



**HAL**  
open science

# Le nom chrétien sous la plume d'hommes de religion musulmans égyptiens. Études de discours contemporains

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Le nom chrétien sous la plume d'hommes de religion musulmans égyptiens. Études de discours contemporains. Les Cahiers d'EMAM, 2020, n°32, 10.4000/emam.2669 . halshs-03263370

**HAL Id: halshs-03263370**

**<https://shs.hal.science/halshs-03263370>**

Submitted on 16 Sep 2022

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

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

# Les Cahiers d'EMAM

Études sur le Monde Arabe et la Méditerranée

32 | 2020 :

La France et les "chrétiens d'Orient"

Lectures politiques croisées

---

## Le nom chrétien sous la plume d'hommes de religion musulmans égyptiens

Étude de discours contemporains

*The Christian name in the writings of Egyptian Muslim religious men. Study of contemporary discourse*

DOMINIQUE AVON

<https://doi.org/10.4000/emam.2669>

---

### Résumés

Français English

Dans un contexte de sécularisation du droit provoquée par l'influence de l'Europe, puis par la domination coloniale britannique, les *'ulamā'* égyptiens ont perpétué une représentation méprisante des chrétiens et maintenu la justification d'un rapport d'inégalité, en particulier dans le domaine conjugal. Après l'indépendance, ils ont fait valoir le modèle d'un régime islamique intégral comme idéal à atteindre. Les crispations au sein des deux communautés ont suscité des violences croissantes, face auxquelles les autorités religieuses n'ont pu que lancer des appels à l'unité nationale. La situation des années 2010 est marquée par une impasse, puisque le principe de « citoyenneté pour tous les Égyptiens » reste fondé sur des inégalités de droit et de fait, fondées sur la référence religieuse.

In the framework of a legal secularization based on the European influence and, later, on the British colonial domination, the Egyptian *'ulamā'* kept teaching a scornful outlook about Christians and kept also defending inequalities, especially about marital and parental issues. After the independence, they promoted an Islamic regime – in which nothing is free from religion rules – as an idealistic goal. Tension between the two communities triggered increasing violence, and the religious authorities couldn't do anything but a call to national unity. What is happening during the 2010s is a dead end, as long as the principle of “citizenship for all Egyptians” is still based on factual and legal inequalities depending on a religious reference.

---

### Entrées d'index



**Mots-clés :** Islam, Coptes, Égypte, Droit, Inégalités

**Keywords** : Islam, Copts, Egypt, Right, Inequalities

## Texte intégral

- 1 Les relations entre sunnites et coptes dans l'Égypte contemporaine sont caractérisées par une cohabitation au quotidien dont la physionomie peut varier en fonction du cadre (le labour des terres suit le calendrier copte), du rapport démographique (là où la part des coptes est plus forte, la cohabitation est plus difficile), du niveau social (il existe des expressions d'estime réciproque dans certains milieux aisés). Le dialogue officiel est fait de rencontres sporadiques mais sans organe permanent de coordination, sinon *Bayt al-ā'ila al-miṣriyya* [Maison de la famille égyptienne] dont l'activité reste réduite. Dans l'horizon de la société égyptienne majoritaire, les coptes sont souvent un non-sujet (Alastair, 2006)<sup>1</sup> : ils n'existent quasiment pas dans les manuels d'histoire (Elias, 2018, p. 56), ils sont quasiment ignorés dans nombre de romans historiques, comme ceux de l'écrivain Jamāl al-Ghīṭānī, ils n'intéressent les sciences sociales et humaines qu'à la marge<sup>2</sup>. Dans les jeux de mémoires, deux représentations se font face, alimentées par l'intérêt ou la peur, appuyées sur des témoignages ou relayées par des organisations comme *Middle East Christian Association*, *Chrétiens d'Orient* et *Aide à l'Église en détresse* : celle de l'unité des *unṣuray al-Umma* [deux composantes de la Nation] égyptienne, de « l'alliance de la Croix et du Croissant » pour la construction d'une indépendance au moment de la révolution de 1919, entretenue par des coptes par conviction ou pour éviter toute accusation de susciter une *fitna ṭā'ifiyya* [sédition confessionnelle] (el-Khawaga, 1994, p. 67-76) ; celle de la persécution, également véhiculée par des coptes, notamment dans la diaspora, qui servit à nourrir des interventions diplomatiques étrangères (Mayeur-Jaouen, 2009, p. 219-254)<sup>3</sup>.
- 2 Pour tenter d'analyser de manière plus fine une partie de la réalité du terrain, le choix a été fait de s'intéresser aux *rijāl al-dīn* [hommes de religion] musulmans. La citoyenneté égyptienne n'a jamais été liée à d'autres communautés que celles des musulmans sunnites, des chrétiens relevant de différentes Églises et des juifs dont la communauté n'est plus qu'une butte-témoin après 1956. Dans les manuels religieux, tous validés par al-Azhar, chrétiens et juifs relèvent de la catégorie des *ahl al-dhimma* [gens protégés-dominés] incluant en théorie la nécessité de payer un impôt spécifique et l'interdiction d'être enrôlés dans l'armée. La sécularisation juridique, entre les années 1850 et 1950, ne conduisit pas à l'abandon de statuts inégalitaires. Gardiens de l'expression contemporaine de la *sharī'a*, les *'ulamā'* transmirent un héritage fondé sur un rapport asymétrique des droits, teinté de mépris. Dans les *fatāwā* du <sup>xx</sup>e siècle, l'une des formules les plus caractéristiques en la matière est la suivante : الولد يتبع خير الأبوين دينا [L'enfant suit le meilleur des deux parents relativement à la religion<sup>4</sup>]. Dans un contexte de crise du monde arabe majoritairement musulman, ce corpus juridico-religieux quasiment figé depuis les années 1970 a alimenté des relations interconfessionnelles devenues plus conflictuelles, face auxquelles les savants religieux n'ont réagi que sur certains effets.

## Les *'ulamā'* égyptiens et l'héritage du mépris pour le *dhimmi*

- 3 Comme lors de la conquête perse une génération plus tôt, les troupes venues de la péninsule arabique furent relativement bien accueillies par les coptes, dans la mesure où elles écartèrent la domination byzantine (Valognes, 1994, p. 237-238). Cela n'empêcha pas des résistances (639-641) puis des révoltes contre les nouvelles autorités, suivies de répressions. Les Arabes s'établirent progressivement, ils construisirent des quartiers et des cités, ils organisèrent le statut de *ahl al-dhimma* (Mayeur-Jaouen, 2000, p. 471-508). Sous les Toulounides (868-905), les règles d'un



pacte attribué à 'Umar avaient effacé celles du « document » de Yathrib dit « charte » de Médine (Fattal, 1958, p. 204 ; Watt, 1959, p. 474-482 ; Prémare, 2002, p. 398-402) pour orienter de manière non figée un rapport d'inégalité qui concernait, entre autres, les manifestations et les lieux de culte, incluant la destruction de tout édifice religieux non musulman construit après la conquête. Sous les Fatimides, aux persécutions ordonnées par le calife al-Ḥākim (r. 996-1021) succédèrent des mesures de réhabilitation d'al-Zāhir (r. 1021-1035) et de ses héritiers qui autorisèrent la reconstruction d'églises, réprimèrent les émeutes contre des chrétiens, firent entrer des secrétaires coptes dans l'administration voire autorisèrent l'apostasie dans le cas de retours au christianisme pour motif d'islamisation sous la contrainte. Après avoir chassé les membres de cette dynastie chiite, Saladin (1138-1193) ordonna une application stricte de règles religieuses, suscitant des conversions en nombre significatif. Cependant, les exactions qui touchèrent la vallée du Nil en 1181-1182 le conduisirent à publier un décret pour dénoncer les manquements à la *sharī'a* (Eddé, 2008, p. 469-470). Les débuts de la période mamelouke renforcèrent le basculement démographique en faveur des musulmans (Heyberger, 2003), dans un climat d'émeutes ou de persécutions sporadiques suivies de phases d'apaisement (Loiseau, 2014). Sous les Ottomans, après la conquête de 1517, les relations juridiques et sociales inégalitaires se fossilisèrent.

4 Dans l'Égypte de la fin du xviii<sup>e</sup> siècle, les chrétiens supportaient un régime de subordination, plus ou moins rigoureux selon les dirigeants et le contexte. Au fil de leurs récits, des auteurs musulmans faisaient état, ici et là, de la « richesse » et de l'« orgueil » des chrétiens qu'il était nécessaire de rabattre. Au-delà de la coopération et de l'entraide au quotidien, la célébration de fêtes communes (dont la plus célèbre d'entre elles était celle de Shamm al-Nasīm, le lendemain de la fête de Pâques pour les coptes) ou l'existence de lieux de pèlerinage communs étaient approuvés par les uns et rejetés par d'autres. L'affaire du pèlerinage des coptes à Jérusalem témoigna de la sensibilité de la question. En 1753, le shaykh 'Abd Allāh al-Shubrāwī (m. 1768) délivra une *fatwā* permettant à des coptes d'organiser une caravane. L'événement fut perçu comme une concurrence du *maḥmal*, la caravane annuelle accompagnant les pèlerins musulmans vers La Mecque et, sous la pression, le même shaykh autorisa une foule de musulmans à piller le camp des coptes. Quelques années plus tard, après avoir restauré leur autorité contre des chefs mamelouks rebelles, les Ottomans exigèrent une application stricte des termes du pacte attribué à 'Umar. La conquête militaire du général Bonaparte (1769-1821), en juillet 1798, bouleversa ce cadre établi. La population accepta temporairement l'ordre des vainqueurs qui organisèrent un divan de notables et firent valoir des règles de gouvernance moins arbitraires que celles des autorités précédentes. Mais l'appel au *jihād* lancé par le sultan ottoman et les nouvelles mesures fiscales provoquèrent un soulèvement au Caire, réprimé par la violence le 21 octobre. Un second divan, composé d'une soixantaine de '*ulamā*', commerçants, artisans, mamelouks, incluant des notables coptes ainsi que des Européens, disparut après la convention d'al-'Arīsh (janvier 1800) qui sanctionna l'échec des troupes d'occupation.

