

Université

de Strasbourg

Sciences Po Strasbourg

École

de l'Université de Strasbourg

INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE STRASBOURG

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

La position d'al-Azhar dans le paysage politico-religieux égyptien



Le Grand imam d'al-Azhar Ahmed el-Tayeb et le président égyptien Abdel Fattah al-Sisi en 2016

Mémoire de quatrième année, filière « Études des Relations internationales et du Global »

Alice HANSMAENNEL

Sous la direction de Marion Aballéa

Année universitaire 2020-2021

« L'Université de Strasbourg n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans ce mémoire. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur[e] ».

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord remercier ma directrice de mémoire, Madame Marion Aballéa, d'avoir accepté d'encadrer ce mémoire, de m'avoir conseillée tout au long de l'année et d'avoir consacré du temps à ce projet.

Je remercie également Madame Catherine Delcroix d'avoir accepté de faire partie du jury de soutenance de ce mémoire.

Je remercie Sciences Po Strasbourg de m'offrir l'opportunité de réaliser ce mémoire.

Enfin, je remercie mes ami.e.s et ma famille de m'avoir soutenue tout au long de cette année qui ne fut pas des plus faciles.

SOMMAIRE

Introduction.....	8
Chapitre 1 : Une histoire millénaire à l'origine du statut de référence d'al-Azhar pour le monde sunnite.....	16
I. Au gré des dynasties, l'implantation d'al-Azhar dans le paysage politico-religieux égyptien.....	16
II. Une dynamique de la modernité en Égypte confrontée au conservatisme d'al-Azhar.....	26
III. Al-Azhar à la fois sujet et objet de la libération nationale.....	32
Chapitre 2 : le repositionnement d'al-Azhar sur la scène politico-religieuse suite à la révolution égyptienne de 2011.....	40
I. La place du religieux dans la Révolution égyptienne de 2011.....	40
II. Une institution en quête d'autonomie religieuse	57
III. Al-Azhar et le dialogue interreligieux.....	72
Conclusion.....	82

INTRODUCTION

« *Al-Azhar offre une malléabilité qui protège des catastrophes. Comme la balle de ping-pong, on revient au point de départ, on prend le coup et on revient. C'est ça al-Azhar. C'est le destin et on y croit* »¹. C'est ainsi qu'Ayman, étudiant et fils d'azhariste, décrit al-Azhar dans les années 1980. Forte d'une histoire millénaire et de son influence religieuse sur la société égyptienne, l'institution d'al-Azhar représente un enjeu crucial pour les régimes politiques successifs égyptiens. Cette institution d'enseignement islamique sunnite est fondée au X^{ème} siècle au Caire. Symbole du bouillonnement intellectuel et religieux qui surgit en Égypte, sa longévité et son influence sur la société lui confèrent le titre de « *haute autorité sunnite du monde arabe* »² dans les médias occidentaux. Mais cette autorité tend à être disputée d'une part, par le pouvoir politique égyptien qui voit en la religion un outil de légitimation de ses choix et de ses actions. D'autre part, par les multiples voix se réclamant de l'islam, contestant la légitimité d'al-Azhar en tant que « *gardienne de l'islam authentique* »³.

Au même titre que l'on ne peut parler d'islam au singulier, il est impossible de ne parler que d'une seule institution d'al-Azhar⁴. Elle est composée d'une multitude de sous-institutions souvent en compétition les unes contre les autres. A l'origine, al-Azhar est une mosquée construite de 970 à 972 par la dynastie des Fatimides, d'obédience chiite. Son nom signifie « *la brillante* » ou « *la florissante* » en référence au titre *al-Zahra* donné à Fatima, la fille du Prophète ou bien au mot *Zahra*, signifiant Vénus. Les deux explications peuvent être plausibles tant les Fatimides s'intéressent à la science des astres qu'à la descendance de Fatima⁵. Remplissant d'abord sa principale mission de lieu de prière elle devient rapidement un centre d'enseignement. Des savants, nommés les oulémas, viennent y enseigner les sciences religieuses islamiques

¹ Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 270

² Delorme, Florian, « Les universités du monde. L'université d'al-Azhar, gardienne de l'islam éclairé », *France Culture*, Cultures Monde, 25 septembre 2012, consulté en ligne le 1^{er} avril 2021, <https://www.franceculture.fr/emissions/culturesmonde/les-universites-du-nouveau-monde-24-luniversite-al-azhar-gardienne-de-lislam>

³ Dupont, Anne-Laure, De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, « Un discours islamique officiel en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n°29, 1997, consulté en ligne le 5 juin 2021.

⁴ « *Al-Azhar, une institution multiple face aux défis de la modernité* » Conférence iReMMO, 2020, consulté en ligne le 9 avril 2021 <https://www.youtube.com/watch?v=w2MtIOmiDBc>.

⁵ Salama, Ibrahim, « *L'enseignement islamique en Égypte : son évolution, son influence sur les programmes modernes* », Thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1938, p. 44

profitant du contexte intellectuel qui règne à l'époque. En effet, la construction d'al-Azhar ne marque pas le début du rôle prédominant de l'Égypte dans l'enseignement des sciences islamiques. Dès le début de la conquête arabe dans les années 630, l'Égypte devient un centre d'études des traditions du Prophète⁶, le *hadith*. Par conséquent, le *fiqh*, la loi musulmane qui fonde ses principes sur le Coran et le *hadith* trouve aussi rapidement une place centrale dans l'enseignement égyptien. Durant les premières années de la révélation du Coran⁷, les oulémas par leurs connaissances théologiques et juridico-islamiques aident à l'organisation de la communauté des croyants, la *Oumma*⁸. Ils forment alors une élite intellectuelle jouissant d'une position médiane entre les gouvernants et la population. Mais au XIX^e siècle, les changements survenant dans la société égyptienne, impulsés par une dynamique de la modernité, semblent se confronter au conservatisme des oulémas d'al-Azhar. Considérant que la *charia* est « *valable pour tout temps et tout lieu* »⁹, la majorité de l'élite intellectuelle refuse l'introduction de toute pensée nouvelle au sein de l'institution. À l'inverse, une minorité d'entre elle défend une pensée islamique réformatrice permettant à l'enseignement azharien de s'adapter à une nouvelle Égypte moderne. Le corps des oulémas se divise alors et cette hétérogénéité affaiblit la position d'al-Azhar lorsqu'il s'agit de s'affirmer contre toute pression externe.

La loi de 1961 qui entérine l'étatisation d'al-Azhar marque un tournant toutefois relatif. La théologie politique du sunnisme confère une proximité accrue entre religion et politique¹⁰. En transformant les oulémas d'al-Azhar en fonctionnaires islamiques, Nasser officialise l'ingérence du pouvoir politique dans les affaires religieuses égyptiennes. L'institution désormais officielle se doit de soutenir les positions du président comme il est coutume de le faire auparavant avec le calife. De plus, elle est un rempart à l'avènement des courants islamistes radicaux dès les années 1980. La réislamisation de la société, prodiguée par le régime de Sadate, complexifie le paysage politico-religieux égyptien¹¹. Les courants islamistes, modérés ou radicaux, s'organisent et se structurent politiquement. Chacun se revendique de l'islam et

⁶ *Ibid.*, p. 18

⁷ Botiveau, Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes, 1993, pp. 25-74

⁸ *Ibid.*, pp. 25-74

⁹ *Ibid.*, pp. 25-74

¹⁰ Delorme, Florian, *op. cit.*

¹¹ Brown J, Nathan, « Official islam in the Arab World. The Contest for Religious Authority », Carnegie Endowment for International Peace, mai 2017, p. 4, consulté en ligne le 2 mars 2021.

dénonce le soutien des oulémas d'al-Azhar à un islam officiel ne respectant pas les principes de la loi divine.

Au lendemain de la Révolution égyptienne de 2011, al-Azhar est à la « *croisée des chemins* »¹² de toutes les reconfigurations politiques et religieuses inhérentes à ce soulèvement. Tandis que la religion n'est pas au cœur des revendications révolutionnaires, ce sont les mouvements islamistes des Frères musulmans et des Salafistes qui sont paradoxalement portés au pouvoir en 2012. L'institution cristallise alors les tensions qui régissent la société égyptienne contemporaine. Elle occupe une position dite « *malcommode* »¹³. Elle est tiraillée entre une tendance moderniste, conciliant l'islam avec la raison et la science et une tendance islamiste qui revendique une présence accrue de la religion dans la société. Al-Azhar doit alors relever plusieurs défis inhérents à la société égyptienne post-révolutionnaire. D'abord, elle participe à la lutte contre l'extrémisme islamiste à l'intérieur de l'Égypte mais aussi dans le monde. Par cela, elle doit travailler en complémentarité avec les autres institutions religieuses officielles, *Dar al-iftâ* et le Ministère des *Waqfs*. Mais parmi tous ses défis, une priorité apparaît pour le Grand imam d'al-Azhar : la lutte pour son autonomie et sa volonté de représenter l'unique « *voix suprême* »¹⁴ de l'islam. En cela, l'institution n'hésite pas à s'opposer au discours politique officiel porté par les deux autres institutions religieuses étatiques. Mais al-Azhar est sclérosée par d'anciens conflits internes qui mènent à une véritable crise de son identité et de sa légitimité. De plus, son rôle ambigu dans la discrimination des Coptes d'Égypte ne fait qu'aggraver son manque de légitimité.

Ainsi, comment l'institution d'al-Azhar appréhende-t-elle la reconfiguration politique de l'Égypte après la Révolution de 2011 ? Face à la multiplication des voix religieuses, où aspire-t-elle à se placer dans la sphère politico-religieuse égyptienne ?

Ma méthode pour rédiger ce mémoire de recherches s'explique par l'étude d'articles universitaires, d'ouvrages, d'articles de périodique et de presse ainsi que de documentaires télévisés et radiophoniques. Les archives d'al-Azhar, notamment des

¹² Fattah, Nabil Abdel. « Al Azhar dans un monde troublé : la crise et les politiques d'adaptation », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 108, n° 4, 2012, pp. 67-80, consulté en ligne le 8 janvier 2021.

¹³ Brignone, Michel, « L'Islam de al-Azhar, entre extrémismes et modernistes », Oasis, 3 février 2015, consulté en ligne le 4 avril 2021.

¹⁴ Brown J, Nathan, op. cit., p. 17

manuscrits du XVIIIème siècle, étant conservées dans sa propre bibliothèque au Caire, m'ont été impossibles d'accès. Mais cela n'a pas été un véritable obstacle pour le travail de recherches. En effet, les sources numériques sont nombreuses et facilement accessibles. Il en est de même pour les ouvrages papiers. La recherche a été une étape longue et fastidieuse car l'étude d'al-Azhar nécessite la compréhension du contexte intellectuel et politique dans lequel l'institution évolue à chaque époque. Pour étudier cela, je me suis concentrée sur des ouvrages historiques généraux récents. Je pense notamment à l'ouvrage de Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe* publié en 2015 ainsi qu'à celui de Jean-Pierre Filiu, *Les Arabes, leur destin et le nôtre* publié en 2018. Ils m'ont permis principalement de comprendre l'influence des idées du XIXème au XXIème siècles sur la pensée arabe. Pour une approche plus historique et moins conceptuelle, les ouvrages de Baudoin Long, *L'Égypte de Moubarak à Sissi, luttes de pouvoir et recompositions politiques* et *L'Égypte en révolutions* sous la direction de Stéphane Lacroix et Bernard Rougier ont été un grand support de recherches notamment pour la période post-révolutionnaire. A l'occasion du dixième anniversaire du Printemps arabe, de nombreux reportages Arte ont été réalisés¹⁵, ce qui m'a permis de développer mes connaissances sur cet enchaînement de soulèvements et les dynamiques qui le portent. J'ai également consulté des ouvrages d'architecture de la ville du Caire pour comprendre l'emplacement de la mosquée¹⁶ mais aussi plus simplement pour connaître son apparence, ne pouvant me rendre sur place.

La principale difficulté rencontrée a été de comprendre l'organisation de l'institution, notamment avant 1961. J'ai dû croiser les informations issues de plusieurs sources pour comprendre le fonctionnement administratifs, les bases doctrinales de l'enseignement, les matières dispensées et le statut des différents membres de l'institution. Pour pallier à cette difficulté, des émissions radiophoniques de Radio France¹⁷ ont été utiles pour la compréhension globale de l'organisation d'al-Azhar. La thèse d'Ibrahim Salama sur *L'enseignement islamique en Egypte*, publiée en 1938 accorde une place centrale à al-Azhar par son rôle dans l'enseignement supérieur

¹⁵ « Printemps Arabe, 10 ans après », Arte, 2021, consulté en ligne le 30 décembre 2020.

¹⁶ Raymond, André, dir., *Le Caire*, Citadelles et Mazenod, Paris, 2000, 498 p.

¹⁷ Lebrun, Jean, « L'université al-Azhar », *France Inter*, Le Vif de l'Histoire, 26 avril 2017, consulté le 25 novembre 2020.

égyptien. S'il n'évoque pas le rapport d'al-Azhar au pouvoir politique, il a été très utile dans la compréhension des matières enseignées. La conférence « *Al-Azhar, une institution multiple face aux défis de la modernité* » du prêtre dominicain Jean Druel diffusée par la chaîne Youtube de l'IREMMO en 2020 a été d'une grande aide. Elle m'a notamment permis de comprendre l'organisation de l'institution et les courants doctrinaux qui la traversent depuis 2010. Pour la période avant 1952, l'ouvrage de l'universitaire américain Bayard Dodge, *Al-Azhar, a millenium of Muslim learning* publié en 1961 met en lumière la relation d'al-Azhar avec les pouvoirs Ayyoubides, Mamelouks et Ottomans ainsi que les enseignements prodigués à al-Azhar. Dans un second temps, la méthode a été la même pour tenter d'écrire une histoire des relations entre l'Etat, al-Azhar et la société égyptienne à travers les siècles. Les plateformes en ligne telles que le portail *Cairn.info* et *Europresse* ont été largement utilisées pour la période contemporaine¹⁸. De plus, le site internet *Les Clés du Moyen-Orient*, a été une source importante pour la compréhension des différentes dynasties au pouvoir en Égypte au Moyen-âge. La barrière de la langue n'a pas été un véritable obstacle pour mes recherches. En effet, le site internet de l'Institut de recherches des médias du Moyen-Orient (MEMRI) m'a permis d'accéder à de nombreux articles universitaires égyptiens traduits en anglais. J'ai aussi pu visionner de nombreux discours, conférences et rencontres entre le cheikh actuel d'al-Azhar Ahmed el-Tayeb et le président al-Sissi grâce au sous-titrage. Aussi, le site internet d'al-Azhar est traduit en huit langues dont le français et l'anglais ce qui facilite le travail de recherches. Enfin, les grands quotidiens égyptiens comme *Al-Ahram*, sous contrôle de l'Etat et *Al-Masry Al-youm*, journal indépendant, ont chacun leur version anglaise disponible en ligne.

Ce travail de recherches sur l'institution d'al-Azhar est le fruit d'une simple curiosité personnelle éveillée par des voyages, des lectures d'ouvrages, des documentaires et des discussions sur l'Égypte et les mondes arabes. Il s'inscrit dans un champ de recherches large et diversifié. L'Égypte est le berceau d'une des plus anciennes civilisations du monde¹⁹. Pour cette raison, elle est un objet de curiosité aussi bien dans les domaines universitaire et scientifique que dans le monde artistique. Elle

¹⁸ Ayman, Chérif, « Égypte. La mosquée Al-Azhar se démarque du président Sissi », *Orient XXI*, novembre 2020, consulté en ligne le 23 avril 2021.

¹⁹ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne. L'éveil d'une nation XIXè-XXIè siècle*, Paris, Flammarion, 2016, 611 p.

est à la fois un objet de recherches pour les uns et une source d'inspiration pour les autres. En effet, le temps des Pharaons, la conquête arabe, l'époque ottomane, l'indépendance, le régime nassérien et le Printemps arabe sont autant d'épisodes marquant l'histoire de l'Égypte à l'origine de nombreux travaux. L'islam est un sujet de réflexion complexe sujet à une production littéraire abondante. En France, le politologue Gilles Keppel²⁰ et l'historien Dominique Avon²¹ sont des références dans le domaine. Concernant l'histoire générale de l'Égypte, je me suis appuyée sur de nombreux ouvrages politiques dont en particulier *l'Histoire de l'Égypte moderne* d'Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, publié en 2016. Elle prend comme point de départ l'expédition française de Napoléon en 1798 pour arriver à la présidence du général Abdel Fattah al-Sissi en 2014. Comme la majorité des ouvrages sur l'histoire égyptienne, peu nombreuses sont les lignes accordées à l'institution d'al-Azhar. En effet, dans ce foisonnement de productions intellectuelles autour de l'Égypte, l'institution semble difficilement trouver sa place. Souvent simplement évoquée, la mosquée-université, autorité référente de l'enseignement religieux islamique en Égypte et dans le monde musulman sunnite, peine à être au centre de la réflexion. Les articles, les ouvrages et les travaux de recherches sur al-Azhar sont rares ou le cas échéant, anciens. Aussi, la plupart d'entre eux se focalisent sur l'enseignement dispensé par al-Azhar et sur ses difficultés à engager un discours réformiste. Mon étude s'inspire du travail de Malika Zeghal, professeure française de *Vie et Pensée islamiques contemporaines* à Harvard. Dans les *Gardiens de l'islam, les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, elle met en relief la relation triangulaire entre les gouvernements égyptiens, al-Azhar et ses membres et la société civile. L'ouvrage datant de 1996, il ne peut aborder les mutations politiques et religieuses découlant des Printemps arabes de 2011 que j'aspire à étudier. En cela, l'intérêt de mon travail est de proposer des pistes de réflexion sur la nouvelle position d'al-Azhar en Égypte après la Révolution du 25 janvier 2011 et de la définition de son rôle dans la société égyptienne face à une sphère politico-religieuse éclatée. Au regard de son histoire millénaire et de son rôle politique acquis au fil des siècles, al-Azhar est coincée entre son désir

²⁰ Keppel, Gilles, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, 35^{ème} année, n°3, 1985, consulté en ligne le 3 janvier 2021.

²¹ Avon, Dominique, « Les frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation directe », *Oasis*, 28 novembre 2019, consulté en ligne le 3 janvier 2021.

d'autonomie en tant que seule voie légitime de l'islam et sa dépendance au pouvoir autoritaire aspirant à un renouvellement de la pensée religieuse. Les liens entre islam et politique n'étant pas nouveaux et beaucoup étudiés, l'objectif pour ma part est de donner une profondeur historique à cette relation ambiguë entre le pouvoir politique égyptien et al-Azhar. Il s'agit par là de comprendre la position qu'elle occupe en Égypte sur le plan politico-religieux face à la pluralité des représentants de l'islam notamment après 2011.

Au vue de l'ancienneté de l'institution, il s'agit de consacrer une première partie à ses origines, de la création de la mosquée par les Fatimides chiites à son étatisation par le régime nassérien. L'institution prouve de sa capacité à se maintenir malgré les dynamiques politiques conflictuelles qui marquent la période médiévale. Le mouvement de la *Nahda* qui apparaît au XIXème siècle permet de mettre en lumière l'hétérogénéité du corps des oulémas et de la difficulté à réformer le discours religieux azharien. Cet épisode de « renaissance » politique, culturel et religieux impliquant l'ouverture de la pensée arabe me semble être pertinent dans le cadre de notre analyse car les débats émergeant dans la société égyptienne post-révolutionnaire peuvent faire écho aux idées de la *Nahda*. Notre deuxième partie se consacre à la place d'al-Azhar dans la reconfiguration des champs politique et religieux après la Révolution de 2011. Il s'agit d'analyser la position ambivalente d'al-Azhar face à la montée en puissance des mouvements islamistes dans le paysage électoral égyptien. Puis d'étudier le jeu complexe qui s'établit entre le président, l'institution azharienne et les autres institutions officielles religieuses. Les ambitions du *cheikh* d'al-Azhar Ahmed el-Tayeb se confrontent aux contradictions qui traversent l'institution. Engagée dans la lutte contre l'extrémisme islamiste aux côtés de l'Etat, l'attitude ambiguë d'al-Azhar envers la minorité Copte et ses affinités avec les salafistes portent atteinte à sa légitimité.

CHAPITRE 1 : UNE HISTOIRE MILLENAIRE A L'ORIGINE DU STATUT DE REFERENCE D'AL-AZHAR POUR LE MONDE SUNNITE

Al'époque contemporaine, l'institution d'al-Azhar cristallise toutes les tensions qui régissent la société égyptienne. Entachée de contradictions et à la merci des intérêts politiques des dirigeants successifs de l'Égypte moderne, la position d'al-Azhar est le fruit d'une longue histoire ancrée dans le temps et dans l'espace. Pour comprendre l'enjeu qu'elle représente pour le pouvoir politique au tournant de la Révolution du 25 janvier, il est nécessaire de remonter à ses origines.

I. Au gré des dynasties, l'implantation d'al-Azhar dans le paysage politico-religieux égyptien

Al-Azhar occupe une place centrale dans la société égyptienne, et ce dès la création de la mosquée sous la dynastie chiite fatimide en 972. Son histoire ne peut se raconter indépendamment de l'histoire sociale et politique du pays²². En effet, témoin des soubresauts historiques égyptiens, elle réussit à se construire une identité forte malgré des périodes d'éclipse voire de recul²³. Elle est au cœur des dynamiques religieuses et politiques des dynasties successives

²² Fadel, Mohammad, « La réforme d'al-Azhar, le faux problème de l'Etat égyptien », *Middle East Eye*, 9 septembre 2020, consulté en ligne le 20 avril 2021, <https://www.middleeasteye.net/fr/opinionfr/egypte-al-azhar-reforme-religion>

²³ Botiveau, Bernard, « L'université al-Azhar au gré du changement politique », in Bleuchot, Hervé, dir., *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1996, pp. 211-228, consulté en ligne le 13 avril 2020.

A. Une prestigieuse institution sunnite aux origines chiïtes

C'est un premier paradoxe que de voir que la « *haute autorité du monde sunnite* »²⁴ contemporain est le résultat d'une création chiïte. Véritable centre de propagande du fatimisme, l'enseignement islamique occupe dès le départ une place prépondérante à la mosquée d'al-Azhar. Elle forme et rassemble des savants religieux égyptiens et étrangers, alors la seule élite intellectuelle de l'Égypte.

1. La création de la mosquée d'al-Azhar sous les Fatimides

La dynastie fatimide trouve ses racines en Syrie du Nord en 909. Contestant la légitimité du calife abbasside sunnite de Bagdad, les Fatimides d'obédience chiïte conquièrent l'Égypte en 969 de manière relativement pacifique. C'est grâce à une secte chiïte ismaïlienne nommée les Qarmates, en référence à Hamdan Qarmat, qu'ils réussissent à prendre le pouvoir en Orient islamique²⁵. Les Qarmates mènent des révoltes au nom d'un « *État juste* »²⁶, permettant aux populations d'être sensibilisées à des thèmes tels que la tradition, la révolution, le chiïsme et le sunnisme. En reprenant cette propagande, les Fatimides se présentent comme une alternative au pouvoir en place en Égypte. Le nouveau califat installe rapidement un pouvoir autoritaire.

Le Caire, *al-Qahira*, est nommé nouvelle capitale et centre politico-religieux en 969 par le premier calife fatimide al-Mu'izz. Il y fait construire de nombreuses propriétés pour son armée et sa famille faisant du Caire une citadelle²⁷ détachée de Fustât²⁸, l'ancienne capitale des Abbassides. La mosquée d'al-Azhar fait alors partie de ce grand programme de constructions de 970 à 972. Face aux mosquées sunnites d'Ibn Tulun et d'Amr, elle est pensée pour être le lieu de culte de cette nouvelle capitale²⁹. Elle revêt un caractère particulier dès sa fondation car elle ne semble pas remplir les fonctions d'une mosquée en tant que bâtiment religieux accueillant le prêche du vendredi. Très

²⁴ Delorme, Florian, *op. cit.*

²⁵ Pignon, Tatiana, « Califat fatimide du Caire (969-1171) », *Les Clés du Moyen-Orient*, 2018, consulté en ligne le 12 novembre 2020, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Califat-fatimide-du-Caire-969-1171.html>

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Annexe n°1

²⁸ Salama, Ibrahim, *op. cit.*, p. 44

²⁹ Jomier, Jacques, « al-Azhar », in *Encyclopédie de l'Islam*, Bosworth, Heinrichs, Lecomte and E.J van Donzel, 2010, consulté en ligne le 12 janvier 2021.

vite, elle semble plutôt être un centre d'enseignement de la doctrine chiite fatimide et prend officiellement l'allure d'une *madrassa*, une université théologique musulmane. Des étudiants et des professeurs se retrouvent autour d'un programme d'études³⁰ fondé sur la religion. La conception chiite de l'islam permet au califat de se considérer comme la seule autorité légitime du monde islamique. Ainsi, la ville du Caire, à majorité sunnite, voit son calendrier des fêtes modifié. La religion musulmane et la politique étant intrinsèquement liées, le califat fait de la ville un centre d'études et de formation des savants religieux. La mosquée d'al-Azhar voit rapidement s'édifier un collège destiné à l'enseignement de la doctrine religieuse chiite. L'institution représente alors un outil de rayonnement international pour les Chiites et annonce un rôle préminent dans l'histoire islamique³¹. Son statut de référence en sciences islamiques s'amorce donc dès le Xème siècle et sous domination chiite. C'est avant tout le lieu d'enseignement de la doctrine fatimide. L'enseignement au collège s'ouvre par la suite à l'étude de la jurisprudence et aux différentes écoles juridiques de l'islam, ismaélienne et sunnite.

2. Un lieu de formation des oulémas

Il est difficile d'établir un panorama des enseignements proposés à l'époque médiévale et post-médiévale tant les sources sont peu nombreuses³². Aussi, l'organisation de la mosquée est floue et il n'existe pas d'« *organigramme* » précis. Cependant, elle remplit tout de même son devoir de « *maison du peuple* »³³ en accueillant des pauvres et sert d'abri en tant de famines, d'épidémies ou de guerres. Les professeurs, les étudiants et les pèlerins de passage se croisent et échangent, favorisant un bouillonnement intellectuel dans l'enceinte d'al-Azhar. Les relations au sein de l'institution sont très personnalisées. En ce sens, dès l'époque fatimide, les groupes d'étudiants sont rassemblés en *riwak* (section) chacune sous l'autorité d'un *cheikh* (chef). Ce n'est que plus tard, sous les Ottomans, que l'institution commence à s'organiser administrativement avec la désignation d'un « *inspecteur d'al-Azhar* », le grand *cheikh* d'al-Azhar, qui a sous son autorité les différents *cheikhs*.

