



**HAL**  
open science

“ Al-Azhar (xixe-xxe siècles) : itinéraires de rijāl al-dīn  
 (“ hommes de religions ”) ”

Dominique Avon

► To cite this version:

Dominique Avon. “ Al-Azhar (xixe-xxe siècles) : itinéraires de rijāl al-dīn (“ hommes de religions ”) ”. Annuaire de l'École pratique des hautes études, 2020, t.127 (2018-2019), p.447-470. hal-03673946

**HAL Id: hal-03673946**

**<https://hal.science/hal-03673946>**

Submitted on 25 May 2022

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

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

# Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

127 | 2020

2018-2019

Résumés des conférences

---

## Al-Azhar (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) : itinéraires de *rijāl* *al-dīn* (« hommes de religion »)

DOMINIQUE AVON

p. 447-470

<https://doi-org.doc-elec.univ-lemans.fr/10.4000/asr.3486>

---

### Résumé

En mars 2015, le shaykh 'Abbās Šūmān (n. 1961), procureur d'al-Azhar, annonçait une réforme des programmes d'enseignement religieux au sein de l'institution. Cette initiative illustre, parmi d'autres indices, le phénomène de crise dans la pensée sunnite contemporaine. Certains aspects de cette crise ont été étudiés dans le cadre de la conférence de l'année 2017-2018. Pour mieux en saisir les ressorts, la conférence de l'année 2018-2019 a été centrée sur une série de portraits de 'ulamā' d'al-Azhar, de la fin du xix<sup>e</sup> à la fin du xx<sup>e</sup> siècle. Cette étude monographique a été enrichie par les interventions du Professeur Mohamed Sghir Janjar, invité à l'EPHE au second semestre.

---

### Entrées d'index

Thèmes : Islam sunnite



---

## Texte intégral

- 1 En mars 2015, le shaykh ‘Abbās Šūmān (n. 1961), procureur d’al-Azhar, annonçait une réforme des programmes d’enseignement religieux au sein de l’institution<sup>1</sup>. Cette initiative illustre, parmi d’autres indices, le phénomène de crise dans la pensée sunnite contemporaine. Certains aspects de cette crise ont été étudiés dans le cadre de la conférence de l’année 2017-2018. Pour mieux en saisir les ressorts, la conférence de l’année 2018-2019 a été centrée sur une série de portraits de ‘*ulamā*’ d’al-Azhar, de la fin du XIX<sup>e</sup> à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Cette étude monographique a été enrichie par les interventions du Professeur Mohamed Sghir Janjar, invité à l’EPHE au second semestre<sup>2</sup>.
- 2 Fondée dans l’environnement du palais des souverains fatimides<sup>3</sup>, à l’initiative du général Ġawhar al-Kātib al-Šiqillī<sup>4</sup> (m. 992), al-Azhar<sup>5</sup> a souvent été appelée la Ġāmi‘ al-Qāhira (« Mosquée du Caire »). D’autres mosquées, construites antérieurement ou postérieurement, jouirent de privilèges identiques – l’ornementation et la tenue périodique de la prière du vendredi par les plus hautes autorités. En 1169, nommé vizir, « Seigneur très illustre, sultan des armées, ami de la communauté et gloire de la dynastie, protecteur des cadis de l’Islam et chef des propagandistes des croyants<sup>6</sup> », Saladin eut pour charge de poursuivre le *jihād* contre les « infidèles » et de soutenir les porteurs de la doctrine fatimide. Loin de souscrire à cette seconde mission, il prit des mesures pour imposer le sunnisme : élimination d’émirs chiïtes au sein de l’armée, abandon de la formule chiïte d’appel à la prière, réintroduction des noms des trois premiers califes dans la *ḥuṭba* du vendredi, suppression de la fonction de grand *qāḍī*, nomination de juristes sunnites (chafiïte et malékites) dans les grandes villes, obtention d’une *fatwā* autorisant la destitution du calife fatimide. La fondation de madrasas destinées à former des élites sunnites conduisit au déclin d’al-Azhar sous les Ayyoubides, avant un rétablissement progressif de son rôle sous la dynastie mamelouke (1250-1517). Outre la restauration, l’extension et l’embellissement de ses bâtiments, l’institution bénéficia de la constitution d’une bibliothèque de plusieurs milliers de volumes. Après la conquête ottomane, dont l’interprétation donne lieu à des débats historiographiques ravivés par l’actualité<sup>7</sup>, al-Azhar reçut une reconnaissance particulière au sens où son corps de savants fut couronné par la nomination d’un « shaykh al-Azhar » dont le premier connu est Muḥammad al-Ḥirašī (m. 1690). Elle acquit progressivement le monopole du savoir religieux et du système éducatif en Égypte jusqu’à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

## Les ‘*ulamā*’ et les conséquences du choc de la conquête française

- 3 Dans une société égyptienne qui comptait environ quatre millions d’habitants, la mosquée d’al-Azhar réunissait une centaine de ‘*ulamā*’ de renom, enseignant à deux ou trois mille étudiants. Les deux autres principaux pôles de formation des cadis, muftis, imams et prédicateurs étaient la mosquée al-Aḥmadī de Ṭanṭah et la mosquée Ibrāhīm pacha d’Alexandrie. L’historiographe ‘Abd al-Raḥman al-Ġabartī (1756-1825) plaçait les ‘*ulamā*’ dans la première des quatre catégories d’hommes dont la double mission était le *ta‘līm* (« enseignement ») signifiant l’explication et la transmission de la *šarī‘a* attribuée à Dieu et l’*iršād* (« guidance », « direction de conscience ») liée à la *ḥaqīqa* (« vérité »). Ces savants de la religion et de la loi, selon un lien indissocié, maîtrisant la lecture et l’écriture de la langue arabe, enseignaient différentes disciplines : *kalām*, *tafsīr*, *‘ilm al-ḥadīth*, *fiqh* et *uṣūl al-fiqh*. Certains d’entre eux exprimaient un goût pour l’*adab*, d’autres se risquaient dans le champ des *‘ulūm al-ġarība* (« sciences de ce qui est étrange », incluant l’astrologie voire les pratiques divinatoires). Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, les shaykhs ‘Abd al-Ghanī al-Nābulūsī (m. 1731), Muṣṭafā al-Bakrī

(m. 1749) ou Muḥammad al-Ḥifnawī (m. 1767) contribuèrent à la renaissance du *taṣawwuf* en se penchant sur les écrits soufis et dévots, sans remettre en question les fondements du savoir. Les azharis étaient majoritairement Égyptiens, mais certains venaient du Maghreb. Quelques-uns possédaient des fortunes considérables du fait de la propriété de biens immobiliers, de leur statut de *nāzir awqāf* (« régisseur de fondations pieuses »), de *multazim* (« fermier ») ou de la tenue d'un commerce. Ils bénéficiaient également de cadeaux en échange de services liés à leur savoir ou à leur statut. D'autres venaient de milieux très populaires, ainsi Aḥmad al-Damānḥūrī<sup>8</sup> (1689-1778) qui devint shaykh al-Azhar. Ils jouaient, parfois à leur corps défendant, le rôle *naṣīḥa* (« bon conseil ») entre, d'un côté, les hommes de la caste militaire, sous la tutelle des *mulūk* (« rois »), *umarā'* (« princes ») et autres beys et, de l'autre côté, les deux catégories les plus nombreuses : *awsāṭ al-nās* (« hommes de condition médiane ») et *āmma* (« les gens du commun » ; la « populace ») ou *ra'āiyya* (« sujets ») voire *ḥaṣārāt* (« bestioles », « vermine »), considérés comme des ignorants, parfois violents, mais aussi victimes des percepteurs, usuriers et autres agents de corvées.

4 La modalité principale de l'enseignement azhari était alors établie sur la transmission à l'identique d'un corpus de commentaires, augmentés de gloses. Le traité type était celui d'Abū al-Ma'īn al-Nasafī (m. 1142) complété par le commentaire de Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī (m. 1391) et de paraphrases ultérieures. Utilisé dans l'ensemble de l'Empire ottoman, il était vanté pour ses qualités d'orthodoxie, de logique et de raffinement. Il permettait de fixer le cadre d'une épistémologie (hiérarchie des sciences et utilisation de preuves), d'une théodicée centrée sur l'unicité divine, l'éternité et les attributs de Dieu connu par sa « parole », d'une anthropologie marquée par la soumission du *'abd* face à Dieu « Tout-Puissant » et donc en mesure de guider ou d'égarer, d'une eschatologie fondée sur l'antinomie des peines et des récompenses, d'une narration de la lignée des « envoyés » et « prophètes », incluant leurs qualités et mettant en exergue la spécificité de Muḥammad, d'une politique enfin, qui justifiait l'obéissance à l'ordre établi. L'ensemble permettait également de trouver des arguments contre les adversaires ou les ennemis : *falāsifa*, *mu'tazila*, *ḥawārij*, et autres *kuffār*. Une telle pratique laissait subsister des formes de frustration chez certains savants. Ainsi, commentant le jurisconsulte chafīite Ibn Surayḡ (m. 306/918), le shaykh Ḥassan al-'Aṭṭār (1766-1835) expliquait que lorsqu'une question difficile se posait, elle était disqualifiée par une assimilation aux exposés des « philosophes » ou bien par l'affirmation selon laquelle elle était sans fondement puisque, du point de vue de la méthodologie du droit, elle n'avait pas de réponse.

5 La conquête française (1798-1801), qui donne lieu à une représentation hétérogène et contradictoire dans l'historiographie égyptienne<sup>9</sup>, fut marquée du sceau de la violence militaire, du pragmatisme politico-religieux, de l'apport d'outils (calendrier, poids et mesures) et de la création d'institutions (bibliothèque, cabinet de physique, laboratoire de chimie, jardin botanique et ménagerie). Pour la première fois depuis 1249, une armée du nord de la Méditerranée, non composée de musulmans, remportait une victoire sur le sol égyptien du *Dār al-Islām*. Les savants ne réagirent pas de manière uniforme. 'Abd Allāh al-Šarqāwī (1737-1812), shaykh al-Azhar depuis 1794, présida le grand *diwān* où siégea Muḥammad al-Mahdī (1737-1230/1815), copte converti à l'islam qui joua un rôle de médiateur avec les occupants<sup>10</sup>. Šarqāwī prêcha d'abord les vertus du général Bonaparte, estimant que son génie inspiré par Dieu faisait entrevoir une conversion à l'islam. Mais, après la première défaite française, il conduisit une délégation de *'ulamā'* auprès du grand vizir Yūsuf Bāšā (m. 1819) et lui livra un traité allant du récit traditionnel des hauts-faits du prophète de l'islam à l'évocation de récits de gouvernance en Égypte, qui se terminait par celui de l'invasion française marquée par le pillage, des viols, des actes sacrilèges (auxquels les juifs étaient associés) :

L'état véritable des Français qui sont venus en Égypte est qu'ils sont une secte de philosophes  et rejettent la Loi et déclarent obéir à la nature (*falāsifa ibāḥiyya ṭabā'iyya*).  dit qu'ils sont chrétiens catholiques. Ils sont en apparence des disciples de Jésus (que sur lui soit le salut !), et rejettent la foi en la résurrection,

en la vie future, en la mission des prophètes et des envoyés. Ils professent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, mais par la voie rationnelle. Ils mettent au-dessus de tout la raison humaine, et ils instituent parmi eux des gouvernants qui administrent les règles (*ahkām*) qu'ils établissent selon les exigences de leurs intelligences (*'aql*) et auxquelles ils donnent le nom de lois (*sharā'ī*). Ils prétendent que les envoyés – Muhammad, 'Issā, Mūsā – étaient des sages et que la loi (*sharī'a*) qu'on leur attribue, n'était en fait que des règles (*qawānīn*) qu'ils ont instituées au moyen de leurs intelligences et en conformité avec les besoins des hommes de leur époque<sup>11</sup>.

