification des « cités saintes » au Niger, seront les deux aspects sur lesquels porterons nos analyses. Commençons par une brève genèse des implications politiques de la confrérie à travers les rapports de celle-ci avec les pouvoirs politiques au fil de l'histoire politique du Niger des indépendances jusqu'à l'avènement de la démocratie.

A. Aperçu historique des rapports entre le mouvement de la *Faydha* avec les différents régimes politiques du Niger

Le mouvement de la *Faydha* a émergé au Niger quelques années seulement avant l'accession du pays à l'indépendance. L'arrivée au Niger de Cheikh Ibrahim Niasse a suscité une grande mobilisation de la communauté musulmane et l'allégeance qu'il reçut de la part des ulémas a fortement contribué à l'assise de son mouvement. Quels ont été les rapports de ce dernier avec les autorités politiques au cours des moments forts qui ont marqué la vie politique du Niger ?

²²⁵- Nous tenterons ici de replacer notre analyse sur les implications politiques de la *Faydha* dans une perspective sociologique. « Il est sans doute difficile d'étudier le politique comme déterminant de la réalité sociale, parce que le pouvoir est un phénomène foncièrement ambigu ; plusieurs disciplines de tendance et de méthode différentes s'y intéressent. Le considérer en lui-même du point de vue purement sociologique, implique donc un renoncement à toute référence normative et une ferme reconnaissance de la complexité de ses constituants. » Voir, Nassif Nassar Op. Cit., p. 171. En partant du postulat selon lequel la « réalité » de la *Faydha* fait d'elle un impératif religieux et social (nos explications, sur la base évidemment de grandes théories élaborées en la matière, notamment M. Weber qui a fait un énorme travail, étayant cette thèse), toute analyse des implications politiques de ce phénomène ne peut se soustraire d'une vision sociologique. L'étude de la question du « Charisme » est une perspective d'analyser le « pouvoir » au sein des organisations spirituelles. D'où la nécessité de déterminer ce qui est exactement « politique » dans ce cas. Nous y reviendrons plus en détails.

1. Le mouvement de la *Faydha* au lendemain des indépendances

Dans notre analyse sur le contexte d'émergence de la Tijâniyya niassène au Niger, nous avons vu comment l'implantation du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé a coïncidé avec une période de crise politique. Au lendemain de la proclamation de la République le 18 Décembre 1958, la toute jeune classe politique qui eut la charge de diriger ce nouvel Etat, fut très tôt secouée par une crise politique qui l'opposait à un nouveau mouvement politique marxiste dénommé Sawaba²²⁶. L'implantation du mouvement niassène fut très difficile du fait que les autorités qui craignait toute organisation de masse avaient les yeux rivés sur les communautés de Cheikh Ibrahim Niassé qui émergeaient et qui avaient tendance à se faire une assise sociale au sein de la population.²²⁷ Le contexte géopolitique dans la sous-région était un facteur aggravant de la méfiance des autorités de Niamey, méfiance qu'elles avaient d'ailleurs hérité de la colonisation. Les influences niassènes au nord-Nigeria n'étaient pas bien perçues par le régime de Diori qui craignait beaucoup un soutien à ses opposants, surtout que ceux-ci entretenait des liens avec un parti politique très proche du mouvement niassène, le NEPU (Northern Elements Progressive Union)²²⁸. Cependant, cela ne veut pas dire que les dirigeants politiques étaient indifférents au mouvement confrérique de la Tijâniyya. En effet, le Hamalisme cette branche « dissidente » de la Tijâniyya qui était hostile à la colonisation aurait eu des affinités avec le RDA (Rassemblement Démocratique Africain)²²⁹, un mouvement politique qui militait pour l'établissement de nouveaux rapports plus justes et « égalitaires » avec la France. Il est fort probable que les leaders qui composaient ce mouvement entretenaient des liens avec cette confrérie. Même si, le RDA n'a pas clairement affiché sa collaboration avec

²²⁶- Le leader de ce mouvement M Bakary Djibo qui était depuis Mai 1957 vice président du conseil de gouvernement du Niger, deviendra en juillet 1958 Président dudit conseil. Mais, il devra céder sa place à Diori Hamani en Décembre 1958 à la suite d'un renversement de majorité. Par la suite, M Bakary Djibo en exil en Guinée, dirigea le parti d'opposition « sawaba » interdit au Niger depuis 1959. Voir, Edmond JOUVE, « Du Niger de Diori Hamani au gouvernement des militaires (1974 -1977) », in Revue *Cahiers d'études africaines*, vol 23, n°91, 1983, note de bas de page n°4, p. 21

²²⁷- Cf. *Supra*, p. 59

²²⁸- Si au Niger, il n'eut aucune implication directe de la Tijâniyya niassène dans les partis politiques, il n'en est pas du tout de même au Nigeria. En effet, le rapprochement entre le NEPU et la Tijâniyya était tel que le fait de prier les bras croisés, comme le font les disciples de Cheikh Ibrahim Niassé, était interprété comme signe et symbole de l'appartenance à ce mouvement politique », cf. C. Christian, « Les itinéraires politiques de l'islam au Nord-Nigeria » in Christian COULON, et Denis-constant Martin, *Les Afriques politiques*, p. 54

²²⁹- Le RDA comme le nom l'indique, est un rassemblement d'hommes et de femmes décidés à conquérir la liberté et la justice. Les responsables du mouvement n'étaient pas particulièrement portés à la théorie. Il s'agissait essentiellement d'hommes de terrain issus du peuple dont ils mesuraient les aspirations à la liberté. Les dirigeants les plus connus étaient : Mamadou Konaté (doyen d'âge des élus) et Modibo Keita (Mali), Houphouët Boigny (Côte-d'Ivoire), Ouezzin Coulibaly (Haute- Volta, actuel Burkina-Faso), Doudou Guèye (Sénégal), Saïfoulaye Diallo et Sékou Touré (Guinée), Hamani Diori (Niger) et Gabriel d'Arboussier. Voir, Traoré Alioune, *Islam et colonisation en Afrique : Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, documents annexe, p. 200

le hamallisme en tant que confrérie, il n'en demeure pas moins que l'administration coloniale ait eu tendance à assimiler hamallisme et RDA, dans la mesure où les deux mouvements étaient opposés au régime colonial en un moment donné. Mieux, nombreux sont les adeptes de cette branche confrérique, notamment au Mali, en Côte-d'Ivoire, en Haute-Volta (Burkina-Faso) et au Niger qui ont adhéré au RDA, même si c'est à titre individuel.²³⁰ Cette hypothèse nous porte à croire que l'hostilité du Président Diouri à l'égard du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé serait quelque part accentuée, même si elle n'en est pas à l'origine, par son attachement à ce parti qui est supposé avoir des affinités avec un mouvement confrérique²³¹ qui, de surcroît ne pouvait pas entretenir des bons rapports avec la Tijâniyya niassène, compte tenu des divergences doctrinales.

Suspecté, et ses Cheikhs malmenés, le mouvement de la *Faydha* n'a pas eu de bons rapports avec les autorités nigériennes de l'époque. Manœuvre politicienne ou méfiance, ce fait invraisemblable est pourtant une réalité dans une Afrique qui vient juste d'avoir son « indépendance » où les nouveaux Etats étaient en construction et où les dirigeants politiques inspirés par les mouvements nationalistes de résistance, aspirent à la libération de l'Afrique du joug colonial et de la domination impérialiste. Mais ils possédaient peu d'outils d'analyse pour appréhender les problèmes politiques dans leur dimension très étendue.²³² Avec l'arrivée du régime d'exception, c'est une nouvelle étape qui s'amorce pour le mouvement de la *Faydha*.

2. La *Faydha* sous le régime d'exception : une face cachée ?

Le coup d'Etat du 15 Avril 1974 mis fin au régime civil de Diouri Hamani. Le nouvel homme fort de Niamey, Colonel Seyni Kountché annonça que l'armée a décidé de prendre ses responsabilités en mettant fin au régime qui, « durant quinze ans a semé l'injustice, cultivé la corruption et l'égoïsme. »²³³ Sur le plan politique, le processus de gouvernance civile instauré après les indépendances est remplacé par un régime militaire dirigé par le CMS (Conseil Militaire Suprême) après la suspension de la constitution et la dissolution des institutions. Parmi les mesures prises par le nouveau régime, on note la poursuite des accords de coopérations entre le Niger et les pays arabes. Le gouvernement de Diouri avait mené une politique pro-arabe dans

²³⁰- Idem, p. 202

²³¹- Constant Hamès confirme que de futurs chefs d'Etats et hommes politiques engagés dans une idéologie de « résistance » contre la colonisation, parmi lesquels il cite Boubou Hama du Niger avaient éprouvé une sympathie à ce mouvement qui est supposé être anticolonialiste. Voir Constant Hamès, « Confréries, sociétés et sociabilité » in A Popvic, G. Veinstein, *es voies d'Allah*, p. 234

²³²- Nous nous sommes limités à remarquer l'hostilité des dirigeants du RDA notamment le Président Diouri envers la Tijâniyya niassène et ses leaders (Cheikh Chouaïbou notamment qui fut arrêté à maintes reprises), malgré une documentation limitée. Une éventuelle recherche peut apporter des précisions sur cette question.

²³³- Edmond JOUVE, *Op. Cit.*, p. 19

un effort de rapprochement avec les pays arabes (République Arabe Unie, l'Arabie Saoudite, la Tunisie, le Maroc et la Lybie). La coopération avec ce dernier Etat s'est davantage consolidée par la signature d'un traité de défense et de coopération. Le volet culturel et technique de celle-ci prévoyait l'introduction de la langue arabe dans les programmes d'enseignement, la fourniture de livres scolaires et une aide en personnels enseignants. Le régime militaire mit en place une politique de contrôle vis-à-vis de l'islam en dehors de toute immixtion étrangère. « Le 16 septembre 1974, le chef de l'Etat nigérien exprimait sa philosophie à ce sujet : nous avons entrepris de « réorganiser et structurer » l'Islam au Niger, mais sans pour autant nous mettre « en état de dépendance » à l'égard des pays arabes. « Nous entendons raffermir et concrétiser nos relations avec ces pays tout comme avec les autres Etats.²³⁴»

Ainsi, pour concrétiser cette décision, le gouvernement créa une association islamique unique dénommée l'AIN (Association Islamique du Niger) le 15 Août 1974. Elle a pour vocation de rassembler les « représentants de toutes les régions du pays, désignés en fonction de leur culture islamique.²³⁵» et ses objectifs étaient explicitement définis par le chef de l'Etat. En lui accordant des prérogatives « politiques », le gouvernement entendait d'une part assurer une bonne organisation des musulmans car, « jusqu'alors, des associations musulmanes à caractère privé regroupaient de façon dispersée les musulmans du pays.²³⁶» Et de l'autre, en isolant de la gestion politique toutes les questions d'ordre religieux, surtout qu'elles étaient d'une telle sensibilité à cause de la fructueuse coopération que le Niger entretenait avec les pays arabes et musulmans, même si l'Etat accorderait à l'AIN une marge de manœuvre sur les questions de financement et de la coopération.²³⁷ Ainsi, l'association en son assemblée constitutive était chargée de « prendre des dispositions nécessaires à l'installation prochaine à Niamey d'une Université islamique pour l'Afrique de l'Ouest. Elle devra également veiller à la bonne répartition des fonds attribués au pays pour financer la construction de mosquées et l'organisation de pèlerinage. L'assemblée aura un rôle politique, en favorisant l'application idéologique islamique à tous les niveaux de la vie nationale, et une action culturelle en valorisant l'enseignement de la langue arabe. Sur le plan des relations extérieures, son bureau aura notamment dans ses fonctions la responsabilité de représenter le Niger aux manifestations

²³⁴- Idem, p. 39

²³⁵- J. L. Triaud, L'islam et l'Etat en République du Niger, in le mois en Afrique, une étude politique, économique et sociologique africaine, p. 37

²³⁶- Idem, p. 36

²³⁷- C. Coulon avait, comme nous l'avons vu, pertinemment signalé la force politique de l'islam dans le domaine de la coopération, au point où il parle de « contre-pouvoir ». Le cas du Niger est ici une illustration parfaite de cette thèse, même si, l'association islamique créée par les militaires est un instrument téléguidé.

islamiques et, à l'inverse, d'accueillir dignement les délégations islamiques en visite dans le pays.²³⁸»

Elle a aussi pour mission de contrôler les mosquées, de superviser les prêches et la formation des enseignants et imams. Cependant, cette association qui est très proche du pouvoir ne semble pas faire l'unanimité de tous les musulmans. Certaines tendances ont choisi de se retirer même si la majorité des ulémas, enseignants des écoles modernes franco-arabes et écoles coraniques se sont associés.

Cette polarisation en une seule structure est une politique efficace pour contrôler les leaders religieux et palier à toutes les campagnes de déviations qui pourraient être préjudiciables à l'unité entre les musulmans. Dans les milieux soufis, cette situation n'a guère perturbé le bon fonctionnement des structures spirituelles (*zawiya*, mosquées et loges...) La stabilité qui la caractérise a, au contraire contribué à garder l'image des Cheikh qui étaient considérés comme les gardiens des valeurs islamiques et les garants d'un islam de paix et de tolérance. Faut-il ajouter aussi que la politique de promouvoir l'enseignement de la langue arabe était un point fort qui unissait les musulmans et surtout que la confrérie Tijâniyya dans son obéissance niassène encourageait l'apprentissage de cette langue. Même si, aucun privilège ne leur est accordé, ils sont néanmoins parmi la classe cléricale qui est régulièrement consultée sur les questions d'ordre religieux et social et qui participe aux activités de l'AIN ou d'une façon indépendante sans que le gouvernement ne s'y oppose.²³⁹ Le phénomène de « politisation » des leaders religieux est quasi inexistant car, la nature du régime ne le favorisait guère. Mais, ceux qui eurent la charge de mener la politique musulmane étatique voient leur marge de manœuvre réduite car, le dernier mot revenait à l'Etat sur telle ou telle question. Certes, l'Association Islamique comme le constate J. L. Triaud, « offre des solutions plus élaborées, plus institutionnelles et plus unitaires : le dialogue avec l'Etat, le développement de l'enseignement arabe et religieux, l'élévation progressive du niveau culturel des croyants, la coordination et la centralisation des efforts ²⁴⁰», mais force est de constater qu'« en remplissant cette tâche, l'Association, court en même temps le risque d'apparaître comme un rouage et un instrument de l'Etat.²⁴¹» Donc, nonobstant ses larges prérogatives, l'Association n'a quelques fois qu'un

²³⁸ J. L. Triaud, Op. Cit., p. 37

²³⁹- Idem, p. 41 J. L. Triaud illustre cette « indépendance » de la Tijâniyya en précisant qu'au cours de l'inauguration d'une mosquée à Zibane dans l'Anzourou (frontière du Niger avec le Mali), la présence du secrétaire et du sous-préfet de la localité témoigne de l'attention que les autorités attachent aux activités islamiques même si, la consécration religieuse de la mosquée est supervisée par un représentant de Cheikh Kiota qui a dirigé d'ailleurs la première prière.

²⁴⁰- Ibid., p. 43

²⁴¹- Ibid., p. 43

simple rôle consultatif et sa principale fonction se limite à la moralisation de la population à travers un rappel des valeurs islamiques. Guy Nicolas au terme de ses analyses sur le rôle de cette association évoque même une « politisation de l’islam nigérien ». Pour lui, l’Etat utilise la religion pour le renforcement de la « construction nationale » en instituant « un lien direct entre la minorité politique au pouvoir et la masse du peuple, sans passer par le détour d’un régime de partis et d’une représentation élue.»²⁴² Est-ce pour cela que la tendance soufie de l’islam prit ses distances exerçant de façon indépendante ses activités qui ne sont pas soumis au contrôle des autorités. Avec l’instauration d’un régime démocratique dans les années 90, c’est une nouvelle ère qui s’ouvre pour toutes les organisations islamiques et en particulier pour le mouvement de la *Faydha*.

3. Le mouvement de la *Faydha* avec l’avènement de la démocratie²⁴³

La différence fondamentale qui caractérise cette nouvelle ère de l’histoire politique du Niger avec la phase du régime d’exception c’est le libéralisme politique qui permettait aux nigériens de se constituer librement en partis politiques et en associations. L’avènement de l’ère démocratique a réveillé les clivages traditionnels qui existaient au sein de la communauté musulmane du Niger. Ainsi, toutes les tendances se sont regroupées et ont créé leurs propres structures. La tendance d’ulémas soufis créa l’ARCI, les réformistes se sont regroupés au sein de l’ANASI et de ADINI-ISLAM et ceux qui ne se réclament d’aucunes de ce deux tendances s’organisèrent également dans leurs associations. Cependant, cet éclatement du paysage religieux a permis une diversification des acteurs religieux ce qui ne manque pas de renforcer leurs intervention dans la vie socio-politique du pays, comme le constate Sounaye Abdoulaye : au fur et à mesure « que ces organisations se constituaient en force de revendication et groupe de pression, la donnée islam devenait de plus en plus importante dans la définition des politiques sociales et dans certaines orientations politiques de l’Etat.»²⁴⁴

Mais, les nouvelles dispositions des lois fondamentales ayant régi les régimes politiques qui se sont succédés, ont banni tout acte de l’Etat et de la vie politique qui se base sur des convictions religieuses.²⁴⁵ Au nom du principe de la séparation de la sphère publique et

²⁴²- Guy Nicolas, « Communauté islamiques et collectivité nationale dans trois Etats d’Afrique Occidentale » in Revue française d’histoire d’Outre-mer, t LXVIII, n^{os} 250-251-252-253, p. 164

²⁴³- Le processus de démocratisation qui a lentement débuté en 1990, sous le gouvernement d’Ali Seybou désigné comme chef de l’Etat après le décès de Seyni Kountché, a atteint sa maturité après les événements du 9 Février 1990 (une manifestation des étudiants réprimée par les militaires et qui s’est soldée par 3 morts et de nombreux blessés) et l’organisation d’un forum national qui a regroupé toutes les « forces vives de la nation ».

²⁴⁴- Abdoulaye SOUNAYE, « Les politiques de l’islam au Niger dans l’ère de la démocratisation de 1991 à 2002 » in Gomez-Perez, Muriel, L’islam politique eu Sud du Sahara : identités, discours et enjeux, p. 504

²⁴⁵- Il s’agit des constitutions de la III^e, IV^e, V^e et VI^e Républiques. Toutes ces Lois fondamentales ont repris d’une façon ou d’une autre les mêmes dispositions réglementaires. Le principe de la laïcité de l’Etat y est inscrit, même

politique de celle de la religion, la formation de partis politiques sur des bases religieuses est interdite. Ces dispositions sont certes des règles de la loi fondamentale, mais force est de constater que dans la pratique, elles n'arrivent pas à s'imposer. Dans ce contexte politique, la réorganisation des associations islamiques et surtout leur engagement de plus en plus fort pour les questions socio-politiques du pays, fait d'elle des groupes de pression ayant véritablement une assise au sein des populations qui revendiquent désormais la prise en compte de l'islam et de ses valeurs dans la gestion politique des affaires de l'Etat. Leurs discours se focalisent sur l'école et l'Etat, deux institutions importantes de la société car, lieux par excellence de formation et d'expression des élites, mais aussi lieux de production de normes. L'élite musulmane prône un retour aux valeurs de l'islam et revendique par là une refondation de l'Etat sur des bases plus religieuses et réclament la réorganisation de l'école pour qu'elle témoigne de l'identité de la population et qu'elle réponde aux besoins d'éducation morale.²⁴⁶

La tendance soufie traditionnelle qui s'est restructurée dans des associations (ARCI, Nassirat al-Din) partage cette vision d'un retour aux valeurs de l'islam, mais selon la méthode authentiquement traditionnelle (organisation de la société sur des bases religieuses sans faire référence à aucune revendication pour le pouvoir) prônée par les enseignements soufis. Nous reviendrons sur cette question ultérieurement.

Si, le contexte démocratique a permis la mise en place d'institutions issues d'élections libres qui jouissent d'une légitimité populaire, et renforcé la capacité des associations islamiques à s'organiser et revendiquer de l'Etat le respect des valeurs islamiques qui, à leurs yeux sont de plus en plus bafouées, il n'en demeure pas moins que l'Etat a su s'imposer et limiter l'influence du religieux sur le politique. Mais, l'interruption du processus démocratique par un coup d'Etat et l'avènement d'un nouveau régime militaire va considérablement ouvrir d'autres perspectives pour les associations islamiques. En effet, le Président Baré Maïnassara optera pour le rapprochement entre l'Etat et les associations et apportera un soutien financier et matériel aux leaders religieux. Les observateurs de la scène politique expliquent que c'est la quête de légitimité qui a poussé le régime de Baré à se tourner vers la religion car, celui-ci était contesté de toutes parts suite aux élections présidentielles des 7 et 8 juillet 1996. «Le régime s'est vraisemblablement trouvé un soutien avec les associations religieuses insatisfaites de l'ordre

si, la constitution de la VIe République innove en intégrant un élément religieux important lors de l'investiture du Président élu car, celui-ci doit prêter serment sur le livre de sa conviction religieuse qui est dans ce cas le Coran. Il faut remarquer que ce n'est pas seulement avec l'ouverture démocratique que la laïcité de l'Etat est inscrite dans la loi fondamentale. Déjà la charte nationale de 1987 se fondait sur la séparation du religieux et du politique.

²⁴⁶- Abdoulaye SOUNAY, Op. Cit., p. 510

politique né de la conférence nationale souveraine de 1991.»²⁴⁷ L'intérêt que le Président Baré a accordé au pôle de la Tijâniyya qu'est Kiota est à placer dans le compte de cette nouvelle politique de rapprochement. En effet, le chef de l'Etat s'entretenait régulièrement avec Cheikh Aboubacar Hachim et c'est avec son soutien que la ville sainte bénéficia d'équipements et des infrastructures. Même si, avec le régime de Baré, « la stratégie adoptée au sommet de l'Etat est celle du rapprochement et de l'assistance, il reste qu'à des niveaux plus bas, la méfiance, la vigilance et la fermeté restent de mise.²⁴⁸»

En résumé, au cours de l'ère démocratique, le mouvement de la Tijâniyya, la *Faydha* s'est accommodée de la situation politique du pays. Loin d'engager une entreprise politique qui revendique le pouvoir, ce n'est ni sa vocation non moins sa prérogative, mais néanmoins, il joue un rôle consultatif pour toutes les questions relatives à la vie socioreligieuse et culturelle de la nation. Cependant, l'épisode Baré est exceptionnelle dans le sens où les associations islamiques ont certes servi au régime dans la légitimation de son pouvoir, mais ont aussi tiré profit de cette « politisation » qui n'a pas abouti à la constitution d'organisation proprement religieux qui visent la conquête du pouvoir.

Cet aperçu historique nous a permis d'appréhender la force « politique » des organisations islamiques qui ont constamment pesé dans la gestion par l'Etat des affaires du pays. Même si l'instabilité politique a quelque peu fragilisé l'Etat dans sa mission, il reste que celui-ci a toujours pris les mesures nécessaires pour garder la religion en dehors de la sphère du politique. Cela n'a cependant pas empêché d'une part, au politique de faire recours au religieux pour légitimer son pouvoir et d'autre part, au religieux de tirer profit de cette situation pour raffermir ses positions sans qu'il ne manifeste une quelconque aspiration pour le pouvoir. Cependant, l'engagement social de la confrérie Tijâniyya et son emprise sur une réorganisation efficiente de la société, confère à ses leaders qui jouissent d'un charisme réel, une responsabilité à contribuer pour l'amélioration du cadre socio-politique du pays. En vertu de quoi peuvent-ils jouer un tel rôle ? Quels sont les outils à leur disposition pour mener une telle mission ?

L'engagement de la Tijâniyya pour le social et l'envergure sociologique de ses structures mettent cette confrérie à la croisée des chemins d'une prérogative qui relève de la sphère du « politique ». Autrement dit, l'intervention de la Tijâniyya dans la sphère sociale même si elle ne peut relever d'une prérogative de gestion « politique », il n'en demeure pas moins qu'elle a à son actif des réelles capacités à gérer les communautés et à organiser leurs cadres économique et social. Bien que le « génie politique » de ces leaders ne soit en lui-même « politique », il

²⁴⁷- Idem, p. 518

²⁴⁸- Ibid, p. 520

représente néanmoins une alternative face à la carence de l'Etat de plus en plus affaibli. La vitalité urbaine de la confrérie dans l'édification des cités est une parfaite illustration de telles « inspirations » de gestion qui n'ont rien à envier à celles traditionnelles et politiques déjà existante.

B. La vitalité urbaine de la Tijâniyya au Niger

L'urbanisation de la Tijâniyya est l'ultime étape de la socialisation de cette confrérie qui, en s'implantant devint une voie par excellence de diffusion de l'islam au sud du Sahara. Nous avons déterminé l'impact de cette urbanisation dans la composition sociologique de la confrérie. Mais, la vitalité urbaine de la Tijâniyya réside aussi dans sa capacité à ériger des villes et/ou à accélérer l'urbanisation de la ville tant par l'afflux de nouvelles populations qui viennent s'y installer que par les activités commerciales qui se développent. Mais c'est fondamentalement la spiritualisation de la vie urbaine qui est l'élément clé autour duquel s'articule le développement de la ville et l'épanouissement de ses populations, ce que nous évoquerons dans un premier temps, en alliant sainteté et milieu. Ensuite nous examinerons le cachet particulier que la *Faydha* imprima à cette urbanisation dans laquelle le commerce y joue un rôle important.

1. Sainteté et milieu

L'histoire du Soudan (Afrique subsaharienne) comme l'a démontré J. L. Triaud offre de riches informations sur le lien entre l'émergence de l'islam et la construction des villes.²⁴⁹ Les confréries quoique d'apparition tardive en Afrique, vont produire des espaces urbains et ou renforcer l'urbanisation des quartiers et villages qu'elles investissent. Les modes classiques de la manifestation de la sainteté est la formation des sanctuaires autour des tombeaux d'hommes pieux et/ou de *zawiyas*. Ces lieux « saints » font l'objet de ce qui fut considéré comme un « culte des saints » ou le pèlerinage à ces sanctuaires confrériques, même si ces pratiques sont récusées par l'orthodoxie, pour la Tijâniyya elles sont loin d'une hérésie ou d'une idolâtrie quelconque, mais un recueillement et une demande d'intercession, tout comme c'était le cas à Médine. « Il s'agit dans l'expérience tijâni de spiritualiser l'espace de la ville, ce qui suppose une autre

²⁴⁹- De ce lien, J. L. Triaud identifie plusieurs modèles d'urbanisation. Il identifie les « villes doubles », comme Ghana (l'ancien empire d'Afrique noire) dans lesquelles la distinction en deux villes est clairement fondée sur l'appartenance religieuse, « la ville de l'élite musulmane » comme Tombouctou et « les cités de la foi », comme Sokoto. Tous ces modèles sont d'une façon ou d'une autre en rapport étroit avec le développement de l'islam en parfaite harmonie avec l'activité commerciale et souvent avec les formes politiques traditionnelles. Pour plus de détails voir, J. L. Triaud, « L'Islam en Afrique de l'Ouest : Une histoire urbaine dans la longue durée » in Adriana Piga, Islam et Villes en Afrique au Sud du Sahara, p. 129 et suivantes

conception de l'urbanisation.»²⁵⁰ Notre étude sur le processus de socialisation de la Tijâniyya nous a permis de dégager le dynamisme urbain de cette confrérie. C'est essentiellement l'engagement du saint et son influence qui est le facteur déterminant de cette urbanisation. Nous évoquons comment le saint acquière son terrain sur lequel s'édifie son village.²⁵¹ L'exemple de Cheikh Ibrahim Niasse dans la fondation de sa ville Madina Baye est un cas illustratif. Au Niger, la création de la ville de Kiota par l'un de ses représentants, Cheikh Aboubacar Hachim en est un autre cas similaire. Le rôle de ce calife de Baye était prépondérant dans la répartition foncière, l'attribution des terres de culture et la fixation des sites ayant servi à la construction de la mosquée et des autres édifices de la *zawiya*. « *Cette réforme foncière réussie* » pour reprendre les expressions de M. B. Oumarou, est une stratégie engagée par Cheikh Kiota pour partager à part égale les terrains aux habitants de l'ancienne ville mais aussi à certaines familles venues s'installer dans le nouveau village. Ainsi, « c'est lui-même qui aurait donné ses terres aux nouveaux occupants pour qu'ils y construisent leur maison. Il aurait non seulement supervisé la parcellisation des terrains, mais il aurait également procédé à l'attribution de parcelles à chaque habitant de l'ancien village.²⁵² » C'est en vertu du « droit de la hache », disposition coutumière qui donne droit au premier habitant d'un village de s'approprier d'office et de façon collective les terres, que cette répartition foncière fut mise en œuvre. Même si, Cheikh Kiota avait redistribué la part qui lui revenait, il ne put aller au-delà, car les normes coutumières prévoient une limite. Nonobstant cette limitation, Cheikh Kiota, descendant « d'une grande famille », celle de chefs coutumier et/ou de grands commerçants a un droit de regard sur les parcelles, ce qui lui aurait permis de disposer des terres qu'il avait distribué généreusement aux populations. Dans le partage des terres cultivables, Cheikh Kiota a usé de son génie pour mener à bien cette délicate tâche, car les surfaces cultivables avaient une très grande importance et font l'objet de litige. Il a tout simplement laissé faire le modèle traditionnel évoqué dans le partage des parcelles. Ainsi, en engageant les populations dans la *hijra*, Cheikh Kiota a usé de tous ses talents de guide imbu des valeurs traditionnelles et des normes coutumières pour opérer une politique de partage des terres sur la base de l'équité et de la justice dont les fondements ne sont autres que les dispositions traditionnelles sagement observées par la Cheikh. Cet exemple nous montre comment le saint peut-il être l'acteur principal de la maîtrise des terres dans le but essentiel de construire une communauté dans

²⁵⁰- Samba DIENG, « Islam et urbanisation en Afrique de l'Ouest : La contribution de la Tijâniyya Umariyya » in, Adriana Piga Islam et Ville en Afrique au Sud du Sahara, p. 225

²⁵¹- Nous faisons cas des circonstances mystiques qui entourent cette acquisition de terrains. C'est pour dire, que le choix du site relève aussi du don de la sainteté, d'un choix divin qui se manifeste en la personne du Saint

²⁵²- M. B. Oumarou, La ville tidjane de Kiota : un développement endogène à l'ombre des Marabouts, p. 66

laquelle règne la justice sociale, gage de paix et de solidarité sans lesquelles aucune vie spirituelle n'est possible. Ainsi, le saint allie ses deux dimensions importantes de la gestion des cités et des hommes. Cette prérogative qui relève de la gestion temporelle prend des grandes proportions quand il s'agit de la *jama'at al-Faydha* en tant que vaste communauté érigée par Cheikh Ibrahim Niasse.

2. La *Faydha* et son envergure urbaine

Dès ses débuts, l'implantation de la *Faydha* en Afrique de l'ouest a commencé par les grands centres urbains. Kano qui est la « capitale de la *Faydha* » est aussi une grande ville, un rayonnant foyer de l'islam et un important carrefour commercial pour le Soudan. Aussi, les différentes étapes du grand voyage entrepris par Cheikh Ibrahim Niasse pour implanter la *Faydha* passent par les plus importantes villes, métropoles de commerce et aussi importants forts coloniaux (Bathurst, Lagos, Abidjan, Accra, Freetown, Lomé, Kano, Zinder, Maradi...etc.) Cet itinéraire de Cheikh montre encore une fois le rôle fondamental que les villes ont joué dans la diffusion de la *Faydha*. D'où le lien étroit entre le développement de ces villes et la dynamique urbaine engendrée par l'émergence des communautés de la *Faydha*. Ibn Khaldun eut le mérite de montrer que l'état et le développement de la cité sont intimement liés avec l'état et le développement de la civilisation ; en expliquant le concept de *'umran*, qu'il considère comme une totalité communautaire extrêmement riche qui se donne comme telle dans le champ de l'observation, il le conçoit de ce point de vue en tant que réalité socio-naturelle qui englobe en cela toutes les étapes de civilisation où apparaissent et disparaissent les phénomènes généraux et les actes singuliers, les états de sauvagerie, de lutte, de civilisation, les sciences, les arts, les métiers, où naît et meurt l'Etat, où l'histoire se fait...²⁵³Dans ces phases de construction et de reconstruction, la religion y joue son rôle. Dans les sociétés africaines, la prégnance des masses pour le spirituel est un impératif qui agit constamment dans les mutations socio-culturelles qui touchent les villes. Certes, la constitution des centres urbains, dans la plupart des cas précède celle des communautés confrériques, mais la dynamique organisationnelle des confréries imprime à ces communautés un élan social de telle sorte qu'elles acquièrent une force d'influence sur les individus et sur des communautés toute entière. Elle est alors en cela facteur d'accélération de l'urbanisation. Mais, la dynamique sociale des confréries peut être à la base de la création d'une ville, une cité bien organisée qui émerge sous l'ombre du saint, comme nous l'avions ci-dessus esquissé. Avant d'analyser le rôle du saint dans l'édification de ces

²⁵³- Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, p. 163

cités-saintes, évoquons la dynamique socio-économique de la *Faydha* qui constitue l'autre facteur important du dynamisme urbain de la Tijâniyya.

3. Les dynamiques socio-économiques de la *Faydha*

Le développement du commerce à côté du culte est une caractéristique ancienne. L'exemple de la Mecque est un modèle authentique qui montre comment les différentes tribus arabes qui se rassemblent avant même l'islam au cours des *mawsîm*²⁵⁴ pour louer les idoles en leur faisant des offrandes. Ces rencontres cultuelles étaient aussi des occasions pour les tribus de faire des échanges commerciaux car la trêve qui était décrétée à l'occasion, constituait une occasion en or d'écouler les marchandises et de se ravitailler suffisamment en denrées et autres produits rares. Elles donnaient lieu à des compétitions poétiques car, les tribus rivalisaient dans l'art de la rhétorique. L'avènement de l'islam a balayé le fondement culturel de ces rencontres en décrétant l'Unicité de Dieu en lieu et place de l'idolâtrie et de l'associationnisme, mais l'esprit de cohésion des tribus au cours de ces rencontres s'est vu renforcer et orienter selon ce nouveau principe. Ainsi, l'islam institua le pèlerinage annuel qui est l'un des cinq piliers de l'islam. C'est pour dire, que dans son expansion, l'islam est toujours accompagné de cette entreprise commerciale. Pour le cas de l'Afrique au Sud du Sahara, il fut même le facteur déterminant de la première vague d'islamisation des populations noires. Ainsi, les confréries qui ont pris le relais de ce processus d'islamisation ont développé ce type de rencontres, instants de grande ferveur religieuse, mais aussi occasions annuelle d'échanges commerciaux. L'exemple de Kano qui fut, après le déclin des empires soudanais et jusqu'au XX^e siècle, la grande ville commerçante du soudan central, est ici un cas édifiant. L'essor du commerce dans cette cité a coïncidé avec le développement de l'islam et c'est au fur et à mesure que la constitution d'un corps de lettrés et ulémas va considérablement renforcer la force organisationnelle de cette religion qui investit le domaine du pouvoir traditionnel. Ainsi, « l'islam prime donc, avec une configuration dans laquelle pouvoir, commerce et religion sont étroitement associés.²⁵⁵ » Les exemples de Maradi et Zinder se sont typiquement inspirés du cas de Kano. A Maradi, le commerce est une vocation sociale et celui de l'arachide a considérablement rapproché cette cité avec Kano et la prégnance de la Tijâniyya dans cette dernière ne tarda pas à influencé les nouveaux *alhazai*²⁵⁶ venus du sud. Dès lors, comme nous

²⁵⁴- Le Coran fait mention de ces rencontres périodiques, voir la sourate Quraych

²⁵⁵- J. L. triaud, « L'islam en Afrique de l'Ouest : Une histoire urbaine dans la longue durée », in Adriana Piga, Islam et villes en Afrique au Sud du Sahara, p. 139

²⁵⁶- Titre de celui qui a accompli le pèlerinage aux lieux saints de l'islam, il est de ce fait un prestige social, signe d'une certaine richesse acquise par le commerce.

l'avions souligné, l'appartenance confrérique est constamment liée au développement du commerce arachidier. Les liens commerciaux séculiers qui rattachaient le royaume de Damagaram (Zinder) au Constantinople fut aussi l'occasion de l'implantation de la confrérie sanusiyya, même si, les adeptes étaient dans leurs majorités issues de la diaspora fezzanienne installée dans cette région.²⁵⁷

Cette dynamique d'échanges commerciaux qui a accompagné l'islam dans son implantation en Afrique au sud du Sahara est un facteur déterminant dans la vitalité économique des confréries qui étaient les acteurs de cette islamisation et dont l'impact social est une donnée essentielle de leur rôle dans la restructuration socio-culturelle des villes. L'arrivée de la *Faydha* est marquée par cette même dynamique économique, facteur important de l'émergence des villes et leur influence dans l'expansion de la Tijâniyya. Ainsi, le commerce est la source principale qui assure aux adeptes de cette confrérie leur autonomie financière et leur capacité à contribuer au développement socio-économique de leur ville. Dès lors, le commerce occupait une place dans la construction des villes saintes. Cependant, toute cette vitalité socio-économique a forcément besoin d'être organisée, que la nécessité d'un guide s'impose. C'est ici que s'affirme alors, le rôle du Saint dans la gestion de ces cités.

