



Goldziher vu d'Al-Azhar: 'Abd Al-Jalil Shalabi et la critique de l'orientalisme européen

Nora Lafi

► To cite this version:

Nora Lafi. Goldziher vu d'Al-Azhar: 'Abd Al-Jalil Shalabi et la critique de l'orientalisme européen. Celine Trautmann-Waller. Ignac Goldziher: un autre orientalisme?, Geuthner, p.249-259, 2011. halshs-00617358

HAL Id: halshs-00617358

<https://shs.hal.science/halshs-00617358>

Submitted on 27 Aug 2011

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

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

Goldziher vu d'Al-Azhar : 'Abd Jalil Shalabi et la critique de l'orientalisme européen

Nora Lafi

Zentrum Moderner Orient (BMBF), Berlin

Publié dans:

Trautmann-Waller (Céline) (ed.), *Ignac Goldziher : un autre orientalisme ?*, Paris, Geuthner, 2011, 285p., p.249-259

Merci de citer comme tel. Please quote as such.

Le rapport de Goldziher au monde musulman ressort à la fois de la dimension d'érudition qui imprègne tout le parcours de l'orientaliste, et de celle de quête identitaire qui guide son voyage de 1873-1874 en Orient¹. De Jérusalem à Damas puis au Caire, c'est autant à la recherche de sources pour son grand projet de connaissance que d'une idée personnelle que Goldziher est à la recherche. De cette posture d'ouverture et de disposition à la rencontre naît la possibilité d'un des moments cruciaux du parcours de l'érudit, qui s'avèrera également constituer un moment clé de la formation de la sphère orientaliste moderne en Europe.

Un siècle plus tard, à Al-Azhar, dans le contexte de la mise en forme d'une critique musulmane de l'orientalisme européen, Goldziher est de nouveau, cette fois au travers de son œuvre, au cœur d'un débat sur la nature de l'Islam et de la société musulmane, dont le cheikh docteur de l'université islamique 'Abd al-Jalîl 'Abduh Shalabî est le promoteur principal.

Le présent article n'entend pas se situer dans une narration linéaire par rapport à ces deux moments. Il s'agit au contraire, sans prétendre que l'arc factuel et chronologique choisi puisse permettre d'explicitier toutes les dimensions problématiques et tous les enjeux, de réfléchir à la fois au voyage de 1873-1874 et aux échos de l'œuvre de Goldziher un siècle plus tard au but non seulement de dissenter sur la réception des grandes œuvres de l'orientalisme européen dans le monde arabe, mais également de tenter de percevoir au travers des interprétations de Shalabî les tensions présentes au sein de la société docte égyptienne autour de la question de la réforme de l'interprétation et du rapport à la science européenne.

Goldziher à Al-Azhar

Afin de ne pas rester dans la dimension d'un rapport virtuel de lecture et d'interprétation entre Al-Azhar et Goldziher, il convient assurément de commencer par l'analyse du contexte de la visite du jeune étudiant passionné par l'Orient à Al-Azhar². En ce début des années 1870, Ignace Goldziher, qui a grandi dans la Budapest des années suivant les événements de 1848 et en général dans un Empire Austro-Hongrois où les questions nationales et d'identité remettent de plus en plus en question la dimension multiculturelle de l'ensemble, mais où paradoxalement de ces tensions naît une effervescence culturelle exceptionnelle, entreprend

¹ Parmi les œuvres de Goldziher, voir: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leyde, Brill, 1896, 231p.; *Vorlesungen über den Islam*, éditées par Franz Babinger, Heidelberg, Winter, 1925, 406p.; *Muhammedanische Studien*, Halle, Niemeyer, 1889, 420p. En français, par exemple: *Les sources de l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

² Sur cette visite, et sur Goldziher en général: Haber (Peter), *Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft : der ungarische Orientalist Goldziher (1850-1921)*, Cologne, Böhlau, 2006, 265p. Voir également Simon, (Róbert), *Ignác Goldziher : his life and scholarship as reflected in his works and correspondence*, Budapest : Library of the Hungarian Academy of Sciences et Leiden, Brill, 1986. Sur le Goldziher des années 1890 et 1900, voir: Hanisch (Ludmilla), *"Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht". Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann, 1894-1914*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, 457p.

