

**ÉGYPTE**  
monde arabe

**Égypte/Monde arabe**

2 | 1990  
Médiateur et métaphores 1

---

## Médiateurs du religieux, métaphore du profane (et l'inverse) : le prédicateur et le prône

Iman Farag

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/210>  
DOI : 10.4000/ema.210  
ISSN : 2090-7273

### Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

### Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 1990  
Pagination : 11-26  
ISSN : 1110-5097

### Référence électronique

Iman Farag, « Médiateurs du religieux, métaphore du profane (et l'inverse) : le prédicateur et le prône », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, Médiateur et métaphores 1, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/210> ; DOI : 10.4000/ema.210

---

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Tous droits réservés

---

# Médiateurs du religieux, métaphore du profane (et l'inverse) : le prédicateur et le prône

Iman Farag

---

- 1 Cette réflexion s'inscrit dans le cadre d'un travail en cours qui porte sur mosquées et prédicateurs en Égypte aujourd'hui. Il ne s'agit pas tant de la formalisation des résultats d'une recherche que d'une première formulation des questions qu'on peut se poser à propos du rôle de médiation des prédicateurs. Il s'agira d'examiner non seulement la médiation dans le contexte du rituel (prône/performances) mais aussi l'ancrage social qui confère à cette médiation ses diverses configurations, qui la rend possible et qui fait la pertinence d'un questionnement sociologique à ce sujet.
- 2 Dans la religion musulmane, l'accomplissement des rituels – *Imâma* et *Khutba* – n'exige pas la présence d'un spécialiste. Tout membre de la communauté est en mesure d'assumer ces fonctions pour autant qu'il en ait les capacités minimales nécessaires. Cette diffusion du rituel serait-elle « rattrapée » en quelque sorte par un monopole du savoir ?
- 3 On ne reviendra pas ici sur « la constitution sociale historique » du corps des ulémas. En revanche, il semble important de noter que la séparation entre fonction rituelle et fonction savante n'a pas été très nette. Pour occuper la place qu'ils revendiquaient, les ulémas ont développé une lecture du Livre qui leur permettait de ravir aux califes le monopole religieux, puisque ces derniers se targuaient de détenir une certaine forme de « guidance » et d'être les continuateurs du leadership fondé par le Prophète. Les ulémas, eux, disent ne devoir leur place qu'à leur savoir.
- 4 En ce qui concerne l'aspect qui nous intéresse, c'est seulement à partir de la période abbasside que le prône est confié à des prédicateurs. En revanche, ces derniers se doivent de faire allégeance au pouvoir à la fin du prône. Ainsi celui-ci devient-il le moment ultime pendant lequel les ulémas identifient leurs adversaires, leurs alliés et prennent position par rapport au pouvoir, soit de manière explicite soit par la simple omission du nom du gouvernant.

5 On comprend, dès lors, que les recherches sur la question (exception faite des travaux de P. Gaffney et de R. Antoun) privilégient une lecture politique du rôle des prédicateurs. On mettra en avant les fonctions de délégitimation<sup>1</sup>, de mobilisation<sup>2</sup> ou encore le rôle des prédicateurs comme agents de l'État modernisateur auprès de masses dites traditionnelles<sup>3</sup>.

Le quadrillage étatique : un impact relatif

6 Ainsi est-il possible de construire une typologie des prédicateurs qui va des plus contestataires aux plus suivistes, des modernistes aux traditionnels (les deux grilles ne se recoupent pas) et cela à partir des signes les plus manifestes et les plus immédiats de leur discours. Il est vrai qu'on ne peut faire abstraction de l'enjeu politique. Les exemples de prênes/discours politiques et de prédicateurs/acteurs politiques à part entière ne manquent pas. Parallèlement, le dirigisme de l'État dans ce domaine s'est manifesté à plusieurs niveaux : nationalisation des Waqf, étatisation des mosquées, critères policiers de recrutement des imams et prédicateurs, articles du code pénal qui sanctionnent l'utilisation des lieux de culte à des fins politiques et, plus caricatural encore, consignes de prêche : « *Al-Dîn wa-l-Hayâ* » (la religion et la vie) transmet aux prédicateurs les consignes du ministère des Waqf. Une autre série, « *Maktaba al-Imâm* » (la bibliothèque de l'imam) a pour objectif de constituer un stock de savoir à l'usage des prédicateurs.

7 Il convient toutefois de relativiser l'impact du quadrillage étatique. En 1977, un reporter du *New-York Times* relate cet épisode qui se déroule dans la mosquée d'un village égyptien. Après avoir scrupuleusement « lu » un prône sur la nécessité du planning familial et sa conformité à la *sharî'a*, le prédicateur ajoute : « Ce prône m'a été transmis par mes supérieurs du Caire... Que Dieu leur pardonne<sup>4</sup> ». Pour anecdotique qu'elle soit, l'histoire a le mérite de mettre en relief une marge de manœuvre importante qu'on a souvent tendance à oublier (notamment quand on prend pour argent comptant les doléances de l'*establishment* azharite). Si la censure et l'autocensure peuvent imposer des interdits, le censeur ne peut que proposer au prédicateur le contenu du message. Il ne peut ni l'imposer, ni faire barrage à l'effet des métaphores signifiantes qui s'insinuent dans le discours.

8 Reste enfin à prendre en compte l'étendue réelle de l'emprise de l'État sur les mosquées. En 1986, sur les 51 000 mosquées que compte l'Égypte (chiffre ô combien approximatif), 6 000 seulement étaient placées sous la tutelle effective du ministère des Waqf et sur celles-ci, 3 000 bénéficiaient de prédicateurs formés à al-Azhar et nommés de façon permanente.

