



**Alain Roussillon**  
Laure Guirguis et Hamit Bozarslan (éd.)

## Réforme et politique dans le monde arabe

Centre Jacques-Berque

---

# Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Égypte

**Alain Roussillon**

---

Éditeur : Centre Jacques-Berque, CNRS éditions  
Lieu d'édition : Rabat, Paris  
Année d'édition : 2018  
Date de mise en ligne : 19 décembre 2019  
Collection : Description du Maghreb  
ISBN électronique : 9791092046403



<http://books.openedition.org>

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2018

### Référence électronique

ROUSSILLON, Alain. *Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Égypte* In : *Réforme et politique dans le monde arabe* [en ligne]. Rabat, Paris : Centre Jacques-Berque, 2018 (généralisé le 20 décembre 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cjb/1697>>. ISBN : 9791092046403.

---

Ce document a été généré automatiquement le 20 décembre 2019.

---

# Durkheimisme et réformisme. Fondation identitaire de la sociologie en Égypte

Alain Roussillon

---

Ne crois pas que les ulémas des Français sont des prêtres. Les prêtres ne sont savants en religion. Parfois il se trouve des savants aussi parmi les prêtres. Mais on appelle savant celui qui une connaissance dans les sciences rationnelles dont fait partie la science des jugements et des politiques.

Rifâ'a Râfi' al-Tahtawî, *L'or de Paris*, Paris, Sindbad, 1988, p. 187.

Dans une certaine mesure, l'archaïsme des refus est aussi joué que le modernisme des transactions.

Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 392.

- 1 Même s'il ne s'est peut-être agi que d'un faux départ, on ne peut qu'être frappé par le caractère remarquablement précoce de la naissance de l'Égypte à la sociologie. Après tout, en 1925, année où fut fondée dans ce pays la première chaire de sociologie, *L'Année sociologique* n'a que trente ans et le *Traité sur le suicide* un peu moins, si bien que les premiers Égyptiens initiés à la science sociale pourront encore être formés sous la direction du maître lui-même – tel Taha Husayn<sup>1</sup> – ou sous celle de ses disciples les plus proches, Lucien Lévy-Bruhl ou Paul Fauconnier, tels Mansûr Fahmî ou Abd al-'Azîz 'Izzat. Ce n'est sans doute pas un effet du hasard que cette première manifestation formelle d'une demande sociale de savoir sociologique ait lieu en 1925, l'année même où, à la demande de ses responsables, l'État égyptien prend directement en charge l'Université<sup>2</sup>, dont il fait un des emblèmes de son intégrité face à ce qui tend à la remettre en cause (l'occupation): la création d'un enseignement de sociologie à

l'université égyptienne peut être vue comme l'indice d'une convergence – provisoire – entre les intérêts du courant nationaliste et ceux du Palais, désignant comme priorité collective la consolidation des acquis de l'explosion nationaliste de 1919 qui avait abouti, en 1922, à la reconnaissance formelle de l'Égypte comme État souverain indépendant de la Sublime Porte, même si pour longtemps encore sous tutelle de la Couronne britannique<sup>3</sup>. Comme discours sur l'État, sur la cohésion sociale, sur le progrès, sur l'autorité et les normes, la sociologie et le discours sociologique permettaient en quelque sorte de consacrer la personnalité internationale de l'Égypte en mettant en évidence tout à la fois ce par quoi elle pouvait prétendre participer de l'ordre commun des sociétés et des nations et ce qui faisait d'elle le sujet singulier de sa propre histoire. Comme si pouvoir se penser et s'analyser elle-même valait à une société, en ces temps coloniaux, la légitimité de s'administrer par elle-même.