un grand voyage en orient³. Le personnage a 24 ans. Son périple dans l'Empire Ottoman est à la fois un voyage d'étude, une quête identitaire et mystique, et une aventure de jeunesse. De l'expérience ottomane de société multiculturelle, bien que d'un point de vue géo-stratégique cet Empire soit autant en difficulté que le sien (mais il faudra tout de même un événement de l'ampleur inédite de la Première Guerre mondiale pour les faire tomber tous les deux)⁴, Goldziher a aussi beaucoup à apprendre, dans un temps où dans l'Empire austro-hongrois, et dans sa Hongrie natale spécifiquement peut-être, la problématique n'est pas celle forcément de l'assimilation, comme on le lit trop souvent dans une perspective germanique, mais plutôt de la fin, à l'ère des nationalismes, de la gouvernance impériale des différences⁵. Que l'alternative devienne *de facto* celle de s'effacer dans le corps social redéfini ou de subir la stigmatisation de la différence est un fait que le nationalisme exacerbe. Mais le terme d'assimilation est impropre : il masque la situation de départ, celle d'une gouvernance d'ancien régime de la multi-culturalité, qui, si elle ne doit en rien être lue de manière lénifiante, doit en tout cas être questionnée. C'est donc ce jeune homme qui se présente au Caire au cours de l'hiver 1873-1874.

On est à cette époque pour l'Égypte ottomane en pleine période de réforme et, déjà, dans le contexte de fortes pressions colonialistes européennes⁶. Dans un rapport complexe avec le contexte général des réformes de l'Empire ottoman dites *tanzîmât*, dans le cadre aussi de la mise en place d'une dynastie khédivale dont la soumission à la suzeraineté stambouliote est de plus en plus théorique, c'est tout l'appareil administratif local qui est repensé⁷. L'Égypte est aussi l'enjeu de luttes de pouvoir aiguës, entre un régime local qui joue à l'extrême de la rhétorique de l'autonomie par rapport à Istanbul et des puissances européennes qui peu à peu s'implantent.

L'université d'Al-Azhar est elle-même au cœur d'enjeux importants, tenant à la fois à la réforme de l'éducation et à la place de l'interprétation coranique dans une société en voie de modernisation administrative, sociale et culturelle⁸. On est aussi à une époque où dans cette enceinte multiséculaire sont à l'œuvre de fortes tensions autour des idées d'identité, de régulation sociale, de nation, de foi et de peuple. Tout le début des années 1870 est ainsi marqué à Al-Azhar par de vifs débats, à la fois internes et avec les structures d'un gouvernement égyptien réformé⁹. C'est dans ce contexte que le jeune Goldziher se présente, jeune étudiant européen avide d'apprendre.

³ Sur Budapest à la fin du XIXe siècle, en écho au *Fin de siècle Vienna* de Karl Schorske, voir : Hanak (Peter), *The Garden and the Workshop*, Princeton University Press, 1998, 249p. Sur les Juifs dans l'Empire des Habsbourg : McCagg (William), *A History of Habsburg Jews (1670-1918)*, Indiana University Press, 1989, 289p. Sur l'évolution de l'identité culturelle et religieuse juive dans ce contexte, à partir du cas de Vienne : Hödl (Klaus), « From Acculturation to Interaction: A New Perspective on the History of the Jews in Fin-de-Siècle Vienna », *Shofar : An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 2007, 25-2, p. 82-103

⁴ Pour une analyse croisée et critique de ces questions : Subrahmanyam (Sanjay), « A Tale of Three Empires: Mughals, Ottomans, and Habsburgs in a Comparative Context », *Common Knowledge*, 2006, 12-1, p.66-92.

⁵ Sur ces questions : Todorova (Maria), « The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism », *Slavic Review*, 2005, 64-1, p.140-164. Voir aussi: Sugar (Peter), *Nationality and Society in Habsburg and Ottoman Europe*, Brookfield, 1997, 286p.