9 « Ulémas/suppôts de l'État » est une formule expéditive qui ne nous en apprend que trop peu sur le fonctionnement réel et des acteurs et des institutions. Ici comme ailleurs, les prises de position publiques, en faveur de l'État, des « patrons » de la *da'wa* ne suffisent pas à rendre compte du fonctionnement quotidien de prédicateurs plongés dans l'anonymat. Cette remarque vaut également pour les « stars de la prédication contestataire », exemples signifiants certes, mais non généralisables. La lecture politique du prône et du rôle des prédicateurs semble insuffisante dans la mesure où elle ne s'attache qu'aux éléments les plus explicites du prône, ne s'intéresse qu'à ce qu'il dit et non à ce qu'il est. Cela dit, chercher le politique n'a pas plus de sens que de le chasser (on connaît le résultat). Que le prédicateur évoque des questions de morale, d'obligations religieuses, de transactions humaines ou fasse revivre des moments de la *sira* prophétique, il le fait en fonction du temps présent et échappe difficilement à une prise

de position à l'égard de ce temps, son temps, celui de sa société. Evidence qui vaut pour toute prise de parole publique, qu'il s'agisse de football, d'art ou de religion (c'est là que le politique revient au galop). Mais cette évidence n'a d'intérêt que si l'on se demande : comment et pourquoi ?

- 10 C'est seulement à partir de ces questionnements qu'on peut envisager les prédicateurs comme médiateurs éventuels et plus seulement comme relais d'opposition ou de soumission. D'ailleurs, ces catégories de positionnement à l'égard de l'État n'informent que fort peu sur la panoplie des rôles sociaux joués par les prédicateurs; Elles ne sont pas à négliger mais à articuler avec d'autres dimensions. C'est là précisément que se pose le problème. On en sait fort peu sur les prédicateurs ; on n'en sait d'autant moins que leur individualité se cache derrière un discours rébarbatif. Qui sont-ils ? D'où viennent-ils ? Quelles sont leurs origines sociales ? Leur « vision du monde » ? Leur bagage intellectuel ? Comment se situent-ils par rapport à d'autres vecteurs concurrents qui s'adressent au même public ? Quelle est la part de sacré ou quelle part du sacré passe par eux ? Dans quelle mesure les écouter engage-t-il un conditionnement préalable ? Par quel processus un public adulte et souvent instruit se retrouve-t-il hypnotisé, voire infantilisé devant un téléprédicateur célèbre qui lui inculque, sur le mode du *kuttâb* (école coranique) des choses qu'il connaît déjà ? Question qui semble fondamentale également : quel est le rapport des prédicateurs à leur principal outil de production, à savoir la langue : sont-ce les prédicateurs qui maîtrisent la langue, ou est-ce la langue qui maîtrise les prédicateurs ?
- 11 Les questions que pose le prône sont d'autant plus complexes qu'il s'agit d'un vrai repoussoir si l'on s'en tient à son archaïsme, à sa structure figée, à ses formules stéréotypées et à ses crispations sur des thèmes récurrents. Il ne s'agira pas ici de répondre à ces questions mais de proposer un cadre d'analyse qui permette de les organiser de manière plus systématique. Il convient au préalable de démontrer comment et dans quelle mesure il est légitime de traiter en termes de conduites sociales des pratiques religieuses.

Entre religieux et profane, une frontière mouvante

- 12 Soit la *khilwa* (retraite, isolement). A travers l'ouvrage de Jacques Lacarrière sur les premiers anachorètes égyptiens, on perçoit que l'institution d'une tradition monarchique dans le désert égyptien n'est pas sans lien avec le contexte politique et social de l'Égypte sous les Romains, contexte qui va jusqu'à marquer les tentations de Saint-Antoine<sup>5</sup>. Toujours en Égypte mais concernant une période plus tardive, Peler Gran s'arrête sur la signification de la *khilwa*. Ancrée dans la tradition islamique, elle acquiert durant le XVIII<sup>e</sup> siècle égyptien une portée particulière. Elle est repli d'une société dont la culture matérielle ne lui permet pas de maîtriser son environnement, et retraits face à une « économie-monde » galopante dont on ignore les rouages<sup>6</sup>.
- 13 C'est dans le même sens que se situe cette réflexion sur le prédicateur et le prône. Présence de sacré, certes, mais sous une forme diffuse et qui ne donne à voir au sociologue que des pratiques religieuses qui, à leur tour, sont traversées par l'historicité d'une société à un moment donné. Il est évident que la lecture sociologique ne peut épuiser le sens de ces pratiques. Ce propos ne vise pas tant à souligner les limites de la sociologie – c'est chose connue – qu'à mettre en évidence le fait que les frontières entre religieux et profane – deux termes employés ici par commodité – facilement repérables dans le rationalisme sociologique (et encore...) le sont beaucoup moins dans la formalité