6 Ce geste de ralliement n'empêcha pas le shaykh Šarqāwī d'être frappé, insulté et dé-turbanné, avec d'autres de ses pairs, par une partie de la population lors du second soulèvement du Caire. Ils retrouvèrent leurs privilèges et reprirent leurs fonctions après le départ des Français, faisant valoir qu'ils avaient été mis en résidence surveillée dans la citadelle du Caire. Le shaykh 'Umar Makram (1750-1822), *naqīb al-ashrāf* (« syndic des shérifs »), s'était dès le départ montré adversaire résolu des Français ; il avait encouragé la première révolte avant de se réfugier à Jaffa puis, après son arrestation et sa remise en liberté, il s'était tenu dans une situation de réserve. Sur cette ligne de résistance se situait le shaykh 'Abd al-Raḥman al-Ġabartī, auteur d'une chronique couvrant une période commençant à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, « عجائب الآثار في التراجم والخبار »<sup>12</sup> (« Merveilles biographiques et historiques »)<sup>13</sup>, revue en 1805-1806, interdite de publication en Égypte. Il tint aussi un journal « مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين » (« Présentation de la consécration en lien avec la disparition du régime des Français ») achevé en décembre 1801-janvier 1802 et dédié au grand vizir Yūsuf Bāšā. L'auteur mit en regard l'éloge adressé aux Ottomans et le dénigrement systématique des Français, oubliant de mentionner sa participation au troisième *diwān* et les expressions favorables aux Français ou critiques envers les Ottomans qui figuraient dans le « عجائب الآثار في التراجم والخبار ». La version arabe ne parut que longtemps plus tard, en revanche les versions turque et française<sup>14</sup> circulèrent très tôt. Dans ce tableau esquissé par un savant qui se montra ultérieurement sensible à la doctrine wahhabite, l'enjeu était clair : c'était celui du combat des musulmans contre les *dahriyya* (« matérialistes ») aux mœurs scandaleuses, conduits par *al-la'īn* (« le maudit ») Bonaparte.

7 Une partie des informations de Ġabartī avaient été prodiguées par son congénère, le shaykh maghrébin de rite malékite Ḥassan al-'Aṭṭār. Tout opposant qu'il fût à la domination française, ce dernier s'était montré intéressé par *al-ma'ārif wa-l-'ulūm* (« les connaissances et les sciences »), bien différentes de celles qu'il connaissait. Aussi, au terme d'un périple qui le conduisit dans différentes provinces de l'Empire ottoman, et après avoir été nommé directeur d'*al-Waqā'i' al-miṣriyya* (« Les Réalités égyptiennes ») encouragea-t-il son disciple Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) à prendre la tête de la mission d'une quarantaine d'Égyptiens qui débarquèrent en France en 1826. L'ordre venait de Muḥammad 'Alī (r. 1805-1848), qui avait éliminé physiquement les chefs mamelouks, maté toute velléité d'autonomie trop prononcée de la part des *'ulamā'* et lancé un programme de réformes. Ces étudiants apprirent le français, ils s'initiaient aux sciences dures, à la littérature, à la philosophie, aux sciences humaines en voie de structuration, aux techniques industrielles et militaires. Ils s'attelèrent à copier, traduire, décrire et analyser. Sous le titre « كتاب تخلص الأبريز الى تلخيص باريز » (« Le raffinement de l'or : abrégé de Paris »), le shaykh Ṭaḥṭāwī tira de son expérience un témoignage, à la fois traité et déclaration de mobilisation en vue « d'exhorter les foyers de l'Islam à rechercher les sciences étrangères, les arts et les métiers, car il est établi et notoire que tout cela existe à l'état de perfection chez les Francs [...]. Je prie Dieu [...] qu'Il veuille par ces pages arracher au sommeil de l'incurie tous les peuples de l'Islam, aussi bien arabes que non-arabes<sup>15</sup> ». Les problèmes de traduction étaient nombreux, ainsi le savant égyptien identifiait-il la notion de « liberté » à celle de *'adl* (« justice ») qui lui permettait de garantir le primat de la *šarī'a*.

8 L'un des intérêts de ce traité résidait dans le fait que le shaykh Ṭaḥṭāwī avait doublé une grille anthropologique classique, distinguant les musulmans des non-musulmans, d'une autre fondée sur un critère de développement et qui lui permettait de justifier l'échange culturel, politique et scientifique avec les Français quand, au bas de l'échelle

humaine, il plaçait les « sauvages du pays du Soudan [...] pareils aux bêtes errantes » et, au niveau intermédiaire, les « Arabes du désert ». Il se passionna pour les questions d'éducation<sup>16</sup>, d'hygiène, de médecine, de système bancaire et d'assurance, convaincu que, au sein de l'Empire ottoman, les Égyptiens devaient montrer la voie<sup>17</sup>. Il fit valoir la nécessité d'un *tajdīd* (« rénovation ») selon des règles permettant à la *siyāsa šar'īyya* (« politique [religieusement] légale ») d'être pensée à travers les *uṣūl al-fiqh* (« fondements du *fiqh* ») et les *furū' al-fiqh* (« subdivisions du *fiqh* ») en les faisant pivoter autour de la *maṣlaḥa* (« intérêt commun »). Il proposa une conception de la *bid'a* (« innovation ») qui devait permettre au prince, en fonction des circonstances, de déroger aux statuts légaux. Et, pour éviter toute *fitna* (« désunion » des musulmans), il suggérait la réunion des *ahl al-ḥall wa-l-'aqd* (« gens ayant le pouvoir de lier et de délier »).

## La « réforme » ? Une inflexion dans l'usage des sources, une modification du rapport au monde

9 Exilé dans le « pays du Soudan » sous 'Abbās Ier (r. 1848-1854), le shaykh Ṭaḥṭāwī n'exerça jamais de fonction centrale, tout en influençant des étudiants<sup>18</sup> dont le nombre, estimé à un demi-millier en 1837, augmenta de manière significative dans les décennies suivantes. Plus déterminant fut le rôle de Muḥammad al-'Abbāsī al-Maḥdī<sup>19</sup> (m. 1315/1897), grand mufti pendant toute la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, fonction qu'il cumula temporairement avec celle de recteur d'al-Azhar. Homme à la réputation d'intégrité, car il refusait toute rétribution pour ses *fatāwā*, il avait néanmoins été associé à Ibrāhīm Pacha (r. 1848) dans les affaires de commerce avec le « pays du Soudan ». Il s'opposa à plusieurs reprises à des projets de réorganisation de la propriété de certaines terres par des khédives successifs, en avançant l'argument d'un respect des règles de la *šarī'a*. Sous le règne d'Ismā'īl (r. 1863-1879), le shaykh 'Abbāsī proposa alors une réorganisation du système des ressources, en obtenant du khédivé l'augmentation des sommes attribuées à l'entretien du corps des '*ulamā*'. Fort de ce succès, qui lui permettait d'améliorer le sort matériel de ses pairs, il obtint d'eux un accord pour une modification du système des examens. Il mit un terme au test de la leçon inaugurale devant les professeurs et proposa de répartir les candidats en trois *darajāt* (« classes »), en opérant une sélection des meilleurs candidats chaque année. En guise d'examen, il instaura l'obligation de passer une épreuve orale dans onze matières, cadre ensuite figé durant plusieurs décennies : *fiqh* ; *naḥw* (« syntaxe ») ; *ṣarf* (« morphologie ») ; les trois parties de la rhétorique – *ma'ānī* (« significations »), *bayān* (« étude des tropes/figures de styles ») ; *badī'* (« étude des ornements du style ») ; *uṣūl al-fiqh* ; *ḥadīṭ* ; *tawḥīd* ; *tafsīr* ; *manṭiq* (« logique »).

10 Ces réformes parurent vite insuffisantes dans un pays qui, avant comme après l'ouverture du canal de Suez (1869), voyait se développer le commerce et s'installer des milliers d'Européens et de *Ṣawām*. Sous la pression des puissances du nord de la Méditerranée et les encouragements d'une partie de la population, les autorités égyptiennes accordèrent l'ouverture de dizaines d'établissements scolaires, neutres ou confessionnels (chrétiens et juifs). La création d'une école normale, *Dār al-'Ulūm* (« La Maison des Sciences ») (1872), toucha directement un monopole azhari, au demeurant contesté sur le terrain. Lettré, prédicateur, guide, journaliste, membre temporaire d'une loge maçonnique, Jamāl al-Dīn al-Afġānī (1838-1897) joua un rôle d'aiguillon en la matière. Venu d'Asie centrale<sup>20</sup>, passé par Istanbul (1868-1871) où son enseignement avait suscité la controverse, il s'établit en Égypte (avril 1871-septembre 1879) où, à l'invitation des autorités politiques, il donna des cours et des conférences publiques. Il constitua autour d'un groupe de jeunes, qu'il poussa à rompre avec le système des *taqārīr* (« paraphrases ») et *ḥawāṣī* (« gloses ») sacralisées. Son invite fut reçue comme

une bouffée d'air. À côté de la sélection d'œuvres classiques, le guide interprétait la source dans une perspective de mobilisation contre la domination européenne politique et militaire. Il encouragea ses disciples à publier, alors que la presse égyptienne connaissait un premier âge de développement : Salīm Naqqāš (m. 1884) un des pionniers du théâtre arabe ; Ibrāhīm al-Muwaylihī (1846-1906) qui dirigea *Nuzhat al-Aḥbār* (« Promenade parmi les nouvelles ») ; James Sanu'a (1839-1912) qui lança *Abū Naḍḍāra* (« Père de splendeur »), le premier journal satirique arabe ; Adīb Ishāq<sup>21</sup> (1856-1884), chrétien damascène formé par les lazaristes et dont les écrits d'adolescents avaient été publiés par Butrus al-Bustānī (1819-1883), qui édita en arabe la chronique jusqu'alors interdite du shaykh Ḡabartī<sup>22</sup>.

11 Le groupe se scinda durant l'été 1879, après la mise à l'écart du khédivé Ismā'īl et la nomination par le sultan ottoman, sous pression des puissances britannique et française, de Tawfiq (r. 1879-1892). Afḡānī dut quitter l'Égypte avant l'appel à la mobilisation contre les Européens<sup>23</sup> lancé par les « trois colonels » emmenés par le ministre de la Défense Aḥmad 'Urabī (1841-1911). Suivant une position classique, les azharis n'appelèrent pas au soulèvement contre le khédivé mais à la *ḍarūra* (« nécessité ») d'accepter l'autorité en l'état : le fait d'être *fāsiq* ou *ḡā'ir* (« injuste ») ne pouvait conduire le dirigeant à être démis pour éviter le risque de *fitna* ; le seul cas de rupture était celui où il devenait avéré (donc proclamé) que ce *ḥalīfa*, *amīr*, *imām* ou *walī* était un *kāfir*. Muḥammad 'Abduh<sup>24</sup> (1849-1905), dépité par l'instruction religieuse traditionnelle<sup>25</sup> et séduit par l'enseignement d'Afḡānī, ne suivit pas immédiatement son aîné dans l'exil. Après quelques mois de cantonnement forcé dans son village, il fut appelé par le Premier ministre Riyāḍ Pasha (1835-1911) pour reprendre le journal *al-Waqā'ī' al-Miṣriyya* (« Les Faits égyptiens »), qu'il dirigea pendant environ dix-huit mois. Il y critiqua les abus sociaux, la corruption, certaines pratiques populaires et envisagea une réforme de la langue arabe. Initialement opposé à la révolte de 'Urabī, pensant que le peuple n'était pas prêt, il s'y rallia après l'institution d'une assemblée parlementaire et l'annonce d'un projet de constitution. Il paya cet engagement de trois mois de prison et de trois ans d'exil à Beyrouth, puis à Paris où son maître, qui avait mis un terme à son exil dans le Rāj (1879-1882), l'invita à le rejoindre.