⁶ Sur le contexte politique égyptien : Toledano (Ehud), *State and Society in mid-nineteenth century Egypt*, Cambridge University Press, 1990, 320p. Voir aussi: Sabry (M.), *L'Empire égyptien sous Ismaïl et l'ingérence anglo-française (1863-1879)*, Paris, Geuthner, 1933 et Charles-Roux (F.), *L'Égypte de 1801 à 1882. Mohamed Aly et sa dynastie jusqu'à l'occupation anglaise*, Paris, Plon, 1936, 596p.

⁷ Voir : Baer (Gabriel), « The Beginnings of Municipal Government in Egypt », *Middle-Eastern Studies*, 1968, 4-2, p.118-140. Sur les réformes dans l'Empire ottoman: Lafi (Nora) (dir.), *Municipalités méditerranéennes*, Berlin, K. Schwarz, 2005, 365p.

⁸ Pour une vue générale sur l'histoire d'al-Azhar : Abu Hattab Khaled (Muhammad), *Die Al-Azhar. Universität-Institution-Religiöses Zentrum*, Le Caire, Goethe Institut, 1983, 60p.

⁹ Sur la description d'al-Azhar au XIXe siècle et particulièrement sous Mohammad 'Alî et les questions de réforme, voir l'avis d'Ali Mubarak tel qu'exprimé dans ses *Khitât* : Reimer (Michael J.), « Contradiction and Consciousness in Ali Mubarak's Description of al-Azhar », *International Journal of Middle East Studies*, 2008,

Comme le rappelle Peter Haber, il passe d'abord, lui qui pense à fonder à Budapest une académie orientaliste, en arrivant au Caire, par les bureaux du Ministre de l'Education Riad Pacha¹⁰. Muni d'une lettre de recommandation de celui-ci, il se présente ensuite à l'université, tentant de s'en faire autoriser l'accès bien que n'étant pas musulman de confession. A ce moment se tient un des dialogues capitaux de son séjour, avec le cheikh de la mosquée, le Mufti Abbasi al-Mahdi¹¹. Celui-ci est en effet sensible tout autant à la quête existentielle de Goldziher qu'à sa recherche de connaissance. Etant lui-même le fils d'un rabbin converti, le Mufti connaît la dimension mystique juive de l'exploration coranique, qui peut parfois conduire tout autant à la conversion qu'à l'érudition académique. S'il deviendra de plus en plus clair au fur et à mesure de son parcours de savoir que Goldziher suivra la seconde voie, à ce moment de sa jeunesse le débat rhétorique n'en a pas moins été assurément marquant. Il y a ainsi d'emblée une dimension d'intimité dans le passage de Goldziher à Al-Azhar. Goldziher est autorisé à étudier à l'université. Son journal montre combien il est également fasciné par la dimension religieuse de la prière musulmane, au point de se travestir pour y participer avec les autres étudiants. Un passage donc à Al-Azhar qui constitue un des points culminants de l'aventure formative du personnage, non seulement jeune érudit en devenir, mais aussi jeune juif en posture de doute mystique et jeune sujet des Habsbourg en doute impérial à l'aube de l'ère des nationalismes.

Un siècle plus tard: Goldziher vu d'Al-Azhar

Un siècle plus tard, cette fois dans l'interprétation, on discute de nouveau de Goldziher à Al-Azhar. Le contexte est évidemment très différent, même si, somme toute, il s'agit encore au fond de discuter du rapport entre une université islamique récemment réformée et la pensée orientaliste européenne¹².

Le contexte est celui des conséquences dans la pensée académique normative émanant d'Al-Azhar de la nationalisation promue en 1961 par le régime nassérien. Comme l'a montré Malika Zeghal, on ne peut lire cette phase cruciale sous le seul jour de la soumission des Ulémas à l'ordre étatique et on peut dire qu'à la période de contrainte des années 1960 succède une phase de plus grande expression politique de la part des élites religieuses¹³. Le nouveau rapport au régime n'a pas eu pour simple conséquence l'effacement de la référence universitaire islamique dans le débat public, mais l'a au contraire paradoxalement mise au cœur d'une nouvelle modalité d'expression publique. A partir de 1961, le cursus des études et

29-1, p. 53-69. Voir également Reid (D.), *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, 1990.