des pratiques sociales/religieuses. La prière est un pilier fondamental de l'islam et la prière du vendredi, une obligation qui donne au fidèle une récompense dans l'au-delà, voire même une gratification ici-bas, notamment quand elle est collective, à la mosquée. Qu'on s'y rende en costume ou en *gallabiyya*, seul, en famille, entre jeunes ou entre retraités, cela revient au même pour le fidèle, mais pour le sociologue qui observe, cela n'est pas indifférent. Participer à la prière du vendredi peut être interprété comme une volonté de renforcer ou de mettre en évidence le lien communautaire, comme un besoin d'« être-bien-ensemble », comme un désir de voir et de se faire voir, enfin comme un simple *habitus*, ce qui n'est pas l'hypothèse la plus simple. S'il est difficile d'identifier la conduite sociale qu'engage cette pratique religieuse, les motivations: et les représentations des acteurs, on peut en revanche rendre compte de la mise en scène et peut-être de la portée du prône, moment ultime de la prière du vendredi. Il commence par l'évocation de Dieu et du Prophète... La formule « *amma ba'd* » est l'« embrayage » qui permet de déboucher sur le contenu du prône. Suit également le verset qui fera l'objet du commentaire. Cette première partie, dite « grand prêche », se termine, dans les formulations les plus classiques, par un *hadîth*. Après une pause durant laquelle le prédicateur est autorisé à s'asseoir, vient la *khutba al-na't* ou petit prône, consacré en principe à l'évocation des qualités du Prophète, Cette *khutba* a perdu de son importance. Elle est quelquefois amalgamée à celle qui la précède, consacrée à certains aspects de la vie quotidienne ou encore à des réponses aux questions. Dans les mosquées les plus « habitées » par leurs fidèles viennent ensuite les annonces de cours coraniques, conférences, activités, appel aux dons ou à la *zaqât*, voire objets trouvés et objets perdus (généralement des chaussures).

- 14 A ce niveau purement descriptif, on peut déjà repérer des nuances : longueur de la *khutba*, mouvement de va-et-vient entre le texte sacré et la vie, et ce qu'on pourrait appeler une dominante de forme : esthétique (ressorts de la langue), charismatique (ressorts du prédicateur) ou fonctionnelle... avec, bien entendu, des recoupements<sup>7</sup>. On constate également des échappées vers le dialectal, qu'il est intéressant de repérer et de situer : moments d'intense communication ? Moment où le prédicateur sort de ses fonctions et se livre, en quelque sorte, ou bien recourt à des effets de style calculés pour maximaliser l'empathie?
- 15 Quant au contenu du prône proprement dit, il faut d'abord le prendre pour ce qu'il est : une forme d'expression orale parmi d'autres. Mais on ne peut l'assimiler ni à un discours, ni à une conférence ou un exposé : ce n'est pas seulement au niveau de la forme que se situe la différence mais aussi au niveau de la visée. En effet, le prône cherche à exhorter, il ne vise pas à convaincre<sup>8</sup>. Et c'est là le premier paradoxe : le prédicateur sait que son public lui est acquis et le public des fidèles sait que le prédicateur le sait. S'agit-il pour autant d'un jeu de dupes ? Non, car ce qui se dégage à travers la fonction exhortante est, entre autres, la formulation de l'identité même de la communauté, une définition du nous (Égyptiens, Arabes musulmans, fidèles de telle mosquée). Ainsi sont tracées les limites d'une communauté qui, bien que délimitée, demeure ouverte à ceux qui se plieraient à sa loi et dont les limites varient en fonction des situations.
- 16 Si on le réduit à son contenu objectif, un prône de 30 minutes tient en trois lignes. Mais la fonction exhortante offre de multiples possibilités : répétitions, jeux de mots, passages sans transition apparente d'une idée à une autre, métaphores... Cette particularité de la fonction du prône fait que la forme est en elle-même « productrice de sens » tout comme le médium est quelquefois le message, et qu'on ne peut par conséquent la dissocier du

fond. A cet égard, il semble qu'on puisse avancer une hypothèse qui reste à vérifier et selon laquelle l'opération métaphorique, dans le cadre du prône, n'est pas due uniquement aux effets de rhétorique mais aux conditions d'énonciation, qui font que ce prône peut être appréhendé à plusieurs niveaux de compréhension et qu'ainsi, il peut être perçu dans sa totalité comme la métaphore d'autre chose. A titre d'exemple, dans les prônes des *achhûr hurûm*, mois pendant lesquels il est interdit aux musulmans de faire la guerre, ou à l'occasion de la bataille de Badr, sont évoqués les ennemis de l'Islam. Cette mention reste le plus souvent allusive et se répète dans les mêmes termes à travers des différentes périodes. Elle acquiert son intelligibilité dans ces divers contextes par le biais d'une transposition du sens et pose ainsi un principe d'identification de l'ennemi que chacun reprendra à son compte.

- 17 Ce qui rend possible cette production de sens est à la fois le lieu, le prédicateur et l'écoute des fidèles préparés à la réception. « Le prédicateur guide les fidèles sur une passerelle de connaissance qui les conduit au passé glorieux et à la *Sira* prophétique. Puis, dans un mouvement inverse, il les renvoie aux réalités d'aujourd'hui, faisant le lien entre le passé, le présent et les problèmes de l'environnement (...) La mosquée est un édifice construit sur terre, c'est l'imam qui en est le sens et sans le sens l'édifice ne peut rien. C'est lui ce mouvement continu et perpétuel qui fait que chaque pierre de la mosquée devient parlante et exprime un mouvement positif dans la vie de la *Umma* ».
- 18 Ceci une représentation idéale et idéalisée de la médiation du prédicateur, empruntée à l'un d'eux. Certains orientalistes ont pour leur part longtemps glosé (en toute bonne foi) sur le moment égalitaire que représente la prière du vendredi, moment pendant lequel seraient annulées ou transcendées toutes les disparités. Or, force est de constater qu'il y a au moins un rapport d'autorité, celui qui s'instaure entre l'imam ou le prédicateur et le public et dont témoignent les multiples références à *fiqh al-gum'a* ou *fiqh al-masjîd*, expressions consacrées tant à l'utilisation de la mosquée en tant qu'espace qu'aux règles de respect dues aux fidèles et à la place et la fonction de celui qui assure le rituel quel qu'il soit. La métaphore vient-elle renforcer ce rapport d'autorité ? En tout état de cause, c'est dans la mesure où le prédicateur parvient à rendre signifiante la métaphore qu'il assume une position de médiation qui n'exclut pas le rapport de pouvoir.
- 19 L'analyse s'arrêterait là si nous n'avions pas à examiner d'autres conditions de production du prône, ou plus exactement de reproduction et surproduction. Prononcé entre les quatre murs d'une mosquée, le prône se propage dans l'espace du quartier, peut-être publié dans le journal, édité dans un livre, radiodiffusé, télévisé, enregistré sur cassettes ou vidéocassettes et engage à chaque fois des écoutes et des censures différentes. C'est en somme la « médiatisation de la médiation » qui produit ses effets propres, y compris une perversion du sens de la médiation première.