- 2 Dès la création, en 1925, d'un diplôme spécifique consacrant la reconnaissance académique dont bénéficie la nouvelle discipline, la sociologie dispensée aux étudiants de l'université égyptienne se choisit théorique et de tradition française, et plus spécifiquement comtienne et durkheimienne. Georges Hostelet – qui n'est pas français mais belge –, premier titulaire d'une chaire de sociologie à l'université égyptienne, est un spécialiste de la statistique, ancien directeur de l'Institut Solvay de Bruxelles, qui appartient à la « deuxième génération » de durkheimiens, dont la principale préoccupation est de définir les conditions d'intervention du sociologue dans la gestion de la cité<sup>4</sup>. Mansur Fahmi, après des études à l'École khédiviale de droit, s'inscrit à l'université égyptienne qui l'envoie comme boursier à la Sorbonne, où il devient le premier titulaire égyptien d'un doctorat en sociologie récompensant une thèse sur « La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme », préparée sous la direction de Lévy-Bruhl, thèse dont la teneur soulèvera, on le verra, une vive polémique, en particulier du fait du traitement réservé par l'auteur à la question des épouses du Prophète, et à propos de laquelle il sera obligé de faire amende honorable pour ses attaques contre l'islam, ce qui ne l'empêchera pas d'être doyen de la faculté des Lettres de 1933 à 1936, puis directeur de la Bibliothèque nationale égyptienne (*Dâr al-Kutub*). Quant à 'Alî 'Abd al-Wâhid Wâfi, qui, après avoir obtenu le diplôme de *Dâr al-'ulûm*, deviendra le premier titulaire égyptien d'une chaire universitaire de sociologie et qui soutient, en 1931, une thèse de doctorat – Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage – sous la direction de Paul Fauconnier, c'est explicitement qu'il revendique son appartenance à l'école durkheimienne et au groupe de *L'Année sociologique* :

« Je suis heureux de dire que je suis l'un des membres de cette école qui a publié deux de mes livres en français, imprimés à Paris en 1931, le premier intitulé *Pour une théorie sociologique de l'esclavage* et le second *De la différence entre l'esclavage des hommes et celui des femmes*, préfacés par Fauconnier, successeur de Durkheim à la chaire de sociologie de la Sorbonne<sup>5</sup>. »

- 3 De fait, tous les premiers mandarins de la sociologie égyptienne seront exposés, directement ou indirectement, à cette « imprégnation » française et durkheimienne, encore renforcée par le fait que la langue française est enseignée, à partir de 1947, comme matière obligatoire : 'Abd al-'Azîz 'Izzat, qui fait partie, en 1929, de la première promotion de diplômés, passe neuf ans à Paris, de 1930 à 1939, où il obtient en 1937 un diplôme d'études supérieures sous la direction de Fauconnier et de René Maunier pour un mémoire sur « La sociologie chez Ibn Khaldûn et Durkheim », puis son doctorat pour une thèse consacrée à « La philosophie morale de Miskawayh », sous la direction de

Louis Massignon, avant de diriger pendant seize années jusqu'en 1969, la section de sociologie de l'université du Caire ; Mustafâ al-Khashshâb, premier titulaire, en 1948, d'un doctorat de sociologie attribué par l'université égyptienne pour une thèse en langue arabe, sous la direction de 'Alî 'Abd al-Wâhid Wâfî, intitulée « Étude sociologique du sacrifice », et qui dirigera la section de sociologie de l'université du Caire de 1969 à 1978 ; Al-Sayyid Badawî qui, après avoir obtenu en 1938 le diplôme de français de l'université, soutiendra en 1945 un doctorat de sociologie à la Sorbonne et traduira les *Règles de la méthode sociologique* et *L'Éducation morale* de Durkheim, mais aussi *Introduction à la sociologie* de René Maunier et de Cuvillier.

- 4 Cette domination de la tradition française est d'autant plus remarquable que l'école anglo-saxonne fut très tôt représentée à l'université égyptienne par certaines de ses figures les plus éminentes : Evans-Pritchard, qui y séjourne de 1932 à 1934 ; Arthur Hocart, qui enseigne la sociologie entre 1934 et 1937 ; Radcliffe-Brown, qui participera en 1948 à la fondation de l'Institut supérieur d'études sociales de l'université d'Alexandrie. Aucun de ces maîtres ne fera véritablement école et, à une exception près<sup>6</sup>, aucun des étudiants qu'ils forment n'occupera de position dans le champ en voie de constitution de la discipline. Ainsi, parmi les membres de la première génération, Hasan al-Sâ'âtî, diplômé de l'université de Londres pour une thèse sur la délinquance juvénile en Égypte, soutenue en 1946, sera le seul de sa génération à conquérir une position de dominance sur la base d'une formation acquise dans la mouvance anglo-saxonne. Plus précisément, il faudra attendre les années 1960, c'est-à-dire l'apogée du pouvoir nassérien et l'émergence d'une troisième génération de sociologues pour que les approches et les constructions théoriques anglo-saxonnes et en particulier le fonctionnalisme gagnent droit de cité à l'université. De ce point de vue, on peut dire que l'histoire de la sociologie égyptienne à ses débuts est celle de l'échec de la tradition française à maintenir des positions précocement acquises dans le champ universitaire, ce qui pose tout à la fois la question de cette antériorité des thèses durkheimiennes et celle de l'incapacité de ceux qui en furent les promoteurs à conserver la maîtrise de la reproduction de la discipline et plus encore à traduire leur position de dominance académique en contrôle du « terrain » égyptien<sup>7</sup>.