¹⁰ Sur les réformes ministérielles: Hunter (Robert), *Egypt under the Khedives (1805-1879) : From Household to Modern Bureaucracy*, University of Pittsburgh Press, 1984, 283p.

¹¹ Sur ce personnage: Peters (Rudolph), "Muhammad al-'Abâsî al-Mahdî (d.1897), Grand Mufti of Egypt and his al-Fatâwâ al-Mahdiyya", *Islamic Law and Society*, 1994, 1-1, p.66-82. Voir aussi Delanoue (Gilbert), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle*, Le Caire, IFAO, 1982, 2 vol.

¹² Sur les phases intermédiaires de réforme à Al-Azhar, non traitée ici du fait du choix diachronique, voir: Brunner (Rainer), « Education, Politics and the Struggle for Intellectual Leadership : Al-Azhar between 1927 and 1945 », in Hatina (Meir) (Ed.), *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle-East*, Leyde, Brill, 2009, 342p., p.109-140. Voir aussi: Coste-Tardieu (Francine), *Un réformiste à l'université al-Azhar. Oeuvre et pensée de Mustafâ al-Maršaghi (1881-1945)*, Paris, Karthala, 2005, 303p.

¹³ Sur ces points : Zeghal (Malika), « Religion and Politics in Egypt : The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952-1994) », *International Journal of Middle-East Studies*, 1999, 31-3, p.371-399. Sur al-Azhar pendant la révolution nassérienne: Creclius (Daniel), "Al-Azhar in the Revolution", *Middle-East Journal*, 1966, 20-1, p.31-49. Voir aussi: Warburg (Gabriel), "Islam and Politics in Egypt: 1952-1980", *Middle-Eastern Studies*, 1982, 18-2, p.131-157. Tamir (Moustafa), "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle-East Studies*, 2000, 32-1, p.3-22. Eccel (Chris), *Egypt, Islam and Social Change: Al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin, Schwarz, 1984, 611p. Lemke (Wolf-Dieter), *Mahmûd Shaltût (1893-1963) und die Reform der Azhar*, Francfort, Lang, 1980, 276p.

les matières enseignées à al-Azhar sont profondément modifiées, par l'introduction des matières généralistes. Cela n'a pas pour conséquence de marginaliser le cursus de théologie, mais au contraire de le situer au cœur du système de valeurs régissant l'enseignement dans son ensemble. Bien qu'Al-Azhar ait été constamment critiquée par l'opposition islamiste, notamment les Frères Musulmans¹⁴, pour sa soumission à l'ordre étatique, on ne peut interpréter celle-ci dans une simple dichotomie. Le processus a été plus complexe, et les années 1970 en ont constitué une phase importante, grâce aussi à l'attitude d'Anwar Sadat¹⁵. Les écrits de A. Jalîl Shalabî s'inscrivent dans ce contexte, et même participent de son façonnement. Comme le souligne Malika Zeghal, bien que Nasser ait vu dans les cheikh d'al-Azhar des symboles de la réaction, du féodalisme et du capitalisme, les héritiers en somme de la caste des ulamas symbole d'un ancien régime social honni non pour son aura religieuse mais pour sa fermeture aux éléments nouveaux de l'élite nationale, et que les réformes qu'il a promues aient tendu à en faire des fonctionnaires soumis à l'ordre bureaucratique et idéologique de l'Etat, une nouvelle sphère d'expertise officielle en matière de mœurs, d'affaires sociales et de comportements politiques est née de ce processus. Il faut avoir de la relations entre élites ministérielles post-révolutionnaires et élites religieuses une image se gardant de toute dichotomie. Surtout, la place de l'expertise morale religieuse dans la société égyptienne, résultat de ce rapport complexe, doit être conçue de manière dynamique et non figée.