La littérature de la prédication

- 20 Mais il y a un autre aspect qui, bien que marginal, nous en apprend davantage sur le fonctionnement du prône et du prédicateur : c'est la littérature de la prédication. A consulter des exemples de cette littérature, on est amené à nuancer ce qu'on perçoit dans le contexte de l'énonciation du prône : qu'il soit lu, récité, improvisé, préparé la veille ou emprunté à un recueil du XIX<sup>e</sup> siècle, cela introduit une variable supplémentaire, brouille les pistes, mais c'est à travers cette littérature que nous en apprenons le plus sur l'individualité des prédicateurs.

- 21 D'abord, et pour commencer par les plus simples, ce qu'on appellera « les lieux communs accumulés », dont le titre est souvent construit sur le modèle « Exemples et propos édifiants à l'usage du prédicateur intelligent ». Il s'agit d'un stock de versets coraniques et de *hadîth* dans lequel les prédicateurs pourront puiser pour alimenter le prône. Ce « gai savoir » comporte également des maximes, de la poésie classique, voire des proverbes, viennent ensuite les manuels destinés soit au public des prédicateurs soit aux étudiants d'al-Azhar. A travers ces manuels, chacun peut apprendre, à l'aide d'un plan en trois parties, comment préparer une *khutba* : identifier un thème, choisir les versets les plus appropriés à celui-ci et en dégager la morale. Mais on peut y découvrir des logiques qui, sans être contradictoires, illustrent les différentes manières de penser la *khutba* et le rôle du prédicateur.
- L'ouvrage du doyen de la faculté de *Da'wa* place la *khutba* dans la continuité d'un art du prône, évoque ainsi Cicéron, Voltaire, étudie ses liens avec les autres disciplines, psychologie, sociologie..., sa place parmi les médias modernes, les niveaux de langue adaptables aux différents publics, la psychologie des masses de G. Lebon (encore). En somme, la réflexion porte sur l'art de la performance d'un discours oral qui se trouve être la *khutba* du vendredi.
  - Un autre ouvrage écrit par un praticien de la *khutba* et fonctionnaire du ministère des *waqf* donne cet exemple d'un prédicateur d'Alexandrie qui, en semaine, se promenait dans les rues de la ville et, le vendredi, racontait aux fidèles ce qu'il y avait vu...
  - Dans le même ordre d'idées, un troisième ouvrage donne le conseil suivant : il ne suffit pas de définir le licite et l'illicite et de promettre aux fidèles les délices du paradis ou, au contraire, de les menacer des souffrances de l'enfer ; il faut que le prédicateur soit un exemple vivant et montre aux fidèles l'intérêt qu'ils auraient, sur terre, à respecter les préceptes divins, opération que l'auteur intitule « recherche scientifique ». Il s'agit d'un système d'argumentation à dominante utilitaire (effets thérapeutiques du jeûne, méfaits de la permissivité sexuelle, la prière comme sport, etc...). Ces manuels comprennent des modèles de prônes, voire des exercices qui peuvent inspirer les prédicateurs.
  - Dans le troisième genre enfin, il ne s'agit ni d'inspirer, ni de proposer des exemples; les recueils, même s'ils comportent quelques éléments sur la « crise de la *khutba* » – une de plus – ou la manière de la construire, fournissent aux prédicateurs un stock dans lequel ils peuvent puiser directement. Le premier type de recueil est la réédition quasi-intégrale de prônes des compagnons du Prophète, d'orateurs et d'ulémas célèbres (Ibn Nabata, Ibn al-Kaym), avec tous les anachronismes que cela peut comporter.
- 22 Le deuxième type de recueil est produit par des prédicateurs contemporains. C'est le genre le plus important, non seulement en volume – 24 ouvrages de tel prédicateur, en 4 ou 5 tomes chacun, édités plus d'une fois – mais également du point de vue du contenu. Au-delà des thèmes de prônes proprement dit, on y retrouve des éléments fort intéressants sur ces personnages, la représentation qu'ils se donnent de leur place dans la société égyptienne d'aujourd'hui. Ils sont d'autant plus explicites que leurs introductions sont personnalisées et souvent construites sur le mode de l'autobiographie.
- 23 Ainsi, tel prédicateur (22 recueils) non-voyant raconte son itinéraire, les affronts qu'il a reçus en raison de sa cécité, mais nous révèle aussi ses dons de poète. Outre sa photo, qui couvre la première page et qu'il n'aura jamais vue, on retrouve les traces de son individualité dans ses prônes : un rapport passionnel à la langue, une expérience sensorielle particulière et des descriptions très détaillées des hommes et des objets qui tracent des tableaux proches des dessins naïfs. Dans ce cas précis, le recueil semble être le



moyen privilégié d'expression pour le prédicateur en tant qu'individu. Et cette individualité ressort entre les lignes. Dans l'introduction à une nouvelle édition, l'auteur dira : « J'ai éliminé les prênes dont les thèmes étaient devenus obsolètes mais j'en ai gardé deux qui ont pour moi une signification particulière : la chute de la monarchie et la limitation de la propriété terrienne<sup>10</sup> ».