## La pertinence réformiste du durkheimisme

- 5 Compte tenu des visées propres des intellectuels nationalistes et du Palais, et du système de relations à trois institué entre l'Égypte, l'Angleterre et la France<sup>8</sup>, la tradition durkheimienne était sans doute celle qui correspondait le mieux aux termes de la « demande » égyptienne en sociologie : d'une part, dans le prolongement de la philosophie sociale d'Auguste Comte, la sociologie de Durkheim est une réflexion sur la cohésion sociale, c'est-à-dire sur ce qui fait de chaque société un tout cohérent dans une durée historique propre. Si sa pensée n'est certes pas révolutionnaire, elle n'en constitue pas moins, comme le souligne Raymond Aron, une pensée de la « crise de civilisation », crise déterminée par « le non-remplacement des morales traditionnelles fondées sur les religions. La sociologie [selon Durkheim] devait servir à fonder et à reconstituer une morale qui répondît aux exigences de l'esprit scientifique<sup>9</sup> » – ce qui correspondait parfaitement, au prix d'un retournement de cette formule elle-même, aux préoccupations réformistes en quelque sorte « consubstantielles » au projet même de l'université : se doter d'une pensée scientifique correspondant aux exigences de la

foi et de la morale endogènes. En d'autres termes, je me propose de montrer ici qu'au-delà des convergences « tactiques » qui, par anti-britannisme, pouvaient pousser les intellectuels égyptiens vers l'université française, c'est bien dans la cohérence même du projet durkheimien que réside la pertinence propre de celui-ci du point de vue de la sociologie égyptienne naissante.

## Détours par Ibn Khaldûn

- 6 On peut voir un indice particulièrement significatif de ce qui fait cette pertinence dans ce que je pourrais désigner comme le « détour par Ibn Khaldûn » qui apparaît comme une modalité fondamentale de l'appropriation de la sociologie par les premiers pionniers de cette discipline. 'Aziz al-Azmeh a montré ce que la réémergence de la pensée d'Ibn Khaldûn doit aux orientalistes et la centralité de son œuvre dans l'articulation d'une pensée du social oriental : « Ibn Khaldûn appears as a particularly propitious point from which the multifarious domains and manifestations of orientalism can be contemplated : his work [...] is a node that witnesses the intersection of the orientalist conceptions of sociologists, historians, philosophers and others<sup>10</sup> ». On aurait sans doute tort de surestimer « l'oubli d'Ibn Khaldûn », qui est peut-être aussi un mythe orientaliste, ou le rôle de l'orientalisme lui-même dans sa « redécouverte ». Après tout, le haut appareil d'Al-Azhar qui empêche, en 1900, Muhammad 'Abduh d'y dispenser un cours sur la *Muqaddima* devait bien connaître son auteur, au moins de réputation, pour s'opposer avec une telle résolution son introduction dans le cursus des matières enseignées. C'est finalement, et significativement, à Dar al-'Ulûm (litt. La maison des sciences), haut lieu du réformisme pédagogique, que ce cours aura lieu, ce dont je retiens que c'est bien contre les '*ulamâ*' que les sciences sociales en général, et la sociologie en particulier, doivent « poser » leur projet<sup>11</sup>. Contre l'« unilatéralisme » de ceux-ci, pour qui la division du champ du savoir est définitivement acquise, entre savoir religieux et savoir profane, entre transmission et raison, ce dont il est question à Dar al-'Ulûm, plus encore qu'à l'université, c'est de la mise en place d'un exercice que l'on pourrait qualifier de « transitif » de la pensée, articulation fondatrice de la visée que je tente de cerner ici en termes de « réformisme » : d'une part, inscrire dans des cadres intellectuels et des systèmes de représentation endogènes les nouveaux savoirs et les nouvelles représentations nécessaires à la réforme de la société ; de l'autre, l'introduction de savoirs nouveaux et d'institutions inédites de formation vise à rendre possible une saisie du Soi selon des catégories de pensée réputées objectives, scientifiques, universelles, reconnues supérieures en quelque manière aux modes hérités d'auto-identification<sup>12</sup>.
- 7 De ce point de vue, l'important n'est pas tant que la pensée arabe ou tels ou tels de ses représentants « redécouvrent » Ibn Khaldûn que les usages inédits qui sont faits de son œuvre, et en particulier de la *Muqaddima*, dorénavant préférée au *Kitâb al-'ibar* (Livre des exemples). Ibn Khaldûn fournit en quelque sorte le « prétexte » et le terrain des tout premiers échanges entre le champ intellectuel dominant – en l'occurrence la tradition durkheimienne – et les premiers sociologues égyptiens en voie de formation, en même temps que la matière même de l'« acte inaugural » de la pratique professionnelle de bon nombre d'entre eux : 'Abd al-'Azîz 'Izzat consacre à Ibn Khaldûn et sa science sociale le mémoire qu'il rédige en 1932 sous la direction de Fauconnier et de Mannier pour l'obtention du diplôme d'études supérieures et publiera, entre autres, une *Étude comparée d'Ibn Khaldûn et Durkheim*<sup>13</sup> dans laquelle, par une significative