12 Afḡānī venait de rencontrer et d'échanger publiquement avec Ernest Renan (1823-1892). Le 29 mars 1883, l'orientaliste avait interrogé le rapport entre « l'islamisme (*i. e.* l'islam) et la science ». Fustigeant l'« esprit borné du croyant musulman » et classant les pays fermés à la nouveauté dans un état d'infériorité, l'orientaliste affirmait que « l'islamisme a[vait] toujours persécuté la science et la philosophie » et étouffé « la culture rationnelle de l'esprit », libéral quand il était faible et violent quand il était fort. Renan notait qu'en dépit de son séjour parisien, Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī s'était attaché à l'idée que la science européenne était « d'un bout à l'autre une hérésie ». Quant à la philosophie et à la « science arabe[s] ou musulmane[s] » elles étaient redevables aux « Sassanides ressuscités » et aux « chrétiens syriaques ». La conclusion était sans appel : « l'islam, c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne d'un dogme, c'est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée<sup>26</sup> ». Afḡānī répondit à « l'illustre Monsieur Renan » dans le *Journal des débats*. Il rendit la « religion musulmane » responsable de l'enfouissement de sociétés « dans de profondes ténèbres », à condition d'inclure les autres religions dans l'analyse : si elles permettaient aux « nations » de sortir d'un état de barbarie, elles constituaient ensuite un obstacle au progrès. Il s'opposa, en revanche, au jugement racial sur « les Arabes » imperméables à toute contribution effective à la civilisation. Il conclut sur un constat pessimiste : « tant que l'humanité existera, la lutte ne cessera pas entre le dogme et le libre examen, entre la religion et la philosophie, lutte acharnée et dans laquelle, je le crains, le triomphe ne sera pas pour la libre pensée<sup>27</sup> ». Sur ce point, Renan donna raison à son débattre : « Un côté par lequel j'ai pu paraître injuste au cheik, c'est que je n'ai pas assez développé cette idée que toute religion révélée est amenée à se montrer hostile à la science positive, et que le christianisme n'a sous ce rapport rien à envier à l'islam<sup>28</sup> ».

13 Le texte original d'Afġānī n'a pas été retrouvé<sup>29</sup>. Le traducteur, Ḥalīl Ġānim (1846-1903), directeur d'une revue arabe et qui avait permis la rencontre avec Renan, aida Afġānī et 'Abduh à fonder « الْغُرُورَةُ الْوُثْقَى » (« Le lien indissoluble ») dont dix-huit numéros parurent entre mars et octobre 1884. Les fondateurs définirent la « ligne de conduite » dans le numéro du 13 mars 1884 : le service des *šarqīyyūn* (« Orientaux ») ; l'exposé des devoirs dont la négligence avait entraîné la chute et la faiblesse ; les causes à définir ; les voies à suivre ; les doutes à surmonter ; la méthode à adopter (voir grand et avancer à petits pas) ; la tenue ferme des grands principes des « pieux ancêtres », analogues à ceux du plus puissant État européen ; le rejet des accusations portées contre les musulmans attachés à ces principes ; l'information sur la situation contemporaine ; le renforcement des liens entre les « peuples musulmans » et la défense de leurs droits<sup>30</sup>. En réaction, le gouvernement britannique prit des mesures d'interdiction dans son empire et la revue cessa de paraître, faute de moyens. Parmi les combats menés figurèrent celui de la condamnation des thèses « matérialistes ». Il s'agissait d'une reprise de l'essai d'Afġānī publié en persan en 1880. L'une des cibles était Sayyid Ahmad Khan<sup>31</sup> (1817-1898). Plusieurs qualificatifs injurieux couraient contre l'auteur d'essais apologétiques sur le prophète de l'islam<sup>32</sup>, fondateur du Collège musulman anglo-oriental d'Aligarh (1875), qui avait choisi la voie de la collaboration avec les Britanniques en partie par crainte de la majorité hindoue : *nīṣarī* (« naturaliste »), *kristan* (« chrétien »), *dahrī(a)* (« matérialiste »), *kāfir* (« mécréant ») :

Ahmad Khan et ses disciples abandonnèrent leur religion et appelèrent publiquement à faire de même, pour semer la discorde (*fitna*) parmi les musulmans et pour les diviser. Ils s'obstinèrent dans leur erreur en semant les graines de la discorde entre des habitants de l'Inde et les musulmans. Ils écrivirent de nombreux ouvrages d'opposition au califat islamique. Mais ces matérialistes ne sont pas comme les matérialistes en Europe, car ceux qui ont abandonné la religion dans les pays occidentaux ont conservé l'amour de leur pays, et n'ont point perdu la passion qui préserve leur pays des attaques étrangères [...]»<sup>33</sup>.

14 De retour en Égypte, le shaykh 'Abduh occupa successivement plusieurs postes : magistrat de la Cour d'appel, président de la commission de « réforme » (*islāh*)<sup>34</sup>, mufti d'Égypte et membre du Conseil législatif en 1899. Il réédita en arabe le traité de son maître contre les « matérialistes » et cette prise de position permet de comprendre les limites dans lesquelles il pensa son action réformatrice : il toléra le fait accompli du protectorat britannique ; il se heurta à l'opposition d'azharis, hostiles à ses propositions de changement dans le cursus des étudiants (géographie, histoire de l'islam) et dans l'organisation de l'institution (logement, suivi sanitaire) ; il rédigea un rapport sur les tribunaux religieux en vue de mieux former et de mieux rétribuer les juges ; il entretint des correspondances avec des lettrés non musulmans ; il apprit la langue française ; il exprima des critiques à l'encontre du khédivé comme du sultan ; il proposa des interprétations pragmatiques pour justifier, dans certaines circonstances, la consommation de viande non *ḥalāl* ou le recours au prêt à intérêt ; il reconnut, dans sa *Risāla al-Tawḥīd* (1897) que le texte coranique était entré dans le temps et dans l'espace, donc qu'il n'était pas possible de ne pas reconnaître qu'il avait été créé<sup>35</sup>. Cependant, son épistémologie resta fixée sur les fondamentaux de ce qu'il avait reçu en héritage<sup>36</sup> : au centre du système subsistait un certain savoir sur Dieu qui dépendait des sciences religieuses traditionnelles ; à la périphérie, il était possible d'éclairer les résultats par l'apport de disciplines nouvelles. Il en allait de même pour sa représentation de l'autorité, comme le montra la controverse qu'il eut avec Farah Antūn (1874-1922) : la conception d'un État chargé de garantir une liberté individuelle lui était étrangère car, selon lui, il n'était pas davantage envisageable de séparer le politique du religieux qu'il n'était possible de séparer le corps de l'esprit<sup>37</sup>. Au demeurant, l'horizon restait celui de l'islamisation du monde : « Il est fatal qu'il l'achève par la maîtrise de l'Islam sur l'Univers tout entier, y compris l'Europe qui nous est hostile<sup>38</sup>. »



# L'ébranlement provoqué par un traité sur l'islam et les fondements de l'autorité

15 Au tournant du siècle, l'enseignement supérieur ne préparait qu'une élite<sup>39</sup> (0,02 % d'une classe d'âge), mais le contraste était déjà marqué entre la génération des pères et celle des fils. Al-Azhar accueillait une dizaine de milliers d'étudiants contre un peu plus de trois cents dans les institutions gouvernementales. Cependant, la dynamique scientifique et pédagogique échappait aux *'ulamā'* et les lois visant à des réformes internes (1896, 1908, 1911) n'eurent que des effets limités<sup>40</sup>. La *Madrasat al-Qadā'* (École des cadis) (1907) fut créée comme section autonome d'al-Azhar, délivrant ses propres diplômes et intégrant dans son cursus l'enseignement des fondements du droit positif (*uṣūl al-qawānīn*) et ceux du droit (religieux) traditionnel (*uṣūl al-fiqh*). Un an plus tard fut ouverte la première université suivant un modèle européen, avec des professeurs venus du nord de la Méditerranée. De dimension modeste lors de sa fondation, elle devint institution d'État en 1925.

16 En dépit de sollicitations venues d'Allemagne, de l'appel au *jihād* lancé par le shaykh al-islām depuis Istanbul, en novembre 1914, de l'imposition d'un protectorat *de jure*, et de la déchéance du khédivé Abbās II Hilmī (r. 1892-1914), les azharis ne se mobilisèrent pas contre l'autorité britannique. L'acteur central de la diplomatie allemande dans ce domaine était l'archéologue Max von Oppenheim (1860-1946) qui dirigea la *NfO* (Nachrichtenstelle für den Orient : Bureau de renseignements pour l'Orient) chargée de la propagande et de la coordination de différentes actions. Il avait travaillé au consulat d'Égypte entre 1896 et 1909, période au cours de laquelle il se lia d'amitié avec le shaykh 'Alī Yūsuf (1863-1913), éditeur du journal *al-Mu'ayyid* (« Le Partisan »), mais plus encore avec Šakīb Arslān (1869-1946) et Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), fondateur du journal *al-Liwa'* (« La Bannière ») ensuite dirigé par 'Abd al-'Azīz Šāwiš (1876-1919). En novembre 1914, il présenta un document de 136 pages : *Denkschrift betreffend die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde* (« Mémoire concernant le processus révolutionnaire des territoires islamiques de nos ennemis »). Il s'agissait d'une description de différentes situations coloniales, puis d'un catalogue de mesures en faveur de la *heiliger Krieg* (« guerre sainte ») visant à l'insurrection de musulmans contre la France, la Russie et l'Angleterre. Il y précisait que l'appel au *jihād* ne devait pas être formulé contre les *Ungläubigen* (« incroyants ») et, par extensions, « mécréants ») mais contre les *Fremdherren* (« occupants ») afin de ne pas nuire aux autres *Nationalitäten*. Il précisa qu'un soulèvement en Égypte n'était envisageable que si l'armée ottomane avançait victorieusement dans la direction du Nil :

La propagande au nom du Sultan Calife, doit être pratiquée de façon progressive et avec beaucoup de pression afin d'agiter, a fortiori, les classes populaires par des appels et d'autres moyens. L'élément religieux, en particulier, doit être soulevé par al-Azhar, les confréries, etc. Il faudrait organiser autant de petits putschs, attentats, etc. que possible, peu importe s'ils aboutissent ou non. De toute manière, ils contribueront à affoler les Anglais en Égypte davantage qu'ils ne le sont visiblement déjà. Plus les représailles seront cruelles, et le plus souvent elles toucheront des innocents, circonstance à laquelle il faut s'attendre, plus elles augmenteront la colère et le fanatisme du peuple. Les citadins, jugés à tort comme étant trop lâches, et les fellahs seront ainsi mobilisés dans la lutte sans merci afin de chasser les Anglais. [...] L'intervention de l'islam dans la guerre actuelle est un terrible coup pour l'Angleterre. Faisons tout, travaillons ensemble par tous les moyens pour que ce coup soit mortel<sup>41</sup> !