³⁰ Salama, Ibrahim, *op. cit.*, p. 47

³¹ Pignon, Tatiana, *art. cit.*

³² Jomier, Jacques, *op.cit.*

³³ *Ibid.*

Il est important de comprendre qu'al-Azhar, par la formation juridico-théologique qu'elle propose, forme des savants, aussi appelés des oulémas. Un ouléma est un savant qui possède le *ilm*, un savoir principalement religieux³⁴. Dans la tradition islamique, il s'obtient par la connaissance des traditions (*hadiths*), de la jurisprudence islamique (*fiqh*) et de la théologie³⁵. Ils ont une position particulière car il se présente comme les « *gardiens de l'islam* » en tant que protecteur du Pacte entre Dieu et la communauté des croyants, la *Oumma*³⁶. Ainsi, ils portent une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir politique qui lui, ne peut agir au nom de Dieu. En théorie, ils font office de conseillers pour les dirigeants qui doivent agir suivant les principes de la *charia*. Or, dans la pratique et surtout à partir de la domination ottomane en Égypte, ils deviennent un objet d'instrumentalisation par le pouvoir politique qui cherche à légitimer ses actions grâce à la religion. Les oulémas d'al-Azhar sont aussi les membres dirigeants de l'institution. Ils jouissent d'avantages financiers et contrôlent la formation des étudiants. Le prestige de l'université couplé à leurs connaissances religieuses font d'eux la seule élite intellectuelle égyptienne à l'époque médiévale et post-médiévale³⁷. Un ouléma a deux fonctions principales. La première s'effectue dans le domaine juridique. En effet, une société islamique traditionnelle a pour objectif de vivre selon les principes de la *charia*. Par conséquent, le *fiqh* ou jurisprudence islamique chaperonne les sciences islamiques³⁸. Le « *grand cadi* » ou juge suprême se retrouve alors au sommet de la hiérarchie religieuse grâce à son pouvoir d'arbitre absolu dans les affaires de la cité. Celui-ci est choisi par le représentant du pouvoir politique et parmi le corps des oulémas³⁹, leur attribuant un pouvoir inestimable dans la société égyptienne. La deuxième fonction d'un ouléma est d'enseigner. Ainsi, il trouve en al-Azhar et sa particularité d'être à la fois mosquée et à la fois lieu d'enseignement, une opportunité de transmettre son savoir. Les matières dispensées sont exclusivement religieuses et comprennent l'étude du *fiqh*, du Coran, de l'histoire islamique, et surtout

³⁴ Bencheikh, Ghaleb, « Les oulémas », *France culture*, Questions d'islam, 1970, consulté en ligne le 19 novembre 2020, <https://www.franceculture.fr/emissions/questions-dislam/les-oulemas>

³⁵ Keppel, Gilles, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, 35^{ème} année, n°3, 1985, pp. 424-445, consulté en ligne le 3 janvier 2021.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Jomier, Jacques, *op.cit.*

³⁸ Geoffroy, Eric, « Les hommes de religion dans le Moyen-Orient ayyoubide et mamelouk XIIème – XVIème siècles », *Oumma*, 2003, consulté en ligne le 4 avril 2021 <https://oumma.com/les-hommes-de-religion-dans-le-moyen-orient-ayyoubide-et-mamelouk-xiie-xvie-siecles-partie-1/>

³⁹ *Ibid.*

de la langue arabe⁴⁰. Ainsi, les oulémas et plus particulièrement les oulémas d'al-Azhar forment un véritable corps religieux, défenseur de la tradition islamique. En occupant des fonctions de hauts rangs et en formant l'élite intellectuelle égyptienne, ils apparaissent comme des conseillers pour les chefs politiques tout en jouissant d'une autonomie par leur savoir religieux. Pour le pouvoir politique, ils représentent un moyen de légitimation de ses actions. Néanmoins, le corps des oulémas revêt une très grande diversité interne. Cette hétérogénéité s'explique notamment par des différences d'affinités religieuses et une différence d'interprétation des écoles juridiques de l'islam. Les multiples courants doctrinaux traversant cette institution polymorphe fragilise la stabilité de celle-ci.

3. Une « mise en veille »⁴¹ sous les Ayyoubides

En 1171, suite à de nombreuses dissensions internes et à l'apparition de rivalités entre émirs⁴², le califat fatimide est aboli. C'est après le coup d'Etat mené par le vizir Saladin et l'assassinat du dernier calife al-Adid qu'une nouvelle ère s'ouvre, celle des Ayyoubides. L'Égypte regagne alors l'orthodoxie abbasside sunnite⁴³. Paradoxalement, al-Azhar est à la fois un objet de méfiance et un soutien indéfectible pour le nouveau pouvoir. En effet, elle joue un rôle important dans la propagande fatimide par l'enseignement⁴⁴ et par cela, elle est le symbole du rayonnement des Chiites dans le monde musulman. L'institution et ses bâtiments sont alors négligés par la nouvelle dynastie sunnite. Elle se voit retirer le prêche du vendredi qui se déroule dorénavant dans la mosquée al-Haqim, jugée plus spacieuse⁴⁵. Mais dans le même temps, les Ayyoubides comprennent que pour éliminer les traces du chiisme, ils doivent obtenir le soutien de l'élite égyptienne. Pour cela, les oulémas d'al-Azhar, principale composante de l'élite, se voient attribuer des fondations religieuses, appelées des *waqfs*, devenant d'importantes sources de richesses. C'est le début de l'aristocratie azharienne, groupe minoritaire à la tête d'al-Azhar qui reste proche du pouvoir tant

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Jomier, Jacques, *op.cit.*

⁴² Lugan, Bernard, *Histoire de l'Égypte, des origines à nos jours*, Monaco, Éditions du Rocher, 2002, pp. 22-25

⁴³ Lugan, Bernard, *op. cit.*, p. 26

⁴⁴ Jomier, Jacques, *op.cit.*

⁴⁵ Dodge, Bayard, *Al-Azhar a Millenium of Muslim Learning*, Washington D.C, The Middle East Institute, 1961, p. 36

que ses privilèges ne lui sont pas retirés. Premier épisode d'éclipse dans son histoire, le pouvoir politique des Ayyoubides se désintéresse de l'institution car il voit en elle un outil de propagande chiite. Néanmoins, l'enseignement des quatre écoles de jurisprudence sunnites (hanbalite, hanafite, malékite et chafiite) est autorisé et al-Azhar reste un grand centre de l'enseignement de l'islam⁴⁶. En parallèle, la construction de plusieurs écoles islamiques à travers l'Égypte ne permettent pas encore à l'institution d'être en situation de monopole sur l'enseignement.

B. Les oulémas d'al-Azhar inféodés au pouvoir politique ottoman

L'époque ottomane est une période complexe pour al-Azhar. Elle est un objet d'admiration par les sultans et profitent de nombreux dons financiers pour sa rénovation. Aussi, son aura internationale se renforce auprès des musulmans chassés d'Europe et d'Asie. Les oulémas profitent de ce rayonnement et se voient attribuer de plus en plus de prérogatives politiques par le pouvoir central. Parallèlement, l'enseignement azharien pâtit des difficultés économiques de l'Égypte.

1. Renaissance d'al-Azhar sous les Mamelouks

Dominant l'Égypte depuis 1250, les Mamelouks sont d'anciens esclaves d'origine slave, turque ou caucasienne importés en Égypte où ils reçoivent une instruction militaire et religieuse. Chaque jeune esclave appartient à une « *maison* » et peut devenir par la suite *bey* (chef) de son propre clan s'il est amené à gouverner⁴⁷. Le système mamelouk est particulier pour l'époque car il n'est ni dynastique ni héréditaire. Al-Azhar profite du contexte géopolitique pour enrichir son enseignement et construit sa renommée dans le monde musulman. En effet, la mosquée-université est un lieu de « refuge »⁴⁸ pour les savants fuyant l'invasion chrétienne en Andalousie ainsi que pour ceux venus d'Asie centrale, confrontés à la poussée mongole. L'institution connaît de nombreuses rénovations architecturales sur demande des

⁴⁶ Raymond, André, dir., *Le Caire*, Citadelles et Mazenod, Paris, 2000, pp. 172-174

⁴⁷ Solé, Robert, « Prologue. La renaissance d'une nation », in Solé, Robert (dir.), *Ils ont fait l'Égypte moderne*, Perrin, 2017, pp. 11-19.

⁴⁸ Jomier, Jacques, *op.cit.*

sultans mamelouks, conscients de son prestige. Des minarets défectueux sont détruits puis reconstruits, une citerne est installée dans la cour principale pour donner de l'eau aux pauvres. On y continue d'y étudier le Coran, le droit islamique (*fiqh*), les traditions (*hadiths*) ou encore la grammaire. Si elle est un centre d'enseignement religieux, elle n'est pas le seul dans le Caire des Mamelouks. Les autres mosquées de la ville comme al-Hakim ou Ibn Tulun dispensent des cours de droit des quatre écoles de jurisprudence sunnite ainsi que des cours de médecine⁴⁹. Au XIII^{ème} siècle, le Caire profite de la chute des Abbassides de Bagdad pour devenir le principal centre culturel arabe. Mais les guerres de familles et de clans incessantes permettent la prise de contrôle de l'Égypte par les Ottomans. Al-Azhar ne souffre pas de ce changement d'autorité politique, c'est au contraire sous les Ottomans qu'elle gagne sa prééminence dans le monde musulman⁵⁰.

2. L'augmentation du rôle politique des oulémas

En 1517, le sultan ottoman Sélim Ier impose son autorité politique et spirituelle⁵¹ sur l'Égypte aux dirigeants mamelouks en échange du maintien de leurs privilèges. La Sublime Porte élit chaque année un vice-roi, aussi appelé *pacha* pour diriger l'Égypte, une de ses trente provinces administratives. Au Caire, il est représenté par son *kethuda* (intendant) dans les deux conseils consultatifs constitués d'importants émirs mamelouks, des représentants du pouvoir central et de nombreux *cheikhs* d'al-Azhar⁵². L'institution, grâce à sa participation à ces conseils, est alors en mesure d'influencer la politique du pouvoir ottoman. Le système électif au fondement de la dynastie mamelouk est alors remplacé par un système héréditaire⁵³. Dans les faits, ce sont les anciens membres du sultanat mamelouk qui dirige l'Égypte. Une dizaine d'émirs disposent de fief personnel déjà bien organisé administrativement se voient désignés gouverneur provincial en échange du versement d'un impôt à la Porte. Al-Azhar continue à être sous la responsabilité des Mamelouks et non du pouvoir central ottoman. Les crises internes et les coups d'Etat successifs marquent les premiers temps

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Dodge, Bayard, *op. cit.*, p. 75

⁵¹ Lugan, Bernard, *op. cit.*, pp. 102-104

⁵² Dodge, Bayard, *op. cit.*, pp. 78-105

⁵³ Lugan, Bernard. *op. cit.*, pp. 102-104

de la période ottomane. Mais dès le 17^{ème} siècle, une période de prospérité s'installe en Egypte⁵⁴.

A l'époque ottomane, la ville du Caire se voit reléguer au statut de capitale provinciale. Néanmoins, elle ne cesse de rayonner dans les domaines religieux et culturels. La production intellectuelle foisonne et la mosquée-université al-Azhar en est le lieu d'expression principale⁵⁵. Cette place éminente dans l'enseignement profite de l'admiration des Ottomans pour la civilisation égyptienne. Le Caire est alors considéré par Ahmad Pacha en 1748 comme « *la fontaine des qualités et des sciences* » dont les propos sont rapportés par l'historien Gabartî⁵⁶. Le prestige de l'institution s'explique aussi par la renommée de ses membres. Les professeurs et diplômés de l'université font partie de l'élite intellectuelle des oulémas. Au XVIII^{ème} siècle, ils sont la seule composante de l'élite égyptienne⁵⁷. En matière judiciaire, le système ottoman s'appuie sur l'application de la *charia* et sur les quatre écoles de jurisprudence sunnite. La Sublime Porte désigne un chef de justice turc mais ce-dernier doit s'appuyer sur des assistants égyptiens au Caire et dans les autres provinces car il ne maîtrise pas l'arabe. En effet, le Coran et toutes sources de droit islamique sont rédigés en langue arabe. De ce fait, une bonne application de la *charia* nécessite une maîtrise parfaite de la langue mais aussi des connaissances notoires en sciences islamiques. Les oulémas, par leur formation académique et leur statut d'intellectuel, accèdent aux côtés des muftis et des cadis à la tête des cours de justice religieuse au Caire et à travers l'Empire ottoman. Ainsi, cette position leur permet de jouir d'une grande influence sur la société et d'asseoir leur double rôle d'intermédiaire. D'une part, entre Dieu et les dirigeants politiques. D'autre part, entre les sujets égyptiens et le pouvoir central ottoman⁵⁸. L'institution d'al-Azhar ne pâtit donc pas de l'instabilité politique qui règne au niveau du pouvoir central. Au contraire, elle entérine sa place éminente dans l'enseignement des sciences religieuses et est un lieu de productions scientifique et littéraire. Ce foisonnement intellectuel se traduit dans l'espace notamment par l'agrandissement de la salle principale de prière⁵⁹ mais aussi par la création de salles supplémentaires pour

⁵⁴ Dodge, Bayard, *op. cit.*, p. 77

⁵⁵ Raymond, André, dir., *op. cit.*, pp. 288-293

⁵⁶ *Ibid.*, p. 289

⁵⁷ Raineau, Thomas, « Mendiante et orgueilleuse ? L'université d'al-Azhar et l'enseignement supérieur égyptien (1860-1930) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°131, 2012, consulté en ligne le 27 mai 2021.

⁵⁸ Raymond, André *et al.*, *op. cit.*, pp. 285-287

⁵⁹ Raymond, André *et al.*, *op. cit.*, p. 290

un nombre croissant d'étudiants étrangers venus d'Irak, d'Inde, du Kazakhstan ou du Soudan⁶⁰. La présence d'étudiants étrangers ne parlant pas tous l'arabe en fait une institution singulière dans le paysage égyptien. La langue du Coran est alors leur seul moyen de compréhension. A la fin du XVIIIème siècle, le contexte politique ne cesse de se dégrader faisant de l'Égypte une terre de misère et de conflits. Avides de pouvoir et d'argent, les chefs mamelouks exploitent les classes pauvres débouchant sur des manifestations et une répression cinglante. Les *cheikhs* azhariens tentent parfois de défendre la cause du peuple égyptien en s'opposant aux Mamelouks. Pour exemple, en 1790, suite à une intrusion de soldat chez un cheikh d'al-Azhar, la population et les autres *cheikhs* appellent au pillage des maisons de ceux-ci⁶¹. De plus, les épidémies et l'inflation rendent les conditions de vie des égyptiens encore plus difficiles. Malgré un contexte délétère, al-Azhar apparaît comme une « oasis »⁶² de spiritualité. Au tournant du XIXème siècle, l'institution est le centre de l'enseignement supérieur d'Égypte mais également du monde arabe.

3. Décadence de l'enseignement azharien

Paradoxalement, c'est aussi durant la période ottomane qu'al-Azhar connaît une « *décadence de ses méthodes intellectuelles* »⁶³. Les difficultés économiques de l'Égypte expliquent en partie cette fermeture de l'enseignement azharien traditionnel à toute science dite rationnelle. En effet, dans une société fondée sur la religion et régie par la pauvreté et la misère, les oulémas ne voient pas l'intérêt d'étudier et d'enseigner des sciences qui ne la servent pas directement. Les connaissances doivent se limiter à assurer le salut divin et aucune autre science ne doit altérer la foi⁶⁴. L'enseignement se cantonne à l'étude de textes anciens, commentés, expliqués ou abrégés, sans aucune véritable réflexion de la part des savants. Les étudiants mémorisent des savoirs compliqués par ces commentaires sans se soucier des changements survenant dans la société⁶⁵. En somme, les oulémas d'al-Azhar ont acquis au fur et à mesure de la période

⁶⁰ Dodge, Bayard, *op. cit.*, pp.87-88

⁶¹ *Ibid.*, pp. 89-90

⁶² *Ibid.*, pp. 89-91

⁶³ Jomier, Jacques, *op. cit.*

⁶⁴ Salama, Ibrahim, *op. cit.*, p. 137

⁶⁵ Jomier, Jacques, *op. cit.*

ottomane un rôle politique important d'intermédiaire entre le peuple et le pouvoir central. Or, à mesure qu'ils deviennent influent politiquement, ils négligent leur propre « tâche intellectuelle »⁶⁶. Cette décadence intellectuelle peut être démontrée par le dialogue entre le recteur d'al-Azhar, le cheikh Chabrawi et Ahmad Pacha le préfet ottoman sur l'ignorance des oulémas azhariens des sciences rationnelles.

LE PRÉFET : "Nous, les Turcs, entendions dire que l'Égypte était un foyer de sciences et moi personnellement j'avais le désir brûlant d'y venir, maintenant j'ai constaté de près que je me faisais illusion.

LE RECTEUR : "Effectivement l'Égypte est celle que vous croyiez.

LE PRÉFET : "Vous voilà, vous les Ulémas ! et vous n'êtes pas capables de donner des réponses satisfaisantes à tout ce que je vous ai demandé. Tout ce que vous savez, c'est le fiqh et d'autres sciences secondaires que vous apprenez au détriment de sciences plus importantes.

LE RECTEUR : "Nous ne sommes pas les plus savants du pays, mais les serviteurs du peuple que nous protégeons contre ses dirigeants. En effet, la plupart des gens de l'Azhar ne connaissent des sciences mathématiques que la partie nécessaire pour le partage des héritages.

LE PRÉFET : "Et que dites-vous de l'astronomie ? N'est-elle pas nécessaire aux sciences traditionnelles ? N'est-elle pas une condition sine qua non pour fixer les heures de la prière, pour établir la direction de Mekka ? ne faut-il pas observer les astres et les phases de la lune pour établir le calendrier du jeûne, etc... ?

LE RECTEUR : "Oui, tout cela peut entrer dans la catégorie des obligations relatives (فرض كفاية) qui ne sont obligatoires que pour un certain nombre des membres de la communauté Musulmane. De plus, ces sciences nécessitent certaines conditions techniques, physiques, astronomiques et même industrielles. Or, la majorité des gens de l'Azhar sont des pauvres formant un amalgame de toutes les provinces et de toutes les contrées. Il est donc rare de trouver dans un tel milieu de telles dispositions" (6).

Dialogue entre le recteur d'al-Azhar Chabrawi et le préfet ottoman Ahmad Pacha cité dans Salama, Ibrahim, « L'enseignement islamique en Égypte : son évolution, son influence sur les programmes modernes », Thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1938, p. 44

La période ottomane permet à al-Azhar de se placer en première interlocutrice du pouvoir politique tout en restant intouchée par les crises successives qui ébranlent

⁶⁶ Salama, Ibrahim, *op. cit.*, p.137

l'Empire. L'élite intellectuelle formée par les oulémas favorise leur nouveau rôle politique au détriment de leur rôle intellectuel altérant le prestige de l'institution dans son rôle de centre d'enseignement des sciences islamiques. Lors de la campagne militaire française de Napoléon, elle est un objet de réflexion ouvrant la voie à la pensée réformiste de Mohammed Ali et de la *Nahda*.

II. Une dynamique de la modernité en Égypte confrontée au conservatisme d'al-Azhar

De 1798 à 1801, l'expédition française menée par Napoléon en Égypte a des conséquences multiples et paradoxales sur la mosquée-université. D'une part, elle marque un coup d'arrêt brutal aux prérogatives politiques des oulémas d'al-Azhar⁶⁷. D'autre part, la multiplication des échanges entre Arabes et Européens impulsent un mouvement de renaissance culturelle dans le monde arabe. Al-Azhar est doublement impacté par ce phénomène car les pères fondateurs de la *Nahda* sont d'éminents azharistes qui formulent les principes même de la *Nahda* destinés à réformer l'institution pour l'adapter aux défis de son temps. Deux siècles plus tard, les promesses de la *Nahda* régissent en partie les dynamiques révolutionnaires de 2011⁶⁸.

A. Contexte intellectuel du monde arabe au XIXème siècle

Au XIXème siècle, la *Nahda*, phénomène de renaissance culturelle et religieuse, marque un premier éveil politique dans le monde arabe⁶⁹. C'est un processus qui s'étend sur plusieurs années et qui s'établit en réaction à l'avancée des puissances européennes en Orient mais aussi à la domination ottomane. La présence des Occidentaux sur les terres orientales et notamment en Égypte crée un contexte propice à la reconfiguration de la pensée arabe⁷⁰ fondée sur l'ouverture aux sciences modernes européennes. La *Nahda* recouvre trois aspects : elle mène à une réflexion sur l'Etat,

⁶⁷ Al-Sayyid Marso, Afaf Lutfi, « L'expédition d'Égypte et le débat sur la modernité », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 1999, consulté en ligne le 10 mai 2021

⁶⁸ Filiu, Jean-Pierre, *Les Arabes, leur destin et le nôtre, histoire d'une libération*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 22-23

⁶⁹ Pignon, Tatiana, *art. cit.*

⁷⁰ *Ibid.*

sur la langue arabe et sur l'islam. L'éveil politique se traduit par une réflexion sur le concept d'Etat moderne. La modernisation de la langue arabe permet l'introduction de nouvelles structures littéraires telles que le roman ou la nouvelle⁷¹. La langue est simplifiée pour la rendre à la portée de tous et ainsi favoriser le développement⁷². L'arrivée de l'imprimerie, permet aussi d'engager un processus de « *laïcisation* » d'une langue cantonnée au cadre de la religion islamique⁷³. Enfin, une lecture réformatrice de l'islam est entamée, s'appuyant sur les apports scientifiques occidentaux⁷⁴. La *Nahda* religieuse se traduit par un réformisme islamique soulevant des problématiques encore d'actualité dans le monde arabo-musulman, et particulièrement en Égypte⁷⁵. Par exemple, la question du renouvellement de la pensée islamique arabe est une ligne principale de la politique d'al-Sissi face à la montée en puissance des mouvements islamistes et terroristes après la révolution de 2011. Al-Azhar, en tant que centre d'enseignement des sciences islamiques du XIX^e siècle, devient alors un objet de luttes entre ceux voulant une adaptation de l'enseignement à la modernité et les partisans d'une tradition islamique.

Si des contacts entre les sociétés arabes et les sociétés européennes sont déjà bien établis au XVIII^e siècle, c'est l'expédition française de Napoléon en Égypte de 1798 à 1801 qui pousse les penseurs arabes à se questionner sur les défis posés à leurs sociétés et à prendre conscience d'eux-mêmes ⁷⁶. Ils parlent d'un « *retard de civilisation* » ⁷⁷ qu'il s'agit de combler grâce aux apports des sciences modernes européennes. Selon les réformistes, « *le déclin des Arabes et autres peuples musulmans {est} d'abord attribué à une dégénérescence de la pratique de la religion* »⁷⁸. La mosquée-université al-Azhar, en tant que référence pour les sciences islamiques, imperméable aux sciences modernes devient alors un objet de réflexion dans ce contexte de renaissance culturelle arabe. La dynamique de la modernité portée par la figure de Méhémet Ali tend à s'infiltrer au sein de l'institution.

⁷¹ Avon, Dominique (dir.), « Sciences et religions à l'époque contemporaine XIX^e - XX^e siècles », Cours de l'Université du Maine (France), consulté en ligne le 20 mai 2021, http://hemed.univ-lemans.fr/cours2013/fr/co/entier_web.html

⁷² Corm, Georges, *Pensée et politique dans le monde arabe, contextes historiques et problématiques XIX^e-XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 131-135

⁷³ Filiu, Jean-Pierre, *op.cit.*, pp. 40-41

⁷⁴ Avon, Dominique. « L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe », *Vingtième Siècle*, vol.130, n°2, 2016, pp. 45-58, consulté en ligne le 20 avril 2021.

⁷⁵ Corm, Georges, *op.cit.*, pp. 119-128

⁷⁶ Filiu, Jean-Pierre, *op.cit.*, p.25

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Corm, Georges, *op. cit.*, p.120

B. Al-Azhar, à la fois terreau des idées réformistes et lieux d'opposition à la modernité

L'élan de modernité en Égypte porté par la figure politique de Méhémet Ali atteint l'institution d'al-Azhar dans une double dynamique pouvant sembler paradoxale. D'un côté, les penseurs porteurs d'idées réformistes sont formés à al-Azhar. De l'autre, ces tentatives de modernisation font face à une fervente opposition des oulémas, dénonçant une atteinte à leur pouvoir.

1. Méhémet Ali, le réformateur politique

Après le départ des Français au début du XIX^{ème} siècle, l'Égypte fait l'objet d'un grand programme de modernisation, impulsé par Méhémet Ali. Officier ottoman d'origine turque, il est vice-roi d'Égypte de 1804 à 1849 au service de la Sublime Porte. Son arrivée au pouvoir se fait grâce au soutien qu'il obtient des oulémas d'al-Azhar, en échange du rôle de consultants dans l'exercice du pouvoir⁷⁹. Ces derniers, par leur statut de seule élite intellectuelle égyptienne et leur force de persuasion sur la population, ont un rôle de médiateurs entre les Ottomans et les Mamelouks. Mais cette fragile alliance tombe en désuétude face au projet de modernisation que le *pacha* a pour l'Égypte. Il s'inscrit dans ce mouvement de renaissance et d'éveil politique arabe en mettant en place de nombreuses réformes. Elles posent alors les fondations de l'Etat égyptien moderne, le rêve de Méhémet Ali étant l'indépendance du pays. Le *pacha* éradique la puissance mamelouk d'Égypte ⁸⁰, source d'instabilité politique. Il réorganise alors les services administratifs ainsi que les services centraux, divisés en « bureaux », les ministères d'aujourd'hui. Il est aussi à l'origine de la construction institutionnelle de l'Etat grâce notamment à la création de l'Assemblée générale en 1829 ⁸¹. Il considère qu'al-Azhar, dominant pourtant l'enseignement supérieur égyptien, n'est pas adapté à ses aspirations de modernité inspirées du modèle européen. C'est pourquoi il crée un système éducatif dit moderne à travers les écoles

⁷⁹ Luizard, Pierre-Jean. "Al-Azhar, institution sunnite réformée", in Roussillon, Alain, dir., *Entre réforme sociale et mouvement national : Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, CEDEJ - Égypte/Soudan, 1995, pp. 519-548, consulté en ligne le 20 avril 2021.

⁸⁰ Raymond, André et al., *op. cit.*, p. 210

⁸¹ *Ibid.*, pp. 110-111

amîriyya placées sous l'autorité de l'Etat. Si elles ont pour but de restreindre le monopole d'al-Azhar en matière d'enseignement supérieur, leurs effectifs faibles ne leur permettent pas de constituer une véritable menace pour l'institution. Les effectifs de cette dernière croient même au cours du XIX^{ème} siècle, sûrement car les étudiants futurs oulémas sont exemptés du service militaire. De plus, des contacts existent entre l'institution religieuse et les nouvelles structures modernes. Pour exemple, l'école de médecine créée en 1827 recrute des étudiants de l'université d'al-Azhar⁸². Ces échanges, certes discrets, vont permettre à quelques membres de la prestigieuse institution de créer un « *espace innovateur* »⁸³ à l'intérieur de celle-ci et impliquer l'institution dans le processus de modernisation.

2. Des penseurs réformistes formés à al-Azhar

Comme la plupart des réformistes islamiques, Méhémet Ali voit en l'islam la raison du retard de la civilisation arabe par rapport à l'Europe⁸⁴. En 1826, il envoie en mission à Paris, le *cheikh* Rifa'a al-Tahtâwi (1801-1873), formé à al-Azhar. Son ouvrage *L'Or de Paris* (1824) est le fruit de ses observations de la France et la mise en perspective des idées issues des Lumières. Le « *porteur des lumières* »⁸⁵ fonde alors sa réflexion sur trois axes majeurs : l'éducation et la science, le statut de la femme et les notions annexes au statut de citoyen comme la liberté et l'égalité⁸⁶. Il introduit entre autre la notion de citoyenneté, balayant la distinction entre toutes les composantes de la société égyptienne notamment les Musulmans et les Coptes chrétiens⁸⁷. En termes de réflexion religieuse, son séjour en France lui permet de se construire une pensée originale fondée sur un socle traditionnel islamique couplé à des éléments de la pensée des Lumières⁸⁸. Par exemple, il considère que l'Égypte a besoin d'un chef « éclairé » ayant le pouvoir absolu et non un « gouvernement du peuple », en cela il est fidèle à la tradition islamique. Néanmoins, il préconise une organisation de la société fondée sur

⁸² Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 70

⁸³ *Ibid.*, pp. 88-91

⁸⁴ Corm, Georges, *op.cit.*, pp. 119-125

⁸⁵ Solé, Robert, « Rifa'a al-Tahtawi. Le porteur des Lumières », in Solé, Robert, dir., *Ils ont fait l'Égypte moderne*, Perrin, 2017, pp. 61-76.