C. Les saints et l'édification des cités

Les confréries religieuses ont joué un rôle important dans l'organisation socio-politique des sociétés africaines. Même si la colonisation avait rendu impossible toute prétention des « pieux musulmans » à construire la cité musulmane idéale, cela ne les empêcha guère d'organiser leur talibés (disciples) en communautés et de faire en sorte que celles-ci puissent vivre de la façon la plus autonome possible, dans un univers à part, le plus préservé possible de l'influence européen.²⁵⁸ Ce souci d'autonomie et d'indépendance découle du prestige acquis par les leaders religieux et qui ne cessa de croître face à la détérioration de la légitimité de l'aristocratie et face à la contrainte organisée de la colonisation et de ses auxiliaires africains. Ils devinrent alors les « chefs naturels » dans lesquels la population investissait toute la culture politique que sa tradition lui léguait.

Ainsi s'accorde-t-on à dire comme l'a constaté Christian COULON que c'est dans les mouvements religieux que les sociétés africaines réagissent face au pouvoir absolu, d'une part parce que l'islam soufi permettait toute une attitude critique à l'égard du pouvoir et d'autre part, les marabouts donnaient l'image du « bon pouvoir » tel que le concevait la culture

²⁵⁷- Comme nous l'avions évoqué dans l'étude du rapport de la Sanussiyya avec la Tijâniyya, *cf. Supra*, p. 291

²⁵⁸ - Christian COULON, Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, p ?

traditionnelle. Ces engagements ne traduisent-ils pas quelque part une certaine conscientisation politique opérée par les marabouts ? Les villes saintes qui émergent sous l'ombre des saints ne constituent-elles pas des modèles d'une gestion « politique » réussie ? Quel est le rôle de ce saint dans cette gestion ?

Il convient avant d'apporter des réponses à ces différentes interrogations de faire quelques mises au point. Nous voudrions avant tout préciser, comme le constate Ibn Khaldun, que « le système de la vie sociale réelle est tissé d'actes qui se trouvent au carrefour du politique, de l'économique et du culturel, actes psycho-sociaux suscités par l'originalité des situations, répétées par la masse, endigués par les traditions, réglementés par les lois...²⁵⁹» En tant qu'ordre socioreligieux la confrérie Tijâniyya offre la caractéristique de ce système dont les atouts sociaux offrent cette vision globale « d'actes psycho-sociaux » dont l'originalité ne fait aucun doute car, ils sont l'émanation de l'« ordre communautaire » d'une évidente authenticité et structurée selon un idéal en parfaite symbiose avec les traditions et les lois. De ce fait, cette systématisation de la vie sociale au sein de l'ordre confrérique fait appel à un autre impératif, celui d'une « gestion » ou d'un « contrôle », mission assumée par le guide ou le Cheikh qui pourrait être qualifié ici de « politique », mais dans une conception khaldunienne. En effet, pour Ibn Khaldun, « la politique est une dimension irréductible et majeure de la réalité sociale, génératrice d'un ensemble de faits qui se transforment en interaction continue avec l'ensemble social, variable dans sa forme et sa force et soumise au même destin qui entraîne cet ensemble.²⁶⁰» La subtilité de cette définition fait qu'elle englobe les conceptions philosophiques, culturelles et religieuses du pouvoir et de l'organisation de l'Etat avec des variantes selon le déterminisme sociologique d'Ibn Khaldun. Concernant le facteur religieux, Ibn Khaldun ne peut donc méconnaître la grande place qu'il occupe en tant que phénomène social, dans le genre de vie qu'il impose à la communauté des croyants. Mais il prend le soin de noter l'importance du rapport entre « la solidarité socio-agnatique » et « l'authenticité de l'appel religieux », car « l'appel religieux qui s'appuie pas sur une solidarité socio-agnatique ne réussit pas ; mais l'évolution de l'Etat, né de l'action conjointe de la solidarité socio-agnatique et de l'Appel religieux, subit différemment l'influence de celui-ci ou de celle-là, suivant la profondeur de retentissement de l'impact originel : un Appel religieux inauthentique n'a aucune chance de réussir.²⁶¹»

²⁵⁹- Nassif Nassar, Op. Cit., p. 178

²⁶⁰- Idem, p. 171

²⁶¹- Ibid, p. 177

Toute cette théorisation peut dans une certaine mesure s'appliquer à la *Faydha* en tant qu'Appel religieux. Par son envergure sociale, il est un héritage spirituel transmis par un lignage agnatique. L'action conjointe de la solidarité sociale (la socialisation de la Tijâniyya en résumé l'essentiel) et l'appel en lui-même créent les conditions de l'émergence d'un vaste réseau communautaire, dont la constitution dépend du retentissement de l'impact originel (la capacité des représentants de Cheikh à relayer sa mission et à régénérer les réseaux).

« Sous cet angle, il y a incommensurabilité entre la place du Prophète est de tout autre réformateur religieux.²⁶²»

Donc, en tant que souffle spirituel, la *Faydha* est incontestablement, comme nous l'avons souligné le relais de la miséricorde de Dieu diffusée par le message prophétique qui, dans son évolution ne se sépare guère de l'action des saints réformateurs (Cheikh Tijâni et Cheikh Ibrahim Niasse) et celle de leurs représentants dans l'organisation des cadres sociaux politiques (cités, villes, villages, quartiers, zawiya...etc.)

De la sorte peut-on pouvoir dire que la participation de la *Faydha* dans l'édification des cités est une « action politique » ?

1. Les fondements « politiques » de l'édification des « cités saintes »

La création de l'Etat dans les sociétés africaines d'après les indépendances est certes un « progrès politique » réalisé, mais force est de constater que face à cet « Etat qui cherche à détruire ou à contrôler les anciennes structures communautaires et à mettre en place une citoyenneté basée sur le rapport Etat-individu, l'islam a fait œuvre de récréation sociale. Le message religieux a permis une relecture de la domination et la construction de nouvelles utopies.²⁶³» Il est très probable, comme le dit C. Coulon que les actions des marabouts « traduisent des luttes politiques et ne peuvent s'admettre comme un « masque », le produit d'une « conscience fausse », comme une approche marxiste étroite pourrait le suggérer, ces mouvements traduisent le politique, même lorsque dans leur ascétisme et leur mysticisme ils le rejettent. Ils visent le pouvoir des Princes et porte l'espoir des opprimés.²⁶⁴»

L'habileté politique de Cheikh Ibrahim Niasse, malgré les rapports qu'il entretenait avec le pouvoir traditionnel, notamment le sultanat de Kano,²⁶⁵ semble traduire cette vision qui veut que le musulman acquière une certaine conscience politique, non seulement à l'échelle

²⁶²- Ibid, p. 177

²⁶³- Christian COULON, Op. Cit., p. 49

²⁶⁴- Idem, p.

²⁶⁵- Serait-il important de mentionner que c'est le pouvoir traditionnel qui, en quête d'une légitimité populaire a besoin du Cheikh qui détient le pouvoir charismatique qui lui confère une véritable emprise sur les masses.

individuelle mais aussi à un niveau plus élargi qu'est la *Umma*, comme nous allons le montrer ultérieurement.

Peut-on alors appréhender ici l'engagement des guides des confréries notamment ceux de la Tijâniyya pour une organisation efficiente et efficace des communautés et à un niveau plus global au sein des villes saintes, cités fondées sous leurs auspices, comme un « engagement politique » ? Il est certain que face à la déliquescence de l'appareil de l'Etat et la quasi-démission de ses institutions face aux missions qui lui sont dévolues, ces cités constituent un exemple réussi de « gestion politique », et un modèle parfait de l'intégration des individus à la société en tant qu'acteurs de leur propre destinée qu'ils ont conscience de tracer car, ils se sentent rattacher solidement à une société, à un idéal qu'il partage, sans ambiguïté aucune avec les membres qui la compose.

2. Les villes saintes : un modèle de cités gérées par les Cheikhs

Même si nous considérons les saints ici comme des « acteurs politiques » dans la construction des villes saintes, il est important de préciser que la nature de leur pouvoir est essentiellement spirituelle et tire ses fondements de la sainteté et du charisme qui leur donnaient une grande capacité mobilisatrice dans la population que les autres types d'autorité religieuse. C'est pour dire que les saints, en créant ces villes saintes, contribuent à l'organisation politique, tâche dévolue à l'Etat, dans sa forme traditionnelle. La question qui se pose ici est de savoir quel est le lien entre ces saints/patrons et les autorités religieuses ? De façon globale, on peut dire que les saints entretiennent des bons rapports avec le pouvoir politique.²⁶⁶ L'une des formes typiques de ces liens est établie depuis la colonisation car, l'administration coloniale avait compris, en exploitant la forme segmentaire des confréries, que celles-ci offraient en réalité d'intéressantes possibilités de manipulations politiques. Ainsi, les autorités coloniales étaient-elles parvenues à comprendre que l'islam, à travers les formes institutionnalisées des *turuq*, s'avéra politiquement tout à fait compatible avec ses objectifs. Les structures des ordres soufis, avec leur hiérarchie religieuse et leurs centres de pouvoir dans le monde rural, pouvaient être transformées en hiérarchie politiques informelles agissant parallèlement aux structures administratives imposées par le pouvoir colonial.²⁶⁷ Depuis les indépendances, les autorités religieuses ont tant bien que mal gardé leurs prérogatives qui, en faveur de la démocratisation

²⁶⁶- Même si l'histoire des confréries religieuses retient que les leaders religieux ont instauré un pouvoir théocratique, géré des vastes empires qu'ils fondèrent à l'issue des conquêtes ou jihad (guerre saintes). Les exemples de Cheikh Umar Futiyyu TALL, de Cheikh Usman Dan Fodio sont très édifiants.

²⁶⁷- D.-C O'BRIEN, « La filière musulmane, confrérie soufies et politique en Afrique noire », in Politique africaine, n° 4, Décembre 1981, p. 20, une traduction de l'anglais par Christian COULON

ont connu une forte résurgence. Le rôle des confréries semble se confiner dans une fonction de médiation politique entre l'Etat et la population. Le cas de la Tijâniyya dans son obédience niassène offre peu d'exemples au Niger. En dressant l'historique des rapports de la confrérie avec les régimes politiques, nous avons vu comment celle-ci réagissait face aux mutations politiques qu'a connues le Niger. Le cas qui a retenu, il faut bien ici le rappeler est celui du Président Baré avec Cheikh Aboubacar Hachim. Il s'agit essentiellement d'un exemple de l'exploitation politique que les autorités font du pouvoir spirituel qui lui-même dans son essence ne développe pas un grand intérêt politique aux relations qui le lient au pouvoir ou à l'Etat. C'est parce que le saint de Kiota, qui n'a aucunement pas d'ambitions politiques, jouait le rôle d'un sage qui est à mesure de conseiller et de guider le chef de l'Etat dans ses décisions. Mais dans ses relations avec l'extérieur, la *zawiya* de Kiota trouvait dans ses rapports avec les autorités politiques une sorte de garantie car, au fur et à mesure que l'aura internationale du Cheikh Aboubacar augmentait, les partenaires internationaux affluèrent, cherchant à se rapprocher de lui en offrant ses services et ses aides tant en matière d'éducation (mission des professeurs d'Al-Azhar), de projets de développement des activités agricoles ou bien dans le domaine des coopératives artisanales...etc. En somme, « les confréries ont besoin de l'Etat, comme la société paysanne a besoin de l'Etat dans l'économie de marché, avec les frictions et la méfiance mutuelle que cela implique.²⁶⁸» Le rôle joué par le saint nous en apporte plus de précisions.

3. Le rôle du saint dans la gestion de la ville sainte

Au niveau de l'organisation sociale, le pouvoir des saints est omniprésent dans la ville sainte. Il est d'ailleurs le moteur de régulation sociale ou autrement dit, « le type de contrôle social opéré par les élites religieuses en lien avec les notables locales.²⁶⁹» Les saint se prévaut d'un tel statut parce qu'il protège les intérêts du village et c'est en échange de cela que les hommes lui expriment leur reconnaissance et lui font allégeance. Cette prise en charge des besoins de la communauté et de la ville entière est comprise dans celle plus large de son statut de saint car, dans ses prérogatives il est un *wali*, celui qui est proche de Dieu et par extension celui qui protège, prend en charge.

D'une façon globale, la gestion de la ville dépend de ce statut qui implique une notion de patronage. Elle exprime à la fois la notion d'amitié, de protection et de pouvoir. Le saint est alors le *patronus*, le protecteur avec lequel il est souhaitable d'établir une relation de client. Du

²⁶⁸- Idem, p. 24

²⁶⁹- Rachida CHIH, Op. Cit., p. 92

point de vue verticale, la relation au Cheikh est une relation d'échange et d'avantage mutuels exploitée par les habitants de la ville eux-mêmes et horizontalement, le Cheikh joue un rôle d'intermédiaire : il intercède pour les individus auprès de Dieu par l'intermédiaire de son prophète et il intercède pour les besoins du groupe auprès de l'Etat.

Cette gestion des communautés et/ou villes est fondée sur le pouvoir spirituel du saint qui trouve les moyens de répondre aux attentes des populations et d'assurer ainsi leur épanouissement moral et spirituel et sur sa capacité à influencer les autorités politiques sur les opportunités d'améliorer leurs conditions de vie.

Le rôle du saint s'appréhende alors dans l'intérêt que peut lui porter le politique. Ainsi, au Niger, même si dans le cadre des élections, les Cheikhs n'ont pas directement intervenu en donnant un ordre de vote à leurs disciples, comme c'est le cas au Sénégal, il est perceptible que l'ombre du pouvoir spirituel semble planer sur les décisions de vote pour tel ou tel leader politique et le rapprochement entre le Cheikh et tel candidat, peut avoir une influence directe sur le choix que les disciples opèrent. On ne peut parler au Niger d'une instrumentalisation des confréries par l'Etat et les relations qui peuvent exister entre les deux institutions sont basées plutôt sur des intérêts réciproques. Le Cheikh voit son prestige renforcé par les liens qu'il entretient avec le pouvoir, même si l'éthique soufi est fondée sur le rejet des biens de ce bas-monde et du pouvoir. Les fidèles n'estiment pas contradictoires le statut du Cheikh avec les liens qu'il entretient avec le pouvoir politique. Ils sont même perçus comme une forme d'allégeance de ces dirigeants et apportent en quelque sorte la preuve certaine que le pouvoir invisible du saint est supérieur au pouvoir temporel. L'exemple de Cheikh Kiota est ici illustratif et il n'est pas loin de la vision de son maître Cheikh Ibrahim Niasse que nous nous proposons d'analyser ci-dessous.

Section II : Cheikh Ibrahim Niasse : Un érudit doté d'une habileté politique exceptionnelle

Le parcours de Cheikh Ibrahim Niasse nous a révélé que son charisme et l'audience qu'il avait auprès des personnalités religieuses et surtout des grandes figures politiques du continent africain et du monde arabe et musulman, ont fait de lui une personnalité multidimensionnelle, un leader religieux engagé pour les musulmans et pour l'unité du continent africain. Cette aura exceptionnelle lui avait permis d'être un homme écouté des dirigeants politiques d'une Afrique qui aspirait à la liberté et militait pour son indépendance. Il fut alors, un leader religieux d'une habileté politique exceptionnelle, non seulement parce qu'il eut une grande influence sur ces hommes politiques, mais aussi par les liens qu'il a su tisser avec ces derniers. Cheikh Ibrahim Niasse fut également par l'intérêt qu'il accorde aux questions liées à la vie socio-politique de la *Umma* islamique, un fervent défenseur des valeurs de l'islam. Il fut alors la voix de l'Afrique au sein des organisations islamiques internationales. Son charisme lui a valu plusieurs titres honorifiques et plusieurs témoignages de satisfaction à l'échelle nationale et internationale, pour le travail accompli en faveur des musulmans d'Afrique et de la *Umma* islamique. Ce qui fait incontestable de Cheikh un leader religieux d'envergure internationale qui a également joué un rôle important dans les questions internes aux pays africains à commencer par le sien, le Sénégal. Nous essayerons dans cette section de montrer d'une part, l'engagement de Cheikh pour le panafricanisme et d'autre part le rôle qu'il avait joué sur le plan international. Avant de détailler ces points, apportons quelques précisions importantes par rapport à la vision de Cheikh Ibrahim Niasse sur la politique.

L'intérêt que Cheikh Ibrahim Niasse accorde aux événements de la scène politique de son époque est une preuve certaine de son engagement politique. Il disait à ce propos, au cours d'une longue intervention le 13 octobre 1960 qui correspond au 13 *Rabi' al-Awal* 1380, jour de célébration du Mawlid :

« En islam il n'y a pas de séparation entre le spirituel et le temporel, les religieux peuvent devenir des hommes politiques, mais la politique du musulman c'est avant tout d'honorer sa religion dans ses paroles et ses actes. Quiconque vend sa religion au détriment d'une richesse ou d'un prestige a confisqué sa vie ici-bas au détriment de la vie de l'au-delà... Obéir aux autorités politiques (Chefs d'Etats, Rois, Emirs et chefs de gouvernement) sur

*tout ce qui ne porte atteinte à l'honneur de l'islam, c'est aussi une façon de faire de la politique.*²⁷⁰ »

Ces propos expliquent la position subtile du Cheikh vis-à-vis de la politique. Ils émanent d'une connaissance profonde de l'islam qui est une religion de symbiose entre le spirituel et le temporel.²⁷¹ En cela, elle se démarque nettement de la tendance traditionnelle qui veut qu'un chef religieux soit cloisonné dans les seules limites du terrain spirituel.²⁷² S'il faut comprendre que le Cheikh ne trouve aucun inconvénient qu'un religieux s'engage en politique, il est tout aussi vrai qu'il définit pour cela un champ donné et un terrain précis. D'une part, il écarte tout esprit de rébellion contre les autorités politiques ou les détenteurs de pouvoir d'une manière générale, tant qu'ils ne portent atteinte à l'honneur de l'islam. Autrement dit il ne peut y avoir en aucune façon une logique de compétition entre les *ulémas* et les détenteurs du pouvoir, sauf dans le cas où celui-ci empiète dans le domaine religieux. Et d'autre part, les *ulémas* et les hommes pieux ont la responsabilité, à travers la transmission des valeurs dogmatiques et doctrinales de la religion d'éclairer la vie des musulmans et de le mener au Salut ici-bas et dans l'au-delà. Cette fonction ne signifie guère qu'ils empiètent à leur tour sur celle des détenteurs du pouvoir. C'est là toute la « politique » du musulman. C'est à cette symbiose entre le spirituel et le temporel que fait allusion Cheikh Ibrahim Niasse car, tout le charisme dont il jouissait et toute l'influence qu'il avait sur des millions de musulmans l'auraient amené, s'il le voulait à se prévaloir d'un Pouvoir quelconque, mais ce n'est pas pour autant qu'il devait se confiner uniquement dans ses charges spirituelles. Il avait su orienter les masses et donner son avis aux hommes politiques sur des questions temporelles. C'est ainsi que nous interprétons la position du Cheikh sur cette question cruciale qui a suscité et suscite encore, dans le monde musulman beaucoup de débat.²⁷³ Sans entrer en profondeur dans un engrenage juridico-théologique, nous

²⁷⁰- Cheikh Aboul Fath, *Jawâhir al-Rasâ'il*, t 2, p. 18

²⁷¹- Le lien entre la religion et la politique est un sujet de tous les jours qui intéresse aussi bien les sociologues que les politologues. L'interaction entre le champ religieux et le champ politique en tant que donnée sociologique est un aspect qui a suscité des discussions, selon qu'elle soit analysée à partir de telle appréhension ou perçue à partir de telles dimensions. D'un côté, les schèmes de pensée et d'organisation qu'offre la religion à l'homme, synthétisent toute la dialectique entre croyance personnelle et efficacité groupale. De l'autre, l'organisation de l'homme en société est l'expression d'une nécessité naturelle car, « pour se conserver, l'homme est obligé de coopérer avec son semblable en vue d'organiser la production de ce qui est nécessaire pour la vie et de se défendre contre les agressions des animaux et le défi du milieu. » L'islam en tant que théocratie organise les communautés sur des bases imprégnées par Dieu et la vie du musulman sacralisée, culmine dans la valeur sociale des « piliers ». Mais ce n'est pas pour autant que les cadres gouvernementaux et la forme même de gouvernement soient fixés une fois pour toute, selon des principes intangibles considérés comme révélés.

²⁷²- Mouhammadou Mahdy Niasse, *Le défenseur de l'islam*, t. 1, p. 14

²⁷³- L'histoire politique du monde musulman offre des exemples de l'enchevêtrement entre les deux champs. Le hanbalisme est le courant qui a le plus contribué en islam sunnite, à la confusion du spirituel et du temporel ; en fait Ibn Hanbal, par son refus d'obéir à l'injonction du Calife sur un problème de dogme, a fixé les limites de la compétence du calife : il ne peut être obéi qu'en ce qui touche aux prérogatives de l'appareil d'Etat ; les normes

retiendrons qu'au sein des Etats musulmans actuels, la séparation entre les deux sphères (religion et politique) est nettement affirmée, même si les modes et les dispositions qui la régissent sont très variés. Le schéma classique de la confusion entre les deux sphères résulte du fait que la révolte d'origine sociale et politique se combine avec le refus doctrinal en matière religieuse. En même temps que l'amalgame des motivations socio-politiques et religieuses s'opérait dans l'imaginaire des couches populaires, une sphère de la compétence religieuse se crée grâce aux ulémas.

De façon globale, on peut retenir comme l'a dit Pierre Bourdieu que « la structure des relations entre le champ religieux et le champ du pouvoir, commande, en chaque conjoncture, la configuration de la structure des relations constitutives du champ religieux qui remplit une fonction externe de légitimation de l'ordre établi, dans la mesure où le maintien de l'ordre symbolique contribue directement au maintien de l'ordre politique tandis que la subversion de l'ordre symbolique ne peut affecter l'ordre politique que lorsqu'elle accompagne une subversion politique de cet ordre.²⁷⁴»

C'est pourquoi, toutes les actions de Cheikh Ibrahim Niasse n'ont pas une visée politique, mais elles cadrent parfaitement avec les préoccupations des musulmans. C'est ainsi que son engagement pour le panafricanisme et le panarabisme relève plus d'un souci constant d'unir les africains autour d'un idéal à même de leur garantir leur autonomie et leur indépendance qu'il ne constitue une ligne doctrinale pour laquelle il milite. Il est en cela le modèle d'un homme religieux qui met à contribution son savoir-faire pour le triomphe des nobles idéaux comme l'unité de l'Afrique et la solidarité entre ses peuples.

A. Un Cheikh engagé pour le panafricanisme et le panarabisme

Nous avons vu que le contexte qui a marqué l'émergence du mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse est une période politiquement et socialement agitée car, les peuples africains qui étaient sous domination coloniale commençaient à se soulever et les voix revendiquant la libération de l'Afrique de la tutelle coloniale se faisaient de plus en plus entendre. Le contexte géopolitique de l'époque était marqué par des poussées nationalistes qui s'organisaient un peu

proprement religieuses relèvent de la responsabilité de l'*Umma*, éclairée, guidée par des ulémas indépendants du pouvoir et reconnus comme tels par l'opinion générale. Voir, Mohammed Arkoun, *L'islam, morale et politique*, p. 53

²⁷⁴ Pierre Bourdieu « Genèse et structure du champ religieux » in *Revue française de sociologie*, XIIe, 1971, p. 305

partout dans les colonies et jusqu'au niveau international.²⁷⁵ Le but principal était l'éviction des puissances coloniales et le problème de l'unité et de la solidarité africaine. Ce climat de révolte a contribué au rapprochement entre les peuples d'Afrique et d'Asie. Ainsi « face à l'impérialisme, ils sont pour lui comme des alliés naturels. Cette solidarité joue d'abord « contre » l'ennemi commun ; mais elle se double d'une amitié fraternelle qui tend à communiquer à l'autre non seulement une aide d'équipement technique, mais aussi et avant tout ces valeurs de culture et de civilisation dont les peuples arabes sont fiers, et dont l'islam est à la fois la voie l'accès et le fruit.²⁷⁶» Le panarabisme qui prônait la lutte contre l'impérialisme européen et l'union entre les peuples dominés fut l'un des courants qui avaient une certaine influence dans les milieux islamiques d'Afrique. Nous verrons comment Cheikh Ibrahim Niasse était proche de ce mouvement ce qui lui inspira peut être l'idée d'un panafricanisme pour lequel il s'est totalement engagé. Ses liens avec Gamal Abdel Nasser et Kuameh Nkruma, Mobido Keita et bien d'autres leaders viennent corroborer son attachement aux idéaux de ces doctrines qui ont dominé la scène internationale d'avant les indépendances.

1. Les liens de Cheikh Ibrahim Niasse avec Gamal Abdel Nasser

A la une d'*al-Messa*²⁷⁷, un quotidien égyptien du 5 Avril 1963 on lit :

« Le Président Gamal Abdel Nasser a accueilli hier le leader religieux sénégalais [Cheikh Ibrahim Niasse] et la délégation qui l'accompagne...²⁷⁸»

Le journal avait rapporté l'audience qu'a accordée le guide nationaliste égyptien à Cheikh Ibrahim Niasse lors de sa participation à l'inauguration du Barrage d'Assouan. Cheikh Ibrahim Niasse a assisté à cette cérémonie en présence de plusieurs chefs d'Etats comme Khrouchtchev²⁷⁹, le Président russe, Abdel Salam 'Arif d'Irak et 'Abdallah Salam du Yémen.

²⁷⁵- Les évènements de l'époque en témoignent. En 1955 s'était tenue à Bandoeng la première assise des Etats d'Afrique et d'Asie indépendants ; en 1957 le premier congrès du Tiers monde qui se tint au Caire avec la présence de l'URSS, institua la « conférence des peuples africains » dont le 2^e congrès eut lieu à Conakry en 1959 et le Caire abrita le 3^e, du 23 au 31 mars 1961.

²⁷⁶- Louis Gardet, *Islam Religion et communauté*, p. 354

²⁷⁷- C'est un journal égyptien qui est aujourd'hui consultable en ligne sur internet à cette adresse : www.almessa.net.eg

²⁷⁸- Ibrahim Thiam, « 25 'amân 'alâ rahîl al- Cheikh » (25 ans après le décès du Cheikh), p. 66

²⁷⁹- Il s'appelle Nikita Sergueïevitch Khrouchtchev. Il fut en 1958, le Président du Conseil (Gouvernement) de l'URSS et est un l'homme d'Etat soviétique qui s'affirma comme le principal dirigeant de l'URSS après la mort de Staline et son éviction du pouvoir le 14 octobre 1964. « Principal inspirateur de la politique de la déstalinisation à l'intérieur de la coexistence pacifique à l'extérieur, il marque aussi les limites de ce nouveau cap en revenant sur certaines mesures de libéralisation du régime, en écrasant la révolution hongroise, ou en affrontant les Etats-Unis lors de la crise de Cuba en 1962» Voir http://fr.wikipedia.org/wiki/Nikita_Khrouchtchev

Au cours de ce déplacement Cheikh Ibrahim Niassé fut reçu également par les hautes personnalités religieuses d’Égypte, notamment Cheikh Hassan Ma’moun, le recteur principal de la grande mosquée d’Al-Azhar, Cheikh Abdoul Halîm Mahmoud, Le grand Cheikh d’Al-Azhar et bien d’autres grands responsables de la célèbre Université. Ainsi, Cheikh Ibrahim Niassé dans ses multiples voyages au Caire, a été toujours accueilli avec tous les honneurs. A côté des affinités qu’il avait avec le Président Gamal Abdel Nasser, il entretenait de bons rapports avec les autorités religieuses. Il mit à profit ses voyages pour tisser une coopération entre les institutions d’Al-Azhar et Kaolack en particulier et en général avec le Sénégal. L’arrivée de la première vague d’enseignants « *azhariens* » au Sénégal était justement le fruit de cette coopération que Cheikh Ibrahim Niassé a établie.

Les rapports que Cheikh Ibrahim Niassé entretenait avec le président Nasser était empreintes d’une cordialité à tel enseigne qu’ils s’échangeaient des correspondances et évoquaient mutuellement les événements qui avaient marqué leurs époques. A la suite de la défaite de l’armée égyptienne lors de la guerre des six jours, Cheikh Ibrahim Niassé a écrit au Président Nasser une lettre dans laquelle il l’exhorte à la patience et à l’endurance face aux épreuves que le peuple égyptien traverse.²⁸⁰ Il l’invite à se résigner face au cours des événements tel que la volonté divine les a voulus. Il lui apporte son soutien et celui des musulmans du Sénégal qui sont profondément attristés par cette défaite. Il lui disait :

« ...Les musulmans sont toujours des frères. Quoique tu aies perdu [la perte a toujours un goût amer] tu as quand même réussi à resserrer les rangs des musulmans et des arabes et montrer à la face du monde que la perversité est toujours une même « idéologie » et que Dieu confie à qui il veut l’héritage de ce monde, mais la fin [heureuse] revient toujours à ceux qui Le craignent...Aujourd’hui tu es incontestablement un leader pour les arabes et les musulmans ; avance sur cette ligne car elle est celle de la victoire, et très certainement tu triompheras et en cela nous t’accordons notre soutien moral et à la porte de Dieu nous frapperons[en guise d’imploration] et Lui seul nous suppléerons [pour cette victoire] Sache, mon frère que je n’ai aucune arme pour te soutenir que d’implorer Dieu pour toi, te faire des prières constamment...Que Dieu t’assiste pour que tu triomphes des forces du mal... Les musulmans au Sénégal sont de cœur avec vous en ses moments pénibles, ils compatissent et sont profondément attristés et si en ce jour nous

²⁸⁰- C’était suite à la défaite de l’armée égyptienne face à Israël au cours de la guerre des six jours.

subissons comme c'était le jour de 'Ouhoud²⁸¹, nous ne désespérons et ne céderons guère au sentiment de tristesse, nous resterons fermes et attendons un jour comme celui du Fath²⁸². Avance droit sur ta voie ; elle est certes une démarche authentiquement courageuse, mais elle te mènera au bout du compte à la victoire.²⁸³»

2. Cheikh Ibrahim Niassa : un défenseur de l'Afrique et des Africains

L'engagement pour le triomphe de la justice, de l'équité et de l'égalité est la marque du credo que s'était fixé Cheikh Ibrahim Niassa. En soutenant le peuple égyptien et au-delà toute la *Umma* islamique, il a exprimé son attachement à ces idéaux en faveur desquels il s'est toujours battu. L'exemple le plus édifiant est la réponse qu'il a adressée à Monseigneur Lefebvre archevêque de Dakar autrefois, suite à un article dans lequel il a tenu des propos outranciers à l'égard de l'islam et des africains. V. Monteil rapporte ses propos polémiques : « ou l'Afrique suivra ses aspirations profondes de simplicité, d'honnêteté, de religion, et elle se fera catholique ; ou, sous des dehors religieux, elle se confirmera dans ses vices de polygamie, de domination du faible, de superstition, et elle s'abandonnera à l'islam.²⁸⁴» Mais les propos qui ont mis le feu aux poudres sont ceux qu'il a tenu dans son article publié dans « France catholique » du 18 Décembre 1953 dans lequel il disait : « on a lancé des phrases qui portent à la révolution : Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, le droit à l'indépendance,...la mainmise de la Russie et de la Chine sur l'Afrique devient de jour en jour une réalité. Chose inattendue pour ceux qui connaissent mal l'Islam. Ce sont les pays en majorité musulmane qui se détachent le plus rapidement de l'Occident et font appel aux méthodes communistes.²⁸⁵»

Ainsi, face à ces propos qui visent essentiellement l'islam et à faire un lien des plus impensables entre cette religion et le communisme, la réaction ne s'était pas fait attendre. Le 5 Janvier, Cheikh Ibrahim Niassa adressa en langue arabe une lettre ouverte à Monseigneur Lefebvre qu'il intitula « *l'Afrique aux Africains* ». Dans cette lettre²⁸⁶, Cheikh Ibrahim Niassa réfute point par point les allégations de Lefebvre et « montre l'incompatibilité entre l'islam et le communisme, expose le caractère inéluctable des indépendances nationales et rejette les

²⁸¹- C'est l'expédition au cours de laquelle les musulmans perdirent la bataille et leurs troupes mises en déroute.

²⁸²- le jour de *Fath* (le jour de l'ouverture) est le jour où le Prophète pénétra pacifiquement à la Mecque à la tête d'une gigantesque armée. Il ouvrit en quelque sorte sa ville natale après plusieurs années d'exil à Médine sans avoir mené de combat.

²⁸³- Ibrahim Thiam, Op. Cit., p. 83

²⁸⁴- Mouhammadou Mahdy Niassa, Op. Cit., p. 34

²⁸⁵- Idem, p. 34

²⁸⁶- Voir l'intégralité de ladite lettre dans la section suivante, cf. *Infra*, p. 559

accusations d'esclavages en demandant si ce sont les musulmans qui ont asservi les Européens conquérants de l'Afrique ?²⁸⁷

Cheikh Ibrahim Niassa a, avec une grande sagesse, défendu le continent Africain et les Africains. Il a clairement montré que les africains prendront la destinée de leur continent et qu'aucune gouvernance étrangère ne sera plus acceptée. Il a, avec tact et doigté réfuté les propos de Mgr Lefebvre quant au lien qu'il fait entre l'islam et le communisme. Les analyses de Cheikh étaient très pertinentes et s'étaient avérées exactes car, quelques mois qui suivirent la publication de son droit de réponse, des pays africains accédèrent à l'indépendance. Et c'est tout aussi vrai que les africains ne sauraient abandonner leur religion au profit d'une idéologie quelconque qui s'est révélée obsolète même pour les pays qui les professaient. La justesse des réponses du Cheikh prouvent encore une fois son don qui fait de lui un sage visionnaire et un averti de la situation politique des pays africains. Méditons ses propos tout en ayant à l'esprit l'époque et le contexte historique dans lesquels il les a dits :

« Ce vingtième siècle est parcouru par un courant de liberté et de nationalisme que rien ne saurait arrêter, par conséquent tous les pays seront gouvernés par les populations, qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes ou communistes et les peuples sont plus forts que les gouvernements. Quoi qu'il en soit, l'ère du gouvernement d'un pays par des étrangers est à jamais révolue. Donc l'Afrique aux Africains. »

Au cours d'une interview qu'il a accordé à « *Zor al-Yussef*²⁸⁸ » un hebdomadaire égyptien, Cheikh Ibrahim Niassa en répondant à une question relative au retrait du Sénégal de la grande fédération qui, si elle avait vu le jour, se serait substituée à l'AOF, Cheikh Ibrahim Niassa répondit en ces termes :

« J'ai suivi ces récents évènements et à mon avis, l'union était une bonne chose. Nous la considérons comme l'espoir pour une grande union africaine, mais le retrait de l'un des pays [le Sénégal] à compromis ce projet qui visait à unir le Soudan français (Mali) au Sénégal,²⁸⁹ deux pays qui

²⁸⁷. Ibid, p. 39

²⁸⁸. C'est un journal hebdomadaire fondé par Fatma al-Youssef en 1925.

²⁸⁹. En 1958, le Sénégal sous la houlette de son Président Senghor est engagé aux côtés du Soudan, appellation ancienne des autres pays de l'AOF (Afrique Occidentale française) dans un projet d'une grande fédération (Mali) qui allait se substituer à l'AOF. Mais les rivalités qui existaient entre Léopold Sédar Senghor et Modibo Keita empêchèrent cette union. Voir, <http://afriquepluriel.ruwenzori.net/mali12.htm>

constituent un même peuple et partagent beaucoup de choses en commun, ce qui pourrait amener tous les pays ouest-africains à y adhérer ; mais l'ingérence étrangère (la mainmise du colonisateur) a séparé les deux peuples et a fait échouer l'union.²⁹⁰»

Cette réponse montre à quel point Cheikh Ibrahim Niassa suivait de près les questions politiques en Afrique en cette veille d'indépendance. Elle témoigne si besoin est de son habileté politique et sa prégnance de ce qui touche à la vie politique des peuples africains sous domination coloniale. Cheikh Ibrahim Niassa est conscient que la première solution aux maux qui assaillent l'Afrique passera inéluctablement par le rassemblement de ses peuples et une union de leurs forces (économie, culture...etc.) notamment l'impérieuse nécessité pour une union qui rassemblera tous les pays africains.