17 Le projet échoua. Le grand *qāḍī* du Soudan, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāḡī (1881-1945), apporta son concours aux Britanniques, déplorant de manière publique que l'Empire ottoman eût choisi le camp de l'Allemagne<sup>42</sup>. Hors de l'institution, l'influent Rašīd  (1865-1935), cofondateur d'*al-Manār* avec le shaykh 'Abduh en 1898, ne répondit pas davantage aux appels à mobilisation de Berlin ou d'Istanbul.

L'Allemagne recruta quelques propagandistes officiels, dont le Tunisien Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn (1876-1958), directeur des affaires religieuses du camp de Wünsdorf, chargé de convaincre les prisonniers musulmans de se porter volontaire pour rejoindre le *jihād*, mais sans réel succès. En raison d'une condamnation à mort par contumace de la justice française qui le visait, le shaykh al-Ḥiḍr Ḥusayn s'établit au Caire à la fin de l'année 1920, où il joua un rôle de premier plan dans plusieurs controverses publiques. Des azharis participèrent, en revanche, au mouvement révolutionnaire du printemps 1919, impulsé par l'avocat Sa'd Zaḡlūl (1858-1927). À la suite de l'échec des négociations égypto-britanniques, Londres déclara unilatéralement une indépendance tronquée de l'Égypte en se réservant quatre domaines de compétences : sécurité des communications de l'Empire (i. e. Canal de Suez) ; défense de l'Égypte ; protection des intérêts étrangers et des « minorités » ; Soudan. Le roi Fouad (r. 1922-1936) promulgua une constitution le 19 avril 1923, l'islam y était défini comme la religion de l'État, mais les « hommes de religion » ne disposaient pas d'un rôle défini. Dans les faits, le pouvoir était disputé entre le Parlement, le Palais et les Britanniques.

18 Le développement du rôle des États-nations dans les sociétés majoritairement musulmanes fut renforcé par la disparition d'une institution pluriséculaire même si elle avait perdu l'essentiel de sa substance. Réunis du 1<sup>er</sup>-3 mars 1924, les députés Grande Assemblée nationale d'Ankara votèrent l'abolition du califat et l'expulsion vers la France d'Abdülmeçid II (1868-1944) considéré, depuis 1922, comme le 101<sup>e</sup> calife. Le dernier shaykh al-islām, Muṣṭafā Şabrī (1869-1954), réfugié en Égypte, dénonça un complot mêlant juifs, chrétiens et athées infiltrés dans les rangs musulmans. Le 25 mars 1924, les grands '*ulamā'* d'al-Azhar se réunirent sous la présidence du recteur et signèrent une déclaration dans laquelle ils ne s'estimaient plus aucune obligation envers le calife déchu et invitaient à l'organisation d'un congrès en mars 1925. En publiant dès 1922 « الخلافة أو الامامة العظمى » (« Le Califat ou le grand Imāmat ») Rašīd Riḍā, qui s'était rendu à Istanbul avant la guerre<sup>43</sup>, montra qu'il avait anticipé une telle décision en exprimant ses critiques à l'encontre des « laïcistes turcs<sup>44</sup> ».

19 Ce fut à ce recueil d'articles, ainsi qu'à d'autres traités portant sur le califat, que voulut répondre le shaykh 'Alī 'Abd al-Rāziq (1888-1966). Issu d'une famille de riches notables, engagés en politique dans le camp libéral, 'Alī et son frère Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq (1885-1947) avaient reçu une double éducation à al-Azhar d'une part, puis au sein de la jeune Université égyptienne avant de séjourner deux ans l'un à Cambridge, l'autre à Lyon. '*Alīm* et *qāḍī* depuis 1915, 'Alī 'Abd al-Rāziq rédigea un traité dont la conception ressemblait à ceux de *kalām*, en usant du vocabulaire classique des '*ulamā'*. Dans la première partie, « Le califat et l'islam », il ignore la représentation utopique qui servait de modèle aux juristes. Son argument était que le califat était une construction historique<sup>45</sup> dont s'étaient servis les plus forts pour asseoir leur pouvoir et qu'il n'avait aucun fondement dans le Coran, ni dans la Sunna<sup>46</sup>. Dans la deuxième partie, il posa la question de la nature de l'autorité : « Le Prophète était-il un roi ? » Il estima que si la prophétie pouvait impliquer un pouvoir de type temporel, nul par la suite ne pouvait prétendre hériter de cette autorité. Dans la troisième et dernière partie, il s'affranchit de la représentation traditionnelle d'une *fitna* entre musulmans apparue après l'assassinat du quatrième calife : la rupture avait eu lieu, selon lui, dès le décès de Muḥammad ce qui ne permettait plus de distinguer entre, d'un côté, une religion à vocation universelle et, de l'autre, un pouvoir qui avait servi des objectifs temporels en se servant de la religion.

20 La solidité du raisonnement fut critiquée par le juriste 'Abd al-Razzāq al-Sanhūrī (1895-1971) qui, dans un échange qui se voulait constructif, expliqua que 'Alī 'Abd al-Rāziq avait commis une confusion entre l'institution califale et la désignation du candidat :

La première est une question de principes, la deuxième est une question de personnes. Or les Musulmans n'ont jamais confondu, comme le fait l'auteur, ces deux questions. Ils ont toujours résolu la première dans le sens du caractère obligatoire du califat, depuis le jour où Abou Bakr, avec l'approbation unanime

des Compagnons, a proclamé la nécessité de l'institution pour assurer l'exécution des lois de l'Islam<sup>47</sup>.

- 21 Rašīd Riḍā fut le plus virulent dans sa réponse, puisqu'il qualifia l'auteur d'apostat. Le savant tunisien Muḥammad al-Ṭāhir b. 'Āšūr (1879-1973) proposa un contre-discours à partir d'une lecture classique des sources<sup>48</sup>. Il avait été précédé par son compatriote Muḥammad al-Ḥidr Ḥusayn, qui obtint une préface du mufti d'Égypte et dédia son ouvrage à « Sa Majesté le roi Fouad, dont il vanta les mérites au service de la *dīn al-ḥaqq* (« religion de vérité ») avant de préciser que c'était ce dernier qui lui avait demandé un traité pour la bibliothèque royale, destiné à présenter une réfutation appuyée sur les éléments relatifs aux *ḥuqūq islāmīyya wa 'ilmīyya* (« droits islamiques et scientifiques ») :

Le temps est proche où il faudra abattre « l'ignorance » et la « suffisance ». L'islam est devenu une religion officielle de l'État. Ce qui correspond au cri exprimé par le « peuple musulman ». Or l'auteur refuse d'entendre ce cri en réclamant la coupure du lien entre « religion » et « politique ». L'auteur saisit deux vérités, la « *umma* musulmane » et le fait que « l'islam est religion, *sharī'a* et politique », pour dire qu'elles éliminent l'État, afin de donner à sa politique une « couleur islamique ». Il y a là quelque chose qui relève de la « main de la conspiration » et de « l'égarement » et tout cela « au nom de la science et de la religion ». Il avait du « savoir-faire », mais j'ai mis à mal ces opinions déchuées les unes après les autres. « Il en a sorti un livre qui portait un poison (*sumūman*), si les musulmans l'avaient bu pour remplacer la mécréance par la foi, la misère/le malheur par le bonheur et l'humiliation par la gloire. » : « Or c'est à Dieu qu'est la puissance ainsi qu'à Son messenger et aux croyants. Mais les hypocrites ne le savent pas. » (63:8)<sup>49</sup>.

- 22 L'alliance de la Monarchie, doublement visée (comme institution et parce que le roi était un candidat au califat), et du Conseil des grands '*ulamā*' d'al-Azhar, enclencha la première procédure judiciaire pour délit de sacrilège dans l'Égypte contemporaine. Celle-ci suivit les règles appliquées dans les tribunaux européens et le prévenu eut le droit de se défendre, tout en subissant une campagne de presse contre lui, mais sans provoquer de mobilisation populaire. Le tribunal prononça la peine en août 1925 : l'auteur ne fut pas déclaré *murtad* (« athée », « rebelle ») qui aurait entraîné une autre procédure liée à la possibilité de le condamner à mort, mais il fut déchu du titre de '*alīm*' et des fonctions associées d'enseignement et de judicature, donc exclu du corps des savants. Les libéraux-constitutionnels, qui soutenaient l'accusé au nom de la liberté de pensée et d'expression, durent quitter la coalition gouvernementale. Dans le journal *al-Siyāsa* (« La Politique ») du 30 septembre 1925, 'Abd al-Raziq écrivit : « Ils ont fait de toi un roi, ô Prophète de Dieu, car ils ne connaissent pas de dignité plus élevée<sup>50</sup> ! ». À la suite de quoi il s'imposa un mutisme quasi-total et s'interdit de rééditer son œuvre. Il se contenta de publier des notes relatives à la notion d'*ijmā'* ainsi qu'un recueil d'articles de son frère qui exerça de manière très brève, et dans un contexte conflictuel, le rectorat d'al-Azhar. Il obtint ultérieurement la levée des sanctions, mais les tractations pour sa réintégration dans le corps des '*ulamā*' échouèrent. Il exerça la fonction de ministre des Affaires religieuses et reçut le titre de Pacha peu avant la Révolution de 1952, puis il se retira définitivement de la vie publique.

- 23 Le 6 janvier 1928, sous l'égide du shaykh al-Azhar Muṣṭafā al-Marāgī, qui se présentait comme un responsable « réformiste » face aux « conservateurs », Muḥammad al-Ḥidr Ḥusayn participa à la fondation de la Ğam'iyat al-hidāya al-islāmīya (« Association de la guidance islamique ») dont il devint le premier président. L'instance se dota d'une revue, *Nūr al-islām* (« Lumière de l'islam ») dont le premier numéro parut en juin 1930, et se fixa quatre objectifs : fortifier les liens entre les peuples de l'islam et supprimer les conflits entre les différents courants islamiques ; diffuser les « vérités de l'islam » en les exposant de manière adaptée à l'esprit moderne ; lutter de manière scientifique contre l'athéisme et la « propagande » visant l'islam ; réformer l'écriture arabe et dynamiser sa littérature. Dans le contexte d'une campagne contre les missionnaires chrétiens et d'une seconde « affaire Ṭāhā Ḥusayn

(1889-1973)<sup>51</sup> », le shaykh Marāḡī fonda *al-lajna li-l-difā‘ an al-islām* (« Le comité pour la défense de l’islam ») le 25 juin 1933, au sein duquel l’éventail allait du libéral Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal (1888-1956) à Ḥassan al-Bannā (1906-1949), fondateur des Frères musulmans. De retour à la tête d’al-Azhar, en 1935, Marāḡī créa une commission de *fatwā* composée de douze shaykhs, trois pour chaque école. Il obtint un budget significatif pour l’envoi de plusieurs *‘ulamā’* en France, Angleterre et Allemagne mais, contrairement à la génération partie au début du siècle, plusieurs d’entre eux revinrent avec le projet de remettre en question le savoir acquis en Europe.