Dans les années 1970, par le biais de l'édiction de normes sociales, peu à peu les ulémas d'al-Azhar parviennent à se forger une place nouvelle dans les débats politiques. Ils profitent de la volonté de Sadat de se démarquer des élans socialistes de Nasser, mais aussi paradoxalement du nouvel espace d'expression experte que leur donne un nouveau système dans lequel certes il ont dû se fondre, mais dans lequel du coup ils possèdent une marge d'expression. Sous la direction du sheikh 'Abd al-Halim Mahmud, recteur de 1973 à 1978, Al-Azhar devient aussi le support rhétorique de la campagne anti-communiste promue par le gouvernement¹⁶. Il s'agit en quelque sorte d'utiliser la rhétorique religieuse pour faire le tri dans les mots d'ordre hérités de la période de Nasser. A cette même époque, les mouvements islamiques commencent quant à eux à contester le monopole de l'expertise religieuse et sociale dévolu à l'université¹⁷. De son côté, Al-Azhar allait dans le sens de pousser le gouvernement à rendre conforme les institutions nationales à la loi religieuse. Al-Azhar, au milieu des années 1970, intervenait ainsi dans le débat politique à la fois pour réintroduire plus fortement la dimension religieuse dans le discours national et pour tenter de défendre sa position d'expertise islamique face au développement d'une opinion qui avait tendance à la dépasser sur le terrain de l'intervention morale religieuse active en politique. Mais à partir de 1977, et les premiers événements de violence politique radicale islamique¹⁸, face à l'impossibilité de jouer la médiation rhétorique (et encore moins politique, bien que les milieux ne soient pas étanches et qu'une certaine porosité ait eu un rôle crucial dans l'histoire du pays) entre nouveaux militants et Etat, la place d'al-Azhar dans le débat public tend à se rétracter, et à se concentrer

¹⁴ Sur les Frères Musulmans à cette époque : Mitchel (R.P.), *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, 1969.

¹⁵ Sur les années Sadat, et notamment sur les rapports entre pouvoir et société civile, et entre appareil d'Etat post-nassérien et élites religieuses conservatrices : Beatties (Kirk), *Egypt during the Sadat Years*, New-York, Palgrave, 2000, 340p.

¹⁶ *Idem*

¹⁷ Sur le développement de l'Islam politique en Egypte sous Sadat : Beinin (Joel) et Stork (Joe) (dir.), *Political Islam*, University of California Press, 1996, 395p.

¹⁸ Sur cette période : Abed-Kotob (Sana) et Sullivan (Denis), *Islam in contemporary Egypt: civil society vs. the state*, Boulder, L. Rienner, 1999, 159p.

de nouveau sur les aspects moraux et normatifs¹⁹. Les écrits de A.Jalîl Shalabî s'inscrivent dans ce contexte.

Ce sheikh d'al-Azhar est ainsi très actif dans les années 1970 dans la contestation des fondements philosophiques du communisme et du socialisme. Il prend part par plusieurs de ses écrits à la campagne lancée par le gouvernement Sadat contre les vestiges de l'idéologie nassérienne. Son rôle est de débarrasser celle-ci des fondements matérialistes, sans pour autant saper la composante nationale²⁰. Il publie ainsi une réfutation religieuse du communisme : *Al-shuyû'yya wal-shuyû'yyûn fî mîzân al-islâm* (Le communisme et les communistes au miroir de l'Islam).