- 24 Non moins importante est la manière dont les auteurs justifient la raison d'être de leurs ouvrages. On retrouve souvent le groupe d'amis qui est enfin parvenu à convaincre le prédicateur de publier ses prênes. En ce sens, le public visé est essentiellement constitué des prédicateurs ; les éditeurs – ceux de la vieille ville sont spécialisés dans le *turâth* – et le réseau de diffusion est quasiment limité à al-Azhar et à quelques lieux emblématiques. Mais il existe aussi un autre mode de légitimation qui consiste à chapeauter l'ouvrage d'une introduction rédigée par les pairs et par un fonctionnaire d'al-Azhar ou du ministère des *Waqf*.
- 25 Au niveau des thèmes, peu de différences. Tous les prênes traitent à doses variables de thèmes religieux et de thèmes directement liés à la vie sociale. On retrouve souvent trois grandes rubriques : celle des dates particulières – l'année « liturgique », si l'on peut dire –, celles des valeurs et des coutumes, enfin celle des fêtes nationales et patriotiques ; dans ces dernières et pour un même auteur, on retrouve à la fois – mais étalés sur 10 ans – et le socialisme de l'islam selon Nasser et la révolution de redressement selon Sadate. Il n'a pas encore été possible d'évaluer la récurrence des thèmes mais, dates religieuses mises à part, on constate une prédilection pour tout ce qui touche aux femmes et un silence total sur les rapports confessionnels.
- 26 Venons-en au troisième et dernier genre, édité non plus par des maisons traditionnelles mais par des éditeurs islamiques modernes (*al-I'tisâm*) en vente non seulement à al-Azhar mais dans tous les kiosques, ciblant non pas le public des prédicateurs mais l'ensemble du lectorat et dont le but explicite n'est pas de fournir des modèles ou des prênes à reprendre, mais de diffuser des idées. Ce n'est un hasard si les figures emblématiques de cette catégorie sont Yusuf al-Qaradawi et Muhammad al-Ghazali. Eux n'ont pas besoin de la signature d'un fonctionnaire pour se justifier mais se font introduire par leurs amis politiques (Frères Musulmans). Dans le choix des thèmes de prênes publiés, ils ne recherchent pas l'exhaustivité comme les précédents et, autre trait particulier, la date et le lieu où a été prononcé le prône sont mentionnés. Datation qui signifie que le prône est perçu dans ce cas comme document révélateur d'une prise de parole et de position publiques. Par ailleurs, on ne retrouvera pas ici les rubriques thématiques identifiant thèmes religieux, sociaux et autres. Tout est dans tout, si on peut dire, et tous les prênes sont traversés par une énonciation explicite du politique.
- 27 Il en est ainsi du prône de la fête d'al-Adha, prononcé sur la place 'Abdin et suivi d'une allocution de l'émir des *Jama'ât* à l'Université. Le chaykh Muhammad al-Ghazali attaque à la fois les gens du Livre et le nationalisme, dénonce les tueries de Hama, critique ceux qui réduisent l'islam au port du voile et stigmatise le complot des ennemis de l'islam. Mais il ne dédouane pas ses fidèles car « Si les armes sont tantôt communistes, tantôt américaines, la stupidité et la cupidité sont bien de chez nous<sup>11</sup> ».
- 28 Pour ce qui est du statut du prône écrit dans la performance orale, le travail reste à faire. Cependant la littérature du prône suggère une grille de lecture provisoire selon laquelle on pourrait envisager trois profils : semi-lettrés (lecteurs du prône des autres) lettrés



(producteurs de prônes) et modernistes (militants) caractérisés par leur vision du politique.