Ces quelques exemples prouvent que Cheikh Ibrahim Niassa est un défenseur acharné du continent africain et partisan d'une union africaine à un moment où le continent prenait son envolée et recouvrait son autonomie politique. Ces idéaux défendus par le Cheikh sont jusqu'à nos jours d'actualité car, le continent africain n'a encore pu réaliser cette unité. Force est de constater que l'Afrique est considéré comme « le continent de tous les maux », évoquer l'Afrique est synonyme de sous-développement. Certes, les réalités socio-politiques de ce continent l'attestent, mais il faut noter qu'en même qu'un certain progrès a été fait, notamment en matière de l'intégration sous régionale. Nous évoquerons cet aspect, lorsque nous tenterons de voir comment le mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa peut-il contribuer à cette intégration chère à l'Afrique.

Avant d'évoquer les rapports de Cheikh Ibrahim Niassa avec les autorités politiques du Nigeria, notons au passage qu'il entretenait de bonnes relations avec Khumeh Nkruma, Modibo Keita, Ghafar Nimeiri, Daouda Diawara et maître Lamine Guèye.

3. Les relations entre Cheikh Ibrahim Niassa et les leaders politiques du Nigeria

Il est incontestable que de tous les hommes politiques ouest-africains, ceux du Nigéria étaient les premiers à s'approcher de Cheikh Ibrahim Niassa non seulement parce que celui-ci jouissait d'une grande réputation au sein des *ulémas* du Nigeria, mais aussi ce pays dans lequel les chefs religieux ont une grande influence sur le politique, fut très tôt un tremplin au mouvement de la *Faydha* qui, l'expansion avait d'ailleurs débuté à Kano. L'influence de

²⁹⁰- Ibrahim Thiam, « 25 'amân 'alâ rahîl al- Cheikh' (25 ans après le décès du Cheikh), p. 56

Cheikh Ibrahim Niassa sur la vie politique du Nigeria est un fait que nous avons déjà évoqué. Cette influence qui devint en quelque sorte une tradition est restée présente même après le décès du Cheikh. On peut dire de ce fait, que tous les chefs d'Etats chrétiens et musulmans qui ont gouverné le Nigeria du vivant de Cheikh, ont eu à le rencontrer. C'est le cas du général Y. Gowon ²⁹¹ qui est de confession chrétienne. C'est lui-même, au mois d'octobre 1973 qui rendit visite au Cheikh à Kaolack. Dans une interview qu'il accordé à Ibrahim Thiam en Mai 2001 lors d'un séjour qu'il effectua au Caire, il a fourni d'amples informations sur ses rapports avec Cheikh Ibrahim Niassa. Il disait dans cet entretien :

« Je te remercie de m'avoir donné cette opportunité pour évoquer la vie du grand leader religieux Cheikh Ibrahim Niassa. Les liens qui nous unissaient étaient très forts, malgré la différence dans nos convictions religieuses. Cela ne le gênait guère et lorsque j'effectuai ma visite au Sénégal en octobre 1973, j'eus l'opportunité de lui rendre visite dans sa ville, Kaolack. En vérité Cheikh Ibrahim Niassa était un grand guide qui aimait beaucoup le Nigeria et qui m'aimait moi en personne. Il n'a cessé de prier lorsque je présidais à la destinée de mon pays pour que je réussisse à ramener la paix et la stabilité après la guerre civile (guerre de Biafra) qui a failli conduire à la destruction totale du Nigeria. Il n'a cessé de demander au Président sénégalais de l'époque L. S. Senghor de me soutenir dans mes efforts à ramener le calme et à réconcilier les différentes ethnies nigérianes. En raison de ces bonnes relations qui avaient existé entre nous, je lui ai fait un homonyme parmi l'un de mes enfants. Je te remercie pour cet entretien et j'adresse mes salutations à tous les membres de la famille de Cheikh Ibrahim Niassa.²⁹²»

Après l'entretien et sur demande d'I. Thiam il écrivit cette note dans laquelle il réaffirme ses liens avec le Cheikh, lui fit des prières et formule le vœu d'être à ses côtés dans l'au-delà, au Paradis. Il écrivit ces mots qui sont le témoignage éloquent d'une amitié sincère :

²⁹¹- C'est le troisième chef d'Etat nigérian après l'accession du pays à l'indépendance. Il arriva au pouvoir après le coup d'Etat du 29 juillet 1966 qui renversa le Président Ironsi. Il a pu mettre un terme à la guerre Biafra menée par le colonel Ojukwu. C'est lui qui, durant ses neuf années de gouvernance, institua le système fédéral qui aboutit à la création des Etats. Mais, le 29 Juillet 1975 il fut à son tour renversé par un coup d'Etat à l'issue duquel Murtaala Mohammed accéda au pouvoir.

²⁹²- Ibrahim Thiam, Op. Cit., p. 111

« Merci d’être venu pour cet entretien sur Cheikh Ibrahim Niasse al-Kawlaki le pieux et grand guide que j’ai connu lors de ma visite officielle au Sénégal et à Kaolack. C’est avec une grande fierté que je me souviens de notre rencontre et les longs entretiens que nous avons eus et aussi nos prières ensemble, il n’a cessé de prier pour moi et pour mon pays le Nigéria et je n’oublie pas toutes ces prières qu’il m’a faites. Tout ce que je puisse dire, ce que je le remercie beaucoup et prie pour son âme saine et espère que Dieu nous unisse ensemble dans le Paradis, devant notre Seigneur et que toutes ses invocations nous soient d’un recours gracieux. En fin, j’adresse mes meilleurs salutations et mes vœux à tous ceux des membres de sa famille que tu rencontreras.²⁹³»

Cheikh ‘Ahmad Niasse apporte d’amples détails sur cette visite historique du Général Gowon à Kaolack et du lien d’amitié qui existe entre lui et Cheikh Ibrahim Niasse. Il disait :

« Il aimait beaucoup le Cheikh et croyait en lui. Il entretint avec lui des liens solides d’amitié et d’amour sincère. Il s’était totalement confié au Cheikh dans toutes ses démarches...²⁹⁴»

C’est avec stupéfaction qu’au cours de sa visite officielle à Kaolack que les gens le virent se diriger droit vers le Cheikh et lui fit une accolade. Ce qui témoigne du lien d’amitié qui les unissaient. Il disait au Cheikh : « Ô, Cheikh n’oublie pas le Nigeria car, tes fidèles dans ce pays atteignent les cinquante millions (50 M) » Le Général Gawon cherchait toujours l’assurance auprès du Cheikh qui lui disait : « Tant que je serai vivant, mon assurance pour toi est garantie.»²⁹⁵

Avant Gawon, le Général Ironsi²⁹⁶ entretenait aussi de bons rapports avec Cheikh Ibrahim Niasse. Celui-ci, comme ses prédécesseurs n’a pu se passer du Cheikh et avait cherché à nouer des liens avec lui et trouva tous les moyens pour le rencontrer. Alors il se confia au Cheikh et au cours d’un entretien lui avoua qu’il voulait réinvestir le Calife Sanussi, Sultan de Kano après qu’il fut déposé. Mais cela resta secret entre lui et le Cheikh qui lui avait recommandé de recueillir d’abord l’avis de l’intéressé. C’est alors que le Général Ironsi

²⁹³- Idem, p. 113. C’est la traduction de l’arabe des lignes que le président Gowon écrit à I. Thiam. Ce dernier les aurait traduites de l’anglais, voir en annexe le dit document dans ses versions arabe et anglaise.

²⁹⁴- Cheikh ‘Ahmad Niasse, *‘Alaqaat Cheikh al-islam Ibrahim Niasse al-Kawlaki bi Naigeria al-Mahrousâ*, p. 60

²⁹⁵- Idem, p. 60

²⁹⁶- De son nom complet Johnson Thomas Umunnakwe Aguiyi Ironsi, est un officier de l’armée qui prit le pouvoir et gouverna le Nigeria du 16 janvier 1966 au 29 juillet 1966.

s'entretint avec le Calife Sanussi et lui fit part de son intention. Mais celui-ci déclina l'offre et préféra rester au service de Dieu et sous la guidance du Cheikh. Et c'est le Général qui affréta un avion spécial pour le Calife et ses proches lorsqu'ils décidèrent de rendre visite au Cheikh à Kaolack. Le général était d'une grande sincérité avec le Cheikh.²⁹⁷

En dehors des rapports qui existent entre Cheikh Ibrahim Niasse et les autorités royales de Kano, il entretenait aussi des liens avec les Chefs d'Etats nigériens qui se sont succédés au pouvoir. Ceci est une preuve certaine de ses capacités à nouer des liens avec tout le monde du plus simple citoyen aux plus hautes autorités. C'est dans le rôle que joua Cheikh Ibrahim Niasse sur le plan international que cette souplesse et cette grande capacité à communiquer avec l'autre est le plus mise en valeur.

B. Cheikh Ibrahim Niasse : un acteur charismatique connu sur le plan international

Cheikh Ibrahim Niasse est un leader religieux qui jouissait d'une grande réputation internationale. Ses nombreux voyages dans plusieurs pays du monde et son contact avec plusieurs dirigeants et chefs d'états font de lui un « citoyen du monde ». Ainsi, ce charisme international lui valut plusieurs distinctions d'honneurs dans plusieurs pays arabes. Cette aura internationale le conduisit à mener des négociations pour la résolution des conflits en Afrique et un engagement en faveur de la Palestine.

1. Les titres honorifiques du Cheikh

En sa qualité de savant (*'alim*) et guide religieux, son engagement pour la cause africaine et son soutien en faveur des peuples opprimés, cheikh Ibrahim Niasse a reçu plusieurs titres honorifiques. Ainsi, il reçut la médaille du trône du Maroc, la médaille de Carthage de la Tunisie, la légion d'honneur française, la grande croix de l'ordre du mérite du Sénégal, un titre de Docteur Honoris Causa de la Libye, la médaille du Nigeria...etc.

Hormis ces médailles et ces titres honorifiques, Cheikh Ibrahim Niasse occupa plusieurs responsabilités dans les organisations islamiques internationales et participa activement dans leur création. C'est ainsi qu'« en 1961, il est élu membre du Conseil Supérieur de l'Organisation du Bien-être Islamique au Caire, membre de l'Académie de Recherche de l'Université Al-Azhar, et membre également de la Communauté des Erudits en Islamologie d'Alger, du Conseil Supérieur de l'Algérie.²⁹⁸»

²⁹⁷ - Ibid., p. 58

²⁹⁸- Mouhammadou Mahdy Niasse, Le défenseur de l'islam, p. 07

Les autres hautes responsabilités qui lui ont été confiées au sein des grandes instances des organisations islamiques internationales témoignent si besoin est du rôle qu'il avait joué dans leur création. « En 1962, il est élu vice-président du Congrès Mondial Islamique à Karachi au Pakistan, membre du comité chargé de l'élaboration du Projet de la Ligue Mondiale Islamique, puis membre fondateur et vice-président de la Ligue Mondiale Islamique.²⁹⁹»

Il est élu président du Congrès Mondial Islamique tenu à Karachi et dans la même année, il est membre de la conférence Générale de l'Académie des Recherches Islamiques basée au Caire. En 1966, il participe à la conférence d'Accra, « le monde sans bombe nucléaire ». Et en 1969, il prend part à l'Assemblée Constitutive de l'Association des Universités Islamique à Fez (Maroc) où il siège comme membre du comité exécutif.³⁰⁰»

Toutes ces marques de distinction ne sont pas le fruit du hasard. Elles traduisent éloquemment l'engagement du Cheikh pour l'islam et pour les musulmans du monde entier ; au sien de ces hautes fonctions internationales, il a su, par son érudition et sa détermination d'homme de foi défendre la cause musulmane où qu'elle soit et quelle que fut le sacrifice qu'elle demande. En offrant ses services pour la *Umma*, c'est un honneur immense qu'il rend aux musulmans d'Afrique au Sud du Sahara. Cependant, au sein de la Ligue Mondiale Islamique, Cheikh y avait joué son rôle jusqu'au moment où l'organisation bascula et ses objectifs déviés, raison pour laquelle, il s'est retiré, ne trouvant plus la vocation au nom de laquelle elle fut créée. Cette réputation mondiale lui assura une assise internationale qu'il mit à profit pour apporter sa contribution dans la résolution des conflits en Afrique.

2. Son rôle de médiateur dans la résolution des conflits en Afrique

Cheikh Ibrahim Niassé, tant dans ses enseignements que dans sa philosophie a toujours été un partisan de la paix et de la tolérance. Dans ses rapports avec les érudits de son pays, mais aussi avec ceux du monde extérieur, il a toujours été l'homme du compromis et a toujours joué la carte d'apaisement, loin des discussions houleuses et des polémiques. Le différend qui l'opposait à ses frères est l'occasion au cours de laquelle, on peut mesurer ces qualités qui ne sont que celles des grands hommes qui se placent toujours au-dessus de la mêlée car, leur mission est d'une telle grandeur qu'elle ne laisse place à aucune polémique, leur engagement indéfectible ne cède guère à la provocation et leur profond discernement déjoue tout acte de sabotage.

²⁹⁹- Idem, p. 07

³⁰⁰- Ibid, p. 07

Ces qualités qui inspirent confiance ont toujours servi les grandes causes. C'est ainsi, qu'il a soutenu le Général Gowon dans ses efforts à ramener la paix dans son pays ravagé par la guerre civile comme nous l'avions évoqué ci-dessus. Il a œuvré à faire prévaloir la voix de la paix et l'apaisement des esprits au cours du conflit. C'est ainsi que dans les lettres qu'il envoyait à ses représentants au Nigeria, il exhorte ces derniers à plus de cohésion, prie pour un retour de la paix et dénonce les ennemis de l'Unité du pays et au-delà celle de l'Afrique toute entière qui sont tapis dans l'ombre et qui attisent la haine entre les populations et sapent les fondements de l'unité nationale. Dans une correspondance à ce sujet qu'il adressa au Calife Mohammed Sanussi, Cheikh Ibrahim Niasse disait :

« En ce jour où le Nigeria subit les affres de la guerre, je vous envoie cette lettre et qu'est-ce la profondeur de ma peine et de ma tristesse que j'exprime devant Dieu à qui j'implore humblement pour qu'Il ramène la Paix, la sécurité et la stabilité dans votre pays et dans tous les pays musulmans. Qu'Il fasse échec aux visés des ennemis. Je vous exhorte d'être, nuit et jour à la Porte de Dieu, l'implorant avec les plus redoutables des formules [en termes d'armes destructeurs] contre l'ennemi du Nigeria qui sème la dissidence en attisant le feu de la discorde pour saper l'Union de ce pays. Appliquez-vous dans cet effort en impliquant tous les frères. Pas seulement le Nigeria, toute l'Afrique en elle-même a besoin d'une Union intégrale. Enjoignez-vous mutuellement la vérité et enjoignez-vous l'endurance.³⁰¹»

Cheikh Ibrahim Niasse aurait été invité au Tchad à la demande du Président Tombalbaye pour remédier à un climat socioreligieux gangrené par des frictions intercommunautaires. Mais le Cheikh n'effectua pas le déplacement sans doute à cause de la tension entre le gouvernement et les confréries, notamment ses propres disciples qui étaient persécutés. En effet, celui-ci, avant l'arrivée du Cheikh avait signé un décret interdisant les *tariqas*. Cependant, ceux qui connaissent bien le Cheikh, savaient que son arrivée aurait résolu le différend. C'est d'ailleurs, l'avis du Président Senghor pour qui, l'intervention du Cheikh aurait pu éviter cette rupture.³⁰²

Cette vocation à œuvrer pour la Paix est restée vivante au sein de la famille niassène. A titre d'exemple, le rôle qu'elle joua dans le conflit sénégal-mauritanien, comme nous l'avions évoqué précédemment, est à souligner.

³⁰¹- Cheikh 'Aboul Fath, *Jawâhir al-Rasa'il*, t 2, p. 133

³⁰²- Mouhammadou Mahdy Niasse, Op. Cit., p. 45

Le récent engagement de cette famille au Niger pour le rapatriement du Président déchu Tandja Mamadou³⁰³ au Sénégal, est une preuve certaine du rôle d'apaisement et de conciliation qu'elle mène toujours. Cheikh Ibrahim Niasse étant un fervent défenseur de la Paix et de la justice s'est fermement engagé pour la résolution du problème palestinien.

3. L'engagement pour la cause palestinienne et son refus de la montée du Sionisme en Afrique

Cheikh Ibrahim Niasse en fervent défenseur du continent Africain s'est toujours opposé contre toute forme de domination extérieure. Son engagement pour une Afrique libre et indépendante n'est plus à démontrer. C'est ainsi qu'il dénonça l'ingérence coloniale dans les affaires internes aux Etats africains qui viennent d'accéder à l'indépendance, mais aussi fustigea les percées sionistes en Afrique. Consécutivement à sa vocation anti-impérialiste et son refus du sionisme il s'est intéressé au problème Israélo-palestinien. C'est lors de sa visite au Caire que Cheikh Ibrahim Niasse s'est exprimé sur la présence sioniste et l'intention d'Israël à nouer des liens de coopération avec les Etats d'Afrique. Il ne s'est pas opposé à une telle coopération mais a émis des réserves sur la façon dont elle doit être établie. Ainsi, dans le journal égyptien *al-Akhbar*³⁰⁴, le journaliste rapportant les propos du Cheikh, disait:

« Parlant de l'intrusion israélienne en Afrique, Cheikh Ibrahim Niasse disait que c'est la colonisation qui prépare le terrain à cette ingérence. L'acceptation des autorités coloniales pour l'ouverture du consulat d'Israël au Sénégal avant son accession à l'indépendance en est une preuve certaine. Cheikh Ibrahim d'affirmer qu'un plan précis et organisé devait être mis en place pour faire échec aux intentions israéliennes de conquérir l'Afrique. Il exhorta à ce sujet pour l'élaboration de projets bien ciblés à l'échelle économique, politique et culturelle...³⁰⁵»

Le témoignage de l'ancien Secrétaire du Congrès Mondial Islamique est une preuve supplémentaire de la vision du Cheikh sur les relations entre Israël et l'Afrique. Il disait :

³⁰³- Le 18/02/2010, le Président nigérien au pouvoir depuis 2000 a été arrêté par des militaires qui, à l'issue de ce coup d'Etat, ont pris le pouvoi. Organisés au sein du CSRD (Conseil Suprême pour la Restauration de la Démocratie), les militaires ont pris l'engagement, de renouer le pays avec la démocratie et de redonner le pouvoir aux civils, en organisant des élections libres et transparentes.

³⁰⁴- *Al-Akhbar*, est un quotidien égyptien créé en 1952 par 'Ali Amine et Moustapha Amine. Cette interview fut publiée en son numéro paru le 7 Mars 1961. Ce journal est actuellement consultable en ligne voir, www.akhbarelyom.org.eg

³⁰⁵- Ibrahim Thiam, Op. Cit., p. 39

« Baye Niassa, le grand Mubaligh (Missionnaire) qui est vénéré par ses admirateurs est parfaitement conscient du danger que représente la pénétration d'Israël dans cette Afrique en voie de développement. En plusieurs occasions, il a eu à mettre en garde ses frères africains contre cette menace au monde musulman et à la paix internationale. C'est parce qu'il croit fermement en la fraternité de tous les musulmans et en la réalité que la Communauté musulmane constitue une seule religion, qu'il a toujours eu à cœur la résolution des problèmes de la Palestine et du Cachemire³⁰⁶ »

En résumé, Cheikh Ibrahim Niassa en tant que leader religieux charismatique jouit d'une grande réputation internationale. Ce privilège qu'il porta lui valut plusieurs distinctions et titres honorifiques qu'il obtint dans plusieurs pays musulmans. Il doit également cette réputation pour ses contributions au sein des organisations internationales. En tant que pèlerin infatigable, il a contribué à ramener la Paix dans certains conflits en Afrique et son engagement pour cette paix l'a amené à dénoncer l'ingérence étrangère, notamment israélienne en Afrique et à œuvrer pour une résolution des conflits dans le monde musulman, très exactement l'épineuse question israélo-palestinienne. Ceci nous amène à découvrir davantage un autre visage du Cheikh.

C. Cheikh Ibrahim Niassa : un fin diplomate et un gardien du dogme qui rejette la modernité « acculturante »

Dans tous ses rapports, Cheikh Ibrahim Niassa a su toujours faire preuve d'une grande sagesse qui lui a permis d'agir avec finesse sans froisser ses interlocuteurs ni frustrer qui que ce soit. C'est la caractéristique des hommes de Dieu qui restent humbles et font preuve de modestie bien qu'ayant atteint les sommets de la connaissance, du savoir-faire et du savoir vivre. A plusieurs occasions, Baye Niassa a fait preuve d'une grande diplomatie face à des situations délicates. Il fut de toute sa vie un fervent défenseur du dogme, ce qui lui a valu l'admiration des autres à commencer par les dirigeants des pays arabes et musulmans. Le brassage des cultures qu'il prône et son ouverture à la modernité n'ont guère remis en cause son engagement pour sa propre culture et son attachement constant aux valeurs sacrées de l'islam. Ce sont ces quelques aspects de son comportement que nous proposons d'examiner à travers des situations inédites qui ont marqué à jamais sa vie de leader engagé et de guide éclairé.

³⁰⁶- Mouhammadou Mahdy Niassa, Op. Cit., p. 14

1. Baye Niassa : Un fin diplomate

En maintes occasions, Cheikh Ibrahim Niassa a fait montre de circonspection et de grande habileté face à des questions qui demandent justement un sens élevé de responsabilité et un esprit d'ouverture. C'est ainsi, lorsqu'il adressa à Msg. Lefbvre sa lettre, il a su, avec doigté et dans un style persuasif donner la réponse qu'il faut face aux propos de l'archevêque. Loin de toute visée polémique, il a su défendre la cause des Africains et de leur continent. Il est comme l'affirme Amar Samb, «...un marabout très informé des choses de la chrétienté, un chef religieux qui n'a pas sa langue dans sa poche et qui sait d'où vient l'asservissement des Africains en particulier et des faibles en général ; il est un Africain patriote qui sait enfin que la domination d'un peuple par un peuple n'a pas de lendemain, car ce courant de liberté et de nationalisme qui caractérise le XX^e siècle reste irrésistible.³⁰⁷»

Dans une lettre qu'il a adressée au Président Senghor, Cheikh Ibrahim Niassa disait ceci :

« J'ai l'honneur de vous accuser réception de votre lettre manuscrite du 21 Août 1962, et vous en remercie car, elle m'a permis de me rappeler cette parole d'un sage : « l'âme des peuples est pour les autres peuples aussi impénétrable que l'âme des individus, personne ne comprend personne, ce n'est pas une raison de ne pas collaborer, de ne pas s'aimer. Une telle pensée poursuit-il, nous dicte le combat de chaque jour que nous devons mener au service d'une amélioration de la condition humaine, étant bien entendu qu'il s'agit de la conscience de l'homme en général et non de quelques hommes en particulier. Etant encore qu'une telle amélioration n'est pas faite que d'éléments matériels, mais tend à la réalisation et à l'épanouissement sous toutes ses formes de la personne humaine. » [...]

Et plus loin il dit :

« Nous savons excellence que le destin de ce pays dépend de ce que nous ferons nous même, pour nous-mêmes, par nous-mêmes, car il nous est aussi possible comme pour les autres peuples de la terre de développer notre propre type racial grâce au ressources que la civilisation moderne offre à tous, grâce aux pouvoirs et droits qui nous reviennent de notre passé

³⁰⁷- Idem, p. 40

historique, de notre culture, de notre art et de des formes politiques et sociales de la vie pour fournir à l'humanité quelques contributions africaines dont nous seuls, sommes capables.³⁰⁸»

Ces paroles témoignent comment Cheikh Ibrahim Niassé arrive-t-il à transmettre au dirigeant ses pensées et sa vision sur la manière de gérer les grands dossiers de la vie de la nation, tout en insistant sur l'authenticité propre à l'Afrique et à laquelle il les invite. Elle n'émane dit-il que de l'attachement aux valeurs spirituelles qu'apporte l'islam et il suffit de s'y référer pour se rendre compte de l'incalculable contribution qu'elles représentent dans l'histoire de l'humanité. Cheikh Ibrahim Niassé le précise en ces termes :

« Et dans cette démarche commune vers un même destin avec les autres Etats africains, nous voulons que notre civilisation porte la marque non seulement de notre croyance, mais aussi la voie que nous avons suivie pour arriver à ces croyances, et c'est une voie humaine car l'humanité n'est pas une moyenne, mais s'est faite de toute la variété des expériences des hommes.³⁰⁹»

C'est aussi par la même méthode dont les mots clés sont le discernement, la clairvoyance et la finesse qu'il a dénoncé l'usage dans les écoles sénégalaises d'un manuel d'histoire dans lequel, l'image du Prophète est représentée par une caricature grotesque. Dans une lettre qu'il a adressée au Ministre en charge de l'éducation, il a demandé le retrait pur et simple du manuel des écoles et attiré l'attention des autorités sur les dangers que constituent de tels actes. Nous y reviendrons sur cette lettre qui marque encore une fois, l'engagement du Cheikh.

Ces quelques illustrations nous montre toute la finesse d'analyse du Cheikh sur des questions cruciales qu'il aborde et auxquels il apporte des solutions appropriées sans avoir offensé personne, ni agressé qui que ce soit.

2. Son attachement aux authentiques valeurs de l'islam

Bien qu'étant ouvert aux autres cultures, Cheikh Ibrahim Niassé a toujours su sauvegarder sa propre culture, ce à quoi il doit s'identifier. C'est cet attachement aux valeurs culturelles de l'Afrique qui suscite son engagement en faveur d'une Afrique libre et indépendante. C'est notamment cette ouverture d'esprit qui doit guider le musulman pour qu'il puise chez l'autre ce qui est bon pour sa culture et se détourner de ce qui nuit à sa personne et va à l'encontre de

³⁰⁸- Ibid, page annexe dudit ouvrage, nous avons rapporté cette lettre riche en enseignements dans son intégralité.

ses propres valeurs. C'est cette ligne directrice qui motiva tout l'engagement du Cheikh dans sa lutte contre toute entreprise qui vise à déstabiliser les fondements de la famille. Ainsi, le Cheikh fut désigné pour la rédaction du rapport final qui devait contenir le point de vue des ulémas du Sénégal sur la question du code de la famille. Ainsi, Cheikh dressa ce rapport qui a fait l'unanimité au sein des ulémas du Sénégal parce qu'il rapporte fidèlement leur position :

« Louange à Dieu, Paix et Salut sur le Messenger de Dieu. Ceci est la position de l'Islam par rapport au code de la famille au Sénégal. Nous, ulémas et sages signataires dudit document, avons pris connaissance du projet de loi élaboré par le gouvernement et qui devait réagir désormais la vie familiale et dont nous avons reçu chacun, un exemplaire, après plusieurs concertations sur ce sujet qui concerne individuellement tous les sénégalais et plus précisément les musulmans. Considérant que cette loi organise la vie de l'être humain avant sa naissance, durant sa vie ici-bas et dans l'au-delà, et que l'islam dans sa globalité, la souplesse de ses lois et leur permanence, a déjà légiféré. Et considérant l'exigence pour nous de collaborer de façon sincère avec tous ceux qui œuvrent pour le bien-être du peuple sénégalais, lui garantissant ainsi la voie de la réussite parfaite et du progrès. Et en réponse à l'appel du message de l'islam qui endosse aux ulémas la responsabilité de conseiller et de guider la Umma en fonction du savoir que Dieu leur a doté et cela conformément à leur mission de garants du patrimoine prophétique. Et en respect à la confiance totale que les populations musulmanes sénégalaises ont bien voulu placer en nous pour les mener sur la voie de Dieu, leur transmettant ainsi, l'enseignement pur et original de l'islam comme nous l'avons reçu de nos pieux devanciers. Sur la base de toutes ces considérations, nous avons décidé de ce qui suit :

Nous saluons les efforts déployés par le gouvernement pour l'élaboration de ce projet qui contient 854 articles et l'encourageons d'avoir privilégié l'option de négociation et de concertation avec les ulémas et les érudits avant toute prise de décision sur des sujets aussi cruciaux et fondamentaux.

Nous sollicitons du gouvernement de nous traduire en langue arabe les textes de ce projet pour que nous puissions l'étudier chacun dans sa langue de culture. Cette requête est impératif pour une assimilation rapide des textes qui est indispensable si nous voulons que nos discussions soit constructives et fructueuses.

En remerciant le gouvernement de nous fournir cette traduction et en attendant celui-ci, nous formulons les remarques suivantes :

Dans une grande partie des articles que nous avons lu et qui sont relatifs au mariage, au divorce, de l'héritage, de la filiation...etc., sont des questions sur lesquelles la loi a déjà légiféré dans tous les détails et qu'il n'y pas nécessité d'y revenir là-dessus, ni de vouloir rajouter ou améliorer quoique soi. »

Ce rapport mentionne certes, l'attachement des ulémas aux valeurs authentiques de l'islam sur l'organisation de la vie familiale, mais force est de constater qu'il porte une réelle volonté des ulémas de comprendre ces nouvelles règles pour les améliorer afin qu'elles deviennent compatible avec la législation divine et en même temps bénéfiques pour une vie familiale équilibrée et une société saine et prospère.

Ces aspects non exhaustifs de la vie de Baye Niassé, nous amène à connaître davantage le Cheikh. A découvrir la grande personnalité qui se cache derrière cet homme, d'une moralité saine, d'un comportement irréprochable. Ces qualités associées à son sens de discernement et de bon sens, son engagement en faveur de l'ouverture de l'islam vers les autres, sa lutte permanente contre l'injustice et l'intolérance, son engagement pour des valeurs universelles de l'islam, font du Cheikh un guide éclairé, un Homme de foi et de conviction ouvert aux autres, un leader charismatique influent tant à l'échelle du continent africain qu'au niveau international. Nous découvrirons, cette personnalité dans ses discours et ses interventions en diverses occasions.

Section III : la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse à travers ses discours, ses écrits et ses interventions

Cheikh Ibrahim Niasse est un guide religieux engagé qui s'est intéressé à la vie socio-politique du monde musulman. Toute sa pensée dans ce sens s'illustre parfaitement à travers ses discours ses interventions et ses écrits. Nous tenterons ici de rapporter quelques-uns de ses discours retranscrits. Dans l'impossibilité de les rapporter tous, nous choisirons, parmi les plus marquants. Notre choix va se baser sur trois principaux axes de la pensée de Cheikh à savoir, son engagement en faveur de l'islam, et en faveur de la consolidation de la valeur sociale de cette religion, mais aussi son combat pour une *Umma* unie. Pour chacune de ces interventions, nous décrirons le contexte historique qui l'accompagne ensuite nous rapporterons le contenu que nous nous proposons enfin de porter quelques analyses et commentaires.

A. Ses prêches devant les ulémas d'Afrique

Partout où il est passé, Cheikh Ibrahim Niasse à illuminer ses disciples avec la lumière de ses connaissances. C'est ainsi qu'il a insufflé à l'islam un dynamisme à travers le message spirituel qu'il diffuse et la morale qu'il enseigne. Ainsi, Baye a su faire comprendre à son auditoire l'importance de ne pas dissocier rayonnement intellectuel et rayonnement spirituel. Toutes ses interventions touchent profondément le problème de la compréhension du message de l'islam dans un continent où celui-ci est très souvent mal compris. Ainsi fut-il de son Majlis (conférence) historique qu'il a tenu à Kano, ou celui qu'il a tenu en Mauritanie ou encore à Ibadan...etc. Nous choisirons celui de la Mauritanie et le rapporterons les séquences les plus importantes, ensuite ferons une analyse succincte dans laquelle nous ressortirons les grandes lignes qui déterminent l'engagement du Cheikh en faveur d'un islam tolérant, un islam de paix et de partage.

1. Contexte historique de l'intervention du Cheikh en Mauritanie

En effectuant le voyage de la Mauritanie, Cheikh Ibrahim Niasse a d'abord voulu montrer son attachement à ce pays qui est historiquement important dans la diffusion de l'islam et de ses valeurs spirituelles en Afrique au Sud du Sahara. C'est en reconnaissance aux multiples voyages effectués par les mauritaniens au Sénégal que le Cheikh, au nom du lien d'amour qui existe entre eux est allé à son tour, leur faire la *ziyara*. De ce point de vue, c'est un voyage chargé de symbole car il détermine l'attachement des deux peuples frères qui, malgré les différences ethniques et culturelles, néanmoins, ils partagent en commun un même héritage, c'est-à-dire l'islam. La Mauritanie a le privilège de servir de référence aux ulémas du Sénégal

et même de toute l’Afrique subsaharienne une référence en matière du savoir islamique. Tandis que le Sénégal par ce contact est devenu en quelque sorte le laboratoire où se sont expérimentées toutes les manifestations symboliques de l’islam notamment le soufisme et les confréries. Sans revenir sur des aspects déjà évoqués, nous pouvons retenir que Cheikh Ibrahim Niasse a tenu à consolider les liens fraternels qui unissent le peuple sénégalais au peuple mauritanien. C’est pourquoi toute son intervention est axée sur l’islam dans ses fondements doctrinaux, une façon pour le Cheikh de revenir sur cet aspect important qui est, comme nous l’avions vu la base de la fraternité qui se veut d’un ordre divin. Effectué en 1968, quelques années seulement avant l’accession de la Mauritanie à l’indépendance, le voyage de Baye Niasse intervient dans les moments forts qui marquent la rupture avec le système colonial et la construction de nouveaux Etats. Cela évidemment ne fut pas sans difficultés. L’Afrique se retrouvant en rupture avec son passé a tenté de renouer avec celui-ci malgré que la hantise coloniale ne se soit pas encore dissipée et qu’en réalité, la main coloniale était toujours présente. Dans le discours, Cheikh l’évoque en parlant de la proclamation par le Président Mauritanien, Mokhtar Ould Daddah, d’une République islamique.

2. Quelques séquences du discours de Cheikh Ibrahim Niasse lors de son voyage en Mauritanie

« Au nom de Dieu, le Très Clément et le Très Miséricordieux, paix et salut sur le plus nobles des envoyés.

Honorable Gouverneur Général, Chers aimables frères :

Paix, Bénédiction et Miséricorde de Dieu soient sur vous. J’adresse mes sincères remerciements au Président de la Mauritanie, à son gouvernement et au peuple mauritanien de nous avoir reçu avec honneur et considération, rien qu’au nom de l’Amour en Dieu et de sa religion qui nous unit. Il n’y a rien d’étonnant en cela pour ce pays musulman à cent pour cent comme le Président a eu à le dire. Je présente mes sincères remerciements au Président de la République à tous les membres de son gouvernement pour l’accueil affable que vous nous avez réservé.

Cela n’est guère surprenant puisque tous les musulmans sont des frères, ils sont unis comme un seul édifice [dans l’agencement des éléments], un même corps quel que soit par ailleurs la générosité avec laquelle un frère est reçu par ses frères musulmans. Je vous dois un grand merci et une reconnaissance pour tous les bienfaits. Vous nous rendiez visite depuis votre pays lointain, à vous revient l’honneur. Et ce jour que je vous rends visite [à mon tour], vous m’avez reçu avec

une grande estime, à vous l'honneur dans les deux cas. Je serai beaucoup perdant si je ne pus vous récompenser en vous faisant des prières aux instants et aux lieux où elles sont le plus exaucées. Dieu a certes des moments privilégiés où il répond à l'appel [de son serviteur] comme il a fait, sur cette terre, des lieux sacrés où Il exauce le plus, les prières ; tout comme il est, pour le fidèle serviteur des états [bénis] au cours desquels ses prières sont exaucées, c'est quand il se sent en esseulement avec Dieu. A vrai dire, en ses instants, je prie pour vous et vous aurai-je privilégié sur les parents, n'eut été que la Loi aurait tranché en leurs faveur. Dieu en soit témoin, sans ces prières je ne saurais guère vous égaler dans votre courtoisie, tant vous nous aviez rendu plusieurs visites.