5 Lors de la première insurrection du Caire, des non-musulmans avaient été la cible de violences ponctuelles. Lors de la seconde, en avril 1800, des quartiers coptes furent délibérément attaqués. Intendant d'un mamelouk, recruté par l'armée française comme administrateur et comme soldat, le copte Ya'qūb Hannā (Louca, 1989, p. 63-76) (1745-1801) soutint victorieusement un siège. Kléber (1753-1800) le nomma général de brigade d'une Légion copte et le chargea de lever de lourdes amendes. Lors du retrait français, le 10 août 1801, Ya'qūb s'embarqua avec ses soldats, caressant le projet d'une Égypte indépendante, mais il mourut peu après dans des circonstances mal établies. Les '*ulamā*' qui avaient collaboré avec les Français tâchèrent de faire oublier leurs actes ou de les justifier par l'argument de la contrainte. Le shaykh Ḥasan al-Jabartī (1754-v. 1825) était de ceux-là, il considérait les chrétiens comme des « ennemis de [la] religion » musulmane et le seul qui échappait à la vindicte de l'historiographe était Jirjis al-Jawharī (1769-1821) chef des employés coptes du gouvernement avant d'être



démis par Muḥammad ‘Alī (r. 1805-1848) auquel il s’était opposé. L’opinion négative sur les coptes était partagée par le shaykh Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), chef de la première mission d’étudiants égyptiens en France. Dans le traité qu’il tira de cette expérience, une relation établie sur de nombreuses comparaisons, il plaça les coptes au bas de l’échelle :

« Dieu – qu’Il soit glorifié et exalté ! – a infligé aux Coptes d’Égypte autant de saleté et de crasse qu’Il a donné de propreté aux Francs, même à bord. [...] Sache que les Parisiens se distinguent parmi beaucoup de chrétiens par la vivacité de l’intelligence, la finesse de leur entendement et la pénétration de leur esprit creuse les questions ardues. Ils ne ressemblent pas aux Chrétiens coptes, qui tendent par nature à l’ignorance et à l’incurie. Nullement prisonniers de la tradition, ils aiment toujours connaître l’origine de toute chose et cherchent à s’en convaincre par des preuves. [...] Les Égyptiens étaient autrefois, de tous les habitants du monde, les plus propres, mais leurs descendants, les Coptes, n’ont pas suivi cette tradition (al-Taḥṭāwī, 1988, p. 81, 118 et 145). »

- 6 Forts de ce sentiment de supériorité, parfois teinté de dégoût, les *fuqahā’* et les *qudāt* égyptiens s’attachèrent à perpétuer les principes généraux convenus pour régler le comportement des musulmans à l’égard des *ahl al-dhimma*. Ils appliquèrent le *Khatt hamayūnī* (1854) qui, sous le contrôle du sultan, rendait difficile la restauration, l’entretien et la construction d’églises. Dans le contexte de la décision du khédivé Sa’īd (r. 1854-1863) d’abolir la *jizya*, impôt qui s’appliquait aux non-musulmans, certains firent circuler la consigne selon laquelle si un non musulman souhaitait acheter une maison dans une ville peuplée de musulmans, il fallait le lui refuser et s’il parvenait à convaincre un propriétaire, il convenait de le forcer à revendre le bien à un musulman (Delanoue, 1982, p. 180)<sup>5</sup>. Originaire du Maghreb, affilié à la *Shādhiliyya*, devenu maître azhari en 1829, shaykh du *madhhab* malikite en 1853 et mufti malikite suprême d’Égypte, Muḥammad ‘Ilīsh (m. 1882) incarnait cette ligne intransigeante. Il revendiqua une lecture littérale des recueils de *hadīth*-s. et exigea d’appliquer avec rigueur les règles qui leur étaient associées, comme en témoigne une *fatwā* publiée qu’un an après son décès :

« Question. – Quelle est votre doctrine concernant les agissements des fidèles des *ahl al-dhimma* qui cherchent à s’élever au-dessus de la communauté de Muḥammad en célébrant leurs noces, en promenant leurs enfants en cortèges dans les rues des villes, en montant des chevaux équipés de selles de prix ? Quelle sanction doit frapper le musulman qui témoigne délibérément de la considération à cette communauté de l’erreur ?

Réponse. – Obligation incombe à l’homme à qui Dieu a donné pouvoir et autorité à la fois sur les musulmans et sur les fidèles des religions protégées d’interdire à ces derniers de tels agissements parce qu’ils impliquent un honneur public rendu aux ennemis de Dieu, de son Envoyé et des musulmans, une manifestation de leur puissance, et un renforcement de leur position face aux musulmans ; le chef de l’État est tenu de contraindre les dhimmis à manifester toutes les marques de l’humiliation : ils devront se distinguer des musulmans par leurs habits, célébrer discrètement leurs noces, leurs fêtes religieuses, leurs enterrements, leurs croyances et tous les rites de leur religion ; le chef de l’État s’acquiert ainsi auprès de Dieu le droit à sa récompense. En effet, il leur est interdit en toutes circonstances de monter à cheval, de monter des mulets de prix, d’utiliser des selles de prix, de marcher au milieu de la chaussée, et donc à bien plus forte raison d’y chevaucher de beaux chevaux richement harnachés. Il leur est interdit de manifester publiquement leurs rites religieux, et du nombre de ceux-ci sont leurs mariages, qui sont viciés (*fāsida*). S’ils n’obéissent pas à l’ordre du chef de l’État, ils rompent le pacte de protection ; le chef a alors le choix entre les mettre à mort ou les réduire en esclavage, etc. Il est interdit au chef de l’État de leur permettre tout acte impliquant pour eux un honneur public. Le musulman qui témoigne, de propos délibéré, de l’honneur des non-musulmans est pécheur s’il agit ainsi en vue d’une fin temporelle, et il est alors obligatoire pour lui de faire acte de repentir sur-le-champ ; s’il agit ainsi dans l’intention de relever et d’honorer leur religion, c’est un renégat ; on leur demandera par trois fois de faire acte de repentir ; s’il se repent il sera relaxé, sinon il sera mis à mort. » (Delanoue, 1982, p. 166-167)



7 Muḥammad al-‘Abbāsī al-Mahdī (m. 1897), grand mufti d’Égypte pendant plus d’un demi-siècle, inscrit dans le *madhhab* hanafite, partageait une représentation analogue. Destitué de sa charge de recteur d’al-Azhar, en décembre 1881, par les partisans de l’officier insurgé Aḥmad ‘Urābī (1841-1911), il garda celle de grand mufti. Il retrouva sa double fonction après la victoire des Britanniques et le retour de Tawfiq Pacha (r. 1879-1892) au Caire. Mais, deux ans plus tard, le président du Conseil Nūbār Pacha (1825-1899), chrétien de l’Église arménienne, réclama sa destitution lorsqu’il s’opposa à la création des tribunaux indigènes, ce qui impliquait la nécessité pour des femmes intégralement voilées de montrer leur visage afin de faire connaître leur identité. Cette affaire illustra l’unique contentieux entre une autorité politique incarnée par un non-musulman et une autorité religieuse musulmane. Le shaykh ‘Abbāsī donna sa démission de recteur, en 1886, mais conserva sa fonction de grand mufti jusqu’à son décès. Le mouvement d’opposition à l’occupation britannique s’appuya sur un ressort religieux jusqu’au décès du fondateur du Parti national égyptien Muṣṭafā Kāmil (1874-1908). Le khédive ‘Abbās Ḥilmī Pacha (r. 1892-1914), paré du titre de *ḥājī* en 1909, manifesta quelques velléités avortées de prétention à la succession califale. En 1908, il nomma au poste de Premier ministre un copte, Buṭrus Ghālī (m. 1910), mais ce dernier fut assassiné par un nationaliste musulman au motif d’une trop grande complaisance à l’égard des occupants. Jamais plus un chrétien n’atteint un tel niveau de responsabilité en Égypte. En 1911, un congrès copte réuni à Assiout formula une série de revendications restées sans suite : établissement d’un repos dominical, changement des lois électorales et constitution d’un État sans différence de « race » ni de « croyance » qui leur garantirait une meilleure représentation, notamment au sein de l’administration (Mayeur-Jaouen, 1995, p. 813). Le système khédivial resta de nature autoritaire, la référence aux cadres légaux musulmans continua de primer pour les aspects principaux de la vie sociale et juridique des personnes vivant en Égypte à l’exception notable de celles qui bénéficiaient du régime des tribunaux mixtes.

8 Les musulmans, tous considérés comme sunnites, représentaient près de 90 % des Égyptiens, les coptes orthodoxes entre 7 et 8 %, les juifs autour de 3 %, les coptes catholiques moins de 1 %. Entre la nation égyptienne et les Européens, les *Shawām* venus de la côte méditerranéenne orientale, du Mont-Liban et des régions syriennes, le plus souvent chrétiens de différentes dénominations, constituaient une minorité distincte. Opposés au principe de la domination coloniale britannique tout en s’adaptant à ses modalités, éloignés par le pouvoir politique, menacés dans certaines de leurs fonctions traditionnelles où ils avaient bénéficié d’un monopole – l’enseignement de la langue arabe et l’exercice de la justice –, dépassés par le développement de métiers liés à la modernisation de la société, les *rijāl al-dīn* se raidirent. Les lois visant à des modifications de leur formation n’eurent que des effets limités (Raineau, 2012). Certains qualifièrent de suspect tout ce qui pouvait prêter le flanc à l’accusation de « paganisme », d’autres s’élevèrent contre la participation de musulmans aux activités culturelles juives, comme le *mawlid* de Damanhūr, ou chrétiennes (Mayeur-Jaouen, 2005). Le shaykh Muḥammad ‘Abduh (Aschi, Elias, 2016, p. 31-43 ; Delanoue, 1973, p. 293-312 ; Michel, Abdel Razik, 1984, p. IX-LXXXVI) (1849-1905) président de la commission d’*iṣlāḥ* (L’Hopital, 2003, p. 139-152) [réforme], autorisa les musulmans en contexte minoritaire à consommer de la viande tuée selon les us et les coutumes des « gens du Livre » (Bergeaud-Blackler, 2015) et il défendit la validité du mariage contracté entre un musulman et une femme relevant des *ahl al-dhimma* des *bilād ‘urūbā* [pays arabes], sous condition de présence de témoins, même si ceux-ci relevaient de la catégorie de l’épouse c’est-à-dire des *ahl al-Kitāb*<sup>6</sup> [gens du Livre]. Mais il ne développa pas de doctrine spécifique concernant la relation avec les non-musulmans. Il interpréta la doctrine du *tahrīf* [falsification] dans le sens général d’une interprétation malhonnête ou d’une mécompréhension par des juifs et des chrétiens des textes considérés comme révélés.



