

Le maraboutisme dans l'islam maghrébin: étude maghrébine, exemple tunisien à l'appui

Maraboutism in Maghrebi Islam : A Maghrebi Study with the Tunisian Example as Support

Dr. Ghada Chihaoui

د. غادة الشيحواوي

Laboratoire de recherche Analyse Textuelle, Traduction et

Communication (ATTC), FLAHM

Université de La Manouba, Manouba, Tunisie

ghadachihaoui11@gmail.com

Résumé

Informations about Article

Date de réception: 16/03/2025

Date d'acceptation: 21/05/2025

Mots clés

Culture

Maraboutisme

Islam maghrébin

Maghreb

Tunisie

Nous avons eu le plaisir de présenter une communication intitulée « Le maraboutisme dans l'islam maghrébin » dans le cadre des Journées d'étude sur « Les Religions », organisées à la Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités de Manouba. Nous avons souhaité développer cette communication en un article ayant pour titre « Le maraboutisme dans l'islam maghrébin : étude maghrébine, exemple tunisien à l'appui » dans l'espoir d'approfondir les réflexions abordées lors de cet événement scientifique.

Dans cette perspective, la première partie de cet article est dédiée à une étude historique du maraboutisme, explorant son évolution entre le passé et le présent. L'analyse débute par des définitions des termes « marabout » et « maraboutisme », suivies d'une étude rétrospective des origines de ce phénomène. Compte tenu de l'importance du maraboutisme dans la culture maghrébine, il est apparu essentiel de s'attarder sur la fonction prophétique des marabouts, désignés ici comme « les héritiers illégitimes du Prophète ». Cette étude historique s'achève par une analyse de la situation contemporaine du maraboutisme dans le Maghreb, en prenant l'exemple de la Tunisie. La seconde partie se concentre sur la relation entre le maraboutisme et l'islam maghrébin. Afin de mieux cerner les liens qui unissent ces deux notions, des définitions des termes « religion » et « tradition » sont mobilisées. Cette approche permet d'introduire la notion d'« islam maghrébin » et de mettre en lumière les interactions qui se tissent entre celui-ci et le maraboutisme. Enfin, pour souligner l'intimité de cette relation, le statut des marabouts dans le Maghreb est étudié, accompagné d'une description des rituels maraboutiques pratiqués en Tunisie.

Introduction

Pourquoi choisir d'étudier le sujet du maraboutisme dans l'islam maghrébin ? Ce choix repose sur plusieurs considérations, tant scientifiques que socioculturelles. Tout d'abord, le maraboutisme demeure un phénomène profondément ancré dans les sociétés maghrébines. Malgré l'évolution de ses manifestations au fil des siècles, il continue d'occuper une place significative dans les pratiques religieuses et culturelles des Maghrébins. Son influence se manifeste à travers la persistance des cultes

dédiés aux marabouts, la pérennisation des rituels associés à leur vénération et la présence des confréries soufies qui cherchent à préserver cet héritage.

Ensuite, l'intérêt de cette étude réside dans la volonté d'actualiser la perception du maraboutisme en dépassant les approches traditionnelles qui la traitent uniquement sous l'angle du folklore ou de la superstition. Loin d'être uniquement un simple héritage du passé, le maraboutisme se redéfinit en permanence à travers les dynamiques sociales et religieuses contemporaines. Cet article veut

étudier ce phénomène sous un angle contemporain, en proposant une lecture renouvelée du phénomène. Et ce, en prenant en considération les mutations qu'il traverse à l'ère moderne et la manière dont il interagit avec l'islam dit maghrébin.

Dans cette perspective, il est nécessaire de se demander: dans quelle mesure le maraboutisme, en tant que phénomène religieux et culturel, se serait inscrit durablement dans l'histoire du Maghreb, et comment continuerait-il à interagir avec l'islam maghrébin dans le contexte contemporain ? Cette réflexion représente la problématique centrale de cette étude.

Afin d'apporter une analyse approfondie et structurée, cet article tourne autour de deux grandes parties. La première partie sera consacrée à l'évolution historique du maraboutisme, retraçant ses origines et son développement jusqu'à son état actuel. Cette approche permettra de mieux comprendre les mécanismes de la formation du maraboutisme et son intégration dans l'histoire religieuse et culturelle du Maghreb. La seconde partie s'intéressera à la relation entre le maraboutisme et l'islam maghrébin. Cette réflexion s'appuiera sur une lecture minutieuse de plusieurs articles ainsi que sur la consultation d'ouvrages divers qui se préoccupent de cette problématique.

En somme, cet article propose une étude nuancée du maraboutisme, en tenant compte de ses fondements historiques et de ses transformations contemporaines, afin de mieux comprendre son rôle et sa signification dans l'islam maghrébin d'aujourd'hui.

1–Le maraboutisme entre hier et aujourd'hui : D'une prospérité à une décadence ?

1–1–Le marabout : origine et signification.

Dans *Le maraboutisme de « chambre noire » en Tunisie*, Yassine Karamti, anthropologue et muséologue tunisien, définit le terme « marabout » en se basant sur l'histoire des marabouts :

Le mot *murabit*¹ dérive de la racine arabe *rabata* qui exprime le sens de la liaison et de l'attachement. Au

départ, les marabouts étaient une catégorie d'hommes qui se sont consacrés à la défense de l'islam à partir de fortifications défensives, les *ribat-s*². [...] Avec le temps, le sens de *marabout* change pour signifier le personnel chargé de la gestion des *turuq* et des *zawaya*. (Karamti, 2015, p. 28)

Leila Babès, sociologue des religions et experte de l'islam contemporain, s'intéresse à la figure du marabout, à laquelle elle offre la définition suivante :

Le terme marabout (*m'rabit*)³ signifie étymologiquement « celui qui est attaché » (à Dieu) mais aussi l'ascète, « celui qui se retranche dans un ribat », c'est-à-dire dans une sorte de monastère fortifié. Homme exemplaire par ses actes de piété, son charisme, sa naissance ou son savoir, il est surtout sanctifié après sa mort et fait alors l'objet d'une vénération de la part de la population, qui lui élève un mausolée (*qouba*). (Babès, 1991, p. 122)

La complémentarité des deux définitions est remarquable. Ensemble, elles dessinent une caractérisation précise du marabout reposant sur son engagement religieux, son ascendance généalogique et son érudition.

1–2–Le maraboutisme : une notion à définir.