## Le courant intégral mobilisé pour refermer la parenthèse de la colonisation européenne

24 Le courant libéral de la pensée musulmane, qui s’illustra par une double volonté de relire sans tabou l’héritage de la tradition musulmane à l’aide d’outils des sciences humaines et sociales, et de s’appuyer sur des normes juridiques qui accordaient le primat aux droits individuels sur les droits collectifs en cas de conflit, s’employa à distinguer l’attraction qu’exerçait sur eux les formes académiques et politiques de certains États européens, et la politique étrangère ou économique de ces mêmes États. Ṭāhā Ḥusayn incarna cette ligne, comme le montra sa prise de position sur l’Afrique du Nord sous domination française et la fin du mandat britannique en Palestine<sup>52</sup>. Cette ligne fut discréditée dans le contexte de la décolonisation<sup>53</sup>, de la première guerre contre Israël (1948-1949) puis de la crise de Suez (1956), où la France perdit un crédit culturel dont elle avait bénéficié en Égypte pendant plusieurs décennies. Au sein d’al-Azhar, les shaykhs qui exprimaient certaines affinités avec ce positionnement, comme Muḥammad ‘Abdallah Draz (1894-1958), Muḥammad Yūsuf Mūsā (1899-1963), ‘Abd al-Muta‘āl al-Ṣa‘īdī<sup>54</sup>(1894-1966), ne parvinrent pas à surmonter durablement l’échec du bref rectorat (1945-1947) de leur mentor Muṣṭafā ‘Abd al-Rāziq, décédé peu après avoir donné sa démission.

25 Le mouvement révolutionnaire qui, en juillet 1952, sous l’impulsion des « Officiers libres », conduisit à l’abdication du roi Farouk (1952) puis, un an plus tard, à la proclamation d’un régime républicain, ne fut pas remis en question par les plus hautes autorités d’al-Azhar, au nom de la défense traditionnelle de l’autorité établie. La succession rapide des grands imâms illustra la fébrilité de l’institution : ni Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusayn, ni ‘Abd al-Raḥmān Tāj (1896-1975) ne purent s’opposer au processus de nationalisation des terres liées aux *awqāf* ou à l’abolition des *maḥākīm šarī‘a* (« cours de justice religieuse »). Cette dernière mesure réduisit les débouchés proposés par l’université aux fonctions d’imâm, de notaire religieux ou d’enseignant. Gamal Abd al-Nasser parvint à mettre en œuvre ses réformes grâce au soutien massif d’une partie de la population égyptienne, qui bénéficia de cette politique visant à une plus grande justice sociale et qui rejeta l’agression militaire franco-britannico-israélienne de l’automne 1956. Au nom d’un « certain socialisme et de l’islam supposé “réformiste” de Muhammad Abduh<sup>55</sup> », Nasser imposa un régime de parti unique, la mise à la retraite anticipée d’une partie des universitaires de tendance libérale, le renforcement de la censure et du contrôle policier, la persécution des Frères musulmans qui refusèrent de se rallier au nouveau régime, enfin la répression contre certains mouvements et partis de gauche qui résistaient au mot d’ordre de la mobilisation en faveur du panarabisme. Idéologiquement proches du bannaïsme au nom d’un rejet de tout ce qui avait pu venir d’Europe, parfois ex-membres des Frères musulmans, mais ayant accepté de reconnaître le leadership du za‘im, des azharis prirent des postes de responsabilités, notamment les shaykhs Aḥmad Ḥasan al-Baqūrī (1907-1985) surnommé le « prêcheur de la bataille » en octobre-novembre 1956, Aḥmad Ḥasan al-Zayyāt (1905-1968), nouveau directeur de la rédaction de *Majalla al-Azhar*<sup>56</sup>,

et Muḥammad al-Bahī (1905-1982) formé dans les universités de Berlin puis Hambourg au cours de la première moitié des années 1930.

26 Enseignant à la faculté de théologie (*uṣūl al-dīn*), invité comme représentant d'al-Azhar lors d'un congrès à Princeton et enseignant pendant quelques mois à l'université McGill de Montréal, Muḥammad al-Bahī bénéficiait d'une autorité certaine auprès de ses pairs<sup>57</sup>. En 1957, il publia un essai, « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » (« La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale »), qui visait à la fois l'athéisme du bloc de l'Est et ce qu'il qualifiait d'esprit de « croisade » persistant dans les mentalités du bloc de l'Ouest. Le nœud de l'ouvrage était la dénonciation d'un danger pernicieux, la tentative de christianisation de l'islam sous prétexte de le moderniser, en influençant des penseurs musulmans, dont la cible principale était Tāhā Ḥusayn. En amont, le shaykh al-Bahī reprenait les critiques contre Sayyid Ahmad Khan et les « matérialistes », auxquelles il ajoutait des attaques contre plusieurs rameaux musulmans apparus au XIX<sup>e</sup> siècle, parmi lesquels celui des ahmadis<sup>58</sup>. Il dénonçait les orientalistes qui bornaient leur représentation de l'islam à son aspect religieux, négligeant son aspect de religion politique, et faisaient l'éloge de la civilisation « occidentale ». Il condamnait ceux qui considéraient certains thèmes religieux selon la modalité de récits mythiques. Il rejetait les analyses sur les principes de l'islam considérées comme déformantes, au sens où ceux qui les portaient cherchaient à montrer que l'islam avait subi des influences, notamment juives et chrétiennes – selon les résultats de recherches sur le contexte historique d'apparition des premiers groupes de musulmans et d'élaboration du Coran<sup>59</sup>. La 1<sup>re</sup> édition de 1957, rapidement épuisée, fut suivie d'une seconde, en 1960. Le ministre de l'Éducation nationale recommanda la lecture de l'ouvrage de son confrère et cette première offensive s'accompagna d'autres publications promises à retentissement important<sup>60</sup>.

27 Le shaykh al-Bahī vint en tête de la cohorte chargée de promouvoir la réforme d'al-Azhar votée en juin 1961<sup>61</sup>. Il y voyait l'opportunité de résoudre trois maux : la dichotomie entre l'enseignement religieux et profane ; la faiblesse de la réflexion concernant les difficultés sociales des pays majoritairement musulmans, ce qui laissait la porte ouverte à la diffusion du communisme ; l'incapacité plus générale de ses pairs à se confronter aux défis du moment. La loi n° 103/104 de 1961 intégra al-Azhar à l'appareil éducatif de l'État dans ses trois niveaux (primaire, secondaire, supérieur) et fonctionnarisa les enseignants<sup>62</sup>. Au sommet de l'institution, la réforme conduisit à la distinction de trois organes : le Conseil supérieur dirigé par le recteur, également appelé « shaykh al-Azhar » ou « grand imâm », nommé par l'État ; l'Académie de recherches islamiques, qui succéda à l'Aréopage des grands *'ulamā'* et le Département de la culture et des missions islamiques. Au prix de fortes tensions, l'université, dirigée par un responsable qui n'était pas le grand imâm, créa une quarantaine de facultés représentant les disciplines profanes. De nombreux étudiants (médecins, ingénieurs, commerciaux) accédèrent ainsi, en même temps, à une formation religieuse<sup>63</sup>. La faculté de *ṣarī'a* devint, quant à elle, *kullīyya al-ṣarī'a wa-l-qānūn*, ce qui permit à des savants religieux de mieux pénétrer dans des strates de la société qui leur échappaient depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

28 Les savants religieux et professeurs en poste conservèrent leurs droits financiers et la fonctionnarisation du corps donna aux shaykhs une position sociale nouvelle. Mais, ce qu'ils gagnèrent en revenus et en sécurité, ils le perdirent en liberté vis-à-vis de l'État qui attendait d'eux une légitimation islamique sans faille du régime et de sa politique. À l'heure de la mise en œuvre de la réforme, le shaykh Maḥmūd Ṣaltūt<sup>64</sup> (1893-1963) exerça les plus hautes fonctions, celle de grand imâm, avec la conviction qu'al-Azhar pouvait demeurer « la forteresse de la religion et de l'arabisme » face aux ennemis ou adversaires libéraux et marxistes. Sa conviction, partagée par d'autres, était qu'il fallait organiser un front uni des musulmans contre les dangers ou défis qu'ils avaient à affronter. Ce fut un des motifs du projet d'ouverture d'une section d'enseignement ja'afarite à al-Azhar. En 1964, il participa à la fondation de la station de radio nationale *Iḍā'a al-ḥadīth al-Karīm*. Mais des rivalités internes conduisirent à son départ. Au cours de ces années, la contestation du nassérisme au nom d'une certaine

conception de l'islam, portée par Sayyid Quṭb (1906-1966) gagna en audience<sup>66</sup>. Arrêté en 1954, mais bénéficiant d'un régime carcéral particulier du fait de l'intervention d'États étrangers, Quṭb fut libéré pendant quelques mois avant d'être arrêté de nouveau et exécuté, ce qui lui valut le statut de « martyr » dans le camp de ses partisans.

29 Le bannaïsme, de régime ou d'opposition, acquies une vigueur nouvelle dans le contexte de la défaite de l'Égypte, de la Syrie et de la Jordanie face à Israël en juin 1967. Surnommé par ses héritiers le « Ġazālī du xiv<sup>e</sup> siècle de l'hégire<sup>67</sup> », le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) incarna une version intégrale de l'islam au plus haut niveau. Fils d'un azhari, il fit ses études à al-Azhar puis à la Sorbonne où, sous la direction de Louis Massignon (1883-1962), il soutint une thèse sur al-Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī (m. 243/857) en 1940. De retour en Égypte, membre de la confrérie Ḥamīdī-Šādīlī, il enseigna à la faculté de langue arabe puis de *uṣūl al-dīn*. Sous l'influence de René Guénon (1886-1951) auquel il consacra une biographie, il disqualifia le savoir moderne séculier considéré comme un rejeton tronqué et dangereux d'un héritage islamique antérieure qui, seul, était en mesure de répondre à tous les besoins des musulmans contemporains. Il défendit *al-minhaj al-ittibā'* (« méthode d'observance ») contre *al-ġazw al-fikrī* (« conquête de la pensée »). Pour combattre l'individualisme, le matérialisme, le scepticisme, l'athéisme et différentes formes d'exploitation exclusivement associées à un « Occident » dominateur, il fallait donc rejeter les sciences et le droit, en sus de manières d'être et de s'habiller, qui avaient été élaborés dans ce foyer puis introduits ailleurs par le vecteur de la colonisation :

Si la morale était relative, alors viendrait un temps où nous croirions que la vérité serait le vice, l'intelligence le mal, le courage le mal, la vertu, le péché etc. Alors je me suis dit en moi-même : « Pas du tout ! » Je m'interrogeai ensuite sur ce qui était relatif aux croyances : Le jour viendrait-il où nous ne parlerions plus de Lui comme le seul Dieu, ou de Sa Volonté ou Connaissance ? Et je me dis en moi-même : « Pas du tout ! »<sup>68</sup>.

30 En tant que secrétaire général de l'Académie de Recherches Islamiques, le shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd rédigea l'avant-propos des actes du 4<sup>e</sup> Congrès qui se tint au Caire, du 27 septembre au 24 octobre 1968. Le message fut adressé à chaque musulman invité à tenir fermement la corde liant à Dieu, à « l'ensemble des masses des peuples islamiques dans le monde entier » pour répondre aux épreuves présentées comme la résultante d'un décret attribué à Dieu par le redressement de « leur foi islamique, caractérisée par le plus fiable des préceptes de Dieu contre la croyance sioniste illusoire », et enfin aux dirigeants du « Monde musulman » pour les appeler à prendre leurs responsabilités, notamment en matière de respect des préceptes du *fiqh*. Au cours de ce congrès, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd prononça une communication sur le *jihād* justifiant le devoir de se défendre et de se projeter de manière concrète dans la perspective d'un combat :

Il est du devoir de tout musulman de se préparer lui-même et de toujours être prêt, comme soldat, de combattre pour la cause de Dieu. Il est également de son devoir de faire attention à ne pas perdre cette qualité parce que celui qui apprend certaine technique de guerre et qui la néglige, qui n'est pas en mesure de défendre sa demeure est considéré par Dieu comme un grand pécheur. Cependant, il n'y a aucun mal à rappeler à nouveau cela au peuple ; combattre est légal, en islam, quand il s'agit d'autodéfense, de réduire l'injustice, d'abolir la tyrannie, d'émanciper un peuple, d'ouvrir un espace à la confiance, à la guidance et à la bienveillance que les rois et princes tyranniques ont toujours essayé d'entraver<sup>69</sup>.

