

---

## En islam malien

Shaykh Bāy al-Kuntī (m. 1347/1929) et ses Nawāzil

Houari Touati et Aïcha Belabid

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18348>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.18348

ISSN : 1777-5353

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 775-798

ISSN : 0008-0055

### Référence électronique

Houari Touati et Aïcha Belabid, « En islam malien », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 224 | 2016, mis en ligne le 01 janvier 2016, consulté le 01 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18348> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.18348

---

© Cahiers d'Études africaines

## En islam malien

### Shaykh Bāy al-Kuntī (m. 1347/1929) et ses *Nawāzil*\*

Lorsque, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, dans le sillage de la colonisation française, les trésors scientifiques et littéraires de l'Afrique saharienne et sahélienne commencent à être connus, la découverte est accueillie comme une révélation doublée d'une énigme : « On savait bien que des familles religieuses, dans l'Azaouad, dans l'Adrar, dans le Tagant, avaient produit des hommes vénérés pour leur sainteté et leur savoir, mais on ne pouvait imaginer que la culture arabe eût été susceptible, en pareil milieu, de se traduire par des œuvres importantes ; des témoignages recueillis en d'autres régions analogues autorisaient à penser que la vie nomade faite de mouvement continu, de guerre, de pillage et de grands déplacements, était totalement exclusive de toute culture intellectuelle élevée » (Hamet 1911a : 34).

Des recherches ont depuis mis en lumière ce paradoxe et expliqué les raisons sur lesquelles il repose, en même temps que l'on a continué d'exhumer des manuscrits qui se comptent aujourd'hui en milliers. Parmi ces derniers figurent les *Nawāzil* de Shaykh Bāy al-Kuntī (m. 1347/1929), recueil appartenant à une longue tradition locale de compilation de *responsa* juridiques remontant à la fin du XV<sup>e</sup> siècle.

L'intérêt des *Nawāzil* de Bāy<sup>1</sup> est d'être l'œuvre de l'un des derniers grands juristes mālikites que l'aire saharo-sahélienne ait connus<sup>2</sup>. Jusqu'à l'heure actuelle, cette compilation sert encore de référence aux ulémas d'un territoire qui s'étend sur plusieurs milliers de kilomètres du Bilād Shanqīt au Twāt, du plateau du Tassili à l'Adrar des Ifoghas et de l'Azawād à la boucle du Niger. La transmission textuelle des *Nawāzil* de Bāy a pu ainsi compter sur des manuscrits répartis à travers cette vaste aire saharo-sahélienne qui va de la Mauritanie au Niger, en passant par l'Algérie et le Mali. Pourtant, en dépit de son incontestable envergure, l'auteur est resté

---

\* Le présent texte est une version de l'introduction en arabe à l'édition de BĀY AL-KUNTI, *Nawāzil*, A. Belabid & H. Touati (eds.), Oran, Éditions Zaytūn, à paraître.

1. Il donne lui-même son nom exact : Muḥammad al-Ṣaghīr b. 'Umar b. Muḥammad b. al-Mukhtār b. Aḥmad (BĀY AL-KUNTI à paraître : 9).
2. H. T. NORRIS (1975 : 169) écrit à son propos qu'il est « incontestablement le maître d'enseignement religieux le plus important au XX<sup>e</sup> siècle dans le Sahel ».

peu connu. On s'est, jusqu'à ces dernières années, contenté des quelques indications fournies sur son compte par Maurice Cortier (1908) et Harry T. Norris (1975), au point que deux des meilleurs spécialistes de la région ont pu écrire sans être démentis que « l'un des plus brillants représentants [de l'islam saharien] à l'époque coloniale, Bāy al-Kuntī [...] reste un personnage oublié de la recherche »<sup>3</sup>.

Assurément, le portrait le plus vivant que l'on connaisse de Shaykh Bāy al-Kuntī reste celui qu'en a laissé le lieutenant Cortier, qui lui a rendu visite en 1907 dans sa zaouïa de Tilāya dans l'Adrar des Ifoghas. L'officier français, qui a fait partie de la poignée de Français qui l'ont rencontré, en a laissé le souvenir suivant :

« Il peut avoir actuellement une quarantaine d'années. Il est de petite taille, maigre, le teint assez clair ; sa barbe n'est pas encore blanche ; il n'a pas de moustache. Son extérieur inspire un grand respect : il est toujours richement habillé d'étoffes indigo du Soudan, de doukkali du Touat et de burnous de soie, taillés, non à la mode touareg, mais à la façon des Kounta. Il ne montre sa figure en public que durant la prière ; le reste du temps il se couvre la tête soit d'un pan de son vêtement, soit d'un haïck ; il se couvre également les mains et les pieds et lorsqu'il tend ses doigts aux baisers des Ifor'as il les masque sous un voile ; d'ailleurs les indigènes eux-mêmes se couvrent la main de leur vêtement pour toucher celle de Baï » (Cortier 1908 : 287).

Ces informations concordent avec celles qui sont fournies cinq ans plus tard par Georges de Gironcourt en mission d'exploration scientifique dans l'Ouest africain<sup>4</sup>. L'homme est vénéré en sa qualité de saint des populations au milieu desquelles il vit et est considéré avec respect dans l'ensemble du Sahara en tant qu'uléma. Au charisme mystique, il a associé le savoir scripturaire selon une tradition bien ancrée chez les Kunta depuis leur émergence dans le grand Sahara à la fin du xv<sup>e</sup> siècle. En plus d'être un lignage sacré, les Kunta se sont en effet illustrés à la fois comme une « maison de science » (« *bayt 'ilm* ») et comme une « maison de commandement » (« *bayt ri'āsa* »). Aussi ont-ils exercé un magistère religieux en même temps qu'ils ont joué un rôle politique de premier plan, sans jamais mettre à mal les bases de leur légitimité religieuse restées quasiment intactes (Hunwick 1986). En adhérant à la Qādiriyya, l'ancêtre-fondateur des Kunta a lié le destin de son lignage à cette voie soufie (*tarīqa ṣūfiyya*) jusqu'à s'identifier avec elle dans l'aire saharo-sahélienne. Paul Marty (1920 : 128), qui est l'un des meilleurs connaisseurs de l'islam africain à l'époque coloniale, a pu relever que « les Kounta se sont si bien et ont été si bien identifiés au Qaderisme, que leur nom en est le synonyme, et que souvent on désigne les Qadrīa soudanais

- 
3. Depuis le constat de D. ROBINSON ET J.-L. TRIAUD (1997 : 23), cet oubli est en partie au moins réparé grâce au texte d'I. WARSCHIED (2014). Les données présentées ici doivent donc être complétées par celles qui sont rassemblées dans ce texte.
  4. Institut de France, Paris, Fonds Gironcourt, lettre du 18 mars 1912.

sous le nom de Bekkaïa, qui fut le propagateur de ce ouird (seizième siècle), ou de Mokhtarïa du nom de Sidi-l-Mokhtar al-Kabir qui en fut le restaurateur, à la fin du dix-huitième et au début du dix-neuvième siècle ».

Selon un modèle mis au jour par l'anthropologie religieuse en contexte islamique, à chaque génération, un seul descendant, qui a réussi à s'imposer face aux autres concurrents du lignage, hérite de la succession de l'ascendant. Les autres, qu'il s'agisse des enfants mâles du saint disparu ou de ses disciples, n'ont le choix qu'entre continuer de vivre à l'ombre du successeur ou essayer ailleurs tant les postes de sainteté en tribu sont nombreux dans des territoires qui offrent toutes les caractéristiques du « pays de l'insoumission » (« *al-bilād al-sā'iba* »)<sup>5</sup>. La région a d'autant plus besoin de personnages rituels capables d'apaiser ses tensions et d'arbitrer ses conflits que son modèle d'organisation sociopolitique est de type segmentaire. Et les saints assument d'autant mieux cette fonction de médiation et d'arbitrage qu'ils se présentent aux tribus comme de remarquables sondeurs des âmes humaines, pouvoir qu'ils disent tirer de leur proximité avec Dieu et qui en fait ses amis les plus sûrs et les plus fidèles.

Ainsi Sīdī 'Umar (prononcez : 'Amar), père de Bāy, a-t-il dû quitter les siens. Il était le sixième mâle de la fratrie. À ce titre, il n'avait aucune chance de rivaliser notamment avec ses deux premiers frères qui, en plus de leur aura religieuse, étaient réputés pour leur expertise savante. À moins de se résigner à mener une vie effacée, comme les troisième, quatrième et cinquième de ses frères, il ne lui est resté pour s'affirmer que d'émigrer en quête d'une contrée à l'air plus respirable. Il a probablement exploré de multiples possibilités avant de s'installer à 300 kilomètres au nord-est de Tombouctou, dans le pays des Ifoghas. Au prix symbolique de quinze chèvres, il a acquis de la tribu des Tarat-Millat toute une vallée qui s'étire sur une cinquantaine de kilomètres, avec ses puits et quelques autres creusés sur les terres voisines. À proximité de l'un de ces puits, situé au lieu-dit Tilāya, à une date proche de 1865, il a édifié une grande kasbah qui en a pris le nom. On est en territoire insoumis, et, de ce fait, il est prudent de se protéger en recourant à un modèle de construction du type de la fortification militaire. Ce n'est toutefois pas en chef guerrier que Sīdī 'Umar est venu se fixer parmi les Touaregs de l'Adagh, mais en homme de religion. Sa vie austère et sa piété ont fini par lui faire acquérir une réputation de sainteté qui est allée en grandissant. Et d'un banal lieu-dit, Tilāya est devenue un centre religieux fréquenté par les nomades tant arabophones que berbérophones de la région (Marty 1920 : 116). À sa mort en 1885, il a laissé à son fils aîné Sīdī Muḥammad qui a hérité de sa succession spirituelle, une zaouïa florissante. Mais le contexte politique a changé ; il est troublé par la pénétration coloniale française dans le Sahel. La seule réponse convenue est une riposte armée. Le jeune marabout s'y est employé avec d'autres

5. Ainsi nommé en l'absence d'un prince légal et légitime pour le gouverner et y faire régner l'ordre et la justice (BĀY AL-KUNTĪ à paraître : 392, 605).

chefs politiques et religieux en prêchant le djihad chez les Kunta et les Ifoghas, avant d'élargir le cercle de son action aux Kel Antessar pour fédérer le maximum de forces combattantes possibles, et ce en dépit de conflits séculaires les opposant aux Kunta. Jusqu'à la fin de sa vie survenue en mai 1896, il est resté hostile aux conquérants français. Il est enterré aux côtés de son père à proximité du puits d'In Sattifan. Le rayonnement de la zaouïa familiale n'en est que plus accru. Chaque fois qu'un saint a disparu et que ses descendants et successeurs ont su manifester l'habileté nécessaire pour entretenir vivante sa mémoire, il a continué d'exercer *post-mortem* ses charismes. Les deux mausolées sont — comme il se doit — devenus des lieux de pèlerinage. En mourant, Sīdī Muḥammad a laissé plusieurs enfants, tous en bas-âge. La succession de la zaouïa familiale, qui ne pouvait par conséquent leur être dévolue, a échoué au frère cadet du saint décédé : Bāy, institué héritier spirituel de ce dernier et tuteur de ses six fils et de ses deux filles.