Le Prophète disait : « Quiconque reçoit un bienfait qu'il en donne une récompense. S'il n'a pas la possibilité, qu'il fasse des prières jusqu'à ce que l'auteur en soit touché [qu'il éprouve le sentiment d'être récompensé]. Et ce Président de la République, votre Président qui releva le défis de proclamer en ce vingtième siècle la Mauritanie, comme république islamique ; je le salue pour cette décision courageuse. Je ne cesse d'évoquer et de me glorifier de ce jeune [dirigeant] qui prit cette lourde décision, en face des occidentaux (France, Grande Bretagne, Etats-Unis). Cela est certes pour moi une chose énorme, que le gouverneur ici présent transmette au Président toute ma reconnaissance et mon soutien [en termes de prière]. Nous sommes solidaires avec vous et sommes vos frères ici-bas et même dans l'au-delà. Et n'oublions pas en ces jours où nous sommes tous témoins de la conspiration fomentée contre nos frères arabes. Nous prions pour que Dieu vienne en aide aux musulmans pour qu'ils sauvent la Palestine, qu'ils puissent rendre aux habitants de cette terre leurs droits. Je vous transmets les salutations du peuple frère sénégalais. Le peuple sénégalais et le peuple mauritanien ne sont pas deux peuples différents; ils forment un même peuple.

Dieu soit loué. Après ces remerciements adressés au peuple mauritanien, je m'entretiens avec vous autour d'un sujet [fraternité et amour en Dieu]: Tout groupe de fidèles qui s'unie, il le fait au nom d'un idéal qu'il se partage ; et nous, notre union n'est qu'au nom de Dieu Très Haut et au nom de son message. Le compagnonnage (al-suhbâ) comme vous le savez, a besoin d'un guide qui l'oriente et quiconque y aspire doit le suivre, sans s'y opposer à la marche, ni dévier du chemin. Si le compagnonnage est compris de la sorte, il devient alors sincère et réaliste. Mais si certains marchent et d'autres s'arrêtent ou que certains

empruntent un chemin et d'autre y suivent un autre ; ceci n'est point du compagnonnage. Nous espérons que notre union soit la vraie, évertuez-vous à ne pas vous désunir et resterez frères en ce bas monde et frères dans l'au-delà. Donc, je vous recommande ainsi qu'à moi-même de craindre Dieu en secret et ouvertement. Si vous suivez cette recommandation, elle vous suffira pour tous vos besoins ici-bas et dans l'au-delà. La crainte [de Dieu] est la clé à toute demande qu'un serviteur formulera, tant en apparence ou en secret sur des besoins en ce monde et dans l'au-delà. Un fidèle croyant doit avant toute chose chercher le savoir ; la crainte est en cela une clé du savoir, Dieu a dit « Craignez Dieu et Il vous apprendra, il est certes l'Omniscient ». Quiconque cherche le savoir qu'il craigne Dieu...

La crainte n'est rien d'autre que se conformer aux ordres de Dieu et s'abstenir de Ses interdits. C'est craindre d'abandonner ce qui est décret divin et de faire ce que Dieu a proscrit. A cru quiconque s'abstient d'accomplir ce que Dieu a interdit.

[...]

Il n'y a pas meilleure pour Dieu que de s'aimer rien que pour Lui. Je vous prends à témoins que je ne vous aime que pour Dieu, comme je témoigne pour vous que vous m'aimez rien que pour Lui. Dieu exalté Soit-il couvrira sous l'ombre de Son Trône, le jour où il n'y a d'ombre que le Sien, sept catégories de Ses serviteurs : l'Imâm juste, un adolescent qui grandit dans la crainte de Dieu, celui qui rattache son cœur aux mosquées, un homme auquel une belle femme fait des avances et qui s'abstient par crainte de Dieu, un homme qui s'isole et invoque Dieu jusqu'à ce que ses yeux coulent des larmes, un homme qui donne l'aumône au point où sa main gauche ne sais ce que sa main droite a offert, et enfin deux hommes qui s'aimèrent en Dieu. Cette dernière conduite est la plus simple et pourtant, elle a le même mérite. L'être s'accompagne toujours de celui qu'il aime, quiconque aime une communauté, il sera ressuscité avec elle le jour du jugement dernier. Comme l'a dit le Prophète, « Quiconque sera en compagnie de celui qu'il aime ». Imâm Anâs a dit : Nous n'avions éprouvé en islam une joie qui équivaut à celle que nous avons ressentie, le jour où le Prophète a dit : « Tout être sera avec celui qu'il aime », je témoigne que nous aimons le Prophète et aimons aussi les Califes Aboubacar et Omar. Et nous, Dieu merci, nous les aimons aussi, nous aimons des hommes déclarés être épargnés du feu de l'Enfer. C'est cet amour que nous espérons pour nous-mêmes et pour nos proches.

[...]

L'une des premières choses auxquelles un Cheikh recommande à son murid qui veut se réaliser spirituellement, c'est de s'adonner au dhikr (invoker Dieu) jusqu'à ce qu'il atteigne la station de la Présence divine par la voie de l'anéantissement (fana'), parce que la foi d'un murid ne serait complète que lorsqu'il s'anéantisse en Dieu. »

3. Analyse et commentaire sur cette intervention du Cheikh

Nous pouvons retenir de ce discours que le Cheikh a tenu, dans un premier temps à évoquer l'importance de la fraternité en islam. Celle-ci se renforce davantage lorsque les musulmans se rendent visite mutuellement. Cette liaison a quelque chose de très fort non seulement sur le plan strict des rapports humains, mais aussi du point de vu spirituel. Cheikh a beaucoup insisté sur cet aspect car, le contexte dans lequel il intervenait est marqué par la division des pays musulmans et l'éloignement entre eux du fait de la balkanisation du continent africain. Aussi, en se rendant en Mauritanie, le Cheikh a tenu à rendre hommage au peuple frère mauritanien et soutenir son Président dans ses intentions à garder vivantes les valeurs de l'islam.

L'axe principal de l'intervention du Cheikh tourne autour du principe de *tawhid*. Il a choisi de s'étaler sur ce thème parce qu'il est l'élément fondamental, comme nous l'avions d'ailleurs montré ci-dessus, dans la construction d'une société juste et apaisée, une société dans laquelle les valeurs de justice, de paix et de tolérance d'égalité et de justice devaient prévaloir sur la division, la haine et l'anarchie. C'est d'ailleurs, à ces valeurs humaines que le Cheikh en fait appel. C'est pourquoi, pour vivre leur *foi*, les musulmans doivent intégrer ces valeurs à leur vie quotidienne. Cheikh fut en cela le grand rassembleur d'hommes et un humaniste qui a toujours invité les musulmans et leurs frères de religion révélées à vivre en harmonie, à se solidariser en sachant faire table rase de leur différence pour l'intérêt du genre humain.³¹⁰

Outre cet appel à la fraternité et aux valeurs humaines qui la fonde, Cheikh Ibrahim Niasse s'est aussi intéressé à la situation des musulmans. Il a évoqué la douleur que ressent la communauté par la politique d'occupation menée par Israël et l'expropriation des terres palestiniennes. Il inscrit cela dans l'injustice pure que les musulmans doivent dénoncer et toujours implorer Dieu pour un retour de la Paix et pour que les palestiniens recouvrent leur terres.

C sont ces quelques idées qui caractérisent cette intervention du Cheikh en Mauritanie. Elle atteste de son érudition et de sa maîtrise des questions dogmatiques et théologiques de

³¹⁰- Mouhamadou Mahdy Niasse, Op. Cit., p. 49

l'islam, tout comme elle exprime l'intérêt qu'il a de la situation des musulmans à la veille des indépendances et où le monde traverse des périodes difficiles.

C. Ses discours devant les ulémas de la Umma.

En véritable ambassadeur de la culture islamique en Afrique au Sud du Sahara, Cheikh Ibrahim Niasse n'a pas raté l'occasion d'apporter sa contribution dans les débats sur les questions internationales notamment celles relatives à la promotion du savoir au sein des pays musulmans. Le contexte dans lequel s'inscrivent les interventions du Cheikh éclaire sur leurs pertinences et leurs apports dans la consolidation des valeurs universelles véhiculées par le message de l'islam.

1. Contexte international

Le contexte international qui a marqué les discours du Cheikh au cours de grandes rencontres internationales des ulémas de la *Umma* est marqué avant tout par un climat de tensions qui expliquent le mouvement d'indépendance qui émergeait au sein des pays dominés par la colonisation. Ce vent de liberté qui soufflait sur le continent africain, a soulevé dans les rangs des intellectuels africains un esprit de nationalisme et un élan patriotique. Ces soulèvements intérieurs n'ont pas tardé à convergé vers une dynamique internationale dans laquelle, se rassemblent plusieurs Etats qui sont animés d'un même idéal celui de la liberté, ce qui les rapproche les uns des autres. Ainsi, les pays musulmans d'Afrique ont entretenu des relations avec les pays arabes et musulmans. Cette coopération au-delà de son aspect politique concerne également un échange culturel. C'est ainsi que la majorité des pays africains à majorité musulmane ont adhéré à la création d'organismes qui rassemblent les musulmans du monde entier. A l'instar, des rencontres politiques, sont aussi organisés des échanges culturels au cours desquels sont discutés des sujets relatifs à l'impérieuse nécessité de cultiver au sein de la *Umma*, l'amour pour le savoir et la quête de connaissances utiles qui servent l'homme dans sa vie sur terre et le sauvent dans l'au-delà. La base des enseignements islamiques demeurent essentiellement la connaissance dans son acception la plus large. C'est dans ce cadre que Cheikh Ibrahim Niasse, en tant qu'érudit et homme de connaissance a participé à cette conférence qui a réuni les ulémas et savants venant du monde entier.

2. L'intervention de Cheikh Ibrahim Niasse au cours de la conférence de l'association des Universités islamiques tenues au Maroc.

A l'occasion de la conférence constitutive de l'association des Universités arabes, Cheikh Ibrahim Niasse, au nom des délégations musulmanes, a fait l'allocution suivante :

« Monsieur le Président, Excellence, le Ministre d'Etat chargé de la culture et de l'enseignement, Monsieur Mohammad al-Fâsi, chers conférenciers,

Il m'est un grand honneur de participer à cette conférence historique des Universités islamiques, en face des délégations venant de partout du monde musulman, des frères de Malaisie, de l'Inde, du Kanya et du monde arabe.

Je me félicite et félicite les membres conférenciers d'avoir traduit en réalité ce projet de réunir ici les Universités islamiques. J'adresse au Professeur al-Fâsi mes félicitations pour la confiance que son altesse le Roi Hassan II, a placée en lui de conduire cette noble entreprise. La conférence se tient dans un climat d'échanges réciproques et de rapprochement [de point de vu] dans tous les débats et les réflexions, je ne dirais pas discussions car, il n'y a pas eu « discussions » au sein de cette conférence, tant il existait une profonde réciprocité d'idées entre les participants.

Je demande à Monsieur le Président qu'il transmette à son altesse mes remerciements d'avoir initié ce projet de conférence qui jette les bases de l'association des universités islamiques. Le choix de son altesse fut judicieux en confiant ce travail au Ministre de la culture car, il a donné l'arc à celui qui l'a confectionnée. Ce choix d'un expert aguerri est le facteur essentiel du succès de cette conférence. A mon tour, au nom des membres de tous les conférenciers, nous adressons nos profonds remerciements au Ministre et tout son staff technique qui a contribué à la réussite de cette conférence.

Nous voudrions qu'il transmette, à son tour nos remerciements à son altesse le Roi Hassan II d'avoir concrétisé cette association à laquelle s'est tourné le regard des musulmans de partout au monde, depuis l'ouverture.

Dieu merci, à la clôture de cette conférence, les musulmans dans une seule voix ont exprimé l'impérieuse nécessité de fonder cette association qui leur trace dorénavant les objectifs qu'ils doivent poursuivre et les voies adéquates qu'ils doivent suivre dans leur vie spirituelle et leurs occupations temporelles. Maintenant que nous rejoindrons par la grâce de Dieu, nos pays respectifs, nous formulons le vœu que chacun prendra la ferme résolution de poursuivre ce travail, et œuvrer à la poursuite des objectifs fixés par la conférence. Nous nous engagerons ainsi à lever haut l'étendard de l'islam, d'œuvrer pour la purification de la mosquée d'Al-Aqsa, la première des deux Qibla, le troisième lieu saint de l'islam et que nous prenons la ferme décision de combattre dans la voie de Dieu, par nos moyens et

nos propres efforts. Ainsi, avons nous emprunté le chemin salutaire qui nous mènera à la victoire. Dieu réalisera cette victoire et les terres musulmanes seront libérées des mains des ennemis. Je suis optimiste quant à la réussite de cette association parce qu'elle vit le jour dans l'enceinte de la Qarawiyyine [Université de Kairouan] à Fez au Maroc. Permettez-moi d'ajouter que nous devons beaucoup au Kairouan pour avoir été le flambeau qui a diffusé l'islam dans nos pays, nous conduisant aux lumières de la Voie juste (al-sirât al-mustaqîm)

Encore une fois merci pour son excellence Monsieur le Ministre, et merci pour le Maroc et à travers lui, son Roi, son gouvernement et son peuple et merci à Fez et au Kairouan³¹¹»

A l'occasion de l'ouverture de la première conférence de l'Académie de recherches musulmanes au Caire, Cheikh Ibrahim Niasse a adressé une allocution dans laquelle il exhorte les oulémas musulmans à accomplir loyalement la lourde tâche qui leur incombe car, ils sont l'espoir de toute la *Umma* dans ce contexte postcolonial dans lequel un travail doit être mené pour conserver les valeurs de l'islam fortement concurrencées par les poussées modernistes. Ainsi, c'est dans ce renouveau que les nouveaux Etats musulmans trouveront leur chemin vers le progrès et qui repose avant tout sur leur capacité à développer le savoir et à cultiver un esprit scientifique qui est la base pour une sortie de la situation de dépendance et de sous-développement qu'ils connaissent. Cheikh disait à ce propos :

« Chers conférenciers. Profitons de cette heureuse occasion qui accorde aux ulémas et penseurs venus de tous les horizons, une réelle opportunité de réfléchir sur les méthodes d'appel à l'islam et d'étudier à nouveau, la situation des musulmans. Dieu envoie à chaque siècle des hommes qui viennent rénover le message de l'islam. Accordons à cette conférence toute l'attention qu'elle requière sans perdre de vue l'esprit scientifique qui devait dominer nos travaux. Si nous arrivons à des résultats concrets et pertinents, nous élevons ainsi en prestige notre dogme et nos convictions et nous aurions ainsi porté la voix de l'islam dans chaque foyer gagné par l'ignorance ou conquis par des déviations dues à l'influence étrangère. Nous l'aurions ainsi extirpé du mal qui a compromis son progrès, le maintenant dans l'ignorance et le sous-développement et l'aurions amené vers les lumières du progrès et de la prospérité. ³¹²»

³¹¹- Ibrahim Thiam, *20 'amân 'an rahil al-Cheikh*, p. 87

³¹²- Ibrahim Thiam, *Op. Cit.*, p. 86

3. Quelques analyses sur ces interventions du Cheikh

Le contexte dans lequel se tiennent ces assises qui visent à promouvoir le savoir et la recherche dans le monde islamique, est marqué par la situation critique dans laquelle se trouvent une grande partie des pays musulmans. A la veille des indépendances, ceux-ci doivent faire preuve d'une grande détermination pour construire des nations qui aspirent aux valeurs universelles et au progrès. Ce travail demande beaucoup de sacrifice, un ferme engagement et un esprit de solidarité à tous les niveaux. C'est à ces défis que fait allusion Cheikh Ibrahim Niassé. Le rôle des ulémas et des penseurs dans les pays musulmans est important car, en tant que dépositaires d'un savoir et garants des valeurs humaines, ils doivent s'impliquer dans ce processus de développement et apporter ainsi leurs pierres à l'édifice. Les grands défis auxquels font face les pays musulmans doivent interpeler chacun et seuls les efforts individuels et collectifs aideront à les sortir de la situation de dépendance et de sous-développement. Voici, comment Cheikh Ibrahim Niassé exhortait le musulman Africain au travail et à l'innovation. Il disait :

« Je pense que le musulman africain est appelé à réfléchir sur des sujets concrètement importants. Il a en face de lui des questions délicates dans le domaine de la pensée de la culture, du social, de l'économique et du politique. Le musulman africain est convié à mener le grande jihad pour épargner son âme et celle de ses proches du feu de l'Enfer et qu'il poursuive son initiation spirituelle pour que sa foi se renforce davantage et qu'il œuvre dans le chemin de Dieu afin qu'il soit un exemple pour les infidèles et les animistes. Il guidera ceux qui ont dévié du droit chemin (quitté les mosquées et fuit les écoles), se sont égarés dans les méandres de l'incroyance et la dérive cédant ainsi à la tentation venant de l'extérieur. Le musulman africain doit aussi discerner les bons prédicateurs des mauvais, ceux-là qui incitent le musulman à s'élever au-dessus de son patrimoine et de marcher sur les saints de la communauté et les savants. Ce qui les conduit vers un scepticisme destructeur de leurs valeurs et des fondements de leur croyance.³¹³ »

Ces discours évoquent également les liens séculiers qui unissent le monde arabe et musulman aux pays africains au sud du Sahara. La participation active du Cheikh à ces rencontres atteste encore une fois du rôle que les musulmans d'Afrique peuvent jouer dans leurs pays respectifs et la contribution qu'ils apportent au sein de l'Umma islamique. Ces rapports sont accentués par le contexte historique et politique marqué par les luttes nationalistes qui

³¹³- Ya'Qub Aboubacar al-Gâni, *Ithâf al-ikhwân bi maâthîr gawth al- zamân*, p. 272

étaient la réponse à l'impérialisme et l'occupation coloniale. Nous avons examiné cet aspect précédemment.

La réponse apportée par Cheikh Ibrahim Niasse à l'article de l'Archevêque de Dakar résume tout son engagement pour l'Afrique et son souci constant pour améliorer la vie des Africains. Voici en intégralité cette réponse :

« L'AFRIQUE AUX AFRICAINS » de Cheikh Al-Islam, Cheikh Ibrahim NIASSE

Cheikh Ibrahim Niasse disait après avoir fait ses louanges à Dieu et adressé son salut sur le Prophète sa famille et ses nobles compagnons :

« Dans chaque tribu, il y a les banu sa'd.³¹⁴ J'ai donc pris connaissance d'un discours surprenant signé par l'évêque de Dakar, Mgr. Lefebvre et publié dans la revue la France Catholique du mois de décembre 1959 à l'occasion de l'honorable nativité de Jésus un sermon qui a terni l'honneur de l'Islam et celui de notre patrie, l'Afrique noire veux-je dire. Certains passages, que j'ai bien examiné, dénote l'excès de fanatisme et de parti pris de leur auteur. »

« Je commencerai par réfuter ces passages-là grâce à un certain nombre de versets du Coran, livre qui n'a pas été le produit de l'erreur ni par devant ni par derrière Lui. Une révélation émanant d'un Seigneur sage et digne de louanges : « Dis, Ô Dieu ! Souverain de la Royauté ! Tu donnes la royauté à qui tu veux et Tu arraches la royauté à qui Tu veux. Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisse qui Tu veux. En tes mains est le bonheur. Sur toute chose, Tu es omniprésent. » « La terre est à Dieu et Il en fait héritier qui Il veut par Ses serviteurs la fin [heureuse] est aux pieux » Parmi Ses signes sont la nuit, le jour, le soleil et la lune. Ne vous prosterner-vous pas devant le soleil ni devant la lune ! Prosternez-vous devant Allah qui les a créés, si c'est Lui que vous adorez »

« Dis : Il est Allah, Unique, le Seul. Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. N'est égal à personne »

« Le premier verset apprend avec certitude à l'homme que la Royauté est à Dieu en Afrique et ailleurs. Dieu investi du pouvoir qui Il veut. Le deuxième verset ajoute que la fin est aux Pieux. Le troisième rejette tout, qu'il soit astre ou lune ou,

³¹⁴- c'est un proverbe arabe qui signifie que « chaque tribu a son défenseur » et ici, « chaque religion a son défenseur et chaque continent a son avocat »

à plus forte raison, une croix en ne retenant que Dieu. Et les derniers versets montent que le Très Haut est l'Un, l'Unique. « Le Seul qui n'a pas engendré, qui n'a pas été engendré et dont personne n'est l'égal ». Ce qui prouve que c'est le Créateur, le Très Haut qui est le Bienfaiteur de l'Afrique et pour les autres continents, que c'est lui qui guérit et qui rend la santé au malade. **A chaque patrie son peuple et chaque peuple sa patrie**, or nous sommes le peuple de l'Afrique, donc l'Afrique est à nous et nous sommes à l'Afrique. **Chaque patrie sera tôt ou tard gouvernée par ses fils**, quels que puissent être les complots ourdis par les ennemis des peuples africains.

Ce vingtième siècle est parcouru par un courant de liberté et de nationalisme que rien ne saurait arrêter, par conséquent tous les pays seront gouvernés par les populations, qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes ou communistes et **les peuples sont plus forts que les gouvernements**. Quoiqu'il en soit, **l'ère du gouvernement d'un pays par des étrangers est à jamais révolue. Donc l'Afrique aux Africains.**

Mais gouverner un pays est une chose, et s'attacher à la religion en est une autre. Si nous en revenons à la religion, voici ce que proclame le Coran, dernier livre révélé par Dieu : « la religion, aux yeux de Dieu, est l'islam (III, 17). Que quiconque ne croit à l'enseignement du Coran et croit en Dieu seul, alors, comme nous l'avions déjà dit, il croit forcément à un objet qui n'entend ni ne voit, un objet inanimé créé par l'homme lui-même tel que la croix ou les statuettes. Dieu est grand !

« **Quiconque veut être juste, reconnaîtra les hommes par la vérité et non la vérité par les hommes**. Chaque religion compte des hommes parfaits et imparfaits. Si en Islam, on relève des imperfections chez certains musulmans, cela se traduit par un écart de la voie droite et une iniquité, un abus et une injustice.

Mais affirmer que le communisme se trouve là où il y a l'Islam, c'est un mensonge flagrant, car le communisme se répand beaucoup plus dans les pays où l'islam n'est pas encore pratiqué. La vérité est que le communisme est contre l'Islam. Est-ce l'Islam qui est à l'origine du communisme en Europe ? Que non !

Si le communisme s'est installé en Afrique -en supposant qu'il s'y soit installé- cela est à amputer aux pays dont les habitants ne pratiquent pas l'Islam. Dans notre avis, l'islam s'est répandu -s'ils n'a pas vu le jour- depuis des siècles, avant l'arrivée des Européens ; le communisme et le Christianisme n'y ont pris

racines qu'après que les Européens se sont emparés de l'Afrique noire. Sur ce, le fait que ces pays soient délivrés du joug des étrangers n'entraîne pas nécessairement l'invasion de l'Afrique par le communisme, c'est le contraire.

Quant à la servitude des Africains, voici la question que je pose à ce sujet: sont c les quelques européens chrétiens, envahisseurs et colonisateurs de l'Afrique qui ont essayé de les asservir ou le contraire ?

Qu'une partie des hommes asservisse une autre partie, ce fait l'Islam l'a constaté dans le Coran, base de cette religion: « Dis : Ô Détenteurs de l'Ecriture ! Venez à un terme entre vous et nous, [à savoir], que [comme vous] nous n'adorons qu'Allah et ne le Lui associons rien, [que] les uns et les autres ne nous prenons point de Seigneur en dehors d'Allah » (III, 57), cela est sans doute évident. Si certains, privilèges vont à une portion du genre humain tels que rois et marabouts ou clergé, ce qu'on entend par asservir les gens ; les privilèges accordés en dehors de l'Afrique et de l'islam, à un roi ou un chef ou à une religion présentent un danger plus grave et plus pernicieux pour les faibles et es travailleurs.

Un auteur chrétien s'est posé cette question: « A-t-on fixé es limites de l'Egalité après la révolution française [de 1789] et la déclaration des droits de l'homme ? ». Et il a ajouté: « leurs rois, les nobles, les patrons, les chefs attitrés et les chefs religieux ne continuent-ils pas à jouir de privilège comme si la loi commune leur avait reconnu des droits et une certaine prééminence ? Devant la loi commune, ne continue-t-on pas à tisser pour ceux-là des habits autres que ceux destinés au menu peuple. Ceux-ci-là ne paient ni taxes de douane ni impôts. Ne remarquez-vous que ces états occidentaux privilégient une grande partie des chefs religieux qui possèdent le tiers des terres de ce pays, le tiers des immeubles de leur patrie...les terres sont exemptes d'impôts fonciers (dont-ils exonérés) qui leur rapportent des revenus deux fois autant et davantage, pour qu'ils accroissent leur commerce et amassent de l'or.

Voilà ce qu'a dit un auteur chrétien: voilà ce qu'on appelle asservir les gens. Les travailleurs pauvres et les paysans malheureux paient des impôts de plus en plus lourds, tandis que le prêtre paresseux et oisifs voient leur bien augmenter au point que chacun d'eux détient une richesse beaucoup plus considérable que celle d'un milliard de ses concitoyens réunis, malgré le tapage que font ces privilégiés autour de l'«équité, la justice et l'égalité.

« Ne satirise pas un homme plus âgé que ton père,

Peut-être, sans le savoir, tu décoches des traits à ton père »

Quelle distance sépare cet état-là de l'obligation pour les riches de prélever une aumône légale au profit des pauvres [que préconise l'Islam] ?

Quant à l'instruction, l'éducation et la culture que donnent les missionnaires chrétiens, comme l'a prétendu Mgr Lefebvre, elles ne représentent que les ix pour cent que celles que diffusent les maîtres de l'Islam dans les plus grandes contrées de l'Afrique, à moins que cet enseignement, cette éducation et formation et cette culture ne soient les seules diffusées [c'est-à-dire, musulmanes], à moins que le nombre des grands et petites mosquées et les medersa [écoles musulmanes], où enseignent bénévolement des maîtres musulmans ne soit un grand multiple de celui des église, et dans ce dernier cas les gouvernements ne les subventionnent pas, mais les musulmans ne comptent que sur Dieu et sur eux-mêmes, contrairement à ce qui se fait dans les écoles non musulmanes ; voilà ce qui s'appelle l'égalité et le respect des droits de l'Homme. !

L'auteur de l'article avait osé écrire sans rougir ce propos : « L'espoir de routin le plus aveugle, la subordination la plus sotte et l'avilissement des faibles, voilà les faits qui constituent le traditionalisme de l'Islam ».

L'amour d'une chose pousse à couvrir ses laideurs et la haine pour une chose entraîne à taire des beautés. C'est pourquoi Mgr Lefebvre a affublé l'Islam des défauts de sa religion. Ce sont les prêtres qui ont déclaré : « La religion est au-dessus de la raison », par leur manie d'attacher les gens à leur char sans étudier à fond les vérités essentielles de leur religion, mais par l'imitation aveugle, suivisme bête !

Quand une tribu me jetait des pierres et que je les leur retournais

Suis-je injuste, en cela, envers les Hamdân

« Si vous en remettez, Nous vous retournons la pareille (VIII, 19). A tort celui qui a commencé le premier [à critiquer]. Le reste de ses fantaisies ne mérite pas de réponse.

PARTIE III : L'ANALYSE DU LEGS SCIO-POLITIQUE ET RELIGIEUX DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE : PROFONDEUR D'UNE SAGESSE D'OUTRE-TOMBE

Inscrire le mouvement de la *Faydha* dans la continuité de la Tijâniyya, revient à poser le problème de l'adaptation du soufisme confrérique à la modernité. Nous avons déjà évoqué la vitalité de la Tijâniyya à travers sa flexibilité et son adaptation quasi spontanée au contexte actuel. Le renouvellement constant des réseaux confrériques de la Tijâniyya est la principale caractéristique de cette confrérie désormais transnationale et transcontinentale. Ce processus sans cesse de renouveau trouve ses échos dans l'histoire de l'islam en général et celui du soufisme en particulier. A la fin du XIX^e siècle, les grands réformistes se sont toujours attachés au soufisme et n'ont pas réfuté le confrérisme de façon absolue.³¹⁵ Mais bien avant cela, « la modalité confrérique était moderne, voire futuriste par la dimension suprarégionale, transculturelle, des réseaux initiatiques qu'elle mettait en place.³¹⁶ » Ainsi, à côté de la première vague de « mondialisation » de l'islam global, il s'est opéré une seconde, d'inspiration soufie. Des confréries se sont alors largement diffusées dans le monde musulman. Sans revenir sur cette histoire dont occasion nous a été donnée d'y évoquer les grands traits à travers l'exemple de la Tijâniyya, nous noterons néanmoins une dimension assez particulière : ce que les confréries maniaient avec aisance la dialectique entre l'identité locale et la perspective globale. Cette « dialectique évoquait en effet chez les soufis d'autres types de relations qui leur étaient familières : l'Unicité et la multiplicité, l'universel et le particulier, la Voie soufie au sens général et la voie initiatique particulière ou confrérie... etc.³¹⁷ » Le contexte dans lequel Cheikh Ibrahim Niasse a lancé son mouvement et l'expansion qu'il connut par la suite (création de pôles de la Tijâniyya et large diffusion de la *Faydha* à travers toute l'Afrique de l'ouest) est un exemple concret d'un mouvement confrérique à la fois ancré dans les valeurs locales propres à chaque contrée et qui s'englobe facilement dans un grand ensemble qu'est la famille confrérique ouest-africaine et mieux encore, Cheikh Ibrahim l'a prouvé dans les multiples

³¹⁵- Tant auprès de Gamal Al-Din Al-Afgâni, Mohammad 'Abduh ou encore Ibn Badîs, le soufisme était présent. Les deux premiers le présentaient non pas comme un mouvement obscurantiste mais bien « l'impulsion devant stimuler leur engagement intellectuel dans les valeurs de la modernité occidentale. Le dernier qui était au début virulent à l'égard du soufisme a dû revoir ses positions en retirant l'essentiel de ses critiques à la fin de sa vie. Voir, Eric Geoffroy, L'islam sera spirituel ou ne sera plus, p. 196

³¹⁶- Eric Goffroy, Op. Cit., p. 196

³¹⁷- Idem, p. 197

rapports qu'il avait entretenus avec les pays arabes et musulmans, il a su s'incorporer dans la *Umma* islamique. Cette réalité qu'incarne le mouvement niassène est à mettre dans le compte de l'analyse faite par les auteurs de l'ouvrage collectif *Sufism and the Modern in Islam* qui sont arrivés au fait que « le soufisme confrérique, objectivement considéré, a largement su s'adapter à la modernité...Le « trans-nationalisme » est un fait avéré chez beaucoup de confréries...et à l'heure de l'Internet leur mode de présence est de plus en plus globalisé et instantané.³¹⁸» L'affirmation globale de la Tijâniyya culmine dans sa capacité à s'organiser et à adapter son enseignement doctrinal et spirituel en fonction du contexte psycho-social. Nous avons eu à étudier cet aspect dans les fonctions sociales de cette confrérie. Au vu de l'envergure sociale de son organisation, nous pouvons considérer qu'elle est une confrérie qui parvient à s'adapter aux valeurs extérieures et d'accommoder celles-ci aux siennes. Ainsi, loin d'être un simple élément résiduel des sociétés prémodernes, elle épouse la postmodernité et s'y adapte parfaitement.

La Tijâniyya a su apprivoiser la modernité tout en se gardant de se vider de sa substance initiatique et en engageant son éthique aux grandes causes contemporaines. L'engagement de Cheikh Ibrahim Niassé en faveur de l'Unité du continent africain en est un exemple concret car, en introduisant le rôle du donné spirituel, il montre à quel point le rôle de l'islam peut contribuer à cette union. D'où la pertinence ici de la remarque d'Eric Geoffroy selon laquelle, ce qui fait la différence entre les groupes soufis ou spirituels en générale et les groupes « séculiers », c'est bien la conscience que toute militance en faveur de l'homme ou de la planète trouve son énergie et sa source dans la spiritualité et qu'en vertu du caractère universaliste de l'islam et de la mondialisation accélérée que vit le monde aujourd'hui, l'éthique soufie a vocation à investir tous les domaines de la vie humaine.³¹⁹

Aujourd'hui, la vocation soufie, par sa richesse spirituelle dont le retombé immédiat qu'elle offre est « la quête de sens » et « le supplément d'âme qu'elle peut apporter », a même investi le domaine des entreprises. Ainsi, « des méthodes de management éclairées par la spiritualité telles que les pratiquent les groupes soufis sont ainsi testées en milieu d'entreprise.³²⁰»

C'est pour illustrer à quel point le soufisme peut aujourd'hui contribuer dans la vie humaine. L'étude doctrinale du mouvement de Cheikh Ibrahim Niassé et ses implications sociales et politique nous a permis d'évaluer ses atouts. Parallèlement, nous avons saisi le rôle joué par Cheikh Ibrahim Niassé dans ce renouveau doctrinal. Aujourd'hui, cette doctrine soufie

³¹⁸- Ibid, p. 197

³¹⁹- Ibid, p. 200

³²⁰- Ibid, p. 201

et l'éthique qui la sous-tend constituent un enjeu majeur ; celui de savoir quelles sont les alternatives qu'elles pourraient apporter à la crise des valeurs actuelle ? Alors, de quelle façon peut-on appréhender ce rôle ?

Dans un premier temps, il est important de connaître d'abord les modes tangibles de la présence du soufisme dans les sociétés, ensuite tenter de définir sa nature exacte. Ces deux paramètres sont clairement identifiables à travers la confrérie Tijâniyya dans ses fondements doctrinaux et ses dimensions sociales. Cependant, si cela est possible il ne se fera pas sans difficultés car, « dès qu'on cherche à formaliser le soufisme, soit il s'échappe comme pour préserver sa subtilité et sa fluidité soit il périclité rapidement et devient une caricature de lui-même.³²¹» Mais en tous les cas, il devait assurer la diffusion de l'énergie spirituelle dont il est investi et tenir pleinement sa place dans l'espace islamique.

Il est important de souligner qu'avant tout, « le soufisme n'est pas une philosophie, mais une *praxis* initiatique, une expérience intérieure qui investit conjointement les domaines spirituel, psychologique et corporel³²²» La Tijâniyya comme nous l'avions vu est une voie de « soufisme pratique » et le rôle de Cheikh Ibrahim Niasse est, comme nous l'avions étudié de vulgariser l'initiation spirituelle pour que la sagesse et l'éthique soufies prennent corps dans des formes humaines et sociales : elles sont en cela les manifestations de la *Faydha* solidement ancrées dans la tradition mohammadienne dans toutes ses dimensions. Ainsi, l'héritage spirituel légué par Cheikh Ibrahim Niasse s'identifie dans ses fondements doctrinaux et la philosophie éducative qu'il prône est dans sa pérennisation. C'est autour de ses trois dimensions que s'articulera notre analyse du legs socio-politique et religieux de Cheikh Ibrahim Niasse en tant que sagesse d'outre-tombe. L'objectif étant de montrer d'une part comment cet héritage est-il géré au Niger (Chapitre 7) et d'autre part prouver la permanence de son legs dans ses principes doctrinaux, dans la survivance des idées du Cheikh non seulement en tant que méthodes et démarches de sa philosophie spirituelle éducative mais aussi en tant que vecteur d'accomplissement spirituel et social. (Chapitre 8) En fin, nous terminerons en revenant vers le Cheikh pour enfin connaître qui est-il vraiment.

³²¹- Ibid, p. 184

³²²- Ibid, p. 183

CHAPITRE VII : l'héritage de Cheikh Ibrahim Niassa au Niger

Le Niger est l'un des pays d'Afrique subsaharienne qui a accueilli Cheikh Ibrahim Niassa. Nous avons amplement détaillé son arrivée dans ce pays et quel a été la réaction des ulémas. Ceux-ci se sont largement mobilisés pour réserver au Cheikh un accueil chaleureux mais aussi lui apportèrent allégeance et soutien. Dès lors, l'influence du Cheikh s'étendit dans tout le pays et se constitua alors une dynamique confrérique à travers l'émergence de la Tijâniyya, comme nous l'avions détaillé. Les représentants du Cheikh furent les principaux acteurs qui ont sauvé son héritage et le perpétuèrent en le transmettant à leurs disciples qui devinrent leurs successeurs. Nous avons vu dans un chapitre précédent quelques sont les principaux foyers de la Tijâniyya niassène qui ont rayonné sous la conduite des Cheikh, héritiers de Baye Niassa qui ont animé ces foyers. Dans ce chapitre, nous nous étalerons sur leur vie spirituelle en tant que guides. L'essentiel ici est de montrer comment ils ont su assurer la continuité de la Tijâniyya en transmettant fidèlement l'héritage du Cheikh.

Section I : Les ténors de la *Faydha* au Niger

L'implantation de la Tijâniyya dans son obédience niassène est consécutive, à l'engagement de certains Cheikhs qui auraient reçu l'influx spirituel de Cheikh Ibrahim Niassé. Ceux-ci sont nombreux. Nous évoquerons de façon non exhaustive les plus importants de ces représentants de Cheikh Ibrahim Niassé.