Le maraboutisme est un mouvement hybride composé d'un mélange d'idées et de mouvements. Cette hybridité est mise en relief grâce à une définition de l'expression « maraboutisme ». Cette définition met en lumière les composantes de ce mouvement de la manière suivante : D'une part, des idées mystiques nées du *sūfisme*, des mouvements politico-religieux comme celui des *chorfa* au Maroc, des idéaux messianiques issus de l'islam *shī'ite*, comme celui du mahdisme, et, d'autre part, des pratiques populaires superstitieuses, voire magiques, où se retrouve l'influence de vieilles croyances et de vieux cultes antéislamiques. (Arnaldez, s. d)

Tout en se basant sur la classification de Marcel Mauss, le « père de l'anthropologie française » (Gras, 2003) et le neveu d'Emile Durkheim, Adel Ltifi, un historien tunisien, affirme que « le maraboutisme comme tout autre fait religieux, est une croyance, une pratique et

1- L'islamologue français Roger Arnaldez définit le mot « marabout » comme suit : « Le mot « marabout » vient de la prononciation dialectale (*marbot*) de l'arabe classique *murābit* qui désigne l'homme vivant dans un *ribāṭ* (couvent fortifié). Au pluriel, *al-murābiṭūn*, a donné Almoravides (dynastie qui régna sur le Maghreb et l'Espagne musulmane aux xi^e et xii^e siècles). » (Arnaldez, s. d.)

2- Le mot « ribat » désigne « un établissement, à la fois militaire et religieux, qui semble assez spécifiquement musulman. Édifice conventuel pour les combattants de la foi, le *ribāṭ* joue un rôle stratégique certain dans la défense du domaine musulman. Ses occupants, les *al-Murābiṭūn* (Almoravides), sont de pieux volontaires, hôtes réguliers ou occasionnels, qui passent leur temps en exercices militaires et s'adonnent à des pratiques pieuses. » (Elisséeff, s. d.)

3- Babès précise dans la note 13 de son article que « Le mot *m'rabit* a donné «marabout» mais également « maraboutisme », néologisme proposé par E. Douffé, au début du siècle. » (Babès, 1991)

une représentation qui, à travers ses interactions, produit une autre dimension ; le système maraboutique. Cette classification, nous [la] devons à Marcel Mauss (...) » (Mauss, 1968, cité dans Ltifi, 2007, p. 4) Le phénomène maraboutique comme tout autre phénomène est passé par des phases différentes tout au long de son histoire. Une histoire qui est loin d'être terminée et qui survit jusqu'aujourd'hui.

1-3-Genèse et transformations du maraboutisme à travers le temps

1-3-1-Le maraboutisme d'hier.

Cette partie a pour objectif de mettre en évidence les différentes étapes de l'histoire du mouvement maraboutique. Les articles consultés révèlent que les auteurs s'intéressant à l'origine du maraboutisme oscillent entre certitude et confusion quant à la période exacte de son émergence. A. Nadir, l'auteur de l'article « Le maraboutisme : superstition ou révolution ? » partage clairement ces hésitations concernant cette ambiguïté : Nous ne connaissons encore que d'une façon imparfaite les origines du maraboutisme. D'abord parce que c'est un phénomène relativement ancien puisqu'il remonte au XIVe siècle et ensuite parce que l'information recueillie au XIXe siècle a été rendue inutilisable par les littérateurs français qui ont privilégié la part du merveilleux en rapportant exclusivement les récits de miracles attribués à tel ou tel marabout (...) Les uns disent que les marabouts sont originaires d'Andalousie. Ce sont des musulmans venus d'Espagne qui ont juré d'arrêter la marche victorieuse des Chrétiens et de prendre leur revanche par la récupération de l'Espagne musulmane. Les autres affirment qu'ils viennent du Sahara Occidental et cette assertion s'appuie sur le témoignage des intéressés eux-mêmes qui se disent originaires de Saguiet El Hamra. Enfin, les auteurs soulignent que nous sommes en présence de deux légendes inventées par des hommes habiles pour cacher leur origine berbère et cette dernière remarque induit une autre version sur l'origine des marabouts (...) Certains Andalous ont été, sans aucun doute, à l'origine du mouvement maraboutique. (Nadir, 1977, pp. 4-5)

D'une part, l'auteur transmet le caractère flou des origines douteuses du maraboutisme à son lecteur. Et ce, à travers le recours à la négation « ne ...que » au début du paragraphe et à travers l'emploi de l'adjectif « imparfaite » qui qualifie la « façon » avec laquelle les origines du 1- Il est important de signaler que « Abdullah Ibn Yassin (...) est le leader spirituel de la dynastie des Almoravides. » (Waliys.info, 2019)

maraboutisme avaient été découvertes. De plus, il fait appel aux expressions suivantes : « les uns », « les autres », « certains » pour souligner la diversité de ceux qui prétendent détenir la vérité. Cela ne fait que nourrir l'incertitude quant à la véritable date de l'émergence du maraboutisme.

D'autre part, Kamel Filali, le « chef d'équipe de recherche au LERMM (Laboratoire d'Étude et de Recherche sur le Maghreb et la Méditerranée) » (Decitre, s. d.) affirme que : « Le maraboutisme (est devenu) la religiosité populaire maghrébine à partir du XIIIe siècle » (Filali, 1997, p. 1).

Il explique brièvement à son lecteur l'histoire du maraboutisme tout en mettant en évidence les étapes les plus importantes. Ainsi, il affirme que :

(Le maraboutisme) est passé par plusieurs phases d'élaboration théoriques et spirituelles avant de prendre sa forme définitive. Avec l'entrée en jeu de nouveaux facteurs historiques, le maraboutisme semblait quelque peu connaître certaines mutations. Il ne désignait plus les gens du ribat placés jadis à la limite de *dar al hadd* (terre de trêve) en vue de mener campagne contre l'infidèle, mais revêtit un nouveau sens, dépouillé de sa valeur guerrière (...) Du collectif, au cours du XIIe siècle, la mission maraboutique deviendra individuelle à partir du XIIIe siècle. Le phénomène maraboutique tel qu'il se déployait au cours du XIVe siècle, n'était pas, contrairement à celui des *murabitun* (les Almoravides)¹, un mouvement massif de conquête, mais un mouvement réduit aux écoles de formation missionnaires chargés de diffuser pacifiquement leurs idées. Ce maraboutisme-là fit souche avec les *shurfa* réfugiés dans le Sud marocain, gens de noblesse religieuse (charifisme). (Filali, 1997, pp. 12-)

L'étude de l'histoire du maraboutisme ne peut se faire sans prendre en considération son lien avec le soufisme. Afin de définir le soufisme, il est primordial de connaître l'histoire des soufis qui commence en Iraq au VIIIe siècle. René Kalisky, dramaturge et essayiste belge s'intéresse au monde arabe. Dans son essai *L'islam ; origine et essor du monde arabe*, il affirme que les premiers soufis préféraient vivre modestement. D'ailleurs, le terme « *taçawwuf* » issu de « çuf » renvoie à l'action de se vêtir en laine. En effet, Kalisky définit le soufisme comme suit :

(...) le mouvement des soufis (...) se présenta comme un mouvement authentiquement musulman. Protestation

contre l'orthodoxie dont le formalisme théologique s'opposa à toute tentative d'intériorisation du sentiment religieux, le soufisme accordait la primauté, écrit E. Dermenghem, à la religion du cœur, à l'amour de Dieu, aux valeurs de contemplation d'ascèse. (Kalisky, 1987, p. 292)

Kamel Filali se préoccupe aussi de cette relation entre le soufisme et le maraboutisme. Pour la décrire, il insiste sur leur lien intime :