⁸⁶ Corm, Georges, *op. cit.*, pp.119-122

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ R.L, « Tahtawi, le pionnier de la Nahda », *Les Clés du Moyen-Orient*, 2018, consulté en ligne le 12 novembre 2020, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Tahtawi-le-pionnier-de-la-Nahda.html>

les trois pouvoirs de Montesquieu. A son retour, il entreprend un vaste mouvement de traduction des écrits politiques français⁸⁹. Il devient alors directeur de l'École des langues et de traductions au Caire. Grâce à ces traductions, il rend possible l'ouverture du monde arabo-islamique à la « modernité ». Il prend alors le contrepied de sa formation exclusivement religieuse à al-Azhar et présente cette ouverture aux sciences européennes comme inévitable. Selon lui, il s'agit de régénérer l'islam pour qu'il s'adapte aux défis de la modernité. Cette question de régénération ou de réforme religieuse posée au XIX^e siècle traverse les époques et trouve une résonance dans les problématiques égyptiennes post-révolutionnaires. Les idées réformistes d'al-Tahtâwi traversent le XIX^e siècle et sont portées par le *cheikh* Mohammed Abdou (1849-1905), disciple d'al-Afghani (1838-1897), figure du panislamisme et penseur du réformisme islamique. Mohammed Abdou sort comme al-Tahtâwi de l'université d'al-Azhar, considérée par le *cheikh* al-Maraghi comme un « *système clos* » fondée sur « *une tradition intellectuelle repliée sur elle-même* »⁹⁰. Lui aussi est un fervent défenseur d'une réforme de l'islam comme pierre angulaire du développement et du progrès du monde arabo-musulman. Il parle d'*islâh* (réforme) car il prône un retour aux sources de la religion sclérosée au fil du temps par des pratiques dites superstitieuses et encombrantes⁹¹. Selon lui, seuls le Coran et la Sunna, les actes et les paroles du Prophète, doivent être utilisés pour interpréter les textes sacrés. Si son projet de réforme va au-delà du religieux, il insiste sur l'éducation et moins sur la lutte contre l'invasion étrangère et la politique, comme c'est le cas chez son mentor. Par cela, il fait de la réforme de l'enseignement à al-Azhar une priorité. La réforme est un débat ancien qui nourrit encore aujourd'hui les débats sur la capacité de l'institution à s'adapter à son temps. Sa quête de légitimité est aussi ternie par cette incapacité à se régénérer et son attachement à la reproduction des traditions islamiques.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Botiveau, Bernard, « L'université d'al-Azhar au gré du changement politique », *op.cit.*, pp 211-228

⁹¹ Solé, Robert, « Mohamed Abdou. Réformer l'islam », in Solé, Robert, dir., *Ils ont fait l'Égypte moderne*, Perrin, 2017, pp. 109-120

3. La réaction des oulémas d'al-Azhar face à la réforme religieuse

Paradoxalement, les critiques les plus virulentes de l'institution proviennent d'oulémas azhariens. Les figures de proue de la *Nahda* comme al-Tahtâwi et Mohammed Abdou sont suivies par de nombreux autres *cheikh* formés à al-Azhar. Ainsi Ahmad Amin, Ali Abderraziq, Taha Hussein et leur pensée réformatrice marquent le XX^{ème} siècle. Tous, prennent le contrepied de l'enseignement conservateur et rigide qu'ils ont reçu. Les azharistes de la *Nahda* sont minoritaires au sein de l'institution. Les oulémas sont souvent hostiles à l'introduction d'idées modernes à al-Azhar car elles touchent non seulement au fondement de leur pouvoir qu'est la religion mais aussi à leur pouvoir économique et matériel. Dans le cadre de son projet de modernisation, Méhémet Ali écarte du pouvoir les oulémas d'al-Azhar en leur retirant leurs ressources économiques⁹² telles que les revenus des fondations religieuses. En faisant cela, il redéfinit les rapports entre l'Égypte et les oulémas⁹³ au fondement de la réforme promue par Mohammed Abdou.

Le début de la réforme d'al-Azhar, alors considérée comme « *bastion du conservatisme islamique* »⁹⁴ remonte à 1872. Une première loi est mise en place pour introduire un examen de recrutement des nouveaux professeurs. Dès lors, aucun homme ne peut enseigner à l'université d'al-Azhar s'il n'est pas titulaire d'un doctorat en sciences islamiques (*âlimiyya*). Cette décision a pour objectif de remplacer les méthodes d'octroi des diplômes entre maître et élève, jugées trop individuelles⁹⁵. Il faut attendre les années 1890 pour observer un véritable processus de rationalisation du système azharien⁹⁶. Entre 1895 et 1911, une vague de lois, dont la création d'un Conseil d'administration et d'un Conseil supérieur, entérine une organisation administrative moderne pour al-Azhar⁹⁷. Par ces réformes, le *cheikh* d'al-Azhar obtient un statut singulier d'autorité sur tous les oulémas d'Égypte et du monde sunnite. C'est la fin du monopole de l'autorité religieuse par les oulémas, désormais aux seules mains du Grand imam d'al-Azhar. Aussi, la loi de 1911 porte un coup aux prérogatives judiciaires des oulémas, principales composantes de leur pouvoir. Le *cheikh* Mohammed Abdou

⁹² Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam*, *op.cit.*, pp. 210-215

⁹³ Luizard, Pierre-Jean, *op. cit.*, pp. 519-548

⁹⁴ Corm, Georges, *op.cit.*, pp 119-128

⁹⁵ Botiveau, Bernard, « L'université d'al-Azhar au gré du changement politique » *op.cit.*, pp. 211-228

⁹⁶ Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam*, *op.cit.*, pp. 214-218

⁹⁷ Luizard, Pierre-Jean. *op. cit.*, pp. 519-548

dénonce dans un rapport publié en 1899, « *un manque d'intérêt d'al-Azhar dans la formation des juges* »⁹⁸. En effet, les oulémas d'al-Azhar ne semblent pas enclin à réviser leur programme d'enseignement du *fiqh* pour les adapter aux changements survenus dans la société égyptienne. Dans ce contexte, l'École des Qadis est créée en 1907 et placée sous l'égide du Ministère de l'Instruction publique. Néanmoins elle reste dans le giron de l'université d'al-Azhar car son comité administratif est présidé par le recteur de celle-ci. Pour les oulémas, il s'agit d'une atteinte directe à leur influence dans la magistrature et donc par extension à leur influence sur la société égyptienne. Les nouveaux magistrats sont des diplômés de l'École des Cadis et supplantent les diplômés azhariens. Cette nouvelle école s'inscrit dans la volonté du pouvoir politique égyptien de moderniser le pays à travers la refonte de l'enseignement supérieur. Construites sur le modèle des universités européennes, les nouvelles institutions concurrencent la position d'al-Azhar dans le champ universitaire⁹⁹.

Bien que de nombreuses réformes aient été mises en place au début du XXème siècle concernant l'organisation et le fond de l'enseignement azharien, il ne faut pas négliger les oppositions auxquelles elles ont fait face. C'est surtout après la Première Guerre mondiale que les conflits internes reprennent entre modernistes et conservateurs, en majorité dans l'institution. Ces tensions sont intrinsèquement liées aux bouleversements politiques qu'entraînent la lutte pour l'indépendance contre les troupes britanniques¹⁰⁰.

III. Al-Azhar à la fois sujet et objet de libération nationale

La *Nahda* permet l'émergence des mouvements nationalistes arabes en quête d'indépendance face aux pouvoirs étrangers. Une fois cette indépendance acquise, le débat entre l'attachement aux traditions islamiques et l'ouverture à la modernité

⁹⁸ Raineau, Thomas, « Mendiante et orgueilleuse ? L'université d'al-Azhar et l'enseignement supérieur égyptien (1860-1930), *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°131, 2012, consulté en ligne le 8 mars 2021.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Botiveau, Bernard, « L'université d'al-Azhar au gré du changement politique » *op. cit.*, pp. 211-228

européenne s'intensifie¹⁰¹. En Égypte, al-Azhar devient un objet de discordes entre le Parlement à majorité nationaliste et le roi attaché à la composante islamique de l'identité égyptienne. Nasser nationalise la « *brillante* » lui permettant d'entériner son influence nationale et internationale.

A. Quel nationalisme pour l'Égypte ?

La Nahda impulse une dynamique d'émancipation nationale¹⁰² qui s'affirme après le premier conflit mondial. L'introduction dans la pensée arabe de concepts modernes européens tels que la liberté, l'égalité devant la loi ou encore le concept d'Etat-nation favorisent l'émergence du nationalisme arabe et notamment le nationalisme égyptien. Or, les interrogations autour des composantes de l'identité arabe¹⁰³ rendent la définition du nationalisme arabe difficile. Cette problématique persiste encore à l'époque contemporaine. Être arabe relève-t-il de l'appartenance à la communauté musulmane de la *Oumma* ? De l'appartenance à un Etat auquel l'individu prête allégeance ? De la maîtrise de la langue arabe ? En fonction de ces critères, plusieurs mouvements nationalistes se structurent. Le contexte géopolitique influence aussi les orientations politiques de ces mouvements. Tirillée entre la domination ottomane et l'invasion coloniale européenne ¹⁰⁴, l'idée d'une « *conscience nationale* »¹⁰⁵ arabe revêt deux aspects : le panislamisme puis le panarabisme.

Jusqu'au début du XXème siècle, l'expansion coloniale européenne au Moyen-Orient entraîne avant tout un « *patriotisme ottoman* »¹⁰⁶ dans lequel l'institution al-Azhar se retrouve. L'une des caractéristiques de ce patriotisme est le panislamisme politique, l'islam étant le ciment de la relation entre les Arabes et les Turcs. Les azharistes Al-Afghani et Mohammed Abdou, figures de proue du réformisme islamique, sont des fervents défenseurs du panislamisme. En 1884, ils créent à Paris une société et une revue nommées « *al-'Urwa al-wuthqâ* » (Le lien indissoluble). Par

¹⁰¹ Delanoue, Gilbert. "Chapitre VI. Le nationalisme égyptien", in Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient, *L'Égypte d'aujourd'hui : Permanence et changements, 1805-1976*, CNRS, 1977, pp. 129-156

¹⁰² Filiu Jean-Pierre, *Les Arabes, leur destin et le nôtre, histoire d'une libération*, Paris, Éditions La Découverte, 2018, p.77

¹⁰³ Corm, Georges, *op. cit.*, pp. 41-54

¹⁰⁴ Filiu Jean-Pierre, *op. cit.*, p.45

¹⁰⁵ Delanoue, Gilbert, *op.cit.*, pp. 129-156

¹⁰⁶ Corm, Georges, *op. cit.*, pp. 87-116

ses opinions profondément anti-impérialistes, Al-Afghani est fortement surveillé par l'administration britannique qui envahit l'Égypte en 1882¹⁰⁷. Après un long séjour en Inde de 1779 à 1884, il rejoint Paris et son élève égyptien Mohammed Abdou pour créer cette revue, interdite en Égypte par l'occupant britannique. Elle s'adresse à l'élite intellectuelle que sont les oulémas et promeut l'unité des populations musulmanes¹⁰⁸. Elle a pour objectif d'éveiller les esprits¹⁰⁹ sur ce lien religieux qui, selon Al-Afghani, est le meilleur moyen de contrer l'avancée européenne en Orient. Mais à l'abolition du califat en 1924 par Mustafa Kemal, c'est le panarabisme qui prend le relai donnant une dimension plus laïque à la lutte nationale. La période ottomane est alors vécue comme une période de fermeture de la pensée pour les nationalistes modernes. Les affaires temporelles doivent désormais être gérées de façon moderne tandis que le religieux se limite aux prérogatives spirituelles.

B. La faible participation des oulémas d'al-Azhar à l'indépendance égyptienne

En Égypte, le lien entre les idées réformistes qui bousculent al-Azhar et les idées politiques de l'époque n'est pas évident à tisser. Le nationalisme émerge d'abord dans les institutions modernes créées par Méhémet Ali. En effet, la majorité des oulémas d'al-Azhar est hostile à toute idée de réforme portant atteinte à leur autorité y compris sur un changement de statut de l'Égypte. Fidèles à leur conservatisme, ils ne voient pas l'utilité d'un tel changement. Mais la Révolution de 1919 contre les Britanniques obligent les oulémas à réagir et à s'engager dans la lutte pour l'indépendance. Au sortir de la Première Guerre mondiale, le mouvement indépendantiste égyptien, incarné par la figure de Saad Zaghloul, prend de l'ampleur. Formé à al-Azhar et disciple d'al-Afghani et de Mohammed Abdou, Saad Zaghloul réussit à gagner la confiance des Égyptiens et des Britanniques qui lui confèrent des fonctions dans l'appareil d'Etat¹¹⁰ au début du XXème siècle. A la fin du conflit mondial, la crise ministérielle qui paralyse

¹⁰⁷ R.L, « Jamal al-Din al-Afghani, fondateur du réformisme islamique moderne », *Les Clés du Moyen-Orient*, 15 juin 2021, consulté en ligne le 3 janvier 2021, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Jamal-al-Din-al-Afghani-fondateur.html>

¹⁰⁸ Elias, Amin, Aschi, Youssef, « Science et islam aux 19^e et 20^e siècles. De la primauté des sciences religieuses au « miracle scientifique » dans le Coran », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 130, n° 2, 2016, pp. 31-43, consulté en ligne le 10 janvier 2021.

¹⁰⁹ R. L, *art. cit.*

¹¹⁰ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne, op.cit.*, pp. 227-235

le pouvoir colonial pousse les Britanniques à faire exiler Saad Zaghloul ainsi que tous les « *fauteurs de troubles du territoire* »¹¹¹. Son exil commandé par les Britanniques en mars 1919 provoque une révolte générale¹¹². La répression est féroce et le 11 décembre 1919, les Britanniques pénètrent dans l'enceinte de la mosquée d'al-Azhar. La défense de la religion contre toute présence étrangère non musulmane permet aux aspirations révolutionnaires et indépendantistes de pénétrer le cercle azharien. Après les étudiants qui prennent part aux manifestations anti-anglaises, ce sont les oulémas qui publient un communiqué défendant l'indépendance. Cette participation ne sera que temporaire puisque dès 1922 et la déclaration d'indépendance de l'Égypte, al-Azhar s'efface au profit du nationalisme laïque¹¹³. Pour les azharistes, le sentiment d'appartenance à l'islam est le fondement de l'identité nationale égyptienne. Or, c'est le parti national du Wafd, porteur d'un nationalisme laïc qui s'impose sur la scène politique égyptienne. L'institution tend à s'effacer du paysage politique car le système libéral mis en place après 1922 est en contradiction avec leur vision de la tradition califale¹¹⁴. Imperméable aux idées modernes favorisant l'éveil politique du peuple égyptien détaché de toute religion, l'institution se rapproche alors du roi Fouad Ier. Elle voit en lui le nouveau dirigeant du califat, aboli par Mustafa Kemal en 1924. C'est aussi par ce rapprochement que les premiers contacts entre Frères musulmans et azharistes s'établissent, l'islam étant pour les deux entités le fondement du nationalisme égyptien. Al-Azhar devient alors un enjeu de contrôle entre le Parlement et le roi. En 1923, la nouvelle Constitution donne le contrôle de l'institution au roi. En 1927, le parti Wafd, majoritaire au Parlement, vote la loi n°15 qui soumet le contrôle du roi sur al-Azhar au contrôle du Premier ministre. C'est le début d'une opposition féroce pour le contrôle de cette institution et par extension, sa perte d'autonomie. L'apogée de cette querelle arrive en 1937 lorsque le nouveau roi Farouk appelle al-Azhar à participer à son couronnement. Cette intronisation du religieux dans les affaires politiques du pays est dénoncée par le président du parti wafdiste Nahhâs Pacha :

¹¹¹ Ibid., p. 229

¹¹² Ibid., pp. 227-235

¹¹³ Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam, op.cit.* pp 230-238

¹¹⁴ Ibid.

« C'est l'irruption de la religion là où elle n'a rien à voir, c'est l'invention d'un pouvoir religieux autonome à côté du pouvoir séculier. L'islam ne connaît pas de pouvoir spirituel. Après les prophètes, il n'y a plus d'intermédiaire entre Dieu et ses serviteurs. Nul plus que moi et que le gouvernement que je dirige ne désire s'en tenir rigoureusement à la Constitution. Qu'il y ait une fête pour l'intronisation de Sa Majesté le Roi dans ses fonctions constitutionnelles, c'est une affaire nationale, par laquelle tous les Égyptiens sont concernés, musulmans et non-musulmans »¹¹⁵.

Le mouvement national est soutenu à ses débuts par les oulémas d'al-Azhar contre la présence britannique en Égypte. Mais la sécularisation de la société engagée par le Parlement égyptien à majorité wafdiste est un échec pour al-Azhar qui perd son rôle privilégié d'intermédiaire entre le pouvoir politique et la société égyptienne.

C. L'étatisation d'al-Azhar au profit de son influence internationale

L'arrivée de Nasser marque un tournant pour al-Azhar. Le nouveau président égyptien intègre l'institution dans sa politique socialiste et étatisé la religion islamique. En cela, al-Azhar voit son indépendance balayée et sa légitimité religieuse concurrencée par d'autres institutions officielles. L'organisation de la mosquée-université prévue par la loi de 1961 reste identique jusqu'au lendemain de la Révolution égyptienne.

1. Le projet nassérien

Pour les oulémas, la modernisation de l'Etat et les réformes successives de l'enseignement azharien sont le symbole d'une perte d'autonomie. Ce recul du religieux au profit de la construction nationale égyptienne atteint son apogée en 1952 lors du coup d'Etat des Officiers libres porté en partie par Gamal Abdel Nasser. Avec la proclamation de la République, il défend un « socialisme arabe » laïc et entreprend

¹¹⁵ Carré, Olivier, *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard, 1983, pp.38-39

donc une entreprise de sécularisation de l'Etat égyptien dont la soumission d'al-Azhar est l'outil principal. En cela, le système politico-religieux mis en place vise à une étatisation de l'islam égyptien ¹¹⁶ impliquant de nombreuses réformes pour l'institution. En premier lieu, les oulémas voient leur pouvoir diminuer car le nouveau Ministère des Waqfs gère dorénavant financièrement et administrativement toutes les fondations religieuses. De plus, les cours de justice religieuse à al-Azhar sont supprimées, remettant en cause la place des oulémas dans la magistrature. Pour les religieux, cette réforme du droit islamique remet en cause la place de la *charia* comme source légale et remet en cause l'importance des oulémas dans la société¹¹⁷. Deux nouvelles institutions font leur entrée dans le champ religieux égyptien : le Ministère des *Waqfs* et *Dâr al-iftâ* que nous étudierons plus tard dans l'analyse. Dès cet instant, l'autonomie d'al-Azhar et son combat pour être la seule voix religieuse légitime varient en fonction des intérêts politiques et des rapports de forces au sein de l'Etat. Le « *trinôme de la légitimité religieuse* »¹¹⁸ formé par le Ministère des *Waqfs*, *Dâr al-iftâ* et al-Azhar dans les années 1960 tisse une relation à la fois concurrentielle et complémentaire. Ce jeu complexe entre les trois institutions est toujours d'actualité après 2011, chacune voulant avoir l'ascendant sur l'autre.

Au début de la Révolution, al-Azhar soutient le nouveau régime au nom de la libération nationale. La revue *Majallat al Azhar* fait même l'éloge de Nasser et de ses ambitions réformatrices pour l'institution¹¹⁹. La loi de 1961 entérine l'étatisation de la sphère religieuse et nationalise al-Azhar. L'enseignement et les oulémas sont soumis aux principes de la révolution. Les oulémas deviennent des sortes de « fonctionnaires religieux ». L'ensemble des réformes nassériennes permet étonnamment à l'institution d'al-Azhar de gagner un aura international auprès du monde arabo-musulman et au-delà. En 1953, le corps des oulémas d'al-Azhar envoie une centaine de professeurs et de prédicateurs diffuser l'enseignement azharien à l'étranger notamment aux Philippines, à Washington, en Afrique, au Koweït... ¹²⁰ Les étudiants étrangers représentent environ 4000 élèves de l'institution sur les 30 000 étudiants au total. Dans la lignée de la *Nahda*, elle s'ouvre au fur et à mesure du XXème siècle vers l'extérieure et profitent des réformes successives pour s'adapter à son époque. L'aura

¹¹⁶ Luizard, Pierre-Jean. *op. cit.*, pp. 519-548

¹¹⁷ Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam*, *op. cit.*, pp. 300-310

¹¹⁸ Luizard, Pierre-Jean, *op. cit.*, pp. 519-548

¹¹⁹ Zeghal, Malika, *op. cit.*, p. 320

¹²⁰ Jomier, Jacques, *op. cit.*

internationale inhérente à la personnalité de Nasser, notamment après la crise de Suez de 1956, explique aussi en partie le succès international d'al-Azhar. Véritable centre intellectuel sunnite, l'Académie des recherches islamiques d'al-Azhar fondée par la loi de 1961 organise des congrès internationaux d'oulémas attirant de nombreux étrangers. Aussi, un travail de réflexion autour du droit islamique et de son rapport avec l'Etat est mis en place sous Nasser. Ce-dernier s'appuie sur l'idéologie baasiste syrienne qui favorise le développement d'un enseignement comparatiste entre droit islamique et droit positif. L'objectif est d'exporter un modèle de droit islamique homogène vers le monde musulman car la culture islamique est une composante de la culture arabe¹²¹. Dans ce contexte, al-Azhar joint aux quatre écoles de droit islamique sunnite préexistantes une cinquième école d'obédience chiite. Enfin, l'institution d'al-Azhar profite de cette étatisation par Nasser qui lui permet d'entériner son statut de centre intellectuel et de gagner en influence internationale. Lors de la Révolution de janvier, les débats sur une réforme nécessaire de l'enseignement à al-Azhar sont prédominants. Si Nasser réussit à introduire les sciences modernes à l'université, il n'a pas remis en cause les fondements mêmes des sciences religieuses. Certains prônent le retour à la période pré-nassérienne tandis que d'autres soutiennent l'idée d'un entre-deux entre enseignement islamique et enseignement moderne.

2. Une organisation bureaucratique moderne depuis 1961

La loi n°103 de 1961 confère à al-Azhar une organisation bureaucratique précise prenant une forme pyramidale. Celle-ci reste inchangée jusqu'au lendemain de la Révolution égyptienne de 2011 et permet de replacer l'institution religieuse sous le giron de l'Etat¹²². Au-delà de balayer l'autonomie d'al-Azhar, la loi de 1961 entérine officiellement une hiérarchie entre les membres et un organigramme de l'institution en opposition aux liens plus diffus et plus personnels qui régissent la vie à al-Azhar jusqu'alors. En 1961, le Grand imam d'al-Azhar est désigné, à vie, directement par le président de la République. Il préside ses bureaux personnels, la mosquée d'al-Azhar, le Conseil suprême des Affaires islamiques et l'Académie des recherches islamiques qui

¹²¹ Luizard, Pierre-Jean, *op. cit.*, pp. 519-548

¹²² « Al-Azhar, une institution multiple face aux défis de la modernité », *IREMMO*, Youtube, 2020, consulté en ligne le 4 avril 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=w2MtIOmiDBc>.

elle-même se compose d'une dizaine d'entités. Au moins quatre sont réservées à l'accueil des étudiants étrangers ou aux activités d'al-Azhar hors Égypte. On peut ainsi citer la Direction générale des étudiants étrangers ou encore l'institut d'al-Azhar à l'étranger. Les deux plus importantes entités de l'Académie des recherches islamiques et aussi les deux plus actives sont : le secteur des écoles primaires et secondaires d'al-Azhar (*Qita al-Ma'ahid al-Azhariyya*), le vivier des étudiants de l'Université (*Gami'at al-Azhar*) aussi subdivisée en facultés religieuses et profanes. En 1953, c'est 30 000 élèves et étudiants qui se regroupent à al-Azhar dont 4500 étrangers¹²³. La diversité de ces institutions à l'intérieure même d'al-Azhar multiplie les possibilités de divergences et de tensions internes. Avec une telle hétérogénéité organique, les interlocuteurs se multiplient et le message qu'elle souhaite diffuser ne peut être à l'unisson. Ces tensions internes se retrouvent exacerbées dans un contexte politique aussi agité que la période révolutionnaire de 2011.

Al-Azhar est donc une institution remplie de paradoxes. Elle est capable de résister à des contextes politiques fragiles pendant des siècles tout en subissant des oppositions internes. Son incapacité à se réformer dans un contexte intellectuel propice à la modernisation ainsi que son inféodation au pouvoir politique lui vaut de nombreuses critiques. Les années 1960 marquent le retour du religieux dans la société égyptienne et celui-ci ne cessera d'augmenter. La religion se politise et s'individualise simultanément poussant al-Azhar à se repositionner dans la nouvelle sphère-politico religieuse post-révolutionnaire.

¹²³ Jomier, Jacques, *op.cit.*

CHAPITRE 2 : LE REPOSITIONNEMENT D'AL-AZHAR SUR LA SCENE POLITICO-RELIGIEUSE SUITE A LA REVOLUTION EGYPTIENNE DE 2011

Depuis Nasser et le placement d'al-Azhar sous le giron de l'Etat, l'influence politique de l'institution ne cesse de reculer. Les dirigeants égyptiens font de la religion un outil de légitimation de leurs politiques sociales, économiques et culturelles. La révolution de 2011 impose à al-Azhar de redéfinir sa relation avec l'Etat et la société civile. Espérant profiter de la reconfiguration politique pour retrouver une certaine autonomie, l'institution doit également se positionner par rapport à la multitude des discours religieux concurrents permis par la réislamisation de la société. Véritable faire-valoir du régime en tant que représentante de « *l'islam modéré* »¹²⁴, al-Azhar n'échappe pas à la diffusion des idées islamistes extrémistes au sein même du corps des oulémas. L'institution est donc habitée par des tensions internes et externes la freinant dans sa quête d'autonomie religieuse.

I. La place du religieux dans la révolution égyptienne de 2011

A la différence des vagues démocratiques des années 2000 telles que les « *Révolutions de couleurs* » en Europe de l'Est, les Printemps arabes se caractérisent par l'omniprésence du facteur religieux dans le champ politique¹²⁵. D'une part, ce soulèvement à vocation démocratique s'inscrit dans un contexte de réislamisation de la société égyptienne impulsée par Anouar el-Sadate depuis les années 1970 et perpétrée par son successeur Hosni Moubarak. D'autre part, la révolution entraîne l'avènement politique des mouvements islamistes, longtemps persécutés par le

¹²⁴ Al-Gamal, Samar, « Al-Azhar : le jeu de la politique et de la religion », *Hebdo Al-Ahram*, n°970, avril 2013, consulté le 13 mai 2021 <https://hebdo.ahram.org.eg/NewsContent/970/10/124/2363/AlAzhar-Le-jeu-de-la-politique-et-de-la-religion.aspx>

¹²⁵ Roy, Olivier, « Le printemps arabe et le mythe de la nécessaire sécularisation », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 2, décembre 2013, pp. 25-36, consulté en ligne le 23 mai 2021.

pouvoir. Dans cette situation de recomposition du paysage politique ¹²⁶ et de l'éclatement de la sphère religieuse, al-Azhar doit trouver une place à la hauteur de ses ambitions.

A. Le processus de réislamisation de la société égyptienne à l'origine des multiples voix de l'islam

Le retour du religieux dans la société égyptienne est impulsé par la politique de Sadate en opposition aux dynamiques laïques prodiguées par Nasser. Le processus de réislamisation permet la structuration politique de mouvement religieux islamistes concurrençant la position centrale d'al-Azhar en Égypte.

1. Essor de l'islam politique

Dans les sociétés musulmanes et particulièrement en Égypte, la religion est souvent utilisée par le pouvoir politique comme outil de légitimation. Mais le processus de réislamisation de la société égyptienne lancé par Anouar el-Sadate dès son accession au pouvoir en 1970 va au-delà de ce simple rapport de subordination : il fait de la référence islamique une source de respectabilité des institutions ou des personnes¹²⁷. Il souhaite en cela prendre le contrepied de la politique nassérienne socialiste en rendant la religion omniprésente dans l'espace public. Il profite aussi du contexte géopolitique pour légitimer son projet. En effet, la défaite de 1967 face aux forces israéliennes est un traumatisme pour les Égyptiens. Présentée comme une « *sanction divine* »¹²⁸, on assiste à un retour en force de la pratique religieuse qui s'accroît après la guerre de 1973. C'est notamment sous sa présidence que les bars disparaissent du centre-ville du Caire et que les non-musulmans sont interdits de consommer de l'alcool en public durant le mois de ramadan¹²⁹. Le nombre de mosquées privées double en l'espace de dix ans, passant de 20 000 en 1970 à 46000 en 1981. Elles sont financées

¹²⁶ Long, Baudoin, *L'Égypte de Moubarak à Sissi, luttes de pouvoir et recompositions politiques*, Paris, Karthala, 2019, pp. 43-46

¹²⁷ Ferrié Jean-Noël, *L'Égypte entre démocratie et islamisme, le système Moubarak à l'heure de la succession*, Paris, Éditions Autrement, 2008, p.21

¹²⁸ Aclimandos, Tewfik, « L'islam politique égyptien », *Confluences méditerranées*, n°75, 2010, pp. 169-170

¹²⁹ Ferrié Jean-Noël, *op. cit.*, p.22

par des fonds privés ou en provenance des monarchies pétrolières¹³⁰, alors lieux de refuge pour les prédicateurs islamistes persécutés par le régime nassérien¹³¹. Dès 1971, l'article 2 de la nouvelle Constitution consacre la loi divine, la *charia* comme « source » de la législation égyptienne. C'est la première fois que la norme islamique est introduite officiellement dans le système institutionnel égyptien¹³². En 1980, une réforme constitutionnelle de ce même article précise que « les principes de la loi islamique constituent la source principale de législation »¹³³. Cette libéralisation de l'activité religieuse¹³⁴ permise par le gouvernement profite aux mouvements de l'islam politique égyptien. Le climat de diversification des ressources religieuses et la multiplication des échanges d'idées permettent aux groupes islamistes plus ou moins radicaux d'émerger et de s'installer graduellement dans le paysage politique. L'islam politique égyptien est un mouvement pluriel dont les différents groupes diffèrent par leurs modes d'actions et leurs priorités politiques. A l'origine, il apparaît dans les années 1920-1930 en réaction à la suppression du Califat et se définit lui-même comme « le gouvernement de Dieu »¹³⁵. Deux mouvances principales nous intéressent dans le cadre de notre analyse : les Salafistes et les Frères musulmans, toutes deux concurrentes dès lors essor dans les années 1980 puis lors de la recomposition politique égyptienne post-révolutionnaire.