A. Cheikh Aboubacar Hachim (1913-2004) : un bâtisseur de cité idéale

Cheikh Aboubacar Hachim ou Cheikh Kiota, est l'une des plus grandes figures de la Tijâniyya au Niger. Il est un saint qui s'est illustré dans ses capacités d'éduquer les populations musulmanes, de les orienter dans leur vie sociale pour qu'ils vivent en harmonie avec elles-mêmes et qu'elles traduisent dans les faits les valeurs humaines de tolérance et de l'acceptation d'autrui quelle que soient les différences. C'est la principale particularité de ce Cheikh, un grand érudit et surtout un gardien des valeurs hautement humaines de l'islam, à travers l'enseignement et l'éducation spirituels hérités de son Maître, Cheikh Ibrahim Niassé. Découvrons ce cheikh à travers quelques éléments de sa vie, de sa sainteté et de son engagement à bâtir une cité idéale.

1. Quelques éléments sur la vie de Cheikh Aboubacar Hachim

Cheikh Aboubacar Hachim, est né en 1913. Il effectua à pieds le pèlerinage aux lieux saints de l'islam à deux reprises, et au cours de la première il ne dépassait guère les dix-huit ans. En 1943, il sortit pour la quête de la connaissance. Il a étudié à Zaria chez l'éminent érudit Cheikh Atikou, où il resta six longues années. A son retour à Kiota, il construisit en 1949 une grande mosquée. Lorsqu'il s'installa, il entreprit son voyage historique à Kaolack au Sénégal. En effet cheikh Hachim a répondu à l'appel dit « *da'wat al jafla* »³²³ lancé par Cheikh Ibrahim Niassé pour la construction de la grande Mosquée de Madina. Au lieu d'organiser un voyage avec une forte délégation, Cheikh Kiota privilégia la quête d'argent. C'est ainsi que les gens cotisèrent une grande somme (environ le million de CFA) qu'il se chargea d'emporter lui seul au Sénégal. Arrivée à Kaolack il se distingua par cela, puisque toutes les autres délégations avaient voyagé avec plusieurs personnes réduisant par-là la contribution. C'est ce qui fit plus tard sa renommée auprès du cheikh.³²⁴ Il prit le wird de la Tijâniyya et s'initia à la *tarbiyya* auprès du détenteur de la *Faydha* qui lui donna l'autorisation de donner le wird et d'être son

³²³- C'est l'appel historique lancé par Cheikh Ibrahim Niassé à tous les musulmans et spécifiquement à la communauté tijane. Il a pour but la participation au projet de construction de la mosquée du cheikh.

³²⁴- Entretien avec Cheikh Bangoula, un village abritant une mosquée et une zawiya se situant à une dizaine de kilomètres sur la route de Tillabery.

guide et son représentant dans les affaires de la voie Tijâniyya au plan général comme particulier. Outre cet honneur spirituel, il lui donna sa fille ainée Umoul-Khair en mariage, ce qui couronna son succès par une affiliation non seulement spirituelle mais aussi familiale. Il a, de ce fait reçu la reconnaissance de plusieurs savants musulmans et l'éloge de poètes. Parmi ceux-ci son Cheikh et beau-père Cheikh Al-Islam, Cheikh Ibrahim Niasse qui disait dans un de ses poèmes ces quelques vers :

*A Kiota Mayaki, je t'évoquais là-bas
En cette nuit calme, le cœur battant.
Seuls ma pensée, ma plume et mon journal me tenaient compagnie
Je tissais les éloges et effaçait des larmes qui coulent.*³²⁵

2. Sa sainteté et son attachement à Cheikh Ibrahim Niasse

Cheikh Aboubacar Hachim, a consacré toute sa vie au Cheikh, il continua son œuvre et constitue en cela un modèle incontestable et une référence. Œuvre visible en cette cité qu'il a fondé, assurant son autonomie tant sociale que spirituelle. En faisant d'elle, un havre de paix où tous les habitants vivent en parfaite symbiose et dans une harmonie sociale rare. Pour cette raison, fidèle à cet héritage, il fut « un homme de Dieu qui avait servi l'islam et la communauté musulmane et tijane avec amour et dévouement. Aussi tout au long de sa vie, cheikh Aboubacar, avait dispensé de précieux enseignements coraniques au travers desquels l'Islam ressort dans son authenticité; c'est-à-dire comme une source de lumière et de progrès, de tolérance et de foi et non comme une religion de violence ou de haine ». ³²⁶

Ce rayonnement spirituel provient du titre qu'il reçut de Cheikh Ibrahim Niasse qui le nomma son représentant au Niger. Dès lors, il fut unanimement reconnu comme son successeur spirituel par la communauté tijane dans son ensemble. « Et comme tel, il a été fréquenté, respecté et sollicité en tant que maître et *gawth* de son temps. C'est ainsi que de nos jours, comme de son vivant, son aura continue d'attirer de manière exceptionnelle aussi bien des fidèles que des personnalités issues de diverses contrées du monde; cheikh Aboubacar avait à maintes fois accueilli dans son fief à Kiota des petits talibés aux grands marabouts en passant par des présidents, des rois, des princes, des ulémas, des ambassadeurs, des évêques des

³²⁵- Aboubacar Ahmad Housseïn, *rahîl cheikh Kiota, ba'da umrin min al-bina'* (décès du Cheikh Kiota après une vie d'œuvre et de construction) in Al-Tawassoul mensuel d'information générale n°25 Mai 2004 p5

³²⁶- Al-Maoulid, op. cite n°006, p18

parlementaires etc....tous, les uns que les autres, tenaient à solliciter sa baraka et à lui rendre hommage »³²⁷

3. Un bâtisseur de « cité idéale »

Nous avons largement évoqué cet aspect et avons retracé les grandes étapes de cette entreprise menée par Cheikh Aboubacar Hachim. Néanmoins, il est important de signaler que ce travail n'est qu'une émanation de son attachement aux valeurs enseignées par Cheikh Ibrahim Niasse. En effet, sans pour autant qu'il s'engage politiquement comme c'est le cas de son Maître, il a su orienter les populations qui vivent sous son ombre, les organiser, et les accompagner dans toute leur vie sociale et spirituelle. Il constitue en cela le modèle parfait d'un Saint qui a réussi à jouer le véritable rôle que les ulémas de l'islam au Niger et en Afrique en général devaient jouer. Il s'agit ici de relever que vivre sa religion n'est guère un obstacle à l'amélioration du cadre de vie et à la promotion des activités qui devaient contribuer à renforcer la foi si et seulement celles-ci sont sagement orientées vers l'idéal recherché, celui de vivre sa vie tout en restant fermement attaché à sa foi. C'est en cela que Cheikh Aboubacar Hachim fut l'exemple. Homme de foi il l'était, et homme de travail, il le fut aussi.

Sa disparition le Lundi 19 Avril 2004 constitue, certes une grande perte pour l'Umma islamique mais aussi et surtout pour l'Afrique et particulièrement la communauté tijane du Niger. Plusieurs délégations de tous horizons sont venues présenter leurs condoléances afin de compatir avec la famille dans cette grande épreuve.

Le premier ministre Hama Amadou, avec quinze ministres ont fait le déplacement à Kiota ainsi que les ambassadeurs de l'Arabie Saoudite, de l'Algérie et de la Libye. A ceux-là s'ajoutent des grands ténors de la Tijâniyya, comme cheikh Issaka Rabi'ou qui effectua le voyage de Kiota à bord de son propre avion en compagnie de soixante-quinze ulémas issus de plusieurs Etats du Nigeria, dont cheikh Tahir Usman Baoutchi³²⁸, cheikh Ibrahim Salih al-Husseyni³²⁹,

³²⁷- Idem p18

³²⁸- Né en 1929 à Bautchi, cheikh Tahir Usmane est un des grands prédicateurs du nord Nigeria. Il jouit d'une grande notoriété intellectuelle et est réputé pour la connaissance parfaite qu'il a du soufisme dont il est le fervent défenseur. Il tient à Kaduna au cours du mois de Ramadan chaque année le tafsir du Coran en langue haoussa qui est très écouté dans les pays voisins, principalement au Niger. Il a plusieurs fois visité ce pays et tenu des débats avec les leaders réformistes izala. Pour plus de détail voir Souleymane Moussa, *Al hadāra al islāmiyya fi Naygeria*, p34

³²⁹- Il est un érudit d'une renommée internationale. Né en 1942 dans le village de Garidiba qui est rattaché à Dekuwa l'ancienne capitale de l'empire créé par Rabah qui a vaincu le royaume de Bornou et détruit sa capitale Kukawa. Il a un lien étroit avec plusieurs savants musulmans d'Arabie Séoudite, du Maroc et d'Egypte. Il a écrit beaucoup d'ouvrages sur l'histoire du Kanem Bornou et sur le soufisme. Cet érudit prolifique, qui a reçu sa formation au Nigeria, a écrit de nombreux livres en défense de la Tijâniyya et s'est livré à des reformulations doctrinales, visant à rendre la Tijâniyya acceptable aux modernistes. Son œuvre s'inscrit largement en réaction aux attaques du

le calife du cheikh Aboul Fathi de l'Etat de Borno...etc. A côté de ces personnalités religieuses, on note la présence d'éminentes personnalités comme le directeur du bureau de la fondation de bienfaisance koweïtienne au Niger, le responsable de l'institut iranien à Niamey, et le secrétaire du bureau de l'association pour l'Appel Islamique Mondiale au NIGER ...etc.

Ainsi Cheikh Moussa Aboubacar succède à son père et Dr Rabbani disait de lui « nous gratifions Allah, le tout puissant car cheikh (Aboubacar) a répondu à l'appel de son seigneur et cela n'est nullement une surprise puisqu'il traduit les paroles divines «Certes, toute âme goûtera à la mort ». Nous le louons encore, parce qu'il nous a confié à celui auquel nous nous devons de nous attacher, j'ai nommé al-Khalifa Cheikh Moussa, que Dieu le protège. J'ai eu lors du voyage de recherche, l'insigne honneur d'être reçu par celui-ci.

Il est important de noter qu'après sa disparition, Kiota continue de recevoir toujours des visiteurs venus se recueillir sur la tombe du cheikh Aboubacar. L'importance du flux humain a créé la nécessité de construire un mausolée sur sa tombe.

L'autre centre de la Tijâniyya niassène qui a rayonné au Niger est la *Zawiya* du cheikh Chouaïbou Ali créée à Niamey sis au 2^{ème} arrondissement.

B. Cheikh Chouaïbou Ali (1909-2007) : un saint de la Tijâniyya à Niamey

1. Sa vie, sa formation et son ascétisme

Il est né dans le village de Sarou, situé au sud de Zinder, probablement en 1909³³⁰. Orphelin de père dès l'âge de huit ans, il fut recueilli et élevé par son oncle Adamou. Après le décès de ce dernier, il quitta le village et se lança à la quête du savoir. Il a parcouru plusieurs villages et fréquenté beaucoup d'érudits pour l'apprentissage du Coran, sa mémorisation et son exégèse. C'est ainsi qu'il s'est rendu successivement à Malandi où il a étudié auprès de Malam Abdoulahi puis Dissara, Agouar, Gangara, Hadeja et Maïgamdji. Dans toutes ces localités, il a étudié auprès de ces éminents connaisseurs du Coran, que le Coran auprès de tous ces érudits à l'exception de Malam Maman de Maïgamdji où il a étudié quelques livres de jurisprudence et de langue arabe. Doué d'une intelligence exceptionnelle, il a bien mémorisé le Coran, dont il a écrit par cœur plusieurs copies et en dispose de certaines jusqu'à ce jour.

Cheikh Abubacar Gumi et au mouvement Izala. Voir pour détails Souleymane Moussa, *Al hadāra al islāmiyya fi Naygeria*, p35

³³⁰ On ignore la date exacte de sa naissance mais on retient 1909 parce que c'est la date qui est marquée sur son passeport.

La jalousie de certains de ces condisciples, qui ont tenté de le liquider, le contraint à quitter la zone et trouver un refuge dans les autres villages pour qu'il puisse continuer sa quête de savoir. Ces déplacements l'ont conduit vers des villes du Nord-Nigeria comme Kano, Borno, N'Guru, Maiduguri, Sokoto, Gussaou....etc.

Dès sa tendre enfance il était un pieu, dévoué, vertueux et constamment en adoration, il accordait très peu de temps aux gens, car il se consacrait la plus part du temps à lire le Coran, à écrire ou réviser des livres de jurisprudence. Cependant ce comportement peu ordinaire a attiré l'attention sur lui. Pendant son séjour, dans le Nord-Nigeria, une année où la sécheresse sévissait cruellement, un saint marabout a demandé qu'on lui cherche un jeune homme qui n'a jamais commis le péché charnel pour qu'il lise la sourate « la cave » afin d'implorer la clémence divine. On chercha mais en vain. C'est alors que le cheikh Chouaïbou se porta volontaire en disant avec assurance : « Me voilà, je crois que je remplis ces conditions ». Il lit la sourate par la grâce de Dieu la pluie vint sans tarder. Ce qui atteste la pureté et la sainteté de ce jeune talibé. Au terme de son périple du Nord-Nigeria, il décida de revenir au bercail, après Kamba, Malanville et Gaya, il s'installa à Niamey. À son arrivée, il fut accueilli par son premier hôte, Malam Younoussa qui habitait au quartier Zango³³¹. Ce dernier découvrit peu de temps, les dons de son ami, ses talents dans les sciences islamiques. À sa sortie de la *khalwa* qu'il faisait dans ses champs de *Hanga-béri*³³², il décida d'effectuer un autre périple, vers Gao et Tombouctou cette fois-ci, c'est à son retour qu'il entreprit le long voyage de Kaolack au Sénégal pour visiter Cheikh Ibrahim Niasse. Il resta auprès de lui pendant plus d'un an. À la fin de son séjour, il fut nommé Muqaddam et Cheikh lui donna l'autorisation inconditionnelle d'attribuer les *wirds* de la Tijâniyya et lui dit de rentrer au Niger.

2. Son séjour à Kaolack et son lien avec Cheikh Ibrahim Niasse

Il est important de rappeler que le destin de cheikh Chouaïbou s'est croisé avec celui du cheikh Kiota à Kaolack. Les deux disciples du Cheikh Ibrahim Niasse qui devinrent plus tard Moqaddams étaient tous deux ensembles. Cheikh Aboubacar disait « j'ai trouvé cheikh Chouaïbou à Kaolack et je l'y ai laissé. Je ne puis savoir ce dont il a bénéficié après moi ».

Ils partagent le même destin spirituel et leur sainteté s'accomplit l'un dans l'autre puisque le *Khadim* (serviteur) Elhaj Adam rapportait que Cheikh Ibrahim avait dit que cheikh

³³¹- C'est l'appellation que donnent les haoussa qui s'installent dans les villes étrangères à leur pays. Il désigne dans la langue haoussa une escale, un campement.

³³² Ces champs sont actuellement en pleine ville de Niamey et abritent les sites de l'Office de Radio diffusion et télévision du Niger (ORTN) et de la Centre national d'Information, de Poste et Télécommunication (CNIPT)

Chouaïbou et celui de Kiota étaient comme les revers d'une même médaille. L'un étant la moitié de l'autre. C'est une affinité spirituelle très rapprochée, une union des cœurs et des âmes pour servir la cause de la *Faydha* qui s'exprime en ces deux figures de la Tijâniyya niassène au Niger.

Notons que cheikh Chouaïbou n'est pas attaché aux choses de ce bas monde puisqu'il n'a jamais exercé le commerce ni une autre activité génératrice de revenus, à l'exception du ramassage de la paille pour vendre aux propriétaires des animaux au marché, comme il est de coutume chez les jeunes talibés. C'est la preuve encore une fois de son *Zuhd* (détachement de ce bas monde). Toute sa vie est celle du saint serviteur d'Allah. Il a consacré tout son temps à la voie du Prophète et s'est mis au service de la religion, de la *tariqa* et de la *Faydha*. Depuis sa rencontre avec cheikh Ibrahim Niasse, il s'est donné totalement pour la diffusion de la *Faydha*, se consacrant nuit et jour à l'adoration et à la méditation en dehors de la réception des visiteurs. Toute sa vie se résume à la prière, l'adoration du tout puissant et les travaux champêtres. Il était un grand saint que les gens de partout viennent visiter.³³³

3. Cheikh chouaïbou et le pouvoir politique

Nous avons évoqué le climat d'instabilité qui caractérisait l'époque à laquelle cheikh Chouaïbou s'installait dans les environs de la Capitale où il a créé sa zawiya. Son ascétisme et son indifférence totale à ce bas monde et à ses biens ont fait de lui un homme austère qui a peu de contact avec les milieux du pouvoir. Cependant, les rapports qu'il avait entretenus avec les autorités étaient en général bon dans la mesure où il ne cherche auprès d'eux aucun privilège ni aucune promotion. Nonobstant cela, il fut à maintes reprises arrêté par le pouvoir politique qui pensait trouver quelques défauts pour étouffer cet engouement massif des populations pour lui et pour la voie pour laquelle il œuvre. Sans revenir sur les cas de son arrestation et de sa mise en résidence, nous nous accordons à dire, comme l'a souligné Maïkoréma, « qu'il était difficile, pour le pouvoir de le prendre en défaut. Le Shaikh a, en effet, toujours mené une vie très réglée, parlant peu, ne prenant jamais parti sur la plan politique, se gardant même d'intervenir dans certaines polémiques à caractère religieux, surtout lorsque celles-ci étaient très vives et prenaient une allure passionnée.³³⁴»

³³³- Entretien avec Elhadj Adam, Khadim du cheikh Chouaïbou, effectué le 05/01/2006 sis à la zawiya Niamey.

³³⁴- Maïkoréma Zakari, Shaihk Shaibu Ali, un soufi au cœur de la capitale nigérienne, in *Islam et Société au Sud du Sahara*, p. 113

En somme Cheikh Chouaïbou, est un saint homme, un serviteur de Dieu. Il est de ce fait, un secret déposé qui a son rôle dans le maintien du flux de la Tijâniyya niassène au Niger.

Il est décédé le 21 octobre 2007 correspondant au 11 shawal l'an 1428 de l'hégire.

C. Cheikh Abdul Razak: Majnun Barham

Nous nous emploierons à retracer la biographie de celui qui fut incontestablement l'amoureux de Barham (Cheikh Ibrahim Niasse), de citer ses œuvres et de montrer les liens spirituels qui le rattachaient à Baye Niasse.

1. Vie et formation de Cheikh 'Abdul Razaq

Cheikh Abdul Razak appelé aussi « *Sahib al-tarjama* » ou encore « *Majnun barhama* » serait né en l'an 1932 qui correspond au quatre jour du moi de Ramadan 1353 de l'hégire à Garin Malam (Zinder). Ses arrières parents sont originaires de la ville historique de *Ngazarganu*, une ancienne principauté de Bornou.

Il est fils d'Ahmad Mallami, ibn Muhammad Mai Rubutu, ibn Adam Samkuyam ibn Moussa Samkoye, ibn Aboubacar. Malam Moussa le père à Malam Adam, le grand père d'Ahmad Mallami était un guerrier de la cour du Sultan de Damagaram. En dépit de cette tâche, il était un fin connaisseur du Coran, qu'il mémorisait très bien. Toute sa descendance voua un grand intérêt aux sciences coraniques et cette noble vocation se transmet de père en fils jusqu'à Malam Muhammad le grand père de Abdul Razak. Tous ses fils dont le père de Sahib al-tarjama, Ahmad Mallami, avaient mémorisé le Coran. Celui-ci avait une grande maîtrise de l'exégèse coranique dans sa forme simplifiée (la *jalaleyni*) qu'il a mémorisé et l'écrivait dans son intégralité. Il a dû cesser de le retranscrire par peur de le confondre au Coran.

En résumé la famille Mallami a hérité du savoir coranique et s'est vouée à son enseignement et à sa transmission aux générations suivantes. Ahmad Mallami fut aussi le premier à embrasser le soufisme en intégrant la voie Tijâniyya à Garin Malam aux mains d'un érudit venant du Maroc et cela sous le conseil de son Maître Malam Hassan Souleymane qui est lui de confession Quadiri. Ahmad Mallami a voulu visiter cheikh Ahmad tijani à Fez. Il demanda l'autorisation à son père et sortit de Damagaram pour entreprendre ce long et pénible voyage. Il passa par Sokoto où il séjourna pendant un temps. Au cours de ce séjour, il écrivit un Coran dans le but de le vendre et renforcer ses provisions. Les gens furent étonnés de voir un aussi jeune garçon écrire tout le Coran par cœur. C'est pourquoi, il reçut beaucoup de

cadeaux au-delà de ce qu'il espérait gagner. Cette générosité inattendue et spontanée des gens le poussa à faire don de ce Coran à la grande mosquée de Sokoto. Ce manuscrit est encore conservé à la dite mosquée au mausolée du cheikh Usman dan Fodio et est reconnaissable par une faute qu'il corrigea au verset « *wa mā ubarriū nafsī* » (12-35) en y collant un papier sur le quelle il écrivit la correction avec de l'encre rouge.

Il poursuit son chemin jusqu'à Tombouctou mais a dû s'arrêter là puisque sur la route de Fez sévissaient des conflits tribaux. Il prit la résolution de ne pas continuer le voyage et reprit le chemin du retour. Il se consacra à l'enseignement du Coran à Garin Malam et c'est à cette époque qu'il épousa Aicha la mère de cheik Abdul Razak. En l'an 1355 de l'hégire, il émigra à Zarmu et créa une école coranique. Chaque mois de Ramadan il se rendait à Guidimouni où il faisait le *tafsir* (exégèse) du Coran en langue locale. A côté de toutes ses activités, il contribua à la diffusion de la *tariqa Tijāniyya* avec une ardente ferveur. C'est cette dernière d'ailleurs qui l'incita à entreprendre le voyage de Fez, que très peu de gens envisageaient d'effectuer à cause de la distance et les multiples obstacles.

Cheikh 'Abdul Razak avait deux ans lorsque son père émigra vers Zarmou et le laissa auprès de sa mère et sa grand-mère(1935). Au cours de la même année son grand-père maternel Malam Youssouf décéda et six mois après il perdit sa grand-mère Khadidja (al-fullatiyya).

Son frère cheikh Muhammad al-Moktar, ibn Ahmad Mallami l'amena chez son père à Zarmu. C'est là qu'il débuta les études, sous la conduite éclairée de son père qui l'éduqua, lui inculqua l'esprit d'isolement pour l'adoration, et lui apprit comment approcher son seigneur. Ce qui le prépara à affronter toutes les situations après le décès de son père en 1940. Ce dernier fut inhumé à Guidimouni.

Sa mère prit en charge son éducation parce qu'elle était une savante et écrivait tout ce qu'elle mémorisait. Elle laissa plusieurs manuscrits après sa mort pour que ses enfants s'en servent. Parmi les livres qu'elle copia de sa propre main *Manzoumat al-qurtubi*, manuscrit que cheikh Abdul Razak aimait lire.

Après son décès en 1962, elle le confia à ses oncles qui habitent Garin Liman à Zinder. Mais il suivit son oncle cheikh Muhammad al-Junayd qui quitta Zinder pour s'installer à Gouré.

Comme il est de coutume dans ces régions Abdul Razak sortit à la recherche du savoir particulièrement la lecture et la mémorisation du coran. Il se distingua très tôt parmi ses condisciples par une intelligence et une grande capacité de mémorisation. Parmi les villages

qu'il visita on peut citer Majema, Guidmouni, Guidguir, Gouré, Mara, Kazawey, Madou... etc. Il effectua ce périple en peu de temps car il avait un don d'accomplir rapidement ses projets et Dieu le dota de cette particularité puisqu'il le prédestine à quelque chose. C'est la raison pour laquelle il ne s'arrêta devant une porte sans qu'elle ne s'ouvrît à lui et il ne se tourna vers une chose sans qu'elle ne se réalise dans un bref délai.

Fort de ce soutien divin, il voyagea à Kano, la capitale de la *Faydha*, pour la quête du savoir. Il descendit au quartier Yakassey et se rendit très souvent à Fagué où il avait des frères.

Il étudia quelques chapitres du « *ta'lim al-Muta'alim* » auprès de Malam Muttaqa et Malam Hussayn et deux chapitres du « *Qurtubi* » auprès de Malam Muhammad Awal. Celui-ci remarqua son érudition sur le *fiqh* (jurisprudence) puisqu'il a une telle maîtrise des questions, que le maître lui aurait recommandé d'arrêter les études. Il a une capacité d'assimilation rapide et possède un don à écrire avec une facilité extraordinaire et n'a pas fait beaucoup d'études puisqu'il n'a jamais achevé un ouvrage qu'il a commencé à étudier auprès des maîtres.

Lorsque son oncle s'affilia à la Tijâniyya umariyya (branche d'El hadj Umar Tall), il ne prit pas le *wird*. C'est lors de sa visite à Kano, qu'il commença à aimer le *wird* lorsqu'il s'aperçut que des jeunes moins âgés que lui s'y adonnaient. C'est alors qu'il retourna chez son oncle à Gouré pour prendre le *wird*.

2. Son initiation spirituelle et son attachement à l'amour de Cheikh Ibrahim Niasse

C'est à cette époque que s'est propagée la *Faydha* après le retour de la première délégation des érudits de Kano qui a visité Cheikh Ibrahim Niasse. 'Abdul-Razaq s'initia à la voie par le soin de cheikh Muhammad Sani ibn Souleymane Al-Damagarawi, comme précédemment annoncé.

Cheikh 'Abdul-Razaq s'est distingué par un amour hors pair qu'il a voué au Cheikh Ibrahim Niasse. D'une grande immensité et d'une rare profondeur spirituelle, d'ailleurs difficile à sonder, cheikh 'Abdul-Razaq l'a exprimé dans beaucoup de ses poèmes. Il décrit cet amour dans ses dimensions mystiques qui évoquent sa sincérité, sa nature et sa profondeur. Cet amour se distingue en ce qu'il fut une union scellée dans la prééternité³³⁵ Cheikh 'Abdul-Razaq l'exprime en ces termes :

³³⁵- Selon la conception islamique de l'existence on distingue trois phases : celle de la préexistence où les *arwah* sont créés et scellés par le principe de la *baya* (allégeance des âmes) suivant leur engagement à la foi et au pacte

« *Je lui ai sincèrement voué mon amour
Quand j'étais enfant et lorsque je vieillis.
Je l'ai vu et connu avant que je n'existe
Saches que mon cœur s'est immergé dans son amour avant ma
naissance.
J'étais né et il était le voile qui m'empêchait de voir autre que lui* »³³⁶

Il disait dans un autre poème :

« *Je l'ai aimé volontairement pour Dieu pas pour autrui
Je l'ai affectionné pour Dieu non par une chance
Telle fut ma conviction* »³³⁷

Il disait aussi :

« *Je lui ai exprimé mon amour,
Ouvertement sans m'en apercevoir,
Je me confonds à lui à tel point qu'
Aussitôt que je le perçois [dans son essence]
Je reçois de cette vision une effusion de connaissance
Mon ignorance est apparente dès lors
Que je perçois, dans ma vision autre que lui
Barham ce serviteur de Dieu
A qui, Il décerna tous les honneurs,
Le fit Son lieutenant d'entre les créatures
Et c'est par lui que la Faydha fit son apparition* »³³⁸

Cet attachement au Cheikh Ibrahim Niasse est, non seulement attesté par ce lien spirituel et affectif que cheikh 'Abdul Razak a décrit, mais aussi par une affiliation à travers diverses chaînes et rameaux remontant au Cheikh et à certaines éminentes figures de la voie Tijâniyya. C'est dans un long poème qu'il a cité tous les cheikhs, *khulafa'* et grands muqadems de la voie auprès desquels il prit le wîrd mais aussi des secrets de la *tarîqa*. Il reçut plus d'une trentaine d'autorisation et *ijaza* comme il le mentionne dans ce poème:

*J'ai obtenu une trentaine de taqdim*³³⁹
Qui suffisent pour ma consécration

(*mithaq*), la vie d'ici-bas ou terrestre dans laquelle on est que de passage et où l'on applique le *mithaq* pris ex ante en vue de préparer le jugement dernier et l'au-delà où les âmes poursuivent un troisième état de vie.

³³⁶- 'Aboubacar Najl Moussa, *'Itr Nyassy fi Madh Habib Niasse*, p58

³³⁷- Idem p59

³³⁸- Ibid p59 Voir aussi Cheikh 'Abdul-Razaq, *Jawhar Al-fard fi Madhi Qutb al-fard*, p 58. Dans *'Itr* on lit: « *Wa laqad Justu bi hubbihi* » (je lui ai exprimé mon amour) mais dans *Jawhar* on peut lire: « *Wa Laqad Junintu bi hubbihi* » (Son amour me rendit fou » Ces différences résultent de la retranscription qui est faite à partir de la copie originale de l'oeuvre. Seule une étude d'authentification permettrait d'uniformiser ces œuvres du cheikh 'Abdul-Razaq et tenter de leur rendre leur originalité.

³³⁹- Titre de Muqadem que le Cheikh décerne à son disciple qui s'est distingué tant par son ardeur à servir la voie que par son œuvre intellectuelle et spirituelle.

*Gawth al anam [Cheikh Ibrahim Niasse] m'accorda une absolue autorisation
Sur tout ce qu'il détient [ijaza et secrets] de son affiliation
N'est-il pas une gloire d'obtenir de ses ashab
Toutes les autorisations et les ijaza
Fierté, s'en est une pour ce fils de Mallami
Qui hérita des secrets généreusement accordés³⁴⁰*

Au sujet de ses chaînes de filiation, Cheikh Abdul Razak avait annoncé avant son décès la parution d'un livre composé de deux tomes qui évoquent toutes les *Ijazas* (licences) qu'il reçut avec des détails sur leur nature et leurs auteurs. Il consacra le premier tome à la *tarîqa Tijâniyya* et le second aux différentes chaînes de transmissions de cette voie et de tous les secrets qu'il reçut des *ijaza* et autres autorisations. Ces deux tomes seront d'une grande utilité puisqu'ils permettront d'une part de compléter cette chaîne de transmission et de renforcer son authenticité en renouvelant les filiales de transmission qui tissent la toile de cette branche niassène, dont les rameaux s'accroissent sans cesse. Ce qui est une preuve de la continuité de la *Faydha*, ce flux de grâce diffusé par Cheikh Ibrahim Niasse.

De cet ouvrage qui nous osons l'espérer paraîtra un jour, on peut lire ce qu'a consigné cheikh Abdul Razak, comme le rapporte Aboubacar najlu Moussa en ces termes:

« J'ai pris la *tarîqa* Tijâniyya auprès de mon oncle le cheikh El hadji Muhammad Al-Junayd Ibn Mu'alim Youssouf al tijani et fit la *tarbiyya* auprès de mon cheikh Muhammad Baddé Sani ibn souleymane Al Hafith al tijani. J'ai reçu l'*Ijaza* du Cheikh Ahmad al-tijani Ibn Ousmane Al-Kanaoui Al tijani, j'ai reçu également l'*Ijaza* du calife et fils du cheikh Ibrahim Niasse, cheikh Tijani Niasse, du cheikh Muhammad Salissou Ibn Ahmad, du cheikh Al-Charif Ibrahim Salih, du cheikh Muhammad Baddé Ibn Saidine.

Tout comme m'a accordé l'*Ijaza* avec une autorisation inconditionnelle, le Qutb Cheikh Niasse, il m'a renouvelé le *wird* de la *tarîqa* et toutes les précédentes autorisations que j'ai obtenues.

Parmi ces cheikh qui m'ont accordé ces *ijaza*, certain m'ont fourni deux, d'autres trois et même plus. Nombreuses des *ijaza* étaient sans condition c'est-à-dire sans aucune restriction du nombre de disciple à initier ou à en faire des muqaddam. Certains m'ont autorisé sur la *tarîqa* seulement, d'autres sur la *tarîqa*, la sunna et le Coran. Toutes ces *ijazas* tiennent lieu de *taqdim*, c'est à dire qu'elles accordent au Cheikh Abdul Razaq, une pleine autorisation, mais lui confère

³⁴⁰- 'Aboubacar Najlu Moussa, 'Itr Nyassy hi Madh Habibi Niasse, p67

également la possibilité de les décerner à celui qui en a la capacité et le mérite. Elles font office d'une reconnaissance certaine et d'une assurance sur tout ce qui concerne les enseignements de la *tarîqa* et les secrets et leur transmission.³⁴¹ Ces *Ijaza* concernent également des ouvrages importants sur la voie, comme les écrits du cheikh Ibrahim Niasse, du cheikh Ahmad Sikeyrej³⁴² et du Cheikh Al-Kansoussy³⁴³

3. Les écrits et les œuvres de cheikh 'Abdul Razaq

Il a écrit beaucoup d'ouvrages dans plusieurs domaines tant en prose qu'en poésie. Le premier livre qu'il écrivit est une *qasida* (poème) sur le soufisme qu'il débute en ces termes :

Dieu est Unique dans Sa perpétuité et Son éternité

*Hormis Lui, nul ne saura ce qui est caché dans Ses trésors.*³⁴⁴

En prose il a publié "*Al-Qutuf al- Jāniya fi asila wa ajwiba fi al-tarîqa Al-Tijāniyya*" (Les fruits cueillis dans questions et réponses sur la voie Tijāniyya) sur la demande du cheikh Aboubacar Hachim Kiota. Il a évoqué dans ce livre les conditions à remplir pour prendre le *wird* et a levé des équivoques sur certains points concernant la *tarîqa*. Le but de cet ouvrage était d'éclairer les disciples sur la voie et leur faciliter la compréhension et l'assimilation des principes fondamentaux de la voie Tijāniyya

Il a écrit aussi "*Asr al-Faydha* " (crépuscule de la *Faydha*). Dans ce livre qui est considéré comme l'une des principales œuvres sur la *Faydha* en pays haussa, cheikh 'Abdul Razak évoque ce qu'est la *Faydha* Tijāniyya et ses différentes manifestations, les hommes qui l'ont embrassé en premier et ceux qui les ont suivis. Il a également donné des détails sur les causes profondes de la diffusion de cette grâce au Niger, particulièrement dans les zones Haussa et Mangari. Il a aussi évoqué l'adhésion à la *Faydha* des cheikhs arabes spécifiquement ceux du Maghreb. Il a enfin évoqué les débats et discussions qui ont opposé les hommes de la *fayhda*

³⁴¹- Aboubacar Najlu Moussa, Op. Cit., p. 69

³⁴²- Il s'appelle Al-hajj 'Abderahmane ibn Al-hajj Barnūssī Sikeyrej al-khazrūjī al-ansārī. Il a habité à Fez mais est originaire d'Andalousie. Il est un des grands califes du Cheikh tijani. Il a bénéficié de la grâce immense de la *tarîqa* et a bu le verre de la piété. Voir son œuvre *Kashf al-hijab 'an man talāqā ma'a al-cheikh al-tijāni min al ahabab*, al-maktaba al cha'biyya, Lubnan, 2002, p. 240.

³⁴³- Il est un des ténors de la *tarîqa* Tijāniyya qui reçut la grande ouverture. Il fut doté de secrets et autres subtilités de la voie et possède beaucoup de prodiges. Il était dès son jeune âge au palais du sultan et amir al-mu'minin Mawlaye Souleymane et devint son dernier et distingué wariz. Il appartenait à la *tarîqa* nāsiriyya avant de s'affilier à la Tijāniyya. Voir Al-hajj Ahmad Sikeyrej, *Kashf al-hijab 'an man talāqā ma'a al-cheikh al-tijāni*

p. 328

³⁴⁴- Idem p. 76

aux innovateurs et égarés. Il fut publié en deux fois. La première en 1383H et l'autre en 1420H/2000.³⁴⁵

Cheikh Abdul Razak a aussi écrit sur les rapports du cheikh avec ses disciples un livre qu'il intitula « *al-najāt min al-fankhūkh fi Ihtiram al-chuyukh* » L'intérêt de cet ouvrage réside dans les conseils qu'il donne aux disciples sur le respect qu'ils doivent aux maîtres de la *tarīqa*. Il a formulé, dans ce sens des mises en garde sur les conséquences du manque de respect à l'égard du cheikh. Il a écrit ce livre lors de son séjour à Kaolack.

Il a aussi rassemblé les différentes lettres de correspondance que Cheikh Ibrahim Niasse adresse à ses disciples et ses Muqaddams lors de ses visites à la Madina.³⁴⁶

Enfin il a écrit une œuvre sur le *fiqh* malékite intitulé « *masāil al-sawm fi al mālikiyya* » (Des questions sur le jeûne selon le rite Malékite.)