La succession n'a profité ni à l'un ni à l'autre des frères puînés de Bāy. Le phénomène n'est pas inconnu de l'anthropologie religieuse en contexte islamique. Il tend à montrer qu'il ne suffit pas d'être à la bonne place dans l'ordre de succession généalogique d'un saint pour hériter de ses grâces. Encore faudrait-il s'y préparer en développant des aptitudes particulières comme d'être habile gestionnaire ou érudit talentueux. Car la crainte du saint est grande que son capital tant religieux que matériel, si patiemment constitué, ne soit dilapidé à sa disparition. Le meilleur moyen de le conserver reste encore de le faire fructifier. Ayant été jugés inaptes à cette entreprise de fructification, les deux frères puînés de Bāy ont fait l'objet d'une disqualification. Et tandis que l'un d'eux a vécu à l'ombre du nouveau chef de la famille, l'autre s'est contenté d'administrer une modeste zaouïa succursale de celle de Tilāya.

Bāy a assez tôt manifesté des talents que ses frères n'avaient pas : il était bon à l'étude. Après avoir entamé sa formation intellectuelle auprès de son père, il l'a poursuivie sous la conduite de Sīdī Muḥammad. Cette proximité avec son frère aîné a dû créer les conditions objectives et subjectives propices à son élévation au rang de chef de la zaouïa familiale. Au-delà, il était devenu le chef spirituel des Kunta de l'Azawād, tout en restant, à la différence de Sīdī Muḥammad tenté par le djihad, confiné dans l'étude et la piété. Sa vie entière, il a enseigné et éduqué, formant aux études religieuses des générations de Kunta, mais également des Ahaggar, des Ṭāyṭūq et des Ifoghas. Un de ses élèves, Mūsā Agg Amastān, s'est illustré jusqu'à devenir Amenokal des Ifoghas, ascension à laquelle le maître spirituel n'était pas étranger. Outre que le saint jouissait de l'énorme considération des Touaregs, il parlait leur langue (*ibid.* : 117). Les *Nawāzil* attestent sa connaissance du tamasheq. Mais s'il est prouvé qu'il comprenait la langue de ses interlocuteurs berbères, il reste à savoir jusqu'à quel point il la maîtrisait. Dans le traitement d'une question posée en tamasheq, le temps d'une hésitation, il a buté sur un mot avant de confier : « Je ne comprends pas ce mot »<sup>6</sup>.

6. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 404-405).

Pour avoir été un éminent uléma, Bāy a su accroître son autorité en la faisant reposer sur des bases scripturaires. Il était pour pratiquement tout le nord du Mali le grand-juge (*qāḍī al-jamā'a*) auquel référaient des juges subalternes exerçant en tribu ou dans les ksour. S'agissant du cadī des Raqqāda (Regagda), segment des Kunta nomadisant au sud de l'Azawād, par exemple, lorsque les plaideurs n'acceptaient pas ses sentences ou que le chef de la confédération des Kunta ne voulait pas les faire exécuter, il déférait le litige à Bāy « comme à un cadī supérieur » (Marty 1920 : 161). Pierre Marty a relevé que le maître de Tilāya était « un magistrat et un arbitre dont les décisions [étaient] écoutées de tous » (*ibid.* : 118). Une source administrative française est allée jusqu'à déclarer que « ses jugements étaient sans appel » (Boilley 2012 : 72)<sup>7</sup>. Point besoin d'un appareil d'État pour les rendre exécutoires, sa seule autorité suffisait. Il faut néanmoins se reporter aux *Nawāzil* pour examiner la façon dont Bāy réglait les contentieux exposés à son prétoire, car le *corpus* renferme plusieurs jugements et décisions légales émanant de lui.

À leur arrivée dans l'Azawad, les Français ont pu observer combien l'influence de Bāy sur les Ifoghas était considérable et combien sa réputation courait les immensités sablonneuses et rocailleuses du Sahara. Entouré de sa famille et des membres de son entourage les plus proches, Bāy a vécu au milieu des livres de sa « bibliothèque réputée » qui remplissaient trois grandes caisses ainsi que deux sacs de laine et deux sacs de peau, selon un mode de conservation et de rangement des livres instauré dans la tradition bibliothécaire arabe depuis sa constitution au deuxième siècle de l'hégire (Touati 2003). L'ensemble formant la charge de trois ou quatre chameaux. Vivant chichement, Bāy occupait une tente, à l'écart de ses femmes et de ses enfants, et recevait dans une autre, plus grande, où était installée sa bibliothèque (Cortier 1908 : 288). Selon un usage tout aussi ancien, un directeur était chargé de cette bibliothèque. Marquée par l'esprit de l'ancien temps, elle a par ailleurs respiré le souffle du changement. Car elle a porté les marques de la révolution de l'imprimé qui a affecté la culture savante arabo-musulmane au XIX<sup>e</sup> siècle. Outre les manuscrits, elle contenait des livres imprimés (Marty 1920 : 119)<sup>8</sup>. L'innovation est indirectement validée par les *Nawāzil*, y compris lorsqu'il s'agit d'écrits à caractère religieux :

« Interrogé sur le statut légal de l'encre produite par les Européens (*al-Naṣāra*) pour copier le Coran et le Hadīth, il [Bāy] a répondu : "S'agissant de la copie du Coran et du Hadīth avec cette encre provenant d'eux, elle ne soulève selon moi aucune réprobation (*karāha*). Car elle est ainsi qu'on peut le relever, pure et propre. D'autant que la plupart des choses que tu vois sont prises de leurs mains" »<sup>9</sup>.

7. À la fin de sa vie, Bāy est officiellement confirmé par les autorités administratives françaises dans ses charges de cadī en poste à Kidal, non loin de sa zaouïa de Tilāya.

8. Parmi les livres, se trouvait peut-être le *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas publié par les presses de Būlāq (Le Caire) en 1280/1863-64.

9. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 2).

Cette fatwa est immédiatement suivie d'une autre ayant trait au « papier européen » (*al-kāghīḍ al-rūmī*), lequel avait déjà reçu l'aval des ulémas de Tlemcen au xv<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>.

Le fait que la culture lettrée soit fort enracinée dans l'Azawad est par ailleurs illustré par l'existence d'autres bibliothèques. L'une d'elles semble avoir été aussi importante que celle de Bāy. Qu'elle ait appartenu à un homme politique, en l'occurrence le chef des Kel al-Sūq, atteste un autre usage des livres. La bibliothèque a opéré ici en tant que symbole de prééminence sociale et politique. Gironcourt en a parlé comme d'une « bibliothèque réputée »<sup>11</sup>, malheureusement sans en dire plus. Ce que l'on sait en outre c'est que l'oasis d'al-Sūq était un foyer de culture savante. À ce titre, elle a abrité d'autres bibliothèques constituées à l'initiative de lignées de lettrés dont certains avaient été des disciples de Sīdī al-Mukhtār al-Kabīr (m. 1226/1811), l'imposante figure intellectuelle des Kunta. Les *Nawāzil* se réfèrent fréquemment aux jurisconsultes de ce ksar.

En restant focalisé sur la bibliothèque de Bāy, Gironcourt a pu vérifier combien elle était richement garnie. Mais de tous les livres, il s'est surtout préoccupé des chroniques historiques dans la mesure où elles correspondaient plus directement à l'objet de sa mission d'exploration scientifique. En faisant le tri, il s'est concentré en particulier sur ceux qui avaient trait au Bilād al-Sūdān. Il a relevé par exemple que Bāy possédait une copie du *Tārīkh al-Fattāsh*<sup>12</sup>, ouvrage composé dans la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle pour relater l'histoire de l'empire des Songhaï entre 1464 et 1599. De même, le bibliothécaire de Bāy lui a montré une histoire du Takrūr : le *Faḥḥ al-Shakūr* d'al-Bartilī (m. 1219/1805) dont le manuscrit était d'une « belle écriture »<sup>13</sup>. Gironcourt a par ailleurs eu le loisir de prendre connaissance des écrits historiques des Kunta. Il y a dans le lot la *Risāla al-Ghallāwiyya* de Sīdī Muḥammad b. Mukhtār al-Kuntī (m. 1241/1828), épître narrant la geste de la dynastie nomade depuis ses commencements (Ould Cheikh cité dans Jeppie & Bachir Diagne 2008 : 232-233) et dont Bāy avait déjà remis une copie au lieutenant Maurice Cortier le 18 septembre 1909<sup>14</sup>. Il y a aussi le *Kitāb al-Qal'id wa l-Talā'id* (al-Kuntī 1994), célèbre hagiographie du père et de la mère du même Sīdī Muḥammad b. Mukhtār dont il existe plusieurs manuscrits en plus de celui de la Bibliothèque nationale de Paris. Gironcourt a en outre recensé une autre demi-douzaine de textes à caractère historique qu'il n'est, hélas, guère aisé d'identifier en l'absence de toute indication de titre ou de nom d'auteur.