# Les 'ulamā' égyptiens et le mythe des deux corps de la nation

9 Si la révolution de 1919 fut le moment de mobilisation commune de musulmans et de chrétiens, hommes comme femmes, contre les mesures prises par Londres pour empêcher une participation égyptienne à la conférence de la Paix, la constitution de 1923 inclut le principe selon lequel l'islam était la religion de l'État égyptien. Les citoyens disposaient d'une liberté de doctrine religieuse limitée à l'islam, au judaïsme et au christianisme du fait de l'usage, dans nombre de décisions juridiques et de discours religieux ou politiques, de l'expression *al-adyān al-samāwiyya* [les religions célestes]. Les 'ulamā' intervinrent dans la sphère publique pour peser dans les débats politico-religieux au moment de l'abolition du califat (1924), pour circonscrire la liberté d'expression et pour repousser le prosélytisme chrétien. En juin 1933, le grand imām Muṣṭafā al-Marāghī (1881-1945) fonda *al-Lajna li-l-difā' 'an al-islām* [Comité pour la défense de l'islam] contre les missionnaires protestants et catholiques. Ces musulmans appelèrent leurs coreligionnaires à fonder leurs propres écoles, hôpitaux et hospices (Costet-Tardieu, 2005, p. 88-89). Le droit civil, le droit pénal et le droit commercial échappèrent de plus en plus aux hommes de religion. Mais leurs activités dans le champ des unions ou désunions conjugales<sup>7</sup>, ainsi que des héritages impliquant des musulmans, leur garantissait une autorité pour entretenir des droits inégalitaires entre citoyens, en sus de leurs engagements variés pour participer au façonnement de l'opinion publique.

10 Alors que tout mariage était prohibé avec une personne qui ne relevait pas d'une *dīn samāwī* [religion céleste], le mariage d'un homme musulman avec une femme *masīhiyya* [chrétienne] ou *mūsawiyya* [mosaïque, juive] était déclaré valide selon *al-sharī'a al-islāmiyya* sous réserve que l'intéressée fût libérée des barrières matrimoniales et sous condition. Un tel mariage pouvait être contracté devant un juge ou un officier compétent dans un pays européen et, dans ce cas, l'obligation de la présence de deux témoins musulmans était discutée<sup>8</sup>. S'il s'agissait pour l'homme d'épouser une seconde femme et que la première était musulmane, il fallait prendre en considération l'influence de l'enfant sur les pratiques religieuses de la mère (*Hasanayn*). Dans le cas d'une femme chrétienne, d'abord mariée à un chrétien puis à un musulman après avoir fait une profession de foi musulmane mais sans avoir demandé la séparation avec son premier mari, le mariage était considéré comme *fāsīd* [corrompu] par le shaykh Muḥammad Ismā'īl al-Bardīsī (m. 1925), par conséquent elle ne pouvait pas hériter. Celui qui passait le contrat de mariage était celui qui avait l'autorité pour le *ṭalāq* [répudiation, divorce] qui ne dépendait que de la volonté individuelle de l'homme<sup>9</sup>. Selon une *fatwā* du shaykh 'Abd al-Raḥmān Qirā'a (1862-1939), un musulman égyptien marié en France avec une chrétienne avait le droit de divorcer devant un fonctionnaire de son pays une fois revenu dans celui-ci. Le reniement du mariage d'une chrétienne avec un musulman ne pouvait pas être considéré comme une simple annulation de contrat, celui-ci dépendait de la décision de l'homme ou de la sentence d'un juge, avec des conséquences en matière de pension alimentaire notamment. Une autre inégalité relevait du traitement de la dot. Dans le cas du mariage d'un musulman avec une femme des « gens du Livre », les prescriptions du mariage en matière de dot ne s'appliquaient pas à elle<sup>10</sup>. La seule manière de bénéficier d'un bien dépendait de l'octroi d'un don en dehors des règles du mariage légal<sup>11</sup>.

11 Le mariage d'un chrétien avec une musulmane était déclaré *bāṭil* [faux] du point de vue de *al-sharī'a al-islāmiyya*, y compris pour une femme qui n'était pas musulmane de naissance mais l'était devenue au cours de sa vie et même si elle cachait son retour à la foi chrétienne à son nouveau mari (Ḥasan Ma'mūn). Un tel mariage faisait d'elle une *murtadda* [aspostate] (Ḥasanayn Muḥammad Makhlūf). La consommation de leur union aboutissant à la naissance d'enfants était, de même, prohibée. Néanmoins, les juristes, tel le shaykh Ḥasan Ma'mūn (1894-1973) ou le shaykh 'Abd al-Majīd Salīm



(1882-1954), prenaient en considération la réalité de ces cas<sup>12</sup>. Parmi les principes qu'ils affirmaient figuraient les suivants :

- L'enfant était déclaré comme « musulman » du fait de son lien naturel avec sa mère.
- S'il mourait après s'être converti à la religion chrétienne, il était déclaré comme *murtadd* [apostat], mais les avis divergeaient quant à la question de la reconnaissance de maturité de l'enfant ; et ou les enfants chrétiens ne pouvaient hériter de la mère musulmane, les biens devaient revenir au frère musulman de celle-ci ou, à défaut, au *Bayt al-Māl* c'est-à-dire au Trésor public.

12 Saisi d'un autre cas, celui d'un musulman marié avec une chrétienne dans une église et ayant modifié son nom, le shaykh 'Abd al-Majīd Salīm déclara que l'apostat devait se repentir et répudier la religion dans laquelle il était entré. Ce retour à l'islam devait être garanti par un double témoignage. Si celui-ci paraissait suspect, il était nécessaire de faire une nouvelle proclamation afin de le certifier et de manifester le rejet de « toute religion s'opposant à la religion de l'islam, en particulier celle dans laquelle il était entré ». S'il avait une première femme musulmane, il devait renouveler son mariage avec elle. Le savant précisa que le contrat de mariage de ce *murtadd* avec une musulmane était déclaré *fāsīd* [corrompu] et non *bāṭil* [faux] contrairement au *kāfir al-aṣli ghayr al-murtadd* [mécrochant d'origine, non apostat]. Les enfants devaient être déclarés musulmans du fait du lien naturel avec la mère musulmane ou même avec les deux. Les règles de l'héritage s'appliquaient, à savoir qu'un « apostat » perdait toute propriété sur ses biens ou possibilité d'en acquérir tant qu'il n'était pas revenu à l'islam. Quant au cas où, dans un couple de non-musulmans, l'épouse décidait de se convertir à l'islam, il n'était pas nécessaire de renouveler le mariage devant un tribunal ou une personne autorisée si l'époux se convertissait à son tour avant que le juge n'eût prononcé la séparation entre les conjoints (Ḥasan Ma'mūn). Pour le shaykh 'Abd al-Majīd Salīm, la conversion à l'islam du père n'entraînait pas légalement celle des enfants pubères. Mais la décision des enfants de se convertir à l'islam à partir d'un certain âge, y compris ceux qui étaient handicapés, primait la volonté de leurs parents non musulmans<sup>13</sup>.

13 Après la fondation de la République égyptienne (1952-1953), Gamal Abdel-Nasser (1918-1970) instaura un régime autoritaire et populaire dont furent victimes les Frères musulmans, les communistes et les libéraux. L'échec de l'attaque franco-britannico-israélienne de 1956 ainsi que la politique de nationalisation favorisèrent le départ des Européens, des juifs et des *Shawām* (Keryell, 2010, p. 126-127). Le raïs égyptien chercha à imposer sa volonté à toutes les autorités religieuses, ce qui provoqua un contentieux important avec le patriarche copte orthodoxe. Les coptes catholiques, en revanche, exprimèrent leur espoir de promotion d'une Église catholique nationale (Mayer-Jaouen, 2016, p. 357-382). La loi 103 de 1961 intégra al-Azhar à l'appareil éducatif de l'État et fonctionnarisa les enseignants (Jomier, 1959-1961, p. 473-484). Les *rijāl al-dīn* disposant d'un rang de classe moyenne supérieure, du fait d'activités de commerce ou de biens immobiliers ne pouvaient plus cacher un déclin économique relatif. Mais l'échec du nassérisme leur permit de quitter la marge des champs politique et culturel, comme dans tous les pays majoritairement musulmans, de l'Indonésie au monde arabe en passant par le Pakistan. Les '*ulamā'*' égyptiens trouvèrent alors des débouchés dans les pays du Golfe et ou dans certains pays du Maghreb (Algérie, Libye) et la réislamisation du droit bénéficia des revenus de la production du pétrole et du gaz qui décuplèrent en moins d'une décennie. En Égypte, le shaykh Muḥammad al-Bahī (Avon, 2016, p. 45-58) (1905-1982) fut un des acteurs majeurs de ce revirement de tendance. L'effort se focalisa sur la référence à la *sharī'a* (Sabanegh, 1980, p. 329-383) et son introduction comme « source principale de la législation » dans la Constitution de 1971 révisée en 1980 (Canal-Forgues, 2000, p. 106 et 239 ; Bernard-Maugiron, 2001)<sup>14</sup>. Diplômé de la Sorbonne<sup>15</sup> et puisant son inspiration antimoderne<sup>16</sup> dans les thèses guénoniennes<sup>17</sup>, le grand imām 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978), œuvra en ce



sens (Jomier, 1980, p. 95), en dépit de fortes tensions avec Anouar al-Sadate (1918-1981). Il définit la *sharī'a* comme la totalité du contenu des « livres de *fiqh* » (Zeghal, 1996) en vue de lui subordonner l'économie et les droits individuels. En ce sens, al-Azhar obtint le vote d'un amendement subordonnant l'acceptation de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* à la condition que ceux-ci « ne [fuss]ent pas incompatibles avec la *sharī'a* »<sup>18</sup>. Cette orientation et ces mesures suscitèrent des réactions, dont celle du juge de la Cour suprême Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī (1932-2013), auteur en 1979 de *Uṣūl al-Sharī'a* (Jomier, 1983, p. 289-292) qui dénonça le développement de l'« islam politique » (Anawati, 1989, p. 91-128), ainsi que de l'Organisation égyptienne des droits de l'homme qui affirma que l'Académie de recherches islamiques s'alignait sur les *gamā'āt* [groupes dits islamistes] (Botiveau, 1993, p. 133-162).