Plus tard, à partir des années 1980, on le retrouve sur le devant de la scène de plus en plus médiatique et globale de l'expertise morale et religieuse. Il devient ainsi expert de morale sexuelle et s'attache à donner un avis docte sur un certain nombre de points de société. On peut l'entendre en 1994 sur CNN donner une interview en tant que membre du comité islamique d'Al-Azhar justifiant d'une manière cynique les mutilations sexuelles imposées aux jeunes filles, cette pratique permettant selon lui d'atténuer les stimulations perverses²¹. Dans ces années 1990, il donne aussi son avis sur les mariages dans la loi islamique, notamment pendant les débats de 1995 autour des propositions de réforme de la loi égyptienne. Il se range ainsi aux vues du Mufti Tantâwî et du gouvernement²². Shalabi sous Mubarak est clairement devenu une voix officielle du régime. Aussi bien les Frères musulmans que les féministes s'opposent (pour des raisons bien sûr différentes)²³. A. Jalîl Shalabî, en somme, incarne la ligne officielle à Al-Azhar, il défend la position des héritiers d'un Nasser passablement réinterprété, qui consiste à s'appuyer sur une vision conservatrice de l'Islam pour contrer aussi bien l'héritage socialiste que la montée de l'islamisme politique²⁴.

Sa prise de position de 1977 sur l'apport des orientalistes à la science islamique relève de la même posture²⁵.

Ayant contesté dans ses écrits précédents la dérive athée du socialisme, il tente dans '*al islâm wal-mustashriqûn*' (L'islam et les orientalistes), de définir une position pour le savoir religieux entre Révélation et étude scientifique²⁶. Son ouvrage est largement diffusé, et accessible à prix modique. Il a de nombreux échos dans la presse, et contribue à définir la ligne officielle du régime entre modernité et tradition islamique, entre Nasser et les Frères

¹⁹ Sur l'évolution de ces expressions normatives : Orelli (Luisa), « Islam institutionnel égyptien et modernité : aperçu du débat à travers les fatâwâ d'al-Azhar et de Dâr al-Iftâ », *Studia Islamica*, 2002, 95, p.109-133.

²⁰ Sur le rôle de l'université à cette époque, entre Sadat et Mubarak : Barraclough (Steven), « Al-Azhar between the Government and the Islamists », *Middle-East Journal*, 1998, 52-2, p.236-249.

²¹ Kedar (Mordechai), « Islam and 'Female Circumcision' : the Dispute over Female Genital Mutilation in the Egyptian Press, September 1994 », *Medicine and Law. Journal of the World Association for Medical Law*, 2002, 21-2, p.403-418.

²² Shaham (Ron), « State, Feminists and Islamists : the Debate over Stipulations in Marriage Contracts in Egypt », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1999, 62-3, p.462-483. Voir aussi: Shaham (Ron), « Western Scholars on the Role of the 'Ulama' to Modernity: A Critical Review », in Hatina (Meir) (Ed.), *op. cit.*, p.171-194.

²³ Sur le mouvement féministe, voir les travaux de Shereen Abul al Naga. Voir aussi : Badran (Margot), *Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1996, 368p.

²⁴ Sur l'idéologie de l'Islam conservateur: Ismail (Salwa), « Confronting the Other : Identity, Culture, Politics and Conservative Islamism in Egypt », *International Journal of Middle-East Studies*, 1998, 30, p.199-225.

²⁵ A la même époque, Shalabi publie: *Suwar istishraqiyah*, (images de l'orientalisme) dans la série Silsilat al-buhuth al-Islamiyah. al-sanah 10, al-kitab 1, Le Caire, al-Azhar, Majma' al-Buhuth al-Islamiyah, 1978.

²⁶ Shalabî ('Abd al-Jalîl), *Al-Islâm wal-mustashriqûn*, Dâr al-Sha'b, Le Caire, 1977, 117p. Publié par la maison du peuple au Caire. Le livre n'est vendu que 35 qurûsh. Pour une traduction française de cet ouvrage et un commentaire critique, voir : Lafi (Nora), *Islam et Orientalisme dans l'œuvre de 'Abd al-Jalil Shalabi*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Jean-Claude Garcin, Université de Provence, 1991. Dans la même veine, quelques années auparavant : Hashim (Zakariya), *al-Mustashriqun wa-al-Islam* (les orientalistes et l'Islam), Le Caire, 1965.

