

## A propos de *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*

Malika Zeghal, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 381 pages

BERNARD BOTIVEAU

*Chargé de recherches au CNRS et actuellement rattaché au CERMOC (Amman), Bernard BOTIVEAU enseigne au Centre de Droit de l'Université de Birzeit en Palestine. Entre autres ouvrages, il a publié **Loi islamique et droit dans les sociétés arabes** (Paris, Karthala, 1993).*

Issu d'une thèse de science politique, le livre de Malika Zeghal sur les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte actuelle s'inscrit dans une tradition cognitive ancienne sur les hommes de religion dans le monde arabe sunnite. Objet de l'attention des orientalistes, le milieu des savants musulmans avait été quelque peu relégué, depuis plusieurs décennies, de l'univers des sciences sociales, en dépit de publications périodiques. D'une part, l'idéologie développementaliste accompagnant les périodes de décolonisation et d'accès à l'indépendance avait réduit l'intérêt pour tout ce qui touche à l'islam et à la vie des musulmans. Les hommes de religion apparaissaient sans doute, dans les années cinquante et soixante, comme des « survivants » hors d'état de concurrencer, quant à la légitimation des valeurs sociales, les intellectuels et experts formés dans le moule de l'enseignement moderne. D'autre part, l'émergence d'une nouvelle catégorie d'acteurs politiques, les islamistes, cherchant à disqualifier les oulémas comme interprètes exclusifs de la loi islamique, a semblé ensuite réduire la capacité d'expression de ces derniers dans la société.

Institution islamique et égyptienne productrice de savants et reproductrice de savoir en sciences religieuses, Al-Azhar apparaissait de plus en plus

comme une institution, certes vénérable, tant à cause de son ancienneté (elle a fêté il y a peu son millénaire) que de l'abondance de son patrimoine culturel, mais aussi décalée - sclérosée, disaient les nassériens - dans un monde désenchanté et soumis à la concurrence des idéologies. Cependant, les mutations rapides de la vie politique égyptienne depuis un quart de siècle, provoquées par de multiples facteurs incluant les confrontations avec Israël, les politiques publiques d'ouverture économique, la seconde guerre du Golfe ou les pressions internes, démographiques et sociales notamment, ont suscité une variété de problèmes socio-économiques et un renouvellement des acteurs politiques. Cette évolution a donné à Al-Azhar l'occasion de se repositionner dans le champ politique et de susciter, au sommet de sa hiérarchie comme parmi ses représentants les plus modestes, un débat que l'on ne pouvait guère attendre auparavant.

C'est dans ce contexte que se situe l'analyse de Malika Zeghal sur les lettrés religieux dont elle estime qu'ils peuvent encore jouer un rôle important dans la société égyptienne et, du fait de l'influence internationale de l'Égypte, dans les débats qui traversent les sociétés du monde musulman. L'auteur s'est placée, pour l'expliquer, dans une perspective historique qui inventorie, depuis l'Expédition d'Égypte de Bonaparte et les premières grandes réformes du XIX<sup>ème</sup> siècle, les événements politiques qui ont contraint l'institution, parfois à s'autoréformer, souvent à se faire réformer, et les façons dont les oulémas actuels ont géré cet héritage et l'ont mobilisé dans l'intérêt de leur reproduction. Elle a, pour ce faire, utilisé les ressources des textes historiques et

l'expérience qu'elle a tirée de sa fréquentation de l'Égypte pendant plusieurs années, notamment par une série d'entretiens biographiques réalisés avec des oulémas connus, comme avec des apprentis savants de l'Université.