- 
10. Bāy renvoie à la longue *fatwa* d'Ibn Marzūq al-Hafīd (m. 842/1438) à propos de laquelle se référer à l'article de L. HALEVI (1997).
  11. Institut de France, Fonds Gironcourt, MS 5456/154-223.
  12. Ouvrage rédigé par Mahmoūd Kāti ben el-Hādīj el-Motaouakkel, traduit par O. HOUDAS & M. DELAFOSSE (1981 [1913]).
  13. Fonds Gironcourt, MS 5456/154-223. Sur l'édition de ce manuscrit, voir AL-BARTILĪ AL-WALĀTĪ (1981) et EL HAMEL (2002).
  14. Remis à Ismael Hamet, le manuscrit est traduit et publié par ce dernier (HAMET 1911b).

L'inventaire de Gironcourt comporte également plusieurs écrits généalogiques saharo-sahéliens auxquels s'ajoutent quelques grands livres représentatifs de la grande tradition littéraire arabe comme les *Maqāmāt* d'al-Ḥarīrī, célèbre roman picaresque irakien du XIII<sup>e</sup> siècle. L'ensemble reste cependant lacunaire. Dans une sorte d'inventaire adressé à Gironcourt, sans doute à sa demande, Bāy ne manque pas d'en combler les manques :

« [...] Si tu me demandes les chroniques des prophètes et des peuples antiques comme celui de Noé ou les 'Ād et Thāmūd<sup>15</sup>, j'en ai connaissance et j'en dispose ; si tu demandes après les tribus arabes anciennes comme Rabī'a, Muḍar, Khuḏā'a et Ḥimyar, j'ai connaissance de cela ainsi que de leurs généalogies et de leurs poésies ; et si tu interrogues sur les généalogies des compagnons du Prophète, j'ai de cela aussi de quoi les embrasser avec leurs noms, leur date de décès et l'aperçu de ce qu'ils ont entrepris ; et si tu demandes les biographies des ulémas d'al-Andalus, de Marrakech, de Tunis, d'Égypte, du Ḥawḍ, de Walāta, de Tishīt et de Tombouctou, j'ai encore ce qu'il faut ; si en revanche tu recherches des renseignements sur les tribus actuelles d'Agdāl, il faut que je les interroge et que je vérifie leurs propos<sup>16</sup> ; si [par ailleurs] tu veux t'informer sur les fondements de notre loi religieuse (*sharī'atinā al-islāmiyya*) et prendre connaissance du hadīth et du fiqh, je suis en mesure de te copier ce que t'intéresse ; de l'histoire des habitants du pays d'autrefois, je n'en connais que ce qui en est compilé dans des livres ou ce que j'en sais des ulémas que j'ai rencontrés [...] »<sup>17</sup>.

Cette lettre est d'autant plus importante qu'elle renseigne non seulement sur le contenu d'une bibliothèque saharienne au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais aussi sur l'érudition profane de son propriétaire. Alors que, depuis la fin du Moyen Âge, la culture lettrée est fondamentalement religieuse dans le Maghreb voisin, elle apparaît ici beaucoup plus équilibrée. L'histoire semble y occuper une place importante, qu'il s'agisse d'histoire universelle à la façon de l'Histoire des prophètes et des rois (*Tārīkh al-Rusul wa l-Mulūk*) d'al-Ṭabarī, du genre mi-historique mi-mythique des Jours fastes des Arabes antiques (*Ayyām al-'Arab*), du modèle de la généalogie à la façon du Livre des généalogies (*Kitāb al-Ansāb*) d'Ibn al-Kalbī ou du Livre des nobles généalogies (*Kitāb Ashrāf al-Ansāb*) d'al-Balādhurī mentionnés dans la lettre en question. À ces genres historiques narratifs, viennent s'ajouter les dictionnaires biographiques des compagnons du Prophète comme le *Usd al-Ghāba fī Akhbār al-Ṣaḥāba* d'Ibn al-Athīr ou des savants notamment mālikites comme le *Tartīb al-Madārik* d'al-Qādī 'Iyāḍ que les *Nawāzil* citent. En plus de ces références historiques scellant une perception arabo-islamique

15. Peuples semi-mythiques de la péninsule Arabique.

16. En 1905, le secrétaire (*khodja*) de l'Amenokal du Hoggar, qui porte un nom arabe, a montré à l'officier-interprète Maurice Benhazera une feuille détachée d'un ouvrage manuscrit composé par un certain shaykh Ibn al-Jallās sur l'histoire de la région : « Cette unique page lui avait été donnée par le marabout Bey d'Atalya » (BENHAZERA 1908 : 220-222).

17. Institut de France, Paris, Fonds Gironcourt, MS 2406, n° 110, lettre autographe en deux folios. Copie aimablement communiquée par I. Warscheid.

du passé, il faut compter toutes les histoires, les hagiographies et les généalogies locales cultivant le particularisme de l'aire culturelle saharo-sahélienne en même temps que l'ancrage de ses lettrés.

Dans sa lettre à Gironcourt, Bāy n'a qu'incidemment fait mention des livres qu'il a étudiés. Or il est possible de les reconstituer à partir de l'examen de ses *Nawāzil*. On y relève que la même logique de type local/global détectée dans la partie historique de la bibliothèque de Bāy est à l'œuvre dans sa partie religieuse. Car, en plus de participer du savoir islamique global, les *Nawāzil* offrent cette particularité d'être en relation dialogique constante avec les autres *corpus* de droit jurisprudentiel produits localement depuis le xv<sup>e</sup> siècle. Les plus importants de ces *corpus* sont :

1. *Ajwiba mansūba ilā al-imān Ibn 'Abd al-Karīm al-Maghīlī* [*Responsa* attribuées à l'imam Ibn al-Karīm al-Maghīlī (m. circa 909/1504) ;
2. *Nawāzil* d'Ahmad Bābā al-Timbuktī (m. 1036/1627) ;
3. *Nawāzil* d'al-Ṭālib Muḥammad b. al-Mukhtār b. al-A'mash al-Shanqīrī (m. 1107/1695)<sup>18</sup> ;
4. *Al-Ajwiba al-fiqhiyya* de 'Īsā b. 'Abd al-Raḥmān al-Suktānī al-Murrākushī (m. 1062)<sup>19</sup> ;
5. *Nawāzil* de 'Īsā b. 'Abd al-Raḥmān al-Suktānī al-Murrākushī (m. 1062) ;
6. *Nawāzil* d'Ahmad b. 'Abd al-Azīz al-Hilālī al-Sijilmāsī (m. 1175/1761) ;
7. *Nawāzil* d'al-Balbalī (XVIII<sup>e</sup> siècle) ;
8. *Masā'il Muḥimma Yaḥtāju ilayhā Ahl al-Sūdān* de 'Uthmān b. Fūdī [Osman dan Fodio] (m. 1217/1802)<sup>20</sup> ;
9. *Aḥkām al-Uss* de 'Uthmān b. Fūdī [Osman dan Fodio] (m. 1217/1802) ;
10. *Nawāzil* de 'Abd Allāh b. al-Ḥājj Ibrāhīm al-'Alawī (d. 1818)<sup>21</sup> ;
11. *Nawāzil* d'al-Qaṣrī b. Muḥammad b. Mukhtār al-Walātī (m. 1235/1819)<sup>22</sup> ;
12. *Al-Ajwiba* d'al-Ghallāwī, al-Hāshim b. Abī Bakr<sup>23</sup> ;

18. Voir copie en ligne sur le site de l'Oriental Manuscripts Resource, MF Mau 69, <[http://dl.ub.uni-freiburg.de/omar/mfmau0069/0001/thumbs?sid=fe559f4914ebaabd39ea4218acb36ebf#current\\_page](http://dl.ub.uni-freiburg.de/omar/mfmau0069/0001/thumbs?sid=fe559f4914ebaabd39ea4218acb36ebf#current_page)>.

19. Bibliothèque Nationale du Maroc, Rabat, n° G 1016. Édition Ahmad b. 'Alī al-Dimyāṭī, Le Caire, Dār Ibn Ḥazm, 2011.

20. De ce manuscrit d'une vingtaine de pages constitué de 14 questions relatives aux rapports pacifiques et guerriers avec les infidèles, il existe plusieurs copies manuscrites. Les National Archives Kaduna (Nigeria) ont mis en ligne la copie en leur possession : <[http://eap.bl.uk/database/overview\\_item.a4d?catId=161178;=9357](http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=161178;=9357)>. Le manuscrit de la BnF de Paris est interrompu à la 8<sup>e</sup> question (Ms. n° 5678, fol. 149v. à 158r). Pour la traduction anglaise, voir A. A. BEWLEY (2012) et pour une analyse du texte, voir l'article d' I. O. OLOYEDE (1986). En plus de ce texte de Dan Fodio, les *Nawāzil* mentionnent un autre de ses textes sur le jihad : *Bayān Wujūb al-Hijra 'ala al-'Ibād*, edited and translated by F. H. EL MASRI (1978). Sur cet opuscule, voir B. S. HALL (2011 : 103-104).

21. Juriste mauritanien.

22. Dont on peut consulter la copie manuscrite de l'Institut mauritanien de recherche scientifique, MF Mau 1509 sur le site de l'Oriental Manuscript Research (OMAR) de l'Université de Fribourg, <<http://dl.ub.uni-freiburg.de/omar/mfmau1509/0003?sid=7be4a0440682e77e49a7dcd06426db30>>.

23. Manuscrit, Rabat, Bibliothèque Royale, n° 5742.

13. *al-'Amal al-Mashkūr fī Jam'ī Nawāzil 'Ulamā' al-Takrūr* d'al-Muṣṭafā b. Aḥmad al-Ghallāwī<sup>24</sup> ;
14. *Nawāzil* d'al-Sharīf Ḥamā' Allāh al-Tishīṭī (m. 1169)<sup>25</sup>.

Dans le lot de ces *corpus* jurisprudentiels saharo-sahéliens, les Mauritaniens ont une présence prégnante (n° 3, 10, 11, 12 et 14)<sup>26</sup> en comparaison avec les autres Sahariens qui ne sont représentés que par un compilateur de Marrakech (n° 4 et 5 du même auteur), un autre de Sijilmāsa (n° 6) et un troisième du Twāt (n° 7), dans l'actuelle Algérie. L'aire soudanaise est en revanche généreusement représentée par pas moins de huit *corpus*.