(Le) soufisme et (le) maraboutisme (...) sont l'envers et l'endroit de la médaille, puisque à l'origine nous avons affaire à un seul et même mouvement le mouvement mystique (11301267-). De plus, on n'a plus le droit de devenir saint par abstention des jouissances mondaines ou par le jihad monacal, dorénavant, on n'est marabout que par naissance. La chaîne initiatique devint héréditaire. C'est dire que pour être marabout, il faut d'abord être un chérifien descendant de la lignée du Prophète. (Filali, 1997, p. 2)

Ce lien étroit entre le maraboutisme et le soufisme est confirmé par Ahmed Nadir, puisque selon lui, « le maraboutisme est inséparable du confrérisme. A l'origine, nous avons affaire à un seul et même mouvement, le mouvement soufi. » (Nadir, 1977, p. 5)

L'anthropologue et le muséologue Yassine Karamti distingue la différence entre le maraboutisme et le confrérisme à travers une citation de Jacques Berque dans son livre *L'intérieur du Maghreb* (pp. 423-424) : « Le maraboutisme insiste sur la particularité du terroir où il s'enracine et dont il exalte les valeurs, à grand renfort de compromis avec les rites agraires et les folklores ancestraux. Le confrérisme, qui repose sur l'ésotérisme et l'initiation individuelle, en tire des propagations à grande amplitude. » » (Karamti, 2015, p. 41)

1-3-2-Maraboutisme et prophétisme : Les marabouts ou les héritiers illégitimes du Prophète

Dans le Maghreb, la majorité des marabouts sont les descendants du Prophète. Comme l'a précédemment souligné Kamel Filali dans une citation mentionnée plus haut, cette information se trouve confirmée, puisqu'il affirme qu'« on n'est marabout que par naissance », que « la chaîne initiatique (est) héréditaire » et que « pour être marabout, il faut d'abord être un chérifien descendant de la lignée du Prophète. » Le maraboutisme se trouve ainsi hérité de père en fils tel un culte voué aux ancêtres. Toutefois, cet héritage, censé préserver la continuité

de la lignée maraboutique, ne pourrait-il pas être perçu comme une forme de despotisme implicite, excluant potentiellement des individus qui, indépendamment de leur filiation, seraient tout aussi légitimes, voire plus aptes, à hériter de ce statut ?

Puis, cette succession maraboutique basée sur le critère du sang ne serait-elle pas une injustice envers les membres de la lignée maraboutique qui se sentiraient peut-être obligés d'accomplir ce rôle imposé par la tradition maraboutique ? Cet héritage contrôlerait-il leur destin, leurs rêves et limiterait-il leurs ambitions dans ce bas monde ? Cette lignée maraboutique serait-elle une lignée bénie ou bien une lignée maudite par le sort du maraboutisme ?

Le maraboutisme est vu comme un héritage prophétique. Une idée abordée également par Louis Rinn dans son ouvrage intitulé *Marabouts et Khouan, Étude sur l'islam en Algérie*, où il écrit : « C'est, en effet, uniquement par droit de naissance que l'on est marabout, et cette qualité ne s'acquiert jamais pendant la vie, quelque vertueux que l'on puisse être. » (Rinn, 1884, p. 15) L'adverbe « uniquement » et la négation « ne... jamais » soulignent le caractère exclusivement héréditaire du statut de marabout. Cette conception rejoint ce que Mary décrit comme « le caractère apparemment circulaire, tautologique d'une définition formelle du croire religieux qui se présuppose elle-même, à l'image de la coutume : « comme nos pères ont cru, et parce qu'ils ont cru, nous aussi nous croyons » » (Mary, 1995, p. 8). Les deux extraits mettent en évidence une représentation caricaturale de la transmission mécanique du croire religieux.

Mais, cette circularité créée à force de chercher à assurer une continuité nécessaire dans la lignée maraboutique, constitue-t-elle la seule manière de préserver le maraboutisme ? La rupture de cette continuité pourrait-elle sauver ou détruire la lignée maraboutique et ses fidèles ?

Dans le même contexte de l'étude du maraboutisme comme un héritage religieux, il convient de souligner la relation étroite entre le maraboutisme et la sainteté prophétique. Cette relation est confirmée dans « L'islam pluriel au Maghreb » de Leila Babès à travers le paragraphe suivant qui décrit le lien entre un marabout et un prophète : L'apparition du culte des saints est inséparable du phénomène de sacralisation de la personne du Prophète Muhammad lui-même, puis des membres de sa famille (*ahl al bayt*) et de ses compagnons (*çahaba*) (...) Alors

que le Prophète Muhammad se disait simple « messager de Dieu », n'ayant pas lui-même accès aux mystères divins, il devint très vite considéré comme doté de pouvoirs surnaturels importants (...) c'est sur ce modèle de dévotion communautaire autour de la figure du Prophète que se serait structuré, par la suite, le culte des saints. (Babès, 1991, p. 121)

Ces personnes droites au caractère pieux sont mentionnées dans le livre sacré des musulmans. En effet, l'auteur de l'article affirme que :

Le *Coran* reconnaît l'existence de musulmans ayant reçu des faveurs divines spéciales (sans que ceux-ci soient toutefois dotés de qualités proprement « surnaturelles » comme ce sera le cas plus tard dans le courant mystique du soufisme). Ces hommes et ces femmes ne sont pas considérés comme des êtres « parfaits ». Ils ont de même une place réservée au Paradis, et ils peuvent transmettre les grâces divines (*Coran*, Sourate IX, 73). (Babès, 1991, p. 121)

Ce paragraphe met en évidence la place considérable réservée dans le *Coran* pour ces personnes pieuses sans pour autant les considérer ni comme des personnes parfaites ni comme les héritiers légitimes du Prophète. Quant à la légitimation de l'existence des marabouts, elle « se fonde sur l'adoption d'un terme du *Coran*, *'awliya* (pluriel de *wali*), qui désigne des « musulmans exemplaires ». » (Babès, 1991, p. 121) Cette idée se trouve confirmée dans le *Coran* à la Sourate 10 : « En vérité, les bien-aimés d'Allah seront à l'abri de toute crainte, et ils ne seront point affligés ». (*Coran*, Sourate 10) L'expression « bien-aimés d'Allah » est la traduction de « *awliya allah* ». En remontant à l'origine du terme *awliya*, il apparaît qu'« étymologiquement, le mot *walaya* signifie la « proximité », la « contiguïté » de deux choses. L'extension de cette signification à la relation entre Dieu et l'homme va faire du *wali* le « saint », l'ami, le proche de Dieu, mais aussi bien le parent, le protecteur, l'intercesseur » (Babès, 1991, p. 121). Ainsi, le rapprochement existant entre les deux expressions « *wali* » et « Dieu » se manifeste clairement. Par conséquent, ce lien soulèverait-il le marabout au rang du Prophète, « le proche de Dieu » ?