14 À l'instar de Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996), auteur de *'Aqīdat al-muslim* [Doctrines du musulman] essai visant les sunnites ayant des pratiques considérées comme non conformes ainsi que les non-musulmans (al-Ghazali, 1951 ; Jomier, 1972, p. 251-274), ou de Muḥammad Sha'rāwī (1911-1998) qui n'hésitait pas à se moquer des chrétiens dans le programme qu'il animait à la télévision, les '*ulamā'* du régime comme de la périphérie (Zeghal, 1996, p. 31-33), en Égypte ou en exil, diffusèrent une conception similaire de la place de la religion dans la société, fondée sur un islam atemporel, pur de toute influence exogène. Ils perpétuèrent l'usage du terme de *dhimmi* (Aḥmad Harīdī), devenu péjoratif voire insultant pour une partie de la société civile. Une thèse, soutenue au Caire en 1977, indiqua qu'aucun chrétien ne pouvait accéder à 150 postes dans la fonction publique, quelles que fussent ses qualifications, une discrimination qui venait s'ajouter à d'autres (inégalité salariale, restrictions pour l'octroi de bourses d'études, de terres et d'appartements populaires) (Aldeeb, 1979, p. 263-273). Des *rijāl al-dīn* se mobilisèrent pour imposer la fermeture des magasins distribuant de la nourriture et l'interdiction de la vente d'alcool durant le mois de Ramadan. Ils interdirent le transport d'alcool ou la consommation de nourriture dans laquelle de l'alcool était susceptible de se trouver, sauf cas de nécessité vitale, suivant la règle *al-ḍarūrāt tubīhu al-mahzūrāt* [les nécessités permettent ce qui est interdit]. Une campagne contre l'amitié entre musulmans et chrétiens sur les campus fut concomitante du processus de prise de voile des étudiantes musulmanes, inexistant à l'université avant le milieu des années 1970. Le shaykh Muḥammad Khāṭir (1913-2004) rappela également en 1978 la règle de l'impossibilité pour un musulman de contracter un mariage avec une chrétienne dans une église. Un musulman qui apostasiait voyait ainsi son mariage immédiatement annulé et, s'il revenait à l'islam dans les délais prévus, il lui était nécessaire de passer un nouveau contrat avec son ex-femme en respectant plusieurs conditions. Le shaykh 'Abd al-Laṭīf Ḥamza (1923-1985) mit en garde contre l'influence d'une nourrice non musulmane sur des enfants de père musulman pour éviter que leur religion assimilée à celle de la *fīra* [innéité] fût abandonnée au profit du *kuf'r* [mécréance]<sup>19</sup>.

15 Grand imām de 1982 à son décès, le shaykh Jād al-Ḥaqq 'Alī Jād al-Ḥaqq (1917-1996) rappela que *al-sharī'a al-islāmiyya*, qualifiée de *al-qānūn al-'āmm* [la loi générale] pour le statut personnel (Bernard-Maugiron, 2010), laissait aux non-musulmans le soin de s'organiser selon les exigences de leurs doctrines, sous condition du respect de celles-ci : ainsi les couples devaient donner des preuves de leur union quand ils allaient à l'hôtel ou dans une pension. Il déclara que le mariage '*urfī* [coutumier, incluant une dimension temporaire] était légal sous condition de respecter les prescriptions et les délais et qu'il pouvait s'appliquer à des personnes de différentes religions ou nationalités. Cependant, ce mariage coutumier n'était pas reconnu devant le juge en cas de conflit relatif aux enfants et un de ses confrères, shaykh Aḥmad Harīdī, avait, dans un avis précédent, affirmé que *al-nikāḥ al-mū'qqat* [mariage temporaire] était *bāṭil* [faux]. En faisant référence à un *ijmā' al-ā'imma* [consensus des guides], celui qui fut la plus haute autorité sunnite dans le pays pendant plus de quinze ans rappela des règles ayant valeur incontestable : l'interdiction de mariage entre un musulman et une non-croyante ; l'autorisation du mariage d'un musulman avec une femme des « gens du



Livre » ; l'interdiction absolue du mariage d'une musulmane avec « un non-musulman », cas qui continuait néanmoins à donner lieu à des *fatāwā* ce qui prouvait leur réalité, même ponctuelle, en dépit de la qualification du mariage – *bāḥil* [caduc, faux] – et de la menace pesant sur la femme *murtadda*. En revanche, il indiqua des discordances entre écoles juridiques concernant l'adultère (masculin) vis-à-vis du caractère inviolable du mariage. Au préalable, il avait indiqué dans une autre *fatwā*, que celui qui se servait de la religion comme d'un simple moyen *li-ishbā' shahwa* [assouvir ses besoins] sans montrer qu'il s'y attachait, « l'émirat des musulmans ne le considérerait pas comme musulman ». Enfin, il précisa qu'il était interdit d'enterrer des corps musulmans et chrétiens dans une même tombe, sauf à ne pas pouvoir les différencier<sup>20</sup>.

- 16 Au tournant des décennies 1970-1980, le principe même d'un dialogue interreligieux, dans un cadre national ou international<sup>21</sup>, suscitait de l'hostilité au sein d'al-Azhar. Dans ce contexte (Jomier, 1978, p. 214-217)<sup>22</sup>, des affrontements entre musulmans et chrétiens éclatèrent. Le shaykh Jād al-Ḥaqq tenta d'empêcher l'extension des violences du quartier cairote de al-Zāwiyya al-Ḥamrā' en promulguant une *fatwā* dans laquelle il indiqua que verser le sang des non-musulmans ou s'en prendre à leurs biens relevaient du *ḥarām* [prohibition] au même titre que verser le sang des musulmans et s'en prendre à leurs biens. Ni les arrestations massives ordonnées par Sadate, ni la *fatwā* ne mirent un terme aux tensions alimentées par des slogans tels que : « Mieux vaut un Pakistanais musulman qu'un Égyptien chrétien. » (Jala, 1977, p. 183-188). L'introduction, en 1981, de l'article 98 du code pénal condamnant *izdirā' al-adyān* [le dénigrement des religions] ne les apaisa pas davantage puisqu'elle ne concerna, dans les faits, que les atteintes à la religion musulmane ('Allām Naṣṣār). Outre les mariages interdits au regard des règles défendues par les savants musulmans, l'entretien ou la construction des églises restèrent des points de focalisation des contentieux. Après hésitation, les législateurs n'adoptèrent pas de loi impliquant la peine de mort contre les apostats venus de l'islam (Gabriel, 2007). En 1999, à la suite d'émeutes antichrétiennes ayant fait 25 morts, le gouvernement décida d'instaurer une procédure de régulation du passage à l'islam, les bureaux de l'état-civil reçurent instruction de ne plus délivrer automatiquement des documents pour les apostats venus du christianisme. Le recrutement de chrétiens dans la fonction publique et dans l'armée<sup>23</sup> ne s'améliora pas. Certains métiers leur restèrent inaccessibles, comme celui de professeur de langue arabe ou gynécologue. Enfin, des shaykhs appelèrent à ne plus souhaiter des vœux lors des fêtes chrétiennes, voire déconseillèrent de participer aux fêtes communes, à commencer par la plus populaire d'entre elles en Égypte, celle de Shamm al-Nasīm<sup>24</sup>.

## Les 'ulamā' égyptiens et la confessionnalisation des enjeux

- 17 Les coptes représentaient 6 % de la population au début du xx<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. L'état d'urgence, imposé après l'assassinat de Sadate, favorisa le renforcement du caractère autoritaire du régime. Ses représentants adoptèrent un traitement sécuritaire de la problématique confessionnelle, ils individualisèrent les faits et, tout à la fois, instrumentalisèrent l'antagonisme (Guirguis, 2012, p. 20) des courants intégraux<sup>26</sup>. Al-Azhar, dont le grand imām était nommé par le président de la République, et l'Église copte orthodoxe leur apportèrent un soutien régulier. En 2005, le pape Shenouda III (1923-2012) s'exprima publiquement en faveur de la réélection de Hosni Mubarak. Ce geste inédit, en accord avec le synode des évêques mais pas avec l'ensemble de son clergé, ne changea rien à la marginalisation politique des coptes (deux députés avant les législatives de 2005, un seul après) ni à leur incapacité à constituer une force à vocation électorale, y compris dans les circonscriptions où leur proportion était importante.



Officiellement interdits mais tolérés, les Frères musulmans les courtisèrent avec la caution de Rafiq Ḥabīb, leur « compagnon de route », mais sans résultat durable.

18 Loin de cesser, les violences prirent de l'ampleur. En janvier 2000, plus d'une vingtaine de chrétiens périrent à al-Kuṣṣiḥ. Fin 2004, l'affaire Wafa Constantin, du nom de la femme d'un prêtre copte soupçonnée de s'être convertie à l'islam (Botiveau, 2013, p. 125-140), provoqua de nouvelles victimes. En octobre 2005, à Alexandrie, des émeutes firent trois morts et plus de cent cinquante blessés à la suite de la diffusion d'un CD d'une pièce intitulée *J'étais aveugle et maintenant je vois* comportant des clichés anti-musulmans au travers du récit d'un jeune copte assassiné après une conversion à l'islam puis un retour à la foi chrétienne (Roussillon, 2010, p. 105-106). En avril 2006, un musulman attaqua des chrétiens dans trois églises d'Alexandrie et de nouveaux affrontements à caractère confessionnel eurent lieu. Lors du Noël orthodoxe de janvier 2010, un musulman ouvrit le feu sur des chrétiens sortant de l'église de Nag Hammadi, tuant six fidèles et un policier musulman. En décembre de la même année, des musulmans attaquèrent un édifice dans le gouvernorat de Gizeh afin que celui-ci ne fût pas transformé en église. Dans la nuit du 31 décembre 2010 au 1<sup>er</sup> janvier 2011, un attentat contre une église copte à Alexandrie provoqua une vingtaine de morts et quatre fois plus de blessés<sup>27</sup>. Al-Azhar dénonça cet attentat visant « l'unité nationale égyptienne » et appela chrétiens et musulmans au calme, sans pouvoir empêcher les affrontements.