Pour ce qui est de ses œuvres poétiques, cheikh Abdul Razak a écrit plus de trois cent poèmes dans la *shari'a*. Comme son poème qu'il intitula (*Al-murdiyya*) ou son poème sur le "*qabd*" (le fait de croiser les bras pendant la prière) où il démontre que le fait de prier mains croisées sur la poitrine est une tradition prophétique. Il a établi toutes les preuves sur la question se référant aussi bien sur le livre que sur la tradition et a cité l'intégralité des noms de *sahaba* compagnons du prophète et *tābi'in* (ceux qui ont vécu avec les compagnons du Prophète) qui ont rapporté les traditions à propos du sujet. Cette œuvre est une réplique contre les attaques des détracteurs de la voie auxquels cheikh 'Abdul Razak n'a laissé aucune occasion.

Certains de ses poèmes portent sur des réponses qu'il apporte aux questions que ses disciples lui posent.

Sinon, tout le reste de ses œuvres poétiques, est consacré à l'amour du Cheikh Ibrahim Niasse. Il a publié « *Jawhar al-fard fi madh Qutb al fard* » (les perles de l'éloge du pôle unique) dans lequel il a consigné, dans un langage pur en amour mystique, son lien avec le Cheikh qu'il a décrit dans toutes ses réalités mystiques. Nous avons donné quelques exemples de ces poèmes.³⁴⁷ Il a attiré l'attention de ses disciples sur l'importance de ces poèmes et les vertus

³⁴⁵- Une étude de cet ouvrage sur la *Faydha* permettra sans aucun doute de clarifier non seulement l'impacte de la grâce apportée par Cheikh Ibrahim Niasse au Niger mais aussi d'apporter du nouveau dans l'étude de la Tijāniyya niassène qui jusque là est sous-exploitée.

³⁴⁶- Cheikh Abul Fathi a également rassemblé les lettres et différentes correspondances du Cheikh Ibrahim Niasse dans une œuvre en deux tomes qu'il intitula : « *Jawāhir al-rassāil al-hāwī ba'd 'ulum wasīlat al wasāil mawlānā al-hajj Ibrahim ibn al-cheikh 'Abdullah al-tijāni al-kawlakī*,

³⁴⁷- L'amour du cheikh 'Abdul Razak pour son Cheikh est d'une telle immensité mystique qu'il est impossible de le décrire dans son intégralité. Au vue de l'importance du thème de l'amour en soufisme il sera intéressant de faire une étude analytique sur cette question pour montrer le degré d'engagement spirituel de nos cheikhs et la façon dont ils ont compris et assimilé la portée et le sens profondément mystique du mouvement de Cheikh. Cela permettra de replacer cette poésie dans l'ensemble des écrits des grands mystiques sur la question de l'Amour.

qu'ils contiennent. Il l'a dit dans un poème dans lequel il s'adresse à son cousin Haroun Ibn cheikh Muhammad Junayd. Il l'exhorta à les écrire et à les apprendre par cœur pour bénéficier de la grâce immense qu'ils sont porteurs. Il écrit en ces termes :

O Haroun ! Écrit tous les poèmes

Dans leur mémorisation se trouve un secret qui vous est très utile.

Jusqu'à ce qu'il dit, évoquant les vertus qui leurs sont propres:

Tous ceux qui les auront mémorisés seront raffermis [dans la vie]

*Peu importe les incorrections qu'ils contiennent*³⁴⁸

Ils seront dotés d'une capacité d'assimilation du savoir

Certes, l'humain n'est jamais parfait dans ses actions

Ils ont l'assurance du cheikh qu'ils ne mourront

Que sur la bonne voie et se distingueront des autres.

Ils ont l'assurance du cheikh d'avoir la grande ouverture,

Des savants, ils le deviendront véritablement.

Attelez-vous tous à les apprendre et à les retenir

Ils sont certes des épées et des couteaux

Qui vous serviront à couper les voiles

Et vous y obtiendrez assurément tous le bien

C'est rapportant du Cheikh que 'Abdul Razak a dit ceci

*O ! Toi qui est béni et plein d'espoir*³⁴⁹

Ces grandes figures de la Tijâniyya niassène ayant porté l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse, ont nourri, chacun dans sa spécificité, leur foi et leurs engagements personnels en faveur de la voie Tijâniyya. Toutes leurs convictions, toutes leurs actions portent les marques indélébiles de l'enseignement spirituel de la tariqa. C'est en quelque sorte la lumière de cette spiritualité qui les guide et c'est elle qui les accompagne dans leur souci constant de mener les gens dans la voie de Dieu. Ils ont en permanence diffusé l'héritage spirituel de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger et partout où ils se défilassent.

Nous ne manquerons pas, au cours de cette étude et à chaque fois que le besoin se fait sentir, de nous inspirer de ce flux provenant du souffle authentiquement spirituel et porteur de la grâce et la manifestation divines.

³⁴⁸- cheikh 'Abdul Razak fait certainement allusion aux lacunes liées à la construction poétique dont les rimes et autres (Bufur et Qafiyya) mais pas des fautes de grammaire et d'orthographe.

³⁴⁹- 'Aboubacar Najlu Moussa, op. cit. p. 80

CHAPITRE VIII : PERMANENCE DU LEGS EX-POST AU NIGER

L'héritage soufi véhiculé par le message de la *Faydha* est l'émanation intrinsèque du message de l'islam dans sa finalité. Les valeurs symboliques contenues dans le soufisme en tant que vision et sagesse constituent les aspects intérieurs de cette religion universelle. Mais le premier aspect qui a retenu le plus l'attention des soufis, c'est la réalisation du principe de l'Unicité. Il s'agit comme nous l'avons souligné, de le vivre à travers une expérience spirituelle afin de l'intérioriser. Il constitue en cela un des fondements de la quête spirituelle. Dans une perspective plus contemporaine, ce principe dans sa dimension éminemment ésotérique offrirait une ouverture théologique et spirituelle dont nous déterminerons quelques visions nouvelles en adéquation avec le contexte actuel. Le tout c'est d'appréhender l'islam dans ce principe qui, du coup n'est guère statique mais évolutif, comme étant la base du soufisme et un primat de l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse. Alors comment faut-il définir exactement cet islam.

Section I : Permanence induite par l'immanence islamique et la profondeur tijâne

Dans cette section nous aborderons l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse sous son angle doctrinal et dogmatique. Nous verrons qu'il se fonde essentiellement sur les principes fondamentaux de l'islam et traduit de façon très concrète son attachement à celles-ci mais aussi à ses valeurs spirituelles, dont le *wird* tijâni en constitue le support. Celles-ci, dans une ouverture au contexte actuel peuvent apporter des solutions aux problèmes qui assaillent l'homme d'aujourd'hui.

A. L'islam comme primat

Il s'agit ici de définir ce qu'essentiellement l'islam. Nous tâcherons de le concevoir en tant que message universel apporté par le Prophète à toute l'humanité. L'essence première de ce message réside dans sa spiritualité. Ainsi, aborderions-nous les fondements spirituelles de ce message, ce qui nous conduira enfin à appréhender l'islam dans ses ouvertures théologique et spirituelle.

1. Ce qu'est-ce que l'Islam

D'une façon globale, « l'islam pour ses fidèles désigne, sous sa forme historique, le dernier message divin, d'ordre public, à l'intention de l'humanité. Cela veut dire qu'il totalise en lui tous les aspects de la Révélation antérieure transmise su fur et à mesure par les Prophètes au cours des siècles.³⁵⁰» Il y a, en cette religion quelque chose de fondamentalement « humain » dans le sens où elle offrirait à l'homme le maximum de conditions pour réaliser sa perfection et sa délivrance finale. Dans cette conception, l'islam est une attitude particulière de l'être humain face à Dieu et qui se situe hors du temps et de l'espace en ce qu'il existe depuis que l'humanité a pris conscience du lien qui le rattache à son principe suprême, depuis qu'il reçut la révélation du Ciel. Ce message lui est délivré pour qu'il reprenne connaissance de l'engagement qu'il avait pris le jour de « l'alliance primordiale ». C'est en cela que la conscience religieuse de l'islam comme l'a dit Henry Corbin, est centrée sur ce fait qui relève de la métahistoire, sur le fait transhistorique de l'alliance primordiale.³⁵¹ La spécificité de l'islam, comme la définition ci-dessus le souligne, réside dans le fait qu'il soit un résumé des messages antérieurs. C'est pourquoi, le message du Prophète qui reçut la révélation du Coran est un message destiné à toute l'humanité, comme le montre, la définition étymologique de l'islam et comme le dit la révélation elle-même.³⁵²

En effet « Islam dérive... du verbe *aslama* qui signifie se donner, se confier, se soumettre librement. Ce mot par sa structure même évoque un acte de don et il s'agit bien en effet d'une soumission consciente et d'un don total. Mais le mot islam suggère aussi l'idée de dépôt, de charge, que l'on pourrait traduire alors ainsi : Je vous donne outre ma personne, quelque chose qui m'a été confié, de manière à libérer, à apaiser ma conscience.³⁵³» Cette soumission est faite à Dieu, c'est-à-dire à une Réalité transcendante qui dépasse l'homme. Donc, de par sa devise et sa confession, l'Islam aspire à une vocation universelle. L'autre aspect important de ce message est lorsqu'il hérita de la tradition abrahamique il intégra en lui l'idée de pureté et de sacrifice. L'islam conserva ces valeurs historiques et spirituelles qui ont, sans doute pour corollaires, la notion de paix qui se trouve impliqué dans le vocable *Islâm*. Le terme *Salâm* est issu de la même racine qu'islâm (*SLM*) et évoque à la fois les notions de paix, de salut, de

³⁵⁰- O Yahia, « La finalité de l'islam », in Jaques Berque, J. P. Charnay, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, p. 26

³⁵¹- Annemarie Schimmel, Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam, p. 42

³⁵²- A ce propos, le Coran affirme que depuis le premier homme, Dieu n'a jamais laissé l'humanité abandonnée ou livrée à elle-même. La révélation, c'est-à-dire cette intervention directe et incréée de Dieu, comme la création elle-même, est un fait universel : « Nul communauté n'a été privée d'un annonciateur » le coran le stipule : « A chaque époque son livre, Dieu abroge et confirme ce qu'Il veut mais auprès de Lui réside la Mère du livre » (Coran, XXXV, 24)

³⁵³- O. Yahia, Op. Cit., p. 27

délivrance, ces biens suprêmes que tout ordre spirituel et temporel aspire à réaliser.³⁵⁴ On peut discerner par là même, tous les plans de salut offerts à l'humanité, mais ce qui spécifie le génie de l'Islam, c'est que cet idéal est devenu l'élément constitutif, la marque distinctive de sa confession de foi. Donc, l'homme dans son être vit cette attitude intérieure qui est à la fois métaphysique et logique. Elle est en cela le signe d'une harmonie totale. Et la relation que l'Islam établit entre l'homme et Dieu est une relation harmonieuse, pleine d'amour. Nous avons abordé la question d'amour dans le soufisme et avons vu que Amour avec connaissance sont les modes complémentaires d'approches du divin. Les soufis les expérimentent tantôt alternativement, tantôt simultanément et beaucoup admettent que l'un et l'autre sont identiques. Car, « comment aimer Dieu sans Le connaître, et comment espérer le connaître sans L'aimer ?³⁵⁵ » L'Islam sera alors la réponse à ce don d'Amour qui est impliqué dans son essence.³⁵⁶ C'est pourquoi, les soufis ont centré leur expérience autour de cet amour, de cet idéal de don de soi à Dieu qui implique nécessairement l'engagement dans une voie de purification. Cette vocation pour la perfection spirituelle du soufisme trouve son enracinement dans l'ordre métaphysique de l'Islam dans la hiérarchie des êtres, où l'homme occupe une place intermédiaire entre le règne de la matière et le règne de l'esprit. Pour que l'homme atteigne ce stade et réintègre son état angélique, il faut une médiation de l'Ange car « le passage d'un Etat potentiel à l'état d'actualisation exige toujours l'intervention d'un agent acte pur.³⁵⁷ » Ainsi l'acquisition de cet état, en tant qu'attitude intérieure suprahumaine de l'homme qui reconnaît ce Dieu-amour, n'est pas systématique et dépend d'une part du don total de Dieu révélant sa parole et d'autre part, par le don total de l'homme réalisant son Islam. C'est pourquoi le soufisme dans sa vocation vise la perfection à travers un cheminement qui commence par l'Islam tel qu'il est ci-dessus conçu en passant par l'acquisition de la foi. C'est cette dimension qui confère au soufisme sa vocation à être la spiritualité de l'Islam.³⁵⁸ Nous verrons à quel

³⁵⁴- Idem. P. 28

³⁵⁵- Eric Geoffroy, *Le soufisme, voie intérieure de l'Islam*, p.14 Le problème de l'amour dans le soufisme de la première période fut un point très controversé. Selon l'orthodoxie, cet amour signifie « obéissance ». Pour eux « aimer Dieu c'est aimer l'obéir » ou « le vrai amour consistait à agir dans l'obéissance à Dieu » Pourtant le Prophète, dans ses prières évoquait cet amour de façon très claire et il faisait de l'amour de Dieu une condition de la foi. En tout cas, les soufis étaient certains que « rien n'était plus cher à Dieu que d'être aimé par l'homme », voir Annemarie Schimmel, *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, p. 170 et suivantes.

³⁵⁶- Ibid, p. 28

³⁵⁷- Ibid, p. 29

³⁵⁸- Les soufis classifient les trois degrés de l'Islam, *islam*, *imân* et *ihsân* comme nous avons eu à le développer. Certains ont fait d'autres combinaisons sur la base du lien qui existe entre ces trois degrés. Ainsi pensent-ils d'un *islam al-islam*, *islam al-imân* et *islam al-ihsân* ; et d'un *imân al-islam*, *imân al-imân* et *imân al-ihsân* et enfin, *ihsân al-islam*, *ihsân al-imân* et *ihsân al-ihân* qui constitue le plus haut degré car il associe la perfection de l'Islam à la Perfection. Cf., *Supra*, p 105

degré la *Faydha* comme nous l'avions esquissé précédemment³⁵⁹ est une spécificité de la spiritualité musulmane. Mais avant faudrait-il rapidement évoquer les fondements spirituels de l'islam.

2. L'islam et ses fondements spirituels

Dans sa révélation première, l'islam est intimement lié à sa vocation spirituelle. Le Prophète (PSL) en recevant le message divin, le transmettait à ses fidèles qui en prenaient connaissance, le retenait et l'appliquait. C'est d'une façon quasi-spontanée que l'Essence de la parole est traduite en vécu. Cette spontanéité entre le message révélé et sa mise en pratique est nettement favorable à un « conditionnement spirituel » qui atteint par ailleurs sa plénitude grâce à la lumière prophétique. Cette portée spirituelle est immense car, elle permet à l'être humain d'entrer en communion directe avec Dieu. Le coran n'est pas alors un acte extérieur de la divinité mais précisément, la Présence divine elle-même dans son éternité. C'est pourquoi, la place du Prophète en tant que réceptacle de ce message est fondamentale non seulement dans son essence, mais aussi vis-à-vis de l'homme auquel il le transmet. Les soufis ont compris cette place qu'il occupe, raison pour laquelle, ils lui accordèrent une grande importance dans leurs enseignements spirituels.³⁶⁰ Et même d'après les indications coraniques, « le Prophète n'est pas un simple messenger porteur de l'Ordre du Ciel aux humains, mais le réceptacle du Verbe éternel et son témoignage vivant. Il participe étroitement au salut de l'homme parce qu'il détient réellement une fonction salvatrice.³⁶¹ » Toutes ces vertus et qualités du Prophète stipulées par le Coran attestent les fonctions qui lui sont dévolues et mettent en évidence son caractère suprahumain. C'est pour montrer ce rang du Prophète que Cheikh Ibrahim Niasse écrivit un livre intitulé « *Nujum al-hudâ fî kawn nabîyyînâ afdhal mân da'â ila lahi wa hadâ* » (l'étoile de la guidance en ce que notre Prophète Mohammad est le meilleur des guides) dans lequel il montre, preuves à l'appui, la supériorité du Prophète par rapport aux autres Messagers et le rang qu'il occupe.³⁶²

Le musulman doit prendre le Prophète comme son modèle, le Coran l'a dit, mais les soufis aspirent en plus de cela à rechercher l'état spirituel lié aux actes imités du Prophète.

³⁵⁹- Cf. *Supra*, p. 429

³⁶⁰- Nous avons vu dans la partie genèse doctrinale, la place du Prophète dans le soufisme et le rang qu'il occupe dans les voies des soufis. Cf. *Supra*, p. 141

³⁶¹- O. Yahia, Op. Cit., p. 25. Pour précision, le Prophète dans sa mission purifie, sanctifie et enseigne le Livre et la Sagesse divines. Il est celui qui apporte la Vérité qui dirige vers la Vérité, qui est Vérité (Cor. II, 119 ; IV, 170 ; IX, 33...etc.) Il est celui qui apporte la lumière et est présence miséricordieuse qui garantit du châtement. (Cor., VII, 33, XXI, 107) Le pacte que le fidèle conclut avec le Prophète est un pacte conclu avec Dieu lui-même. (Cor., XXXIII, 21 ; LX, 4, 6)

³⁶²- Ya'qûb Aboubacar al-Gânî, *Ithâf al-Ihkwân b ma'athir Gawth al-zamân*, p. 265

Ainsi, dans un élan de réforme, les voies soufies s'identifièrent à la voie mohammadienne et s'attachèrent à cette entité spirituelle du Prophète. Aussi, le soufisme reste attaché au Coran car, celui-ci est émaillé de versets qui ont une dimension spirituelle ou ésotérique évidente. Ainsi donc, les sources premières du soufisme sont le Coran et la tradition prophétique. Cependant, le soufisme s'est très tôt démarqué du légalisme imputé à l'islam car, celui-ci ne vient pas du texte coranique mais bien plutôt du développement d'une casuistique juridique... A mesure qu'on s'éloignait de la lumière de la Révélation coranique, le message avant tout spirituel de l'islam se figeait en discours normatif.³⁶³ D'où l'appel de certains ulémas à l'impérieuse nécessité d'un retour vers la spiritualité, comme on a eu à le dire. Donc, l'essence du message de l'islam diffusé par le Prophète se mesure par son sens éminemment spirituel, dont sa marque officielle est la Miséricorde. C'est pourquoi, «...Le Prophète fondait son appréciation des comportements humains sur la miséricorde ; son attitude était par conséquent beaucoup plus souple que celle des juristes qui allaient venir et qui étaient réticents à laisser les « vides » originels de la *shari'a*, dans leur application aux sociétés et aux individus dont ils avaient la gestion.³⁶⁴» Cette vocation humaine est miséricorde, c'est pourquoi, elle fait que la quête spirituelle en islam a traversé le temps et de nos jours, la forte demande sur « le grand marché de la spiritualité » est une réalité tangible.

3. L'islam et l'ouverture théologique et spirituelle

Le soufisme en tant que Voie d'initiation est un ensemble de pratiques qui visent essentiellement la quête spirituelle. La genèse sur la doctrine soufie nous a permis d'appréhender cette dimension importante qui, avec l'avènement de la *Faydha* apportée par Cheikh Ibrahim Niasse s'est ouverte à la masse. La connaissance ésotérique qui jadis, est réservée à une élite devient désormais accessible à tous. Dès lors, la pureté, l'accès « facilité » à la connaissance de Dieu, en un mot l'Ouverture de l'islam tel que décrit ci-dessus, trouvait toute son expression dans la *Faydha*. Ainsi, dans un élan de *tajdid* (renouveau), Cheikh Ibrahim Niasse a diffusé cette « Ouverture » qui se manifesta partout. Nous disions que dans cette entreprise spirituelle, Baye Niasse fut un saint soufi de son temps, dans la mesure où il a, dans cette époque de perte de repères et de pertitions totale, apporté la solution : celle du Retour de l'être humain vers Dieu. Ainsi, il n'a ménagé ni son temps ni ses biens pour accomplir ce travail. Il fut comme le dit E. Geoffroy, « fils de son temps », d'une disponibilité sans faille aux

³⁶³- Eric Geoffroy, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam*, p. 61

³⁶⁴- Eric Geoffroy, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus*, p. 31

théophanies, aux manifestations, incessantes mais toujours renouvelées, de Dieu dans le monde et en l'homme.³⁶⁵»

Mais aujourd'hui, face à cet intérêt de plus en plus grand pour le soufisme, n'est-on pas en droit de se demander, si l'Ouverture apportée par Cheikh Ibrahim Niasse n'était un début d'une vague spirituelle qui est en train de parcourir le monde ? Nous serions tentés d'y croire bien que l'idée ne soit pour l'instant qu'une supposition. Mais, si nous admettons que « la conquête de la pensée mystique » amorcée depuis les XV^e et XVI^e siècles a gagné beaucoup de terrains. Elle a pu intégrer le domaine de l'*ijtihâd* et suscité la crainte des clercs qui voient l'autorité des cheikhs soufis grandir sans cesse au risque de leurs disputer leurs places. Cette percée soufie a engendré un vaste mouvement de renouveau confrérique qui consacre l'avènement des voies mohammadiennes et donne aux méthodes soufies (ilhâm, Kashf...etc.) un droit d'exercice dans le champ islamique. S'est ouvert alors la phase de *tajdid* couronnée par le succès de grands Cheikh tels qu'Ahmâd al-'Alawi, l'Emir Abdel Kader, pour ne citer que les plus récents. Ceux-ci à la fois ancrés dans la tradition soufie multiséculaire sont ouverts aussi à la modernité ; on peut ajouter ici au passage que Cheikh Ibrahim Niasse, tant sa démarche est identique, car en tant que *mujaddid* il associa à l'attachement aux vertus cardinales de la *tarîqa* Tijâniyya, une ouverture à la modernité et aux événements socio-politiques de l'Afrique comme nous l'avions vu. Ensuite vient-on à ce nouveau contexte de l'« *ijtihâd spirituel* ³⁶⁶» qui semble s'imposer au soufisme car « à l'heure où le monde extérieur scande la nécessité pour les musulmans de pratiquer l'*ijtihâd*, en tant qu'intelligence de la Révélation et de sa volonté, le soufisme n'échappe pas à cette exigence ; double exigence à vrai dire, puisqu'il lui revient de féconder à la fois le champ islamique exotérique général, et son propre terrain d'investigation, plus subtil et délicat à manier à priori, celui des chose de l'esprit.³⁶⁷» On peut ajouter aussi un autre concept, celui de la « *théologie de libération* » qui a pour objectif de débarrasser les musulmans de leur complexe et de la vision acculturée qu'ils ont de leur religion car, « ce n'est pas l'islam qui aliène les hommes, explique-telle, c'est au contraire l'ignorance de ses vraies valeurs, très prégnantes dans les sociétés « musulmanes » modernes, laquelle a produit une inversion entre message de l'islam et sa réception dans les sociétés.³⁶⁸» Un appel pour un retour à « L'islam

³⁶⁵- Ibid., p. 145

³⁶⁶- Concept développé par Eric Geoffroy, voir Op. Cit., p. 117 et suivantes

³⁶⁷- Ibid, p. 118

³⁶⁸- Ibid, p.

initial avait une réelle vocation révolutionnaire, et il importe de la réactiver pour répondre aux défis posés par les nouveaux contextes civilisationnels (modernité, postmodernité).³⁶⁹»

Ces quelques exemples des visions actuelles sur le rôle que le soufisme peut jouer, nous ont interpellés parce que nous estimons qu'elles correspondent aux défis auxquels l'homme fait face actuellement. Aussi, notre étude sur Cheikh Ibrahim Niasse fait ressortir que cette personnalité incarne une vision différente de l'islam en Afrique. Car, elle constitue un exemple d'éveil de conscience pour le musulman africain afin qu'il ouvre ses yeux face aux problèmes qui assaillent son continent, qu'il apprenne à communiquer avec le monde qui l'entoure, qu'ils réagissent face aux mutations de sa société, bref qu'il soit animé d'un pragmatisme et d'une ouverture d'esprit tel que le Cheikh faisait. Aujourd'hui, nous pensons que les œuvres et les actions de Cheikh Ibrahim Niasse peuvent constituer un modèle à suivre pour les communautés musulmanes d'Afrique afin qu'elles repensent leur vie socioreligieuse en optant à l'évolution indispensable d'une pression sociale sur les comportement religieux pour un rapport individuel assumé au divin, qu'ils cultivent l'esprit critique et l'éveil d'une conscience éthique pour qu'elles abordent désormais l'avenir avec plus de courage et d'espoir et de pouvoir relever les grands défis mondiaux (mondialisation, détérioration de l'écosystème, changement climatique...etc.) qui n'épargnent pas l'Afrique. La solution réside dans le retour vers ce patrimoine légué par les Cheikh, et Cheikh Ibrahim Niasse peut en être un modèle, et se replonger dans cette spiritualité illuminative dont la première démarche est doctrinale puisqu'elle consiste à « ériger le principe islamique du *tawhid* en facteur d'émancipation : il y a une dialectique évidente entre l'Unicité de Dieu et l'adoration absolue qui lui est due, d'une part, et le rejet de toutes les formes d'idolâtrie qui asservissent l'homme, d'autre part. Le Prophète définissait la « science utile » comme celle qui relie au principe du *Tawhîd*, soit une science qui préserve de la gadgétisation de la vie³⁷⁰», comme nous le verrons ci-dessous.

B. L'Unicité de Dieu comme viatique

C'est à travers le principe d'Unicité que l'islam s'affirme dans tout son éclat spirituel. Pour cerner ce principe, il est important de l'appréhender en islam et de saisir toutes ses subtilités dans le soufisme et de souligner son caractère quasi-permanent dans l'expérience spirituelle.

³⁶⁹- Ibid, p. 121

³⁷⁰- Ibid, p. 122

1. L'islam et le principe de l'Unicité de Dieu

L'islam est « un “*Dîn*”³⁷¹ déterminé dont la consécration est la “*Shahada*”, la profession “*Islam*”, le dogme “*tawhid*”³⁷²» La notion de « *Dîn* » revêt ici une signification toute particulière. Au-delà du sens *stricto sensu* qui est plus connu, elle embrasse donc un ensemble de coutumes et d'usages attachés à l'origine à des principes transcendants. C'est « parce que *Dîn* signifie tradition, jugement et prise de conscience de l'être, et aussi règle supérieure de vie dont le rôle est de définir les rapports à établir entre l'homme et Dieu par le canal des cultes et des rites, -il est dès lors aisé de comprendre pourquoi la sagesse de l'islam est apparue sur la scène de l'histoire sous son étendard.³⁷³» C'est parce qu'en tant que tel, l'islam désigne « une adhésion consciente et active à la paix (*salâm*) de Dieu, un abandon conscient et actif à l'ordre cosmique³⁷⁴» Et selon une définition donnée par Mohammed Arkoun, « le croyant n'est pas résigné devant Dieu, il a un élan d'amour vers Dieu, un mouvement d'adhésion à ce que Dieu lui propose, parce que Dieu, par la révélation, élève l'homme à lui³⁷⁵» Ce mouvement d'élévation n'est autre qu'une orientation vers cette tradition de la *fitra* « la nature primordiale » dont justement le seul axe constitue la reconnaissance de l'Unicité de Dieu car, comme le dit Ibn Hanbal, « la *fitra* est la permanence absolue de la connaissance de Dieu »³⁷⁶

L'adhésion à l'islam se fait alors par la profession de foi, la consécration en prononçant la formule sacrée connue sous le nom de *shahada* « je suis témoin qu'il n'y a pas de divinité si ce n'est Allah. Je suis témoin que Muhammad est le messager d'Allah» En prononçant cette formule l'homme s'ouvre à une connaissance, s'intègre dans une croyance qui l'engage désormais à témoigner avoir pris connaissance du dépôt que Dieu lui confia. Il réalise en pratiquant le *Dîn*, son existence individuelle et collective et trace les cadres de son évolution. Et par les règles supérieures du *Dîn*, il atteint son devenir final et de par l'appel à l'au-delà qui

³⁷¹- On peut traduire ce terme par Religion, mais cette traduction est incomplète et ne constitue qu'un aspect seulement du *Dîn* dans son acception islamique. Si le mot Religion dans presque toutes les langues étrangères est tiré du latin « *religio* » lui-même dérivé de « *religere* » qui désigne l'idée d'un lien, tantôt lien d'obligation envers certaines pratiques, tantôt lien entre les hommes et Dieu, le mot *Dîn* en arabe a plusieurs significations distinctes : Il désigne d'abord d'une façon générale, les coutumes et usages (*Âdât, A'râf*). Il signifie jugement personnel et prise de conscience de l'être (*Hukm, Jazâ*) et enfin il est employé dans le sens de doctrine religieuse particulière (*Sha'a'ir, Diyânât*) à une nation. Voir O Yahia, « La finalité de l'islam », in J. Berque, J. P. Charnay, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, p. 16

³⁷²- O Yahia, Op. Cit., p. 15

³⁷³- Idem, p. 17

³⁷⁴- Eric Geoffroy, L'islam sera spirituel ou ne sera plus, p. 22

³⁷⁵- Idem p. 22

³⁷⁶- Ibid, 23

lui adressé, il accède à la parcelle d'éternité qui réside en lui. Dès lors le principe de l'unicité de Dieu est au cœur de l'expérience soufie

2. L'Unicité de Dieu et soufisme

L'élan spirituel de l'islam vise à approcher l'être humain de la Réalité divine en le faisant vivre le principe de l'Unicité en tant qu'un retour vers Dieu, un renouvellement du pacte qui le lie à Dieu. Il fut alors au cœur du message de l'islam depuis le temps du Prophète jusqu'à nos jours. Même si, la conception de « Loi » qui, entre-temps a dominé dans son appellation : *Shari'a*, il n'en demeure pas moins que « face à la frivolité intellectuelle des docteurs de la Loi », les soufis considèrent qu'il n'y a pas lieu d'«anticiper les dispositions de la Sagesse divine mais à se conformer à ce qu'elle exige dans l'instant.³⁷⁷» Ce qui nous amène à dire que

Dans le soufisme, le principe d'Unicité de Dieu constitue l'axe principal autour duquel tourne l'expérience spirituelle. La réalisation spirituelle consiste à vivre cette Unicité et appréhender ses subtilités ; dès lors l'âme illuminée guide tout le comportement de l'homme. D'où la relation qui existe entre ce principe, l'état de l'âme qui est la préoccupation constante du soufi et l'accomplissement spirituelle qui aboutit à l'équilibre de l'homme. C'est pour dire qu'à travers le cheminement soufi, l'homme vise la perfection ; il est dans la quête constante de l'harmonie à travers la réalisation intérieure de l'Unicité divine qui est ici l'essence même de l'islam. Ainsi, « le témoignage, par rapport à la croyance et au savoir, représente le stade terminal de la réalisation intégrale où l'être s'identifie totalement avec le principe³⁷⁸» De façon très concrète, l'appréhension de l'Unicité de Dieu « vise à abolir dans l'âme toute trace d'idolâtrie ou d'illusion et la libérer de tout conditionnement. Ainsi, l'être se trouve en face de la véritable divinité, la Grande Réalité, Allah l'Unique, seul digne d'adoration et d'amour.³⁷⁹»

Comment peut-il alors saisir cette réalité ? Autrement dit, comment cette divinité peut-elle être conçue ?

3. La quête permanente de l'Unicité de Dieu dans l'expérience soufie

La principale piste pour saisir la Réalité divine, c'est à travers Elle-même, c'est-à-dire à travers la parole que Dieu lui-même a révélée. « Dieu a manifesté sa volonté, ou plutôt s'est manifesté lui-même, dans les paroles du livre saint qui est fondamentalement le seul moyen qu'a l'homme de le connaître.³⁸⁰» C'est pourquoi le soufisme fait remonter ses origines au

³⁷⁷- Idem, p. 147

³⁷⁸- O. Yahia, Op. Cit., p. 19

³⁷⁹- Idem, p. 20

³⁸⁰-Annemarie Schimmel, Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam, p. 42, Certaines tendances attribuent à l'homme une certaine capacité personnelle à appréhender Dieu au moyen de la raison que Celui-ci le

Prophète de l'islam et puise son inspiration dans la parole divine révélée par le Prophète dans le Coran.

La reconnaissance profonde par le musulman de ce message se fait alors à travers la seconde partie du témoignage islamique. Ainsi en témoignant que Muhammad est le Messager de Dieu, l'homme accepte, après avoir témoigné de l'existence de Dieu, Sa présence car, le Message prophétique n'est en fait dans sa signification plénière, qu'une manifestation miséricordieuse d'un Dieu créateur et sauveur. Après la chute de l'homme, Dieu s'est adressé à lui en ces termes :

« Sortez tous du Paradis, cependant il vous viendra sûrement de Ma part une Voie et celui qui la suivra ni la crainte, ni la tristesse ne s'empareront de lui. » (Coran : II, 38)

Par cette affirmation solennelle, c'est Dieu lui-même qui entre en acte pour réaliser le salut de l'homme sous l'aspect de son immense générosité, de sa compassion infinie, puisqu'Il s'engage en personne à conduire l'homme sur le sentier de la délivrance.³⁸¹» L'une des méthodes utilisée pour atteindre cet objectif, c'est d'invoquer Dieu, de rester attaché à Lui à travers ses paroles. C'est pourquoi les soufis ont élaboré un ensemble de prières (*wird*) récitées collectivement ou individuellement. Ces prières constituent des supports pour que l'homme se maintienne dans la spiritualité, qu'il consolide sa foi en gardant vivant le principe d'Unicité qu'il a intériorisé en lui.

C. Le *wird* comme support

Nous évoquons dans la troisième section du deuxième chapitre que les oraisons et prières de la tariqa visent à consolider les principes doctrinaux fondamentaux dans le soufisme. Nous avons expliqué, à travers leur composition, l'impact réel qu'elles ont sur l'état spirituel. Nous aimerions, dans cette section approfondir le lien qui existe entre le *wird* de la Tijâniyya et son rôle dans le soufisme et dans le renforcement de la foi et la consolidation de l'attachement du disciple aux principes de base de l'islam tels que nous les avons déterminés ci-dessus. Pour se faire, nous aborderons les *wird* dans leur rôle d'une part dogmatique et spirituel, et de l'autre dans l'éducation spirituelle et enfin, nous mesurerons son impact sur la communauté.