Un statut social ambigu

- 29 Cette question nous rapproche du dernier volet qui porte sur l'ancrage social de la médiation des prédicateurs, les possibilités de lire cette médiation à plusieurs niveaux ou à l'inverse, celles qui permettent de la globaliser. A cet égard, trois variables essentielles entrent en jeu : la représentation des prédicateurs, ce qui fait le poids de leur parole – le cas échéant – et enfin les conditions concrètes de leur pratique professionnelle.
- 30 Dans la série des explications fourre-tout, il est d'usage de dire que le monopole, voire le commerce du salut se traduit, pour ses détenteurs, par un surcroît de distinction. Du simple fait de leurs compétences réelles ou prétendues, les ulémas ont réussi à occuper une place particulière. S'il est difficile de prouver le contraire, on peut tout de même nuancer ce propos par quelques observations.
- 31 Qu'en est-il par exemple de la représentation des ulémas à travers les médias ou la littérature ? (Dans un même après-midi, la télévision présente la leçon de chaykh Cha'rawi, mais aussi un feuilleton dans lequel un des personnages de second plan est un chaykh dont l'image est, pour le moins, négative). Depuis le *Sayyidna* du Kuttâb dans *Le livre des jours*, de Taha Hussein, jusqu'au chaykh de *Qandil Um Hâchim*, en passant par les chansons de Sayyid Darwich dans les années 20, qui opposent l'*effendi* en tarbouche au chaykh porteur de 'lmma. les ulémas, qu'ils soient prédicateurs, imams, *qâdi* ou *ma'zûn* sont tout le contraire de l'ethos. Ignorants quand ils ne sont pas ignares, cupides, mangeant à tous les râteliers, ils adoptent deux poids deux mesures quand il s'agit de faire respecter la loi de Dieu par le riche ou par le pauvre et à fortiori par eux-mêmes. Bien souvent, leur ignorance se double d'un handicap physique, la cécité, et en somme le chaykh ne le devient que parce qu'il n'a pu être autre chose.
- 32 Les ulémas, pour leur part, ne sont pas sans reconnaître cela et la question a été longuement évoquée dans les ouvrages mentionnés ci-dessus. Reconnaisant la responsabilité d'une minorité d'entre eux – toujours les autres bien évidemment – les ulémas rejettent la responsabilité de cette image dégradée sur les médias modernes gérés par les laïcs, sans oublier le rôle du colonisateur qui aurait à dessein déformé leur image.
- 33 Mais le bon sens populaire n'est pas non plus très tendre à l'égard des ulémas, comme le montre les proverbes recensés par C. Eccel : « Péchés dans les ordures, flanqués sur les tribunes », par exemple; ou encore cette critique de l'opportunisme : « La mosquée n'est pas construite que les aveugles font la queue ! » Outre la dévalorisation certaine que comportent ces proverbes, il y a un sens parallèle : la critique du '*Alim* (celui qui « sait ») est une critique du pouvoir et le malaise du religieux, expression du malaise d'une société. Il y a à la fois métaphore et métonymie.
- 34 Mais les remarques précédentes sont aussi à relativiser. Peut-être faudrait-il lier ces représentations à la manière dont les ulémas gagnent leur vie. Avant d'être salariés de l'État, de quoi dépendaient-ils sinon de la rente d'un *waqf* pour les plus chanceux, et des dons plus ou moins importants de la communauté pour la grande majorité d'entre eux ? S'ils ne sont pas forcément parmi les plus pauvres, bien qu'ils le prétendent, leur statut s'en rapproche dans la mesure où ils vivent de la *sadâqa*... Et s'ils ne sont pas forcément bien considérés pour cela, il reste que l'octroi de l'aumône fait d'eux des pourvoyeurs de *baraka* puisque l'aumône donne droit à une récompense dans l'Au-delà. Une ambiguïté plane donc sur le statut social des ulémas, mais il n'est pas exclu qu'elle évolue en

fonction d'un changement des conditions dans lesquelles s'exerce ce métier. Mise à part sa fonctionnarisation, qui garantit au 'alim une indépendance formelle par rapport à la communauté ou plus exactement, par rapport à l'élite de celle-ci, et outre la modernisation des filières de formation en sciences religieuses, il faut ajouter les répercussions d'une large médiatisation par la presse, la télévision et la radio, médiatisation qui s'inscrit dans le cadre de la fonctionnarisation des ulémas et qui a fabriqué des Cha'rawi et d'autres... Dans d'autres cas, c'est contre l'État et par le biais d'un médium comme le micro ou la cassette qu'ont été produits des Kishk, des Mahallawi...

- 35 En dernière instance, c'est le charisme propre du prédicateur qui est le facteur décisif. En cela, il obéirait aux conditions qui produisent le leadership dans des contextes particuliers. Mais là aussi, le prédicateur pose problème, précisément parce qu'il semble trans-contextuel.... C'est-à-dire que ce qu'il est et ce qu'il dit fait sens auprès de publics différents. Il faut donc prendre en compte le « plus » que représente sa fonction. La parole du prédicateur permet un transfert de sacré, elle n'est pas sacrée elle-même. Elle retrouve sa fonctionnalité dans les diverses possibilités de bricolage auxquels on a recours pour vivre son temps et sa religion. Il est difficile, là encore, de savoir si la parole du chaykh vient pour cautionner ou justifier un choix adopté a priori ou si elle est fondatrice d'une règle de vie. Quand on a des réticences ou des scrupules à pratiquer le contrôle des naissances, il est toujours possible de se référer au prédicateur qui a dit que c'était *harâm* (« interdit »). Une remarque semblable peut être formulée à propos des demandes de *fatwâ*. Dans un nombre assez important de questions, on remarque que le demandeur connaît déjà la réponse. Ce qu'il recherche, c'est la légitimation d'un mode de vie; cela sans compter le fait qu'il s'adressera à tel chaykh, ou à la page religieuse de tel journal de son choix, dont il connaît les options.
- 36 Dans d'autres cas de figure, la parole du chaykh s'éparpille dans le vent. Il en est ainsi du débat sur la licéité des titres d'investissement, dont on a grossi de manière caricaturale l'impact réel. Aujourd'hui, quand certains prédicateurs laissent entendre que les titres d'investissement s'apparentent à l'usure, suivant en cela l'opinion du chaykh d'al-Azhar contre celle du mufti de la République, qui soutient leur licéité (méritant ainsi les insignes de modération, de modernité, voire de progressisme), ce n'est pas pour autant que le public est amené à modifier ses comportements économiques. La même remarque peut être formulée à propos du travail des femmes, que nombre de prédicateurs fustigent régulièrement. Là aussi, il est peu sûr que les fidèles prendront le prédicateur au mot.
- 37 Quelquefois, c'est l'image du prédicateur qui prime sur sa parole. Le chaykh Cha'rawi s'est rendu coupable de deux apartés malheureux sur les malades atteints d'insuffisance rénale (qu'il convenait de laisser mourir en paix plutôt que de « s'acharner contre la volonté divine ») et sur la défaite de 1967 (à l'occasion que de laquelle il avait « loué Dieu pour la défaite des communistes »). On a vite fait d'oublier la bavure, placée sur le compte du lapsus ou des méchants médias manipulateurs. Quelques semaines plus tard (mars 90), l'Université de Mansura décernait au chaykh un doctorat honorifique.
- 38 Ces divers cas de figures posent à nouveau la question du statut de la parole du chaykh. Aurait-elle plus d'impact selon les publics ? Cet impact serait-il plus saisissable dans le cas d'une communauté effective et structurée sur laquelle le chaykh exerce un leadership moral, politique ou économique ? Et si ce cas de figure est facilement repérable à l'échelle du monde rural, qu'en est-il au niveau des relations sociales de type urbain marquées par l'anonymat et elles-mêmes fort diversifiées ? Dans quelle mesure l'impact du chaykh est-