19 Le soulèvement populaire du début de l'année 2011 s'accompagna de manifestations de fraternisation interconfessionnelle, avec des références explicites à celles de la révolution de 1919 dont les symboles les plus remarquables furent le brandissement conjoint de la croix et du croissant ou l'établissement d'un cordon de protection établi par des jeunes coptes au moment de la prière du vendredi sur la place Taḥrīr. À la joie partagée des manifestants s'ajoutèrent des revendications en vue d'une véritable égalité des droits, d'une législation civile<sup>28</sup>. Le projet d'édification d'un « État chrétien » sur une partie du territoire, envisagé par des coptes de la diaspora<sup>29</sup>, ne suscita pas d'adhésion. Cependant, entre le 8 mars et la fin mai, des haines rentrées provoquèrent des affrontements violents<sup>30</sup> selon un scénario récurrent : rumeurs de séquestrations de femmes par leurs maris chrétiens pour motif de conversion supposée ou réelle à l'islam, attaques d'églises ; enterrement des morts et gestes de solidarité interconfessionnels une fois la fièvre tombée. Le 9 octobre 2011, lorsque plus d'une vingtaine de coptes périrent sous les balles de l'armée au cours d'une manifestation dans le quartier de Maspero, le « Conseil de la Famille égyptienne », présidé par le Grand Shaykh de la mosquée al-Azhar Aḥmad al-Ṭayyib parla de « martyrs », et de nécessité de faire appliquer le « principe de citoyenneté pour tous les Égyptiens »<sup>31</sup>. Cela n'empêcha ni de nouvelles violences interconfessionnelles<sup>32</sup>, ni le départ de familles coptes aisées après la victoire électorale des Frères musulmans et des salafistes<sup>33</sup>.

20 La « Déclaration sur l'avenir de l'Égypte » de juin 2011, rédigée par des savants et des intellectuels à la demande d'al-Azhar, eut le double objectif de réhabiliter une institution discréditée pour son silence six mois plus tôt et de la poser comme « seule instance compétente constituant une référence en affaires islamiques », chacun pouvant exprimer son opinion sous condition de « consensus avec les *'ulamā'* de la nation »<sup>34</sup>. En faveur d'un « État civil » à définir, contre les partisans d'un « État religieux »<sup>35</sup>, le grand imām accueillit tour à tour des libéraux et, avec appréhension<sup>36</sup>, des représentants des Frères musulmans et des salafistes (Lacroix, 2012, p. 89-100). La discussion du principe selon lequel un copte pouvait accéder à la vice-présidence de la République n'eut pas de conséquence sur la condition des chrétiens<sup>37</sup>. Face à la surenchère en matière religieuse, dans un contexte de poussée des Frères musulmans, des salafistes et de leurs avatars, le shaykh al-Ṭayyib valida une ordonnance sur les libertés fondamentales (janvier 2012), faisant de la « liberté de croyance à laquelle est relié le droit de citoyenneté totale [*al-muwāṭana al-kāmila*] pour tous, basé sur l'égalité absolue dans les droits et les devoirs [...] la pierre angulaire de l'édifice social moderne, en accord avec les *thawābit al-nuṣūṣ al-dīniyya al-qaṭ'iyya*<sup>38</sup> » [« principes immuables des textes religieux catégoriques »]. Vis-à-vis des musulmans, le document



se présentait comme un rejet des « tentatives de fouiller dans la conscience des fidèles », et une défense du pluralisme interne dans un cadre garanti par une instance apte à proposer « une compréhension médiane et juste de la religion ». Vis-à-vis des non-musulmans, le concept de citoyenneté visait à garantir une liberté religieuse entendue au sens de liberté de culte des individus, non des communautés, mais dans la limite du « droit de la société de préserver les fois célestes ». C'est cette même borne de la « sensibilité d'autrui » liée à la « sacralité des trois religions » qui encadrait la liberté de créativité artistique et littéraire, comme la liberté de recherche<sup>39</sup>.

21 Le 20 mars 2012, feu le patriarche Shenouda III eut droit à des funérailles nationales. Dans le concert d'hommages, la principale note discordante vint du prédicateur intransigeant Wajdī Ghunaym, qui qualifia le défunt de *rā's al-kufr*<sup>40</sup> [tête de la mécréance]. L'annonce de la fondation d'un mouvement des « Frères chrétiens » reçut un accueil réservé<sup>41</sup> et ne suscita pas de mobilisation significative de la communauté. En septembre, les responsables coptes rejetèrent un projet d'émigration vers la Hollande qui leur était proposé<sup>42</sup>. Le 4 novembre 2012, dans un climat lourd de menaces<sup>43</sup>, Tawādrūs II fut élu 118<sup>e</sup> « pape d'Alexandrie, patriarche de toute l'Afrique et du siège de Saint Marc<sup>44</sup> » par un collège de 2 500 électeurs, ecclésiastiques et laïques. En avril 2013, l'Église copte se retira du comité de rédaction de la nouvelle Constitution<sup>45</sup> et, peu après, le nouveau patriarche accusa le président Muḥammad Mursī (1951-2019) de « négligence » face aux affrontements ayant eu lieu devant la cathédrale Saint-Marc du Caire, à la suite de funérailles de quatre coptes tués deux jours plus tôt, estimant que les tensions avaient atteint un niveau proche du chaos<sup>46</sup>. Le mouvement citoyen *Tamarrud* [Rébellion], opposé à la gestion du pouvoir par les Frères musulmans, prit son essor à la fin du printemps. Le 3 juillet 2013, après un gigantesque soulèvement populaire suivi d'un coup d'État militaire, le grand imām al-Ṭayyib et le pape Tawādrūs II apportèrent leur soutien aux nouveaux dirigeants. Le patriarche justifia sa position en expliquant qu'il s'agissait d'une « révolution du peuple [...] défendue par l'armée »<sup>47</sup>. Ce discours conjoint puis la répression policière du nouveau régime contre les Frères musulmans provoqua un regain d'attaques contre les lieux de culte chrétiens et leurs fidèles dès le mois d'août, ce que condamna al-Azhar<sup>48</sup>.

22 L'exécution par des membres de Daech, dans la Libye voisine, de sept travailleurs coptes en mars 2014, puis la mise en scène filmée de l'exécution de 21 autres coptes au début de l'année 2015, incluant la mention du « groupe de la croix qui suit l'Église égyptienne hostile », suscita une réaction d'opprobre générale et d'unité nationale<sup>49</sup>. Cependant, la décision du président 'Abd al-Fattāḥ al-Sīsī de faire construire une église portant le nom des victimes provoqua de nouveaux affrontements en Égypte même<sup>50</sup>. En mars 2015, l'attaque de jihadistes contre des coptes dans le Sinaï entraîna le départ de familles chrétiennes hors de la péninsule<sup>51</sup>. Sans réaction des autorités musulmanes, de nouvelles violences mortelles éclatèrent en mai 2016, à la suite du soupçon d'une relation amoureuse entre une musulmane et un chrétien. Durant l'été, le mufti de la République Maḥmūd Jum'a essaya, sans convaincre, de mener une initiative de pacification dans la région de Mina, à forte proportion chrétienne<sup>52</sup>. Le 11 décembre 2016, le grand imām qualifia d'« infâme » un attentat perpétré lors d'une messe dans une église du Caire qui fit vingt-cinq morts et des dizaines de blessés<sup>53</sup>. Le président prit la décision de décréter trois jours de deuil national, mais son statut de rempart contre les musulmans intransigeants parut ébranlé<sup>54</sup> et ce d'autant plus que de nouveaux attentats frappèrent la communauté copte en application d'une tactique de « gestion de la sauvagerie » prônée par l'idéologue proche d'al-Qaïda, Abū Bakr al-Najī : quarante-cinq morts après l'explosion de deux bombes à la sortie de la cathédrale Saint-Marc d'Alexandrie lors du dimanche des Rameaux conduisant à la proclamation de l'état d'urgence<sup>55</sup> ; sept morts lors de l'attaque d'un bus de pèlerins chrétiens en novembre. En décembre 2018, le président Sīsī signa le décret 602/2018 pour former un Haut Comité destiné à combattre les incidents confessionnels et Dār al-Iftā' organisa une campagne de communication pour expliquer que « l'islam protégeait les gens des autres religions ». Le 6 janvier 2019, à la suite d'une nouvelle tentative d'attentat, al-



Azhar se déclara solidaire des institutions d'État face au « terrorisme » tentant de saboter les célébrations de Noël des « frères coptes ».

23 La Constitution de 2014 garantit aux coptes 24 sièges en application d'un système de quotas rejeté jusqu'alors. Selon l'article 53, les citoyens étaient égaux devant la loi, ils possédaient les mêmes droits et les mêmes devoirs. Ce n'était juridiquement pas le cas<sup>56</sup>. La plus haute autorité religieuse égyptienne continua à défendre une conception de la citoyenneté compatible avec celle selon laquelle l'islam était une religion et un système de gouvernement, impliquant la défense de l'article 2 de la Constitution. La question des lieux de culte non musulmans resta une des sources de conflit. En décembre 2011, Dār al-Iftā' publia une déclaration pour affirmer que le Coran et la Sunna autorisaient la construction de ces édifices, en faisant référence à la « charte » dite de Médine<sup>57</sup>. La position antinomique fut défendue par les promoteurs de l'édition du traité d'un ancien Grand Shaykh de la mosquée al-Azhar, Aḥmad b. 'Abd al-Mun'im al-Damanhūrī (1690-1778), intitulé *Établissement d'un argument imparable pour la destruction des églises en Égypte et au Caire*, démonstration appuyée sur plus d'une vingtaine de traités des premiers siècles de l'hégire<sup>58</sup>. Durant l'été 2016, le Parlement égyptien vota à la majorité des deux tiers un projet de loi gouvernemental visant à ouvrir une procédure administrative simplifiée pour la construction des lieux de culte qui ne bénéficiaient pas d'une autorisation<sup>59</sup>. Le patriarche de l'Église copte, Tawāḍrūs II s'en félicita, d'autant plus que le nombre d'églises illégales était estimé entre 2 000 et 3 000. Son enthousiasme ne fut pas partagé par ceux qui contestaient un régime qui restait inégalitaire par rapport au droit régissant les affaires musulmanes : les conditions de la construction étaient subordonnées au nombre de fidèles, à la décision des gouverneurs et au fait qu'elle ne devait pas provoquer de « troubles à l'ordre public »<sup>60</sup>. En juin 2017, le grand imām al-Ṭayyib prit publiquement position en faveur de l'autorisation de construction des lieux de culte chrétiens<sup>61</sup>, précisant que ceux qui affirmaient le contraire se référaient à des *ḥadīth*-s « faibles ». Cette position consonnait avec la « Déclaration sur la citoyenneté et le vivre ensemble » prononcée en mars<sup>62</sup>, à l'occasion du Congrès international tenu au Caire puis de sa rencontre avec le pape François lors du Congrès pour la Paix en avril 2017. En deux années, plus de six cents lieux de culte obtinrent un statut légal, soit un sixième des demandes formulées, mais cela n'empêcha pas de nouveaux incidents en janvier 2019<sup>63</sup>.