Organisé en huit chapitres, l'ouvrage retrace d'abord dans les trois premiers l'évolution de l'Université depuis le règne de Muhammad Ali jusqu'aux années 1970 et aux reformulations islamistes de la culture islamique. Subissant le processus de modernisation imposé par des pouvoirs politiques successifs entre 1805 et 1952, plus qu'agissant sur ce processus, Al-Azhar a *manqué sa modernisation*<sup>1</sup>. La contestation représentée par ces *mujâwirs*, étudiants gravitant autour de la mosquée et se mobilisant volontiers contre les décisions de la hiérarchie des enseignants, n'était pas absente, mais c'est surtout une image quiétiste qui domine au cours de cette période. Suivant en cela une tradition bien établie, Al-Azhar répugne à affronter le pouvoir politique, même lorsque celui-ci se fait pressant ; elle se révèle réfractaire au combat idéologique et à l'intégration partisane, comme l'indique sa relation ambiguë avec les Frères musulmans dans les années 1940-1950 : néanmoins la sympathie des oulémas pour ce groupe ne va pas jusqu'à prôner l'engagement dans les phalanges d'Hassan Al-Banna. Ils ont sans doute approuvé le mouvement national conduit par le Wafd, mais ont vite pris leurs distances avec le «nationalisme libéral et laïque» des intellectuels modernes qu'ils ne comprennent pas et auquel ils ne peuvent opposer d'alternative idéologique. Quoi qu'il en soit - cette constante apparaît dans l'analyse - la présence de contestataires à différentes époques interdit de parler à propos d'Al-Azhar d'institution homogène, contrairement à l'inclination de trop d'études orientalistes. Ce fonds de quiétisme, ensuite, explique les raisons pour lesquelles l'institution sera sommée de se réformer lors de la révolution nassérienne en 1952<sup>2</sup> en même temps qu'il explique en quoi elle n'avait pas les moyens de s'opposer ni même de s'associer à sa propre réforme, imposée d'en haut. Les «enturbannés» devront avaler bien des couleuvres, mais cela n'empêchera pas une nouvelle génération d'oulémas d'apparaître, mêlant monde rural et bureaucratie urbaine, et acceptant une certaine désacralisation de l'accès au savoir. C'est cette nouvelle génération qui procédera à un *aggiornamento* laïciste du droit islamique<sup>3</sup>, lui-même prélude aux contestations en légitimité de ce nouveau droit, qui interviendront à partir des années 1970 avec différents projets de codification azharis et les amendements constitutionnels de Sadate.

Héritiers de ce processus qui a vu s'affirmer une nouvelle culture juridique et politique en même temps que la contestation de cette culture de l'intérieur même d'Al-Azhar, les oulémas ont traduit ce conflit dans des termes politiques à la mesure des enjeux

contemporains. Outil de diffusion de l'islam à partir de ses centres traditionnels, la *da'wa* (prédication) était souvent mobilisée par les gouvernements, comme le fera Nasser dans les années 1950 pour populariser les grands thèmes économiques et sociaux de programmes tiers-mondistes conformes à «l'esprit de Bandoeng». Mais l'usure du nationalisme arabe contribuera aussi à faire de la *da'wa* un enjeu politique moderne, en permettant aux grands oulémas d'en définir les objectifs en relation avec les centres géopolitiques de la *Umma* (Arabie saoudite, Indonésie, Golfe etc.), sans empêcher des oulémas plus modestes de «prêcher et oublier l'État» en prenant appui sur un réseau dense de mosquées privées<sup>4</sup>. Mais Al-Azhar-institution officielle entendait garder le contrôle de la prédication et inaugura, en 1978, une Faculté de prédication (*Kulliyat al-da'wa*). Ce mouvement mettra en valeur des prédicateurs influents, sachant se servir des médias, comme Sha'rawi, Ghazali, Kichk ou Mahallawi, dont d'utiles biographies sont fournies par l'auteur. Ces débats d'un contenu nouveau témoignent de luttes internes<sup>5</sup> dont les manifestations les plus visibles sont celles d'une *bataille des turbans* et de recompositions des relations entre savoir et pouvoir au sein de l'Université islamique et à l'abri d'un pouvoir politique souvent dépassé, le tout résultant de la crise de l'identité azharie ouverte par les succès et les échecs de la sécularisation, nassérienne notamment.