C'est pour cette raison qu'il est essentiel de faire la distinction entre sainteté ou maraboutisme et prophétie car ce sont deux classes différentes selon le *Coran*. Alors que d'une part, « le grand maître soufi Ibn Arabi (mort en 1240) rapproche la sainteté de la prophétie en

montrant que la première n'est en somme qu'un héritage transmis par la seconde, Muhammad lui-même en étant la première et la plus parfaite illustration » (Babès, 1991, p. 121), d'une autre part, « les théologiens musulmans se sont attachés à distinguer la notion de sainteté de celle de prophétie (considérant cette dernière comme supérieure). » (Babès, 1991, p. 121) Le Prophète se trouve ainsi assigné à une catégorie plus élevée et plus prestigieuse que celle du marabout.

1-3-3-Le maraboutisme d'aujourd'hui.

L'étude de la transformation du maraboutisme dans le Maghreb ne saurait être complète sans un examen de sa situation actuelle. A cet égard, le cas de la Tunisie sert d'exemple. Afin de bien mesurer le changement vécu par le mouvement maraboutique, Adel Ltifi, étudie, dans son article « Le maraboutisme en Tunisie : état d'une pratique », la variation du nombre de visiteurs aux marabouts les plus célèbres de la Tunisie. Tout en décrivant le jour de la *ziara*, la visite de la zaouïa et le mausolée de Sidi Mehrez, il décrit aussi le comportement de ses fidèles :

Un jour de la fin du mois d'août 2005, et malgré la chaleur étouffante de la fin de la matinée, la zaouïa de Sidi Mehrez fourmillait de visiteurs. Hommes et femmes de tout âge se bousculent avant la fin de la visite matinale. Pour ceux et celles qui viennent de loin, on se repose dans le hall du sanctuaire avant de faire des courses dans les souks et prendre le chemin du retour. En ce mercredi, l'image qui se dessine de cette ambiance rituelle de Sidi Mehrez (Tunis) est celle d'une société pleinement engagée dans le culte des saints. (Ltifi, 2007, p. 1)

Dans ce paragraphe descriptif, l'auteur met en évidence l'ambiance du mercredi, le jour de la visite hebdomadaire de Sidi Mehrez, surnommé le Saint patron de la Médina ou le Sultan de la Médina. L'auteur signale, dans le même article, qu'au cours de la semaine, le nombre de visiteurs diminue. Il est important de noter que le saint patron de Tunis est le marabout le plus vénéré de la Médina. Ltifi donne l'exemple de Sidi Ben Arous qui, au fil des années, se trouve de moins en moins visité par ses fidèles : « Durant la demi-journée passée dans ce lieu, deux personnes se sont présentées pour la visite du saint (...) Le gardien de la zaouïa (...) explique ce recul du nombre de visiteurs par une situation globale marquée par un recul de la visite des saints surtout chez des jeunes encadrés par l'enseignement moderne. » (Ltifi, 2007, p. 1) Dans ce sens, l'enseignement

moderne serait-il une arme de combat contre la culture du maraboutisme ?

Dans le même cadre de l'étude du nombre de visiteurs, l'auteur explique que « l'affluence des visiteurs aux zaouïas varie en fonction du temps et des occasions. Une journée ordinaire dans un sanctuaire n'attire pas le même nombre de visiteurs qu'une journée de *ziara* (visite) hebdomadaire, de *mousssem* (saison du saint) ou de la *kharja* (sortie) » (Ltifi, 2007, p. 2) En effet, l'augmentation du nombre de visiteurs est expliqué comme suit :

(...) dans des occasions bien précises, tel que la fête de fin de ramadan (aïd al-fitr), pendant la fête du sacrifice (aïd idha) et surtout lors du Moulded, anniversaire du prophète. Cette combinaison entre les fêtes canoniques et les symboles du maraboutisme local symbolise une certaine symbiose entre l'Islam du *fiqh* et l'Islam de la *wilaya*, un trait qui marque la manifestation rituelle de l'Islam *Ifriqiyyen* (par référence à *Ifriqia*) depuis le XI^e siècle. (Ltifi, 2007, p. 2)

Cette symbiose entre la religion et le maraboutisme se trouve exclusivement rattachée au Maghreb. Cette union construit l'islam maghrébin, une forme spéciale et particulière de l'islam en général. Cette particularité sera abordée ultérieurement.

En revanche, dans le même article, Adel Ltifi continue son étude sur la variation du nombre de visiteurs affirmant l'idée suivante :

Concernant l'affluence globale des visiteurs, et en marge de la variabilité du nombre de participants aux festivités selon les années, on peut remarquer une certaine augmentation de l'affluence. Cette augmentation se marque surtout à travers l'engorgement des rues de Feriana par les voitures et aussi par la pénurie du pain malgré le travail à fond de la dizaine de boulangeries que compte la ville. (Ltifi, 2007, p. 3)

A travers le témoignage et les observations de l'auteur, pourrait-il être question d'un retour du maraboutisme ? Le terme « retour » est utilisé car « l'idée d'un certain fléchissement de la pratique maraboutique, pendant les années soixante-dix et les années quatre-vingt, sous l'affluence de la scolarisation et aussi sous l'influence de l'islamisation, reste très probable » (Ltifi, 2007, pp. 34-) Tout compte fait, la tendance des saints et des marabouts n'est plus en vogue de nos jours. C'est en grande partie grâce à la modernisation de l'éducation et à la conscientisation des générations contemporaines. En

revanche, le phénomène des marabouts survit encore. Il n'est ni totalement détruit ni totalement oublié. D'ailleurs, le nombre de visiteurs varie selon l'importance du marabout, son emplacement géographique, les jours de visite et les fêtes religieuses.

2–Maraboutisme et islam maghrébin

2–1–Le lien entre la tradition et la religion

2–1–1–Définir la religion

Dans le chapitre « Religion, tradition, histoire », les auteurs signalent que le mot « religion » est « surtout occidental » (Sauquet & Vielajus, 2014, p. 41). Ils s'appuient sur une définition de la religion proposée par Michel Malherbe dans son ouvrage *Les Religions* (Malherbe, 2006), où ce philosophe rappelle :

(...) le lien du mot religion à la culture occidentale, issu des verbes latins *relegere* (recueillir) et *religare* (relier), et note que le terme religion peut à la fois désigner un recueil de formules et de pratiques religieuses et le lien entre l'homme et la divinité. Il signale que les mots employés pour « religion » dans d'autres langues signent une vision différente de cette notion : *din* en arabe, avec une connotation de « civilisation », *dharma* dans plusieurs langues indiennes (la loi, ou l'ordre naturel des choses). En chinois, le mot religion se compose de deux caractères, « *zong* » qui, dans l'idéogramme, sous un toit, figure les trois manifestations célestes (le ciel, la lune et les étoiles), et « *jiao* » qui signifie l'enseignement. (Sauquet & Vielajus, 2014, p. 41)

Au moyen de cette définition, il s'avère que la signification du mot « religion » diffère d'une culture à une autre. Dans ce chapitre, l'attention est principalement portée sur l'islam car l'objectif est d'étudier le rapport entre le maraboutisme et l'islam maghrébin. En effet, l'anthropologue française Dounia Bouzar déclare que :