1. Le rôle dogmatique et spirituel du *wird*

dota. Mais par cette simple raison, l'homme est inapte à saisir de lui-même l'Absolu et à s'en faire une idée adéquate. Ce que O. Yahia, nomme la « divinité créée », voir O. Yahia, op. Cit., p. 20

³⁸¹- Ibid, p. 21

Dans cette étude sur l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse, le *wird* de la Tijâniyya constitue un troisième degré. Il joue un rôle important dans cette classification tripartite des fondements de l'héritage du Cheikh que nous proposons, dans le sens où il consolide les deux premiers (Islam et Unicité de Dieu). Autrement dit, cette vision cadre parfaitement à la répartition qui est faite des fondements dogmatiques et doctrinaux de l'Islam : *islam*, *imân* et *ihsân*, comme nous l'avons examiné. C'est le dernier degré qui correspond au *wird* c'est-à-dire à la *tarîqa* dans une conception large. C'est pourquoi, Cheikh Ibrahim Niasse dans ses différentes recommandations et même dans les correspondances qu'il envoyait à ses principaux représentants, il a toujours insisté sur l'importance du *wird*. Celui-ci est avant tout, comme nous avons eu à le dire l'axe principal de la *tarîqa*. Il est de ce fait le mode prioritaire de l'intégration à la voie et constitue le premier pas que le disciple fait dans l'initiation. C'est pourquoi, il est l'objet de l'attention du maître lors de la cérémonie d'entrée à la voie. Dans ses éléments constitutifs³⁸², le *wird* comporte l'essence doctrinale de l'initiation car, les méthodes purificatrices sont fondées sur l'impact que ces invocations ont sur les états spirituels du disciple, états qui déterminent de façon précise les stations par lesquelles il transite pour atteindre le but ultime celui de l'anéantissement et celui de l'acquisition de la *ma'rifa* (gnose). Dès lors, le *wird* tel que le conçoit Cheikh Ibrahim Niasse est au cœur de sa philosophie éducative comme nous le verrons plus loin. Il acquière en cela une place primordiale dans la *tarîqa* car, il est la base de l'initiation. Sans se heurter à la notion de l'Unicité, cet anéantissement ne signifie guère pure « union » avec Dieu, puisqu'en islam il n'y a pas de continuité substantielle entre Dieu et la création. Le but est que l'initié se « soustrait aux diverses sollicitations du monde, connaît alors l'ivresse de l'immersion de la Présence divine. S'oubliant totalement en tant que sujet-conscience, il devient un miroir dans lequel Dieu Se contemple.³⁸³» Ainsi, l'esprit d'invocation auquel incite le *wird* n'est autre qu'une incitation constante à la « révolution des sens ³⁸⁴». Car, c'est en renouvelant notre regard, en ayant une attention particulière aux « signes (*ayât*) qui pointent vers le sens primordial de la Révélation et du projet qui la sous-tend qu'on réalisera une telle « conversion ». Mais, pour que l'invocation permette d'atteindre cet objectif, il faut qu'il soit constant et perpétuel. Ainsi seulement, permettra-t-elle à « l'homme de réintégrer son origine, en l'amenant à percevoir

³⁸²- Le *wird* comme nous l'avons vu est l'ensemble de prières et oraisons composées par le fondateur de la voie et qui ont pour vertu de guider le disciple dans son cheminement spirituel

³⁸³- Eric Geoffroy, Le soufisme, voie intérieure de l'islam, p. 29

³⁸⁴- Eric Geoffroy, L'islam sera spirituel ou ne sera plus, p. 85

toujours davantage le sens de la création du cosmos et de la sienne propre.³⁸⁵» C'est cette caractéristique fondamentale qui dessine le rôle joué par le *wird* dans l'éducation des âmes

2. Le rôle éducationnel du *wird*

Dans la hiérarchie doctrinale de la Tijâniyya, le *wird*, en termes d'invocations constitue la phase préliminaire de l'initiation spirituelle, parce que pour accéder aux degrés supérieurs dans celle-ci, le disciple doit avant tout travailler son âme. C'est le stade de la purification qui est importante pour les phases suivantes de l'initiation. En prenant le *wird*, le *murid* s'engage dans la voie et dès lors qu'il l'observe scrupuleusement il accède à certains états spirituels comme le repentir, la droiture, la quiétude intérieure. S'ouvrent à lui d'autres vertus cette fois de la foi et ensuite, une fois qu'il les atteint, il progresse vers l'étape ultime, celle de la perfection, celle de l'acquisition de la *ma'rifa* après avoir découvert l'essence divine dans ses manifestations sublimes. Ce *wird* est d'autant plus important qu'il peut, dans certains cas exceptionnels conduire directement le disciple à lever lui-même les voiles. C'est pour cela, comme nous avons eu à le dire, la *tarîqa* Tijâniyya est une voie de gratitude et de reconnaissance. D'où le concept de l'éducation sur la base de l'énergie spirituelle, *himma*. La finalité de cette éducation est certainement de réaliser l'Unicité de Dieu.

Dans une vision plus étendue, « le soufisme a approfondi ce principe islamique, en lui donnant un caractère expérientiel : le but de la vie humaine est de reconnaître l'Unicité en Dieu, dans le monde et en nous. Il faut évoluer disent les soufis d'une science extérieure (*'ilm*) du *Tawhid* vers son état (*hâl*), vers sa préhension intérieure.³⁸⁶» N'est-ce pas d'une façon concrète la démarche spirituelle contenu dans la *tarîqa* Tijâniyya telle nous l'avions ci-dessus évoqué ? Si nous considérons cette méthode en termes théoriques comme pouvant avoir des affinités avec la nouvelle vision qui veut associer « physique quantique aux traditions spirituelles », il est probable que la notion de la *Faydha* dans son caractère globalisant puisse répondre à cet appel qui cherche un lien avec le nouveau paradigme holistique³⁸⁷ et le principe islamique de l'Unicité. Certes, ce rapprochement peut paraître quelque peu hardi, mais force est de constater qu'il existe beaucoup de similitudes. D'une part, en illustrant la conscience holistique du

³⁸⁵- Idem, p. 86

³⁸⁶- Ibid., p. 92

³⁸⁷- Dans une analyse historique de ce paradigme, E. Geoffroy passe en revue ses évolutions et tente sur la base des études philosophiques, métaphysiques et scientifiques antérieures de « forger » ce nouveau paradigme. Il parvient à remarquer, que « l'holisme constate [...] une multidimensionnalité des interactions à l'œuvre dans le monde. Il se présente comme moniste par rapport au dualisme cartésien, vitaliste vis-à-vis du mécanisme : le cosmos y est perçu comme un organisme vivant, et non plus comme un astre mort, livré au néant. « La culture intégrale » animée par cette conscience holistique ferait émerger « une rationalité supérieure, globale et caractérisée par la spiritualité », E. Geoffroy, Op. Cit., p. 90

soufisme E. Geoffroy fait référence à sa manifestation doctrinale et métaphysique en l'occurrence, le « flux qui demande à être vécu, à se diffuser dans la société³⁸⁸» Etant donné que la *Faydha* qui n'est aussi qu'un « flux », une ouverture de l'initiation spirituelle et une facilitation d'accession à la gnose, donc à la connaissance de Dieu dans son Unicité, il est plausible qu'elle renferme en elle cette « conscience holistique ». D'autre part, c'est elle, selon Geoffroy qui explique la rapide et profonde adaptation de « l'islam soufi » en Afrique orientale et occidentale. Alors coïncidence ou hasard de circonstances, l'expansion de la *Faydha* a principalement concerné l'Afrique de l'Ouest comme nous avons eu à le constater. Même si, *a priori* nous ne pouvions aussi facilement considérer la *Faydha* comme une « tendance holistique du soufisme en Afrique » et non moins refuser que celle-ci puisse se manifester dans la *Faydha*, il n'en demeure pas moins que cette nouvelle vision ne manquera pas d'avoir des affinités avec la *Faydha*, expression du soufisme en Afrique et manifestation tangible d'une spiritualité d'Ouverture qui fait de la gnose son credo et « l'intégration sociale » de l'islam son cheval de bataille.³⁸⁹ Là où cette comparaison nous semble plus intéressante, ce qu'elle montre la place que la doctrine soufie peut jouer dans son lien avec les sciences humaines. Nous avons déjà prouvé l'impérieuse nécessité de les associer, notamment, la sociologie pour une bonne compréhension des phénomènes confrériques. Dans le cadre de cette comparaison, ne voyons pas le fait que ces « sciences humaines » qui ignorent ce nouveau paradigme présenteraient un retard, comme le constate Eric Geoffroy ? Il est certain que les postulats d'*objectivité* et de *neutralité* que celles-ci revendiquent pour elles-mêmes et, au-delà, l'impérialisme qu'elles exercent sur la pensée actuelle, constitue un frein pour la compréhension d'un tel paradigme. Parce que, « l'interférence qu'exerce l'observateur sur le champ observé, reconnue en physique n'est pas admise dans toutes les sciences humaines.³⁹⁰» Nous n'exproprions pas les sciences humaines de leur héritage épistémologique, base de sa « scientificité », mais il nous semble important de les ouvrir à d'autres champs pour qu'elles couvrent largement des domaines humains et sociaux qu'elles n'ont pas encore exploré. Les domaines du soufisme en sont des exemples. Aussi s'accordons-nous à dire comme le constate Geoffroy, que « dans la révolution épistémologique qui est en cours, l'apport des sciences humaines est nécessaire, mais non suffisant. La méthode intégrale, holistique, a pour vocation de mettre en synergie l'expérience intérieure, la raison élargie, dotée de ses divers outils (qui ne sont donc pas des fins en soi), et

³⁸⁸- Ibid., p. 92

³⁸⁹- Cet essai n'est qu'une tentative d'introduire le soufisme en Afrique dans la vision contemporaine de la spiritualité musulmane. La *Faydha* semble offrir quelques pistes d'analyse que nous avons tenté d'expliquer. Une étude plus poussée est nécessaire pour éclairer ces idées.

³⁹⁰- Ibid, p. 94

la supra-raison, qui possède ses propres moyens cognitifs, plus englobant.³⁹¹» C'est avec cette lancée que nous continuons à explorer cette *Faydha* dans ses dimensions sociales

3. Le *wird* et la communauté

Nous avons pu montrer que la *Faydha* dans sa portée sociale offre une palette de données dont, sa capacité de mobilisation des masses, ses valeurs qui contribuent à consolider les liens fraternels entre les membres... etc. Cette vision sociale désormais globale de la *Faydha* est un paramètre important de l'étude sociologique des communautés religieuses et principalement confrériques. Cette globalité n'est autre qu'une émanation du *wird* de la Tijâniyya. Ainsi, tout le secret de cette fulgurante réussite sociale de cette confrérie en Afrique, réside dans le *wird*, qui comporterait toute la sacralité de la voie. Nous ne reviendrons pas sur les conséquences sociologiques de la tarîqa, mais il est important de rappeler que toute compréhension de ce magnétisme spirituel qui accompagne la tarîqa n'est autre que la manifestation intrinsèque de la *Faydha* diffusée par Cheikh Ibrahim Niassé. C'est évidemment cette continuité caractérisant les idées du Cheikh qui consacre sa philosophie éducative qui a une grande influence sur le comportement du disciple comme nous allons le voir dans la section suivante.

³⁹¹- Ibid., p. 94

Section II : Survivance des idées par-delà le Cheikh

Cheikh Ibrahim Niasse avait accordé à ‘Abdel Karim Niazi, le correspondant du journal « *al-bilâd* » basé à la Mecque en Arabie Saoudite, une interview dans laquelle il répondit à plusieurs questions relatives à sa mission, à ses actions en faveur de l’islam en Afrique...etc. Répondant à une question posée par le journaliste qui cherchait à connaître quelle était la philosophie du Cheikh, celui-ci lui répondit :

« Ma philosophie c’est de ne compter que sur Dieu, lui accorder la totale confiance, tout en déployant le maximum d’efforts dans l’accomplissement de mes devoirs.³⁹²»

Ces propos éclairent parfaitement la vision que Cheikh Ibrahim Niasse avait de la vie. Ils déterminent toute la finalité de sa méthode éducative, spirituelle avant tout mais qui régit également la vie sociale.

A. La philosophie éducative perpétue son œuvre

La base de son engagement et les fondements de ses actions se trouvent, avant tout dans l’inébranlable *foi* qu’il a en Dieu. Ensuite, dans le travail personnel qu’il accomplit pour s’acquitter scrupuleusement de ses devoirs. On peut alors appréhender ici toute la philosophie du Cheikh. C’est justement pour raffermir cette foi indispensable dans la vie qu’il initie ses disciples à la connaissance de Dieu par l’éducation communément appelée *tarbiyya*. Loin de conduire le disciple à un fatalisme, elle ne lui fait pas perdre de vue le rôle qu’il doit jouer, pour réussir dans sa vie. Ainsi, Cheikh Ibrahim Niasse associe ici, la dimension spirituelle à la réalité sociale. Il accorde à chacune son rôle. Toute réussite dans la voie spirituelle ne signifie pas forcément une réussite sociale. Ce n’est pas parce qu’on atteint un degré de connaissance et d’illumination spirituelles qu’on négligera ses devoirs. Donc, Cheikh voulait nous faire comprendre que quel que soit le niveau spirituel que le disciple atteint, il n’est guère dispensé de ses devoirs et mieux pour être socialement crédible, il doit travailler, s’intégrer à la société. C’est toute la quintessence de la *tarbiyya* de Cheikh Ibrahim Niasse. Nous tenterons dans cette section de voir comment cette philosophie éducative a perpétué son œuvre, contribuant ainsi à la construction d’une morale spirituelle éclairée qui influence le comportement du disciple.

L’éducation spirituelle de Baye Niasse associe deux dimensions essentielles : l’aspect gnostique et le côté pratique. Ainsi, l’accomplissement sociale du disciple dans la voie modèle

³⁹²- Ibrahim Thiam, 25 ‘aman ‘an rahîl Al-Cheikh, p. 78

son comportement et façonne sa conduite. Notre étude sur la pensée soufie du Cheikh nous a révélé qu'elle est basée plus sur l'éthique que sur tout autre chose. En un mot la *tarbiyya* n'est rien d'autre que de parfaire le comportement du disciple pour qu'il soit « socialement accompli ». Dès lors cette éducation rime avec la vie sociale. Nous illustrerons cette ligne niassène de la *tarbiyya* à travers les recommandations faites par le Cheikh et qui sont riches d'enseignement. C'est ainsi que nous verrons comment sa philosophie éducative est entièrement *pratique*, même si ses fondements s'inspirent de la pensée théorique soufie. Ce qui perpétue d'ailleurs l'œuvre du Cheikh jusqu'à nos jours.

1. L'éducation Chez Baye Niassé : une démarche pratique

Nous avons dans la dernière section du troisième chapitre évoqué de façon détaillée, la *tarbiyya* dans le soufisme et spécifiquement dans la *tarîqa* Tijâniyya. De façon globale le concept de l'éducation chez Cheikh Ibrahim Niassé repose avant tout sur la purification de l'âme mais qui ne coupe pas le disciple de ses réalités sociales. Mieux elle lui permet d'être préparé moralement à affronter les difficultés de la vie avec sang-froid et détermination. Nous nous placerons ici dans une perspective analytique de cette éducation pour montrer comment elle doit, de nos jours diriger les consciences, amener les hommes à vivre ce monde en parfaite harmonie avec toutes les mutations qui assaillent son quotidien. L'un des maux qui minent le monde aujourd'hui, c'est cette quête effrénée du matériel. L'homme est devenu esclave de ses désirs et prisonnier de ses passions. Or cette déchainement de l'homme sur le matériel, cette course pour la recherche d'un « bonheur » que la richesse procure conduit l'homme vers la perte car, nonobstant tout le « bien être » qu'il acquière, il est loin de retrouver l'harmonie intérieure. L'homme de par sa composition (corps et esprit) ne peut vivre aux dépens de la seule satisfaction corporelle. Il a besoin indispensablement de nourrir aussi son esprit. Ainsi, la quête du spirituel trouve-t-elle un écho à cette « hégémonie matérialiste », car en se soumettant à elle, il sacrifie une part de lui-même, ce qui le mène droit à la perte. Donc, le soufisme qui prône un équilibre entre le corps et l'esprit peut être une solution à ce dilemme dans lequel l'humain est aujourd'hui empêtré. C'est exactement la situation dans laquelle se trouve l'humanité actuellement. Certes, la modernité a érigé l'homme en modèle dans le meilleur des cas, éclairant sa raison mais force est de constater qu'elle a poussé l'égo humain, livré à lui-même, à adorer ses passions et à les imposer aux autres règnes de la création.³⁹³ Dès lors la fulgurante avancée de la modernité a poussé l'homme vers d'autres formes d'idolâtries, ce que

³⁹³- Eric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, p. 131

remarque d'ailleurs Malek Bennabi qui écrit à propos : « En rejetant l'autorité divine et en niant la réalité métaphysique, la modernité devait tomber dans un processus de déification d'autres entités, et par là même dans l'absolutisation d'autres autorités.³⁹⁴» Nous ne nions guère que la modernité à révolutionner la vie de l'homme, mais en voulant lui offrir tout le confort, lui procurer le bien-être, il a aliéné son esprit, sacrifié ce qui devait le guider au bonheur absolu : sa *foi*. C'est pourquoi face à ce problème, un peu partout, le soufisme se posait en solution alternative surtout dans le domaine de l'éducation. Par exemple, en Indonésie, « les soufis sont reliés à différents réseaux de « services » spirituels, depuis les mosquées proposant une rééducation au adultes jusqu'aux centre de santé alternative, ou encore aux groupes de psychologie spirituelle³⁹⁵»

2. L'aspect social de la *tarbiyya*

La *tarbiyya* de Cheikh Ibrahim Niasse, comme nous l'avions vu, prépare l'homme spirituellement. Il le façonne de telle sorte qu'il conserve en lui vivante, la flamme de la *foi*, ce qui lui permet de résister face aux tentations du monde extérieur qui prend d'assaut « l'âme pure ». Suffisamment aguerri, il avance, s'adapte et se réadapte aux conditions de la vie avec tout ce qu'elle comporte comme *mutations* et *aléas*. C'est la spécificité de la *tarbiyya* du Cheikh comme nous le verrons ci-après

Nous avons largement évoqué cet aspect dans la notion de la *tarbiyya* telle que cheikh Ibrahim Niasse l'a abordée dans son livre *Kashif al-Ilbass*. Nous soulignons tout de même que l'envergure sociale de son mouvement et la place importante qu'occupe le social dans son enseignement spirituel met sa *tarbiyya* au diapason de la vie sociale. Dès lors tout le comportement du disciple se trouve imprégné du spirituel qui à son tour le guide dans sa vie. C'est ainsi que la *tarbiyya* est la démarche essentielle qui vise à la construction d'une morale éclairée.

B. Construction d'une morale éclairée

L'option de Baye Niasse qui consiste à intégrer la vie sociale dans la formation spirituelle fait partie des principes fondamentaux du soufisme éthique. L'illumination spirituelle est de ce fait le moteur qui régule le comportement du disciple. Dès lors qu'il s'initie

³⁹⁴- Idem, p. 131

³⁹⁵- Ibid., p. 199

dans la voie, il acquière une conduite et porte certaines valeurs. C'est pourquoi, son éducation aussi à parfaire le comportement du disciple et à éclairer sa vie sociale.

1. Illumination spirituelle et conduite sociale

La démarche éducative de Cheikh Ibrahim Niasse consiste à suivre un cheminement et à passer des étapes au cours desquelles le disciple se familiarise à certaines vertus. En les intériorisant, elles se traduisent en comportements et conduites d'une exemplarité certaine. Ainsi, dans ses rapports avec autrui, elles constituent la ligne de conduite immédiatement observable. Sera-t-il ainsi endurant, persévérant et patient face aux épreuves car, il a nourri son comportement est intérieurement nourri de ces vertus au cours de son initiation. Cependant, cette « conversion spontanée » résulterait du principe de l'*ishara* ou « allusion », ou bien « indication allusive » qui traduit toute la subtilité, la finesse de perception requises dans cette discipline intérieure. Cette démarche intérieure corrobore « la pédagogie spirituelle de la mystique, où Dieu prend l'initiative de faire pénétrer le fidèle dans Son intimité et Sa proximité.³⁹⁶» En atteignant ce degré, le soufi peut atteindre le fana' et en s'anéantissant en Dieu il acquière « un état spirituel avancé, état de transparence à l'Être divin, d'effacement total du moi individuel qui a conscience que, dès lors, de n'être plus un l'instrument de la force divine.³⁹⁷» C'est pourquoi, tout le comportement du soufi est intimement lié à son degré d'illumination. Cependant, ce ne sont pas tous les soufis qui atteignent ce degré, il est exclusivement réservé à celui qui en a la chance d'en être consacré par la grâce divine. Même si, comme nous l'avions dit, cette illumination avec l'avènement de la Faydha s'est intensifiée. En somme, la vulgarisation de l'initiation par la Faydha a élargi le champ d'illumination donnant plus de chance au disciple pour accéder à la gnose qui prend la direction de son comportement, comme le stipule le hadith.³⁹⁸

2. Code moral et organisation sociale

C'est à travers cette démarche purement intérieure que le soufisme institua des règles de conduite qui régissent la vie sociale du disciple. Nous avons déjà donné des exemples de ces règles. L'une des particularités de ces règles, ce qu'elles s'appliquent à travers la perception qu'en fait le disciple. Autrement dit, c'est la vie intérieure qui guide et oriente le comportement

³⁹⁶- Eric Geoffroy, le soufisme voie intérieure de l'islam, p. 70

³⁹⁷- Idem, p. 71

³⁹⁸- Il n'est superflu de citer encore une fois ce hadith Qudsî où Dieu dit : « Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par ses œuvres surrogatoires jusqu'à ce Je l'aime. Et quand Je l'aime, je suis son ouï par lequel il entend, sa vue par laquelle il regarde, sa main par laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche.

du disciple et non l'apprentissage ou l'observance tacite de ces règles. Ce qui fait que le code moral dans le soufisme n'est un ensemble de normes apprises et appliquées, mais bien plutôt la résultante d'une vie spirituelle intérieure qui a son influence sur le comportement du disciple. C'est en cela que certains soufis fondent leur attachement à cette science ésotérique. La particularité doctrinale de ce code, ce qu'il n'est pas réglementaire et n'a aucune force coercitive, mais son lien directe avec l'intériorité spirituelle lui confère une « force diffuse » qui accomplit toute l'harmonisation que requière le comportement du disciple. Etant donné que le disciple se soumet à cet état intérieur, c'est avec une intuition innée qu'il éprouve et vit cette intériorisation à laquelle il participe d'une façon ou d'une autre. C'est l'exemple typique de la Tarbiyya Tijâniyya qui sa dynamique ne se fonde pas sur la conventionalité mais bien plutôt sur l'éducation par la *himma* ou « énergie spirituelle ».

Dans ce chapitre, nous avons essayé de resituer l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse dans le contexte actuel et avons tout d'abord les principaux fondements qui le sous-tendent en tant qu'héritage spirituel et éducatif. Il ressort de cette analyse on exhaustive car, il y a certains aspects qui méritent d'être encore approfondis, que la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse est dans son rayonnement spirituel et social est incontestablement de nos jours une référence pour les musulmans d'Afrique. Et cela, parce qu'elle contienne de façon subtile tous les principes fondamentaux de l'islam qui passe nécessairement par une pratique spirituelle éclairante tant dans le domaine de l'acquisition de la foi que celui de la quête di savoir islamique. De l'autre côté, il fournit au musulman d'aujourd'hui les bases d'une vie sociale éclairée par ces principes qui, dès l'aube de l'islam ont toujours conduit le croyant dans la voie du Salut, de la prospérité et de la Paix avec son entourage.

Cette étude sur l'engagement de Cheikh Ibrahim Niasse en faveur du musulman, non seulement pour l'amélioration de sa situation sociale, mais aussi du cadre politique qui la régule, nous a permis de porter des coups de projecteur sur celui qui est considéré aujourd'hui comme un guide, un savant, un leader incontesté de la Umma islamique. Nous avons découvert un chef religieux pragmatique, résolument engagé pour la bonne cause. Cheikh Ibrahim Niasse est en cela d'une sagesse inégalée, d'une profondeur insondable dans son rôle de savant prédicateur, de maître dans l'éducation spirituelle et de référence certaine dans la science ésotérique. Barham Niasse fut en cela, le puits de breuvage intarissable, le point de refuge des pèlerins aspirants, et le secours de ceux qui cherchent protection. Garant de cette lumière mohammadienne, il a porté haut l'étendard du message de celui qui fut envoyé comme Miséricorde à l'humanité, ainsi il avait, conformément à la mission pour laquelle il fut investie,

mené tous ceux qui le suivirent vers cette grâce sanctificatrice, illuminatrice pour les cœurs et éducatrice pour les âmes. Son sens élevé du devoir, son dévouement constant pour les valeurs humaines, ont fait de lui un leader d'actions ouvert au monde moderne qui a su adapter l'enseignement traditionnel aux nouvelles exigences de son époque. Ainsi a-t-il transmis cette valeur à ses successeurs qui ont continué ses œuvres et porté loin sa voix et propagé partout son message.

L'envergure mondiale de sa voie est aujourd'hui effective car, son message a atteint les cinq continents du monde. En Afrique comme aux Amériques, en Asie comme en Europe et partout ailleurs, sa lumière s'est propagée. Il fut, pour le continent africain un pionnier de l'intégration car, sa voie est présente partout avec la même intensité et la même ardeur qui nourrissent l'idéal de l'édification d'une communauté soudée qui fonde ses actions sur le socle du message divin, véritable sacerdoce pour ceux qui sont voués au Bonheur et au Salut en ce bas-monde et dans l'au-delà.

S'il faut parler de la vie de Cheikh Ibrahim Niassé et de ses actions nous n'en finirons pas car, il est un « océan gnostique sans rivage », une étoile qui guide ceux qui sont égarés dans le désert, Bref ! Il est un « Puits sans fond ».

CONCLUSION

Cette étude sur Cheikh Ibrahim Niasse en tant que guide de la sainteté tijânienne au Niger nous a amené à vivre l'itinéraire spirituel tracé par le destin hors du commun de ce Maître spirituel et Guide des communautés confrériques, notamment tijâniennes d'Afrique de l'ouest. Dans un premier temps, nous avons, en évoquant la rencontre de Cheikh Ibrahim Niasse avec le Niger, traité de trois idées essentielles. D'une part, nous avons vu comment, dans l'histoire du champ religieux et confrérique de l'espace nigérien, le mouvement de Cheikh Ibrahim Niasse avait percé, s'implantant sur tout le territoire qui devint plus tard le Niger. Cette implantation rapide est intimement liée au succès éclatant qu'il eut dans toute l'Afrique de l'Ouest où le cas du Nigeria du Nord est particulièrement central dans l'expansion de ce mouvement au Niger. D'autre part, le sens et la méthode de la pensée soufiste de Cheikh Ibrahim Niasse étaient des facteurs indicatifs de sa réussite au Niger. Ils annoncent une nouvelle phase de popularisation de l'enseignement soufi tijânien qui met l'accent sur l'initiation spirituelle, elle-même rendue accessible par l'ouverture spirituelle qu'est la *Faydha*, dont le détenteur est incontestablement Cheikh Ibrahim Niasse.

Dans un second temps, nous avons abordé la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse en tant que partie intégrante de la vaste et complexe doctrine soufiste tijânienne. Il s'agissait principalement d'un côté, de faire une genèse de la doctrine soufiste dans ses fondements, ses assises juridiques et rapporter, en guise de références quelques séquences doctrinales importantes. De l'autre, faire une étude succincte des traités doctrinaux ayant un rapport étroit avec la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse pour ainsi établir un rapprochement entre celle-ci et ceux-là dans l'optique de dégager les points de convergences et de divergences. Même si nous sommes arrivés au fait qu'il y a plus de convergence que tout autre chose. Enfin, pour clôturer cette analyse sur les aspects doctrinaux de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse, nous avons voulu rendre l'étude complète en étudiant l'œuvre doctrinale du Cheikh qu'est le *Kashif al-Ilbass*. C'est ainsi, que nous avons présenté l'œuvre, relevé ses grandes idées parmi lesquelles les concepts de la *Faydha* et de la *Tarbiyya* ont particulièrement retenu notre attention. Nous avons terminé l'étude en établissant un lien étroit entre le rayonnement du livre et l'essor qu'aura connu plus tard le mouvement.

Ce qui nous a amené à aborder justement cette expansion qui marque l'essor de la Tijâniyya au Niger. Nous avons alors traité cette question sous deux angles majeurs. Le premier était de trouver dans l'expansion du savoir soufi de Cheikh Ibrahim Niasse par l'effet positif de ses atouts doctrinaux, notamment les principes de continuité, d'adhésion massive à la voie et d'ouverture initiatique prônés par la *Faydha*, une « tijânisation » du Niger de l'intérieure. Cette conversion massive à la Tijâniyya nous a permis d'identifier les zones touchées par ce

phénomène sur la base d'une typologie de la Tijaniyya niassène que nous avons préétablie. Le second angle consacrait la phase de la Tijânisation par les pays voisins. Le succès et l'essor du mouvement au nord Nigeria occupent une place centrale où Cheikh Ibrahim Niassa a été accueilli très tôt et que Kano en tant que grand centre historique rayonnant de la culture islamique, a pris finalement le titre prestigieux de capitale de la *Faydha*.

Cette grande extension qu'a connue le mouvement de Cheikh Ibrahim Niassa n'était pas sans conséquences sur ses assises doctrinales. Victime de sa célébrité, elle fut sévèrement critiquée par les mouvements anti-confrériques pour lesquels il constitue une sérieuse concurrence dans la gestion de l'orthodoxie. En commençant avec un peu de recul sur la question pour évoquer les grands débats sur les controverses doctrinaux, nous avons voulu resituer la controverse entre les ulémas de la *tariqa* Tijâniyya au Niger et ailleurs dans la sous-région ouest africaine et les réformistes, pour une visibilité plus étendue de la question. Cela nous a permis de comprendre les motifs réels d'un tel acharnement contre une confrérie qui, malgré les assauts tant extérieurs qu'intérieurs contre ce qui est plus chers pour elle, à savoir la doctrine, elle continue son expansion, portant son hégémonie contre les autres confréries telle que la Qadriyya.

Voici comment s'articulait notre première partie du travail.

Dans la seconde partie, nous nous sommes attaqués aux enjeux socio-politiques et religieux de la pensée de Cheikh Ibrahim Niassa. Nous avons alors traité la question en trois temps aussi. D'une part, nous avons dégagé les implications sociales et sociologiques de la pensée du Cheikh et avons expliqué le caractère fortement populaire et « démocratique » du mouvement niassène, démontré l'incidence de celle-ci sur la composition, la décomposition et la recomposition sociologique au Niger. Le phénomène de socialisation confrérique était au centre de nos différentes analyses. Celle-ci trouve ses échos dans les grandes théories sociologiques. Enfin, nous avons établi le lien entre la Tijâniyya et les structures et/ou institutions sociales telles que la famille, l'ethnie et le mariage. Nous avons enfin décrypté l'organisation sociale de la Tijâniyya niassène en étudiant ses *zawiyas* en tant que foyers de socialisation et avons étudié ses différentes fonctions notamment religieuses et sociales, sans oublier bien entendu d'évoquer la vie confrérique dans sa hiérarchisation et ses règles qui établissent et régissent le rapport Maître/disciple.

En second temps, nous nous sommes penchés sur le sens et la portée politique de la pensée de Cheikh Ibrahim Niassa. Nous avons alors dégagé les dynamiques socio-politiques de celle-ci dans une perspective historique, puis dans la vitalité urbaine de la Tijâniyya niassène et enfin dans la capacité des saints, Maîtres de cette voie, à édifier des « cités idéales ». Ensuite,

nous sommes allés à la découverte de Cheikh Ibrahim Niasse en tant qu'érudit doté d'une habileté politique exceptionnelle, en tant qu'acteur charismatique connu sur la scène internationale et en tant que fin diplomate et gardien du dogme qui rejette la modernité « acculturante ». Il s'agit dans les deux cas de voir le Cheikh en action, dans son engagement en faveur de l'indépendance de l'Afrique, pour son unité et sa défense contre toute oppression, mais aussi et surtout son engagement pour la Paix, la Tolérance. C'est à travers les discours, prêches et écrits de Cheikh Ibrahim Niasse que nous avons saisi toute la portée de son engagement religieux, social et politique.

Enfin, et dans un troisième temps, nous avons procédé à une analyse succincte de l'héritage soufi de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger. D'un côté, nous avons retenu quelques grandes figures de la Tijâniyya au Niger qui sont les ténors de la *Faydha*, porteurs de l'héritage de Baye Niasse dont le rayonnement socioreligieux est aujourd'hui perceptible dans les grands centres et *zawiyas* qu'ils ont créés. Aussi, leurs sagesse et leur savoir-faire dans la mobilisation des communautés entières, voir dans la création des villes et cités. Ce type de gestion n'a rien à envier au modèle de gouvernance politique traditionnelle. Et de l'autre côté, nous avons tenté de démontrer la permanence de l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse à travers l'immanence islamique et la profondeur tijâne de sa pensée, dont l'islam en constitue le primat, l'Unicité le viatique et le wir le support. La survivance des idées du Cheikh passe également par sa philosophie éducative qui perpétue son œuvre et contribue à la construction d'une morale éclairée.

Voilà, d'une façon résumée comment nous avons tenté de démontrer que Cheikh Ibrahim Niasse fut un précurseur de la Tijâniyya au Niger. Mais ce travail est loin d'être exhaustif car, comme nous l'avons dit Cheikh Ibrahim Niasse est un « puits sans fond ». Toute tentative de confiner sa personne ainsi que ses actions dans un simple écrit est tout simplement impossible. C'est pourquoi les champs d'étude sur le Cheikh sont d'une étendue à l'image de sa personne, donc insondables. Evoquer les actions du Cheikh revient à parler de lui, de sa vie. Alors, nous proposerons en guise de continuité d'évoquer le caractère mondial de sa pensée.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages Généraux

- 1- ABU AL-NASR Jamil (1965), *The Tijaniyya: a sufi order in the modern Wolrd*, Oxford University Press.

- 2- ABUN-NASR, Jamil M. (1965). *The Tijaniyya: A Sufi order in the modern world*, London, Oxford University Press, 204 p.
- 3- ANAWATI Georges, C., GARDET Louis (1961). *Mystique musulmane. Aspects et tendances, Expériences et techniques*, Eudes musulmanes, Paris Vrin, 310 p.
- 4- Annemarie Schimmel (1996). *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*, Cerf, Paris, 632 p.
- 5- BERQUE Jaques, CHARNAY Jean Paul (1966). *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Paris Payot, 366 p.
- 6- BRENNER, Louis (1985). *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, CEAN-IEP, 103 p.
- 7- BRENNER, Louis (1993). "Muslim representations of unity and difference in the African discourse", Louis Brenner (ed.), *Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst, pp. 1-20.
- 8- BRENNER, Louis (éd.) (1993), *Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst, 250 p.
- 9- BURKHARD, Titus (2008). *Introduction à la doctrine ésotérique de l'islam*, Ed Dervy, 19969, rééd, 2008, Coll. « l'Être et l'Esprit », 188 p.
- 10- CHELHOD, Joseph (1958). *Introduction à la sociologie de l'Islam*, éd. Besson-chantemerle, Paris, 242 p.
- 11- CHODKIEWICZ Michel (1986). *Le sceau des saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris Gallimard, "Bibliothèque des Sciences Humaines", 231 p.
- 12- COULON, Christian (1981). *Le marabout et le prince: islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone, 317 p.
- 13- COULON, Christian (1988). *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire: religion et contre-culture*, Paris, Karthala, 182 p.
- 14- CRUISE O'BRIEN, Donal B. and COULON Christian (éds) (1988). *Charisma and brotherhood in African Islam*, Oxford, Clarendon Press, 223 p.
- 15- CUOQ, Joseph M. (1975). *Les musulmans en Afrique*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 522 p.
- 16- DESJEUX, Dominique (1982). "L'Afrique musulmane", *Le mois en Afrique* 198/199, pp. 102-109.
- 17- DIA, Mamadou (1980). *Islam et civilisations négro-africaines*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 154 p.
- 18- DUPONT, Octave, COPPOLANI, Xavier (1987). *Les confréries religieuses*, Paris J. Maisonneuve et P. Geuthner, 565 p.
- 19- Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, tome XI (V-Z), Leiden Brill, 2005.
- 20- FROELICH, Jean-Claude (1962). *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris, Éditions de l'Orante, 406 p.
- 21- FROELICH, Jean-Claude (1966). "Islam en Afrique noire", *Afrique contemporaine* 28, pp. 24-28.
- 22- GARDET L. (1954), *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 405 p.
- 23- GEOFFROY, Eric (1996). *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, Presses de l'IFPO, IFEAN, Damas, 598 p.
- 24- GEOFFROY, Eric (2009). *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Ed. Seuil, La couleur des Idées, 224p.
- 25- GOMEZ-PEREZ, Muriel (2005). "Trajectoires de l'islam en Afrique de l'Ouest", *Esprit* 317, pp. 128-137.

- 26- GRIGIO, Alberto (2003). “Une confrérie soufie à l’époque du renouveau: la tariqa Tijāniyya”, PIGA Adriana (éd.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp. 209-218.
- 27- GUY, Nicolas, (1981). *Dynamique de l’islam au sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 335 p.
- 28- GUY, Nicolas, (1993). “La réduction ‘religieuse’ des visions traditionnelles du monde et ses effets politiques contemporains: le cas du Nigeria”, Jean-Pierre Chrétien (éd.), *L’invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala-ACCT, pp. 445-475.
- 29- HAMES, Constant (1997). “L’enseignement islamique en Afrique de l’Ouest (Mauritanie)”, Nicole Grandin and Marc Gaborieau (éd), *Madrassa: la transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éditions Arguments, pp. 219-228.
- 30- HUNWICK, John O. (ed.) (1992). *Religion and national integration in Africa: Islam, Christianity, and politics in the Sudan and Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 176 p.
- 31- IBN KHALDUN (1991), *La Voie et la Loi, ou le Maître et le Juriste*, traduction de René Pérez, Paris, Ed, Sindbad, 308 p.
- 32- KANE, Ousmane (1992). “Niasse Ibrahim, El Hadji (Sénégal, 1900-1975)”, Marc Gaborieau, Nicole Grandin, Pierre Labrousse, and Alexandre Popovic (éds), *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours*, Paris, CNRS/EHESS, pp. 46-47.
- 33- KANE, Ousmane (1996). “La Tijaniyya”, Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (eds), *Les voies d’Allah: les ordres mystiques dans l’islam des origines à aujourd’hui*, Paris, Fayard,
- 34- KANE, Ousmane (1997). “Shaikh al-Islam al-Hajj Ibrahim Niasse”, David Robinson and Jean-Louis Triaud (éds), *Le temps des marabouts: itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, pp. 299-316.
- 35- KANE, Ousmane and Jean-Louis Triaud (eds) (1998). *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 330 p.
- 36- LOIMEIER, Roman (2005). “De la dynamique locale des réformismes musulmans: études biographiques (Sénégal, Nigeria et Afrique de l’Est)”, Muriel Gomez-Perez (éd.), *L’islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp. 29-47.
- 37- LY TALL Madina (1993). *Un islam militant en Afrique de l’Ouest au XIXe siècle : la Tijaniyya de Saïku Umar Futiyu contre les pouvoirs traditionnels et la puissance coloniale*, Le Harmattan, 479 p.
- 38- MAHIR, Mouhsin (1997). *Socio-anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 10 p.
- 39- MASSIGNON Louis (1922). *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 432 p.
- 40- MEUNIER, Olivier (1997). *Dynamique de l’enseignement islamique au Niger: le cas de la ville de Maradi*, Paris, L’Harmattan, 283 p.
- 41- MEUNIER, Olivier (1998). *Les voies de l’islam au Niger dans le Katsina indépendant du XIXe au XXe siècle (Maradi, pays hawsa)*, Paris, Publications Scientifiques du Muséum, 232 p.
- 42- MONTEIL, Vincent M. (1964). *L’islam noir*, Paris, Seuil, 368 p.
- 43- MOREAU, René Luc (1982). *Africains musulmans: des communautés en mouvement*, Paris, Présence africaine, 313 p.
- 44- NASSIF Nassar (1967). *La pensée réaliste d’Ibn Khaldun. La pensée réaliste d’Ibn Khaldûn*, Paris, PUF, 278 p.