31 Président de l'Université al-Azhar en 1970, secrétaire du Bureau des *awqāf* en 1971, Abd al-Ḥalīm Maḥmūd fut, le 27 mars 1973 par décret présidentiel, nommé grand imâm, une fonction qu'il occupa jusqu'à son décès. Il y déclina une position nationalo-religieuse en s'appuyant sur le hadith : *ḥubb al-waṭan min al-imân* (« l'amour de la patrie relève de la foi »). Il s'employa à mettre en œuvre son projet par la construction de mosquées et l'école d'azharis dans le Golfe, notamment en Arabie Saoudite. Sous son mandat, le nombre d'institutions éducatives affiliées à al-Azhar passa de 212 à 1273

et le nombre d'étudiants atteignit près de 90 000. Il obtint des aides financières de l'ensemble du monde majoritairement musulman et en particulier du Golfe. Il se trouva en consonance avec Anouar al-Sadate qui, le 25 avril 1972, prononça un discours remarqué en la mosquée al-Ḥusayn :

Personne ne pourra jamais décider du destin de Jérusalem. Avec l'aide de Dieu, nous la reprendrons des mains de ceux dont le Coran a dit : « Il est écrit qu'ils seront humiliés et misérables. » Depuis quand ces gens ont-ils une vertu ? Seulement depuis que les forces de l'impérialisme se sont mises derrière eux. Nous connaissons notre histoire et leur histoire, à l'époque du prophète. C'est une nation de menteurs et de traîtres, d'ourdisseurs de complots, un peuple né pour les actes de perfidie. [...] Il ne s'agit plus seulement de libérer notre pays, il s'agit de notre honneur et du destin en lequel nous avons foi. Nous les renverrons dans leur ancien état<sup>70</sup>.

- 32 La même année, le président égyptien expulsa plusieurs milliers de conseillers soviétiques qui participaient à la formation de l'armée égyptienne, ce qui n'empêcha pas l'URSS de continuer à fournir du matériel, ni Kossyguine de venir au Caire pendant lors de la guerre d'octobre 1973. Celle-ci se déroula pendant le mois de Ramadan et les combattants, animés par le slogan « Allah akbār », bénéficièrent d'une *fatwā* proclamant le *jihād* et permettant leur alimentation en plein jour<sup>71</sup>. Dans la perspective d'un combat dont la dimension était à la fois politique et religieuse, avec une dimension eschatologique, le Haut Conseil des Affaires Islamiques, dirigé par le Dr. Muḥammad Tawfīq 'Awīda, en lien avec le Ministère des *Awqāf*, avait publié un ouvrage sur le *jihād*. Le shaykh Abd al-Ḥalīm Maḥmūd y avait signé un article dont le titre reprenait la sourate al-Ṣāffāt (37:173), « وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ » (« Et que nos soldats auront le dessus ») :

C'est chose bien connue que ce devoir est un devoir collectif dans son fondement général si l'ennemi n'est pas dans les pays de l'islam, mais si d'aventure l'ennemi est à l'intérieur des pays de l'islam alors cela devient un devoir impératif pour tout musulman ou musulmane en mesure de l'accomplir. Or, donc, si l'ennemi est par exemple au Sinaï et sur le Golan ou en Palestine, ainsi qu'il l'est maintenant, alors le *jihād* est un devoir pour les musulmans du monde entier, et il est un devoir pour tout musulman du fin fond de l'univers d'élever la parole de Dieu et de libérer la patrie des musulmans<sup>72</sup>.

- 33 Le décalage fut rapidement patent entre ces proclamations jihadistes et les négociations en vue d'un désengagement concerté, qui accompagnèrent à la fois les combats sur le terrain et l'embargo décidé par l'Arabie saoudite et ses partenaires. En avril 1974, Sadate échappa à un attentat perpétré par des bannaïtes intransigeants. Les Frères musulmans d'Égypte, réunifiés par 'Umar al-Talmasānī (1904-1986) après le décès du *muršid* (« guide ») Hasan al-Ḥudaybī (1891-1973), tout comme leurs sympathisants, à l'instar du shaykh Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996), exprimèrent à la fois leur désaccord contre l'attentat et contre la répression. Le 1<sup>er</sup> septembre 1975, sous l'impulsion de la diplomatie états-unienne, l'Égypte signa un accord de non-belligérance avec Israël. Les '*ulamā' al-salāḥīn*' (« hommes de religion du régime ») n'exprimèrent pas, ou peu, leur désapprobation ce qui leur valut le qualificatif de *samāsira* (« intermédiaires, entremetteurs, courtiers ») de la part de leurs pairs en exil. En revanche, ils se mobilisèrent sur deux autres terrains. Le premier fut celui de la marge d'autonomie laissée à al-Azhar : en juillet 1974, Abd al-Ḥalīm Maḥmūd présenta sa démission pour protester contre la règle 1098 qui plaçait al-Azhar sous la coupe du ministère des *Awqāf*. Le second fut celui des mœurs et des règles religieuses considérées comme intangibles par les savants. Parmi les dossiers qui suscitèrent les débats les plus vifs et les plus longs figurèrent celui du statut personnel. Contre le projet de la ministre des Affaires sociales qui visait à donner davantage de droits aux femmes en matière de divorce, de situation de polygamie ou de violence conjugale, le grand imām prit la tête d'un front d'hommes de religion qui promulguèrent plusieurs dizaines de *fatāwā* sur le « Statut personnel » et les obligations légales de la femme musulmane envers sa famille et la société. La révision du Code pénal fut, quant à elle, utilisée pour rejeter des éléments exogènes à l'héritage du *fiqh*<sup>73</sup> mais, l'amendement présenté en

février 1976 et visant à modifier l'article 56 dans le sens des *hudūd* (amputation de la main des voleurs ; flagellation des personnes convaincues de comportements immoraux ; pendaison ou lapidation des meurtriers, femmes adultères et musulmans apostats) ne fut finalement pas retenu. En juillet de la même année, le grand imâm adressa une lettre ouverte au président du Parlement, publiée dans *Majalla al-Azhar*, pour poser en principe que du fait de sa nature qualifiée de divine, la *šarī'a* ne pouvait pas être discutée par les hommes et qu'elle ne pouvait faire l'objet d'une interprétation sélective :

Notre peuple craignant Dieu a choisi la foi islamique, et le président de la République s'est engagé à promouvoir au-dessus de tout la foi et la connaissance islamiques. Toute atteinte à la jurisprudence islamique est sous la responsabilité directe des institutions judiciaires islamiques et sous la responsabilité de toute personne qui a le pouvoir de mettre en œuvre les commandements de Dieu Tout-Puissant. Aucune personne n'a le droit d'utiliser ses facultés dans le cas où il y a une loi religieuse spécifique, ou d'élever la voix au-dessus de la voix du Prophète. [...] Nous suivons les délibérations qui ont traversé le Parlement au sujet de la vente de vin, et nous avons été choqué par tous les mots qui ont été prononcés à ce sujet, en dépit du fait qu'il y a une règle coranique explicite délivrée par Dieu. Après cela, nous avons été choqué de voir que la proposition visant à interdire le jeu d'un côté et à l'autoriser de l'autre. En plus de cela, nous avons suivi les publications dans les journaux des États islamiques, et vu les fausses histoires diffusées au sujet de l'islam, expliquant que la jurisprudence islamique n'était valable que dans une période spécifique de l'histoire, pour une période temporaire et que celle-ci était terminée et qu'elle n'était plus pertinente. Al-Azhar insiste sur le fait que ceux qui appellent à l'égalité, à la liberté, à l'honneur, à la justice, à la connaissance, à la culture, à l'éthique, etc. n'ont aucun droit dans leur intention de s'opposer aux lois de Dieu au cas où cela leur serait imposé, ou de s'opposer ouvertement à la religion s'ils étaient contraints de l'accepter<sup>74</sup>.

34 L'initiative de la rédaction d'une constitution pour un État islamique modèle, de nature fédérale, rédigée par un comité *ad hoc* de savants d'al-Azhar, initiée et approuvée par le shaykh Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, intervint dans ce contexte<sup>75</sup>. Elle signifiait un acte beaucoup plus profond qu'une simple manifestation d'opposition à certaines conséquences de la politique d'*Infiṭāḥ* (« Ouverture ») vers l'économie de marché et les États-Unis. Ce qui était en jeu n'était pas seulement la vente d'alcool ou la diffusion de certains films sur les écrans, mais la nécessité de justifier de toute politique par un référent religieux, et de subordonner le chef de l'exécutif à l'autorité des hommes de religion, seuls à même de dire, de transmettre et d'interpréter les *aḥkām al-šarī'a* (« prescriptions de la *šarī'a* »). Dans une *fatwā* d'août 1978 appelant au renforcement des institutions azhariques, le grand imâm reconnaissait que la loi réformatrice de 1961 avait finalement facilité la *da'wa* dans tous les secteurs de la société. Au sein de la mouvance intégrale portée par le mot d'ordre de la *ṣaḥwā* (« éveil »), largement dominante et bénéficiant de l'apport croissant de pétrodollars qui servaient notamment à alimenter un marché de l'édition profus, la division portait sur deux points pour marquer la distinction entre les fidèles au régime ou les opposants à celui-ci : la justification de la politique étrangère et le traitement réservé à l'organisation des Frères musulmans. Le point de rupture intervint lors de la signature des accords de Camp David (septembre 1978), suivis du traité de paix entre l'Égypte et Israël (mars 1979), acte religieusement justifié par une *fatwā* du shaykh Jād al-Ḥaq 'Alī Jād al-Ḥaq (1917-1996), nommé par Nasser membre du Haut Conseil des Affaires Islamiques en 1960, puis par Sadate comme mufti de la République en 1978.

35 Dans la mouvance bannaïte se développa un rameau justifiant le recours à l'usage de la violence. L'ingénieur Muḥammad 'Abd al-Salām Faraj (1954-1982) fonda le *Tanzīm al-Jihād* en 1979, subdivisé en plusieurs cellules, dont l'une fut dirigée par Ayman al-Zawāhirī<sup>76</sup> (n. 1951). Il rédigea *Al-Farīda al-Ġā'ibā* (« L'impératif occulté ») (1981), pour tenter de justifier, par des citations d'Ibn Taymiyya (1263-1328) ou d'Ibn Kaḥīr (1300-1373), la nécessité de rompre avec le régime en vue d'instaurer un « État

islamique<sup>77</sup> ». Cet essai, dont l'orientation pratique fut contestée par la direction des Frères musulmans, servit de référence au groupe qui assassina Sadate en octobre 1981.