Le concept d'islam politique trouve une résonance sociale dans le mouvement des Frères Musulmans fondé en 1928. Créé par Hassan el-Banna, le mouvement devient très populaire car il profite d'un ressentiment général au sein de la population contre le gouvernement de l'époque accusé de collaborer avec la puissance britannique. Jusqu'en 1971, la clandestinité est le maître mot des Fréristes. Alors qu'ils soutiennent originellement la prise de pouvoir des Officiers libres en 1952, les dissensions idéologiques entre la Confrérie et le nouveau pouvoir politique sont trop profondes. Les membres des Frères musulmans subissent une répression féroce, ils sont torturés et emprisonnés par milliers. Face à cette violence du régime, certains membres appellent à la modération tandis que d'autres prônent plutôt la radicalisation. C'est le

¹³⁰ Wickham Resefsky, Carrie, « *Mobilizing Islam. Religion, Activism and Political Change in Egypt* », *Journal of Islamic Studies*, vol. 16, n°2, 2005, pp. 245-248, consulté en ligne le 2 février 2021.

¹³¹ Aclimandos, Tewfik, *op. cit.*, p.172

¹³² Bernard-Maugiron, Nathalie, « Les constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série 4 et 5, 2011, consulté le 03 juin 2021.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Ferrié Jean-Noël, *op. cit.* p.21

¹³⁵ Aclimandos, Tewfik, *op.cit.*, p.167-178

cas de Sayyid Qutb qui théorise une version radicale et violente de l'islam politique. Selon lui, toute société qui n'applique pas la *charia* est dite ignorante ou *jâhilité* niant la Souveraineté de Dieu¹³⁶. D'apparence pacifistes, les Frères Musulmans ont un rapport ambiguë avec la violence. Ils s'appuient sur la base doctrinale de Qutb pour recruter, éduquer et endoctriner les masses égyptiennes et ainsi se constituer une base populaire solide. Le processus de réislamisation de Sadate permet un retour discret des Frères sur la scène politique égyptienne¹³⁷. Très implantée dans le tissu social égyptien à travers notamment les syndicats des ordres professionnels¹³⁸, l'organisation dite « *illégal mais tolérée* »¹³⁹ profite paradoxalement de sa situation de semi-clandestinité. En effet, elle échappe à toutes les contraintes légales pesant sur les partis politiques. Grâce à une stratégie pragmatique d'ouverture politique, elle noue des alliances avec d'autres partis comme le Wafd en 1983, le Parti travailliste en 1987¹⁴⁰, lui permettant de gagner des sièges aux élections législatives successives de l'Assemblée du peuple, la chambre basse du Parlement égyptien. Grâce à ses succès électoraux dont la consécration est en 2005¹⁴¹, la Confrérie des Frères musulmans représente la première force politique d'opposition au régime en place¹⁴².

Le deuxième courant islamiste qui profite de la réislamisation de la société est le mouvement des Salafistes. Bien loin d'être un courant unifié, il peut se diviser en trois branches principales : les « *salafistes littéralistes* » qui s'opposent à l'idéologie des Frères musulmans, les « *salafistes réformistes* » dont les idées attirent un grand nombre de citoyens et s'adaptent aux règles politiques de l'Etat égyptien. Enfin, les « *salafistes djihadistes* » qui, quant à eux, prône une action violente¹⁴³ rejetée par leurs pairs et par l'ensemble des autres mouvements islamistes¹⁴⁴. Littéralement, le terme salafiste vient de *salaf al salih*, les « *pieux ancêtres* » en référence au Prophète et ses compagnons¹⁴⁵. Toutes les branches salafistes promeuvent le retour à un islam pur,

¹³⁶ *Ibid.*, p.169

¹³⁷ Long, Baudoin, *Egypte de Moubarak à Sissi, op. cit.*, p.137

¹³⁸ Alimandos, Tewfik, *op. cit.*, p. 172

¹³⁹ Vannetzel, Marie, « Grandeur et déclin des Frères musulmans égyptiens : les mutations de l'élite parlementaire frériste de Moubarak à Morsi, 2005-2012 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 211-212, n°1-2, 2016, pp. 36-53, consulté en ligne le 12 avril 2021.

¹⁴⁰ Piazza Azaola, Barbara, « Le régime de Moubarak : les espaces et les acteurs de l'opposition », *Confluences méditerranée*, n°75, 2010, p. 157

¹⁴¹ Annexe n°3

¹⁴² Alimandos, Tewfik, *op. cit.*, p. 172

¹⁴³ Rougier, Bernard, dir., *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008

¹⁴⁴ Caillet, Romain, « Salafistes et djihadistes, quelles différences quels points communs ? », *Le Figaro*, 26 novembre 2015, consulté le 12 janvier 2021.

¹⁴⁵ Long, Baudoin, *L'Egypte de Moubarak à Sissi, op. cit.*, p.171

détaché de tous les apports « extérieurs »¹⁴⁶. En d'autres termes, les Salafistes adoptent une théologie littéraliste aux antipodes de la théologie rationnelle prodiguée par al-Azhar. Le salafisme *shaykhiste* dit quietiste ou réformiste ne constitue pas à première vue une menace pour le régime. Il est représenté par l'École d'Alexandrie ou la *Dawa Salafiya bil Iskandariya*, la prédication salafiste d'Alexandrie, fondée en 1977 par des étudiants en médecine. Réfutant la violence et l'engagement politique, la *Dawa* s'implante dans le tissu social égyptien par ses diverses activités sociales¹⁴⁷ : contrôle de mosquées, d'hôpitaux et activités de prédications. Sur ce point, la mouvance quietiste profite du « *laisser-faire* » des services de sécurité égyptiens dans le but de faire concurrence à la Confrérie des Frères musulmans. Son influence se diffuse à travers l'Égypte et elle devient le principal mouvement salafiste sous le régime de Moubarak¹⁴⁸. Cependant, à l'inverse des Frères Musulmans, le morcellement du groupe salafiste et son éparpillement géographique¹⁴⁹ ne lui permettent pas d'entrer dans la sphère politique avant 2011.

Parallèlement à cette structuration politique des Frères musulmans et de l'émergence des Salafistes, un islamisme radical s'installe dès les années 1970. La société égyptienne connaît alors une violence exacerbée par la multiplication d'attentats terroristes. Le pouvoir politique se voit déstabilisé par des groupuscules islamistes, tentant de délégitimer un régime politique qui n'applique pas la *charia*. La répression est violente et le régime cherche dans les « *institutions de l'islam officiel* » dont al-Azhar fait partie, une solution à ses problèmes.

2. L'émergence de la violence islamiste

La violence islamiste touchent plusieurs cibles. Les Coptes sont les premières victimes de la réislamisation de la société et du fanatisme religieux qui s'en est suivi¹⁵⁰. Nous y reviendrons plus tard dans l'analyse. Par ailleurs, c'est avant tout les choix politiques du gouvernement égyptien qui sont dénoncés par les groupes islamistes

¹⁴⁶ Alimandos, Tewfik, *op. cit.*, p. 174

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Long, Baudoin, *op. cit.*, p. 173

¹⁴⁹ Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphanie, dir., *L'Égypte en Révolutions*, Paris, PUF, 2015, p. 196

¹⁵⁰ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p. 434

radicaux. La politique étrangère de Sadate marquée par le rapprochement avec Israël et l'échec de sa politique d'*infitâh* (ouverture) en termes de retombées économiques et sociales entraînent un mouvement grandissant d'opposition au régime. Celui-ci se manifeste dans les tendances minoritaires de l'islam politique et prenant la forme d'actions terroristes¹⁵¹. Tout d'abord, en Égypte, la violence islamiste trouve une structure organisationnelle dans le mouvement djihadiste dont les deux principaux groupes sont : la *Gamâ'a al-islâmiyya* ou l'Association islamique et *al-Jihâd*. La première profite de la libération des prisonniers politiques de la période nassérienne par Sadate et du projet de ce dernier de contrer l'idéologie socialiste dans les milieux universitaires. Le chef spirituel de l'organisation, Omar Abdel Rahman, est diplômé de l'Université d'al-Azhar en études du Coran¹⁵². Ses liens avec l'institution annoncent une frontière poreuse entre islam modéré officiel d'al-Azhar et l'islam défendu par des courants plus radicaux. Ainsi, soutenue par le régime, l'Association islamique s'implante dans le milieu universitaire jusqu'à remporter les élections étudiantes de l'Université du Caire en 1976. Le discours religieux radical devient prégnant dans les universités modernes égyptiennes face à un discours plus modéré d'al-Azhar. Il trouve des adeptes tels que Ayman al-Zawâhirî, futur chef d'Al Qaïda, Mohamed Morsi, futur président de l'Égypte ou encore Muhammad Badî, Guide suprême de la Confrérie des Frères musulmans, tous étudiants à l'époque.

Comme les mouvements modérés de l'islam politique, les islamistes radicaux s'appuient sur les classes moyennes et pauvres de la société égyptienne. Ils profitent du désespoir de celles-ci face aux échecs économiques et sociaux de la politique d'ouverture économique. La population s'érige alors contre le régime qu'elle qualifie d'illégitime¹⁵³. De plus, le repli communautaire engendré par la réislamisation de la société profite aux groupes islamistes radicaux qui souhaitent l'établissement d'un gouvernement de Dieu rapidement. La politique de paix avec Israël, l'ouverture de la vie politique aux femmes et l'accueil du *chah* d'Iran fuyant la Révolution islamique constituent de nombreuses raisons pour lancer des actions violentes. L'Égypte plonge dans la terreur et la répression durant plusieurs décennies. Les diverses actions terroristes visant le régime rendent difficile une répression ciblée. C'est pourquoi dès les années 1980, toute forme d'opposition est réprimée. En 1981, plus de 1500

¹⁵¹ *Ibid.*, p.436

¹⁵² Zeghal, Malika, *op. cit.*, p. 402

¹⁵³ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p.436

personnes sont emprisonnées provenant de tout bord politique, laïc, socialiste, islamiste. Le groupe *Gamâ'a al-islâmiyya* est dissout, son chef Muhammad Islâmbûlî placé en détention. En réponse, le chef d'*al-Jihâd*, Khalid Islâmbûlî, le frère de Muhammad prépare l'assassinat du président Sadat. Il met son plan en application le 6 octobre 1981¹⁵⁴. Son successeur, Hosni Moubarak, continue de faire face à cette violence exacerbée de l'islamisme radical. Le degré de répression s'établit en fonction de l'adaptation des mouvements islamistes au système politique égyptien¹⁵⁵. Les prisonniers politiques issus de la vague d'arrestations de 1981 sont libérés, favorisant l'implantation progressive des Frères musulmans dans le paysage électoral. Mais dans les années 1990, le contexte se détériore au regard de la reconstitution des groupes islamistes radicaux. Le groupe *Gamâ'a al-islâmiyya* renaît et permet à une deuxième génération de lutter pour « *établir la religion dans sa totalité sur toute âme et sur toute parcelle de la Terre* »¹⁵⁶. Les adhérents ne sont plus des étudiants avec un haut niveau d'éducation mais sont issus de la classe pauvre égyptienne n'ayant plus aucune perspective d'avenir. Les multiples assassinats perpétrés par le groupe dont celui du président de l'Assemblée du peuple atteignent leur paroxysme en 1997 lors du massacre de Louxor¹⁵⁷. Faisant plus de 60 victimes, dont la majorité sont des touristes étrangers, le régime lance une offensive de répression féroce indifférenciée. Les islamistes modérés, légalistes ou radicaux sont emprisonnés, condamnés à mort ou aux travaux forcés. L'ensemble des services de l'Etat, dont les services de renseignements et de sécurité, est mobilisé pour réprimer le mouvement islamiste dans son ensemble. Les chiffres varient d'une source à une autre mais ce sont des centaines de milliers de militants islamistes qui sont passés par les prisons égyptiennes durant les années 1990¹⁵⁸.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 447-448

¹⁵⁶ Pommier, Sophie, *L'Égypte l'envers du décor*, Paris, La Découverte, 2008, p.71

¹⁵⁷ « Massacre sans précédent de touristes étrangers par des islamistes en Haute-Egypte », *Les Echos*, 18 novembre 1997, consulté en ligne le 22 janvier 2021.

¹⁵⁸ Ayad, Christophe, *Géopolitique de l'Égypte*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2002, p. 44

3. L'ambivalence d'al-Azhar face à l'islam politique

En adoptant cette stratégie violente de répression, le gouvernement égyptien prend le risque d'apparaître comme un « *ennemi de l'islam* »¹⁵⁹. Face à une population confortée par les actions sociales et les activités de prédications des mouvements islamistes, les autorités politiques doivent légitimer les restrictions de libertés et l'atteinte aux droits humains au nom de la lutte contre le terrorisme. En effet, Hosni Moubarak jouit des prérogatives que lui accorde l'article 148 de la Constitution égyptienne. Le président peut alors proclamer l'Etat d'urgence et le prolonger sous réserve du Parlement. Ainsi, le pouvoir peut interdire la liberté de réunions et incarcérer toute personne définie comme « *suspecte* » ou « *dangereuse* ». Face aux victoires électorales successives des Frères musulmans, cet « *arsenal répressif* »¹⁶⁰ permet l'arrestation et l'incarcération de nombreux militants islamistes. Dans sa stratégie, le régime de Moubarak voit en l'islam dit « *officiel* » représenté par al-Azhar, le Ministère des *Waqfs* et *Dar al iftâ* un outil de légitimation de ses actions et un moyen de contenir la poussée islamiste. En somme, le président égyptien compte sur le soutien des oulémas d'al-Azhar pour délégitimer l'action des islamistes et la condamner comme non conforme au Coran et à la *Sunna*¹⁶¹. Traditionnellement, les savants de l'islam soutiennent le pouvoir politique en place tant que celui-ci ne remet pas en cause l'unité de l'*Oumma*. De plus, depuis 1961 et l'élection du *cheikh* d'al-Azhar par le président de la République, le pouvoir politique a une assise certaine sur l'institution et comprend qu'il faut composer avec elle pour obtenir son soutien et ainsi l'utiliser comme outil de légitimation. De son point de vue, al-Azhar profite de ce rôle imposé pour étendre son influence et par cela se détacher progressivement du pouvoir politique. Un « *jeu subtil* »¹⁶² s'établit alors entre le gouvernement et l'institution millénaire fondé sur le pouvoir de censure culturelle attribué à al-Azhar. Par sa position de référence en termes d'enseignement des sciences religieuses islamiques, elle est chargée de préserver le patrimoine religieux de toute pratique contraire à l'orthodoxie musulmane¹⁶³. En effet, à l'inverse de la période nassérienne où sa parole

¹⁵⁹ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p. 451

¹⁶⁰ Piazza Azaola, Barbara, *op. cit.*, p. 154

¹⁶¹ Dupont, Anne-Laure, De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, « Un discours islamique officiel en Égypte », *op. cit.*

¹⁶² Botiveau, Bernard, « L'université d'al-Azhar au gré du changement politique » *op. cit.*, pp. 211-228

¹⁶³ Zeghal, Malika, *op. cit.*, p. 305

est muselée et entièrement consacrée au projet national, l'institution retrouve une voix sur la scène intellectuelle dès les années 1980. En échange d'un soutien infaillible au régime de Moubarak, les oulémas d'al-Azhar, à travers l'Académie de recherches islamiques, jouissent d'un droit de censure sur les productions intellectuelles jugées trop laïques et peuvent ainsi se présenter comme les « *gardiens de l'islam authentique* »¹⁶⁴. Le gouvernement, dans sa campagne de répression des mouvements islamistes, laisse cette islamisation du champ culturel s'opérer¹⁶⁵. Pourtant, l'Académie ne s'appuie sur aucune base juridique pour son rôle de censeur au vue de l'abolition de la censure par la Constitution de 1971 sauf en cas de mesures d'urgence :

« L'avertissement, la suspension et la suppression des journaux par voie administrative sont interdits. Toutefois, par exception, en cas d'urgence ou en temps de guerre, il est permis de soumettre les journaux, les imprimés et les moyens d'information à une censure limitée aux questions se rattachant à la sécurité générale ou aux objectifs de la sécurité publique et ce, conformément à la loi »

Article 48 de la Constitution égyptienne de 1971¹⁶⁶

Mais dans la pratique, cette entorse à la Constitution est le prix de la légitimation du régime par al-Azhar qui use de son pouvoir symbolique à plusieurs reprises. Pour exemple, en 1983, l'écrivain copte Louis Awwâd est jugé pour son texte *Introduction au figh de la langue arabe* sous prétexte de « *complot contre la langue arabe* »¹⁶⁷ qualifiée d'impérissable par les oulémas d'al-Azhar. Aussi, une dizaine d'ouvrages d'auteurs égyptiens est retirée de la vente lors de la foire du livre du Caire en 1992¹⁶⁸. Si ce rôle de censeur attribué à al-Azhar permet d'expliquer la stratégie de légitimation du régime dans sa lutte contre les mouvements islamistes, il permet également de mettre en lumière l'ambivalence de la position d'al-Azhar face à ces mêmes mouvements. En effet, le processus de réislamisation engagé par le régime égyptien n'échappe pas à l'institution. Les oulémas d'al-Azhar, au même titre que les

¹⁶⁴ Dupont, Anne-Laure, De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, pp. 37-81

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 453

¹⁶⁶ Constitution de l'Égypte du 11 septembre 1971, consulté le 4 avril 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg1971i.htm>

¹⁶⁷ Zeghal, Malika, *op. cit.*, p 350

¹⁶⁸ Botiveau, Bernard, « Penser, dire, interdire. Logiques et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n°14, 1993, consulté en ligne le 5 juin 2021

prédicateurs ou militants islamistes, sont des acteurs de la réislamisation de la société. C'est ainsi que des échanges entre courants de l'islam politique dits modérés comme les Frères musulmans mais aussi des groupes plus radicaux tels que *Gamâ'a al-islâmiyya* avec des azharistes s'établissent. Si l'hétérogénéité du corps des oulémas n'est pas une nouveauté, nous pouvons nous questionner sur la perméabilité de la frontière entre l'islam officiel traditionnellement défendu par al-Azhar et son rapport avec les militants islamistes. D'une part, l'*establishment* azharien¹⁶⁹ veut que ces « *clercs religieux autoproclamés* » soient déclarés incompetents pour interpréter l'islam, ceux-ci n'étant pas habilités par un diplôme. D'autre part, l'institution revendique sa légitimité en tant que seule entité à pouvoir interpréter la loi islamique. Si bon nombre de militants islamistes y ont été formés comme le chef spirituel de *Gamâ'a al-islâmiyya*, leurs actions politiques violentes sont largement condamnées par la majorité des oulémas¹⁷⁰. Du côté des islamistes, les oulémas d'al-Azhar sont déclarés illégitimes car ils ne supportent pas de les voir cautionner un pouvoir politique injuste détourné de l'islam et de ses principes, en échange d'avantages sociaux et matériels¹⁷¹. Cependant, certains oulémas sont sensibles aux idées islamistes. Le nombre d'azharistes d'obédience frériste ou salafiste est inconnu et difficile à comptabiliser¹⁷² mais le nombre semble croissant sur ces dernières années. Des amitiés politiques se tissent entre azharistes et islamistes. L'institution d'al-Azhar trouve en ces acteurs des moyens de contestation du pouvoir politique à partir de la fin des années 1980 y compris dans leurs tendances les plus radicales. Ainsi, l'accord tacite entre le régime et al-Azhar se retrouve ébranlé car les oulémas officiels ne peuvent légitimer le pouvoir si l'ordre politique et social du pays est perturbé par des acteurs se revendiquant de la sphère religieuse¹⁷³. La frontière entre diffuser un islam « officiel » dit modéré et la tentation de l'islamisme est floue. Al-Azhar et les mouvements de l'islam politique se rejoignent sur la contestation d'un Etat laïque¹⁷⁴ ne respectant pas les principes de la *charia*. Mais les oulémas, tenus par leur statut de fonctionnaires officiels, se limitent à la formulation des idées contestataires ne pouvant se permettre d'agir directement contre l'Etat. A l'inverse, les militants islamistes, quant à eux,

¹⁶⁹ Keppel, Gilles, *op. cit.*, p. 442

¹⁷⁰ Botiveau, Bernard, « L'université al-Azhar au gré du changement politique », *op. cit.*, pp. 211-228

¹⁷¹ Botiveau, Bernard, « Penser, dire, interdire. Logiques et enjeux de la censure des écrits en Égypte » *op. cit.*

¹⁷² Delorme, Florian, *op.cit.*

¹⁷³ Zeghal, Malika, *op. cit.*, p. 402

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 318

transforment les idées en actions, souvent violentes. Cette « *division des tâches* »¹⁷⁵ atteint son paroxysme en 1992. L'écrivain Faraj Fûda est assassiné par des militants islamistes du groupe *Gamâ'a al-islâmiyya* après avoir été condamné par la revue officielle d'al-Azhar (*Majallat al Azhar*) pour avoir promu l'établissement d'un Etat laïque¹⁷⁶. De même qu'en 1994, à l'occasion de la Conférence internationale sur la démographie et le contrôle des naissances, al-Azhar est à la tête d'une chaîne de protestations en partenariat avec les Frères musulmans car celle-ci serait contraire aux valeurs islamiques. Mais si les oulémas officiels n'offrent plus leur soutien inconditionnel au pouvoir, ils n'en restent pas moins des fonctionnaires politiques inféodés à l'Etat. En tant qu'institution religieuse officielle, elle se doit d'assurer son soutien au régime dans sa politique intérieure et extérieure. Sur demande du président, le Grand imam d'al-Azhar se voit alors obligé d'apporter son soutien à la Conférence¹⁷⁷.

B. Al-Azhar dans la Révolution et le régime transitoire

Dans un contexte révolutionnaire houleux accompagné par une réaffirmation du religieux dans la société, al-Azhar doit redéfinir son rôle et trouver sa place dans la future sphère politico-religieuse. A la croisée de la société civile et de la sphère menacée des dirigeants autoritaires, l'institution tente de retrouver son autorité islamique en Égypte. Face à l'éclatement du « *champ religieux égyptien* »¹⁷⁸, al-Azhar et son Grand imam doivent prouver de leur crédibilité.

1. Acteurs et espaces de la Révolution : le religieux au second plan

Les Printemps arabes de 2011 se caractérisent, entre autres, par leur aspect séculier. Les revendications sont avant tout d'ordre politique sans référence à la

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 214

¹⁷⁶ Tincq, Henri, « Aux sources du blasphème. Ce que disent les textes sacrés », *Le Monde des Religions*, n°83, 26 avril 2017, consulté en ligne le 7 mars 2021.

¹⁷⁷ « Les travaux de la Conférence des Nations Unies sur la population et le développement. Les critiques des religieux pèsent sur les débats du Caire », *Le Monde*, 6 septembre 1994, consulté en ligne le 8 mars 2021.

¹⁷⁸ Fattah, Nabil Abdel, « Al Azhar dans un monde troublé : la crise et les politiques d'adaptation », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 108, no. 4, 2012, pp. 67-80, consulté en ligne le 8 janvier 2021.

religion¹⁷⁹. Les révolutionnaires aspirent à plus de justice sociale et de liberté¹⁸⁰. Ils demandent le départ des régimes autoritaires immobiles durant des années face à la détresse socio-économique de la jeunesse. Le mouvement révolutionnaire est rendu possible en Égypte par l'avènement de nouveaux acteurs et de nouveaux espaces de contestation. En politique, le processus d'ouverture amorcée par Sadate a permis la mise en place d'un système pluripartite repris par Moubarak. En 2010, il existe 24 partis politiques légaux. Le Parti National Démocratique (PND) est au pouvoir et coexiste avec des partis de gauche comme le Parti nassériste et des partis libéraux tels que le Wafd. De plus, les organisations islamistes gravitent autour de la sphère politique mais n'ont toujours pas de statut légal¹⁸¹ malgré leur assise électorale. Bien qu'officiellement interdite et par un jeu habile d'alliances avec d'autres partis politiques, l'organisation islamiste des Frères musulmans réussit à présenter des candidats et intègre l'Assemblée du peuple dès 1984¹⁸². Dès lors, les Fréristes occupent des sièges du Parlement à chaque élection législative. En 2005, ce sont 88 députés fréristes sur 444 sièges qui rentrent au Parlement¹⁸³. C'est aussi suite à cette victoire électorale, que le mouvement connaît une vague de répression féroce par le régime de Moubarak. Pourtant première force d'opposition politique au régime, les Frères musulmans ne sont pas en première ligne lors des manifestations de la place Tahrir. Ils ne rejoignent le mouvement que le 28 janvier, lorsque le soulèvement épouse des formes violentes de contestation¹⁸⁴. La révolution profite plutôt d'une mobilisation politique inédite, en dehors des canaux traditionnels¹⁸⁵. Les acteurs et les espaces de la contestation se diversifient et se construisent graduellement tout au long des années 2000. En 2004, la création du mouvement *Kifaya* (« Ca suffit ») est un tournant dans ce militantisme égyptien en lutte contre le régime de Moubarak. Au-delà des clivages idéologiques, ce rassemblement de jeunes, d'intellectuels et d'opposants réclame un changement démocratique en Égypte. La dynamique révolutionnaire des années 2000 voit apparaître dans le monde ouvrier le « *Mouvement des Jeunes du 6 avril* » en

¹⁷⁹ Gelabert, Esther, « Le Printemps arabe en perspective », *Cahiers de l'action*, vol. N° 39, n° 2, Institut national de la jeunesse et de l'éducation populaire, 2013, pp. 11-17.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Piazza Azaola, Barbara, *op. cit.*, p. 152

¹⁸² Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *op. cit.*, p. 111

¹⁸³ Vannetzel, Marie, *op. cit.*, pp. 36-53.

¹⁸⁴ Baudoin, Long, *L'Égypte de Moubarak à Sissi*, *op. cit.*, p. 39

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 34

soutien à des manifestations ouvrières au Nord du pays¹⁸⁶. Enfin, l'Association Nationale pour le Changement (ANC) fondée par Mohamed Al Baradeï, prix Nobel de la paix en 2005 s'ajoute au mouvement d'opposition du régime. En outre, les manifestations de 2011 sont le résultat d'une dynamique révolutionnaire enclenchée dès les années 2000¹⁸⁷ à l'initiative de militants égyptiens prônant un nouveau souffle démocratique pour l'Égypte. Cette nouvelle génération de militants investit de nouveaux espaces de contestations sur internet et les réseaux sociaux. Vers la fin des années 2000, un représentant syndical de l'usine *Mahalla al-Kubra* témoigne de l'ambiance militante qui règne en Égypte : « *le système politique en Égypte est assis sur un baril de poudre qui risque d'exploser à tout moment* »¹⁸⁸.

2. Impact de la révolution sur al-Azhar : quelle place dans l'Égypte post-révolutionnaire ?

Durant le Printemps arabe égyptien, al-Azhar reste relativement en retrait vis-à-vis des dynamiques révolutionnaires¹⁸⁹. Mais le caractère hétérogène de l'ensemble des oulémas et étudiants azhariens se traduit par des comportements divergents¹⁹⁰. Si aucune manifestation ne se déroule dans l'enceinte de l'université, plusieurs azharistes rejoignent les manifestants de la place Tahrir. Le Grand imam Ahmed el-Tayeb, quant à lui, est précautionneux dans ses propos sur les manifestations en cours. Il rappelle que la protestation est « *illégitime dans l'islam* »¹⁹¹ mais dénonce la répression violente des manifestants. Il garde ainsi une certaine neutralité quant à la situation et préfère garantir l'obéissance de l'institution au régime de Moubarak qui l'a élu un an plus tôt. En outre, al-Azhar n'a pas d'influence sur la Révolution qui semble dépourvue de toute revendication religieuse. A l'inverse, c'est elle qui a de nombreuses implications sur l'institution.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 37-39

¹⁸⁸ Beinin, Joel. « Les ouvriers égyptiens et le 25 janvier : contexte historique d'un mouvement social », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 108, n° 4, 2012, pp. 97-114, consulté en ligne le 3 avril 2021.