inversion des perspectives, il désigne comme *'ilm al-'umrân al-wad'î*, « science positive de l'établissement humain », la discipline dont, comme la plupart de ses contemporains, il dénie à Durkheim la paternité ; Mustafâ al-Khashshâb soutient lui aussi, en 1944, un mémoire de maîtrise sur la philosophie sociale comparée d'Ibn Khaldûn et de Durkheim et s'efforcera d'établir, dans les nombreux textes qu'il consacre à l'auteur de la *Muqaddima*, que c'est bien à celui-ci que revient le mérite

« [...] d'avoir fondé la sociologie, d'en avoir posé les fondements et défini la méthode, d'en avoir précisé les chapitres et les objets. Ainsi, ce n'est pas à Vico, comme le prétendent les Italiens, ni à Quételet, comme l'affirment les Belges, ni à Auguste Comte, comme le croient les Français, ou à Herbert Spencer, comme le soutiennent les Anglais, que revient le mérite, tout le mérite, d'avoir fondé cette science, mais bien à ce savant arabe et musulman dénommé Ibn Khaldûn<sup>14</sup> ».

- 8 C'est très précisément la thèse de 'Alî 'Abd al-Wâhid Wâfi<sup>15</sup>, qui publiera une édition critique de la *Muqaddima*<sup>16</sup> et consacrera plus d'une dizaine d'ouvrages et d'articles au penseur maghrébin. On pourrait multiplier ici les exemples. Au-delà de son caractère polémique, la « récupération » d'Ibn Khaldûn à laquelle se livrent les premiers sociologues égyptiens vaut surtout pour ce qu'elle autorise : la lecture d'Ibn Khaldûn à la lumière de Durkheim à laquelle ils s'appliquent sous la direction des maîtres français, lecture dont ils déduisent la paternité du savant maghrébin sur la sociologie elle-même, rend possible en retour ce que je pourrais désigner comme une lecture de Durkheim à la lumière Ibn Khaldûn. En schématisant, l'œuvre du sociologue français est lue à partir d'une grille de questionnements qui est celle, en quelque sorte « totalisée » par Ibn Khaldûn, de toute la pensée politique musulmane, depuis Al-Shâfi'î et jusqu'au réformisme en passant par Ghazâlî, Mawardî et Ibn Taymiyya, questionnements qui s'articulent autour d'une interrogation centrale portant sur le statut politique de la Révélation, avec toutes ses implications en matière de légitimité, de mode de désignation des dirigeants, de statut de la loi, etc. C'est la « transitivité » même qu'ils organisent entre ces deux penseurs – Ibn Khaldûn anticipant la découverte de Durkheim tandis que celui-ci confirme en retour les intuitions géniales de son prédécesseur – qui atteste de la possibilité d'aller chercher chez le second la réponse des questions que posait déjà le premier et qui renvoient à la spécificité même de la société et des sociabilités musulmanes. Plus précisément, la relation qui existe entre Ibn Khaldûn et Durkheim, qui fait qu'il est possible de « traduire » les catégories du premier dans celles du second, est celle-là même qui existe entre la spécificité et l'universalité : l'antériorité d'Ibn Khaldûn sur Durkheim est celle tout à la fois historique et épistémologique qui existe entre la première et la seconde. La spécificité du milieu écologique et historique dans lequel Ibn Khaldûn produit son œuvre détermine simultanément sa valeur de vérité, les limites mêmes de sa pensée et la nécessité de son dépassement :