Ces conflits ont laissé des traces et ont ouvert la voie à des expressions autonomes. D'un côté, une population étudiante formée selon les normes éducatives fixées au cours du processus de modernisation sociale a exprimé, dans les années 1984 à 1987, des exigences de participation aux décisions engageant l'institution, tandis que ses représentants les plus politisés n'hésitaient pas à demander des comptes à sa hiérarchie quand celle-ci se compromettait avec le pouvoir politique, comme ce fut le cas lorsque Mubarak chercha, en 1986, à les associer à une condamnation de principe des islamistes, dans les procès politiques qu'il organisait. Examinant le fonctionnement de la censure azharienne des écrits au nom d'une interprétation «orthodoxe» de l'islam, M. Zeghal montre à ce propos - et c'est un des apports significatifs de ce livre - comment la violence symbolique que représente la censure peut facilement converger avec une violence physique, dont le paradigme reste l'assassinat de Farag Foda en 1992<sup>6</sup>. Est ainsi posée la question centrale de la relation entre oulémas et islamistes : des différences sociologiques peuvent être relevées dans la première phase de la contestation islamiste (années 1970) quant à la culture, l'expérience, la formation ou les intérêts définissant des objectifs à atteindre ; ces derniers peuvent converger pour définir une culture politique partagée et dessiner les contours d'une alliance objective entre oulémas et islamistes ; à juste titre, l'auteur semble pencher pour cette interprétation.

## DES ACTEURS POLITIQUES IDENTIFIÉS PAR UNE INSTITUTION RELIGIEUSE, AL-AZHAR

L'identité collective des oulémas étant malaisée à situer, tant est grande la diversité des acteurs et des intérêts, c'est en fait l'institution Al-Azhar, avec les défis qu'elle a dû affronter et les enjeux qu'elle a représentés et représente aujourd'hui, qui sert de référence pour mesurer leurs évolutions dans la période récente. La démarche historique choisie permet de retenir des événements touchant directement le champ politique, c'est à dire les positionnements des oulémas égyptiens vis à vis du pouvoir politique. En tant que groupe, l'objet d'analyse consiste en l'ensemble des lettrés religieux, des clercs dont le statut est défini par des modalités d'accès au savoir religieux, de contrôle et de monopolisation de ce savoir. Ce statut est garanti par une assise économique (la gestion des biens religieux), certes grignotée dans le temps, et permettant une médiation entre le sacré et le profane, entre le pouvoir politique et les individus, ce dernier caractère se manifestant par le besoin qu'a le pouvoir politique d'être légitimé par les oulémas, y compris et peut-être surtout lorsqu'il laïcise la société comme ce fut le cas sous Nasser.

Les orientalistes ont souvent vu dans les oulémas les garants de l'orthodoxie du savoir (*les gardiens de l'islam*), mais ils ne leur ont accordé d'attention que dans la mesure où ils s'intéressaient à un islam global et à des expressions intellectuelles qu'ils inscrivaient dans le vieux thème de l'opposition entre tradition et modernité. M. Zeghal prend ainsi ses distances avec la thèse de Daniel Crecelius (1972), comme avec celle plus récente de Magda Ali Sâleh (1992), tout en reconnaissant au premier le mérite d'être sorti d'un simple débat d'idées, pour appréhender aussi les oulémas comme un groupe humain avec des intérêts, des stratégies de défense de ces intérêts, des conflits, des enjeux, toutes choses qui font en effet un objet politique. Si elle suit l'optique weberienne («les techniciens réguliers d'un culte») elle évite de s'aventurer trop loin dans un débat indécis sur la question de savoir s'il s'agit d'un clergé au sens où ce mot est entendu en Europe. En sociologie des religions, il est difficile en effet de faire des oulémas un clergé des Musulmans, en partie en raison de leur relation au sacré. En revanche, un certain monopole qu'ils ont su conserver sur la définition de ce qui est licite ou non, normal ou non, les place en position de décision et de pouvoir quand il s'agit de savoir si tel pouvoir politique, telle politique publique est ou non «légitime», ou «légale» (*shar'î* dans les deux cas) du point de vue de la *shar'a*.