¹⁸⁹ Browns J, Nathan, « Post-Revolutionary Al-Azhar », *The Carnegie Papers for international Peace*, Septembre 2011, pp. 3-9, consulté en ligne le 23 mai 2021.

¹⁹⁰ Zeghal, Malika, « What Were the Ulama Doing in Tahrir Square? Al-Azhar and the Narrative of Resistance to Oppression », *The University of Chicago*, février 2011, consulté en ligne le 12 avril 2021, <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/what-were-ulama-doing-tahrir-square-al-azhar-and-narrative-resistance-oppression>.

¹⁹¹ *Ibid.*

D'abord, la vague d'activisme impulsée par le processus révolutionnaire pénètre l'institution. Certains universitaires et étudiants se rapprochent de la Confrérie des Frères Musulmans. Alors même que 5000 azharistes accusés d'être proches de la mouvance frériste ou salafiste avaient été renvoyés d'al-Azhar sous Moubarak¹⁹², le Grand imam doit dorénavant composer avec la nouvelle force islamiste majoritaire du paysage électorale. Son bureau est le point de rencontre pour les candidats à la présidentielle. Par ce biais, el-Tayeb vante le prestige de l'institution au travers des hautes fonctions des personnes qui y passent¹⁹³. Il se place alors en instigateur d'un dialogue entre les candidats à l'élection présidentielle, les forces islamistes et les intellectuels égyptiens¹⁹⁴. Ici, al-Azhar profite de sa place d'interlocuteur privilégié du pouvoir pour jouer un rôle dans la vie publique égyptienne post-révolutionnaire. L'image qu'elle a d'elle-même en tant que fervente « *défenseuse des intérêts du peuples* » et comme « *voix de la vérité et de la raison* »¹⁹⁵ rendent impossible d'éviter son rôle politique dans une révolution telle qu'en 2011¹⁹⁶. Les événements menant à la chute de Moubarak déclenchent une lutte pour la gouvernance de l'institution et relancent les débats sur la position qu'elle doit occuper dans la société égyptienne. Au vue du renforcement électoral des mouvements islamistes, Al-Azhar doit aussi se positionner sur la place de la religion musulmane dans la société après la Révolution de 2011. La chute du régime marque aussi la fin d'une stabilité politique et l'émergence d'une multitude d'opinions qui traversent l'institution et qu'il faut concilier. Il existe plusieurs points de vue sur le rôle que devrait tenir al-Azhar après la révolution. Toutes sont d'accords pour dire que l'institution mérite respect, soutien et indépendance¹⁹⁷.

Selon le *cheikh* el-Tayeb, l'ancienneté de l'institution justifie le respect qu'on lui doit. Mais les liens politiques qu'elle tisse avec le régime depuis des siècles ne doivent pas altérer sa mission initiale. Elle doit aider les musulmans d'Égypte et du monde islamique sunnite dans l'interprétation des textes religieux et dans la manière de les appliquer dans la vie quotidienne contemporaine. En cela, il a une vision centriste d'al-

¹⁹² Garrec, Laura, « Les enjeux de pouvoir de l'autorité religieuse dans l'Égypte post-transition démocratique ». *Égypte/Monde arabe*, n° 16, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), octobre 2017, pp. 143-161, consulté en ligne le 23 décembre 2020.

¹⁹³ Browns J, Nathan, « Post-Revolutionary Al-Azhar », *op. cit.*, pp. 10-14

¹⁹⁴ Fattah, Nabil Abdel, *op. cit.*

¹⁹⁵ Browns J, Nathan, « Post-Revolutionary Al-Azhar », *op. cit.*, pp. 18-24

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 11

Azhar, appelée vision de la *wasatiyya*¹⁹⁸. Pour lui, la démocratie est complémentaire avec l'islam car la liberté est un des objectifs de la *charia*. Cette vision est en parfait accord avec les principes révolutionnaires. L'institution doit certes définir un cadre général moral et religieux dans la société mais elle ne doit pas être impliquée dans tous les conflits quotidiens. Al-Azhar ne demande qu'à être autonome et indépendante, pas à exercer un pouvoir politique exécutif. Face à la montée en puissance des forces politiques islamistes dans l'Égypte post-révolutionnaire, les libéraux et intellectuels de gauche laissent de côté les rapports ambigus que certains oulémas azhariens nouent avec la pensée islamiste. Le conservatisme de l'institution et le perpétuel débat sur la nécessité de la réforme de l'enseignement n'a pas sa place dans un contexte agité comme celui de la période transitoire de 2011-2012. L'immobilisme est préféré à l'islamisme. Comme c'est le cas depuis des années, al-Azhar en tant qu'instrument politique d'autolégitimation du régime est aussi un rempart aux mouvements de l'islam politique. Cette vision de l'institution est partagée par un corps d'intellectuels libéraux et le *cheikh* d'al-Azhar. Elle fait alors l'objet d'une *Déclaration d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte*. Il s'agit d'un document publié en juin 2011 par les oulémas d'al-Azhar en association avec des intellectuels libéraux égyptiens provenant de tous les horizons politiques et religieux¹⁹⁹. Il a pour fonction d'être un guide religieux et spirituel en donnant une orientation à l'avenir de l'Égypte après les épisodes révolutionnaires de janvier. En s'appuyant sur la pensée des savants égyptiens de la *Nahda*, le document dénonce les excès de l'islamisme et de sa non-conformité avec les valeurs islamiques.

« A travers les débats, les participants ont tenu à s'inspirer du patrimoine des grands noms de la pensée, de la renaissance, du progrès et de la réforme à al-Azhar, notamment celui du cheikh Hasan al-Attar et de son disciple le cheikh Rifaa al-Tahtawi [...] »

[...] Déterminer les principes qui régissent la compréhension de la relation entre l'Islam et l'Etat durant la période exceptionnelle que traverse l'Égypte actuellement [...]

¹⁹⁸ Browns J, Nathan, « Avoiding Old Mistakes in the New Game of Islamic Politics », The Washington post, 22 septembre 2014, consulté en ligne le 22 mars 2021.

¹⁹⁹ Déclaration d'al-Azhar sur l'avenir de l'Égypte (version française), bureau du Grand imam d'al-Azhar juin 2011, consulté le 3 mars 2021 <http://www.bibalex.org/Attachments/english/elazhar.pdf>

[...] *Pour éviter leur instrumentalisation par des courants déviants prêts à brandir des slogans confessionnels ou idéologiques en opposition avec les constantes de notre Nation et des dénominateurs communs qui assurent la stabilité de celle-ci. Ces slogans font dévier du chemin de la modération, la voie du « wasat », et sont en contradiction avec l'essence même de l'Islam »*

Déclaration d'al-Azhar sur l'Avenir de l'Égypte (version française), bureau du Grand imam d'al-Azhar, juin 2011²⁰⁰

Il promeut, entre autres, la démocratie, la séparation des pouvoirs, le suffrage universel, le respect des libertés fondamentales et le droit à la différence, tous rassemblés dans un cadre législatif suivant les principes de la *charia*. En échange de ces principes dits libéraux, al-Azhar demande le respect de son indépendance notamment à travers le retour de l'« *Aréopage des Grands Oulémas* » qui prendrait en charge la nomination du Grand imam. En outre, ce document est un compromis politique entre les libéraux qui voit al-Azhar comme un rempart à l'islamisme et l'institution qui souhaite son autonomie vis-à-vis du pouvoir politique.

3. L'éclatement de la sphère religieuse durant la période transitoire

Sous la pression des manifestants et par une intervention du Conseil Suprême des Forces Armées (CSFA), Hosni Moubarak démissionne le 11 février 2011 laissant le pouvoir aux militaires. C'est le temps de la transition, rendue complexe par l'éclatement du champ politico-religieux et par conséquent la pluralité de voix se réclamant de l'islam²⁰¹. Les révolutionnaires pâtissent de leur première faiblesse qui est de ne pas avoir de programme politique²⁰². Ils sont alors vite marginalisés dans ce processus transitionnel de la politique égyptienne au profit des forces déjà structurées²⁰³. Les militaires et les islamistes, alors premières forces politiques électorales, s'unissent au sein d'une alliance de circonstance. Si les pleins pouvoirs sont attribués aux militaires pour toute la période transitoire, les acteurs de la scène politique égyptienne et notamment les islamistes s'organisent pour peser dans les

²⁰⁰ Déclaration d'al-Azhar sur l'Avenir de l'Égypte (version française), bureau du Grand imam d'al-Azhar, juin 2011, consulté en ligne le 10 mai 2021.

²⁰¹ Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *op. cit.*, p. 151

²⁰² Gelabert, Esther, *op. cit.*, pp. 11-17.

²⁰³ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne, op. cit.*, p. 488

élections à venir²⁰⁴. Les Frères musulmans, à l'origine du côté des révolutionnaires, voient en cette période une occasion d'accéder au pouvoir. Ils se regroupent au sein du Parti de la Liberté et de la Justice en avril 2011. Les Salafistes, la deuxième force islamiste principale, quant à eux, profitent de l'ouverture du champ politique pour s'organiser au sein d'un parti politique nommé *Al-Nûr*, dès mai 2011. Par cela, ils rompent avec leur vision traditionnelle de rejet du système démocratique²⁰⁵ et se présentent comme de véritables concurrents politiques aux Frères. Les élections législatives tenues entre novembre 2011 et janvier 2012 consacrent l'ascendant électoral des forces islamistes égyptiennes : les Frères musulmans, sans surprise, récoltent 47% des suffrages. Les Salafistes, plus étonnamment, rassemble 24% des suffrages et accèdent à 112 sièges au Parlement. C'est ainsi qu'un paradoxe du Printemps arabe égyptien transparait : le soulèvement de janvier 2011 entraîne l'avènement au pouvoir des partis islamistes. Ils font de la *charia* le fondement de leur projet politique, social et économique pour l'Égypte en contradiction avec les principes démocratiques réclamés par les révolutionnaires accordant la pleine souveraineté au peuple ²⁰⁶. Aussi, la concurrence entre Salafistes et Fréristes oblige al-Azhar à intervenir lors des élections. Face à cette « *surenchère religieuse* »²⁰⁷ des Frères musulmans qui présentent l'islam comme la seule solution, les oulémas déclarent que voter pour des partis « laïques » ou coptes n'est pas contraire à l'islam²⁰⁸. Malgré cette victoire écrasante des partis islamistes, il convient de ne pas faire correspondre ce succès à l'adhésion totale de la population aux idées islamistes. En effet, les élections législatives ont été organisées extrêmement rapidement pour empêcher les révolutionnaires de s'organiser. Ainsi, les résultats électoraux sont le fait d'un vote vers des forces traditionnelles connues mais parfois peu appréciées²⁰⁹. Il est nécessaire de rappeler que la société post-Moubarak est « *profondément pieuse* »²¹⁰. Les Frères musulmans n'ont donc pas besoin d'imposer la religion aux égyptiens qui revendiquent eux-mêmes une pratique plus ostentatoire de l'islam. La « *culture politique du printemps arabe* »²¹¹ est dite protestataire, individualiste et ouverte à toute forme

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 489

²⁰⁵ Baudouin, Long, *op. cit.*, pp. 171-174

²⁰⁶ Roy, Olivier, *op. cit.*, pp. 25-36

²⁰⁷ Baudouin, Long, *op. cit.*, p. 77

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne, op. cit.*, p. 488

²¹⁰ Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *op. cit.*, p. 203

²¹¹ Roy, Olivier, *op. cit.*, pp. 25-36

d'autonomie en opposition à la vision politique frériste plutôt autoritaire, centralisée et étatique. Les égyptiens aspirent alors à un rapport à la religion plus individuel²¹². Dans le même temps, le régime de Moubarak a permis le développement d'un « *système islamique parallèle* »²¹³. Le nombre de mosquées privées dépassent dorénavant celui des mosquées sous le contrôle de l'Etat. En 2014, sur les 120 000 mosquées en Égypte, 80 000 sont privées²¹⁴. Dans cette dynamique de fractionnement du religieux, l'institution d'al-Azhar doit se repositionner à la fois par rapport au pouvoir politique mais aussi par rapport à la sphère religieuse diffuse. Avec la volonté d'autonomie de chacune des entités religieuses anciennes ou nouvelles, dont al-Azhar se targue d'être la seule légitime à interpréter le Coran, on assiste non pas à une séparation de la religion et de l'Etat mais des institutions religieuses et de l'Etat²¹⁵. Face à la poussée islamiste et dans son désir de retrouver son indépendance, al-Azhar obtient gain de cause en 2012. Le Conseil suprême des Forces Armées adopte un amendement de la loi de 1961 permettant l'élection du Grand imam d'al-Azhar par le Conseil des Oulémas. Depuis 1961, c'est le président de la République qui se chargeait de cette mission. C'est un premier pas dans la quête d'indépendance vis-à-vis du pouvoir politique.

II. Une institution en quête d'autonomie religieuse

Les événements suivant la Révolution du 25 janvier ont pour conséquence d'augmenter le désir d'al-Azhar de protéger son leadership dans l'islam sunnite et de retrouver son autonomie en Égypte. La sphère religieuse est le terrain d'affrontements entre les Frères musulmans, les Salafistes et les institutions religieuses officielles sous autorité de l'Etat²¹⁶. La lutte pour l'autonomie d'al-Azhar, portée par le *cheikh* Ahmed el-Tayeb s'oppose à l'appel d'Abdel Fattah al-Sissi sur la nécessité d'une « *révolution*

²¹² Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *op. cit.*, pp. 208-210

²¹³ Ambrosetti, Elena, Égypte, l'exception démographique, Paris, Editions INED, 2002, pp. 149-175

²¹⁴ « L'État égyptien va prendre le contrôle de toutes les mosquées du pays », *RFI.fr*, 12 mars 2014, consulté en ligne le 3 mars 2021, <https://www.rfi.fr/fr/moyen-orient/20140312-egypte-decret-contrôle-mosquées-frères-musulmans>

²¹⁵ Roy, Olivier, *op. cit.*, pp. 25-36

²¹⁶ Brown J, Nathan, « Official islam in the Arab World. The Contest for Religious Authority », Carnegie Endowment for International Peace, mai 2017, p. 4, consulté en ligne le 2 mars 2021.

religieuse ». La concurrence pour l'autorité islamique s'érige alors contre les islamistes mais aussi au sein même des structures étatiques.

A. Al-Azhar contre les Frères musulmans au pouvoir

La victoire des islamistes aux élections législatives et l'élection de Mohammed Morsi issu des Frères musulmans à la présidence de la République en 2012 replacent au cœur du débat l'ambivalence des relations entre al-Azhar et le pouvoir politique, notamment quand celui-ci revendique une présence accrue de la pratique religieuse. L'opposition d'al-Azhar aux Frères musulmans se manifeste particulièrement à travers la figure du Grand imam el-Tayeb.

1. Le projet religieux des frères musulmans

Comme vu précédemment, la religion est un outil de légitimation pour les orientations politiques et économiques des régimes égyptiens successifs²¹⁷. Dans leur projet idéologique d'islamisation de la société²¹⁸, les Frères désormais au pouvoir, veulent « frémiser » les institutions de l'islam dans le but de contrôler le discours religieux égyptien. Pour eux, le seul moyen d'asseoir leur autorité sur la sphère religieuse est d'étatiser la religion²¹⁹. Cette étatisation est synonyme de l'inféodation d'al-Azhar à la doctrine des Frères musulmans, rentrant alors directement en confrontation avec la vision libérale du Grand imam Ahmed el-Tayeb.

La doctrine des Frères musulmans est fondée sur un « *fondamentalisme religieux* » qui vise à revivre l'islam originel²²⁰. Mais à l'inverse des Salafistes, leur projet est avant tout politique. Le but final est la création d'un Etat islamique suivant les principes de la *charia*. Or, dans un contexte de mutations et de reconstruction du champ politique post-révolutionnaire, les Frères musulmans adoptent une stratégie pragmatique pour s'adapter aux défis de la participation politique classique²²¹.

²¹⁷ Al-Gamal, Samar, *art. cit.*

²¹⁸ Long, Baudoin, *op. cit.*, p. 131

²¹⁹ Olivier Roy, *op.cit.*

²²⁰ Long, Baudoin, *op. cit.*, p.132

²²¹ Long, Baudoin, *op. cit.*, p.142

Contraints d'abandonner une partie de leurs idéaux, la nouvelle Constitution adoptée en décembre 2012 est la preuve de cette stratégie particulière. En effet, elle reprend principalement les grandes lignes de la Constitution de 1971. La Confrérie veut aller pas à pas et se contentent donc d'ajouter quelques éléments islamistes sans radicalement modifier les institutions existantes²²². C'est autour de la nature de l'Etat que les changements sont les plus nombreux. Si tous les acteurs politiques de l'Egypte post-révolutionnaire s'accordent sur l'établissement d'un «Etat civil», les interprétations divergent sur les interprétations du terme « civil » : s'agit-il d'un Etat non militaire ? d'un Etat non religieux ? ou d'un Etat contrôlé par les civils ? Pour les islamistes et leur ambition d'intégrer progressivement la *charia* dans le système politique existant, l'article 2 de la Constitution faisant de la loi divine la « *source principale de législation* » est complétée par l'article 219 précisant les composantes de cette dernière²²³. En effet, dans leur opposition aux gouvernements précédents, les islamistes regrettaient la non application des principes islamiques pas les dirigeants. Enfin, l'introduction de l'article 4 concernant la consultation d'al-Azhar sur des sujets relatifs à la *charia* provoque une fervente opposition du Grand imam el-Tayeb.

2. L'hostilité du *cheikh* el-Tayeb

Le Grand imam el-Tayeb est désigné par Hosni Moubarak en mars 2010 suite au décès de Muhammad Sayyed Tantawi. Diplômé de l'Université d'al-Azhar et de la Sorbonne à Paris en *Pensée islamique*, il est recteur de l'Université azharienne de 2003 à 2010. Il promeut une identité islamique et libérale de la société égyptienne en accord avec les principes révolutionnaires. Mais le contexte politique houleux ²²⁴ post-Révolution remet en cause la fonction et la position d'al-Azhar dans ce paysage politico-religieux particulier où les idées et les acteurs « *se dissipent dans les nuages et les orages* »²²⁵. La mosquée-université se positionne autant en représentante des intérêts du peuple qu'en un instrument de défense des autorités politiques et du

²²² Long, Baudoin, *op. cit.*, p.143

²²³ « *Les principes de la charia islamique comprennent ses preuves globales, ses bases fondamentales, les règles de la jurisprudence, ainsi que ses sources significatives, acceptées par les écoles juridiques de la tradition du prophète et l'ensemble de la communauté* », Article 219 de la Constitution égyptienne de 2012, consulté le 3 mas 2021 <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg2012.htm>

²²⁴ Fattah, Nabil Abdel. « Al Azhar dans un monde troublé : la crise et les politiques d'adaptation », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 108, no. 4, 2012, pp. 67-80.

²²⁵ *Ibid.*

discours officiel. Dans un contexte révolutionnaire tel qu'en 2011 où toutes les entités se replient sur elle-même, al-Azhar et son Grand imam voient une occasion de revendiquer l'autonomie de l'institution et sa légitimité en tant que seule « *voie légitime* » de la religion islamique. Ainsi, la nouvelle Constitution des Frères musulmans est une atteinte directe à l'autonomie d'al-Azhar. L'article 4 attribue un rôle consultatif à l'institution. Elle peut désormais analyser la correspondance du corps législatif avec la *charia*²²⁶.

*« L'Azhar est un organisme islamique indépendant et global. Il s'attribue exclusivement l'exercice de l'ensemble de ses affaires et procède à la propagation de la prédication islamique, des sciences théologiques, de la langue arabe en Égypte et dans le monde. L'avis de l'autorité des grands Oulémas de l'Azhar est pris dans les affaires relatives à la charia islamique »*²²⁷.

Article 4.1 de la Constitution égyptienne de 2012

Or, le Ahmed el-Tayeb est conscient que cette prérogative constitutionnelle est en réalité un moyen pour les Frères de s'ingérer dans les affaires d'al-Azhar. En effet, l'institution devient un enjeu de pouvoir pour les Frères et les Salafistes, en tête des votes électoraux. Cependant, le Grand imam semble faire « *cavalier seul* » face à une nouvelle génération d'oulémas et d'étudiants, proches des Frères musulmans. Là encore, les dissensions internes relatives à la multiplication de nouveaux prédicateurs religieux fragilisent la position d'al-Azhar en tant que haute autorité de l'islam sunnite. Les conflits entre les doctrines présentes à l'intérieure de l'institution mènent à une « *crise d'identité* » pour al-Azhar mettant à mal son projet d'autonomie. La conjoncture politique émanant de la révolution de 2011 ravivent les tensions inhérentes au champ politico-religieux égyptien. Le président, figure du pouvoir politique, s'appuie sur le champ religieux pour asseoir son autorité tandis que le Grand imam d'al-Azhar revendique son indépendance pour asseoir son autorité religieuse²²⁸.

²²⁶ Long, Baudoin, *op. cit.*, pp. 162-166

²²⁷ Constitution égyptienne de 2012, consulté en ligne le 3 mars 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg2012.htm#1>

²²⁸ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

Cette double dynamique contradictoire crée des espaces de « vide » permettant des mouvements dissidents de s'affirmer à l'intérieur même de l'institution d'al-Azhar.

B. Le monopole de l'état sur la sphère religieuse

Le champ religieux est un espace de mobilisation pour les politiques contestataires. Il est donc vital pour le pouvoir politique de le contrôler pour éviter toute opposition au régime et ainsi s'assurer de son maintien. Mais cette mainmise de l'Etat est de moins en moins supportée par al-Azhar. Pourtant dépendante de l'Etat, l'institution affirme son opposition à toute ingérence du politique dans le religieux.

1. L'appel à la « révolution religieuse »

La destitution de Mohammed Morsi entraîne une vague de violences contre les Frères musulmans. Le 26 décembre 2013, la Confrérie est considérée comme une « *organisation terroriste* »²²⁹. S'en suit l'interdiction du Parti de la Liberté et de la Justice et des canaux de retransmission des idées fréristes comme *Al-Jazeera Egypte*²³⁰. Plus de 2000 membres des Frères musulmans sont arrêtés et environ 1400 tués au cours de l'année 2013²³¹. Pour l'Organisation Human Rights Watch il s'agit du « *pire massacre de civils de l'histoire moderne du pays* »²³². De plus, le nouveau régime n'hésite pas à utiliser l'argument de la lutte contre l'islamisme pour élargir la répression à toute forme d'opposition. Un climat de violence et de brutalité règne dans l'Egypte post-Morsi favorisant la recrudescence de groupes terroristes radicalisés. En effet, le processus révolutionnaire entraîne une résurgence de la violence dans le Sinaï²³³ amenant à une véritable « *question du Sinaï* »²³⁴. La région est marquée par des conflits divers rendant la population sensible aux idées islamistes extrémistes.

²²⁹ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, pp. 514-517

²³⁰ *Ibid.*, p. 518

²³¹ « Répression inquiétant contre les partisans de Mohamed Morsi », Amnesty international, 8 juillet 2013, consulté en ligne le 2 juin 2021.

²³² De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, pp. 522-523

²³³ Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *op. cit.*, p.214

²³⁴ « Egypt's Sinai Question », International Crisis group, 30 janvier 2007, consulté en ligne le 1^{er} mai 2021, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/north-africa/egypt/egypt-s-sinai-question>

Dans ce contexte, l'armée prend le pouvoir le 3 juillet 2013 mais ne reproduit pas les erreurs de 2011. D'abord, les militaires justifient leur action « *illégal* » au nom de la défense du peuple égyptien²³⁵. De plus, il s'appuie sur la société civile pour s'assurer un soutien populaire et obtient même le soutien du Grand imam d'al-Azhar dénotant avec son neutralisme de 2011. Abdel Fattah al-Sissi, instigateur du coup d'Etat militaire et ancien ministre de la Défense de Mohammed Morsi, est élu président le 8 juin 2014. Dans ce contexte chaotique de recrudescence du terrorisme, il fonde sa politique sur la lutte contre l'extrémisme religieux et mobilisent les institutions religieuses officielles.

Le 1^{er} janvier 2015, al-Sissi appelle à une « *révolution religieuse* »²³⁶ devant les dignitaires d'al-Azhar. Ainsi, il reconnaît implicitement la violence intrinsèque à l'islam ou selon ses mots à la « *pensée islamique erronée* » dominante où l'extrémisme puise sa source. Pour lui, « *cette Oumma est en train d'être déchirée, détruite, on la perd – et elle se perd par nos propres mains* ». Le but d'al-Sissi est en fait de capter le discours religieux au service du discours politique au nom de la lutte contre le terrorisme mais aussi et surtout pour réfréner la contestation islamiste. Le champ religieux institutionnel est constitué de trois piliers : les Ministère des *Waqfs* ou Ministère des Affaires religieuses, *Dar al-iftâ* qui gère les *fatwas*, et enfin al-Azhar, le centre d'enseignement des sciences islamiques. Il en appelle à la responsabilité des chefs religieux de réexaminer le discours islamique au regard des dérives contemporaines²³⁷. Ce n'est pas la première fois qu'il alerte sur la nécessité d'un renouvellement de la pensée islamique. Dès septembre 2013, au vue de la diversification du champ religieux qui outrepassa le champ institutionnel notamment au travers des groupes islamistes radicaux ou des prédicateurs en ligne²³⁸, le pouvoir renvoie 55 000 prédicateurs non affiliés à al-Azhar de leurs fonctions.

²³⁵ Malbrunot, Georges, « Égypte : Morsi et l'armée prêts à s'affronter dans le sang », *Le Figaro*, 3 juillet 2013, consulté en ligne le 6 juin 2021.

²³⁶ « Égypte : le président Al Sissi appelle à « révolutionner » l'islam », *CNEWS*, 12 janvier 2015, consulté le 15 avril 2021 https://www.youtube.com/watch?v=ohTO_MBJFgw.

²³⁷ Yehoshua, Y, « Dispute At Al-Azhar's International Conference on the Renewal of Islamic Thought Reflects institutions Long-Standing Rejection of religious reforms in Egypt », MEMRI, n°1505, 20 Mars 2020, consulté en ligne le 13 février 2021, <https://www.memri.org/reports/dispute-al-azhars-international-conference-renewal-islamic-thought-reflects-institutions>

²³⁸ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

2. Les institutions religieuses officielles égyptiennes

Pour mener à bien sa politique de lutte contre l'extrémisme islamiste, le président al-Sissi s'appuie sur les trois piliers du champ religieux institutionnel²³⁹. En cela, il se rapproche de la stratégie « étatiste » de Nasser en s'appuyant sur les institutions de l'islam dit « officiel ». L'objectif principal d'al-Sissi est de « *restaurer le prestige de l'Etat* »²⁴⁰ et de contrer l'islam politique dans un contexte de montée de l'extrémisme islamiste. Il s'agit ici de présenter les deux institutions religieuses officielles aux côtés d'al-Azhar ainsi que leurs prérogatives respectives.

Les *waqfs* désignent des biens inaliénables dont l'usufruit est consacré à une institution religieuse ou à une autorité de biens publics²⁴¹. Le Ministère des *Waqfs* a deux objectifs principaux. Le premier est de diffuser le message islamique en Égypte et à l'étranger. Le deuxième est de porter assistance aux plus nécessiteux²⁴². Il gagne en influence sous le régime nassérien et devient alors une des « *clefs de voûte de la structure du système religieux* »²⁴³ égyptien. Dès cet instant, la lutte pour l'autonomie d'al-Azhar, alors entièrement étatisée, s'établit à l'intérieur même des structures étatiques. Le Ministère est en charge de la désignation des imams pour les mosquées placées sous l'autorité de l'Etat. Dans la pratique, il fait appel aux diplômés d'al-Azhar pour combler le vide des rangs d'imams. De plus, les mosquées privées, qui se sont multipliées sous Moubarak, échappent au contrôle du Ministère. En 2014, dans sa stratégie de captation du champ religieux, le gouvernement intérimaire replace ces mosquées dans le giron du Ministère. La loi n°51 interdit toute délivrance de prédications sans autorisation préalable du ministre des *Waqfs* ou du Grand imam d'al-Azhar²⁴⁴. La relation entre al-Azhar et le Ministère des *Waqfs* est régie par des dynamiques concurrentielles, expliquées plus loin dans l'analyse. Tandis que le Ministère est en effet un concurrent à la légitimité religieuse d'al-Azhar, il existe tout de même une coopération entre les deux institutions. La publication des *Codes*

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Lacroix, Stéphane, Ahmed Zaghoul, Shalata, « Le maréchal et les cheikhs : les stratégies religieuses du régime et leurs complications dans l'Égypte de al-Sissi », *Critique internationale*, vol. 78, n°1, 2018, pp. 21-39, consulté en ligne le 18 avril 2021.