« Si Ibn Khaldûn a su mettre au jour un nombre conséquent de lois sociologiques, la plupart de celles-ci s'appliquent essentiellement aux nations qu'il a pu observer, c'est-à-dire aux peuples arabes et berbères. Ainsi, les erreurs dans lesquelles il a pu tomber s'expliquent essentiellement par l'insuffisance de ses informations, dans la mesure où ces lois ne concernent que des sociétés déterminées à des époques déterminées, alors que lui-même considérait elles étaient valables pour toutes les sociétés et toutes les époques<sup>17</sup>. »

- 9 En autres termes, la sociologie durkheimienne englobe en quelque sorte la pensée d'Ibn Khaldûn dans la mesure même où celui-ci l'anticipe et en constitue une illustration au sens propre « prémonitoire » dans un contexte et une époque particuliers. De la même

façon, cette spécificité écologique et historique permet de justifier et de « désamorcer » l'oubli même d'Ibn Khaldûn dont s'est rendue coupable la civilisation arabo-musulmane en même temps que de légitimer, au nom de l'universalité, une nouvelle philosophie et une nouvelle vision du monde, qui n'étaient pas, en son temps, accessibles à Ibn Khaldûn et à laquelle le durkheimisme, et plus largement les sciences sociales, viennent fournir leurs instruments :

« La représentation d'une évolution cyclique que l'on trouve chez Ibn Khaldûn, qui inspire son pessimisme quant à la possibilité d'une réforme sociale, n'est plus possible aujourd'hui et l'on ne saurait considérer la pensée d'Ibn Khaldûn sur le devenir des sociétés humaines comme une philosophie de l'histoire, car une telle philosophie est nécessairement construite sur l'idée d'un progrès absolu de la vie humaine, idée qui a vu le jour au XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe et qui, de son temps, ne pouvait être accessible à son esprit. En effet, tant le despotisme des dirigeants que l'existence de classes sociales qui rendaient impossible tout changement, que l'ignorance et le manque de confiance dans les capacités de l'esprit humain à passer du raisonnement déductif à la découverte des secrets de l'univers rendaient impossible cette idée [...] Mais tous les critères obsolètes qui prévalaient à l'époque d'Ibn Khaldûn se sont effondrés aujourd'hui, par la grâce de la révolution américaine et de son héritière, la révolution française, qui ont établi les droits de l'Homme et l'ont rendu maître de lui-même et de sa pensée, en situation de tracer par lui-même le mouvement de son progrès et de son élévation de façon absolue et non plus cyclique<sup>18</sup>. »

- 10 Réciproquement, cette même transitivity est ce qui garantit la possibilité, à partir du durkheimisme identifié comme la saisie objective et universelle des lois de la sociabilité en même temps que comme la somme des règles de la méthode sociologique, de faire retour sur la spécificité elle-même, attestant ainsi de la recevabilité du durkheimisme et plus généralement des sciences sociales occidentales et de leur capacité à s'appliquer dans l'aire arabo-islamique. Si leur transfert peut réussir, comme le souligne Hasan Sa'fân, c'est qu'il ne s'agit en fait que d'une réappropriation, et que la sociologie est déjà, par la grâce d'Ibn Khaldûn, une science arabe avant même sa fondation ou sa refondation à l'époque contemporaine :

« Les intellectuels égyptiens de la fin du siècle dernier et du début de celui-ci empruntèrent la sociologie aux Européens en étant persuadés qu'il s'agissait là d'une science occidentale avant de s'apercevoir, par l'intermédiaire des travaux occidentaux eux-mêmes, qu'il s'agissait bien d'une science authentiquement arabe et qu'Ibn Khaldûn en était le fondateur [...] près de cinq siècles avant que les penseurs occidentaux en aient seulement l'idée<sup>19</sup>. »