Ce sont les individus qui déterminent la compréhension de leur religion à partir de ce qu'ils sont et de ce qu'ils vivent [...]. On ne rencontre jamais des cultures ou des religions, mais toujours des individus qui s'approprient des éléments de culture et de religion qui sont eux-mêmes en perpétuelle mutation et interaction. (Bouzar, 2011, cité dans Sauquet & Vielajus, 2014, p. 42)

Pour avoir une définition pertinente de la religion, il faut avoir une idée sur ses composantes, ses parties et ses éléments constitutifs. C'est dans ce sens que Madeleine Matisse recourt à la composition de la religion selon M. Durkheim. Ce dernier « y distingue trois choses : une

croissance, ou un ensemble de croyances, des rites, ou des pratiques relatifs à ces croyances et une communauté de fidèles qui, en pratiquant ces rites, constituent une église. Il n'y a pas de religion proprement dite sans cette communauté. Donc la religion est un fait collectif. » (Matisse, 1912, p. 2) La citation met en évidence le lien étroit et solide entre les composantes de la religion et la communauté religieuse, celle-ci étant responsable de sa pratique. L'absence de cette communauté conduit à l'absence de la pratique de la religion. Ceci limiterait la religion à sa version abstraite et théorique en la privant de sa version concrète et pratique. Ces individus forment la société. Par conséquent, la religion et la société sont inséparables. Cette déduction est soutenue par René Guénon, considéré comme la « figure inclassable de l'histoire intellectuelle du XXe siècle » (Yahyâ, 2006). Cet auteur franco-égyptien affirme que :

La religion comporte essentiellement la réunion de trois éléments d'ordres divers : un dogme, une morale, un culte ; partout où l'un quelconque de ces éléments viendra à manquer, on n'aura plus affaire à une religion au sens propre de ce mot (...) le premier élément forme la partie intellectuelle de la religion (...) le second forme sa partie sociale (...) le troisième, qui est l'élément rituel, participe à la fois de l'une et de l'autre. (Guénon, 1921, cité dans Esprit-Universel, 2012)

Par conséquent, **chez René Guénon, la symbiose entre les aspects intellectuel, social et rituel représente un élément clé du phénomène religieux.** Le rituel trouve souvent son fondement dans la tradition, laquelle, associée à la religion et à la société, constitue un ensemble interdépendant. En ce sens, c'est par la communauté, en tant qu'élément social, que se manifeste le lien entre le religieux et le traditionnel.

2-1-2-Définir la tradition

L'auteur de l'article « Religion, tradition, histoire » propose la définition suivante de la tradition : « La tradition, pour l'historien Michelin Meslin, est un « ensemble d'attitudes et de conduites qui se réfèrent à un passé pour guider une action présente, grâce à la prise de conscience d'un principe d'identité reliant les générations. » (Sauquet & Vielajus, 2014, p. 4849-) Ainsi, la tradition, perçue comme un lien entre passé et présent, impliquerait un attachement à la mémoire collective tout en restant ancrée dans le présent. Cette attitude pourrait révéler une certaine difficulté à vivre pleinement l'instant présent.

Elle représenterait également une réaction face à un présent jugé insuffisant face aux aspirations de l'homme, le conduisant de cette manière à se tourner vers son passé. Pour bien comprendre le sens de la tradition, il faut faire la distinction entre tradition, coutume et rite. En effet, « la coutume, façon d'agir établie par l'usage, est une notion proche de la tradition, mais elle est surtout utilisée par les juristes, pour qui elle est définie comme « un usage juridique oral, consacré par le temps et accepté par la population d'un territoire déterminé » » (Sauquet & Vielajus, 2014, p. 49). Quant à « la notion de rite (elle) est étroitement liée aux deux dernières, le rite étant un ensemble d'usages définis par la tradition et la coutume (et non par la loi). Les rites se caractérisent par des actes répétitifs, codifiés et souvent chargés de symboles. » (Sauquet & Vielajus, 2014, p. 49) Finalement, il convient de constater, que tradition, coutume et rite partagent un point commun : la répétition des habitudes.

2-1-3-Le lien entre la religion et la tradition

Cette étude porte sur le maraboutisme dans l'islam maghrébin, autrement dit l'interaction entre la tradition et la religion. Dans ce sens, il sera d'abord question d'analyser la relation existante entre la religion et la tradition de manière générale. Ensuite, l'étude portera en particulier sur le rapport entre l'islam maghrébin et le maraboutisme. Afin d'y parvenir, cet article recourt à l'« historien de la sécurité sociale » (Dreyfus, 2019), Henri Hatzfeld qui, dans son ouvrage *Les racines de la religion* (Hatzfeld, 1993), propose une définition de la religion basée sur son origine étymologique : « Le mot *religio* viendrait alors de *re-ligare* (relier) ; il s'agirait de l'association des dieux et des hommes, de ce qui les unit. » (Hatzfeld, 1993, p. 11)

Hatzfeld met par ailleurs l'accent sur la dimension traditionnelle de la religion en reprenant « l'étymologie privilégiée par Emile Benveniste. Religion : *re-legere*. C'est-à-dire reprendre : reprendre les signes, les oracles, les textes, les rites. » (Hatzfeld, 1993, p. 12) Le verbe « reprendre » renvoie à l'idée de s'approprier de nouveau ces éléments et de les réutiliser. En conséquence, la religion peut se définir comme une perpétuelle réutilisation de la tradition.

2-2-Le maraboutisme et l'islam maghrébin

2-2-1-L'islam maghrébin : définition et spécificités

Dans son article cité auparavant, Leila Babès désigne l'islam maghrébin par les expressions « l'islam pluriel au

Maghreb » (Babès, 1991, p. 119) et « islam syncrétiste » (Babès, 1991). Le syncrétisme, défini comme un « système philosophique ou religieux basé sur le mélange de plusieurs doctrines différentes » (L'Internaute, s. d.), illustre bien la spécificité de cette forme d'islam qui se présente comme un espace de rencontre entre les principes universels de l'islam et l'héritage traditionnel maghrébin. La sociologue continue sa description de cet islam particulier en se basant sur un critère géographique. En s'appuyant sur l'emplacement du Maghreb, elle cherche à trouver une liaison entre l'islam maghrébin et l'Occident. Elle revient à la signification de l'expression « Maghreb, c'est-à-dire « terre du soleil couchant », « occident » musulman » (Babès, 1991, p. 120). Dès lors, l'islam dit maghrébin est considéré comme un islam plutôt occidental que nous qualifions de « modéré ». Il s'agit d'un islam hybride comparé à l'islam oriental.

Selon Leila Babès, « l'originalité de l'islam maghrébin est justement d'avoir fonctionné selon un schéma bipolaire à double tendance : l'une rationaliste et austère – celle des théologiens (oulémas) et des juristes (fouqahas) -, l'autre extatique – celle des marabouts et des confréries. » (Babès, 1991, p. 122) De cette façon, elle souligne la spécificité d'un islam qualifié d'« islam populaire » (Babès, 1991, p. 122), où les marabouts et les confréries occupent une place centrale.