Pour ce qui concerne les Kunta, en plus d'écrits en bonne et due forme, Bāy a usé d'archives familiales. Sont notamment cités son arrière-grand père Shaykh al-Mukhtār al-Kabīr al-Wāfī (m. 1226/1811), son oncle Sīdī Muḥammad al-Kabīr, son père Sīdī 'Umar et son frère aîné Sīdī Muḥammad al-Ṣaghīr, qui forment les uns et les autres les maillons de sa propre chaîne de généalogie intellectuelle<sup>27</sup>. C'est là une caractéristique de la haute éducation chez des Kunta que le fils soit le disciple de son père.

Ainsi développées en paliers successifs, les références savantes de Bāy partent du niveau familial au niveau lignager pour ensuite atteindre le niveau saharo-sahélien. L'ensemble a constitué les bases locales de formation et d'audience de Bāy aussi bien que du corps de lettrés dont il était membre. Il permet de vérifier que ce monde lettré avait une forte conscience tant de sa spécificité que de sa place, d'abord en Occident musulman, ensuite à l'échelle de l'islam sunnite.

Le lien avec le Maghreb est établi à travers plusieurs autres *corpus* de *Nawāzil* dont les plus importants en partant des plus anciens aux plus récents sont :

1. *Ajwiba* de Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/868)<sup>28</sup> ;
2. *Fatāwā* al-Burzulī (m. 841/1438)<sup>29</sup> ;

24. Dont le CEDRAB de Tombouctou possède des copies sous les n° 521, 1031 et 5346. Sur ce *corpus*, voir W. A. BROWN (1967).

25. Édition Muḥammad al-Mukhtār Uld al-Sa'd, Dā'irat al-Qaḍā', Abu Dabi, Émirats Arabes Unis.

26. J. O. HUNWICK (1992 : 181, n. 34) a fait le même constat à propos des manuscrits du CEDRAB de Tombouctou : « Most of the collections by single individuals are, in fact, by scholars of Mauritanian origin. »

27. Bāy semble bien n'avoir eu pour maîtres que son père et son frère aîné. Si les *Nawāzil* le mettent en contact avec un professeur de droit et de hadith, elles signalent uniquement qu'il lui a écrit pour lui demander à distance une « licence » (« *ijāza* »). Ce Ḥamza b. al-Ḥāj Aḥmad al-Fulānī, qui était probablement installé chez les Peuls du Mali, était originaire de l'oasis d'Awlaf dans le Twāt (Algérie).

28. Édition Ḥāmid al-'Alwīnī, Beyrouth-Tunis, Dār Ibn Ḥazm/Dār Saḥnūn, 2011.

29. Al-Burzulī, Abū al-Qāsim b. Aḥmad al-Balawī Al-Qayrawānī (d. 841/1438), *Fatāwā al-Burzulī : Jāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi'l-muftīn wa'l-ḥukkām*, éd. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, 7 vol., Beyrouth, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

3. *Al-Durar al-Maknūna fī Nawāzil Mazūna* d'Abū Zakariyā' Yahyā b. Mūsā al-Maghīlī (m. 883/1478)<sup>30</sup> ;
4. *Al-Mi'yār* d'Abū l-'Abbās Aḥmad al-Wansharīsī (m. 914/1508)<sup>31</sup> ;
5. *Al-Ajwiba al-Kubrā* de 'Abd al-Qādir al-Fāsī (m. 1091/1680) connues également sous le titre d'*al-Ajwiba al-Fāsiyya* ;
6. *Al-Ajwiba* de M'Ḥammad b. Nāṣir al-Dar'ī (m. 1085/1674)<sup>32</sup> ;
7. *Nawāzil* de 'Īsā b. 'Alī al-'Alamī (XVIII<sup>e</sup> siècle)<sup>33</sup> ;
8. *Faṭḥ al-'Ālī al-mālik fī al-fatwā 'alā madhhab al-Imām Mālik* d'Abū 'Abd Allāh, Aḥmad b. Muḥammad dit 'Ulaysh (m. 1299/1881)<sup>34</sup>.

De prime abord, cette liste permet de constater les liens intellectuels forts que l'aire saharo-sahélienne a entretenus avec le Maroc représenté par la moitié de ses items (n° 5, 6, 7 et 8). La référence centrale reste néanmoins l'Encyclopédie juridique d'al-Wansharīsī (m. 914/1508), qui constitue une vaste mise en ordre des solutions jurisprudentielles de l'ensemble de l'Occident musulman du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle réalisée par l'un des derniers grands représentants de l'école juridique de Tlemcen, présente également à travers le *corpus* n° 3 qui compile ses propres décisions et règlements légaux. Quant à la tradition d'étude du droit de Kairouan, elle est prise en compte à travers le *corpus* n° 1, qui est le plus ancien du genre. De façon plus substantielle, elle est représentée par la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854), qui constitue la référence juridique majeure de l'Occident musulman, ainsi que la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) dont le succès n'a jamais été démenti jusqu'à l'heure actuelle. Puis vient l'école juridique de Tunis dont les *Nawāzil* d'al-Burzulī sont le grand *corpus*. Bāy semble cependant n'avoir pris connaissance de cette compilation en sept volumes qu'à travers un Abrégé (*Mukhtaṣar*) qui semble celui du Tripolitain Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥāṭṭāb (m. 954/1547) ou plus sûrement celui du Tunisois Abū al-'Abbās al-Yazlīṭnī (m. 898/1493), plus connu sous le sobriquet de Ḥulūlū<sup>35</sup>.

Du Maghreb, Bāy passe à al-Andalus tirant profit d'au moins trois de ses *corpus* de droit jurisprudentiel :

1. *Dīwān al-Aḥkām al-Kubrā : al-Nawāzil wa l-A'lām* d'Ibn Sahl (m. 486/1093)<sup>36</sup> ;
2. *Ajwiba* d'Ibn Rushd al-Jadd (m. 520/1126) ;
3. *Taqrīb al-amal ba'īd fī nawāzil al-ustādh Abī Sa'īd* de Faraj b. Qāsim b. Lubb al-Gharnāṭī (m. 782/1380)<sup>37</sup>.

30. Édition du premier volume par Barakāt Ismā'īl dans le cadre de son diplôme de magister soutenu à l'Université de Constantine en 2010. Pour une traduction de morceaux choisis, voir E. VOGUET (2014).

31. Pour une présentation de l'auteur et de son livre, voir D. S. POWERS (2002, 2013).

32. Sur cette œuvre, voir H. TOUATI (1993).

33. Édition lithographiée, Fès, 1914, rééd. Majlis 'Ulamā' Fās, Wizārat al-Awqāf wa l-Shu'ūn al-Dīniyya, 1983-18899, 3 vol.

34. Éd. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Le Caire, 1958, 3 vol.

35. *Al-Masā'il al-Mukhtaṣara min Nawāzil al-Burzulī*, éd. Aḥmad Muḥammad al-Khalīfī, Dār al-Madār al-Islāmī, Benghazi, 2002.

36. Édition Rashīd Al-Nu'aymī, Riad, 1997.

37. Édition Ḥusayn al-Rāmī, Hishām Mukhtārī et Muṣṭafā al-Samadī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth.

Mais dans l'inestimable richesse de la tradition juridique andalouse, Bāy a admiré par-dessus tout l'immense somme du *Bayān wa l-Taḥṣīl*<sup>38</sup> d'Ibn Rushd al-Jadd (m. 520/1126) qu'il cite copieusement<sup>39</sup>. L'autre grand texte juridique andalou sollicité est la *'Utbiyya* ou *Mustakhraja* de Muḥammad b. Aḥmad al-'Utībī al-Qurṭubī (m. 255/869), qui constitue une des bases du mālikisme andalou<sup>40</sup>. De même, il n'a pu passer sous silence le *Kitāb al-Wathā'iq* d'Ibn al-'Aṭṭār (m. 399/10009), *vade-mecum* de la littérature formulaire et notariale de l'Occident musulman.

D'Égypte, Bāy a recouru en particulier à la *Mawwāziyya* de l'Alexandrin Ibn al-Mawwāz (m. 269/882), avant de remonter à la source fondatrice de l'école mālikite : le *Muwatta'* de Mālik b. Anas (m. 179/795).

Toutes ces références bibliographiques témoignent de la colossale érudition de Bāy. Le Saharien est pourtant un juriste de son temps en ce qu'il reste l'héritier de cette culture du bréviaire qui s'est constituée à la fin du Moyen Âge. Il multiplie les renvois aux compendia (*mukhtaṣarāt*), aux commentaires (*shurūḥ*), aux commentaires de commentaires (*shurūḥ al-shurūḥ*), aux gloses marginales (*ḥawāshī*) jusqu'à donner le tournis au lecteur de ses *Nawāzil*.

En dépit du poids de cet héritage qualifié volontiers de décadent, il arrive tout de même à marquer sa différence en manifestant un esprit d'ouverture qui n'a pas toujours prévalu chez ses prédécesseurs. Ainsi ne manque-t-il pas de se référer notamment aux sources shāfi'ites : il renvoie à la *Risāla* d'al-Shāfi'ī (m. 204/820) et cite les *Ajwiba (Responsa)* d'Ibn Ḥajar al-Haythamī (m. 909/1504), non sans rappeler l'appartenance shāfi'ite de l'auteur<sup>41</sup>. Cette ouverture de Bāy sur le shāfi'isme est par ailleurs confirmée par Gironcourt, qui a signalé avoir vu dans sa bibliothèque le grand *Traité de droit public* d'al-Māwardī (m. 450/1058) : *al-Aḥkām al-Sultāniyya*<sup>42</sup>.