- 11 On reconnaît là une des idées-forces de la visée de Renaissance (*Nahda*) à l'œuvre depuis les années 1830 et qui a servi à légitimer tous les emprunts et toutes les appropriations, de la médecine à l'astronomie en passant par les sciences de l'ingénieur : on peut dissocier les réalisations techniques et les performances cognitives de l'Occident des fondements philosophiques et spirituels de sa civilisation ; emprunter les premières – tout en rejetant les seconds – ne constitue qu'un « juste retour des choses » dans la mesure où ce sont les emprunts de l'Occident à la civilisation arabo-musulmane qui ont rendu possibles ces avancées<sup>20</sup>. N'était que le risque encouru à cette transplantation « clé en main » de la sociologie apparaît, en dépit de ce « détour par Ibn Khaldûn », autrement considérable : schématiquement, le problème spécifique que le rapport d'une pensée « importée » du social pose à ces intellectuels, c'est d'avoir, en se pensant et en pensant la société avec des catégories et des concepts étrangers à leur propre tradition, à se penser et à penser leur société en termes d'altérité. Dans cette logique, la

visée même du travail intellectuel « autochtone » s'articule par rapport un référent extérieur, que celui-ci fournisse la matière du savoir lui-même (logique de la traduction-arabisation), les catégories dans lesquelles celui-ci se donne (logique de la modernisation de la pensée) ou ses modes de mobilisation et d'évaluation (logique de la réforme). Le point crucial est ici que dès l'instant où ils sont pris pour objets de questionnements ne relevant pas de leur logique interne propre, les systèmes symboliques que constituent la langue arabe et le *turâth* islamique risquent être dépouillés de la transcendance dont leurs gestionnaires traditionnels et la société elle-même les créditaient. Le savoir de l'indigène sur le monde dans lequel il vit, pris dans le regard du sociologue, perd toute valeur de vérité, jusqu'au statut de connaissance, et se trouve réduit aux dimensions de son organisation sémantique – une pure et simple modalité de l'objet. D'où l'ample travail sur le durkheimisme auquel vont se livrer les premiers sociologues égyptiens, dont les enjeux sont moins théoriques que sociétaux et engagent la représentation que la société égyptienne entreprend de se donner d'elle-même.

## Inflexions réformistes du durkheimisme

- 12 On peut s'interroger, dans le contexte des années 1930 et 1940 où s'engage le processus d'autonomisation théorique et institutionnelle de la sociologie égyptienne, sur les objectifs spécifiques que le durkheimisme – beaucoup plus que l'évolutionnisme d'un Morgan ou d'un Spencer, ou encore que les socialismes utopiques dérivés des théories du contrat social – permettait d'atteindre et sur la façon dont celui-ci a pu être « approprié » pour en permettre la réalisation. Ce qu'il importe de repérer ici ce sont les inflexions par quoi les concepts et les théorèmes durkheimiens ont été reformulés et instrumentalisés pour répondre à des interrogations qui s'engendrent « ailleurs » et selon des logiques autres que celles qui ont présidé à leur élaboration initiale par Durkheim lui-même. Ou encore, ce qu'il faut identifier, ce sont les besoins – théoriques, idéologiques, organisationnels, voire psychosociaux – qui président à la lecture nécessairement sélective, orientée, que les Wâfi, Mansur Fahmi, 'Abd al-'Azîz 'Izzat, Mustafâ al-Khashshâb font du corpus durkheimien.
- 13 Ce qui distingue le plus radicalement le durkheimisme, à sa « droite », des diverses variantes de l'utilitarisme de tradition anglo-saxonne et, à sa « gauche », des élaborations socialistes, c'est le rejet radical, théorique, qu'il prononce de la « réduction economiciste » sur laquelle se retrouvent, chacune à leur manière, ces différentes doctrines, avec comme corollaire l'affirmation tout aussi radicale de la primauté de la société sur l'individu<sup>21</sup> : la société ne se résume pas au marché ; le sujet est social avant d'être économique. Je me contenterai ici de citer la définition d'une parfaite orthodoxie durkheimienne que propose Wâfi de la société, définition que l'on retrouverait dans les mêmes termes ou presque chez l'ensemble de ses contemporains et nombre de ses héritiers :

« S'il est vrai que la société n'a d'existence que par les individus qui la composent, il est vrai aussi qu'elle est autre chose que la somme de ces individus. En effet, de la réunion de ces individus, de leur mélange les uns avec les autres, de la confrontation de leurs idées, de leurs sentiments et de leurs aspirations, et de l'interaction de tout ceci avec les conditions et les circonstances qui les entourent, naît une réalité spécifique [*wad' hâss*], avec ses exigences et ses implications propres qui s'imposent à eux dans les divers aspects de leur vie, dans leurs relations mutuelles et avec autrui. C'est cette réalité spécifique que nous nommons