2-2-2-Le maraboutisme dans l'islam maghrébin

Selon A. Nadir, au début, l'émergence du mouvement maraboutique dans le Maghreb avait comme but « l'islamisation des populations berbères » (Nadir, 1977, p. 6). Le maraboutisme va contribuer à un « approfondissement de la religion musulmane. Alors que, jusqu'ici, l'islam n'a été que l'expression de la soumission des populations au pouvoir, le mouvement maraboutique va lui donner une triple dimension » (Nadir, 1977, p. 6), une idée que nous allons résumer. La première dimension est d'ordre culturel : diffuser la science puisque la religion est considérée comme une science. La deuxième dimension est d'ordre politique. Nadir la décrit ainsi : La tradition arabe mise en vigueur par les empires berbères divise la carte politique du Maghreb en deux régions distinctes : le *dar Al Islam* où les populations jouissent du statut musulman parce qu'elles ont déclaré leur soumission au pouvoir par le paiement de l'impôt légal et le *dar Al Harb* où les populations doivent être combattues au même titre que les mécréants à cause de

leur insubordination. (Nadir, 1977, p. 7)

La troisième et dernière dimension est la suivante :

Le maraboutisme met fin au règne des fouqaha pour qui l'islam n'est qu'un ensemble de rites et de prescriptions vidés de leur contenu social. Il introduit le soufisme et actualise les notions de solidarité islamique en lui substituant celle de fraternité qui, au contraire de la solidarité, n'a rien d'abstrait et va trouver sa traduction

- 1- dans la formation des tribus maraboutiques et
- 2- dans la constitution des ordres religieux. (Nadir, 1977, p. 7)

D'un point de vue purement religieux, le maraboutisme s'oppose sévèrement à l'islam puisque le Coran invite les musulmans à vénérer seulement Dieu. Dans sourate *Al-Ikhlâs*, Dieu ordonne clairement à ses croyants de croire uniquement en lui :

« 1. Dis : « Il est Allah, Unique.

2. Allah, Le Seul à être imploré pour ce que nous désirons.

3. Il n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus.

4. Et nul n'est égal à Lui. » (Coran, Sourate 112)

Toute autre vénération est considérée comme un blasphème selon le *Coran*.

Cependant, l'islam maghrébin illustre l'adaptabilité de l'islam aux différents contextes culturels. Ce syncrétisme engendre un islam « caractérisé à la fois par son appartenance à l'islam et par sa capacité d'intégrer des éléments étrangers à celui-ci. » (Babès, 1991, p. 120) Cette spécificité explique pourquoi « le discours rationaliste des tenants du dogme musulman orthodoxe (...) ne voit souvent dans ces cultes populaires du Maghreb que des « déviances » et des survivances du paganisme ancien. » (Babès, 1991, p. 120)

2-2-3-Le statut des marabouts dans le Maghreb

Cette partie de l'article s'ouvre sur une citation : « Il doit être clair cependant que tous les dieux ne sont pas nés des rituels. Nous savons assez qu'ils ont bien d'autres origines : ils naissent de grands personnages héroïsés ou de maîtres vénérés, ou de valeurs morales éminentes, dans d'autres cas. » (Hatzfeld, 1993, p. 143) Il s'agit donc d'une citation qui met en évidence la sacralisation du statut des marabouts par leurs fidèles.

Dans cette perspective, cet article étudie l'influence des marabouts dans le domaine politique. Le cas de la Tunisie sous le règne de Hussein Bey qui rendait visite aux marabouts pour « satisfaire quelques-unes des attentes des habitants de la localité » (Karamti, 2015, p. 99), est pris

comme exemple. Derrière ces visites, il existe un dessein politique. C'est celui d'augmenter le taux de sa popularité. Cette idée se confirme d'une part à travers la légalisation de la présence des marabouts. Et d'une autre part, grâce à la promotion accordée au grand cheikh des confréries qui devient un fonctionnaire de l'Etat pendant le règne husseinite.

Par conséquent, les marabouts jouent un rôle important dans l'histoire politique du Maghreb. C'est celui de gouverner et de contrôler le peuple.

Le marabout joue un autre rôle qui est celui du protecteur puisqu'il exerce un pouvoir psychologique sur ses fidèles. Ces derniers le vénèrent. Ils trouvent refuge auprès du saint marabout vu qu'il est considéré comme un descendant du Prophète ou l'« ami de Dieu ». Yassine Karamti décrit la tendance de la sacralisation des marabouts ainsi :

Le culte du saint protecteur fait son comble. Personne ne pouvait être en sécurité ni satisfaire ses besoins matériels sans l'invocation de la protection salvatrice du marabout, patron de la tribu, ou du saint *wali* du quartier pour les centres urbains. La protection sacrée comme telle, était sollicitée dans toutes les actions et même les mouvements physiques les plus banals. (Karamti, 2015, p. 07)

Dès lors, « chaque ville avait ses saints protecteurs qui veillaient sur sa sécurité et sur son bien-être. Vivants ou morts, leur protection était toujours censée protéger le pays du joug des infidèles. » (Karamti, 2015, p. 07)

De plus, le marabout incarne l'image de la mémoire collective. En effet, « la mémoire collective et l'héritage politique se nourrissent largement d'une série de mythes, récits populaires ou littéraires « mettant en scène des êtres surnaturels et des actions imaginaires dans lesquels se projettent les souvenirs fantasmés d'événements vécus par un peuple » » (Vielajus & Sauquet, 2014, p. 54). Ainsi, protéger les marabouts et leurs mausolées serait-il synonyme de conserver la mémoire collective ?

2-2-4-Maraboutisme et rituels maraboutiques en Tunisie

Konrad Lorenz, le biologiste autrichien, titulaire du prix Nobel de physiologie ou médecine, parle de :

« La triple fonction des rites, qu'ils soient culturels ou phylétiques : communication, contrôle de l'agression et liaison » (p. 59). Or, si l'on considère les rites « culturels », il est évident qu'on ne peut en rester à cette triple fonction. La fonction sociale des rituels humains - l'étiquette, le cérémonial - ne peut faire oublier que ces rites organisent

notre société avec les dieux : ils ouvrent la porte de la transcendance. (Hatzfeld, 1993, p. 134)

Adel Ltifi dans son article « Le maraboutisme en Tunisie : état d'une pratique » (Ltifi, 2007), met en évidence les trois figures les plus importantes et les plus connues du maraboutisme tunisien à savoir Sidi Mehrez, Sidi Ben Arous et Saida Manoubia. Il décrit leurs pratiques et leurs rituels maraboutiques.