## UNE INSTITUTION NON HOMOGENE

Les sciences orientales, et spécialement l'islamologie, se sont davantage attachées à l'islam

qu'aux Musulmans. On semble en effet tout connaître, à travers ce fonds, des normes culturelles et juridiques dérivées du Coran, qui seraient censées régir la vie du Musulman dans tous ses détails et constitueraient «le» Musulman, réappliquant constamment, à l'écart du temps, ces normes sans les interpréter ou les réinventer. Si des Musulmans existent bien en chair et en os dans beaucoup de ces écrits, c'est en tant qu'ils se plient à une norme «immuable» qui finit par les décrire et faire de la moindre de leurs réactions un comportement attendu. Cette image a certes été affectée par l'irruption des discours contestataires modernes, mais elle demeure tenace dans l'appréhension de l'autre. Il n'est donc pas indifférent de la déconstruire et de montrer à quel point elle nourrit l'imaginaire occidental. L'enquête ethnographique de Malika Zeghal, complétée de rappels historiques, contribue à montrer que les clercs sont, au contraire, multiples et que, loin d'être façonnés par ce seul moule dans lequel ils sont censés entrer, ils représentent la diversité : Al-Azhar de ce point de vue n'est pas un «acteur unique». Cela n'est pas sans importance puisque de cette diversité dépendent des clivages idéologiques et des stratégies discursives et pratiques adaptées aux objectifs poursuivis.

La contestation au sein de l'institution, par exemple, n'est pas un phénomène typiquement contemporain. Face à une aristocratie azharie conservatrice ayant réussi à capter et à monopoliser les revenus des *waqfs*, se dressait souvent la masse des *mujâwirs* («ceux qui entourent» la mosquée), prompts à réclamer le respect de la loi islamique, du moins lorsque cela signifiait partir à l'assaut des privilèges. Les *mujâwirs* ont ainsi appelé à l'insurrection contre Bonaparte en 1798 - subissant du même coup sa répression -, à rejoindre les troupes du mouvement national en 1919 ou à contester le cheikh Maraghi en 1935, lorsqu'il oubliait ses premiers engagements réformistes<sup>7</sup>. Même s'ils ne savent pas lier ces actions spontanées à une formulation politique des besoins de l'institution dans la société, comme l'avaient fait Abduh et les siens, leur action met en scène des clivages constants entre «aristocrates» et oulémas d'origine modeste, entre «grands» et «petits» prédicateurs sélectionnés par l'accès au capital symbolique que représente la consécration par la hiérarchie, entre modérés, radicaux et indifférents politiques.

Les biographies présentées, concernant l'époque contemporaine comme des périodes antérieures, contribuent de façon significative à défaire cette image standardisée du *âlim*, déterminée par un savoir supposé inchangé, et qui comme un clone, se reproduirait à l'infini dans un temps anhistorique. Comme l'auteur le souligne dans son introduction (elle a rassemblé trente-cinq histoires de vie orales complétées par des recherches dans les archives de l'institution, notamment la revue *Majallat al-Azhar*), si le chercheur doit se défier de «l'illusion biographique» (Bourdieu), si par ailleurs son propre statut peut biaiser sa relation à son objet (l'auteur a été perçue successivement comme une

«Arabe francisée ou *mutafarnisa*», orientaliste/*mustashriqa* et occidentaliste/*mustaghriba*)<sup>8</sup>, il dispose néanmoins de ce matériau riche pour accéder à une représentation dynamique, anthropologique, des pratiques et des représentations des acteurs et contribuer à reconstituer la mémoire de l'institution. Peu importe finalement que les oulémas du haut de la hiérarchie se montrent complaisants vis à vis de leurs propres trajectoires et que les plus modestes se livrent avec moins de précautions, puisque la réunion des ces histoires de vie conduit à poser la vraie question en se demandant - nous y reviendrons - si le savoir transmis est davantage caractérisé par son holisme ou par la fluctuation des représentations qu'il véhicule en fonction des changements du contexte social et politique dans le temps. «L'acteur unique» disparaît en effet au profit de l'image d'une institution certes non pas éclatée, mais segmentée en fonction de la diversité des acteurs qui parlent en son nom. Qu'il s'agisse de ces apprentis-prédicateurs venus du Sa'id et qui y retourneront, une fois leurs études au centre terminées, pour prêcher le «vrai» islam, de ces étudiants «néo-mujâwirs» et contestataires modernes de la hiérarchie azharie, de ces cheikhs d'Al-Azhar dont les options politiques parfois très marquées à l'instar de l'un des plus grands, Abdel Halim Mahmud, dépendent de leur culture et de leur expérience de la confrontation avec le pouvoir politique, de ces oulémas moins connus mais influents comme Muhammad al-Bâhi, transfuge des Frères Musulmans et porte-parole du régime nassérien à Al-Azhar lors de la grande réforme de 1961, ou encore de ces grands prédicateurs dont le seul nom évoque des parcours politiques et médiatiques fort différents : Chaarawi, Ghazali, Kichk et d'autres encore.