« société » [*mujtamâ'*] ou « conscience collective » [*al-'aql al-jam'î*] ou « collectivité humaine » [*ijtimâ' insâni*], de même que ce sont les exigences et les implications engendrées par cette réalité spécifique que nous désignons comme les « faits sociaux » [*al-zawâhir al-ijtimâ'iyya*] et comme les systèmes [ou les structures – *al-nuzum al-ijtimâ'iyya*] sociaux<sup>22</sup>. »

- 14 Toute l'appropriation du durkheimisme par les premiers sociologues égyptiens se joue dans l'articulation qu'ils produisent des deux « équations » fondamentales sur lesquelles celui-ci se construit comme théorie et comme visée pratique – la « réforme sociale » : la dimension culturelle – c'est-à-dire fondamentalement religieuse, morale et juridique islamique, dans la lecture qu'en font les durkheimiens égyptiens – des faits sociaux matériels et de la division sociale du travail ; la relation de l'individu à la collectivité qui, dans la logique durkheimienne, fournit l'un des principaux critères de classification des sociétés, et qui, chez ses « épigones » égyptiens, recoupe étroitement, comme je le montrerai à propos de la contribution de ces sociologues au débat sur le statut de la femme, les critères musulmans de qualification religieuse des sociétés – sociétés du Livre/sans Livre – et des individus.

### Considérer les faits sociaux comme des choses

- 15 La fameuse exigence durkheimienne de « considérer les faits sociaux comme des choses » est le lieu d'une première inflexion : si les valeurs, les croyances, les mythes que se donnent une société et les individus qui la composent doivent être envisagés dans leur « matérialité », c'est-à-dire dans les systèmes de relations qu'ils instituent entre ceux-ci, c'est qu'en retour les faits sociaux « matériels » – échanges, production, consommation... – ne peuvent être réduits à leur dimension « matérialiste ». Le refus théorique de la réduction economiciste, par quoi le durkheimisme s'opposait en particulier au marxisme, est recomposé par les premiers sociologues égyptiens en une affirmation morale de la primauté de la dimension psycho-spirituelle de la vie sociale. Ou, en d'autres termes, on passe directement d'une critique de l'économie politique à la dénonciation de la « dérive » matérialiste dans laquelle les progrès de la science et des techniques ont entraîné les sociétés (occidentales) modernes, et qui menace d'entraîner à leur tour les sociétés musulmanes :

« Il ne fait pas de doute que les fondements de la socialité actuelle [*al-madaniyya al-hâdira*] reposent sur des bases matérielles et que les cœurs y inclinent vers les jouissances que procurent l'argent, le rang et les autres appétits corporels tels que la bonne chère, les riches vêtements et autres commodités qui entrent dans la sphère de la vie matérielle. Il ne fait pas non plus de doute que les idéaux supérieurs se sont dégradés, à l'époque actuelle, au point de se réduire à des exigences matérielles, à l'inverse de ce qu'elles étaient à certaines époques révolues où ces idéaux exprimaient des exigences spirituelles, comme c'était le cas aux époques prophétiques et à celles des saints. Les bienfaits que procure la civilisation [*hadâra*] actuelle sont multiples et diversifiés, qu'ils dérivent des découvertes scientifiques, de l'évolution des lois et des comportements ou de l'évolution de l'univers et de la nature elle-même. Mais, de ces bienfaits innombrables, l'homme fait une utilisation coupable [*bâtîl*] qui les éloigne des objectifs du bien et du vrai, tel un cavalier qui ne saurait pas maîtriser sa monture, s'exposant à être jeté au sol<sup>23</sup>. »

- 16 Soulignons tout à la fois la structure et la portée de l'argument : 1) si la « matière », c'est-à-dire la production et la répartition des richesses et leur rationalisation par la science et les techniques modernes, est à la base de la « socialité » (*madaniyya*) contemporaine, 2) elle ne saurait suffire à fonder la « civilisation » (*hadâra*) dans la