²⁴¹ *Le petit Larousse illustré*, Larousse, Paris, 2016

²⁴² Barbar, Kamel T, Kepel, Gilles, dir., *Les Waqfs dans l'Égypte contemporaine*, Le Caire, CEDEJ-Egypte/Soudan, 1981, pp.31-64

²⁴³ Luizard, Pierre-Jean, *op. cit.*, pp. 519-548

²⁴⁴ Fahmi, Georges, « The Egyptian State and the Religious Sphere », The Carnegie paper for International peace, 18 septembre 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021.

*d'éthique de la prédication*²⁴⁵ sous l'égide de Mohamed Mokhtar Gomaa, à la tête des Waqfs et Ahmed el-Tayeb, présentent les prérogatives attribuées aux mosquées, entièrement supervisées par le Ministère des Affaires religieuses.

Dar al-iftâ est un centre de recherches islamiques égyptien créé en 1895²⁴⁶. Il est dirigé par le Grand mufti d'Égypte lui-même désigné par le Conseil des Grands oulémas d'al-Azhar depuis 1961. Le statut de *Dar al-iftâ* est très important car il est en charge des affaires religieuses quotidiennes des Égyptiens. En émettant des *fatwas* (avis juridiques), cette institution a le pouvoir d'interpréter la religion islamique et de guider les croyants dans une vie en accord avec les principes de la *charia*. Malgré quelques tentatives du président al-Sissi de retirer l'autorité d'al-Azhar sur *Dar al-iftâ*, la mosquée-université considère bien cette institution religieuse officielle comme une partie de son organisation et non une institution « *parallèle* »²⁴⁷. Mais en 2015, la Conférence internationale « *Fatwas : réalités, défis et propositions pour le futur* » organisée par *Dar al-iftâ* marque son assise sur la scène religieuse égyptienne²⁴⁸. Implicitement reconnue comme organe référent pour les *fatwas*, c'est aussi le début d'une guerre avec al-Azhar sur le plan de la prédication. Si les institutions religieuses officielles sont victimes de la mainmise de l'Etat, al-Azhar jouit d'une plus grande autonomie par rapport aux deux autres. En effet, la Constitution de 2014 entérine son indépendance vis-à-vis du pouvoir politique et lui confère une place centrale dans l'interprétation des normes religieuses²⁴⁹ :

« Al -Azhar est un organisme islamique scientifique indépendant. Il lui revient exclusivement de gérer ses propres affaires; il constitue la référence principale pour ce qui concerne les sciences religieuses et les affaires islamiques; il est en charge de la prédication, de la diffusion des sciences religieuses et de la langue arabe en Égypte et dans le monde. L'État assure les crédits permettant à Al-Azhar de réaliser ses objectifs. Le Cheikh d'Al-Azhar est indépendant et

²⁴⁵ Al-Youm, Al-Masry, « Endowments Ministry plans code for construction of mosques », Egypt Independent, 8 février 2019, consulté en ligne le 3 mai 2021.

²⁴⁶ « Dar al-Ifta al-Missriyyah », UNHCR The UN Refugee Agency, 6 décembre 2019, consulté le 3 mai 2021, <https://zakat.unhcr.org/blog/fr/fatwa-fr/dar-al-ifta-al-missriyyah>

²⁴⁷ « Egypt's al-Azhar poised to be stripped of its power », *Middle East Eye*, juillet 2020, consulté le 19 mai 2021, <https://www.middleeasteye.net/news/egypt-azhar-stripped-power-parliament-reforms>

²⁴⁸ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

²⁴⁹ Bernard-Maugiron, Nathalie, « La constitution égyptienne de 2014 est-elle révolutionnaire ? », *La Revue des droits de l'homme*, n°6, 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021.

inamovible, la loi régit sa sélection parmi les membres du Comité des grands oulémas d'Al-Azhar »²⁵⁰.

Article 7 de la Constitution égyptienne de 2014

De plus, l'article 4 de la Constitution de 2012, associant le Conseil des Grands oulémas à l'exercice du pouvoir est supprimé. L'article avait été adopté par les Frères musulmans sous la pression des Salafistes et n'est, selon le Grand imam d'al-Azhar, qu'un moyen pour les islamistes de contrôler l'institution en lui attribuant des prérogatives politiques²⁵¹. La Constitution de 2014 lui assure son financement et reconnaît son autorité morale dans la sphère religieuse. En outre, par son aura internationale, son passé millénaire, son ancrage social et surtout par ses prérogatives constitutionnelles, l'institution à travers la figure de son chef le Grand imam, entre plus facilement en conflit direct avec le président égyptien.

3. Un véritable « bras de fer »²⁵² entre Ahmed el-Tayeb et al-Sissi

En tant que Grand imam d'al-Azhar, le *cheikh* Ahmed el-Tayeb incombe ses opinions et ses idées à la position officielle d'al-Azhar. Bien que beaucoup d'oulémas de l'institution ne soient pas en accord avec toutes ses prises de positions, le *cheikh* impose un « *bras de fer* » au président al-Sissi et semble se placer en opposant du régime. De son point de vue, il n'aspire qu'à exercer pleinement ses fonctions et son rôle religieux dans le cadre permis par la Constitution²⁵³. Face aux multiples appels à la « *révolution religieuse* » du président al-Sissi et à la responsabilité des oulémas dans le renouvellement de la pensée islamique, al-Azhar se présente en forteresse impénétrable. Si la question de la nécessité d'une réforme de l'enseignement pour faire face aux défis de la modernité n'est pas nouvelle, nombreux sont les *cheikhs* azhariens

²⁵⁰ Constitution égyptienne de 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg2014.htm>

²⁵¹ Bernard-Maugiron, Nathalie, *op. cit.*

²⁵² Huchon, Orian, « Al-Azhar, mosquée et université au cœur de la société égyptienne et du monde musulman sunnite », Les Clés du Moyen-Orient, 2017, consulté en ligne le 4 avril 2021, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Al-Azhar-mosquee-et-universite-au-coeur-de-la-societe-egyptienne-et-du-monde.html>

²⁵³ Chérif, Ayman, « Egypte. La mosquée Al-Azhar se démarque du président Sissi », Orient XXI, 2020, consulté en ligne le 4 avril 2021, <https://orientxxi.info/magazine/egypte-la-mosquee-al-azhar-se-demarque-du-president-sissi.4325>

qui refusent l'introduction du champ politique dans le champ théologique²⁵⁴ sur lequel al-Azhar à une autorité morale. Les oppositions et les attaques parfois personnelles entre le président al-Sissi et le *cheikh* Ahmed el-Tayeb ne cessent de se multiplier ces dernières années sur plusieurs questions particulières.

D'abord, dans son appel à régénérer la pensée islamique, al-Sissi s'adresse directement au Grand imam : « *Honorable imam, vous portez la responsabilité devant Allah. Le monde entier attend votre parole, car la nation islamique se déchire, se désintègre et s'en va à sa perte, et cela, de nos propres mains...* »²⁵⁵. Mis face à ses responsabilités, le Grand imam souhaite rappeler les limites des fonctions et prérogatives d'al-Azhar. Souvent décrite comme le « *Vatican de l'islam* », il relativise cette dénomination hasardeuse en insistant sur le fait que l'institution n'a pas de prérogative exécutive ni de force contraignante²⁵⁶. En cela, elle ne peut être tenue responsable de la dérive de la pensée islamique dénoncée par al-Sissi. De plus, Ahmed el-Tayeb s'oppose à l'idée même de la nécessité d'une « *révolution religieuse* ». En effet, selon lui, le conflit entre la modernité et l'islam est une invention occidentale mise en place pour freiner le monde musulman²⁵⁷. Il dénonce une « *campagne contre l'islam* » et ne peut accepter l'usage du terme de « *terrorisme islamiste* »²⁵⁸ dans les médias occidentaux. L'amalgame entre islam et terrorisme au dépend d'al-Azhar ne peut justifier pour el-Tayeb une dérive de la pensée islamique²⁵⁹. Ainsi, l'institution religieuse sous la direction de ce Grand imam semble être imperméable à toute introduction d'idée nouvelle. En 2017, l'opposition de la mosquée-université à l'Etat se cristallise autour de la question du divorce²⁶⁰. En Égypte, les modalités de divorce sont régies par les lois de la *charia* : l'époux décide oralement ou par écrit s'il veut divorcer. Mais la multiplication des divorces entraînent des problèmes d'instabilité pour le pays. Ainsi, l'Etat veut diminuer le nombre de divorces en rendant obligatoire l'officialisation de la décision par un représentant officiel. Al-Azhar refuse de participer à l'élaboration du projet de loi car il considère que les statuts personnels en Égypte sont le seul

²⁵⁴ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

²⁵⁵ Brignone, Michel, *op. cit.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Yehoshua, Y, *op. cit.*

²⁵⁸ « Terrorisme islamiste : le terrorisme du XXIème siècle », *Courrier international*, 17 octobre 2019, consulté en ligne le 3 avril 2021.

²⁵⁹ Chérif, Ayman, *art. cit.*

²⁶⁰ Kodmani, Hala, « Le divorce à l'égyptienne n'a pas dit son dernier mot », *Libération*, 7 février 2017, consulté en ligne le 14 avril 2021.

domaine où les principes islamiques sont bien implantés²⁶¹. Face à cet immobilisme, le président égyptien multiplie les menaces à son encontre, il déclare : « *Vous me fatiguez honorable imam* » lors d'un discours en janvier 2017 pour la journée de la police²⁶². Aussi, l'opposition d'el-Tayeb face à la politique d'al-Sissi a une explication théologique. Le renouvellement des idées islamiques fait partie intégrante de la religion musulmane. Dans la lignée d'un *hadîth* du Prophète, l'islam doit se renouveler en interne grâce à un retour aux textes fondamentaux que sont le Coran et la Sunna. Ainsi, une intervention extérieure comme celle du président égyptien représentant le pouvoir politique ne peut enclencher ce processus qui se doit d'être interne à l'islam²⁶³. L'*ijtihad* (effort de réflexion) est en effet la chasse gardée des oulémas, le pouvoir ne pouvant se substituer à leur savoir pour interpréter. Cette rivalité entre les deux hommes se retrouve également autour de la lutte contre le terrorisme en Égypte. Alors même que le « *rétablissement de la sécurité* »²⁶⁴ est une promesse de campagne d'al-Sissi, il mobilise l'ensemble des institutions religieuses dans cette lutte mais se confronte une nouvelle fois à l'immobilisme d'al-Azhar. En effet, le *cheikh* refuse d'accuser les terroristes de l'Etat islamique d'hérétiques. Il défend sa position en expliquant qu'un musulman reste musulman tant qu'il n'a pas réfuté sa profession de foi et que seul un juge de la *charia* peut accuser une personne d'hérésie²⁶⁵. En ce sens, il déclare : « *Je confirme que les actions d'ISIS sont terroristes, et ne sont pas compatibles avec l'Islam correct. Le mal de cette organisation doit être combattu, même avec l'utilisation de la force qui mènera à son élimination. Mais ses membres ne doivent jamais être déclarés hérétiques* »²⁶⁶. Pour el-Tayeb, accuser les terroristes d'hérétiques mèneraient à une guerre interne à l'islam et ramènerait al-Azhar au même niveau que les terroristes qui accusent d'autres musulmans d'hérésie. Il utilise également l'argument des prérogatives constitutionnelles limitées de l'institution qui ne dispose pas de pouvoir exécutif coercitif.

²⁶¹ Yehoshua, Y, *op. cit.*

²⁶² Meital, C, « In Egypte, clashes between the institution of the presidency and the institution of al-Azhar », MEMRI, n°1236, 21 août 2017, consulté en ligne le 3 novembre 2021, https://www.memri.org/reports/egypt-clashes-between-institution-presidency-and-institution-al-azhar#_ednref9

²⁶³ Hellyer, H.A, « Egypte. Les propos surprenants du cheikh d'Al-Azhar », *Orient XXI*, 19 mars 2020, consulté en ligne le 3 avril 2021, <https://orientxxi.info/magazine/egypte-les-propos-surprenants-du-cheikh-d-al-azhar.3719>

²⁶⁴ Long, Baudoin, *op. cit.*, p.297

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ Meital, C, *art. cit.*

Malgré cette rivalité farouche, il est nécessaire de rappeler que le régime égyptien et l'institution d'al-Azhar sont dans une situation de dépendance mutuelle. L'un ne peut fonctionner sans l'autre. Pour al-Sissi, le soutien d'al-Azhar lors de sa prise de pouvoir en 2013 est essentielle pour sa légitimité religieuse, nécessaire à tout pouvoir politique en place en Égypte. Réciproquement, la campagne de lutte contre les Frères musulmans dans la sphère politico-religieuse égyptienne a permis le départ forcé de nombreux fréristes d'al-Azhar et ainsi le renforcement de son influence en Égypte et dans tout le monde islamique²⁶⁷. El-tayeb ne s'oppose pas frontalement au régime mais ne coopère pas non plus car il sait qu'un affront plus virulent pourrait être défavorable à l'institution. En effet, si celle-ci est dite indépendante du pouvoir politique dans la Constitution de 2014, il n'en reste pas moins que « *l'État assure les crédits permettant à Al-Azhar de réaliser ses objectifs* »²⁶⁸. En ce sens, il modère ses positions et opte pour un renouvellement de façade. En participant à des Congrès internationaux sur le dialogue interconfessionnel ou sur le renouvellement de la pensée islamique, il présente l'institution comme promotrice du discours religieux modéré. Mais aucune réforme effective ne semble s'appliquer à ses paroles. Al-Sissi comprend que préserver la force et le prestige d'al-Azhar, c'est préserver la place de l'Égypte dans le monde arabo-musulman. En cela, c'est faire contrepoids à des puissances régionales concurrentes et des mouvements islamiques forts. Ainsi, au-delà d'une légitimité religieuse intérieure, il se place en garant d'un islam modéré contre des mouvements tels que la Ligue islamique mondiale en Arabie Saoudite ou l'Union internationale des savants musulmans soutenue par le Qatar et la Turquie²⁶⁹. Depuis 2014, les tensions entre le pouvoir politique et religieux se cristallisent autour des figures d'al-Sissi et d'el-Tayeb. Cette fervente opposition entre les deux hommes n'est que la face visible d'une forte concurrence interne à l'Etat entre les institutions religieuses officielles.

²⁶⁷Yehoshua, Y, « Dispute at Al-Azhar's international Conference on the renewal of islamic thought reflects institution's long standing rejection of religious reforms in Egypt », MEMRI, n°1505, 20 mars 2020, consulté en ligne le 12 avril 2021. <https://www.memri.org/reports/dispute-al-azhars-international-conference-renewal-islamic-thought-reflects-institutions>

²⁶⁸ Constitution égyptienne de 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg2014.htm>

²⁶⁹ Yehoshua, Y, « Dispute at Al-Azhar », *art. cit.*

C. La lutte pour la « voix suprême »²⁷⁰ religieuse

En Égypte, les institutions religieuses officielles permettent d'éviter les espaces de mobilisation de l'opposition. Elles doivent s'aligner sur le discours officiel du président même si parfois leurs intérêts divergent de la ligne politique officielle. Elles sont alors aussi bien un outil du régime qu'un lieu de conflits²⁷¹. Aussi, chaque institution à ses intérêts propres et toutes revendiquent leur monopole de l'autorité religieuse.

1. Une véritable « guerre des fatwas »²⁷²

Au sens littéral, une *fatwa* est une « réponse » ou un « éclairage » donné par un organe compétent sur une question particulière en termes de jurisprudence islamique²⁷³. Elle n'a donc pas de force contraignante. Il n'existe pas de règle universelle concernant l'émetteur de celle-ci provoquant ainsi la multiplication des « locuteurs religieux »²⁷⁴ et l'avènement de prédicateurs extrémistes autoproclamés²⁷⁵. Mais c'est avant tout au niveau des institutions religieuses officielles que la lutte pour le contrôle des *fatwas* fait rage. Leur relation est empreinte de complémentarité comme de rivalité. En Égypte, l'institution traditionnellement responsable de ces avis juridiques islamiques est *Dar al-Iftâ*, la maison des *fatwas*, présidé par le Grand mufti. Mais depuis les années 2010, al-Azhar revendique aussi sa légitimité d'émettre des avis juridiques. Ainsi, l'institution bouscule *Dar al-iftâ* dans ses prérogatives réservées et se veut être la « voix suprême »²⁷⁶ religieuse. La *fatwa* est alors au centre de la rivalité entre les différentes institutions officielles égyptiennes. En 2014, dans un contexte de lutte contre l'extrémisme islamiste, *Dar al-Iftâ*, sous l'impulsion du président, met en place un Observatoire des Fatwas. Dans la foulée, le *cheikh* el-Tayeb revendique ces prérogatives et lance un organisme de contrôles des fatwas à al-Azhar. Cette bataille s'inscrit dans un contexte de « chaos des fatwas » dû

²⁷⁰ Brown J, Nathan, « Official islam in the Arab World », *art. cit.*

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p. 526

²⁷³ Lafitte, Roland, « Fatwa », *Orient XXI*, 4 mai 2016, consulté le 3 novembre 2020, <https://orientxxi.info/mots-d-islam-22/fatwa,1318>

²⁷⁴ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

²⁷⁵ Minoui, Delphine, « L'Égypte confrontée à la surenchère des fatwas », 4 avril 2013, consulté en ligne le 10 novembre 2020.

²⁷⁶ Brown J, Nathan, « Official islam in the Arab World », *art. cit.*

à la présence de plus en plus forte de prédicateurs extrémistes, notamment sur les réseaux sociaux. Un contrôle légal des fatwas semble nécessaire pour lutter efficacement contre la pensée extrémiste. Mais les modalités de ce contrôle peinent à être mises en place. D'une part, car il existe une bataille entre les institutions religieuses pour la représentation légitime du champ religieux. D'autre part, car l'implication de l'Etat dans la délimitation du champ de la *fatwa* a une double conséquence. Elle provoque la contestation des religieux d'al-Azhar qui dénoncent cette intervention politique remettant en cause leur autonomie et leur légitimité religieuse. Elle met aussi à mal la confiance de la population en les institutions religieuses officielles, présentées comme des relais de la politique officielle²⁷⁷.

La rivalité entre al-Azhar et Dâr al iftâ se retrouve être la même entre al-Azhar et le Ministère des Waqfs. Ce dernier s'aligne avec la politique du président al-Sissi visant à une lecture éclairée et moderne de la Sunna. Tout comme les *fatwas*, le prêche du vendredi apparaît comme un espace de concurrence entre les institutions religieuses officielles²⁷⁸. En juillet 2016, le ministère des Waqfs annoncent la mise en place d'un prêche unifié du vendredi. En outre, le ministère écrit un prêche qui doit être utilisé dans toutes les mosquées d'Egypte lors du sermon du vendredi. Cette décision est appliquée dans le cadre de la lutte contre l'islam extrémiste. Aussi, elle permet d'éviter les messages politiques à l'intérieur des prêches. Cette décision rencontre l'opposition féroce du Conseil des Grands oulémas qui dénoncent l'introduction du politique dans le religieux. D'une part, selon al-Azhar, avoir un seul et unique prêche est contreproductif : le discours religieux est gelé au lieu d'être renouvelé comme le veut Sissi²⁷⁹. D'autre part, pour le *cheikh* d'al-Azhar, le statut de « *plus haute référence du monde sunnite* » permet à l'institution de ne pas être concernée par la décision. Le président suspend l'initiative du prêche harmonisé pour répondre à cette crise entre les deux institutions. Al-Azhar, en gagnant cette bataille, ne s'en trouve que renforcée. A l'inverse du *cheikh* el-Tayeb, le ministre des *Waqfs* Mohamed Moukhtar Goma est très proche d'al-Sissi et obéit à sa volonté²⁸⁰. A l'occasion de la Conférence internationale sur le renouvellement de la pensée islamique en mars 2020, il partage la vision d'al-Sissi sur la responsabilité des savants religieux

²⁷⁷ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ Brown J, Nathan, « Official islam in the Arab World », *art. cit.*

²⁸⁰ *Ibid.*

à régler cette conception erronée de l'islam et des musulmans. La bataille pour représenter la « *voie suprême* » religieuse qui émerge entre les institutions religieuses officielles tend à toutes les déconnecter des réalités de la société égyptienne. Le champ est alors laissé aux mouvements extrémistes profitant de leur assise sociale fortement ancrée.

2. Une crise d'identité interne à al-Azhar

Nous avons vu dans cette partie qu'al-Azhar représentait une force d'opposition à la politique d'al-Sissi et à sa « *révolution religieuse* ». Mais cette opposition au pouvoir politique trouve une résonance principalement auprès de l'élite dirigeante de l'institution rassemblée autour de la figure du *cheikh* Ahmed el-Tayeb. Al-Azhar est en réalité traversé par des intérêts corporatistes divergents²⁸¹. Depuis les années 1980, de nombreux azharistes sont sensibles aux idées politiques fréristes et salafistes et rejettent alors toute ingérence du politique dans le religieux. De 2013 à 2015, des étudiants de l'Université d'al-Azhar organisent des mouvements de protestations contre la politique de répression d'al-Sissi contre les partisans des Frères Musulmans. L'organisation pro-Morsi « *Students against the Coup* » voit plusieurs de ses membres renvoyés d'al-Azhar²⁸². Aussi, les luttes internes à l'institution revêtent une dimension générationnelle qui se retranscrit dans les répertoires d'actions utilisées. Tandis que les étudiants manifestent contre les répressions policières, ils ne se mobilisent pas pour l'unification du prêche du vendredi. La lutte contre la politique d'al-Sissi n'est alors pas unifiée voire elle se contredit à l'intérieure même d'al-Azhar. Vincent Feroldi, le directeur du Service nationale des Relations avec les Musulmans (SNRM) déclare en septembre 2017 que « *le grand imam a un réel désir d'être à la pointe de la réflexion. Mais ce n'est pas aussi simple, l'islam ne parle pas d'une seule voix* »²⁸³. En ne prenant pas en compte la diversité de sa propre institution, le cheikh participe à la sclérose d'al-Azhar ne pouvant lui permettre d'obtenir la légitimité de la société égyptienne qu'il recherche tant. En interne, les luttes se multiplient et fragilisent l'institution. A

²⁸¹ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

²⁸² « Pro-Morsi students to protest police intimidation », *Al Ahrām*, 10 novembre 2013, consulté en ligne le 23 avril 2020,

²⁸³ Gabriellini, Stéphane, « La haute autorité sunnite, Al-Azhar perd de son prestige », *Libération*, 19 septembre 2017, consulté en ligne le 2 janvier 2021. https://www.liberation.fr/planete/2017/09/19/la-haute-autorite-sunnite-al-azhar-perd-de-son-prestige_1596287/

l'extérieure, al-Azhar jouit d'une position privilégiée dans le dialogue interreligieux qu'elle mène avec les Chrétiens. Mais encore une fois, les déclarations en faveur de la paix et de l'arrêt des persécutions que subissent les Coptes d'Égypte peinent à s'accompagner de véritables actions.

III. Al-Azhar et le dialogue interreligieux

La Révolution de 2011 marque le retour de la « *question copte* »²⁸⁴ dans le débat public égyptien. Victimes d'attaques ponctuelles depuis l'islamisation de l'Égypte au VII^{ème} siècle, la minorité chrétienne profite des dynamiques révolutionnaires pour tenter de réintégrer le jeu politique. Mais le déni systématique de la problématique confessionnelle par le gouvernement et par al-Azhar dans ses programmes scolaires, ne peut permettre à la voix copte de s'exprimer. Poussée en ce sens par le pouvoir, l'institution d'al-Azhar se présente comme interlocutrice principale du dialogue interreligieux servant avant tout son aura internationale.

A. Un dilemme pour l'Etat égyptien

Les Chrétiens d'Égypte représentent une population particulière car ils sont une minorité homogène, nombreuse et disposant d'une identité forte²⁸⁵. Victimes de persécutions depuis la conquête de l'Égypte par l'islam et dans un contexte de réislamisation de la société depuis la fin du XX^{ème} siècle, les Chrétiens égyptiens suscitent l'indifférence du pouvoir politique et d'al-Azhar.

1. Les Coptes en Égypte

En Égypte, les persécutions contre la minorité chrétienne représentée en majorité par les Coptes ne sont pas nouvelles. Alors qu'ils sont tolérés sous l'Empire Ottoman et qu'ils occupent même des postes clés dans l'administration financière au

²⁸⁴ Long, Baudoin, *op. cit.*, pp. 255-264

²⁸⁵ Long, Baudoin, *op. cit.*, p. 255

service de l'Etat et des émirs²⁸⁶, les Coptes occupent une place singulière dans l'Égypte contemporaine. D'abord, ils sont nombreux et représentent environ 8% de la population soit 7,5 millions de personnes²⁸⁷. Ensuite, il s'agit d'une communauté chrétienne homogène avec 95% de Coptes orthodoxes et 5% de Catholiques²⁸⁸. La société égyptienne met donc face à face deux grands blocs religieux : les Musulmans sunnites et les Coptes orthodoxes. Enfin, les Coptes s'appuient sur leur authenticité. En effet, leur origine remonte au 1^{er} siècle grâce à l'évangélisation du Moyen-Orient par l'apôtre Saint Marc. L'Église copte orthodoxe devient indépendante en 451 suite à des désaccords avec les Byzantins²⁸⁹ et dispose de son propre chef, le « *Pape d'Alexandrie et patriarche de la prédication de Saint Marc* »²⁹⁰. Cette séparation avec l'Église catholique semble en partie responsable de l'isolement des Coptes en Égypte²⁹¹. Ils revendiquent aussi leur statut d'égyptiens « *originels* » par le fait que le nom copte provient du mot grec « *Aegyptios* » signifiant « *égyptien* ». Avec l'expansion de l'islam qui devient majoritaire au XII^{ème} siècle en Égypte, le statut des Chrétiens fluctuent en fonction du contexte politique et des administrations islamiques successives²⁹². Ils sont des *ahl al-dhimma*, une communauté monothéiste non musulmane sous règne islamique, et doivent payer une taxe spéciale, le *jizya*. Mais la création de l'Égypte moderne, sous l'impulsion de Méhémet Ali, permet à cette minorité d'accéder à des fonctions publiques dès le XVIII^{ème} siècle. La bannière de l'identité nationale est un rempart contre les affrontements entre Égyptiens musulmans et chrétiens. La lutte pour l'indépendance voit s'engager de nombreux Coptes dans le Parti nationaliste, le Wafd. La communauté chrétienne est caractérisée par son fervent patriotisme et son loyalisme envers le mouvement nationaliste égyptien²⁹³. Cette caractéristique s'expriment encore sous le régime de Moubarak. Face aux violences islamistes dont ils sont les premières victimes, les Coptes menés par le pape Chénouda III confèrent un soutien sans faille à Hosni Moubarak. La Révolution de janvier 2011 offre une

²⁸⁶ Raymond, André, dir., *op. cit.*, p. 289

²⁸⁷ Pérennes, Jean-Jacques, « Chrétiens d'Égypte, des lueurs d'espoir au sein de la tourmente », *œuvre-orient.fr*, 27 octobre 2015, consulté le 10 avril 2020 <https://oeuvre-orient.fr/actualites/chretiens-degypte-des-lueurs-despoir-au-sein-de-la-tourmente-de-jean-jacques-perenes-op/>

²⁸⁸ Long, Baudoin, *op. cit.*, pp. 255-256

²⁸⁹ Pérennes, Jean-Jacques, *art. cit.*

²⁹⁰ Long, Beaudoin, *op. cit.*, p. 256

²⁹¹ Pérennes, Jean-Jacques, *art. cit.*

²⁹² Ursula Ettmueller, Eliane. « Les coptes et les musulmans, une fraternité précaire ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 66, n°3, 2008, pp. 117-128.