## UNE INSTITUTION ISLAMIQUE DANS L'HISTOIRE

Malika Zeghal, dans les développements qu'elle consacre à la réforme de l'institution imposée par le pouvoir nassérien<sup>9</sup>, rappelle qu'une institution, fût-elle religieuse, s'adapte aux conditions qui lui sont imposées de l'extérieur. Le «dogme» enseigné y apparaît peut-être inaltérable, soutenu par un discours patiemment élaboré par des générations d'idéologues, mais les pratiques, quant à elles, se soumettent à ces évolutions. Au départ, Al-Azhar a soutenu la révolution, au moins par la voix d'une partie de ses représentants : en accord avec la grande majorité des Égyptiens, les oulémas reconnaissent que Nasser a mis fin à une monarchie discréditée et abattu les symboles forts de la présence étrangère. Le sentiment national, vivace en 1919, l'est tout autant en 1952 et il est largement partagé à Al-Azhar. Autre élément de différenciation, des oulémas d'extraction modeste voient quant à eux dans la révolution le moyen d'une «mobilité sociale ascendante». Mais le projet nassérien prend aussi pour cible l'institution, sans l'évolution de laquelle il n'y aurait point de réforme possible. Privée

de son assise économique, sociale et symbolique par l'étatisation des *waqfs* en 1952-1953 et la suppression des juridictions religieuses en 1955, Al-Azhar n'a de choix qu'entre taire ses résistances et se soumettre, ou se rallier. Et si certains, suivant l'exemple de cheikhs comme Baquri ou Zayyat, veulent la réforme, la majorité semble attendre des jours meilleurs. La réforme sera en fait imposée par la loi de 1961, le cheikh Chaltut (1958-1963) se chargeant d'y préparer les esprits en déclarant que l'islam ne s'oppose pas au socialisme (il n'en va pas de même pour le communisme) et que, pour prendre un exemple de cette époque, le contrôle des naissances peut se justifier en pratique sans avoir besoin d'être justifié par le droit islamique.

Ce ralliement hésitant au nassérisme n'en prélude pas moins à l'émergence d'une nouvelle génération d'azharis, qui intègre le monde rural à la bureaucratie urbaine. L'ouléma fonctionnaire remplace le clerc indépendant et les nouveaux bâtiments de l'université, situés dans le quartier d'Abbasiyya, symboliseront ultérieurement l'entrée de l'Université islamique dans la sphère des enseignements profanes. En admettant que, si les fondements du savoir sont sacrés, les modes d'apprentissage peuvent être, eux, désacralisés et permettre à une certaine rationalisation du savoir dans les instituts azhariens de se substituer au savoir mémorisé qu'imposaient les *kuttabs*, cette génération mutante déterminera par la suite bien des évolutions. Ce point est sans aucun doute important pour saisir comment s'instituent aujourd'hui les relations entre les oulémas et les islamistes, lesquels ne sont pas sans rappeler ces *mujâwirs* qui aiguillonnaient par leur contestation la hiérarchie azharie. Aux *rijâl al-dîn* ont succédé des enseignants et des élèves familiers d'un enseignement civiliste. Il reste que Nasser ne voulait pas la destruction (*tadmîr*) de l'institution, mais seulement son évolution (*tatwîr*) : il était en effet trop conscient du poids historique des oulémas et de leur capacité d'action, un moment exprimée par la résistance du Front des oulémas, après la polémique lancée en 1955 par Taha Husayn sur la nécessité d'unifier l'enseignement et la justice. De fait, l'unification de l'enseignement ne signifie pas que l'Azhar soit ouvert à tous : il faut, d'une part, être musulman pour y accéder et, d'autre part, une bonne partie des oulémas ne désarment pas quand ils affirment que l'émergence d'éduqués aux sciences profanes ne saurait conduire à l'abolition du '*âlim dîni*, le savant religieux.