En matière de hadith, la référence est constante aux « Six Livres canoniques de la Tradition »<sup>43</sup> et, sans surprise maintenant qu'on connaît ses sympathies pour le shāfi'isme, au *Muṣannaḥ* du traditionniste de Basra d'obédience shāfi'ite Ibn Abī Shayba (m. 235/849). Parmi les commentateurs du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī (m. 256/870), le plus célèbre des recueils de traditions prophétiques, Bāy cite régulièrement Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (m. 852/1449)<sup>44</sup> et Abū al-Abbās al-Qaṣṭalānī (m. 923/1517)<sup>45</sup>. De la même

38. Édition Muḥammad Ḥajjī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beyrouth, 2<sup>e</sup> éd., 1988.

39. D'Ibn Rushd al-Jadd, les *Nawāzil* citent par ailleurs deux autres ouvrages dont l'un est édité et l'autre toujours à l'état de manuscrit : *al-Muqaddimāt wa l-mumahhidāt* (éd. Muḥammad al-Ḥajjī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beyrouth, 1988) et *al-Mabsūṭa*.

40. Sur cette œuvre, voir F. F. ANA (2003).

41. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 14).

42. Traduction d'E. FAGNAN (1915).

43. Sur la constitution des « Six Livres », voir I. GOLDZIEHER (1952 : 257-342).

44. Al-'Asqalānī, Muḥammad b. Ḥajar, *Al-Faṭḥ al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Būlāq, 1300, 10 vol.

45. Al-Qaṣṭalānī, Abū l-Abbās Aḥmad, *Irshād al-Sārī ilā Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 15 vol., Būlāq, 1304/1886 (l'une des éditions les plus récentes est celle de Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Beyrouth, 1996).

façon, s'agissant du soufisme, il réfère autant aux classiques qu'aux épi-gones. Ses *Nawāzil* font référence à la *Risāla* d'al-Qushayrī (m. 465/1072) et l'*Ihyā'* '*Ulūm al-Dīn* d'al-Ghazālī (m. 555/1111), auquel elles empruntent une longue citation sur l'éducation spirituelle, comme aux *Ḥikam* d'Ibn 'Aṭā' Allāh (m. 709/1309) et à l'immanquable *Dalā'il al-Khayrāt* d'al-Jazūlī (m. 869/1465), collection de prières à la gloire du Prophète<sup>46</sup>.

Tous ces livres ont suivi Bāy dans la nouvelle vie bédouine qu'il a entamée après qu'il a quitté Tilāya en 1904 pour éviter les Français. Ils représentaient dans cette vie rustique forcée les seules traces de culture citadine. Cette sobriété de l'habitat sous la tente a néanmoins correspondu à la vie ascétique toute faite de prières, d'invocations et de mortifications choisie par Bāy. Comme nombre de soufis de la grande tradition, il était végétarien. Outre qu'il ne mangeait pas de viande, il ne consommait pas de lait. Sa maigre pitance reposait sur un régime à base d'*agarrūf*, graminée locale à graines comestibles, et de dattes pilées, qui ne devaient pas être si différentes de celles dont on nourrissait parfois le bétail. La sainteté se paie au prix du renoncement temporaire ou définitif au monde. Quiconque s'engage dans son acquisition est appelé à entreprendre sur lui-même un travail destiné à sculpter son apparence pour en faire l'emblème même de cette désolidarisation vis-à-vis des commodités mondaines : un corps frêle marqué des stigmates de la contrition et, dans le cas de Bāy, ruisselant de larmes, selon la tradition des saints pleureurs.

Mais qu'on ne s'y trompe pas, comme toute zaouïa qui a réussi, celle de Bāy était prospère. Ainsi que l'a relevé Cortier (1908 : 288), « Bāy est très riche de cadeaux reçus : il a des moutons, des chèvres, des vaches, des chevaux, des chamelles, des esclaves »<sup>47</sup>. En plus du bétail, la puissance économique de la zaouïa reposait sur la production de végétaux cultivés par une main-d'œuvre servile ('*abīd*) et semi-servile composée de Ḥarāfīn<sup>48</sup> et d'affidés formant parfois tout un groupe tribal sous le nom factice d'« élèves [du maître] » (« *talāmidh* »)<sup>49</sup>. Une partie du bétail elle-même alimentait ce qui était sans doute la principale activité économique : le commerce caravanier associé notamment à la vente de sel extrait des mines

46. En attendant des enquêtes plus poussées sur d'autres bibliothèques sahariennes, on peut comparer cet inventaire aux appréciations sur les manuscrits du Centre de documentation et de recherches Ahmad Baba de Tombouctou de J. O. HUNWICK (1992).

47. « En 1901-1902, une de ses caravanes, venue vendre des chameaux et acheter du grain et de la guinée à Gao, et qui se couvrait du nom d'Hammoadi [chef des Kunta], est saisie et placée sous séquestre. Il est dès lors contraint, pour rentrer en possession de son bien, de fournir des explications au poste » (MARTY 1920 : 119).

48. Sur cette catégorie sociale et ethnique au statut juridique ambigu, mi-assujettie mi-affranchie, voir M. GAST (2000).

49. « Bāy et ses gens possèdent de beaux troupeaux de chameaux, de moutons et de chèvres. Ils ont aussi des bœufs et quelques chevaux. Les petites palmeraies de Tessalit et d'Iracher appartiennent à Baye et à sa famille et sont cultivées par ses télamides et captifs » (*ibid.* : 122).

de Tawdanni au nord de Tombouctou<sup>50</sup>. La zaouïa a elle-même été fondée avec les revenus de ce commerce grossis par les donations pieuses<sup>51</sup>. Le choix de Tilāya semble avoir répondu à cet intérêt stratégique. Car la kasbah-zaouïa est vite devenue « le passage presque obligatoire des transits caravaniers entre In Salah, Tombouctou et Gao » (Marty 1920 : 121).

Le secret de réussite de toute entreprise de sainteté à pouvoir temporel loge dans un tel mécanisme économique encastré dans le religieux comme celui décrit par Karl Polanyi (1983). Le même lieutenant Cortier (1908 : 288), qui a rendu compte des richesses de la zaouïa de Bāy, a observé que celle-ci « fait de nombreuses aumônes et accorde jour et nuit l'hospitalité à tout venant ». Il s'agit là d'un service spécialisé que toute zaouïa ayant réussi doit dispenser dans une logique qui est moins celle du don et du contre-don, telle qu'elle est étudiée par Marcel Mauss (1973), que celle de l'obligation et de la contre-obligation, qui peut prendre une forme contractuelle appelée au Maghreb « *shart* », terme juridique signifiant « condition ; stipulation » (Touati 1994 : 253-254). Cette prestation alimentaire fournie aux visiteurs qui en ont besoin et aux populations au milieu desquelles la zaouïa est implantée porte le nom d'*it'ām al-ṭa'ām* (Rodriguez-Manas 2000). Un tel service rituel fait de la zaouïa qui l'assure une puissance socio-économique. Or sans les offrandes, aucune zaouïa ne peut assumer ce rôle d'institution rituelle socioreligieuse. Du fait que, assez souvent, pareilles institutions rituelles sont fixées dans les campagnes, c'est au quotidien que les ruraux sont appelés à mesurer les retombées bénéfiques sur leur modeste existence. Ainsi les zaouïas rurales d'importance n'ont-elles proliféré et prospéré que dans la mesure où elles ont su œuvrer à la rectification des inégalités sociales, des disparités régionales et des fluctuations économiques interannuelles. La *ṣadaqa* afflue d'autant que la *baraka* est grande et qu'elle est éprouvée au quotidien. De sorte qu'en même temps qu'il accumule du capital matériel, le saint accroît la croyance en sa *baraka*, qui reste la base de son pouvoir charismatique et donc de son capital religieux. À quoi s'ajoute, comme dans le cas de Bāy, un capital culturel exprimé en termes de savoir scripturaire (*'ilm*) et en nombre de disciples, c'est-à-dire d'autant de futurs *leaders* d'opinion chargés d'entretenir et de colporter aussi loin que possible la réputation de leur maître. Plus le rayonnement de ce dernier est grand, plus ils viennent de loin. S'agissant de Bāy, le lieutenant Cortier (1908 : 289) a rapporté qu'« à sa zaouïa il instruit tous ceux qui désirent

50. « Le transport de sel est fort lucratif, et enrichit son homme » (*ibid.* : 156). Sur l'extraction de sel des mines de Tawdān, il existe un *corpus* de *responsa* juridiques de Aḥmad b. Abī Bakr b. Muḥammad al-Ṣayd al-Arwānī (m. 1260) : *Ajwiba 'alā Ḥukm al-'Āmilīna fī Ma'dan al-Maḥ bi-Tawdān*. Les consultations juridiques ont été délivrées à la demande du cadī Sayidī 'Āll, qui a fait parvenir à l'auteur l'un de ses registres (*sijjil*) (HAIDARA & SAYYID 2003 : 179-180).

51. Les *Nawāzil* de Bāy portent trace du débat juridique sur la « validité des dons » (« *jawāz al-ṣadaqāt* ») que les saints et leurs descendants reçoivent (BĀY AL-KUNTĪ à paraître : 3).

recevoir ses leçons et a sans cesse auprès de lui des enfants ou des jeunes gens désireux d'acquérir la science et la sagesse ».

Bāy est à sa façon un intellectuel atypique. Pour exprimer son originalité, il n'a pas hésité à s'affilier à la Tijāniyya (Abun-Nasr 1965 ; El Adnani 2007). Or il n'a pu adhérer à cet ordre soufi qu'en brisant les liens forts qui, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, unissaient les siens (les Kunta) à la Qādiriyya<sup>52</sup> après que celle-ci fut implantée au Maghreb à la fin du Moyen Âge et, de là, propagée dans l'aire sahélo-saharienne.