Yassine Karamti énumère les différentes étapes de la visite d'une zaouïa. Au début, le visiteur commence par boire un peu d'eau de la zaouïa. Il peut aussi manger des olives et du pain appelé « *smat* » (Chabane, 1991, p. 48), selon Mejid Chabane dans *L'islam populaire en Tunisie*, qui les trouve sur place. Ensuite, le visiteur se dirige vers la salle où se trouve le mausolée du marabout pour réciter *Al-Fatiha* et demander au marabout d'intervenir en sa faveur auprès de Dieu. Finalement, il rencontre le Cheikh de la zaouïa qui lui offre des bougies et de l'encens.

La « *zarda* » est considérée comme l'une des fêtes les plus célèbres destinées aux marabouts. L'expression « *zarda* », est issue du dialecte tunisien renvoyant à une fête durant laquelle les fidèles se rassemblent pour rendre visite à leur saint patron. Pendant cette occasion, ils lui présentent des offrandes. Par exemple, ils sacrifient des animaux. Ltifi évoque les circonstances de cette fête :

Si l'année est défailante au niveau de la production agricole, c'est que la *zarda* n'attirera que peu de visiteurs (...) cet événement s'organise à la fin des moissons et au début des labours de l'année suivante. Si la moisson est médiocre, les habitants des campagnes n'auront pas les moyens pour se déplacer et donner un sacrifice (agneau). (Ltifi, 2007)

D'autres fêtes sont consacrées aux marabouts comme « les fêtes annuelles telles que « Wa'da (promesse liée à la réalisation d'un vœu), Kharja (sortie), Ziyara (visite), Dakhla (entrée) (...) Mihrajan (festival) (...) Mussem (saison) (...) ma'ruf (bienfaisance) » (Karamti, 2015, p. 71).

Les femmes enceintes, les garçons la veille de leur circoncision, les célibataires, les femmes stériles, les malades, etc., aspirent à voir leurs demandes exaucées par Dieu par l'intermédiaire des marabouts. C'est ainsi qu'ils cherchent à les satisfaire au moyen des rituels quotidiens, des visites hebdomadaires et des fêtes annuelles.

Conclusion.

En guise de conclusion, cet article a abordé le sujet du

maraboutisme dans l'islam maghrébin par le biais d'une analyse historique et d'une réflexion sur ses rapports avec la tradition et la religion. Bien que la ferveur populaire autour des marabouts ait connu un certain recul, en partie sous l'effet de la modernisation de l'éducation et du développement technologique, les pratiques maraboutiques n'ont pas complètement disparu et continuent de jouer un rôle considérable dans les sociétés maghrébines, notamment en Tunisie.

Leur pérennité se manifeste à travers la fréquentation des mausolées et la persistance de certains rituels, dont l'intensité varie selon plusieurs facteurs comme le prestige accordé au marabout, la localisation du mausolée, les fêtes religieuses et les dynamiques sociales propres à chaque région.

Ce contraste entre le progrès technologique et le recours à la tradition reflèterait-il l'image d'un Maghrébin contemporain confus et tiraillé entre deux mondes divergents ? Ou révélerait-il l'image d'un Maghrébin contemporain hybride, capable de concilier tradition et modernité, et de vivre en harmonie entre ces deux antipodes ? L'étude menée dans cet article tend à privilégier la seconde hypothèse, en considérant le maraboutisme comme une forme d'hybridation culturelle propre au Maghreb. Cette hypothèse rejoint la pensée de l'historien et islamologue tunisien Mohamed Talbi, qui « défend un islam compatible avec la démocratie et la modernité » (Dahmani, 2012), soutenant ainsi l'idée que tradition religieuse et modernité peuvent coexister dans le contexte maghrébin.

Références

1. Gras, A. (2003). *Sociologie-ethnologie : Auteurs et textes fondateurs*. Publications de la Sorbonne.
2. Hatzfeld, H. (1993). *Les racines de la religion : Tradition, rituel, valeurs* (Collection Esprit). Seuil.
3. Kalisky, R. (1987). *L'islam : Origine et essor du monde arabe*. Marabout.
4. Malherbe, M. (2006). *Les religions*. Nathan.
5. Mauss, M. (1968). *Les fonctions sociales du sacré*. Œuvres I. Éditions de Minuit.
6. Sauquet, M., & Vielajus, M. (2014). *L'intelligence interculturelle : 15 thèmes à explorer pour travailler au contact d'autres cultures*. C.L. Mayer.
7. Yahyâ, A. A.-R. (2006). *Tawhîd et Ikhlâs, aspects ésotériques*. Le Turban noir.
8. Chabane, M. (1991). *L'islam populaire en Tunisie : Étude d'un cas : La confrérie chadulite* (Certificat d'aptitude à la recherche, sous la direction d'A. Hermassi). Université de Tunis, Faculté des lettres et des sciences humaines.
9. Karamti, Y. (2015). *Le maraboutisme de « chambre noire » en Tunisie : Récit visuel d'un corpus de cartes postales photographiques anciennes*. Latrach.
10. Rinn, L. (1884). *Marabouts et Khouan, Étude sur l'islam en Algérie*. Alger : A. Jourdan. https://www.google.tn/books/edition/Marabouts_et_Khouan/ujpbAAAAQAAJ?hl=fr&gbpv=1&pg=PA2&printsec=frontcover
11. Babès, L. (1991). L'islam pluriel au Maghreb. *Revue internationale d'action communautaire*, 26, 119–128. <https://doi.org/10.72021033898/ar> (consulté le 18 octobre 2019 à 14h57)
12. Dahmani, F. (2012, 9 mai). *Les 50 qui font la nouvelle Tunisie : Mohamed Talbi, la modernité islamique*. *Jeune Afrique*. <https://www.jeuneafrique.com/142023/societe/les-50-qui-font-la-nouvelle-tunisie-mohamed-talbi-la-modernitislamique/> (consulté le 25 juin 2025)
13. Dreyfus, M. (2019, 28 janvier). La mort d'Henri Hatzfeld, historien de la sécurité sociale. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/disparitions/article/201928/01//la-mort-d-henri-hatzfeld-historien-de-la-securite-sociale_5415731_3382.html (consulté le 20 octobre 2019 à 21h21)
14. Filali, K. (1997). Sainteté maraboutique et mysticisme. *Insaniyat*, 3, 117140-. <https://doi.org/10.4000/insaniyat.11627> (consulté le 4 juin 2025)
15. Ltifi, A. (2007, 28 mai). Le maraboutisme en Tunisie : état d'une pratique. *Islam Pluriel*. <http://islam-pluriel.net/le-maraboutisme-en-tunisie-etat-d%E2%80%99une-pratique/> (consulté le 18 octobre 2019 à 14h19)
16. Mary, A. (1995). Religion de la tradition et religieux post-traditionnel. *Enquête*, (2), 121–142.