musulmans aussi. Il incarne la manière avec laquelle Al-Azhar réformée sous Nasser entend sous Sadat édicter un certain nombre de préceptes dans le débat public et contribuer à canaliser tant les élans socialistes que les naissantes contestations islamistes. La ligne définie par A. Jalîl Shalabî, se veut celle d'un bon sens conservateur mais point obscurantiste. La rhétorique consiste le plus souvent à montrer que la sharia, la loi islamique, peut-être adaptée à la modernité sans que ses fondements moraux ne soient dévoyés. C'est ainsi que l'auteur en vient à traiter de la question de l'apport des orientalistes à la connaissance. Il réagit en fait à la publication par l'Unesco au début des années 1970 d'une encyclopédie qui à son sens maltraite l'Islam. A. Jalîl Shalabî n'hésite pas à parler de blasphème, notamment en ce qui concerne le traitement de la vie du Prophète et de ses capacités à écrire. Il rejette ainsi l'initiative de l'Unesco, exigeant une refonte du texte, et utilise l'exemple des orientalistes à la fois pour montrer que les non-musulmans peuvent avoir une connaissance docte de l'histoire de l'Islam mais en même temps ne peuvent avoir accès à la dimension de compréhension intime des ressorts de cette religion. Les orientalistes ne sont pas rejetés en bloc et leurs écrits sont analysés avec une certaine mansuétude. Mais l'esprit du texte demeure d'affirmer que même ceux qui ont réussi à se familiariser avec la langue et la civilisation n'ont pas eu accès à l'essence de la religion.

Même si Wiet et Wolf sont cités, c'est à Goldziher qu'est réservé le traitement le plus attentif. Shalabi donne ainsi crédit à l'auteur hongrois d'avoir écrit des textes de grande valeur sur l'Islam. Il souligne l'importance du fait que Goldziher soit venu à la mosquée et à l'université d'Al-Azhar. Il apprécie que ce juif de religion se soit ouvert à la connaissance de l'Islam et lui sait gré d'avoir su restituer ce savoir d'une manière sensible.

Mais le reproche fondamental qui est fait à Goldziher, comme aux autres orientalistes, c'est la distance qu'ils prennent avec la dimension religieuse. Ils traitent de la religion comme d'un fait social, et nient sa dimension mystique. « Ils ne croient pas aux miracles » que pourtant le Coran donne à connaître aux hommes, alors, souligne Shalabi, que les experts d'Al-Azhar croient volontiers aux phénomènes surnaturels narrés dans les traditions juives et chrétiennes. Le docte cheikh conteste ainsi le caractère asymétrique de la relation de connaissance. Mais s'empresse, malgré cette excursion rhétorique sur le terrain de l'insondable, de défendre la compatibilité de l'Islam avec la modernité, et d'une manière générale tout le travail d'adaptation opéré par son université. Comme si la place prise par les orientalistes dans le débat sur l'Islam risquait de gêner les intellectuels comme lui dans leur effort d'*aggiornamento* pro-gouvernemental face aux forces montantes d'une interprétation rétrograde. La rhétorique, en somme, argue du fait qu'al-Azhar est en train d'opérer un profond effort d'adaptation de sa tradition d'exégèse à la modernité, mais que les avis qui émanent de positionnements extérieurs à la sphère de cohérence religieuse risquent de saper le tout face aux tenants de la réaction néo-médiévale. Shalabi s'attache ainsi à montrer au public que ce que fait al-Azhar ne va pas dans le sens du dévoiement des valeurs religieuses. Goldziher est alors l'exemple parfait pour sa rhétorique : un juif érudit sensible au message de l'Islam mais ne l'ayant pas adopté. Il ne peut donc au fond pas comprendre la société islamique même si ses travaux sont salués pour leur qualité. Dans cet ouvrage destiné au grand public et aux étudiants, Shalabi opère une sorte de défense et illustration de la ligne de conservatisme adoptée par son université : défendre l'aspect fermé de l'Islam à toute explication entièrement rationnelle tout en travaillant ardemment à l'intérieur à souligner les aspects non tournés vers une société néo-médiévale de la religion révélée et de la civilisation qu'elle a fondée. Le message est pour l'extérieur, demandant presque explicitement aux orientalistes occidentaux de laisser al-Azhar renouer avec les valeurs de critique sociale et textuelle présentes dans sa propre tradition sans provoquer de réaction de fermeture dans la société. C'est la posture face à la modernité que le conservatisme post-nassérien promeut pour la société dans son ensemble : un repli défiant et défensif qui insiste pourtant sur la nécessité de renouer avec la tradition d'examen critique que contient l'histoire musulmane.