Adhérer à l'une ou l'autre des autres confréries religieuses aurait été moins lourd de conséquences. Car toutes admettaient la pluralité des affiliations, à l'exception de la Tijāniyya qui exigeait une allégeance exclusive<sup>53</sup>. Ainsi, Bāy a donc choisi de rompre radicalement avec l'un des éléments structurants de la mémoire culturelle des Kunta. Or, une telle rupture ne peut s'expliquer qu'en termes de stratégie. Tourner le dos aux traditions religieuses de son propre lignage, notamment lorsque celui-ci est une « maison de commandement », pour adopter d'autres radicalement opposées, ne peut être perçu que comme l'expression d'un repositionnement vis-à-vis du segment lignager concentrant en son sein la réalité du pouvoir et son exercice effectif. À moins que, bravant la logique de la communauté, Bāy ait choisi d'affirmer son individualité en prenant le risque d'aller jusqu'à la rupture, sans que l'on sache mesurer les répercussions d'un tel geste. Toujours est-il que pour se défaire du statut d'héritier d'un lignage sacré, qui fait de celui qui le possède un simple rouage dans le mécanisme de reproduction des siens, il n'a pas hésité à prendre le parti de la concurrence. Par goût du défi, en manifestant un certain esprit de réforme ? On pourrait le penser. Car la Tijāniyya a participé du mouvement de rénovation du soufisme qui s'est développé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> aux quatre coins du monde musulman sunnite. Ce néo-soufisme a entrepris son *aggiornamento* en abandonnant la vieille « éducation initiatique » (« *tarbiyat al-murīd* ») issue du soufisme médiéval et en opérant un retour au Prophète érigé en personnalité pneumatique transhistorique avec laquelle le contact est établi en dehors de toute médiation humaine, d'où également son nom de « voie muḥammadienne » (« *ṭarīqa muḥammadiyya* »)<sup>54</sup>.

52. Du nom du fondateur-éponyme présumé de cette confrérie religieuse, le saint de Bagdad 'Abd al-Qādir al-Jilānī (m. 561/1166).

53. L'exorbitante exigence d'al-Tijānī (m. 1230/1815) de soustraire ses affidés à toute autre affiliation confrérique, comme le caractère définitif de l'allégeance qui lui est prêté par ses fidèles, ont suscité de féroces polémiques dont les échos traversent les *Nawāzil* de Bāy.

54. En plus d'al-Tijānī, parmi les Maghrébins, un soufi de Fès installé à la Mekke — Aḥmad b. Idrīs (m. 1253/1837) — a beaucoup œuvré à ce renouveau. Sur ce personnage, voir S. R. O'FAHEY (1990). Sur la notion de néo-soufisme, voir S. R. O'FAHEY & B. RADTKE (1993).

De quelle façon Bāy s'y est-il pris pour cheminer dans la *ṭarīqa tijāniyya* ? Comme tout novice, il a dû contracter un compagnonnage initiatique (*suḥba*) avec un maître. En effet, se référant à al-Bistāmī (m. 261/875), al-Qushayrī (m. 465/1072) et al-Ghazālī (m. 505/1111), les *Nawāzil* énoncent la doctrine en la matière : quiconque s'engage dans la voie de Dieu sans avoir pris un maître humain pour le guider, prend le Diable pour maître. D'un autre côté, les *Nawāzil* disent également et immédiatement après avoir exposé la doctrine classique que, lorsqu'on ne trouve pas de guide, mieux vaut s'en tenir à « la lettre de la loi religieuse » (« *ẓāhir al-sharī'a* »), non sans rappeler que cela est encore plus vrai « aujourd'hui que la plupart de ceux qui prétendent à la guidance sont aveugles et que les véritables élus de Dieu se sont faits plus distraits devant la prolifération des charlatans » (« *akthar man yataṣaddā al-yawm li l-irshād a'mā wa li-kathrati arbāb ahl al-da'āwī tasattara ahl al-Lāh* »)<sup>55</sup>.

Que Bāy n'ait été guidé par aucun maître de la Tijāniyya ressort de la réponse conservée par les *Nawāzil* à un correspondant qui lui demandait de lui compléter les litanies (*wird*) de cet ordre religieux. Il lui a répondu qu'il ne pouvait lui donner ce qu'il demandait pour ne l'avoir pas obtenu par voie de licence (*ijāza*) délivrée par un maître de l'ordre de la Tijāniyya. Recommandation est faite à l'auteur de la requête d'entrer en contact avec le Shaykh Ḥamā' Allāh ou « le frère, l'ami intime » (« *al-akh al-ḥabīb* »)<sup>56</sup>. Muḥammad b. Yaḥyā b. Sulāym (ou Salīm), ou « tout autre shaykh ». Mais, en attendant de trouver le maître qui l'aiderait à parachever son initiation, il devait s'en tenir aux litanies à sa disposition<sup>57</sup>.

Néanmoins, que l'on n'imagine pas Bāy défendant la cause du réformisme soufi jusqu'à rompre avec le conformisme de ses prédécesseurs. Resté attaché à leur ritualisme théurgique, il a endossé le profil du thaumaturge. Ses amulettes étaient recherchées comme une bénédiction dans tout l'Adagh. Elles étaient réputées pour leur efficacité symbolique, pour reprendre la formule de Claude Lévi-Strauss (1958 : 205-226). Leur charme n'a pas échappé à l'administration coloniale française. De même les *Nawāzil* n'ont pas passé sous silence cette thérapeutique étant donné que l'une des attributions majeures du saint est précisément d'entrer en contact avec les forces obscures de la surnature, autant pour éloigner de ses ouailles leurs effets néfastes, d'un côté, que pour attirer sur elles leurs fastes, de l'autre.

En même temps qu'il a opéré en médiateur posté à la frontière entre le monde visible et le monde invisible, Bāy s'est fait l'arbitre des populations sur lesquelles il a exercé son magistère religieux. Les *Nawāzil* ont traduit

55. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 31). S'appuyant sur un certain nombre de lettrés maghrébins médiévaux, Bāy, en l'absence du maître, élargit le cercle de l'apprentissage par les livres aux sciences exotériques, pourvu que l'on dispose d'une bonne disposition de caractère (*ibid.* : 34).

56. Les membres de la Tijāniyya se désignent entre eux par le qualificatif de *ḥabīb*, plur. *aḥibbā'* ou *aḥbāb*.

57. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 35).

cette politisation de son action sous la modalité de l'admonestation, notamment des seigneurs de la guerre dont l'un d'eux est sommé de « rester en privé comme en public attaché au consensus établi par les ulémas de cette communauté qui sont fidèles au Coran et à la Sunna et d'éviter coûte que coûte d'emprunter d'autres voies, spécialement celle qui conduit aux effusions de sang et à la spoliation des biens d'autrui »<sup>58</sup>.

Bāy n'a jamais été avare de ses conseils. Mais il n'en était pas dupe. Car il n'ignorait pas que la prédation était inhérente à l'économie du monde bédouin qui était le sien. Lorsque ceux des Bédouins faisant métier de rapine — ils apparaissent dans les *Nawāzil* sous la catégorie juridique des « faillis » (« *mustaghriq al-dhimma* ») — s'en prenaient à ses propres biens, il ne leur opposait aucune résistance, au contraire. Il ordonnait qu'on leur donnât ce qu'ils voulaient à seule fin d'éviter « les guerres, les querelles, les actions injustes, les pillages » (Cortier 1908 : 288). Et, comme à ses yeux les animaux n'étaient pas pires que les hommes, il est allé jusqu'à appliquer cette politique de la douceur, si on ose l'appeler ainsi, aux bêtes fauves, interdisant, du coup, de faire la chasse aux lions qui s'attaquaient à son bétail.

Puis les Français sont arrivés, et la donne géopolitique a changé. Bāy est cette fois-ci interpellé par la politique internationale dont on le voit prendre l'exacte mesure à travers une analyse du renversement du rapport de force à l'échelle mondiale exprimée dans l'idiome de la religion, le seul qu'il connaisse :

« La *umma* tout entière est — que Dieu nous en préserve ! — en état d'apostasie (*ridda*). Ne vois-tu pas que, tant à l'est qu'à l'ouest de la Terre, il n'y a pas un seul territoire qui ne soit entre les mains des chrétiens (*al-naṣāra*). Mais Allāh a garanti la préservation de la religion jusqu'au jour du Jugement dernier. Vivre parmi les Infidèles (*kafara*) et sous leur autorité reste [néanmoins] de l'ordre du réprouvé (*makrūh*) duquel la plume [de l'interdiction] est levée<sup>59</sup>. Car nous ne connaissons de nos jours aucun territoire vers lequel les musulmans puissent accomplir l'exode canonique (*hijra*). Le statut des musulmans d'aujourd'hui est, de ce fait, comparable à celui du prisonnier. Tout musulman qui n'est pas dans cet état est dans celui de la déviation et de l'erreur découlant de l'excommunication (*takfīr*) de la communauté de Muḥammad, qu'Allāh la préserve. Médite bien »<sup>60</sup>.

Cette double impression d'encerclement et d'enfermement provoquée par l'expansion coloniale avait déjà été exprimée par un des membres de la délégation touarègue dépêchée à la rencontre du général de la Roque en

58. « Ouvrir pareille porte [du péché], continue le texte, est cause d'anéantissement (*damār*) » (BĀY AL-KUNTĪ à paraître : 9).

59. En droit, le réprouvé (*makrūh*) produit les mêmes effets que le licite (*ḥalāl*) et ce qui est permis (*mubāḥ*), sauf que n'étant pas totalement irréprochable, il reste entaché sur le plan moral.

60. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 24).

1894 à Biskra<sup>61</sup>. Bāy y a répondu par une attitude quiétiste tranchant avec celle de son frère aîné Sīdī Muḥammad al-Ṣaghīr. Sans doute parce que, depuis la disparition de ce dernier, les Français ont administré la preuve de leur supériorité militaire, de sorte que les principales tribus guerrières du pays leur ont offert leur soumission après qu'elles furent défaites. Mais Bāy est allé plus loin lorsqu'il a généralisé le statut de « prisonnier » et l'a étendu à l'ensemble des musulmans sous domination coloniale, à l'exception de ceux d'entre eux qui y ont activement adhéré. Or, le prisonnier de guerre est dans une situation qui, par définition, ne lui permet pas de combattre. Nécessité faisant loi, il peut aller jusqu'à entretenir des relations avec ses geôliers, se rendre sur leur territoire et commercer avec eux en raison du fait que « le consensus est établi entre les docteurs de la loi sur la validité du commerce avec les Infidèles » (« *ittifaqat al-a'imma 'alā jawāz al-tijāra ma'a ahl al-shirk* »)<sup>62</sup>.