<https://shs.hal.science/halshs-00142403/document>

17. 17. Matisse, M. (1912). L'origine des religions. *Revue des idées. Science - philosophie - critique générale*, 9(99), 251–281. <http://journals.openedition.org/assr/24485> (consulté le 202019/10/ à 17h09)
18. 18. Nadir, A. (1977). Le maraboutisme : superstition ou révolution ? *Cahiers de la Méditerranée*, 14(1), 3–19. <https://doi.org/10.3406/amed.1977.1426>
19. **Autres sites web :**
20. 19. Arnaldez, R. (s.d.). *Maraboutisme*. Encyclopædia Universalis. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/maraboutisme/> (Consulté le 09 juin 2025 à 20h01)
21. Coran en ligne. (s. d.). *Sourate 112 : Al-Ikhlâs – Le monothéisme pur*. <http://www.coran-en-ligne.com/Sourate-112-Al-Ikhlâs-Le-monothéisme-pur-francais.html> (Consulté le 17 septembre 2019 à 19h09)
22. Coran Oumma. (s. d.). *Sourate 10*. <https://coran.oumma.com/sourate/10> (Consulté le 15 octobre 2019 à 16h06)
23. Decitre. (s. d.). *L'Algérie mystique*. <https://www.decitre.fr/livres/l-algerie-mystique-9782866008956.html> (Consulté le 19 octobre 2019 à 01h00)
24. Elisséeff, N. (s. d.). *Ribat*. Encyclopædia Universalis. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ribat/> (Consulté le 09 juin 2025 à 18h42)
25. Esprit Universel. (2012, 29 novembre). *René Guénon – Tradition et religion* [Blog]. <http://esprit-universel.over-blog.com/article-rene-guenon-tradition-et-religion-112966928.html> (Consulté le 20 octobre 2019 à 18h08)
26. L'Internaute. (s. d.). *Synchrétisme : définition*. <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/syncretisme/> (Consulté le 20 octobre 2019 à 22h26)
27. Waliys.info. (2019, 25 octobre). *Abdullah Ibn Yassin*. <https://waliys.info/abdullah-ibn-yassin/> (Consulté le 9 juin 2025 à 18h08)

المرباطية في الإسلام المغاربي : دراسة مغربية مدعّمة بالمثل التونسي

ملخص

لقد كان لنا الشرف في تقديم مداخلة بعنوان «المرباطية في الإسلام المغاربي» في إطار أيام الدراسة حول «الأديان»، التي نظّمها كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة. ورجبنا في تطوير هذه المداخلة إلى مقال يحمل العنوان التالي:

«المرباطية في الإسلام المغاربي : دراسة مغربية مدعّمة بالمثل التونسي» ، على أمل تعميق التأمّلات التي طُرحت خلال هذا الحدث العلمي. في هذا السياق، خُصّص الجزء الأول من هذا المقال لدراسة تاريخية للمرباطية، متتبّعًا تطوّره بين الماضي والحاضر. وتبدأ هذه الدراسة بتحديد مفاهيم «المرباط» و«المرباطية»، متبوعًا ببحث استرجاعي عن أصول هذا الظاهرة. ونظرًا لأهمية المرباطية في الثقافة المغاربية، بدا من الضروري التوقّف عند الوظيفة النبوية للمرباطين، الذين يُنظر إليهم هنا على أنّهم «ورثة غير شرعيين للنبي». وتُختتم هذه الدراسة التاريخية بتحليل الوضع المعاصر للمرباطية في المغرب العربي، مع التركيز على المثل التونسي. أما الجزء الثاني، فيتناول العلاقة بين المرباطية والإسلام المغاربي. وللإحاطة بهذه العلاقة، يتمّ الاستعانة بتعريفات لمفهوم «الدين» و«التقليد»، ممّا يتيح تقديم مفهوم «الإسلام المغاربي» وإبراز التفاعلات القائمة بينه وبين «المرباطية». وأخيرًا، لإبراز مدى ترابط هاتين الظاهرتين، يتمّ التطرّق إلى مكانة المرباطين في المغرب العربي مع وصف للطقوس المرباطية الممارسة في تونس.

الكلمات المفتاحية

الثقافة
المرباطية
الإسلام المغاربي
المغرب العربي
تونس

Maraboutism in Maghrebi Islam : A Maghrebi Study with the Tunisian Example as Support

Abstract

We had the pleasure of presenting a paper entitled «Maraboutism in Maghrebi Islam» as part of the Study Days on «Religions,» organized at the Faculty of Letters, Arts, and Humanities of Manouba. We aim to develop this presentation into an article bearing the title « Maraboutism in Maghrebi Islam : A Maghrebi Study with the Tunisian Example as Support », with the hope of deepening the reflections explored during this scientific event. In this perspective, the first part of this article is dedicated to a historical study of maraboutism, tracing its evolution from past to present. The analysis begins with definitions of the terms «marabout» and «maraboutism,» followed by a retrospective examination of the origins of this phenomenon. Given the significance of maraboutism in Maghrebi culture, it seemed essential to focus on the prophetic function of marabouts, referred to here as «the illegitimate heirs of the Prophet.» This historical study concludes with an analysis of the contemporary situation of maraboutism in the Maghreb, using Tunisia as a case study. The second part of the article examines the relationship between maraboutism and Maghrebi Islam. To better understand the links between these two concepts, definitions of the terms «religion» and «tradition» are employed. This approach allows for the introduction of the notion of «Maghrebi Islam» and highlights the interactions between it and maraboutism. Finally, to underscore the closeness of this relationship, the status of marabouts in the Maghreb is analyzed, along with a description of the maraboutic rituals practiced in Tunisia.

Key Words
Culture
Maraboutism
Maghrebi Islam
Maghreb
Tunisia



Competing interests

The author(s) declare no competing interests

تضارب المصالح

يعلن المؤلف (المؤلفون) لا تضارب في المصالح

Author copyright and License agreement

Articles published in the Journal of letters and Social Sciences are published under the Creative Commons of the journal's copyright. All articles are issued under the CC BY NC 4.0 Creative Commons Open Access License).

To see a copy of this license, visit:

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

This license allows the maximum reuse of open access research materials. Thus, users are free to copy, transmit, distribute and adapt (remix) the contributions published in this journal, even for commercial purposes; Provided that the contributions used are credited to their authors, in accordance with a recognized method of writing references.

© The Author(s) 2023

حقوق المؤلف وإذن الترخيص

إن المقالات التي تنشر في المجلة تنشر بموجب المشاع الإبداعي بحقوق النشر التي تملكها مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية. ويتم إصدار كل المقالات بموجب ترخيص الوصول المفتوح المشاع الإبداعي CC BY NC 4.0. للاطلاع على نسخة من هذا الترخيص، يمكنكم زيارة الموقع الموالي:

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

إن هذا الترخيص يسمح بإعادة استخدام المواد البحثية المفتوحة الوصول إلى الحد الأقصى. وبالتالي، فإن المعنيين بالاستفادة أحرار في نسخ ونقل وتوزيع وتكييف (إعادة خلط) المساهمات المنشورة في هذه المجلة، وهذا حتى لأغراض تجارية؛ بشرط أن يتم نسب المساهمات المستخدمة من طرفهم إلى مؤلفي هذه المساهمات، وهذا وفقاً لطريقة من الطرق المعترف بها في كتابة المراجع.

© المؤلف (المؤلفون) 2023