Le thème de l'application de la *sharî'a*, ancien mais réinventé après la défaite de 1967 et le coup de barre de Sadate en direction des islamistes, opère, en mettant l'accent sur le droit, une mise à l'épreuve de l'hypothèse d'une transformation structurelle de l'institution par la réforme nassérienne. Cette réforme ne fut-elle qu'une «parenthèse» dans la vie d'Al-Azhar, les oulémas attendant leur heure pour reprendre l'initiative, comme semble le penser M. Zeghal<sup>10</sup>, ou

a-t-elle constitué un tournant décisif en faisant accepter par les oulémas un ordre juridique où le droit islamique est devenu en réalité beaucoup moins du *fiqh* que du droit étatique codifié ? Ce qui du même coup hypothéquerait l'idée qu'ils étaient à même de reformuler efficacement de nouvelles codifications islamiques dans les années 1970 ; tout en présupposant qu'ils sont prisonniers d'une conception du droit qui résiste au temps. Le développement du droit se produit certes par à coups - les réformes imposées en font partie - mais il est aussi le résultat d'un processus lent de réinvention permanente et, dans le cas de l'Égypte, d'acculturation à des normes étrangères. Si l'auteur admet que le changement était antérieur à la réforme nassérienne, sans doute devrait-on ajouter que cette réforme n'a fait que parachever une évolution ancienne amorcée bien avant la réforme judiciaire de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. En se limitant à cette période on pourrait observer que les juristes de droit islamique (*fuqaha'*) ont été «réformés» en de nombreuses occasions : en 1905 Al-Azhar a dû accepter, non sans résistances, l'existence d'une école des juges islamiques formés au droit moderne ; les tribunaux religieux ont subi des réformes successives (ordre des avocats en 1916, respect obligé de procédures civilistes dans les années 1930 etc.) ; au regard de ces précédents le juriste de droit islamique est déjà perçu comme un produit du passé par les promoteurs de la réforme nassérienne. Cependant, une certaine constance dans le refus de la réforme est souligné à juste titre (*les oulémas, dans leur ensemble, n'auront jamais accepté la réforme du droit*<sup>11</sup>) : on pourrait ajouter à cela que l'Encyclopédie du *fiqh*, lancée à la demande du régime nassérien, n'a pu aboutir qu'avec le concours d'oulémas non égyptiens, essentiellement syriens, pendant la période de la RAU (1958-1961). Ce travail de codification fut une instrumentalisation du droit islamique (le rendre conforme aux exigences de la révolution), mais une instrumentalisation réussie. On peut se demander dans ce cas si le retour dans les années 1970, principalement sous Abdel Halim Mahmud (1973-1978), à une codification de la *shari'a*, n'est pas davantage une instrumentalisation politique du discours sur l'application de la *shari'a*, pour reconquérir des positions perdues et se situer par rapport aux mouvements islamistes, que la «construction d'un droit islamique», ce dernier ayant été fixé auparavant dans des cadres institutionnels rigides et étant devenu difficile à manipuler au gré des circonstances politiques<sup>12</sup>. Le droit apparaît ici comme une métaphore du changement social, révélant les luttes qu'il engendre et qui visent, pour Al-Azhar à réaffirmer son existence face au pouvoir politique.

### RECOURIR À L'INDÉPENDANCE ET RESSUSCITER L'IDENTITÉ PERDUE

Politiquement affaibli par la réforme nassérienne, Al-Azhar était peut-être condamné à devenir une