Bāy a tenu ce discours à l'amenokal Mūsā Agg Amastān, dont il était le guide spirituel (Benhazera 1908 : 135-136), pour le convaincre de ne pas résister aux Français<sup>63</sup>. Au style politico-religieux de type activiste auquel a recouru son cousin Zayn al-Ābidīn (m. 1927), « marabout particulièrement influent » (Cortier 1908 : 144 ; Aouad-Badoual 1993 : 38)<sup>64</sup>, il a opposé un autre, non moins légitime religieusement. Aujourd'hui que l'idée nationale est ancrée dans les esprits, on comprendrait mal une telle attitude. Car elle serait immédiatement traduite en termes de défaitisme, voire de trahison et de collaboration avec l'ennemi. On ferait, dans ces conditions, fi du contexte historique, mais pas seulement. Car, en se focalisant sur les marabouts insurgés qui se sont engagés dans la voie de la lutte armée contre l'occupation coloniale, on en viendrait à oublier que les marabouts accommodants ont fait faire « une très forte progression numérique à l'islam en Afrique occidentale française au grand dam des autorités coloniales » qui ne s'en sont rendu compte qu'au moment de constater l'irréversibilité du phénomène (Robinson & Triaud 1997 ; Stewart 1997 ; Triaud 1997)<sup>65</sup>.



61. « Partout où nous allons nous nous heurtons à vous, chez les Ouderna du Sud tunisien, aux portes de Ghadamès, c'est à vous que nous avons affaire ; au Nefzaoua c'est à vous aussi, et dans le Sahara jusqu'à Figuig, nous vous trouvons partout : avec vous ces contrées-là nous sont fermées, et nous sommes comme murés chez nous » (GAST 1993 : 50).

62. BĀY AL-KUNTĪ (à paraître : 9).

63. Voir P. PANDOLFI (1998). À propos des débats entre juristes sahariens sur le jihad, voir en particulier l'article d'A. OULD CHEIKH (2011).

64. En 1899 pourtant, après que les Kounta ont déposé les armes et offert leur soumission aux Français, « il [Bāy] reste en dehors des négociations, sans d'ailleurs faire acte inamical. Il pense que son éloignement de Gao est une raison suffisante pour ne pas connaître les Français » (MARTY 1920 : 120).

65. P. MARTY (1920 : 121) fait écho à cette activité missionnaire de Bāy : « Baye achève à l'heure actuelle l'islamisation des Touaregs Iforas. »

*Quid* des *Nawāzil* de Bāy ? Pour éclairer leur histoire textuelle, il faut se pencher sur les circonstances dans lesquelles leur processus éditorial est engagé et leur *corpus* fixé. Selon un usage qui n'est pas étranger à la tradition lettrée islamique, Bāy reste incontestablement l'auteur de la matière constituant le recueil associé à son nom, mais il n'en est pas le compilateur. À se fier à l'une des copies des *Nawāzil* de la Bibliothèque nationale de Niamey, c'est son neveu Muḥammad b. Bādī b. Bāy (Muḥammad al-Ṣaghīr) al-Kuntī (m. 1379/1960) qui a procédé à ce travail de compilation (*jam'*). Disciple brillant de Bāy, il a lui-même laissé une œuvre juridique et théologique constituée d'une quinzaine d'ouvrages dont les plus importants sont un Traité sur les noms divins (*al-Maqṣad al-Asnā fī Khawāṣṣ Asmā' al-Lāh al-Ḥusnā*) et un Livre des règlements légaux en matière d'habit, de boisson et de nourriture (*Badī' al-Shakl fī Aḥkām al-Libās wa l-Sharāb wa l-Akl*)<sup>66</sup>. Passant en revue sa production écrite, John Hunwick (Hunwick & O'fahey 2003 : 141) en conclut qu'il est « le successeur intellectuel de Bāy ».

Cependant, un autre manuscrit des *Nawāzil* de Bāy, en possession du Centre de documentation et de recherche Ahmed Baba de Tombouctou (CEDRAB), conteste que ce neveu soit à l'origine de la compilation et de la mise en ordre de l'héritage juridique de son oncle. Mais il ne manque pas d'intriguer. Le compilateur n'est désigné que par son prénom : il s'agit d'un certain Labbāt, qui pourrait aussi bien être le même bibliothécaire de Bāy rencontré par Gironcourt en 1912 et signalé dans ses papiers<sup>67</sup>. Reste que l'usage est inhabituel de nommer de cette façon un musulman, qui pourrait de surcroît être de haut lignage. Il semble en effet s'agir d'un membre des Kunta, car ces derniers ont souvent utilisé et continue d'utiliser un tel prénom. Si ce Labbāt, dont l'identification s'avère infructueuse, est bien le bibliothécaire de Bāy, la possibilité que son maître lui ait confié la codification de ses consultations juridiques n'est pas à exclure.

Sauf que l'attribution paraît hautement hypothétique. Car les preuves fournies par la codicologie des autres manuscrits existants n'abondent pas dans ce sens. Au contraire, elles élisent le neveu de Bāy. En plus de son nom, le copiste a consigné dans le colophon du premier volume du manuscrit n° 1419 de Niamey la date à laquelle il a achevé son travail<sup>68</sup> : le 18 *rajab* 1341, qui correspond au 1<sup>er</sup> février 1926. Dans la mesure où Bāy

66. La Bibliothèque nationale du Niger possède copie de pratiquement tous ses livres.

67. Fonds Gironcourt, n° 2406, dossier 105-108, mars 1912. Le nom du bibliothécaire est transcrit de la façon suivante : Labbate.

68. La Bibliothèque nationale de Niamey possède par ailleurs trois autres manuscrits incomplets ou dépareillés des *Nawāzil* de Bāy. On signalera en particulier le manuscrit n° 1437, qui en constitue le volume premier et qui est écrit d'une main différente de la copie complète déjà mentionnée. Chargé de confectionner le catalogue de la Bibliothèque, le codicologue égyptien Ayman Fouad Sayyid a confondu Shaykh Bāy avec son grand-père Sīdī al-Mukhtār, donnant la date de décès de l'ascendant au descendant.

est à cette date encore vivant, son neveu n'a pu entreprendre le travail de collecte et de classification sous forme de chapitres (*tabwīb*) qu'avec son assentiment.

Ce n'est pourtant pas ce manuscrit de Niamey que la présente édition critique a pris pour référence de base, du fait qu'il ne s'agit pas de l'autographe, mais d'une copie exécutée à partir de lui en 1388/1968. Or elle est tardive par rapport tant à la copie de Tamanrasset qu'à celle d'Adrar auxquelles les éditeurs ont accédé grâce à l'extrême obligeance de Dida Badi, pour l'une, et d'Abdallah Smaïli, pour l'autre. Que nos deux collègues en soient remerciés.

Ces deux manuscrits ont néanmoins été confrontés à celui de Tombouctou qu'il aurait été difficile, en raison des troubles que connaît le nord du Mali depuis quelques années déjà, d'obtenir sans l'aide de Bruce S. Hall, qui en a tiré le meilleur profit pour sa thèse de doctorat (Hall 2011) saluée comme un travail remarquable. Qu'il soit lui aussi vivement remercié.

Composé de deux volumes de 267 et 303 pages, le manuscrit des *Nawāzil* de Tamanrasset est copié en 1346/1934 à partir de l'autographe de Muḥammad b. Bādi. En l'absence de l'archétype, dont on ignore le devenir, il est la plus ancienne des copies. Aussi a-t-il été pris pour base dans l'établissement du texte et de son édition critique. Constitué d'un seul volume fort de 784 pages, le manuscrit d'Adrar est lui aussi transcrit, en 1371/1960, de l'autographe de Muḥammad b. Bādi par l'un de ses étudiants. Le copiste, Muḥammad b. Ḥammād b. Ḥabīb Allāh b. Mukhtār b. 'Amar, n'est autre que le petit-fils de l'un des frères de Shaykh Bāy mort en 1382/1971. Le collationnement de cette copie n'est en revanche achevé que le 2 *sha'bān* 1371 par deux correcteurs : Muḥammad b. Tuhāmī et Muḥammad b. Muṣṭafā al-Tīṭī. Composé de 997 pages, le manuscrit de Tombouctou a été réalisé dans les années 1990 à la demande du Centre Ahmad Baba. Il porte trace d'au moins deux mains différentes, l'une maniant le calame, l'autre usant du stylo à bille. Des trois copies, celle-ci est la plus fautive. Mais toutes souffrent néanmoins d'un relâchement dans l'écriture, qui est d'origine. Car le compilateur s'est contenté de rassembler les consultations juridiques et de les ranger selon la classification en usage dans les traités de droit sans en polir la langue, laquelle est restée absconse en maints endroits. Par bonheur, l'écriture maghrébo-soudanaise (*khaṭṭ maghribī sūdānī*) dans laquelle sont exécutées les trois copies est de bonne facture. Le déchiffrement n'en fut que plus aisé, à l'exception de certains passages d'une graphie très serrée dans la copie d'Adrar.

*Institut des mondes africains (IMAF), EHESS/PSL, Paris ; Université d'Oran.*

## BIBLIOGRAPHIE

ABUN-NASR, J. M.

1965 *The Tijaniyya : A Sufi Order in the Modern World*, London, Oxford University Press.

ANA, F. F.

2003 *Cuestiones legales del Islam temprano : la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusi*, Madrid, CSIC.

AOUAD-BADOUAL, R.

1993 « Le rôle de 'Abidine el Kounti dans la résistance nomade à la conquête française de la Boucle du Niger (1894-1902) », in H. CLAUDOT-AWAD (dir.), *Le politique dans l'histoire touarègue*, Aix-en-Provence, Cahiers de l'IREMAN : 35-48.