24 Parmi les dossiers sensibles restait encore celui de l'article 98 du Code pénal relatif à *izdirā' al-adyān* [le dénigrement des religions]. Entre 2011 et 2013, vingt-sept personnes, musulmanes comme chrétiennes, furent condamnées. Le nombre de saisines pour ce motif diminua après l'éviction des Frères musulmans, sans pour autant disparaître en dépit de l'engagement des citoyens voulant faire primer les articles 67 (liberté de création artistique et littéraire) et 71 (interdiction de censure des médias égyptiens) de la Constitution de 2014. En février 2016, la justice condamna à cinq ans de prison trois coptes mineurs pour avoir diffusé dans une vidéo une scène de décapitation parodiant celles pratiquées par Daech et incluant une scène de prière musulmane<sup>64</sup>. Quelques mois plus tard, la commission des lois refusa la proposition de la députée Amna Nussayr, professeure de jurisprudence islamique à l'Université d'al-Azhar, d'annuler l'article en question<sup>65</sup>. Le débat rebondit lors de l'affaire Sālīm 'Abd al-Jalīl. En mai 2017, dans son émission diffusée sur une chaîne satellitaire, le shaykh Sālīm 'Abd al-Jalīl commenta le verset 90 de la sourate Āl 'Imrān<sup>66</sup>, en expliquant qu'il fallait continuer à qualifier les juifs et les chrétiens de *qāllūn* [égarés], car c'est bien eux qui étaient désignés par Dieu sous ce terme. Le propos suscita des réactions<sup>67</sup>. Au-delà de l'usage du terme, considéré comme une injure, à tout le moins une manière méprisante de parler du non-musulman, se posait également la question de l'égalité entre citoyens. Comment, en effet, continuer à affirmer qu'il fallait accorder les mêmes droits à un musulman et à un « mécréant » ou un « égaré » ? Et, s'il n'était plus possible d'utiliser cette catégorie, selon quel criterium remettre en question des notions du *fiqh*, question d'autant plus délicate quand elles relevaient de références coraniques ? En application de l'article 98 du Code pénal, le procès, qui devait avoir lieu le 10 octobre 2017, n'avait toujours pas été organisé près de deux ans plus tard.



# Conclusion

- 25 Au cours de la décennie 2000, Tāriq al-Bishrī, membre du conseil d'État, s'est montré critique à l'égard des coptes en raison de leur attitude victimaire. Dans la présentation de l'essai intitulé *al-Mas'ala al-Qubḥiyya wal-sharī'a wal-ṣaḥwa al-islāmiyya* [Le problème copte, la *sharī'a* et le réveil islamique] (2007) de Abū al-'Ulā Māqī, inscrit dans la mouvance bannaïte, Bishrī écrivit que les « laïcs » se servaient de cette question, associée à celle de l'égalité, comme d'une « arme » contre les *islāmiyyīn* [« musulmans intégraux »] en vue, notamment, de montrer que la *sharī'a* ne garantissait pas l'égalité<sup>68</sup>. En agitant le drapeau de la « laïcité », assimilée à un athéisme honni en contexte égyptien, l'historien a ainsi évité de reconnaître la réalité de l'inégalité juridique. La plupart des hommes de religion qui disent promouvoir *al-Islām al-mu'tadil* [l'Islam modéré], à mi-chemin entre *al-mutaṭarrifūn* [les extrémistes] et *mutamayyi'ūn* [les laxistes] se situent sur cette ligne. Ils rejettent la notion même de *aqalliyya* [minorité] au profit de celle de *muwāṭana* [citoyenneté] sans reconnaître que les musulmans et les non musulmans n'ont pas les mêmes droits, ce qui n'empêche nullement d'appeler à développer des relations amicales entre musulmans et chrétiens<sup>69</sup>.
- 26 Le Conseil national pour les Droits de l'Homme dirigée par Buṭrus Buṭrus Ghālī (1922-2016) après son mandat comme Secrétaire général de l'ONU, s'est tenu dans une grande réserve sur ce sujet. Les coptes sont eux-mêmes divisés, certains étant accusés de *al-ghulū al-qibī* [radicalisme copte]. Derrière la figure magistérielle du patriarche, au sein du synode des évêques ou du *Majlis millī* [Conseil communautaire], de même qu'entre les lignes de l'hebdomadaire *Waṭanī*, l'organe officiel de l'Église, se sont affrontés différents courants à tel point que, dans la décennie 2010, le parti salafiste al-Nūr a recueilli quelques demandes d'adhésions de coptes immédiatement menacés d'excommunication<sup>70</sup>. À partir du milieu des années 2000, quatre scénarios politiques ont été discutés : le maintien dans la marginalité avec le repli sur des activités culturelles, culturelles et sociales de la communauté à partir des églises ; les quotas, idée défendue par des coptes de la diaspora et reprise ensuite ; le parti copte (auquel s'opposèrent les intellectuels Mīlād Hannā, Jamāl As'ad et Georges Ishāq, coordinateur du mouvement Kifāya) ; une égalité réelle au sens d'une neutralité de l'État qui aboutirait, à terme, à l'abandon de l'article 2 de la Constitution.
- 27 Pour les '*ulamā*', cette dernière option est toujours restée une ligne rouge infranchissable<sup>71</sup>. Elle bouleverserait leur représentation du monde plaçant d'un côté le *dār al-islām* ou *balad islāmī*<sup>72</sup> et, de l'autre, le reste de l'humanité. Ils n'ont pas davantage accepté la seconde craignant d'ouvrir une porte vers un processus de partition sur le modèle du Sud-Soudan (2011) et ce même si leurs aînés soutinrent, à l'inverse, la création du Pakistan selon une logique analogue mais en faveur des musulmans. L'inertie a prévalu. Puisque les coptes eux-mêmes ne sont pas parvenus à s'accorder sur l'intérêt ou non d'un système organisé des quotas, les savants musulmans se sont satisfaits du premier scénario, à savoir la règle qui a prévalu en Égypte avant comme après 2011 ou 2013.

## Bibliographie

Al-Ghazālī M., 1951, « عقيدة المسلم », Le Caire, Dār al-Kitāb al-'arabī lil-tibā'a wal-nashr.

Al-Tahtāwī R., 1988, *L'Or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*, Paris, Sindbad [trad. et prés. de Anouar Louca].

Alastair H., 2006, *The Copts and the West, 1439-1822. The European Discovery of the Egyptian Church*, Oxford, Oxford University Press.

Aldeeb Abu-Sahlieh S.A., 1979, *Non-musulmans en pays d'Islam. Cas de l'Égypte*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg.

Anawati G.C., 1989, « Un plaidoyer pour un islam éclairé (*mustanīr*) : Le livre du juge Mohammad Sa'īd al-'Ashmāwī, *al-Islām al-siyāsī* (L'Islam politique) », Louvain/Paris, Peeters,



MIDÉO (*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*), n° 19, p. 91-128.

Aschi Y., Elias A., 2016, « Science et islam aux 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles : de la primauté des sciences religieuses au “miracle scientifique” dans le Coran », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 130, p. 31-43.

Avon D., 2016, « L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe : le retournement de la fin des années 1950 », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 130, p. 45-58.

Bergeaud-Blackler F., 2015, « De la *fatwā* du Transvaal à l'aube du marché halal : les règles alimentaires et le réformisme musulman », p. 63-100, in Bergeaud-Blackler F. (éd.), *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondial*, Paris, CNRS Éditions.

Bernard-Maugiron N., 2001, « Les constitutions égyptiennes (1923-2000). Ruptures et continuités », *Égypte/Monde arabe*, n° 4-5, p. 103-133.  
DOI : 10.4000/ema.868

Bernard-Maugiron N., 2010, « Le processus de réforme du droit de la famille et ses limites », *Confluences-Méditerranée*, n° 75, p. 77-89.  
DOI : 10.3917/come.075.0077

Botiveau B., 1993, « Penser, dire, interdire. Logique et enjeux de la censure des écrits en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, n° 14, p. 133-162.  
DOI : 10.4000/ema.579

Botiveau B., 2013, « Se convertir au chiisme ? Le pluralisme religieux interrogé par les révolutions arabes », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, n° 28, 4, p. 125-140.

Canal-Forgues É. (dir.), 2000, *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruxelles, Bruylant.

Collectif, 1982, « Les chrétiens d'Égypte », *Pro Mundi Vita*, n° 21 : Dossier Afrique.

Costet-Tardieu F., 2005, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881-1945)*, Paris/Le Caire, Karthala/CEDEJ.

Delanoue G., 1973, « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane : l'adresse de Muḥammad 'Abduh au Cheikh Al Islam, Beyrouth, 1887 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, p. 293-312.

Delanoue G., 1982, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle (1789-1882)*, t. 1, Le Caire, IFAO.

Eddé A.-M., 2008, *Saladin*, Paris, Flammarion.

El-Khawaga D., 1994, « Le débat sur les coptes : le dit et le non-dit », *Égypte/Monde arabe*, n° 20, p. 67-76.  
DOI : 10.4000/ema.492

Elias A., 2018, « Enseignement de l'histoire en Égypte et en Syrie. Fait religieux et enjeux identitaires », p. 53-76, in Avon D., Saint-Martin I., Tolan J. (dir.), *Faits religieux et manuels d'histoire. Contenus – Institutions – Pratiques. Approches comparées à l'échelle internationale*, Nancy, Arbre Bleu.

Fattal A., 1958, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique.

Gabriel M.A., 2007, *Jésus et Mahomet. Profondes différences et surprenantes ressemblances*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania.

Guirguis L., 2012, *Les coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, IISMM-Karthala.  
DOI : 10.3917/kart.guirg.2012.01

Heyberger B. (éd.), 2003, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'islam*, Paris, Autrement.  
DOI : 10.3917/autre.heybe.2003.01

Jala S.I., 2005, « Le Caire sans les coptes », *Outre-Terre*, 2005/3, n° 12, p. 183-188.

Jomier J., 1959-1961, « L'Azhar » (traduction, avec introduction, du memorandum explicatif accompagnant la loi, signé par le ministre d'État Kamâl al-Dîn Maḥmûd Rif'at), *MIDÉO*, n° 6, p. 473-484.

Jomier J., 1972, « Quelques livres égyptiens modernes sur le problème religieux », *MIDÉO*, n° 11, p. 251-274.

Jomier J., 1978, *Islamochristiana*, p. 214-217.