²⁹³ El-Khawaga, Dina, « Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit », *Egypte/Monde arabe*, Première série 20, 1994, pp. 67-76

opportunité pour les Coptes de réintégrer le paysage politique. Le soulèvement contre le président Moubarak divise la communauté chrétienne. D'un côté, les jeunes se mobilisent en faveur de la révolution. De l'autre, le pape Chénouda III appellent les fidèles à ne pas participer au rassemblement de la place Tahrir²⁹⁴. Les militants chrétiens s'appuient sur des groupes militants créés au cours des années 2000 comme la Légion thébaine et l'association des Coptes pour l'Égypte²⁹⁵. En janvier 2011, Musulmans et Chrétiens manifestent côte à côte au nom d'un projet national. Mais les violences interconfessionnelles reprennent rapidement. Après le « coup d'Etat révolutionnaire » en 2013, la participation politique des Coptes se réduit à son opposition à l'islamisme. Cela implique en ce sens un soutien indéfectible au nouveau président al-Sissi dans sa lutte contre l'islamisme.

2. Des victimes de la réislamisation de la société

La Révolution de janvier 2011 provoque une inquiétude particulière de la communauté copte en Égypte. L'avènement au pouvoir des Frères musulmans fait craindre la légitimation de leur persécution au nom de la lutte contre le blasphème²⁹⁶. Les violences anti-Coptes ne sont pas nouvelles et prennent de l'ampleur avec le phénomène de réislamisation de la société inaugurée par Sadate. Leur discrimination en Égypte recouvre deux aspects principaux. D'abord, ils sont les cibles directes de la violence islamiste des groupes radicaux. La *Gamâ'a al-islâmiyya*²⁹⁷ fomentent des émeutes interconfessionnelles et des attaques contre les lieux de culte d'une violence inouïe. Parfois, ce sont même de simples problèmes de voisinage qui peuvent dégénérer. En 1981, un projet de construction d'une église entraîne un véritable « carnage »²⁹⁸. Des groupuscules islamistes tuent une dizaine de coptes et incendient plusieurs églises. Cette flambée de violence provoque la colère du Pape de l'Église copte orthodoxe, Chénouda III qui dénonce la passivité du gouvernement égyptien face à la persécution perpétuelle d'une partie de la population. En effet, face à la montée en puissance des

²⁹⁴ « Chenouda III », Les Carnets du CEDEJ, 8 octobre 2012, consulté en ligne le 2 février 2021, <https://egrev.hypotheses.org/130>

²⁹⁵ Beaudoin, Long, *op. cit.*, p 262

²⁹⁶ Ibid., p. 265

²⁹⁷ « Égypte : vingt-huit membres de la Jamaa Islamiya condamnés à la prison », *L'Orient Le Jour*, 10 août 1998, consulté en ligne le 4 avril 2021.

²⁹⁸ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p. 435

mouvements islamistes en Égypte qui s'appuie sur une base populaire solide, l'Etat fait face à un dilemme : il ne peut soutenir la minorité chrétienne sans risquer d'apparaître comme un « *ennemi de l'islam* »²⁹⁹, servant ainsi les intérêts de certains groupes fondamentalistes. C'est ainsi que le pouvoir politique adopte une attitude discriminante et de déni vis-à-vis de la « *question copte* »³⁰⁰. L'article 2 de la Constitution de 1980 définissant la *charia* comme « source principale de la législation » institutionnalise l'inégalité de traitement entre les Musulmans et les Coptes³⁰¹ et la « violence symbolique »³⁰² inhérente à l'islamisation de la société. Si en théorie, la liberté de culte est garantie par la Constitution³⁰³, les Coptes doivent néanmoins demander l'autorisation du président de la République pour ériger une nouvelle église selon un décret datant du XIXème siècle³⁰⁴. Aussi, la marginalisation des Coptes de la société égyptienne s'effectue à travers le remaniement des programmes scolaires. Les enseignants revenant d'Arabie Saoudite dans les années 1980 profitent du « *retour du religieux* » dans les affaires publiques égyptiennes. Ainsi, le Ministère de l'Éducation apparaît comme l'un des bureaux les plus radicalisés et islamisés³⁰⁵ ayant une conséquence directe pour les élèves et étudiants coptes. L'attitude discriminante du gouvernement se retrouve stipulée dans un article de la Loi sur l'Éducation de 1981. Elle précise les modalités d'un concours de récitation du Coran exclusivement réservés aux élèves musulmans. Les références à l'islam se multiplient dans les manuels scolaires influencées par les idées islamistes et alimentée par la peur de l'ingérence occidentale dans le système éducatif égyptien³⁰⁶. Les événements historiques sont alors remaniés, révisés au profit de la culture islamique. Pour exemple, la diffusion de l'Islam en Égypte est présenté comme un acte « libérateur »³⁰⁷ tandis que les Croisades ne relèvent que d'une « oppression barbare »³⁰⁸. Des épisodes historiques entiers sont occultés comme les tensions entre les intramusulmanes sous

²⁹⁹ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p. 451

³⁰⁰ El-Khawaga, Dina, « Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit », *Egypte/Monde arabe*, Première série 20, 1994, pp. 67-76

³⁰¹ Baudoin, Long, *op. cit.*, p. 261

³⁰² *Ibid.*, p. 259

³⁰³ « *L'État garantit la liberté de croyance et la liberté de l'exercice du culte à tous les citoyens* », Article 46 de la Constitution de 2014

³⁰⁴ Najjar, Ibrahim, Formation et évolution des droits successoraux au Proche-orient, *Revue internationale de droit comparé*, vol. 31, n°4, 1979, pp. 805-815, consulté en ligne le 26 février 2021.

³⁰⁵ Saenz-Diez, Eva, « La place des Coptes dans l'enseignement en Egypte », *Confluences méditerranée*, n°75, 2010, p. 97

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 98

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ *Ibid.*

l'ère Mamelouk. De plus, l'histoire prescrite dans les manuels scolaires égyptiens ne retracent en rien la contribution des Coptes à la société égyptienne³⁰⁹.

Dans ce contexte de marginalisation des Coptes dans l'enseignement scolaire égyptien, le système éducatif d'al-Azhar qui rassemble trois à cinq millions d'élèves égyptiens³¹⁰ a un rôle évident à jouer. Ici, les tentatives de réforme des programmes azhariens et surtout leurs échecs ont des conséquences directes sur la condition des Coptes en Égypte. Sclérosée par un l'enseignement d'un « *esprit qui répond* » au détriment d'un « *esprit qui questionne* »³¹¹, l'institution d'al-Azhar favorise la discrimination des Coptes dans ses programmes scolaires. En outre, par son caractère religieux, elle ne permet pas l'adhésion aux valeurs du progrès telles que le pluralisme et la diversité humaine. Aussi, grâce à son droit de censure culturelle, l'Académie de Recherches islamiques ne manquent pas d'interdire et de faire juger des intellectuels coptes au nom de la protection de l'islam authentique.

3. Un déni du conflit interreligieux

Face à ce clivage religieux profond de la société égyptienne, l'indifférence des autorités politiques, au nom de « l'union nationale »³¹², contraint les Coptes à accepter leur situation de « citoyens de seconde zone »³¹³. En effet, malgré la multiplication d'attentats et d'émeutes interconfessionnelles en Égypte contre la minorité chrétienne dans les années 1990 et 2000, l'Etat égyptien ne semble pas enclin à protéger ce pan de la société. En 2013, le renversement de Mohammed Morsi soutenu par le nouveau pape copte orthodoxe Tawadros entraîne des attaques d'une violence inouïe contre des églises chrétiennes. A cette occasion, la reconnaissance publique de ces actes par le nouveau régime fait figure d'exception au regard du déni traditionnel de la « *question copte* »³¹⁴. En réalité, elle sert à une stratégie politique de légitimation de la violence

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 102

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Heggy, Tarek, « Politique et religion », *Al-Ahram Hebdo*, 16-22 septembre 2009, consulté en ligne le 4 avril 2021.

³¹² El-Khawaga, Dina, « Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit », *Egypte/Monde arabe*, Première série, n°20, 1994, pp. 67-76, consulté en ligne le 3 février 2021.

³¹³ « Egypte. Les coptes ne veulent plus être des citoyens de seconde zone », *Courrier international*, 12 décembre 2004, consulté en ligne le 2 avril 2021.

³¹⁴ Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *op. cit.*, pp. 265-266

étatique répressive contre les Frères musulmans³¹⁵. Al-Azhar, s'inscrit dans cette attitude de déni vis-à-vis des Coptes jusqu'au point de couper les relations diplomatiques avec le Vatican en janvier 2011. A la suite des attentats contre l'église des Deux-Saints à Alexandrie le 31 décembre 2010, le Pape Benoit XVI appelle les dirigeants politiques du monde à défendre les minorités chrétiennes. Il parle d'un « *engagement concret et constant des responsables des nations* »³¹⁶. En réponse, al-Azhar suspend ses relations avec le Vatican accusant les autorités catholiques d'interférer dans les affaires intérieures égyptiennes³¹⁷. Par cette décision, l'institution met à mal le dialogue interreligieux

B. Le dialogue interreligieux, clé de voûte du processus de paix au Moyen-Orient ?

Le conflit interreligieux régnant en Égypte ne peut être résolu sans un dialogue entre les religions. La tenue d'un dialogue interreligieux bénéficie à tous les acteurs du champ politico-religieux dont le président et al-Azhar. Chacun profite de cet outil pour améliorer et augmenter son aura internationale au détriment de véritables actions effectives pour la minorité copte d'Égypte.

1. Histoire du dialogue islamo-chrétien

Dans le contexte de persécutions des minorités chrétiennes égyptiennes, nous entendons par dialogue interreligieux un dialogue exclusivement islamo-chrétien. La relation entre les Coptes et les Musulmans en Égypte oscille entre une coopération au nom d'une unité nationale et une hostilité causée par le « *retour du religieux* »³¹⁸. Au niveau politique, les premiers échanges entre les Coptes et les Musulmans se font au

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ « Le pape plaide pour la défense des chrétiens dans le monde », AFP, 1 janvier 2011, consulté en ligne le 9 février 2021.

³¹⁷ Baudoin, Long, « After Al-Azhar snub, Vatican defends calls to protect Mid-East Christians », *Egypt Independent*, 23 janvier 2011, consulté le 1^{er} janvier 2021.

³¹⁸ Mayeur-Jaouen, Catherine, Voile, Brigitte, « Les paradoxes du renouveau copte dans l'Égypte contemporaine », in Heyberger, Bernard, dir., *Chrétiens du monde arabe*, Paris, Autrement, 2003, pp. 163-177, consulté en ligne le 3 avril 2021.

sein de l'élite³¹⁹ et autour du concept de nationalisme égyptien. Au XXème siècle, le Mouvement National Égyptien porté par Saad Zaghloul favorise la lutte pour la liberté politique plutôt que la revendication d'une identité musulmane³²⁰. Il permet à plusieurs hommes de la communauté copte de participer à la vie politique égyptienne. La collaboration atteint son paroxysme lors de la Révolution nationale de 1919. La revendication d'une identité nationale égyptienne contre la présence étrangère implique un dialogue apaisé entre Coptes et Musulmans. Les premiers en profitent alors pour s'intégrer dans le paysage politique sous l'étiquette du parti Wafd. Mais la suppression des partis politiques par Nasser annonce le début d'un désenchantement pour la minorité chrétienne. Exclue de la scène politique, la réislamisation de la société favorise l'émergence de violences anti-coptes. Depuis les années 1970, le « *retour du religieux* » se manifeste dans les deux communautés musulmane et copte. Une méfiance réciproque s'installe. L'omniprésence de l'islam dans la vie publique nourrie par l'Etat égyptien participe à la marginalisation des Coptes dans la société. La violence ne cesse de s'exacerber et le dialogue est souvent rompu entre le pouvoir politique et la minorité chrétienne.

2. Tentative de restauration de l'« *unité de la communauté nationale* »³²¹

L'arrivée d'al-Sissi à la présidence de la République en 2014 marque un semblant d'espoir pour la communauté copte. Dans un climat général de peur, il multiplie les déclarations en faveur de la minorité chrétienne d'Égypte. Dès lors, le nouveau président opte pour des actes symboliques forts. Le 6 janvier 2015, il assiste à une messe de Noël copte³²². C'est la première fois qu'un président égyptien célèbre une messe avec des Chrétiens. Aussi, il entame un processus législatif concernant les modalités d'autorisation de construction des églises³²³. Elle donne une définition

³¹⁹ Ursula Etmueller, Eliane, « Les coptes et les musulmans, une fraternité précaire ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 66, n°3, 2008, pp. 117-128, consulté en ligne le 7 février 2021.

³²⁰ El-Feki, M., *Copts in Egyptian Politics*, Le Caire, General Egyptian Book Organization, 1991, p. 62.

³²¹ De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *op. cit.*, p. 526

³²² Bouazza, Nadéra, « Coptes : Al-Sissi fait le père Noël », *Libération*, 8 janvier 2015, consulté en ligne le 12 décembre 2020.

³²³ Meital, C, « Egyptian regime approves church construction law, satisfying coptic church ; interfaith conflict continues », *MEMRI*, n°1273, 6 octobre 2016, consulté en ligne le 23 décembre 2020, https://www.memri.org/reports/egyptian-regime-approves-church-construction-law-satisfying-coptic-church-interfaith#_edn3

précise du terme « église » et semble être accueillie favorablement par les représentants de la communauté copte qui parle de la « *correction d'une erreur qui a duré 160 ans* »³²⁴. Néanmoins, le « *flou juridique* »³²⁵ autour de l'article 2 de ce projet de loi provoque l'opposition de certaines branches de la communauté. Selon les opposants, cette loi ne fait que renforcer la division de la société égyptienne en marquant la spécificité de la minorité chrétienne. En somme, le soutien à la communauté copte d'al-Sissi semble ne se limiter qu'à un discours officiel. Elle s'inscrit dans la stratégie politique d'autolégitimation du régime grâce au soutien indéfectible des autorités religieuses du pays. Il réussit à dissimuler son autoritarisme et sa campagne de répression extrêmement violente contre toute opposition³²⁶. Cette reprise de dialogue interreligieux effectué par le pouvoir politique est aussi une politique en direction de l'Occident.

3. Le dialogue interreligieux comme vitrine internationale d'al-Azhar

Dans la même logique d'autolégitimation du régime par le religieux, al-Sissi utilise al-Azhar comme étendard de l'islam modéré. De son côté, l'institution profite de ce rôle d'interlocutrice du dialogue pour augmenter son aura internationale. Sous le régime d'al-Sissi, le contrôle du savoir religieux représente un enjeu précieux pour le pouvoir politique dans sa lutte contre l'extrémisme. Al-Azhar est le lieu de l'élaboration de l'enseignement religieux musulman car avec le Ministère de l'Éducation, l'institution est en charge de l'écriture des manuels de religion islamique³²⁷. Par cela, elle fait l'objet de nombreuses mesures impulsées par le président dans sa logique de « *révolution religieuse* ». En mars 2015, le gouvernement crée un Comité du développement des programmes de l'enseignement. Il rassemble des représentants des trois institutions islamiques officielles ainsi que les ministres de l'Éducation et de la Recherche. Il a pour but l'élaboration d'un projet de réformes du cadre général du système éducatif égyptien de 2014 à 2030 mais aussi plus particulièrement du système

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Rouxel, Mathilde, « Les coptes sous la gouvernanc d'Abdel Fattah al-Sissi », *Les Clés du Moyen-Orient*, 6 janvier 2017, consulté le 12 janvier 2021, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Les-coptes-sous-la-gouvernance-d-Abdel-Fattah-al-Sissi.html>

³²⁷ Garrec, Laura, *op. cit.*, pp. 142-161

azharien. Ainsi, certains *hadiths*³²⁸ et *fatwas* sont supprimés des cours de droit islamique et de l'étude de la *charia* pouvant servir de justification à la violence anti-chrétienne. C'est un premier pas vers la réconciliation avec la minorité copte en Égypte. Néanmoins, le caractère musulman de l'identité égyptienne reste prééminent dans les manuels scolaires. L'histoire copte reste occultée par la mise en avant de l'héritage musulman.

A l'international, le Grand imam Ahmed el-Tayeb œuvre pour le rétablissement du dialogue avec le Vatican. En froid depuis 2011, la venue du Pape François à al-Azhar en 2016 marque une reprise progressive du dialogue entre les deux institutions. Ce réchauffement des relations s'inscrit dans une dynamique de diffusion d'un islam modéré vers l'Occident de la part d'al-Azhar. En 2015, la création de l'Observatoire d'al-Azhar permet à l'institution de corriger certaines conceptions erronées de l'islam et ainsi de lutter contre les idées extrémistes. Le site internet de l'Observatoire étant traduit en plusieurs langues, il est dirigé vers les communautés musulmanes et non musulmanes du monde. Le but pour al-Azhar est de montrer une vision « apaisée » de la religion et de favoriser le dialogue interreligieux. Mais les relations entre le monde musulman d'al-Azhar et l'Occident sont fragiles et à chaque occasion possible, les tensions réapparaissent. Pour exemple, après l'assassinat de Samuel Paty en octobre 2020, le Grand imam ne tarde pas à condamner cet acte d'une violence inouïe tout en rappelant qu'insulter l'islam est une incitation à la haine³²⁹.

³²⁸ « Il m'a été ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils témoignent qu'il n'y a pas de Dieu que Dieu », *Sunnah.com*, consulté en ligne le 3 janvier 2021, <https://sunnah.com/bukhari/2/18>

³²⁹ « Assassinat de Samuel Paty : pour le grand imam d'Al-Azhar, insulter les religions c'est « un appel à la haine », *Le Figaro*, 20 octobre 2020, consulté en ligne le 10 avril 2021.

CONCLUSION

L'objectif principal de ce travail de recherches était d'établir un panorama historique d'al-Azhar en Égypte. A la lumière des évènements récents de 2011 et de son histoire millénaire, il s'agissait de comprendre la position qu'elle occupe dans la sphère politico-religieuse égyptienne. Al-Azhar est une institution religieuse islamique qui a su se développer indépendamment des changements de régime et des conflits politiques depuis le Xème siècle. Néanmoins, en tant qu'instance éducative rassemblant des milliers d'étudiants, de professeurs et de savants elle n'est pas imperméable aux dynamiques qui traversent la société égyptienne. En ce sens, la construction de l'Égypte moderne en écho aux idées de la *Nahda* impacte l'institution et pose les bases des défis futurs que celle-ci doit relever. Dès le XIXème siècle, une minorité d'azharistes théorise une pensée réformatrice nécessaire à l'islam pour répondre aux défis de la « modernité »³³⁰. Ils se confrontent à une institution sclérosée par le conservatisme de la majorité des oulémas craignant pour leur pouvoir.

En 2011, l'éclatement de la sphère politico-religieuse multiplie justement les défis internes et externes à al-Azhar. Dans cette période de reconfiguration du champ politique et du champ religieux, son but est avant tout d'assurer son monopole sur l'autorité islamique. A l'extérieure de l'institution, elle doit lutter contre la multiplication des discours issus des mouvements islamistes radicaux s'arrogeant le droit de parler au nom de l'islam. Aussi, cette lutte pour être la seule voix légitime de l'islam s'effectue à l'intérieure même de l'appareil étatique. Al-Azhar est depuis 1961 une institution officielle religieuse, sous l'autorité de l'Etat et plus particulièrement du président de la République. Aux côtés de Dar al-iftâ et du Ministère des *Waqfs*, elle est le faire-valoir du pouvoir politique qui cherche à s'autolégitimer à travers l'outil religieux. L'institution établit alors des liens ambiguës avec le pouvoir : tout en étant dépendante de l'Etat, elle cherche à asseoir son autonomie religieuse, n'hésitant pas à s'opposer au discours politique officiel. Aussi, Al-Azhar pâtit de son incapacité à se renouveler en profondeur. Cela est notamment dû aux conflits internes qui animent la mosquée-université. Une pluralité d'opinions traverse les couloirs de l'institution. Des idées réformistes aux idées les plus radicales, cette diversité l'empêchent de répondre

³³⁰ « *Al-Azhar, une institution multiple face aux défis de la modernité* » Conférence iReMMO, 2020, consulté en ligne le 9 avril 2021 <https://www.youtube.com/watch?v=w2MtIOmiDBc>.

au défi de « *l'expérience historique actuelle* »³³¹. De plus, la personnalité affirmée d'Ahmed el-Tayyeb, le Grand imam d'al-Azhar, tend à penser à une personnification de l'institution. Il n'hésite pas à s'opposer à la politique du président al-Sissi tout en sachant qu'al-Azhar dépend de lui. Il adopte un réformisme de façade, multipliant les appels à la réforme religieuse et les condamnations de l'extrémisme religieux. Mais il en vient à oublier l'hétérogénéité des membres d'al-Azhar ne le soutenant pas unanimement dans ses propos.

Ce travail se limite volontairement à l'expérience égyptienne d'al-Azhar. Pour aller plus loin, il serait intéressant d'exploiter la dimension internationale de l'institution et des problématiques qui en découlent. Si le dernier point amorce cet aspect de la mosquée-université à travers l'étude du dialogue islamo-chrétien, les pistes de réflexion sont nombreuses. D'abord, al-Azhar doit faire face, nous l'avons vu, à la pluralité du discours religieux en Égypte. La Révolution de 2011 entraîne l'avènement et la consécration politique des forces islamistes. Al-Azhar lutte à l'intérieur de l'Égypte pour assurer son monopole sur l'islam face, entre autres, aux Frères Musulmans et à la mouvance salafiste. Mais l'élection de formations politiques islamistes au pouvoir en Tunisie ou au Maroc^{332/333} annonce le déclin de son aura dans le monde musulman sunnite. En effet, plusieurs autres centres religieux ont émergé ces dernières années favorisant la stigmatisation du discours officiel d'al-Azhar³³⁴, les oulémas égyptiens étant considérés comme des relais du pouvoir politique. Il serait intéressant de concentrer l'analyse sur le rapport d'al-Azhar et de son islam modéré avec l'Arabie Saoudite, fief de l'idéologie wahhabite de l'islam sunnite hanbalite. Aussi, l'alimentation d'un dialogue interconfessionnel permet à al-Azhar de s'impliquer dans des problématiques éminentes au XXIème siècle. En effet, son aura internationale est accentuée par sa participation à des programmes et des sommets relatifs à la lutte contre le réchauffement climatique³³⁵ ou le terrorisme international³³⁶.

³³¹ Fattah, Nabil Abdel, *op. cit.*, pp. 67-80

³³² *Ibid.*

³³³ « Maroc / législatives : les islamistes du PJD confortent leur ancrage », *Euronews*, 2016, consulté en ligne le 8 mai 2021, <https://www.dailymotion.com/video/x4woixn>

³³⁴ Fattah, Nabil Abdel, *op. cit.*, pp. 67-80

³³⁵ « Le Grand Imam reçoit une invitation officielle de participer au Sommet des leaders des religions sur le changement climatique à Rome », *Observatoire d'al-Azhar*, 2 juin 2021, consulté en ligne le 5 juin 2021

³³⁶ « Al-Azhar Observatory launches a new campaign against attacking the places of worship », *Al-Azhar Observatory for Combating Extremism*, 3 juin 2021, consulté le 5 juin 20

SOURCES

- Documents officiels :

Constitution de l'Égypte du 11 septembre 1971, consulté le 4 avril 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg1971i.htm>

Constitution égyptienne du 26 décembre 2012, consulté le 3 mars 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg2012.htm>

Constitution égyptienne du 15 janvier 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/eg2014.htm>

Déclaration d'al-Azhar sur l'Avenir de l'Égypte (version française), juin 2011, consulté en ligne le 10 mai 2021, <https://mbakir.wordpress.com/>

- Sites internet :

Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales(CEDEJ), <http://cedej-eg.org/>

Observatoire d'al-Azhar, <http://www.azhar.eg/observer-fr/>

- Travaux universitaires :

- Cours en ligne

Avon, Dominique (dir.), « Sciences et religions à l'époque contemporaine XIXe - XXe siècles », Cours de l'Université du Maine (France), consulté en ligne le 20 mai 2021, http://hemed.univ-lemans.fr/cours2013/fr/co/entier_web.html

- Thèse

Salama, Ibrahim, « *L'enseignement islamique en Égypte : son évolution, son influence sur les programmes modernes* », Thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1938, p. 44

BIBLIOGRAPHIE

Format papier :

- Dictionnaire :

Le petit Larousse illustré, Larousse, Paris, 2016, 2068 p.

- Ouvrages

Ambrosetti, Elena, *Egypte, l'exception démographique*, Paris, Éditions INED, 2002, 224 p.

El-Feki, Moustafa, *Copts in Egyptian Politics 1919-1952*, Le Caire, General Egyptian Book Organization, 1991, p. 62.

Botiveau, Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes, 1993, 380 p.

Burgat, François, *Comprendre l'islam politique, une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste 1973-2016*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, 310 p.

Carré, Olivier, *Les Frères musulmans 1928-1982*, Paris, Gallimard, 1983, 252 p.

Corm, Georges, *Pensée et politique dans le monde arabe, contextes historiques et problématiques XIX^{ème}-XXI^{ème} siècle*, Paris, La Découverte, 2015, 345 p.

De Gayffier-Bonneville, Anne-Claire, *Histoire de l'Égypte moderne. L'éveil d'une nation XIX^è-XXI^è siècle*, Paris, Flammarion, 2016, 611 p.

Dodge, Bayard, *Al-Azhar a Millenium of Muslim Learning*, Washington D.C, The Middle East Insitute, 1961, p. 36

Ferrié Jean-Noël, *L'Égypte entre démocratie et islamisme, le système Moubarak à l'heure de la succession*, Paris, Editions Autrement, 2008, 128 p.

Lugan, Bernard. *Histoire de l'Égypte, de l'origine à nos jours*, Monaco, Éditions du Rocher, 2021, pp. 102-104

Zeghal, Malika, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, 384 p.

- Ouvrages collectifs

Bleuchot, Hervé, dir., *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, Paris, Karthala, 1996, 232 p.

Bosworth, Heinrichs, Lecomte and E.J van Donzel, dir., *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Editions Brill, 2010, 1060 p.

Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient, dir., *L'Égypte d'aujourd'hui : Permanence et changements, 1805-1976*, Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1977, 388 p.

Heyberger, Bernard, dir., *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'islam*, Paris, Editions Autrement, 2003, 272 p.

Rougier, Bernard, dir., *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008, 224 p.

Rougier, Bernard, Lacroix, Stéphane, dir., *L'Égypte en Révolutions*, Paris, PUF, 2015, 224 p.

Raymond, André, dir., *Le Caire*, Citadelles et Mazenod, Paris, 2000, 498 p.

Solé, Robert dir., *Ils ont fait l'Égypte moderne*, Paris, Perrin, 2017, 300 p.

- Articles de périodique :

Aclimandos, Tewfik, « L'islam politique égyptien », *Confluences méditerranées*, n°75, 2010, pp. 169-170

Gelabert, Esther, « Le Printemps arabe en perspective », *Cahiers de l'action*, vol. 39, n° 2, Institut national de la jeunesse et de l'éducation populaire, 2013, pp. 11-17.

Piazza Azaola, Barbara, « Le régime de Moubarak : les espaces et les acteurs de l'opposition », *Confluences méditerranée*, n°75, 2010, pp. 152-167

Ursula Ettmueller, Eliane, « Les coptes et les musulmans, une fraternité précaire ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 66, n°3, 2008, pp. 117-128

Saenz-Diez, Eva, « La place des Coptes dans l'enseignement en Egypte », *Confluences méditerranée*, n°75, 2010, pp. 91-106

- Thèse :

Salama, Ibrahim, « *L'enseignement islamique en Egypte : son évolution, son influence sur les programmes modernes* », Thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des Lettres, 1938, 397 p.