AL-BARTILI AL-WALĀTI, Abī 'Abd Allāh al-Ṭālib Muḥammad ibn Abī Bakr al-Ṣiddīq

1981 *Faṭḥ al-shakūr fī ma'rīfat a'yān 'ulamā' al-Takrūr*, (Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, Muḥammad Ḥajjī [eds.]), Beyrouth, Dār al-Gharb : al-Jam'īyah al-Maghribīyah ; (nouvelle édition établie sur la base de sept manuscrits, avec un appareil de notes de qualité, par 'Abd al-Wadūd Uld 'Abd-Allāh et Aḥmad Jamāl Uld al-Ḥasan, Le Caire, Markaz Najibawayh li-l-Makḥṭūtāt wa Khidmat al-Turāth, 2010).

BĀY AL-KUNTI, Muḥammad al-Ṣaḡhir b. 'Umar

à paraître *Nawāzil* (A. Belabid & H. Touati [eds.]), Oran (Algérie), Éditions Zaytūn.

BENHAZERA, M.

1908 *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Alger, A. Jourdan.

BEWLEY, A. A.

2012 *Shaykh 'Uthman dan Fodio, Handbook on Islam*, Grenade, Madinah Press.

BOILLEY, P.

2012 *Les Touaregs Kel Adagh : dépendances et révoltes : du Soudan français au Mali contemporain*, Paris, Karthala.

BROWN, W. A.

1967 « A Monument of Legal Scholarship : The Nawāzil 'Ulamā' Takrūr of al-Muṣṭfā b. Aḥmad al-Ghallāwī », *Research Bulletin* (Center of Arabic Documentation, University of Ibadan), 3, II : 137-138.

CORTIER, M.

1908 *D'une rive à l'autre du Sahara*, Paris, Éditions Larose.

EL ADNANI, J.

2007 *La Tijāniyya : Les origines d'une confrérie religieuse au Maghreb*, Rabat, Marsam.

EL HAMEL, C.

2002 *La Vie intellectuelle islamique dans le Sahel ouest-africain (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Une étude sociale de l'enseignement islamique en Mauritanie et au nord du Mali, avec traduction annotée de Fath ash-shakūr d'al-Bartilī al-Walâtī (m. 1805)*, Paris, L'Harmattan.

FAGNAN, É.

1915 *Mawardi, Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, Alger, A. Jourdan.

GAST, M.

1993 « Un document inédit à propos du massacre de la mission Flatters en 1881 », *Cahiers de l'IREMAM*, 4, Aix-en-Provence : 49-56.

GAST, M.

2000 « Hartāni », *Encyclopédie berbère*, 22, *Hadrumetum-Hidjaba*, Aix-en-Provence, Édisud : 3414-3420.

GOLDZIEHER, I.

1952 *Études sur la Tradition islamique*, Paris, A. Maisonneuve.

Haidara, Abdelkader Mama & Sayyid, Ayman Fu'ād

2003 *Catalogue of Manuscripts in Mamma Haidara Library* (in Arabic), London, Al-Furqān Islamic Heritage Foundation.

HALEVI, L.

1997 « Christian Impurity versus Economic Necessity : A Fifteenth-Century Fatwa on European Paper », *Speculum*, 83 : 208-245.

HALL, B. S.

2011 *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.

HAMET, I.

1911a « La civilisation arabe en Afrique centrale », *Revue du monde musulman*, 14 (4) : 1-35.

1911b « Les Kounta », *Revue du monde musulman*, XV : 302-318.

HOUDAS, O. & DELAFOSSE, M.

1981 [1913] *Tarikh el-fettach ou Chronique du chercheur, pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour par Mahmoûd Kâti ben el-Hâdj el-Motaouakkel Kâti et l'un de ses petits-fils*, traduction française, accompagnée de notes, d'un index et d'une carte, Paris, A. Maisonneuve.

HUNWICK, J. O.

1986 « Kunta », in *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> édition, V : 393-396.

1992 « CEDRAB : The Centre of Documentation et de Recherches Ahmad Babat at Timbuktu », *Sudanica Africa*, 3 : 173-181.

HUNWICK, J. O. & O'FAHEY, S. (EDS.)

2003 *Arabic Literature in Africa*, vol. IV, Leiden, E. J. Brill.

JEPIE, S. & BACHIR DIAGNE, S. (EDS.)

2008 *The Meanings of Timbuktu*, Cape Town, Human Sciences Research Council of South Africa Press.

AL-KUNTĪ, Sīdī Muḥammad b. Mukhtār

1994 *Kitāb al-Ṭarā'if wa-l-Talā'id fi Karāmāt al-Shaykhayn al-Wāliḍa wa-l-Wāliḍ*, 2 vol, éd. 'Ābidīn b. Bāb Aḥmad b. Ḥam Amīn, Nouakchott, al-Ma'had al-Mūrītānī li-l-Baḥṡh al-'Ilmī.

LEVI-STRAUSS, C.

1958 « L'efficacité symbolique », in C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon : 205-226.

MARTY, P.

1920 *Étude sur l'Islam et les tribus du Soudan*, Paris, I, Éditions Ernest Leroux.

MAUSS, M.

1973 « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF : 149-279.

NORRIS, H. T.

1975 *The Tuaregs : Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel*, Warminster : Aris & Philipps.

O'FAHEY, S. R.

1990 *Enigmatic Saint, Ahmad Ibn idris and the Idrisi Tradition*, London, Hurst.

O'FAHEY, S. R. & RADTKE, B.

1993 « Neo-Sufism Reconsidered », *Der Islam*, 70 (1) : 52-87.

OLOYEDE, I. O.

1986 « Masa'il Muhimmah : The Work, its Essence, and Position among the Arabic Writings of Uthman Dan Fodio », *Journal of Arabic and Religious Studies* (Ilorin University), 3 : 43-51.

OULD CHEIKH, A.

2008 « A Man of Letters in Timbuktu : al-Shaykh Sīdī Muḥammad al-Kuntī », in S. JEPIE & S. BACHIR DIAGNE (eds.), *op. cit.* : 231-248 [Version française de ce texte, « Un lettré Timbuktien : Al-Shaykh Sīdī Muḥammad al-Kuntī (1769-1826). Le moraliste et le conseiller du prince », <<https://www.academia.edu/6157376/>>].

2011 « Théologie du désordre. Islam, ordre et désordre au Sahara », *L'Année du Maghreb*, <<http://anneemaghreb.revues.org/1118> ; DOI : 10.4000/anneemaghreb.1118>.

PANDOLFI, P.

1998 « In-Salah 1904/Tamanrasset 1905 : les deux soumissions des Touaregs Kel-Ahaggar », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVIII (1), 149 : 41-83.

POLANYI, K.

1983 *La grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps (1944)*, Paris, Gallimard.

POWERS, D. S.

2002 *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press.

2013 « Aḥmad al-Wansharīṣī (d. 914/1509) », in D. POWERS, S. SPECTORSKY & O. ARABI (eds.), *Islamic Legal Thought : A Compendium of Muslim Jurists*, Leiden, E. J. Brill : 375-400.

ROBINSON, D. & TRIAUD, J.-L. (DIR.)

1997 *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique*, Paris, Karthala.

RODRIGUEZ-MANAS, F.

2000 « Charity and Deceit : The Practice of the *iṭ'ām al-ṭa'ām* in Moroccan Sufism », *Studia Islamica*, 91 : 59-90.

STEWART, C.

1997 « Colonial Justice and the Spread of Islam in the Early Twentieth Century », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts : itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française (1880-1960)*, Paris, Karthala : 53-66.

TOUATI, H.

1993 « La loi et l'écriture : *fiqh*, 'urf et société au Maghreb d'après les *Ajwiba* d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674) », *Annales islamologiques*, XXVII, Le Caire : 93-108.

1994 *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb*, Paris, Éditions de l'EHESS.

2003 *L'Armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*, Paris, Aubier, Flammarion.

TRIAUD, J.-L.

1997 « Le crépuscule des Affaires musulmanes en AOF, 1950-1956 », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD (dir.), *op. cit.* : 493-519.

‘UTHMĀN IBN FŪDĪ

1978 *Bayān wujūb al-Hijra alā 'l-Ibād*, (edited and translated by F. H. El Masri), Khartoum, Khartoum University Press ; Oxford, Oxford University Press.

VOGUET, E.

2014 *Le monde rural du Maghreb central (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Réalités sociales et constructions juridiques d'après les Nawazil Mazuna*, Paris, Publications de la Sorbonne.

WARSCHEID, I.

2014 « L'érudit voilé de Teleya : charisme et savoirs scripturaires dans l'œuvre de Bāy b. 'Umar al-Kuntī (1865-1929) », in T. DEUBEL, S. YOUNGSTEDT & H. TISSIÈRES (eds.), *Saharan Crossroads : Historical, Artistic and Cultural Linkages between West and North Africa*, Newcastle, Cambridge scholars publishing : 273-286.

## RÉSUMÉ

L'objet du présent article est de restituer le parcours de vie et intellectuel d'un des plus grands juristes de l'aire saharo-sahélienne : Shaykh Bāy al-Kuntī. Juriste de formation, il est issu d'un puissant et célèbre lignage politique et religieux dont il a perpétué la tradition savante jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. De son ample érudition juridique témoigne un copieux *corpus d'exempla* légaux. Les deux auteurs de l'article ont pris soin de présenter cette compilation juridique, en introduction à l'établissement de son texte, sur la base de trois copies manuscrites, et en prélude à sa publication prochaine.

## ABSTRACT

*In Malian Islam: Shaykh Bāy al-Kuntī (d. 1347/1929) and his Nawāzil.* — The goal of this article is to examine the life and intellectual career of one of the greatest jurists of the Saharo-Sahelian area : Shaykh Bāy al-Kuntī. A jurist by training, he was the descendant of a powerful and famous political and religious lineage whose scientific tradition he perpetuated into the 20th century. His extensive legal scholarship produced a large corpus of legal *exempla*. As an introduction to the text, and prior to its forthcoming publication, the two authors of this article studied the corpus based on three handwritten copies and offer an overview of this legal compilation.

Mots-clés/Keywords : Nord du Mali (Azawad), Kunta, Touaregs (Ifoghas), culture de l'écrit, droit musulman, littérature savante, pénétration française au Sahara/Northern Mali (Azawad), Kunta, Tuaregs (Ifoghas), written culture, Muslim law, scholarly literature, French penetration in the Sahara.