institution normalisée, banalisée. Les années 1970 et l'ouverture sadatienne vont lui donner l'occasion de s'auto-évaluer et de se reprendre. Trois dangers menacent son unité ou du moins l'unité de ses décisions politiques et de son fonctionnement vertical du haut vers le bas. Le développement des initiatives privées tout d'abord, qui se manifeste par l'essor sans précédent, à partir des années 1970, de la *da'wa* des mosquées privées, dont le nombre atteint 50 000 en 1992<sup>13</sup>. L'ouverture en 1978 d'une *Kulliyat al-da'wa* (Faculté de prédication) qui recrute dans les milieux modestes, répond au besoin de ne pas se laisser déborder par une base de petits prédicateurs, que l'État n'a pas la capacité financière d'intégrer dans les circuits officiels. Le deuxième danger, sans doute le plus sérieux, vient de l'affirmation dans la même période d'une contestation islamiste acquise à la violence, ce qui va poser de sérieux problèmes à Al-Azhar. En effet, si la prétention des islamistes à délégitimer le discours azhari classique en se livrant à une interprétation libre de la *shari'a* est inacceptable pour les oulémas, *gardiens de l'islam*, ceux-ci ne peuvent ignorer que ce discours islamiste est au moins légitimé par son emprise sur la société. Mais en même temps, reprendre l'initiative signifie durcir le ton à l'égard du pouvoir politique et mesurer sérieusement l'argument islamiste selon lequel le pouvoir serait «sorti» de l'islam et pourrait donc être combattu comme un vulgaire apostat. C'est le sens qu'il convient de donner au dilemme représenté par la *bataille des turbans*<sup>14</sup>, dont l'issue ne peut être que la lutte en vue de l'indépendance vis à vis de l'État, troisième et constante menace depuis fort longtemps.

Deux stratégies principales ont été utilisées par les grands oulémas pour se soustraire à ce dilemme. Les procès menés contre des islamistes ont été l'occasion de monnayer le prix d'une allégeance au pouvoir sadatien puis mubarakien, le bénéfice de cette opération résidant dans le fait qu'Al-Azhar sera désormais autorisé à intervenir plus directement dans le débat politique, comme on le constate à partir de la décennie 1990 avec le retour d'une censure morale qui semble depuis longtemps vissée à l'identité azharie. Si un Abdel Halim Mahmud affirme son indépendance en 1977 dans le procès des assassins du ministre des Waqfs, Dhahabi, tel n'est pas le cas ensuite, surtout avec Gadd al-Haqq Ali Gadd al-Haqq qui, en 1986, se refuse à déclarer Sadate apostat, même si certains oulémas comme Salah Abu Ismail évitent au même moment de condamner catégoriquement les islamistes. Ensuite, l'intégration de plus en plus prononcée de la partie favorisée des oulémas dans les circuits mondiaux de la *Umma*, bénéficiant de la manne de l'Arabie saoudite et des États du Golfe, des possibilités offertes par l'Organisation de la Conférence Islamique ou des chances de recrutement en Algérie ou en Indonésie<sup>15</sup> ont contribué à renforcer l'audience internationale de l'Azhar et donc accru ses chances de figurer comme interlocuteur sérieux pour l'État. Ce

point, très utile, devrait cependant permettre de rappeler, que dès les années 1930, l'ouverture vers le monde musulman était déjà le moyen d'affirmer une identité menacée alors par les réformes en cours.

## OULÉMAS ET ISLAMISTES, MÊME COMBAT ?

Ces stratégies, visant sans aucun doute pour les grands oulémas à récupérer le terrain perdu depuis la réforme nassérienne ont-t-elles été payantes et n'ont-elles pas contribué à placer Al-Azhar, en dépit de ses préventions, dans l'orbite des islamistes ? En d'autres termes, la thèse de la concurrence, voire de l'incompatibilité entre la pratique des oulémas et celle des islamistes, fréquemment soutenue dans les deux dernières décennies, tient-elle toujours, et sinon pourquoi ? C'est à répondre à cette question centrale que s'attache M. Zeghal dans la dernière partie de son livre.