Jomier J., 1980, « Les congrès de l'Académie de recherches islamiques », *MIDÉO*, n° 14.

Jomier J., 1983, « Les fondements de la Loi musulmane », *MIDÉO*, n° 16, p. 289-292.

Keryell J., 2010, *Mary Kahîl. Une grande dame d'Égypte 1889-1979*, Paris, Geuthner.



L'Hopital J.-Y., 2003, « La lecture du Coran chez Muḥammad 'Abduh et Rashîd Riḍâ et son influence sur le mouvement réformiste », p. 139-152, in Al-Charif M., Kawakibi S. (éd.), *Le courant réformiste arabe et sa réception dans les sociétés arabes*, Actes du colloque d'Alep à

l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (31 mai-1<sup>er</sup> juin 2002), Damas, Ifpo.

Lacroix S., 2012, « L'irrésistible politisation du salafisme égyptien », p. 89-100, in Lavergne M. (éd.), *Égypte : l'émergence d'une nouvelle scène politique*, Paris, Bibliothèque de l'Iremmo.

Loiseau J., 2014, *Les Mamelouks, XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.

Louca A., 1989, « Ya'qūb et les Lumières », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 52-53, p. 63-76.

DOI : 10.3406/remmm.1989.2288

Mayeur-Jaouen C., 1995, « Les chrétiens d'Orient au XIX<sup>e</sup> siècle : un renouveau lourd de menaces », p. 793-849, in Mayeur J.-M., Pietri C., Pietri L., Vauchez A., Venard M. (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 11 : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée.

Mayeur-Jaouen C., 2000, « Le destin des chrétiens d'Orient à la fin du XX<sup>e</sup> siècle », p. 471-508, in Mayeur J.-M., Pietri C., Pietri L., Vauchez A., Venard M. (dir.), *Histoire du christianisme, Crise et Renouveau (de 1958 à nos jours)*, t. 13, Paris, Desclée.

Mayeur-Jaouen C., 2005, *Pèlerinages d'Égypte, histoire de la piété copte et musulmane, XVe-XXe siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Mayeur-Jaouen C., 2009, « Que partagent les coptes et les musulmans d'Égypte ? L'enjeu des pèlerinages », p. 219-254, in Albera D., Couroucli M. (éd.), *Religions partagées*, Arles, Actes Sud/MMSH.

Mayeur-Jaouen C., 2016, « Le Vatican II des catholiques égyptiens. Au temps de Nasser, l'espoir d'un monde meilleur », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 175, p. 357-382.

Michel B., Cheikh Abdel Razik M., prés., 1984 (1925), Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat Al Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, Paris, Geuthner [trad. de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou].

Prémare (de) A.-L., 2002, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil.

Raineau T., 2012, « 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. <http://remmm.revues.org/7639> [mis en ligne le 29/07/2014 ; consulté le 16/04/2020].

Roussillon A., 2010, « Les coptes à la marge », *Égypte/Monde arabe*, n° 7, p. 105-106.

DOI : 10.4000/ema.3001

Sabanegh E.S., 1980, « Débats autour de l'application de la Loi islamique (*shari'a*) en Égypte », *MIDÉO*, n° 14, p. 329-383.

Valognes J.-P., 1994, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard.

Watt W.M., 1959 [1<sup>re</sup> éd. 1957], *Mahomet*, Paris, Payot [trad. F. Dourveil, S.-M. Guillemin, F. Vaudou].

Zeghal M., 1996, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po.

---

## Notes

1 Il faut mettre à part les recherches érudites des Européens, dans une perspective missionnaire, catholique et protestante, puis dans une perspective historique ; voir Alastair H. (2006), chap. 5 à 10.

2 Parmi les travaux significatifs, ceux de A. Fahmī auteur de *La Religion des harafichs en Égypte*, recherche mentionnée dans « Noël copte : au carrefour des croyances partagées », *Al-Ahram Hebdo*, 08/01/2014. On peut également noter la tenue, en 2014, d'un colloque sur l'ère chrétienne en Égypte, « Réveil de la mémoire historique égyptienne », *al-Nahār*, 03/04/2014.

3 Voir la première scène du film de Rami Imam, *Hasan wa-Murqus*, Égypte, Good News, 2008 dont la réalisation provoqua des attaques contre 'Adil Imām qui, selon le scénario, doit se déguiser en prêtre copte pour échapper à la vindicte de coreligionnaires violents, tout comme Omar Sharif doit se faire passer pour un imam. Sa'd al-Dīn Ibrāhīm, co-organisateur avec une ONG britannique de défense des droits de l'homme d'un colloque à Chypre sur les minorités confessionnelles et linguistiques dans le monde arabe a, ainsi, été accusé de suppôt de la sédition. Le même Sa'd al-Dīn Ibrāhīm fut à l'initiative d'une réunion au Congrès des États-Unis à Washington, ayant pour thème : « La démocratie en Égypte doit profiter aux chrétiens comme aux islamistes » (16-18 novembre 2005).

4 La précision du fait qu'il ne doit pas être pubère n'est pas systématique. *Fatāwā* du shaykh Muḥammad Ismā'īl al-Bardīsī, 10 octobre 1920 ; du shaykh Ḥasan Ma'mūn, 2 juillet 1959 ; du shaykh Aḥmad Harīdī, 12 juillet 1965, in Recueil de *Fatāwā* (désormais RF) réunies à la demande du shaykh Jād al-Ḥaqq 'Alī Jād al-Ḥaqq. Version électronique communiquée par Salih Mohamed



Salih à qui nous adressons notre gratitude pour l'accès à cette base de données qui n'a pas d'équivalent.

5 *Fatwā* du 22 dū al-qa'da 1265 (9 octobre 1849) en réponse à une question émanant du *dīwān* du Kathūdā d'Égypte, contenu dans le recueil de *Fatāwā* du grand mufti Muḥammad al-'Abbāsī al-Mahdī (m. 1897).

6 *Fatwā* du shaykh Muḥammad 'Abduh, 31 octobre 1900, in RF.

7 *Fatwā* du shaykh Muḥammad Bakhīt, 4 mars 1919, in RF.

8 Dans une *fatwā* de mai 1997, en référence à une autre de 1927, le shaykh 'Aṭīyya Ṣaqr considéra cette présence de deux témoins musulmans comme obligatoire.

9 Principe ultérieurement rappelé dans la *fatwā* du shaykh Aḥmad Harīdī, 2 mai 1965, in RF.

10 *Fatāwā* du shaykh 'Abd al-Majīd Salīm, 12 septembre 1940, 4 mai 1937, in RF.

11 *Fatāwā* du shaykh Ḥasanayn Muḥammad Makhlūf, 31 mai 1948 ; du shaykh Muḥammad Ismā'īl al-Bardīsī, 7 octobre 1920 ; du shaykh 'Abd al-Rahmān Qirā'a, 11 janvier 1925, in RF.

12 *Fatāwā* du shaykh Ḥasan Ma'mūn, 2 octobre 1957, 30 janvier 1960 ; du shaykh Ḥasanayn Muḥammad Makhlūf, 23 janvier 1950, in RF.

13 *Fatāwā* du shaykh 'Abd al-Majīd Salīm, 19 novembre 1928, 2 septembre 1940, 12 juillet 1945, 26 juin 1940, 4 septembre 1932 ; du shaykh Ḥasan Ma'mūn, 12 juillet 1945, in RF.

14

15 A. Mahmoud, *Al-Mohāsibī. Un mystique musulman religieux et moraliste*, thèse sous la direction de Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1940.

16 A. Mahmoud, « أوريا والإسلام », Le Caire, Dār al-Sha'b, 1972.

17 L'ouvrage a été traduit en français par J. Abd al-Wadoud Gouraud sous le titre *Un soufi d'Occident : René Guénon (Shaykh 'Abd al-Wāhid Yahyā)*, Le Caire, Al-Bouraq, 2007.

18 M. Sidky-Zakhary, « L'Égypte exsangue. Du printemps de la révolution à l'enfer de la lutte sectaire », [www.oasiscenter.eu](http://www.oasiscenter.eu), 30/05/2011.

19 *Fatāwā* du shaykh Aḥmad Harīdī, 3 novembre 1965 ; du shaykh Muḥammad Khāṭir, 5 février et 26 août 1978, 12 mars 1975 ; du shaykh 'Abd al-Laṭīf Ḥamza, 30 août 1982, in RF.

20 *Fatāwā* du shaykh Jād al-Ḥaqq 'Alī Jād al-Ḥaqq, 23 octobre 1979, 19 janvier 1981, 28 mai 1979, 10 février 1981, 15 avril 1983, 30 juillet 1979 ; du shaykh Aḥmad Harīdī, 19 mars 1962, in RF. Le cas se pose sur un champ de bataille, par exemple. Il se pose aussi lorsqu'une femme chrétienne mariée à un musulman décède alors qu'elle est enceinte (*fatwā* du shaykh 'Aṭīyya Ṣaqr, Mai 1997).

21 *MIDÉO*, 1980, n° 14, p. 407.

22 « Les chrétiens d'Égypte », *Pro Mundi Vita*, Dossier Afrique n° 21, Bruxelles, 1982, p. 28-29.

23 R. Ḥaydar, « Les coptes, Égyptiens de souche, sont traités comme des étrangers et n'ont pas accès à l'armée », *al-Nahār*, 16/10/2011.

24 *Fatāwā* du shaykh Jād al-Ḥaqq 'Alī Jād al-Ḥaqq, 25 janvier 1981 ; du shaykh 'Allām Naṣṣār, 23 mai 1951 ; du shaykh 'Aṭīyya Ṣaqr, mai 1997, in RF.

25 Il n'y a pas de recensement confessionnel en Égypte, les statistiques de 6 à 10 % sont celles qui sont le plus couramment utilisées dans la presse. Les autorités coptes annoncent une proportion supérieure, de près de 20 % : R. Ramaḍān, « L'Église : les coptes sont 15 millions », *al-Miṣrī al-Yawm*, 22/01/2013. Mais certains chercheurs estiment que le chiffre de 6 % est déjà surestimé.

26 Le journaliste et essayiste S. Shu'ayb a dénoncé cette culture : « Oui, je suis musulman et je déteste les chrétiens », publié après de nouvelles violences à Minia, au printemps 2016 : « نعم اننا مسلم واکره المسيحيين », [www.good-news.ca](http://www.good-news.ca).