36 Les *‘ulamā’* du dernier tiers du siècle, qui incarnèrent l'orthodoxie, furent nourris des courants bannaïtes et wahhabites, augmentés de références au savant indo-pakistanaïse Abū al-‘Ala Mawdūdī (1903-1979). Cette mouvance dominante était alimentée par la conviction qu'il était possible de définir une voie islamique dépouillée de toute influence exogène. L'effondrement du bloc de l'Est, au tournant des années 1980-1990, et la manne des pétromonarchies qui servit à financer des associations, des chaires universitaires, des organes de presse, des maisons d'édition, des chaînes de télévision, entraîna une valorisation de la proposition musulmane intégrale présentée comme l'unique alternative à « l'Occident », au « capitalisme », au « néo-colonialisme », à l'« individualisme libéral ». Ces savants maintinrent la conception d'un droit selon lequel le monde était divisé en trois catégories, « le pays de l'islam *Dar al-Islam*, le pays de la guerre *Dar al-Harb*, et le pays de traité *Dar al-Sulh*<sup>78</sup> », une représentation encouragée par ceux pour qui les catégories philosophiques et juridiques développées en contexte européen pendant quatre siècles n'avaient pas de valeur universelle. La *Rābitat al-‘ālam al-islāmī* (« Ligue islamique mondiale ») devint l'un des vecteurs privilégiés de ce message<sup>79</sup>.

37 Les voix discordantes étaient peu nombreuses et al-Azhar s'efforça de les réduire au silence. En 1972, le comité de la *fatwā* d'al-Azhar qualifia de « mécréance avérée et de pensée athée » l'essai intitulé *Le second Message* dans lequel le Soudanais Maḥmūd Muḥammad Tahā (1909-1985), condamné et exécuté à Khartoum en janvier 1985, entendait distinguer un caractère universel des versets coraniques mecquois et conjoncturel des versets médinois<sup>80</sup>. Le 3 juin 1992, le Front des savants d'al-Azhar accusa Faraj Fūda (1945-1992) de blasphème, pour son essai « النذير » (« L'avertissement ») (1989), dans lequel il réclamait l'établissement de *al-nizām al-madani* (« le régime civil ») seule alternative à *al-dawla al-dīniyya* (« l'État religieux ») et visait nommément des figures de la Tradition musulmane<sup>81</sup> ; il fut assassiné par des membres de la Gamā'a al-islāmiyya<sup>82</sup> qui, dans leur communiqué, firent référence à une *fatwā* du grand imām qui avait qualifié Fūda d'« ennemi de l'islam ». Le juge de la Cour suprême Muḥammad Sa'īd al-Ashmāwī (1932-2013) accusa al-Azhar d'un « accord tacite » avec les mouvements de « l'islam politique » et l'Organisation égyptienne des droits de l'homme affirma que l'Académie de recherches islamiques s'alignait sur la Gamā'a al-islāmiyya<sup>83</sup>. Simultanément se déroulait l'affaire Naṣr Ḥamīd Abū Zayd (1943-2010), universitaire qui, dans ses travaux, essayait de montrer que le texte coranique ne se réduisait pas à un ensemble de prescriptions et d'interdits, mais qu'il ouvrait l'horizon de l'être humain, en particulier vers l'expression artistique<sup>84</sup>. Sous l'impulsion d'azharis et d'universitaires non religieux, la cour d'appel décréta, le 14 juin 1995, l'ordre de séparation de l'accusé avec son épouse, professeur de français et de littérature comparée dans la même institution, en application de la règle de l'interdit de l'union conjugale d'une musulmane avec un non-musulman, considérant que Naṣr Ḥamīd Abū Zayd était devenu *murtadd* (« apostat ») en dépit de ses déclarations publiques. Le couple se réfugia aux Pays-Bas.

38 C'est ce paradigme qui fut remis en question lors de la crise des deux premières décennies du XXI<sup>e</sup> siècle étudiée dans la conférence de l'année 2017-2018<sup>85</sup>. Il sera saisi sous l'angle spécifique de l'historiographie religieuse au cours de la conférence de l'année 2019-2020.

---

## Notes

1 « الأزهر يسلم تقرير مراجعة المناهج الدينية لوزارة التربية والتعليم » (« Al-Azhar remet au Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement le rapport visant à examiner les programmes religieux »), 4 mars 2015. En ligne URL : <http://gate.ahram.org.eg/News/604996.aspx> (consulté le 16 mai 2020).

2 Voir le résumé des interventions de Mohamed Sghir Janjar dans ce même volume.

3 S. I. 'ALĪ, « دور الأزهر في السياسة المصرية » (« Le rôle d'al-Azhar dans la politique égyptienne »), Dār al-Hilāl, Le Caire 1986, p. 9-85.

4 « Jawhar al-Siqilli (d. 991) », notice biographique dans H. L. GATES, E. AKYEAMPONG, *Dictionary of African Biography*, Oxford University Press, Oxford 2012, vol. 6, p. 201-202.

5 J. JOMIER, « al-Azhar », *Encyclopedia of Islam*, Brill, Leyde 1986, vol. 1, p. 813-821.

6 A.-M. EDDÉ, *Saladin*, Flammarion, Paris 2008 (coll. Grandes biographies), p. 49.

7 S. YERASIMOS, « Arabes et Turcs, un malentendu héréditaire », *Historiens & Géographes* 336 (mai-juin 1992), p. 295-304. 'A. AL-QŪṢĪ, *et al.*, « الحضارة الإسلامية وتاريخ العرب الحديث » (« La civilisation islamique et l'histoire moderne des Arabes »), Ruz al-Yūsuf, Le Caire 2010 (coll. Markaz taṭwīr al-manāhiḡ wa-l-mawādd al-ta'limiyya), 253 p.

8 J. H. MURPHY, « Aḡmad al-Damanhūrī (1689-1778) and the Utility of Expertise in Early Modern Ottoman Egypt », *Osiris* 25/1 (2010), p. 85-103.

9 M. MAGED, « L'expédition française dans l'historiographie égyptienne contemporaine », *REMMM* 52/53 (1989), p. 84-94.

10 M. AL-AHNAF, « Cheikh al-Mahdī (1737-1815), uléma, médiateur et businessman. Éléments pour une biographie », *Égypte/Monde arabe* (juin 1999), t. I, p. 115-150.

11 'A. A. AL-ŠARQĀWĪ, « تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من الولاة و السلاطين » (« Chef-d'œuvre des observateurs au sujet de ceux qui ont gouverné l'Égypte, les walis et les sultans »), Maktaba Madbūlī, Le Caire 1996 (rééd.). Texte cité par G. DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle (1798-1882)*, t. I, IFAO, Le Caire 1982, p. 85.

12 'A. al-R. AL-ĠABARTĪ, « عجائب الآثار في التراجم والاخبار » (« Merveilles biographiques et historiques »), Dār al-Kutub al-Misrī bil-Qāhira, Le Caire, t. I (1997) à t. IV (1998) (éd. 'A. al-R. 'Ar. 'Abd al-Raḡīm, révisé par 'Abd al-'Azīm Ramaḡān).

13 A.-El-R. EL DJABARTI, *Merveilles biographiques et historiques*, Imprimerie Nationale, Le Caire, t. I (1888), à t. IX (1896). Chroniques traduites de l'arabe par Ch. MANSOUR BEY, Abd. K. BEY, G. N. KALIL BEY, Isk. A. EFFENDI.

14 *Journal d'Abdurrahman Gabarti pendant l'occupation française en Égypte. Suivi d'un Précis de la même campagne par Mou'Allem Nicolas El-Turki, secrétaire du prince des Druzes*, Dondey-Dupré, Paris 1838, v-256-69 p. Trad. A. CARDIN.

15 R. AL-TAHTĀWĪ, *L'Or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*. Trad. de l'arabe et présenté par A. LOUCA, Sindbad, Paris 1988 (coll. La Bibliothèque arabe), p. 44-45.

16 R. AL-TAHTĀWĪ, « المرشد الأمين للبنات والبنين » (« Le guide sûr pour les filles et les garçons »), Maktaba al-Ādāb lil-Naṣr wa-l-Tawzī', Beyrouth 2008 (18721).

17 R. AL-TAHTĀWĪ, « مناهج الالباب المصرية في مباحج الآداب العصرية » (« Les voies des esprits égyptiens dans les beautés de la culture moderne »), Šarika Maṭba' al-Raġā'ib, Le Caire 1869.

18 K. SUHA, « Beyond Colonial Binaries : Amicable Ties among Egyptian and European Scholars, 1820-1850 », *Alif. Journal of Comparative Poetics* 36 (2016), p. 44-68.

19 G. DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 168.

20 H. PAKDAMAN, *Djamal-ed-Din Assad Abadi, dit Afghani*, Maisonneuve et Larose, Paris 1969.

21 K. MUSTAPHA, « Un disciple libre penseur de Al-Afghani : Adib Ishaq », *REMMM* 52-53 (1989), p. 138-149.

22 Édition par l'imprimerie du journal *Miṣr*, à Alexandrie, en 1878. L'année suivante, le khédivé ordonna la publication au directeur de l'Imprimerie nationale (Būlāq) : t. III et IV, puis les t. I et II. La traduction française, qui suivit peu après, parut à l'Imprimerie nationale du Caire entre 1888 et 1896, sous le titre : *Merveilles biographiques et historiques ou chronique du Cheikh Abd-El-Rahman El-Djabarti*.

23 E. DICEY, « Egypt, 1881 to 1897 », *The Fortnightly Review* (mai 1898), p. 684.

24 G. DELANOUE, « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane : l'adresse de Muḡammad 'Abduh au Cheikh Al Islam, Beyrouth, 1887 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 13-14 (1973), p. 293-312.

25 M. ABDOU, *Rissalat Al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, trad. de l'arabe avec une introd. sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. MICHEL et le cheikh M. A. RAZIK, Geuthner, Paris 1984 (1925<sup>1</sup>), p. XII.

26 E. RENAN, *L'islam et la science avec la réponse d'Afghānī*, L'Archange Minotaure, Montpellier 2003, p. 26.

27 *Ibid.*, p. 48.

28 *Ibid.*, p. 52.

29 Dans les traductions ultérieures de l'article français vers l'arabe, les paragraphes dans lesquels Afghānī reconnaissait une hostilité de l'islam en tant que tel vis-à-vis de la science furent

remplacés par des points de suspension, sauf exception : « النص الحقيقي والكامل للمناظرة بين رينان والأفغاني » (« Le texte authentique et complet de la controverse entre Renan et Afġānī : réponse d'al-Afġānī »), *al-Awān* (2013).

30 « الجريدة ومنها » (« Le journal et sa ligne de conduite »), « العزوة الوثقى » (« Le lien indissoluble »), éd. S. AL-DĪN AL-BUSTĀNĪ avec le sous-titre « الثورة التحريرية الكبرى » (« La grande révolution éditoriale »), Dār al-'Arab, Le Caire 1993 (1957<sup>1</sup>), p. 7-8 (p. 65-66).

31 A. AZIZ, « Sayyid Ahmed Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India », *Studia Islamica* 13 (1960), p. 65.

32 S. A. KHAN, *Bahador, A series of Essays on the Life of Mohammed, and subjects subsidiary thereto*, Trübner & Co., Londres 1870, p. 25.

33 J. AL-DĪN AL- AFġĀNĪ, « الرد على الدهريين » (« Réponse aux matérialistes »), traduction du persan vers l'arabe par Muḥammad 'Abduh, Maṭba' al-Mawsū'āt, Le Caire 1902 ou 1903 pour la 3<sup>e</sup> édition (1886<sup>1</sup>), p. 138.

34 J.-Y. L'HOPITAL, « La lecture du Coran chez Muḥammad 'Abduh et Rashīd Riḍā et son influence sur le mouvement réformiste », dans M. AL-CHARIF et S. KAWAKIBI (dir.), *Le courant réformiste arabe et sa réception dans les sociétés arabes*, Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (31 mai-1<sup>er</sup> juin 2002), IFPO, Damas 2003, p. 139-152.