il modifié par son passage sur les ondes et chaînes des médias de grande diffusion, qui joueraient ici non seulement comme relais mais aussi comme garants ? Qu'en est-il enfin des divers registres de cette parole – l'interdit religieux – face aux exigences quotidiennes de la modernisation ? Peut-elle l'emporter au-delà des signes d'une religiosité conforme à l'éthique islamique et jusqu'où ? S'acquitter de la *sadâqa* (aumône) semble être l'obligation la moins lourde face au jeûne, à la prière et au pèlerinage (pour autant qu'on en ait les moyens) et permet donc au croyant de négocier au moindre coût sa conformité avec l'une des obligations religieuses.

- 39 C'est par un « calcul » semblable qu'on pourrait penser l'impact des prédicateurs aujourd'hui, encore que cette question nécessite un travail de recherche qui reste à faire sur les perceptions du public. Perceptions qui se diversifient en fonction des individus (leur religiosité), en fonction également de l'ensemble des éléments contextuels (espace/temps), voire en fonction de la multiplicité des cadres de référence. P. Gafney<sup>12</sup> a démontré avec beaucoup de finesse comment l'appel au Jihâd (guerre sainte) était perçu quelquefois comme... légitimation des pratiques de vendetta !

La prédication : une vocation plutôt qu'une carrière

- 40 Ces limitations possibles de la médiation des prédicateurs ne viennent pas seulement de l'extérieur mais ont également à voir avec ce qu'ils sont. Dès 1904, c'est un constat d'échec que dresse Muhammad Abduh. Les imams et prédicateurs tels qu'il les perçoit sont la risée du public, gagnent des salaires de misère et brillent par leur ignorance. D'où le « projet d'aménagement des mosquées » (*machrû' tartîb al-masâjid*) et une loi promulguée en 1904. Jusqu'alors, pour devenir prédicateur, il suffisait de savoir lire, écrire et connaître quelques rudiments d'arithmétique. Après cette réforme, c'est la *'Alamiyya* d'al-Azhar, à défaut la *Ahliyya*, qui est exigée. Soixante-dix ans plus tard, ce sont toujours les mêmes raisons qui poussent à fonder une faculté de la Da'wa alors qu'auparavant, il s'agissait d'une sous-section de l'université d'al-Azhar. Bien que la faculté n'exigeait que les pourcentages du bac les plus bas, les étudiants ne se bousculèrent pas à l'entrée. En 1982, la faculté a failli fermer ses portes et redevenir une section de la faculté de Usûl al-Dîn. Elle a été sauvée *in extremis* par le Conseil supérieur d'al-Azhar et la pression des étudiants et enseignants (1600 en tout). En 1988, ils ne sont pas plus de 100 à s'inscrire en première année. Pour compléter le tableau, en 1982, 6000 prédicateurs et enseignants en disciplines religieuses déposent des demandes pour partir travailler à l'étranger – là aussi, encore plus qu'ailleurs, semble-t-il – les marchés du Golfe exercent leur attrait (l'impact pétro-saoudien sur la catégorie socioprofessionnelle de prédicateurs/lecteurs de Coran nécessiterait à lui seul une étude approfondie).
- 41 Pour des raisons liées à la « crise des prédicateurs », le projet de loi déposé en 1986 par l'ex-ministre des *Waqf*, Zakaria al-Birri, n'a pas eu de suite. Ce projet prévoyait de réserver l'accès des tribunes aux seuls spécialistes.
- 42 Divers éléments interviennent cependant pour nuancer ce tableau. Quand le ministère des *Waqf* annonce, en 1988, l'inauguration d'un institut de *Imâma* destiné à la formation de prédicateurs amateurs, plus de 3000 candidats se présentent, dont des pharmaciens, des agronomes, des comptables et même une femme ! La *Gama'iyya Char'iyya* dispense par ailleurs une formation à la prédication aux plus talentueux et dévoués de ses membres.
- 43 Des remarques précédentes, on peut constater ceci : alors que peu de candidats sont disposés à faire de la prédication un choix de carrière, nombreux sont les « appelés par

vocation » qui désirent assumer cette place à côté de leur fonction initiale ou après la retraite. Remarque confirmée d'ailleurs par l'augmentation galopante du chiffre des mosquées « *Ahli* ». Y aurait-il de nouveaux enjeux ? Des gratifications symboliques et/ou matérielles ? De nouvelles médiations à construire ? Plus que des lieux de culte, les mosquées s'apparentent aujourd'hui et de plus en plus à des espaces de socialisation/sociabilité... Loin d'être un simple « retour » à la fonction « initiale », comme le suggèrent en ce moment les lectures « engagées », ce processus est une « production de la société » à part entière.