Evidemment, d'un point de vue scientifique, et même politique, cette posture est peu défendable. Elle est cependant révélatrice d'une phase de grande tension à Al-Azhar au sein de laquelle un personnage comme Shalabi en vient à se construire une épaisseur morale et médiatique nouvelle.

Il y aussi un discours implicite sur la place de la connaissance juive dans l'interprétation islamique. Dans une période marquée par des événements traumatiques importants, de l'expulsion des années 1950 aux guerres avec Israël, l'exemple de Goldziher sert à une rhétorique d'exaltation de la tolérance de la science islamique. Mais en même temps à définir une sphère d'externalité qui consacre la possibilité entrevue d'un repli interprétatif sur les ressources propres du monde islamique. Les chapitres suivants sont consacrés aux ambiguïtés évangélisatrices des études orientalistes de l'époque coloniale, et contribuent à refermer encore le panorama.

En somme donc, ce que le recours à l'exemple de Goldziher illustre pour Al-Azhar au milieu des années 1970, c'est la volonté de construction d'un discours autonome de science islamique, rejetant les apports des orientalistes non pour leur contenu mais pour leurs notations extra-religieuses. C'est aussi la fragilité de la construction rhétorique d'une ligne conservatrice entre nationalisme post-nassérien et islamisme et la vanité des efforts de concilier de la sorte raison et foi. Cette fragilité demeure assurément celle de tout l'édifice étatique égyptien. Au cours des années suivantes, avec l'impact progressif des travaux d'Edward Said²⁷ le débat sur l'orientalisme européen change de nature. La société égyptienne également, avec la mise en place du système d'affirmation du pouvoir de Mubarak. La réception de l'œuvre de Said devient ainsi le terrain de nouveaux ajustements rhétoriques, signes de nouvelles déclinaisons des affrontements politiques²⁸. Comme lors de toutes les périodes de tension depuis des siècles, de l'affirmation du pouvoir ottoman à l'occupation napoléonienne, de Nasser à Sadat et Mubarak, l'université al-Azhar devient le lieu où se jouent certains des enjeux les plus vifs des questions politiques et de société. Pour le pouvoir, l'habileté consiste à suffisamment contrôler les instances universitaires pour ne pas être contesté par une institution à la forte légitimité, tout en faisant en sorte de ne pas détruire cette légitimité, ce qui laisserait place à des débordements. A l'ère médiatique, et alors qu'une sphère nouvelle d'expertise islamique s'est mise en place progressivement, la question a été également, et demeure, de préserver l'aura d'al-Azhar dans le monde musulman. Au travers d'al-Azhar, ce sont ainsi les tensions internes à l'Egypte et celles du monde musulman qui se donnent à voir. Une réalité que le jeune Goldziher avait déjà saisie dans toute sa complexité lors de son voyage de 1873-1874 et que l'ensemble de son œuvre a par la suite contribué à expliciter.

²⁷ *Orientalism* paraît en 1978 en anglais.

²⁸ Sur ce sujet : Abdel-Hamid Mahmoud Ahmad (Mahmoud), *The Arab Reception of Edward W. Said with Particular Emphasis on Orientalism*, MA Thesis, Cairo University, Dpt of English, 2005, 119p. Sur Said tel que lu au début des années 1980 : Husain (Asaf), Olson (Robert) Qureshi (Jamil), *Orientalism, Islam and Islamists*, Battleboro, Amana Books, 1984, 300p. Sur la réception de Said dans les débats post-coloniaux en general: Mellino (Miguel) (dir.), *Post-Orientalismo. Said e gli Studi Post-Coloniali*, Rome, Melttime, 2009, 297p.