Format électronique :

- Articles de périodique

Al-Gamal, Samar, « Al-Azhar : le jeu de la politique et de la religion », *Hebdo Al-Ahram*, n°970, avril 2013, consulté le 13 mai 2021 <https://hebdo.ahram.org.eg/NewsContent/970/10/124/2363/AlAzhar-Le-jeu-de-la-politique-et-de-la-religion.aspx>

Al-Sayyid Marso, Afaf Lutfi, « L'expédition d'Égypte et le débat sur la modernité », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série, 1999, consulté en ligne le 10 mai 2021 <http://journals.openedition.org/ema/716>

Al-Youm, Al-Masry, « Endowments Ministry plans code for construction of mosques », *Egypt Independent*, 8 février 2019, consulté en ligne le 3 mai 2021, <https://www.egyptindependent.com/endowments-ministry-plans-code-for-construction-of-mosques/>

Avon, Dominique, « Les frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation directe », *Oasis*, 28 novembre 2019, consulté en ligne le 3 janvier 2021 https://www.oasiscenter.eu/application/files/8115/7254/0778/Les_Freres_musulmans_et_al-Azhar._Une_confrontation_ouverte.pdf

Avon, Dominique, « L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. n° 130, n°2, 2016, pp. 45-58. Consulté en ligne le 20 avril 2021 <https://doi-org.scd-rproxy.u-strasbg.fr/10.3917/ving.130.0045>

Ayman, Chérif, « Égypte. La mosquée Al-Azhar se démarque du président Sissi », *Orient XXI*, novembre 2020, consulté en ligne le 23 avril 2021. <https://nouveau-europresse-com.acces-distant.bnu.fr/Link/bnus/news-20201126-CORI-001>.

Baudoin, Long, « After Al-Azhar snub, Vatican defends calls to protect Mid-East Christians », *Egypt Independent*, 23 janvier 2011, consulté le 1^{er} janvier 2021 <https://cloudflare.egyptindependent.com/after-al-azhar-snub-vatican-defends-calls-protect-mid-east-christians/>

Beinin, Joel. « Les ouvriers égyptiens et le 25 janvier : contexte historique d'un mouvement social », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 108, n° 4, 2012, pp. 97-114, consulté en ligne le 3 avril 2021. <https://doi.org/10.3917/lcdlo.108.0097>

Bernard-Maugiron, Nathalie, « Les constitutions égyptiennes (1923-2000) : Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, Deuxième série 4 et 5, 2011, consulté le 3 juin 2021 <http://journals.openedition.org/ema/868>

Bernard-Maugiron, Nathalie, « La constitution égyptienne de 2014 est-elle révolutionnaire ? », *La Revue des droits de l'homme*, n°6, 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021. <http://journals.openedition.org/revdh/978>

Bouazza, Nadéra, « Coptes : Al-Sissi fait le père Noël », *Libération*, 8 janvier 2015, consulté en ligne le 12 décembre 2020, https://www.liberation.fr/planete/2015/01/08/coptes-al-sissi-fait-le-pere-noel_1176475/

Botiveau, Bernard, « Penser, dire, interdire. Logiques et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n°14, 1993, consulté en ligne le 5 juin 2021 <https://doi.org/10.4000/ema.579>

Brignone, Michel, « L'Islam de al-Azhar, entre extrémismes et modernistes », *Oasis*, 3 février 2015, consulté en ligne le 4 avril 2021, <https://www.oasiscenter.eu/fr/lislam-de-al-azhar-entre-extremistes-et-modernistes>

Browns J, Nathan, « Avoiding Old Mistakes in the New Game of Islamic Politics », *The Washington post*, 22 septembre 2014, consulté en ligne le 22 mars 2021, <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2014/09/22/avoiding-old-mistakes-in-the-new-game-of-islamic-politics/>

Brown J, Nathan, « Official islam in the Arab World. The Contest for Religious Authority », *The Carnegie papers for International Peace*, mai 2017, p. 4, consulté en ligne le 2 mars 2021. https://carnegieendowment.org/files/CP306_Brown_Religious_Institutions_Final_Web1.pdf

Browns J, Nathan, « Post-Revolutionary Al-Azhar », *The Carnegie Papers for international Peace*, Septembre 2011, pp. 3-9 consulté en ligne le 23 mai 2021, <https://carnegieendowment.org/2011/10/03/post-revolutionary-al-azhar-pub-45655>

Caillet, Romain, « Salafistes et djihadistes, quelles différences quels points communs ? », *Le Figaro*, 26 novembre 2015, consulté en ligne le 12 janvier 2021 <https://www.lefigaro.fr/vox/monde/2015/11/26/31002-20151126ARTFIG00093-salafistes-et-djihadistes-quelles-differences-quel-points-communs.php>

« Egypte. Les coptes ne veulent plus être des citoyens de seconde zone », *Courrier international*, 12 décembre 2004, consulté en ligne le 2 avril 2021, <https://www.courrierinternational.com/article/2000/01/13/les-coptes-ne-veulent-plus-etre-des-citoyens-de-seconde-zone>

« Egypte : vingt-huit membres de la Jamaa Islamiya condamnés à la prison », *L'Orient Le Jour*, 10 août 1998, consulté en ligne le 4 avril 2021. https://www.lorientlejour.com/article/254854/Egypte_%253A_vingt-huit_membres_de_la_Jamaa_Islamiya_condamnes_a_la_prison.html

« Egypt's Sinai Question », International Crisis group, 30 janvier 2007, consulté en ligne le 1^{er} mai 2021, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/north-africa/egypt/egypt-s-sinai-question>

Elias, Amin, Aschi, Youssef, « Science et islam aux 19^e et 20^e siècles. De la primauté des sciences religieuses au « miracle scientifique » dans le Coran », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 130, n° 2, 2016, pp. 31-43, consulté en ligne le 10 janvier 2021.

El-Khawaga, Dina, « Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit », *Egypte/Monde arabe*, Première série, n°20, 1994, pp. 67-76, consulté en ligne le 3 février 2021, <https://journals.openedition.org/ema/492>

Fadel, Mohammad, « La réforme d'al-Azhar, le faux problème de l'Etat égyptien », *Middle East Eye*, 9 septembre 2020, consulté en ligne le 20 avril 2021 <https://www.middleeasteye.net/fr/opinionfr/egypte-al-azhar-reforme-religion>

Fahmi, Georges, « The Egyptian State and the Religious Sphere », *The Carnegie Paper for International Peace*, 18 septembre 2014, consulté en ligne le 3 mai 2021. https://carnegie-mec.org/2014/09/18/egyptian-state-and-religious-sphere-pub-56619#xd_co_f=YjE3MGQ1N2UtMjJhMiooMTY3LTkoNGEtZmFjZGNhMjA3YjE2~

Fattah, Nabil Abdel. « Al Azhar dans un monde troublé : la crise et les politiques d'adaptation », *Les Cahiers de l'Orient*, vol. 108, n° 4, 2012, pp. 67-80, consulté en ligne le 8 janvier 2021, <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-l-orient-2012-4-page-67.htm>

Gabriellini, Stéphane, « La haute autorité sunnite, Al-Azhar perd de son prestige », *Libération*, 19 septembre 2017, consulté en ligne le 2 janvier 2021, https://www.liberation.fr/planete/2017/09/19/la-haute-autorite-sunnite-al-azhar-perd-de-son-prestige_1596287/

Garrec, Laura, « Les enjeux de pouvoir de l'autorité religieuse dans l'Égypte post-transition démocratique ». *Égypte/Monde arabe*, n° 16, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), octobre 2017, pp. 143-61, consulté en ligne le 23 décembre 2020, [10.4000/ema.3735](https://doi.org/10.4000/ema.3735).

Geoffroy, Eric, « Les hommes de religion dans le Moyen-Orient ayyoubide et mamelouk XIIème – XVIème siècles », *Oumma*, 2003, consulté en ligne le 4 avril 2021 <https://oumma.com/les-hommes-de-religion-dans-le-moyen-orient-ayyoubide-et-mamelouk-xiie-xvie-siecles-partie-1/>

Heggy, Tarek, « Politique et religion », *Al-Ahram Hebdo*, 16-22 septembre 2009, consulté en ligne le 4 avril 2021, <https://hebdo.ahram.org.eg/Archive/2009/9/16/opin4.htmHeggy>

Keppel, Gilles, « Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Égypte. Système social, ordre transcendantal et ordre traduit », *Revue française de science politique*, 35^{ème} année, n°3, 1985, consulté en ligne le 3 janvier 2021, <https://doi.org/10.3406/rfsp.1985.411325>

Kodmani, Hala, « Le divorce à l'égyptienne n'a pas dit son dernier mot », *Libération*, 7 février 2017, consulté en ligne le 14 avril 2021. https://www.liberation.fr/planete/2017/02/07/le-divorce-a-l-egyptienne-n-a-pas-dit-son-dernier-mot_1546737/

« L'État égyptien va prendre le contrôle de toutes les mosquées du pays », *RFI*, 12 mars 2014, consulté en ligne le 3 mars 2021. <https://www.rfi.fr/fr/moyen-orient/20140312-egypte-decret-controle-mosquees-freres-musulmans>

Lacroix, Stéphane, Ahmed Zaghoul, Shalata, « Le maréchal et les cheikhs : les stratégies religieuses du régime et leurs complications dans l'Égypte de al-Sissi », *Critique internationale*, vol. 78, n°1, 2018, pp. 21-39, consulté en ligne le 18 avril 2021. <https://doi-org.scd-rproxy.u-strasbg.fr/10.3917/cii.078.0021>

« Le pape plaide pour la défense des chrétiens dans le monde », AFP, 1 janvier 2011, consulté en ligne le 9 février 2021 https://www.lepoint.fr/monde/le-pape-plaide-pour-la-defense-des-chretiens-dans-le-monde-01-01-2011-125874_24.php

« Les travaux de la Conférence des Nations Unies sur la population et le développement. Les critiques des religieux pèsent sur les débats du Caire », *Le Monde*, 6 septembre 1994, consulté le 8 mars 2021 <https://www.lemonde.fr/archives/article/1994/09/06/les-travaux-de-la-co>

Luizard, Pierre-Jean. "Al-Azhar, institution sunnite réformée". In Roussillon, Alain, dir., *Entre réforme sociale et mouvement national : Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*. Le Caire : CEDEJ - Égypte/Soudan, 1995, pp. 519-548, consulté en ligne le 20 avril 2021 <http://books.openedition.org.scd-rproxy.u-strasbg.fr/cedej/1442> .

Malbrunot, Georges, « Égypte : Morsi et l'armée prêts à s'affronter dans le sang », *Le Figaro*, 3 juillet 2013, consulté en ligne le 6 juin 2021. <https://www.lefigaro.fr/international/2013/07/03/01003-20130703ARTFIG00403-egypte-morsi-et-l-armee-prets-a-s-affronter-dans-le-sang.php>

« Massacre sans précédent de touristes étrangers par des islamistes en Haute-Egypte », *Les Échos*, 18 novembre 1997, consulté le 22 janvier 2021, <https://www.lesechos.fr/1997/11/massacre-sans-precedent-de-touristes-etrangers-par-des-islamistes-en-haute-egypte-824297>

Meital, C, « Egyptian regime approves church construction law, satisfying coptic church ; interfaith conflict continues », *MEMRI*, n°1273, 6 octobre 2016, consulté en ligne le 23 décembre 2020, https://www.memri.org/reports/egyptian-regime-approves-church-construction-law-satisfying-coptic-church-interfaith#_edn3

Minoui, Delphine, « L'Égypte confrontée à la surenchère des fatwas », *Le Figaro*, 4 avril 2013, consulté en ligne le 10 novembre 2020. <https://www.lefigaro.fr/international/2013/04/03/01003-20130403ARTFIG00523-l-egypte-confrontee-a-la-surencheredes-fatwas.php>

Najjar, Ibrahim, « Formation et évolution des droits successoraux au Proche-orient », *Revue international de droit comparé*, vol. 31, n°4, 1979, pp. 805-815, consulté en ligne le 26 février 2021, https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_1979_num_31_4_3500

Pignon, Tatiana, « Califat fatimide du Caire (969-1171) », *Les Clés du Moyen-Orient*, 2018, consulté en ligne le 12 novembre 2020, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Califat-fatimide-du-Caire-969-1171.html>

« Pro-Morsi students to protest police intimidation », *Ahramonline*, 10 novembre 2013, consulté en ligne le 23 avril 2020, <https://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/86044/Egypt/Politics-/ProMorsi-students-to-protest-police-intimidation.aspx>

Raineau, Thomas, « Mendiante et orgueilleuse ? L'université d'al-Azhar et l'enseignement supérieur égyptien (1860-1930) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°131, 2012, consulté en ligne le 27 mai 2021. <http://journals.openedition.org/remmm/7639>

Roy, Olivier, « Le printemps arabe et le mythe de la nécessaire sécularisation », *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, n° 2, 2, décembre 2013, pp. 25-36, consulté en ligne le 23 mai 2021 doi:[10.4000/socio.360](https://doi.org/10.4000/socio.360).

« Répression inquiétant contre les partisans de Mohamed Morsi », Amnesty international, 8 juillet 2013, consulté en ligne le 2 juin 2021, <https://www.amnesty.ch/fr/pays/moyen-orient-afrique-du-nord/egypte/docs/2013/repression-inquietante-contre-les-partisans-de-mohamed-morsi>

R.L, « Jamal al-Din al-Afghani, fondateur du réformisme islamique moderne », *Les Clés du Moyen-Orient*, 2021, consulté en ligne le 3 janvier 2021, <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Jamal-al-Din-al-Afghani-fondateur.html>

« Terrorisme islamiste : le terrorisme du XXIème siècle », *Courrier international*, 17 octobre 2019, consulté en ligne le 3 avril 2021. <https://www.courrierinternational.com/sujet/terrorisme-islamiste>

Tincq, Henri, « Aux sources du blasphème. Ce que disent les textes sacrés », *Le Monde des Religions*, n°83, 26 avril 2017, consulté en ligne le 7 mars 2021 <https://nouveau-europresse-com.acces-distant.bnu.fr/Link/bnus/news%20b720170426%20b7LML%20b7mp8332a37a uxsourcesdublasphmecequedisentlext>

Vannetzel, Marie, « Grandeur et déclin des Frères musulmans égyptiens : les mutations de l'élite parlementaire frériste de Moubarak à Morsi, 2005-2012 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 211-212, n°1-2, 2016, pp. 36-53, consulté en ligne le 12 avril 2021 <https://doi.org/10.3917/arss.211.0036>

Zeghal, Malika, « What Were the Ulama Doing in Tahrir Square? Al-Azhar and the Narrative of Resistance to Oppression », *The University of Chicago*, février 2011, consulté en ligne le 12 avril 2021, <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/what-were-ulama-doing-tahrir-square-al-azhar-and-narrative-resistance-oppression>.

Wickham Resefsky, Carrie, « Mobilizing Islam. Religion, Activism and Political Change in Egypt », *Journal of Islamic Studies*, vol. 16, n°2, 2005, pp. 245-248, consulté en ligne le 2 février 2021, <https://www.jstor.org/stable/26199581>

- Autres supports :

- Émissions radiophoniques

Bencheikh, Ghaleb, « Les oulémas », *France culture*, Questions d'islam, 1970, consulté en ligne le 19 novembre 2020, <https://www.franceculture.fr/emissions/questions-dislam/les-oulemas>

Delorme, Florian, « Les universités du monde. L'université d'al-Azhar, gardienne de l'islam éclairé », *France Culture*, Cultures Monde, 25 septembre 2012, consulté en ligne le 1^{er} avril 2021 <https://www.franceculture.fr/emissions/culturesmonde/les-universites-du-nouveau-monde-24-luniversite-al-azhar-gardienne-de-lislam>

Lebrun, Jean, « L'université al-Azhar », *France Inter*, Le Vif de l'Histoire, 26 avril 2017, consulté le 25 novembre 2020, <https://www.franceinter.fr/emissions/la-marche-de-l-histoire/la-marche-de-l-histoire-26-avril-2017>

- Documents audiovisuels:

« Al-Azhar, une institution multiple face aux défis de la modernité », *IREMMO*, *Youtube*, 2020, consulté en ligne le 9 avril 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=w2MtIOmiDBc>.

« Maroc / législatives : les islamistes du PJD confortent leur ancrage », *Euronews*, 2016, consulté en ligne le 8 mai 2021, <https://www.dailymotion.com/video/x4woixn>

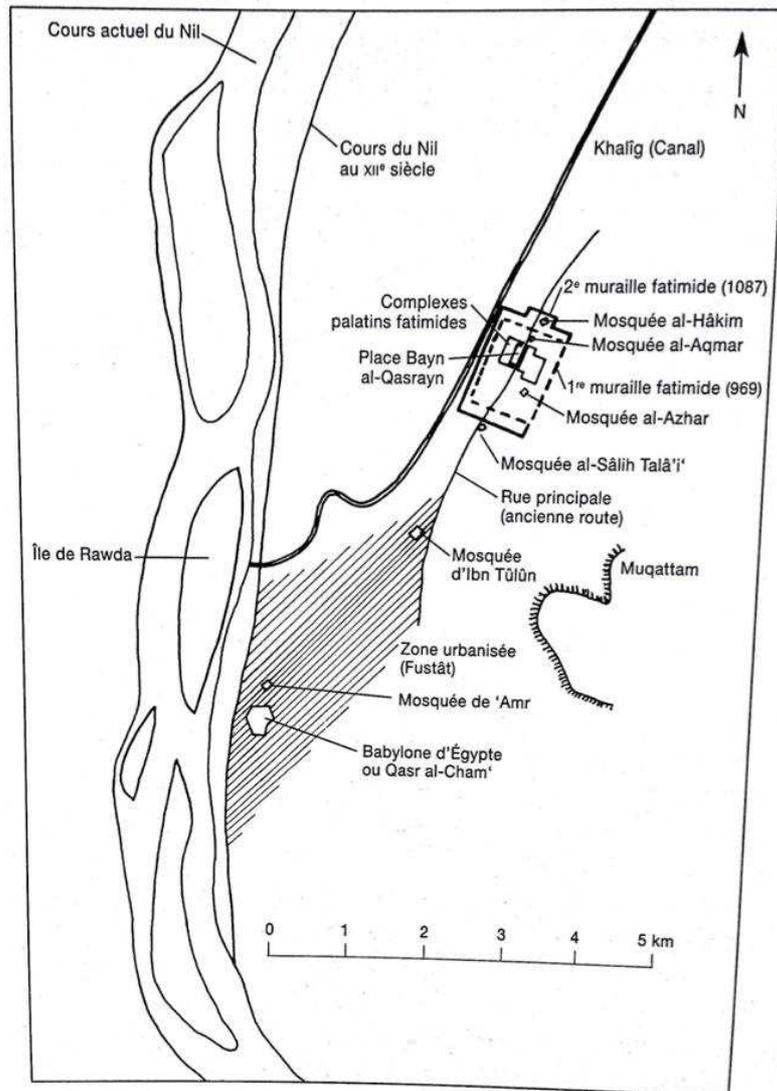
« Pres. of Cairo University Calls for Revision, Interdisciplinarity in Religious Sciences, Sheikh of Al-Azhar University Responds: The Conflict between Islam, Modernity Is Made up by the West to Hold Us Back, Control How People View Islam », *MEMRI TV*, 28 janvier 2020, consulté en ligne le 4 décembre 2020, <https://www.memri.org/tv/pres-cairo-university-calls-revision-islamic-sciences-sheikh-azhar-conflict-modernity-made-up-hold-us-back>

« Printemps Arabe, 10 ans après », Arte, 2021, consulté en ligne le 3 mars 2021, <https://www.arte.tv/fr/videos/RC-020648/printemps-arabe-10-ans-apres/>

« Sheik of Al-Azhar Ahmad Al-Tayeb: Arab Spring is Western Plot to Destroy Arab Culture », *MEMRI TV*, 11 mai 2014, consulté en ligne le 2 novembre 2020 <https://www.memri.org/tv/sheik-al-azhar-ahmad-al-tayeb-arab-spring-western-plot-destroy-arab-culture>

ANNEXES

Annexe n°1 : Schéma représentant l'emplacement de la mosquée d'al-Azhar à Al-Qahira sous la dynastie fatimide



147. Fustât et Qâhira

Source : Raymond, André, dir., *Le Caire, Citadelles et Mazarin*, Paris, 2000, p. 140

Annexe n°2 : Organisation institutionnelle d'al-Azhar de nos jours (2020)

Organisation of al-Azhar

(law 103 dated June 1961)

Shaykh Aḥmad al-Ṭayyib, appointed in 2010 by Ḥusnī Mubārak, but the next one should be elected by the *Maḡlis Kibār al-'Ulamā'* (that al-Ṭayyib re-enacted in 2012)

→ *al-Mashyakha* (Head office of the Shaykh).

Activities: diplomacy, policies of the *Maḡma'*, dialogue (*Bayt al-'Ā'ila al-Miṣriyya*), Observatory...

→ *al-Ġāmi'* (the Mosque)

The only non-private mosque not run by the Endowment Ministry (*Wizārat al-Awqāf*)

1) Supreme Council of Islamic Affairs (*al-Maḡlis al-'Alā li-l-Šu'ūn al-Islāmiyya*)

President: Shaykh Aḥmad al-Ṭayyib

Composition: Wakīl of Azhar ('Abbās Shūmān) + President of Azhar University (Muḥammad al-Maḥraṣāwī) + 73 Deans (?) + 4 members of the *Maḡma'* appointed for two years by the President al-Sisi based on the proposition of the Shaykh Aḥmad al-Ṭayyib

2) Academy of Islamic Research (*Maḡma' al-Buḥūth al-Islāmiyya*)

President: Muḥyī al-Dīn 'Afiḥi

Composition: 50 members, including 20 foreigners, appointed for two years by the President al-Sisi based on the proposition of the Shaykh Aḥmad al-Ṭayyib

a) *al-Idāra al-'Āmma li-l-Ṭullāb al-Wāfīdīn* (the General Direction of Foreign Students)

b) *Madīnat al-Bu'ūth al-Islāmiyya* (the City of the Islamic Delegations, i.e. the housing compounds of foreign students)

c) *al-Ma'āhid al-Azhariyya al-Khāriḡiyya* (the Azhar Institute Abroad, i.e. the Azhar elementary and secondary schools abroad)

d) *al-Idāra al-'Āmma li-l-Bu'ūth al-Islāmiyya* (the General Direction of Islamic Delegations, i.e. of the Egyptians who are sent abroad to teach)

e) *al-Idāra al-'Āmma li-l-Buḥūth wa-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama* (the General Direction of Research, Authorship and Translation)

f) *Laḡnat al-Fatāwā* (the Fatwā Committee, different from *Dār al-Iftā'*, the Fatwā House, see below, they do fatwās and record conversions to Islam)

g) *Dār al-Kutub al-Azhariyya* (the Azhar Library)

h) *Idārat Ihyā' al-Turāth al-Islāmī* (the Direction for the Revivification of the Islamic Heritage, publishes classical texts)

i) *Maḡallat al-Azhar* (the Azhar Journal)

ilamgo

- j) *al-Laġna al-'Uyā li-l-Da'wa al-Islāmiyya* (the Supreme Committee for the Islamic Predication)
- k) *Qīṭā' al-Ma'āhid al-Azhariyya* (the Sector of the Azhar Institutes): 10.000 primary and secondary schools, 2 million pupils in Egypt
- l) *Ġāmi'at al-Azhar* (al-Azhar University), president: Muḥammad al-Maḥraṣāwī, 73 faculties in Egypt, 338, 000 students (in 2016), including 17,000 foreign students, (first lesson in 972)

73 Azhar Faculties in Egypt	In Cairo	Outside Cairo
Religious sciences (incl. Arabic language)	Males: 5 + Females: 1 = 6 faculties	Males: 24 + Females: 9 = 33 faculties
Non-religious sciences	Males: 13 + Females: 7 = 20 faculties	Males: 9 + Females: 5 = 14 faculties

Source : « *Al-Azhar, une institution multiple face aux défis de la modernité* » Conférence iReMMO, 2020, consulté en ligne le 9 avril 2021 <https://www.youtube.com/watch?v=w2MtIOmiDBc>.

Annexe n°3 : Tableau répertoriant les résultats des législatives égyptiennes de 1979 à 2005

Distribution des sièges à l'Assemblée du peuple

	1979	1984	1987	1990	1995	2000	2005
Nbre de sièges	392	458	458	454	454	454	454
Nbre de candidats	1 600	4 000	3 700	2 700	4 000	4 200	5 000
PND	347	391	359	396	318	353	320
Wafd	0	58 ^(a)	34	0 ^(a)	6	7	6
Parti du rassemblement	0	0	0	5	5	6	2
Parti du travail	30	4	57 ^(c)	0	1	0	0
Parti libéral	2	0	57 ^(d)	0	1	0	0
Frères musulmans	-	58 ^(e)	57 ^(f)	-	-	17	88
Indépendants	-	-	8	57	112 ^(g)	55 ^(h)	26

(a) : Score de la liste commune du Wafd et des Frères musulmans.

(b) : Boycote les élections.

(c) : Score de l'Alliance regroupant ce parti avec le Parti libéral et les Frères musulmans.

(d) : idem.

(e) : Score de la liste commune du Wafd et des Frères musulmans.

(f) : Score de l'Alliance regroupant les Frères musulmans avec le Parti libéral et le Parti du travail.

(g) : 99 rejoignent le PND.

(h) : 35 rejoignent le PND.

Figurent en gras les pôles alternatifs au vote PND lors de chaque élection.

Source : Union parlementaire internationale.

Source : Ferrié Jean-Noël, *L'Égypte entre démocratie et islamisme, le système Moubarak à l'heure de la succession*, Paris, Editions Autrement, 2008, p. 47

Table des matières

Introduction.....	8
Chapitre 1 : Une histoire millénaire à l'origine du statut de référence d'al-Azhar pour le monde sunnite.....	16
I. Au gré des dynasties, l'implantation d'al-Azhar dans le paysage politico-religieux égyptien	16
A. Une prestigieuse institution sunnite aux origines chiïtes	17
1. La création de la mosquée d'al-Azhar sous les Fatimides	17
2. Un lieu de formation des oulémas	18
3. Une « mise en veille » sous les Ayyoubides	20
B. Les oulémas d'al-Azhar inféodés au pouvoir politique ottoman.....	21
II. Une dynamique de la modernité en Égypte confrontée au conservatisme d'al-Azhar	26
A. Contexte intellectuel du monde arabe au XIXème siècle	26
B. Al-Azhar, à la fois terreau des idées réformatrices et lieux d'opposition à la modernité	28
1. Méhémet Ali, le réformateur politique	28
2. Des penseurs réformatrices formés à al-Azhar	29
3. La réaction des oulémas d'al-Azhar face à la réforme religieuse	31
III. Al-Azhar à la fois sujet et objet de libération nationale	32
A. Quel nationalisme pour l'Égypte ?	33
B. La faible participation des oulémas d'al-Azhar à l'indépendance égyptienne	34
C. L'étatisation d'al-Azhar au profit de son influence internationale	36
1. Le projet nassérien.....	36
2. Une organisation bureaucratique moderne depuis 1961	38
Chapitre 2 : le repositionnement d'al-Azhar sur la scène politico-religieuse suite à la révolution égyptienne de 2011	40
I. La place du religieux dans la révolution égyptienne de 2011.....	40
A. Le processus de réislamisation de la société égyptienne à l'origine des multiples voix de l'islam.....	41
1. Essor de l'islam politique	41
2. L'émergence de la violence islamiste	44
3. L'ambivalence d'al-Azhar face à l'islam politique	47
B. Al-Azhar dans la Révolution et le régime transitoire.....	50
1. Acteurs et espaces de la Révolution : le religieux au second plan.....	50
2. Impact de la révolution sur al-Azhar : quelle place dans l'Égypte post-révolutionnaire ?....	52
3. L'éclatement de la sphère religieuse durant la période transitoire.....	55
II. Une institution en quête d'autonomie religieuse.....	57
A. Al-Azhar contre les Frères musulmans au pouvoir.....	58
1. Le projet religieux des frères musulmans	58
2. L'hostilité du <i>cheikh</i> el-Tayeb	59
B. Le monopole de l'état sur la sphère religieuse	61
1. L'appel à la « révolution religieuse ».....	61
2. Les institutions religieuses officielles égyptiennes	63
3. Un véritable « bras de fer » entre Ahmed el-Tayeb et al-Sissi	65
C. La lutte pour la « voix suprême » religieuse.....	69
1. Une véritable « guerre des fatwas ».....	69
2. Une crise d'identité interne à al-Azhar	71

III. Al-Azhar et le dialogue interreligieux.....	72
A. Un dilemme pour l'Etat égyptien.....	72
1. Les Coptes en Égypte	72
2. Des victimes de la réislamisation de la société	74
3. Un déni du conflit interreligieux.....	76
B. Le dialogue interreligieux, clé de voûte du processus de paix au Moyen-Orient ?	77
1. Histoire du dialogue islamo-chrétien	77
2. Tentative de restauration de l' « <i>unité de la communauté nationale</i> »	78
3. Le dialogue interreligieux comme vitrine internationale pour d'al-Azhar	79
Conclusion	82
Sources	84
Bibliographie	85
Annexes.....	95