- 44 Il n'est pas indifférent que le prédicateur soit fonctionnaire du ministère des *Waqf*, formé à al-Azhar, officiant dans une mosquée cathédrale ou au contraire indépendant, vivant des ressources de la mosquée, d'un métier parallèle ou de sa rente, formé à l'université ou non, et travaillant dans le cadre de la petite mosquée « *Ahli* » du quartier qu'il habite. Dans ce cas, il y a davantage de chances que sa médiation s'exerce sur plusieurs registres, qu'elle aille jusqu'à la gestion de l'espace public du quartier (implantation d'espaces verts, collecte pour la réparation du réseau sanitaire) ou de la vie privée de ses habitants (règlement des contentieux familiaux) et qu'elle comporte des références qui renvoient à la fonction initiale du prédicateur.
- 45 A partir de ces deux idéaux-types, le prédicateur « docteur de la loi » et le prédicateur « travailleur social », comment penser la médiation ? Et comment la lire en liaison avec l'émergence de nouveaux acteurs, de nouvelles formes d'identification et de mobilisation dans la société égyptienne aujourd'hui ?
- 46 Dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle, Muhammad 'Ali envoie dans les campagnes des ulémas chargés d'encadrer, de diffuser la *chari'a* aux dépens du droit coutumier. Mais ils resteront proches des masses paysannes, contrairement à leurs co-religionnaires restés au Caire et propulsés vers l'élite. Dans ce cas précis, on peut parler en termes de médiation culturelle. Il n'y a pas beaucoup de sens aujourd'hui à parler d'un rôle semblable, ne serait-ce que parce que les ulémas ne sont plus les seuls à détenir le monopole du savoir. Culture populaire et culture d'élite transitent par les mêmes médias et leurs contours supposés sont rendus encore plus flous par l'effet de l'enseignement, des médias et des possibilités de déplacement dans l'espace.
- 47 Cependant, deux éléments incitent à reposer la question. D'abord cette ligne de fracture, invisible mais bien réelle, qui sépare le monde des analphabètes ou tout juste alphabétisés et le monde des autres, et ensuite, cette frontière encore plus hypothétique entre ruraux (ou citadins vivant une citadinité mal assumée) et les autres, citadins véritables. On peut se demander si pour un analphabète, un rural ou un habitant des villes qui a transporté avec lui son village, la parole du prédicateur ne joue pas – à côté d'autres relais bien entendu – un rôle de vecteur culturel et si elle n'est pas porteuse d'un sens particulier.
- 48 Mais le public du prédicateur, à la mosquée ou face à un écran de télévision, n'est pas seulement constitué d'analphabètes et de ruraux, et ce que ce public attend n'est pas forcément – ou pas exclusivement – le « savoir ». Cela suggère deux hypothèses différentes, qu'on pourra juger comme complémentaires ou contradictoires :
- La première est que la médiation des prédicateurs est uniquement une affaire de représentations : chacun l'écouterait comme il l'entendra. Le fait central n'est plus le prédicateur/médiateur mais les pôles de la médiation : entre *qui* et *quoi*, ou *qui* et *quand*.

- La deuxième nous renvoie une fois de plus au *pourquoi* (au *quand* aussi car il n'y a pas production de sens dans l'abstrait). La parole du prédicateur serait en elle-même productrice d'un sens recevable par plusieurs publics (mais là encore, une fois de plus, interprétée différemment).
- 49 C'est seulement à partir de situations concrètes qu'on pourra se rapprocher de l'une ou l'autre de ces hypothèses sans exclusivité.

---

## NOTES

1. Kepel (Gilles), *Le Prophète et Pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris, La Découverte, 1984.
2. Voir, pour cette approche, les articles de Yann Richard sur l'exemple iranien, notamment « la fonction parénétiq ue du 'Alim ; la prière du vendredi en Iran depuis la révolution », in *Horizons de pensée & pratiques sociales chez les intellectuels du monde musulman*, CERI, juin 1987.
3. Borthwic (J. M.), "The Islamic Sermon as a Chanel of Political Communication", *Middle East Journal* n°21,1967, pp. 299-313.
4. Cité par Antoun (R.), *Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton University Press, 1989.
5. Lacarrière (Jacques), *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975.
6. Gran (Peter), *Islamic roots of Capitalism; Egypt 1769-1840*, Austin University Press, 1979.
7. Le prône de la mosquée Mustafa Mahmud est l'exception qui confirme la règle. Quasi-unique en son genre, il commence après les invocations de la manière suivante : « Aujourd'hui nous parlerons de la responsabilité individuelle. Nous commencerons par définir cette notion puis nous irons chercher dans le Coran et la Sunna les versets qui permettent de justifier notre point de vue », ici, il s'agit plus d'une conférence que d'un prône. L'explication est à rechercher dans ce qui fait l'originalité du « complexe » Mustafa Mahmud. Sur ce dernier point, voir Iman Farag : « Croyance et intérêt, réflexion sur deux associations islamiques », Actes des journées d'études sur *Modernisation et nouvelles formes de modernisation. Égypte/Turquie*, Cedej.
8. Richard (Y.), *op. cit.*
9. Al-Rifa'i (M.), *Al-masjid wa makanatuhu wa-l-imam wa risalatuhu* (la mosquée et son statut, le prédicateur et son message), Le Caire, 1980.
10. Charaf Al-Din (A. E.), *Sarkhat 'alaf-Minbar* (Appels de la tribune), Dar al-Ta'lif, le Caire, 1975, Tome 1, 4<sup>e</sup> éd., p. 6.
11. Al-Ghazali (M.), *Khutab fi shu'un al-din wa-l-hayat* (Prônes autour de la religion et de la vie), Dar al-I'tisam, le Caire, 1989, Tome 3, p. 57-59.
12. Gafney (P), *Chaykh, Khutba and Masjid; fhe Role of the Local Islamic Preacher in Upper Egypt*, Thèse de doctorat, Université de Chicago, 1982.

---

## INDEX

**Mots-clés** : islam, mosquée, ouléma, prédication, religion

## AUTEUR

IMAN FARAG

CEDEJ