Le pacte de coexistence entre le pouvoir politique et Al-Azhar, imposé en 1961 par Nasser, est aujourd'hui menacé par la violence islamiste, puisque devant les attaques des islamistes et leurs tentatives de briser son monopole de l'interprétation de la *shari'a*, Al-Azhar ne peut plus sans risques apporter sa caution à un régime contesté sévèrement sur sa politique sociale et sur l'absence de débat démocratique comme sur ses relations extérieures, avec le poids de plus en plus lourd à porter de la normalisation avec Israël. Telle est l'équation en fonction de laquelle Al-Azhar évalue aujourd'hui ses chances de protéger son identité, et peut-être surtout de sauvegarder les avantages symboliques et matériels de ses grands oulémas. L'institution certes ne se réduit pas, comme l'auteur le souligne constamment, à ces derniers. Bien des débats se déroulent qui ne sont pas directement greffés sur ces considérations politiques. C'est même à l'écart de ces débats que s'est affirmée une génération d'oulémas modestes qui sont devenus experts dans cette pratique d'un «bricolage» alliant une connaissance dogmatique mémorisée à des possibilités interprétatives nouvelles engendrées par l'accès à une culture profane. Quoi qu'il en soit, si l'on admet que la solidarité entre ses membres est toujours effective, Al-Azhar ne peut esquiver le débat politique et la stratégie actuellement suivie semble bien être une surenchère discursive destinée à garder le contrôle de l'interprétation. Le chapitre 7, sur la censure, donne une idée précise de cette surenchère qui se manifeste aussi par des prises de position permanentes dans beaucoup d'autres domaines<sup>16</sup>. L'assassinat de Farag Foda, en 1992, par des islamistes montre bien à cet égard le rôle fort ambigu joué par Al-Azhar dans cette affaire. Foda est tué le 7 juin 1992, soit quatre jours après que la *nadwatu-l-'ulamâ'*, formation de douze universitaires azharis qui se sont voués à combattre la «pensée laïque», ait publié dans *Al-Nûr* un texte appelant Mubarak à interdire le parti Mustaqbal fondé par Foda<sup>17</sup>. Si la *nadwa* semble se rétracter par la suite

en publiant un pamphlet de 200 pages condamnant l'assassinat politique, elle persiste et signe néanmoins en affirmant que Foda était bien un «déviant» et un «apostat» et comme tel méritait la mort, conformément aux doctrines de l'islam politique (Ibn Taymiyya en tête), mais une mort «légale».

Cette condamnation, même si elle n'est pas partagée par l'ensemble de l'Azhar, même si elle s'appuie sur des écrits qui ne sont pas forcément acceptés par tous les oulémas, n'en porte pas moins le label de l'institution, ce qui ne peut manquer d'introduire à la question de savoir s'il n'y a pas convergence entre un certain holisme de l'interprétation de la *shari'a* et le discours islamiste contemporain, s'il ne s'agit pas là d'une division du travail interprétatif, comme le soutient l'auteur, d'une sorte d'alliance objective entre oulémas et islamistes. Les condamnations antérieures d'intellectuels (Ali Abderrazeq, Taha Husayn dans les années 1920, Khalafallah et Subhi Mansour dans les années 1960 et 1970 ou Najib Mahfoudh aujourd'hui) font partie de la mémoire azharie, comme le rappelle aussi la liste de 300 ouvrages «mis à l'index» par l'Académie des recherches islamiques depuis les années 1960. L'*ijtihâd*, selon Omar Abderrahman, n'est jamais éloigné du *jihâd*, du combat des croyants dans le chemin de Dieu. Faut-il isoler ces événements, les situer dans un contexte historique, celui des contradictions actuelles de l'institution ? Sans doute. Mais la question reste ouverte de savoir si l'interprétation d'une connaissance holiste, par laquelle sont obligés de passer tous les entrants dans les stratégies discursives actuelles, n'est pas de nature à modifier les aspirations pluralistes et la recherche d'une expression humaniste (*insâniyya*) par des oulémas modestes, à l'écart des stratégies de survie d'une aristocratie azharie renouvelée qui aspire toujours à préserver l'unité de pensée parmi ses membres.

BERNARD BOTIVEAU

## NOTES

1. p. 59-60.
2. Cf. chapitre 2.
3. Cf. chapitre 3.
4. Cf. chapitre 4.
5. Décrites dans les chapitres 5 et 6.
6. Cf. chapitre 7.
7. p. 70 et suivantes.
8. p. 57.
9. Cf. chapitres 2 et 3.
10. p. 128-129.
11. p. 95.
12. Comme le laissent supposer la loi Jihane (1969) sur le statut personnel des musulmans et les codifications entreprises en 1982 sous la direction de Sufi Abu Taleb et de juristes de droit positif.
13. p. 173 et suivantes.
14. Cf. chapitre 5.
15. Cf. les développements sur ce point pp. 187 et suivantes.
16. par exemple le débat sur l'excision (p. 327).
17. p. 329 et suivantes.