35 M. 'ABDUH (al-Imām), « رسالة التوحيد » (« Épitre de l'unicité »), Dār al-Kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1986 (1897<sup>1</sup>), p. 25.

36 A. ELIAS et Y. ASCHI, « Science et islam aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles : de la primauté des sciences religieuses au "miracle scientifique" dans le Coran », *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 130 (avril-juin 2016), p. 31-43.

37 D. AVON et A. ELIAS, « Laïcité : Navigation d'un concept autour de la Méditerranée », *Affaires stratégiques* 2 (juill.-sept. 2011), p. 54-70.

38 J. JOMIER, *Le Commentaire coranique du Manār. Tendances modernes de l'exégèse coranique*, Maisonneuve & Cie, Paris 1954, p. 231-233, p. 143-144, p. 285 et p. 325.

39 G. ZANANIRI, *Entre mer et désert*, Istituto Storico Domenicano-Cerf, Rome-Paris 1996, p. 22-25.

40 Th. RAINEAU, « Mendiante et orgueilleuse ? L'université d'al-Azhar et l'enseignement supérieur égyptien (1860-1930) », *REMMM* 131 (2012), p. 111-126.

41 Rapport en allemand cité par I. HAJJI, « Première Guerre mondiale, panislamisme et nationalisme tunisien : Parcours de figures tunisiennes en Allemagne au début du 20<sup>e</sup> siècle », thèse sous la direction de Mohamed-Chérif Ferjani, Université Lumière Lyon 2, 15 décembre 2018, p. 41.

42 F. COSTET-TARDIEU, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafā al-Marāghī (1881-1945)*, Karthala-CEDEJ, Paris-Le Caire 2005, p. 27-28.

43 H. LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Payot, Paris 1965 (coll. Bibliothèque historique), p. 373.

44 H. LAOUST, *Le califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, Institut français de Damas, Damas 1938, p. 183.

45 M. ARKOUN, *L'Islam, morale et politique*, DDB, Paris 1986, p. 130.

46 A. ABDERRAZIQ, *L'islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte-CEDEJ, Paris-Le Caire, 1994, trad. et introd. A. FILALI-ANSARY, p. 64-65.

47 A. SANHOURY, *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales*, Paul Geuthner, Paris 1926, p. 37-38.

48 M. AL-ṬĀHIR B. 'ĀŠŪR, « نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم » (« Réfutation scientifique de l'islam et les fondements du pouvoir »), Dār al-Lū'lū', Beyrouth 2012 (1926<sup>1</sup>).

49 M. AL-ḤIDR ḤUSAYN, « نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم » (« Réfutation de l'islam et les fondements du pouvoir »), Hindāwī, Le Caire 2012 (1925<sup>1</sup>), p. 208.

50 Extrait d'article cité Abdou Filali-Ansary dans A. ABDERRAZIQ, *L'islam et les fondements*, p. 27.

51 Ces affaires sont analysées dans la conférence de l'année 2019-2020.

52 Ṭ. ḤUSAYN, « Le problème de l'Orient », publié en français et en arabe dans « الأوراق المجهولة » (« Les Papiers ignorés »/*Les Manuscrits français*), Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjama, Le Caire 2016, p. 11-17.

53 « L'Aréopage des grands ulémas stigmatise la politique française en Afrique du Nord », *Le Progrès Égyptien* (17 décembre 1952).

54 'A. AL-MUTA'ĀLĪ, « الحرية الدينية في الإسلام » (« La liberté religieuse dans l'islam »), Dār al-Kitāb al-Miṣrī/Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Le Caire-Beyrouth, 2012 (1955<sup>1</sup>), 192 p.

- 55 O. CARRÉ, *Le nationalisme arabe*, Payot, Paris 1993, p. 91-119.
- 56 J. JOMIER, « À propos d'Al-Azhar », *MIDEO* 1 (1954), p. 192-193.
- 57 M. AL-BAHĪ, *Eine Untersuchung seiner Erziehungsmethode zum Nationalbewusstsein und zur nationalen Erhebung in Aegypten*, Hambourg 1936, 119 p.
- 58 M. AL-BAHĪ, « الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » (« La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale »), *Dār al-Fikr*, Le Caire, 1991 (7<sup>e</sup> éd.) (1957<sup>1</sup>), p. 40-51.
- 59 J. JOMIER, « La pensée musulmane moderne et ses relations avec l'impérialisme occidental », *MIDEO* 7 (1962-1963), p. 378.
- 60 Certaines d'entre elles sont étudiées dans le cadre de la conférence de l'année 2019-2020.
- 61 M. ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciences Po, Paris 1996, p. 26.
- 62 J. JOMIER, « L'Azhar ». Traduction, avec introduction, du mémorandum explicatif accompagnant la loi, signé par le ministre d'État Kamāl al-Dīn Maḥmūd Rif'at, *MIDEO* 6 (1959-1961), p. 473-484.
- 63 P.-J. LUIZARD, « Al-Azhar, institution sunnite réformée », dans A. ROUSSILON (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, CEDEJ-Égypte/Soudan, Le Caire 1996, p. 519-548.
- 64 K. ZEBIRI, « Shaykh Maḥmūd Shaltūt : Between Tradition and Modernity », *Journal of Islamic Studies* 2 (2002), p. 210-224.
- 65 R. BRUNNER, « Sunnites and Shiites in Modern Islam. Politics, Rapprochement and the Role of Al-Azhar », dans B. MARÉCHAL et S. ZENMI (dir.), *The Dynamics of Sunni-Shia Relationships. Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media*, Hurst & Company, Londres 2013, p. 31-35.
- 66 O. CARRÉ, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Quḥb. Frère musulman radical (1906-1966)*, Cerf, Paris 2004 (coll. Patrimoines islam), p. 173-175.
- 67 A. HATSUKI, « A Sufi-Ālim Intellectual in Contemporary Egypt "Al-Ghazālī of 14<sup>th</sup> Century A.H." Shaykh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », dans É. GEOFFROY (dir.), *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Maisonneuve & Larose-Espace du Temps présent-Éditions Aïni Bennaï, Paris 2005, p. 319-332.
- 68 'A. al-H. MAḤMŪD, « الحمد لله هذه حياتي » (« Grâce à Dieu. Voici [le récit de] ma vie »), *Dār al-Ma'ārif*, Le Caire 1981, p. 176.
- 69 'A. al-H. MAḤMOUD, « Jihad », dans *Al Azhar (Academy of Islamic Research), The Fourth Conference of the Academy of Islamic Research (September 1968)*, General Organization for Government Printing Offices, Le Caire 1970, p. 33.
- 70 A. AL-SADATE, discours à la mosquée al-Husayn (extraits), dans P.-A. TAGUIEFF, *Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usages d'un faux*, Berg International-Fayard, Paris 2004, p. 227-228. L'auteur indique qu'une traduction a été publiée dans B. LEWIS, *Le retour de l'islam*, Gallimard, Paris 1985 (coll. NRF), p. 248, n. 1, et une autre, plus complète et différente, dans *Les Juifs et Israël vus par les théologiens arabes*, Genève 1974 (1972<sup>1</sup>), p. 9-10.
- 71 G. KEPPEL, *Sortir du chaos. Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*, Gallimard, Paris 2018 (coll. Esprits du Monde), p. 31.
- 72 'A. AL-ḤALĪM MAḤMŪD, « وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ » (« Et que nos soldats auront le dessus »), in Haut-Conseil des Affaires Islamiques de la République arabe d'Égypte, « الجهاد في الإسلام » (« Le jihād en Islām »), *Wizāra al-Awqāf*, Le Caire 1973, p. 16.
- 73 O. CARRÉ et G. MICHAUD, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Gallimard-Julliard, Paris 1983 (coll. Archives), p. 112.
- 74 M. ALBO et Y. MEITAL, « The Independent Path of Shaykh al-Azhar 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd », *Die Welt des Islams* 54 (2014), p. 174-175.
- 75 Texte intégral de cette constitution, traduit et mis en contexte dans D. AVON, « Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte », *Oasis* (30 octobre 2019), <https://www.oasiscenter.eu/fr/freres-musulmans-al-azhar-se-confrontent> (consulté le 11 mai 2020).
- 76 La doctrine relative à la révolte contre le gouvernant musulman est reprise dans A. AL-ZAWAHIRI, *L'absolution. Le dernier livre du théoricien d'al-Qaida*, Éditions Milelli, s. l. 2008, p. 133-142.
- 77 M. 'A. AL-SALĀM FARAJ, extrait de *Al-Farīda al-Gā'ibā* (« L'impératif occulté »), cité par G. KEPPEL, « L'Égypte aujourd'hui : mouvement islamiste et tradition savante », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 4 (1984), p. 675 (p. 667-680).
- 78 M. A. AL-MIDAN, *Introduction à l'Islam et les droits de l'homme*, Éditions européennes, Sarrebruck 2017, p.



79 M.-Ch. FERJANI, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris 2005, p. 266.

80 M. M. TAHĀ, « الرسالة الثانية » (« Le second Message »), Umdurmān 1971 (4<sup>e</sup> éd.), 205 p. Le texte de la *fatwā* du 5 juin 1972 : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=454296&r=0> (consulté le 16 mai 2020).

81 F. FŪDA, « النذير » (« L'avertissement »), Dār wa Matāba' al-Mustaqbal, Le Caire 2005 (1989<sup>1</sup>), p. 9.

82 G. KEPEL, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris 2000 (coll. NRF), p. 275-277.

83 B. BOTTIVEAU, « Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Egypte », *Égypte-Monde arabe* 14 (1993), p. 133-162.

84 M. S. AL-'AWWA, « Un arrêt devenu une affaire », *Égypte/Monde arabe* 29 (1997), p. 155-173. B. DUPRET, « L'affaire Abu Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie », *Monde arabe Maghreb-Machrek* 151 (1996), p. 18-22. F. DAOU, « Nasr Hamid Abou Zaid et la crise de la conscience arabe », *L'Orient Littéraire*, suppl. de *L'Orient-Le Jour* (août 2010).

85 Parmi les études les plus pertinentes sur le sujet, cf. W. SALEH, « Du droit musulman au droit humain au nom de l'islam : Les contributions de Sa'd al-Dīn al-Hilālī et de 'Abd al-Ġ'awwād Yāsīn », *MIDÉO* 34 (2019), p. 219-250.

---

## Pour citer cet article

### Référence papier

Dominique Avon, « Al-Azhar (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) : itinéraires de *rijāl al-dīn* (« hommes de religion ») », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 127 | 2020, 447-470.

### Référence électronique

Dominique Avon, « Al-Azhar (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles) : itinéraires de *rijāl al-dīn* (« hommes de religion ») », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 25 mai 2022. URL : [http://journals.openedition.org.doc-elec.univ-lemans.fr/asr/3486](http://journals.openedition.org/doc-elec.univ-lemans.fr/asr/3486) ; DOI : <https://doi-org.doc-elec.univ-lemans.fr/10.4000/asr.3486>

---

## Auteur

### Dominique Avon

Directeur d'études, École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses

### Articles du même auteur

#### Écritures contemporaines de l'histoire musulmane : autour du rôle central de l'Égypte

[Texte intégral]

Paru dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 128 | 2021

#### Élites, doctrines et débats (xix<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècles) [Texte intégral]

Paru dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 126 | 2019

#### Liberté de conscience : histoire d'une notion et d'un droit [Texte intégral]

Paru dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 124 | 2017

---

## Droits d'auteur

Tous droits réservés : EPHE