27 Selon un rapport des services secrets britanniques, c'est l'ex-ministre de l'Intérieur, Ḥabīb al-'Adlī, qui a été l'instigateur de l'attentat dans l'église des Saints d'Alexandrie, le 31/12/2010.

28 H. Ḥumṣī, « Les coptes d'Égypte : une histoire de persécution, de luttes et de sacrifices pour obtenir des droits », *al-Nahār*, 09/02/2011. Yamna Mukhtār, « Coptes et défenseurs des droits demandent une législation civile pour le mariage et le divorce, ils critiquent l'implication de l'Église en politique », *al-Miṣrī al-Yawm*, 23/09/2011.

29 I. Khalīl, R. Ramaḍān, « Les Églises égyptiennes refusent les invitations des coptes émigrés à édifier un État chrétien », *al-Miṣrī al-Yawm*, 13/07/2011.

30 « Égypte : affrontements entre musulmans et coptes », *al-Nahār*, 14/04/2011 et « Les musulmans égyptiens réparent une église brûlée par des radicaux », *al-Nahār*, 09/06/2011.

31 Communiqué du 10/10/2011, signé par le président du Conseil de la Famille égyptienne. Il se conclut comme suit : « Que Dieu protège la Terre des Kināna [l'Égypte] et abatte ceux qui lui veulent du mal », [www.oasiscenter.eu](http://www.oasiscenter.eu).

32 I. Khalīl, « Le drapeau saoudien dressé [dans le quartier de] Shubrā : 29 blessés dans des affrontements entre des inconnus et militants coptes sur le chemin vers [la place] Taḥrīr », *al-*



*Miṣrī al-Yawm*, 18/11/2011.

33 « Une déclaration de l'AFP relative à l'idée grandissante de l'émigration hors d'Égypte, notamment chez les riches coptes, après les résultats des dernières élections parlementaires qui ont donné une majorité remarquable aux partis islamiques », *al-Ahrām*, 03/12/2011.

34 Document d'Al Azhar sur l'avenir de l'Égypte, 20/06/2011.

35 « يعلن وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر وتتضمن 11 بندا. منها دعم تأسيس الدولة المدنية والابتعاد عن الدولة الدينية » « والكهنوتية.. والبعد عن التكفير والتخوين واستقلال الأزهر واختيار شيخ الأزهر بالانتخاب », *www.youm7*, 20/06/2011.

36 Témoignage de Mahmoud 'Azab, conseiller du Grand Shaykh al-Azhar, Florence, 13/06/2011.

37 R. Haidar, « الأقباط أهل مصر الأصليين يعاملون كالغرباء ويحظرون عليهم دخول الجيش ضحايا سياسة التمييز والاقصاء بمنعون », *al-Nahār*, 16/10/2011.

38 « وثيقة الأزهر حول منظومة الحريات الأساسية », *www.alqudsnews.net*. Déclaration d'al-Azhar et des intellectuels sur l'ordonnance des libertés fondamentales, *al-Azhar*, 08/01/2012.

39 « وثيقة الأزهر حول منظومة الحريات الأساسية », <http://www.alqudsnews.net/>

40 « Prédicateur salafi : le pape, tête de la mécréance », *www.tayyar.org*, 23/03/2012.

41 « L'annonce de la fondation du groupe des Frères chrétiens qui a pris comme modèle celui des Frères musulmans a suscité des réactions contrastées dans le milieu politique », *al-Ahrām*, 08/07/2012.

42 « Première réaction interne à l'Église copte orthodoxe relative à la résolution hollandaise d'ouvrir la porte de l'asile politique aux Égyptiens, une résolution prise par le Parlement à l'invitation du ministre de l'Immigration hollandais », *al-Ahrām*, 08/09/2012.

43 A. Shalabī et alii, « Les prêtres de Shubrā au procureur général : des salafistes menacent d'occuper les installations de l'église demain », *al-Miṣrī al-Yawm*, 08/11/2012.

44 « L'évêque Tawadros II désigné nouveau patriarche des Coptes orthodoxes d'Égypte », *Le Monde*, 04/11/2012.

45 « L'Église copte se retire du comité de la Constitution. Ṣabāḥī accuse les Frères de vouloir dominer », *al-Nahār*, 03/04/2012.

46 « Washington demande à Mursī de protéger les coptes. Le secrétaire du pape : la situation [du pays] est très mauvaise », *al-Miṣrī al-Yawm*, 11/04/2013 ; « Le Patriarche Tawāḍrūs critique la marginalisation des coptes par les Frères. Les récits officiels relatifs aux événements autour de la cathédrale sont de la pure calomnie », *al-Nahār*, 27/04/2013. Dans une vidéo postée sur *YouTube* en mai, puis supprimée, le shaykh salafi Abū Islām menaçait les coptes en disant qu'ils étaient une minorité et que les musulmans en finiraient avec eux en deux jours.

47 H. Ghali, « Le pape Tawadros II : les problèmes confessionnels sont dus à 50 % à la construction des églises », *Al-Ahram Hebdo*, 14/01/2015.

48 « Tension confessionnelle au Sud de l'Égypte », *al-Nahār*, 19/01/2013 ; « Les Frères [musulmans] lancent une guerre de représailles contre les coptes. 3 églises incendiées. Al-Azhar condamne les agressions », *al-Nahār*, 15/08/2013.

49 « Daesh met en ligne une vidéo de son exécution de 21 Égyptiens enlevés en Libye », *al-Miṣrī al-Yawm*, 16/02/2015.

50 M. Ghamrawy, "Muslims, Christians clash over 'Martyrs' Church' construction", *www.al-monitor*, 13/05/2015.

51 G. Mikhail, "Copts flee North Sinai", *www.al-monitor.com*, 01/07/2015.

52 R. Nordland, "Egypt's Christians say they are at a 'breaking point'", *www.nytimes.com*, 05/09/2016 ; « Des radicaux empêchent la prière dans l'église du village 'Arab Asmint près d'al-Minyā et réclament sa destruction », *www.coptstoday.com*, 18/09/2016.

53 AFP/Reuters/Le Monde, « Égypte : attentat lors d'une messe près de la cathédrale copte orthodoxe du Caire », *www.lemonde.fr*, 11/12/2016.

54 A. Hidji, "Is Egypt's Sisi losing Coptic support?", *www.al-monitor.com*, 23/12/2016 ; C. Pellegrino, « Égypte, les chrétiens ne se sentent plus protégés par al-Sisi », *www.oasiscenter.eu/fr*, 22/12/2016.

55 « Rameaux en Égypte. Destruction par le terrorisme. Explosion dans deux églises. Al-Sisi annonce l'état d'urgence », *al-Nahār*, 10/04/2017.

56 Suivant cet article, la Cour administrative donna raison au président de l'Université du Caire, Gaber Nassar, de ne plus mentionner la religion sur les formulaires universitaires (janvier 2016). Six mois plus tard, le député Alaa Abdel-Moneim présenta un projet de loi au Parlement demandant la suppression de la religion sur les cartes nationales d'identité. Cf. M. Atta, « Halte à la discrimination », *Al-Ahram Hebdo*, 19/10/2016.

57 A. al-Bihayrī, « دار الإفتاء: لا يوجد نص يمنع بناء الكنائس في بلاد المسلمين », *Al-Miṣrī al-Yawm*, 13/10/2011.

58 A.b. 'Abd al-Mun'im al-Damānhūrī, « إقامة الحجة الباهرة على هدم كنائس مصر والقاهرة », Le Caire, Dār al-Fārūq, 2012. L'ouvrage est téléchargeable gratuitement.



59 Loi 80/2016.

60 J. Le Bras, « Pourquoi nous, coptes, n'avons pas les mêmes droits que les musulmans ? », *L'Orient-Le Jour*, 27/09/2016 ; A. Eyad, "Why Egypt's new church law has some activists worried", [www.al-monitor.com](http://www.al-monitor.com), 04/10/2016.

61 S. Khalīfa, « الطيب "يكشف بالأدلة ضعف بعض الأحاديث التي تحرم بناء الكنائس" ».

62 « Déclaration d'Al-Azhar sur la citoyenneté et le vivre-ensemble », [www.azhar.eg](http://www.azhar.eg), traduction par le Centre d'Al-Azhar.

63 H. El-Mahdawy, "Coptic Christian place of worship shuttered in Miniya after Muslim residents protest", <https://madamasr.com>, 16/01/2019.

64 OJ/AFP, « En Égypte, 5 ans de prison pour trois adolescents chrétiens accusés d'outrage à l'islam », *L'Orient-Le Jour*, 25/02/2016.

65 M. Atta, « Religion : l'article 98 maintenu », *Al-Ahram Hebdo*, 09/11/2016.

66 Cor. 3.90 : « En vérité, ceux qui ne croient plus après avoir eu la foi, et laissent augmenter encore leur mécréance, leur repentir ne sera jamais accepté. Ceux-là sont vraiment des égarés. »

67 F. Sha'rāwī, « Après avoir qualifié les coptes de mécréants, le shaykh Sālim 'Abd al-Jalīl voit son contrat arrêté par al-Miḥwar », *al-Ahrām*, 10/05/2017.

68 « Le problème copte, la *sharī'a* et le réveil islamique », [www.aljazeera.net](http://www.aljazeera.net), 28/10/2007.

69 H. Rizq, « Jurisprudence pour l'amour des coptes », [www.youm7.com](http://www.youm7.com), 28/12/2018.

70 R. Galal, "Coptic Church unhappy Egyptian Christians are joining Salafist-linked party", [www.al-monitor.com](http://www.al-monitor.com), 14/08/2015.

71 Un « Front des *'ulamā'* et des intellectuels » a été constitué pour défendre cet article 2, maintenu dans les constitutions de 2012 et de 2014.

72 *Fatāwā* du shaykh 'Abd al-Majīd Salīm, 5 juin 1930 ; du shaykh Ḥasan Ma'mūn, 2 décembre 1956, in RF.

---

## Pour citer cet article

### Référence électronique

Dominique Avon, « Le nom chrétien sous la plume d'hommes de religion musulmans égyptiens », *Les Cahiers d'EMAM* [En ligne], 32 | 2020, mis en ligne le 05 mai 2020, consulté le 29 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/emam/2669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emam.2669>

---

## Auteur

### Dominique Avon

Directeur d'études, Historien contemporainiste, École pratique des hautes études (EPHE, Paris)  
[dominique.avon@ephe.psl.eu](mailto:dominique.avon@ephe.psl.eu)

---

## Droits d'auteur



*Les Cahiers d'EMAM* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