- 45- NIANDOU-SOULEY, Abdoulaye (1993). “Les ‘licenciés du Caire’ et l’État au Niger”, René Otayek (éd.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da’wa, arabisation et critique de l’Occident*, Paris, Karthala, pp. 213-227.
- 46- NOUHOU, Alhadji Boubou (2005). *Islam et politique au Nigeria: genèse et évolution de la chari’a*, Paris, Karthala, 280 p.
- 47- OTAYEK, René (éd.) (1993). *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da’wa, arabisation et critique de l’Occident*, Paris, Karthala, 264 p.
- 48- PADEN, John Nader (1973). *Religion and political culture in Kano*, Berkeley, University of California Press. 600 p.
- 49- PIGA, Adriana (2003). “L’idéologie islamique dans les villes de l’Afrique subsaharienne entre mysticisme et fondamentalisme”, Adriana Piga (ed.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, pp. 7-54.
- Rondot, Philippe (1960). *L’islam et les musulmans d’aujourd’hui*, Paris, Éditions de l’Orante, 251 p.
- 50- PIGA, Adriana (ed.) (2003). *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara: entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 417 p.
- 51- POPOVIC Alexandre, VEISTEIN Gilles (1996). *Les voies d’Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à nos jours*, Paris Fayard, 711 p.
- 52- ROBINSON David, TRIAUD Jean Louis (1997), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française. 1800-1908*, Paris Karthala, 584 p.
- 53- ROBINSON, David (2004). *Muslim societies in African history*, Cambridge, Cambridge University Press, 220 p.
- 54- SAMB, Amar (1994). *Introduction à la tariqa Tijāniyya ou voie spirituelle de Cheikh Ahmad Tijani*, Imprimerie saint Paule, Dakar.
- 55- SCHMITZ, Jean (2000). “L’islam en Afrique de l’Ouest: les méridiens et les parallèles”, *Autrepart* 16, pp. 117-137.
- 56- SOUNAYE, Abdoulaye (2005). “Les politiques de l’islam au Niger dans l’ère de la démocratisation de 1991 à 2002”, Muriel Gomez-Perez (ed.), *L’islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, pp. 503-525.
- 57- TITUS, Burckhardt (1969). *Introduction aux doctrines ésotériques de l’Islam*, Ed, Dervy, rééd. 2008, Coll., « l’Etre et l’Esprit », 188 p.
- 58- TRIAUD Jean-Louis (eds), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 117-135.
- 59- TRIAUD, Jean-Louis (1986). “Le thème confrérique en Afrique de l’Ouest: essai historique et bibliographique”, Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (eds), *Les ordres mystiques dans l’islam*, Paris, Éditions de l’EHESS, pp. 271-281.
- 60- TRIAUD, Jean-Louis (1987). “Le prosélytisme islamique en Afrique noire”, Jacques Marx (ed.), *Problèmes d’histoire du christianisme: propagande et contre-propagande religieuses* 17, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, pp. 205-220.
- 61- TRIAUD, Jean-Louis (1987). “Le prosélytisme islamique en Afrique noire”, Jacques Marx (ed.), *Problèmes d’histoire du christianisme: propagande et contre-propagande religieuses* 17, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, pp. 205-220.
- 62- TRIAUD, Jean-Louis (1996). “Islam africain et islamisme”, *Le livre de l’année 1996*, Paris, Larousse, pp. 206-208.
- 63- TRIAUD, Jean-Louis and ROBINSON David (eds) (2000). *La tijāniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l’Afrique*, Paris, Karthala, 512 p.
- 64- TRIMINGHAM, John Spencer (1980). *The influence of Islam upon Africa*, London, Longman, 182 p.

65- WATIER, Patrick (1996), La sociologie et les représentations sociales de l'identité sociale, éd. Méridiens Klincksieck/Masson, Paris, 184 p.

Thèses et Mémoires

- 1- BIARNES, Isabelle (1985). *La dimension internationale de la confrérie niassène*, mémoire de DEA, IEP, Paris.
- 2- BOUSBINA, Said (1996). Un siècle de savoir islamique en Afrique de l'Ouest (1820-1920) : analyse et commentaire de la littérature tijaniyya à travers les œuvres d'al-hajj umar, ubayda ben anbuja, yirkoy talfi et al-hajj malick sy, Thèse de Doctorat en Histoire, Université Paris1, 508 p.
- 3- DA, Dakor (1989). *L'islam et l'État dans les pays de l'Afrique de l'Ouest (Sénégal, Niger, Burkina Faso)*, thèse de doctorat, Université de Poitiers, 481 p.
- 4- EL-ADNANI Jillali (1998), Entre hagiographie et histoire, les origines d'une confrérie maghrébine: la Tijaniyya (1780-1880), Thèse Doctorat, Université Aix-Marseille, 589 p.
- 5- IMED Melleti (1993). La zawiya en tant que foyer de sociabilité: le cas des tijaniyya de Tunis, Thèse de Doctorat en Sociologie, Paris 5, 611 p
- 6- KANE, Ousmane (1987). *La confrérie Tijaniyya réformée à Kano*, mémoire de DEA, IEP, Paris.
- 7- KANE, Ousmane (1993). *Les mouvements islamiques et le champ politique au nord du Nigeria: le cas du mouvement Izala à Kano*, thèse de doctorat, IEP, Paris, 438 p.
- 8- MAKAMA, Oumarou (2003). La ville tidjâne de Kiota au Niger : Un développement endogène à l'ombre des Marabouts, Mémoire de licence en Politique économique et sociale, Université Louvain la Neuve.
- 9- MOULAYE, Hassane (1995). *La transmission du savoir religieux en Afrique subsaharienne: exemple du commentaire (tafsir) à Saayi (Say-Niger)*, thèse de doctorat, Université Paris IV -Sorbonne, 670 p.
- 10- RAVANE, Mbaye (1993). La pensée et l'action d'El Hadji Malick Sy : Un pôle d'attraction entre la *sharîa* et la *tarîqa*, thèse de doctorat, Paris 3, 620 p.
- 11- SAVADOGO, Boukary (1998). *Confréries et pouvoir: la tijaniyya hamawiyya en Afrique occidentale (Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Mali, Niger) 1909-1965*, thèse de doctorat, Université de Provence Aix-Marseille I, 695 p.

Articles scientifiques

- 1- AHMED RUFAL, Mohammed (1993). "The Influence of the Niass Tijaniyya in the Niger-Benue confluence area of Nigeria", Louis Brenner (ed.), *Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst, pp. 116-134.
- 2- ALHADJI BOUBA Nouhou, (2002). "Islam et politique au Nigéria: du malikisme au wahhabisme", *Afrique contemporaine* 201, pp. 72-82.
- 3- BOUBRIK, Rahal (1998). "Pouvoir et hommes de religion en Mauritanie", *Politique africaine* 70, pp. 135-143.
- 4- BOUBRIK, Rahal (2000). "Fondateur et héritiers: la gestion d'une succession confrérique (Mauritanie)", *Cahiers d'études africaines* 159, pp. 433-465.
- 5- BRENNER, Louis (1987). "Une orientation bibliographique sur l'islam en Afrique", *Islam et sociétés au Sud du Sahara* 1, pp. 123-143.
- 6- CHANFI, Ahmad (2006). Introduction : le renouveau confrérique, in *Archives de sciences sociales des Religions*, n°135, pp 9-15.
- 7- CHARNAY, Jean-Paul (1977), Sociologie religieuse de l'islam, Paris Sindbad, 478 p.

- 8- CHARNAY, Jean-Paul (1980). "Expansion de l'islam en Afrique occidentale", *Arabica* 27:2, pp. 140-153.
- 9- CHIH Rachida, DENIS Gril (2000). « Le saint et son milieu », IFAO, *Cahiers des annales islamologiques*, 19, 429 p
- 10- CHIH, Rachida (2004). « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme » in *Archives des sciences sociales des religions*, n°125, pp 79-98.
- 11- CISSE, Seydou (1988). "L'éducation islamique", *Culture et civilisation islamiques: le Mali*, Rabat, ISESCO, pp. 287-289.
- 12- CLAUDOT-HAWAD, Héléne (1996). "Ordre sacré et ordre politique chez les Touaregs de l'Aïr: l'exemple du pèlerinage aux lieux saints", Sophie Ferchiou (ed.), *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, pp. 223-239.
- 13- CONSTANTIN, François and COULON Christian (eds) (1997). *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 387 p.
- 14- COULON, Christian (1978). "Enseignement islamique et société en Afrique noire: une introduction", *Cahiers de pédagogie africaine* 1, pp. 9-39.
- 15- COULON, Christian (1981). "Les marabouts idéologiques", *Politique africaine* 4, pp. 111-114.
- 16- COULON, Christian (1983). "Le réseau islamique", *Politique africaine* 9, pp. 68-83.
- 17- COULON, Christian (1983). *Renouveau islamique et dynamique politique au Sénégal*, Bordeaux, CEAN.
- 18- COULON, Christian (1983). "Les réformistes, les marabouts et l'État au Sénégal", *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique (mémoires de CERMAA T. 2)*, Paris, INALCO, pp. 91-123.
- 19- COULON, Christian (1987). "Les nouveaux ulama et la résurgence islamique au Nord-Nigeria", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 1, pp. 27-48.
- 20- COULON, Christian (1993). "Les nouveaux oulémas et le renouveau islamique au Nord-Nigéria", René Otayek (ed.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara: da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, pp. 123-149
- 21- CRUISE O'BRIEN, Donal B. (1979). "Confréries musulmanes en Afrique noire", Karl-Heinz COULON, Christian (2002). "Les nouvelles voies de l'umma africaine (introduction)", *L'Afrique politique*, pp. 19-29.
- 22- CRUISE O'BRIEN, Donal B. (1981). "La filière musulmane: confréries soufies et politique en Afrique noire", *Politique africaine* 4, pp. 7-30.
- 23- CUOQ, Joseph M. (1977). "Présence de l'islam dans le continent africain", *Afrique contemporaine* 90, pp. 1-8.
- 24- DIOP, Momar Coumba (1984). "L'État, la confrérie mouride et les paysans sénégalais", *Labour Capital and Society* 17:1, pp. 44-64.
- 25- ELIAS, Youssif (1982). "Islam et vie culturelle en Afrique", *Éthiopiennes* 29, pp. 15-27.
- 26- FROELICH, Jean-Claude (1966). "Essai sur les causes et méthodes de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest du XI siècle au XX siècle", Ioan M. Lewis (ed.), *Islam in tropical Africa*, London, Oxford University Press, pp. 160-173.
- 27- FROELICH, Jean-Claude (1966). "Sectes musulmanes et civilisations négro-africaines", *Le mois en Afrique* 1, pp. 98-105.
- 28- Froelich, Jean-Claude (1968). "Visite à el-Hadji Ibrahima Niassé", *L'Afrique et l'Asie* 84/85, pp. 37-41.
- 29- FROELICH, Jean-Claude (1969). "Panislamisme en Afrique noire", *Études: Revue de culture contemporaine* 331, pp. 514-527.
- 30- GLEW, Robert S. (1998). "Islamic culture and Muslim identity in Zinder, Niger: A historical perspective", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 12, pp. 129-146.

- 31- GRAY, Christopher (1998). "The rise of the Niassene Tijaniyya, 1875 to the present", Ousmane Kane and Jean- Louis Triaud (éds), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, pp. 59-82.
- 32- GREGOIRE, Emmanuel (1991). "Accumulation marchande et propagation de l'islam en milieu urbain: le cas de Maradi (Niger)", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 5, pp. 43-55.
- 33- GRÉGOIRE, Emmanuel (1993). "Islam and identity of merchants in Maradi (Niger)", Louis Brenner (ed.), *Muslim identity and social change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst, pp. 106-115.
- 34- GUY Nicolas, (1978). "L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara: étude comparée", *Cahiers d'études africaines* 71, pp. 347-377.
- 35- GUY Nicolas, (1978). "Vers une renaissance du processus de 'guerre sainte' au sud du Sahara? (I)", *Civilisations* 28:3/4, pp. 234-250.
- 36- GUY Nicolas, (1979). "Islam et 'constructions nationales' au sud du Sahara", *Revue française d'études politiques africaines* 165/166, pp. 86-107.
- 37- GUY Nicolas, (1981). "Communautés islamiques et collectivité nationale dans trois États d'Afrique occidentale", *Revue française d'histoire d'outre-mer* 250/253, pp. 156-194.
- 38- GUY Nicolas, (1981). *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Paris, Publications Orientalistes de France, 335 p.
- 39- GUY, Nicolas (1979). Détours d'une conversion collective : l'ouverture à l'islam d'un bastion soudanais de résistance à une guerre sainte, in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, n°48, pp 83-105.
- 40- HAMES, Constant (1990). "Y a-t-il un avenir pour les confréries islamiques (tariqāt)?" , *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique: lettre d'information* 10, pp. 78-82.
- 41- HAMES, Constant (1996). « Confréries, sociétés et sociabilité » in A. Popovic et G. Veinstein, *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman, des origines à aujourd'hui*, Ed. Fayard, 231-241.
- 42- HASSANE, Souley (2005). "Mouvances islamiques et demande d'ouverture démocratique au Niger", *Esprit* 317, pp. 138-145.
- 43- IDRISSE, Abdourahmane (2005). "Modèle islamique et modèle occidental: le conflit des élites au Niger", Muriel Gomez- Perez (ed.), *L'islam politique au sud du Sahara: identités, discours et enjeux*, Paris,
- 44- KABA, Lansiné (1975). "Notes of the study of Islam in Africa", *Afrika Zamani* 4, pp. 53-66.
- 45- KANE, Ousmane (1989). "La confrérie Tijaniyya Ibrahimiyya de Kano et ses liens avec la zawiya mère de Kaolack", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 3, pp. 27-40.
- 46- KANE, Ousmane (1989). *Revue Islam et sociétés au Sud du Sahara*, édition MSH n°3, Paris. pp 119-221.
- 47- KANE, Ousmane (1990). "Les mouvements religieux et le champ politique au Nigéria septentrional: le cas du réformisme musulman à Kano", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 4, pp. 7-24.
- 48- KANE, Ousmane (1998). "Le réformisme musulman au Nigeria du Nord", Ousmane Kane and Toyin Falola (ed.), *African historiography: Essays in honour of Jacob Ade Ajayi*, Harlow, Longman, pp. 116-131, Karthala, pp. 347-372.
- 49- KOUANDA, Assimi (1988). "L'état de la recherche sur l'islam au Burkina", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 2, pp. 94-105.
- 50- MARTIN B. G (1969). « Notes sur l'origine de la tarîqa des Tijâniyya et sur les débuts d'Al-Hagg 'Umar », in *Revue des études islamiques*, XXXVII (2).

- 51- MBAYE, Ravane (1976). *L'islam au Sénégal*, thèse de doctorat, Université de Dakar, 634 p.
- 52- MBAYE, Ravane (1982). "L'islam noir en Afrique", *Tiers Monde* 92, pp. 831-838.
- 53- MEUNIER, Olivier (1995). "Enseignements de base, politiques d'éducation et stratégies éducatives en milieu haoussa: le cas de la ville de Maradi (Niger)", *Cahiers des sciences humaines* 31:3, pp. 617-634.
- 54- MEUNIER, Olivier (1998). "Marabouts et courants religieux en pays hawsa: dynamique de l'islamisation de la ville de Maradi à la fin du XIXème siècle et durant le XXème siècle", *Canadian Journal of African Studies* 32:3, pp. 521-557.
- 55- MOUMOUNI, Seyni (2002). 'Actualité du cheikh 'Uthmān dan Fodio (1754-1817): un héritage convoité': essai d'une analyse des discours religieux et historiques relatifs au concept de la bonne gouvernance", *L'Afrique politique*, pp. 111-120.
- 56- NICOLAS, Guy (1980). "Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique", *Le mois en Afrique* 172/173, pp. 47-64.
- 57- NICOLAS, Guy (1987). "L'islam au sud du Sahara aujourd'hui", *L'Afrique et l'Asie modernes* 153, pp. 4-45.
- 58- PIRAS, Mauro(2004). Les fondements sociaux de l'agir normatif chez DURKHEIM et WEBER : Le rôle du Sacré, in Archives des sciences sociales des religions, n°127, pp 139-166
- 59- POPOVIC, Alexandre (2006). « Les *turuq* balkaniques à l'épreuve de la modernité », in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°135, Juillet-Septembre. Pp 141-163
- 60- RABBANI Zakaria (2004), Cheikh Aboubacar Kiota, itinéraire d'une vie de jihād, in *Al-Tawassoul*, mensuel d'information générale n°25 Mai.
- 61- ROBINSON, David (1985). "L'espace, les métaphores et l'intensité de l'islam ouest-africain", *Annales* 40:6, pp. 1395-1405.
- 62- ROBINSON, David (2004). *Muslim societies in African history*, Cambridge, Cambridge University Press, 220 p.
- 63- RONDOT, Philippe (1980). "Islam et politique en Afrique noire", *Civilisations* 30:1/2, pp. 18-36.
- 64- SAMB, Amar (1980). "L'islam et le développement en Afrique noire", *Symposium Leo Frobenius II: le rôle des traditions dans le développement de l'Afrique, 1980*, Bonn, Deutsche UNESCO Kommission, pp. 312-319.
- 65- SAVADOGO, Boukary (1996). "L'islam confrérique au Burkina Faso: la tidjaniyya hamawiyya au Moogo central", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 10, pp. 7-23.
- 66- SEESEMAN, Rüdiger (2004). "The 'shurafa' and the 'blacksmith': The role of the Idaw Ali of Mauritania in the career of the Sengalese shaykh Ibrahim Niasse (1900-1975)", Scott S. Reese (ed.), *The transmission of learning in Islamic Africa*, Leiden, Brill, pp. 72-98.
- 67- SOARES, Benjamin F. (2000). "Notes on the Tijāniyya Hamawaiyya in Niore du Sahel after the second exile of its shaykh", Jean-Louis Triaud and David Robinson (eds), *La tijāniyya: une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, pp. 357-365.
- 68- SOULEY, Hassane (2002). "La presse africaine et les événements du 11 septembre", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 16, pp. 121-132.
- 69- TRIAUD Jean Louis (Présenté par), Souley Hassane, Moyet Xavier, Seck Abdouramane, ZAKARI Maikorema (2007). Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne : les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria, Les Indes savantes, Paris, 147 p.
- 70- TRIAUD, Jean Louis, La Tijaniyya, une confrérie musulmane transnationale, politique étrangère, Revue de l'IFRI, n°4, pp. 831-842.

- 71- TRIAUD, Jean-Louis (1981). "L'islam et l'État en République du Niger (1ère partie)", *Le mois en Afrique* 192/193, pp. 9-26.
- 72- TRIAUD, Jean-Louis (1981). "L'islam et l'État en République du Niger (2e partie)", *Le mois en Afrique* 194/195, pp. 35-48.
- 73- TRIAUD, Jean-Louis (1981). "Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 50", *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique (mémoires de CERMAA T. 1)*, Paris, INALCO, pp. 207-224. 547.
- 74- TRIAUD, Jean-Louis (1983). "Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr aux XIXe et XXe siècles: le cas de la Khalwatiyya", *Cahiers d'études africaines* 91, pp. 239-280.
- 75- TRIAUD, Jean-Louis (1983). « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, l'Aïr aux XIXe et XXe siècles », in *Cahiers d'études africaines*, 91, XXIII-3, pp. 258-259
- 76- TRIAUD, Jean-Louis (1985). "Les agents religieux islamiques en Afrique tropicale: réflexions autour d'un thème", *Canadian Journal of African Studies* 19:2, pp. 271-282.
- 77- TRIAUD, Jean-Louis (2002). "L'islam en Afrique de l'Ouest: une histoire urbaine dans la longue durée", *Islam et sociétés au sud du Sahara* 16, pp. 67-84.
- 78- YASIR ANJOLA Quadri, (1984). "The influence of Shaykh Ibrahim Niass on his followers in Nigeria", *Islam and the Modern Age* 15:1, pp. 51-60.
- 79- YASIR ANJOLA, Quadri (1984). "Qadiriyyah and Tijaniyyah relations in Nigeria in the 20th century", *Orita* 16:1, pp. 15-30.
- 80- YASIR ANJOLA, Quadri (1985). "A study of the Izalah: A contemporary anti-Sufi organization in Nigeria", *Orita* 17:2, pp. 95-108.
- 81- YASIR ANJOLA, Quadri, (1983). "The role of the itinerant muqaddams in the spread of the Tijaniyyah in Nigeria", *Islamic Studies* 22:2, pp. 17-29.

Manuscrits et ouvrages en arabe

- 1- Abdallah Ibn Mohammad al-Mushrî al-Alaoui al-Tijâni, *Inzar wa Ifadha ilâ bâi' dînihi bi chahâda*.
- 2- Aboubacar Najlu Moussa, *'Itr Nyass fi tarikh Hbib Niass cheikh Abdul Razak Mallami*.
- 3- Al-hadj Hamal Muhammad awal, *Nuzhat al 'achiqine fi târikh mawlâna Sâhib al-Faydha Gawth al-anam*.
- 4- Al-Hadj Sidi Hamal Muhammad Awal, *Asl al-Faydha al-Tijâniyya wa chamâil sahibuha al-Khuluqiyya wa al-Khaqiyya*.
- 5- Ali Harazim Barrada, *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulug al-'amâni* édition Dâr al-Gîl Beyrouth Cheikh Abdul Razak, *Jawhar al-fard fi madh Qutb al-fard*.
- 6- Cheikh Ahmad Tijâni Niasse, *'Alaqât mawlânâ Cheikh al-islam Al-Cheikh Ibrahim Niasse Al-Kawlakî bi Nigeria al-Mahrûsa*.
- 7- Cheikh Ibrahim Niasse, *Al-bayan wa al-tabyin 'an al-Tijâniyya wa al-tijâniyyin*
- 8- Cheikh Ibrahim Niasse, *Al-dawâwin al-Sittâ*.
- 9- Cheikh Ibrahim Niasse, *Kashifal-Ilbass 'an faydh al-Khtam Abil 'Abass*.
- 10- Cheikh Ibrahim Niasse, *Rihlat naylil mafaz*.
- 11- Cheikh Ibrahim Niasse, *Ruh al-adab*.
- 12- Cheikh Umar ibn Sa'id al Futi, *Rimah hizb al-Rahim al nuhur hizb al-rajim, en marge du Jawâhîr*.
- 13- Cheikh 'Abd El-Qader Al-halabî al-Shâzilî, *Haqai'qa an al-Taçawwuf*, dar Al-'irfan, Alep.
- 14- Hamal Al-hajj Al-kawlaki, *Nuzhat al- 'achiqin fi târikh sayyidinâ wa mawlânâ sâhib al-Faydha*.

- 15- Ibrahim Thiam, *25 'aman 'an rahīl Al-Cheikh*,
- 16- Mohammad ibn 'Abdallah ibn Saïd ibn Iktouch al-'Alaoui, *Min akhbar al-Cheikh Ibrahim*.
- 17- Mohammad ibn al-Cheikh 'Abdallah al-Moritâni *Al-radd bil Hadith wal-qur'an 'alâ mâ fi kitab Maïgari al-nigerî min al-zour wa-al-bouhtân*, Publié par *Zawiya ahl al-Faydha* à Kano au Nigeria, édition non datée.
- 18- Mohammad Tahir Maïgari, Al-Cheikh Ibrahim Niasse *Al-singāli hayatuhu wa 'ārâuh wa ta 'ālîmuh*.
- 19- Muhammad Amine Oumar, *Al-Cheikh Aboubacar 'Atiq wa Diwanuhu Hadiyyat al-ahbab wa al-Khillan*, édité par *Matba al-zahra lil 'ilam al 'arabi*, le Caire, Egypte, 1988.
- 20- Tahir Maïgari, *Al-cheikh Ibrahim Niasse a-kaw lakhî hayâtuh wa 'âraouh wa ta 'lîmouh*.
- 21- Ya'qub Aboubacar al-Gani, *Ithaf al-ikhwan bi maathir gawth al-zamân*.

TABLE DES MATIERES

PARTIE II : LES ENJEUX SOCIO-POLITIQUES ET RELIGIEUX DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE ET SES IMPLICATIONS AU NIGER ET AU-DELÀ 1

CHAPITRE IV : LES RETENTISSEMENTS SOCIOLOGIQUES DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE 4

Section I : Le Phénomène confrérique : un mouvement fortement socialisant 8

A. Le caractère fortement populaire ou la « démocratisation » de la Tijâniyya	8
1. Définition sociologique de la Voie	8
2. Compatibilité du donné confrérique avec les aspirations sociales	11
3. Du lien spirituel au lien social ou les mutations sociales de la Tijâniyya.....	13
B. La fraternité confrérique : une notion sacrée	18
1. La fraternité confrérique : concept et définition	18
2. L'apport doctrinal dans l'institution de la fraternité confrérique.....	20
3. Portée sociologique de la fraternité confrérique.....	21
C. La portée universelle de la Tijâniyya niassène	22
1. Le message de la <i>Faydha</i> et son expansion internationale.....	22
2. Le caractère humaniste des valeurs confrériques	25
3. L'universalité de la Tijâniyya niassène	28
A. La composition sociologique de la Tijâniyya niassène : les couches sociales qui adhèrent le plus à la confrérie	33
1. Le processus de socialisation de la Tijâniyya niassène.....	34
2. L'évolution du processus de socialisation de la Tijâniyya niassène : vers une urbanisation de la confrérie.....	37
3. Les facteurs de l'adhésion à la Tijâniyya	41
B. L'évolution sociologique de la Tijâniyya	43
1. Recrutement de la confrérie au sein de couches socioprofessionnelles : un processus de recomposition sociologique	44
2. La jeunesse : une dynamique sociologique de la Tijâniyya niassène	47
3. Renouvellement des structures sociales de la Tijâniyya niassène	50
C. Perpétuer la Tijâniyya : un objectif ultime	52
1. Conservation des valeurs spirituelles léguées	52
2. Réadaptation de l'héritage spirituel au contexte actuel.....	57
3. La Faydha : renouveau de la Tijâniyya dans ses dynamiques socioreligieuses	59
Section III : La Tijâniyya niassène et les structures sociales	63
A. La famille et le mouvement confrérique.....	63
1. La famille : quelques éléments sociologiques.....	64
2. Constitution de familles confrériques.....	65
3. La famille et la gestion de l'héritage symbolique.....	68
B. L'ethnie et la Tijâniyya	70
1. Ethnie et ethnicité : Quelques notions controversées.....	71
2. La question de l'ethnicité et la socialisation confrérique	73

3. L'ethnicité et la <i>Faydha</i>	74
C. Le mariage : un vecteur confrérique chez Cheikh Ibrahim Niassé	76
1. La valeur sociale du mariage.....	77
2. Rapport de ce lien avec la Tijâniyya.....	78
3. Le mariage : une stratégie pour l'expansion de la Tijâniyya niassène	79
CHAPITRE V : L'ORGANISATION SOCIALE DE LA TIJANIYYA NIASSENE .	82
Section I: La zawiya : un modèle communautaire d'inter-sociabilité.....	82
A. Les lieux de la spiritualité musulmane : brève genèse historique	83
1. Le <i>Ribât</i> : d'une fonction guerrière à une fonction spirituelle.....	83
2. La <i>Khanqâ</i> : une congrégation ou un établissement public	84
3. Les <i>zawiyas</i> : quand le soufisme investit les écoles et les mosquées.....	85
B. Définition de la <i>zawiya</i> ou saisir les subtilités d'une notion atypique.....	87
1. Notion de <i>zawiya</i> : concepts et définitions.....	87
2. Les formes dominantes des <i>zawiyas</i> de la Tijâniyya niassène au Niger	89
3. Les <i>zawiyas</i> de la <i>Faydha</i> : un modèle typique de la Tijâniyya niassène	92
C. La <i>zawiya</i>, un haut lieu de socialisation confrérique.....	94
1. La <i>zawiya</i> et l'élan spirituel	94
2. Les <i>zawiyas</i> de la <i>Faydha</i> : hauts lieux communautaires	95
3. Le degré humanitaire des <i>zawiyas</i> de la <i>Faydha</i>	96
Section II : La fonction sociale et religieuse des <i>zawiyas</i>	97
A. Organisation des cérémonies culturelles ou la routinisation de la Tijâniyya	97
1. La lecture des <i>wirds</i>	98
2. <i>Ziyara</i> et rencontre	99
3. Les fêtes occasionnelles ou annuelles	100
B. Consolidation de l'élan de fraternité.....	101
1. Un engagement dans la voie.....	101
2. Un comportement irréprochable.....	102
3. Un attachement à une communauté	103
C. La <i>zawiya</i> : cadre de l'unité ethnique et identitaire	104
1. La <i>zawiya</i> et l'ethnie	105
2. Le processus de socialisation au sein de la <i>zawiya</i> : un élan identitaire ?.....	106
3. La <i>zawiya</i> : Un haut lieu de fusion identitaire.....	107
Section III : La vie confrérique et ses règles	109
A. La hiérarchie confrérique	109

1. La stratification confrérique au sein de la Tijâniyya	109
2. Le rôle du saint : Un moteur de la vie confrérique	111
3. Les disciples ou la base de la confrérie	112
B. Le Cheikh, Ses <i>moqadam</i> et les disciples : Un triptyque relationnel	113
1. Le Cheikh et ses attributions	114
2. Les <i>Muqaddam</i> : Des représentants du Cheikh.....	115
3. Le disciple dans ses relations avec le Cheikh et le <i>Muqaddam</i>	115
C. Les règles de la vie confrérique comme sacerdoce	116
1. Les bases doctrinales des règles de la vie confrérique.....	117
2. Relation Cheikh/disciple	118
3. Quelques exemples des règles de la vie confrérique	119
CHAPITRE VI : LE SENS ET LA PORTEE POLITIQUE DE LA PENSEE DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE.....	121
Section I : Les dynamiques socio-politiques de la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger	125
A. Aperçu historique des rapports entre le mouvement de la <i>Faydha</i> avec les différents régimes politiques du Niger	125
1. Le mouvement de la <i>Faydha</i> au lendemain des indépendances	126
2. La <i>Faydha</i> sous le régime d'exception : une face cachée ?	127
3. Le mouvement de la <i>Faydha</i> avec l'avènement de la démocratie	130
B. La vitalité urbaine de la Tijâniyya au Niger	133
1. Sainteté et milieu	133
2. La <i>Faydha</i> et son envergure urbaine	135
3. Les dynamiques socio-économiques de la <i>Faydha</i>	136
C. Les saints et l'édification des cités	137
1. Les fondements « politiques » de l'édification des « cités saintes ».....	139
2. Les villes saintes : un modèle de cités gérées par les Cheikhs	140
3. Le rôle du saint dans la gestion de la ville sainte	141
Section II : Cheikh Ibrahim Niasse : Un érudit doté d'une habileté politique exceptionnelle.....	143
A. Un Cheikh engagé pour le panafricanisme et le panarabisme	145
1. Les liens de Cheikh Ibrahim Niasse avec Gamal Abdel Nasser	146
2. Cheikh Ibrahim Niasse : un défenseur de l'Afrique et des Africains	148
3. Les relations entre Cheikh Ibrahim Niasse et les leaders politiques du Nigeria	150
B. Cheikh Ibrahim Niasse : un acteur charismatique connu sur le plan international ..	153
1. Les titres honorifiques du Cheikh.....	153

2. Son rôle de médiateur dans la résolution des conflits en Afrique	154
3. L'engagement pour la cause palestinienne et son refus de la montée du Sionisme en Afrique.....	156
C. Cheikh Ibrahim Niasse : un fin diplomate et un gardien du dogme qui rejette la modernité « acculturante »	157
1. Baye Niasse : Un fin diplomate.....	158
2. Son attachement aux authentiques valeurs de l'islam	159
Section III : la pensée de Cheikh Ibrahim Niasse à travers ses discours, ses écrits et ses interventions.....	162
A. Ses prêches devant les ulémas d'Afrique.....	162
1. Contexte historique de l'intervention du Cheikh en Mauritanie	162
2. Quelques séquences du discours de Cheikh Ibrahim Niasse lors de son voyage en Mauritanie.....	163
3. Analyse et commentaire sur cette intervention du Cheikh	166
C. Ses discours devant les ulémas de la Umma.....	167
1. Contexte international.....	167
2. L'intervention de Cheikh Ibrahim Niasse au cours de la conférence de l'association des Universités islamiques tenues au Maroc.	167
3. Quelques analyses sur ces interventions du Cheikh	170

PARTIE III : L'ANALYSE DU LEGS SCIO-POLITIQUE ET RELIGIEUX DE CHEIKH IBRAHIM NIASSE : PROFONDEUR D'UNE SAGESSE D'OUTRE-TOMBE 176

CHAPITRE VII : l'héritage de Cheikh Ibrahim Niasse au Niger.....	179
Section I : Les ténors de la <i>Faydha</i> au Niger	180
A. Cheikh Aboubacar Hachim (1913-2004) : un bâtisseur de cité idéale	180
1. Quelques éléments sur la vie de Cheikh Aboubacar Hachim.....	180
2. Sa sainteté et son attachement à Cheikh Ibrahim Niasse	181
3. Un bâtisseur de « cité idéale »	182
B. Cheikh Chouaïbou Ali (1909-2007) : un saint de la Tijâniyya à Niamey.....	183
1. Sa vie, sa formation et son ascétisme	183
2. Son séjour à Kaolack et son lien avec Cheikh Ibrahim Niasse.....	184
3. Cheikh chouaïbou et le pouvoir politique	185
C. Cheikh Abdul Razak: Majnun Barham	186
1. Vie et formation de Cheikh 'Abdul Razaq.....	186
2. Son initiation spirituelle et son attachement à l'amour de Cheikh Ibrahim Niasse	188
3. Les écrits et les œuvres de cheikh 'Abdul Razaq	191

CHAPITRE VIII : PERMANENCE DU LEGS EX-POST AU NIGER.....	194
Section I : Permanence induite par l'immanence islamique et la profondeur tijâne	194
A. L'islam comme primat	194
1. Ce qu'est-ce que l'Islam.....	194
2. L'islam et ses fondements spirituels	197
3. L'islam et l'ouverture théologique et spirituelle.....	198
B. L'Unicité de Dieu comme viatique	200
1. L'islam et le principe de l'Unicité de Dieu	201
2. L'Unicité de Dieu et soufisme.....	202
3. La quête permanente de l'Unicité de Dieu dans l'expérience soufie.....	202
C. Le <i>wird</i> comme support.....	203
1. Le rôle dogmatique et spirituel du <i>wird</i>	203
2. Le rôle éducationnel du <i>wird</i>	205
3. Le <i>wird</i> et la communauté.....	207
Section II : Survivance des idées par-delà le Cheikh	208
A. La philosophie éducative perpétue son œuvre	208
1. L'éducation Chez Baye Niassa : une démarche pratique.....	209
2. L'aspect social de la <i>tarbiyya</i>	210
B. Construction d'une morale éclairée	210
1. Illumination spirituelle et conduite sociale.....	211
2. Code moral et organisation sociale	211
CONCLUSION.....	213
BIBLIOGRAPHIE.....	218
TABLE DES MATIERES.....	225