mesure où, recherchée pour elle-même, elle éloigne l'homme de sa vérité, 3) d'où la nécessité d'un principe spirituel, à même de désigner les objectifs ultimes des sociétés humaines et qui, dans le contexte spécifique de la relation coloniale, fonctionne également, on pourrait dire surtout, comme principe de « tri ». Mansur Fahmi pose ainsi les limites que ne devraient pas dépasser les emprunts à la civilisation occidentale pour que puisse être préservée « l'indépendance sociologique » de la société égyptienne, et plus largement des sociétés orientales, c'est-à-dire pour que puisse être sauvegardé le principe spirituel qui les fonde, dans la mesure où « dans les pays de l'Orient ont poussé les religions célestes, ce qui fait que le caractère religieux doit être clairement présent dans nos âmes et pleinement actif dans nos expressions sociales<sup>24</sup> » : la vie conjugale (*al-hayât al-zawjiyya*), dimension anthropologique « élémentaire » de l'identité ethno-religieuse ; le sens de l'honneur et de la générosité (*al-nahwa wal-karam*), fondement des rapports sociaux ; l'architecture (*fann al-'imâra*), principe d'organisation de l'espace et du cadre de vie ; les pratiques vestimentaire et de parure (*fann al-azyâ' wal-hindâm*), système de signes d'auto-identification et de différenciation par rapport à l'Autre. La pertinence propre de la définition durkheimienne des « faits sociaux » comme indissolublement matériels et culturels réside ici dans l'articulation qu'elle permet d'opérer entre les exigences de la fidélité à soi et le projet d'appropriation de la modernité occidentale en rendant indissociables l'affirmation de la primauté du spirituel et l'entreprise de (re)construction des bases matérielles sur lesquelles la supériorité du principe oriental, islamique, sur le matérialisme européen pourra être rétablie.

## La religion, c'est la société qui s'adore elle-même

- 17 On touche ici à un deuxième niveau de ce qui me paraît constituer la pertinence spécifique du durkheimisme, à une deuxième inflexion, sans doute la plus décisive, par laquelle celui-ci peut être mis au service des préoccupations réformistes. Raymond Aron<sup>25</sup> a souligné l'ambiguïté fondamentale de la position de Durkheim par rapport à la religion : en ramenant l'ensemble des phénomènes religieux à leurs formes les plus élémentaires, il « désacralise » en quelque sorte ces manifestations par le mouvement même qui en établit l'universalité et la nécessité, en tant qu'instance ultime de régulation de la relation qui lie une société à ses membres et ceux-ci entre eux. D'où le mouvement en retour par lequel Durkheim tente de réintroduire la religion en faisant d'elle l'expression de la collectivité elle-même : « Durkheim pense sauver la réalité de la religion par l'explication qu'il en donne : si l'homme adore la société transfigurée, il adore en effet une réalité authentique. Qu'y a-t-il de plus réel que la force même de la collectivité<sup>26</sup> ? » Dans cette logique, la religion apparaît comme une sorte de fait social par excellence, véritable totalisation symbolique des différents niveaux de réalisation du lien social et expression la plus achevée, puisque la plus intériorisée et la moins susceptible d'être remise en cause, de la sociabilité. Ce dont, au prix d'un renversement du raisonnement de Durkheim, ses disciples égyptiens déduisent, en même temps qu'un principe de classification des sociétés humaines, l'idée que c'est la religion elle-même, en l'occurrence la religion musulmane eu égard à la vérité que lui confère son caractère révélé, qui doit régenter la société. Si l'on considère, écrit Wâfi, que la stabilité et la pérennité d'une formation sociale dépendent, comme le montre Durkheim, du degré de congruence et d'efficacité des régulations collectives de la pratique sociale, et du degré d'intériorisation par les individus des valeurs et des normes en vigueur,

« [...] il en résulte que le degré de réalisation de ces deux conditions dans les différents systèmes sociaux varie en fonction de la source dont dérive [leur légitimité]: celle-ci peut ne pas être empruntée à une religion, ou bien être empruntée à une religion non céleste, ou bien être empruntée à une législation céleste et à une religion vraie. Dans le premier cas, c'est-à-dire quand on a affaire à une légitimité d'origine humaine, la deuxième condition se trouve d'emblée non réalisée car ladite légitimité se voit privée de tout caractère de sainteté et de toute majesté, qui sont réservées à la religion et aux croyances, alors même que la première condition [...] risque fort de ne pas être réalisée non plus dans la mesure où ceux qui font les lois le font, dans la plupart des cas, sous l'emprise de représentations et d'opinions personnelles qui les éloignent de la réalité de la société [...]. Dans le deuxième cas, c'est-à-dire celui de systèmes inspirés de religions non célestes, tels les lois de la religion bouddhiste, les Védas, ou le code de Manu dans la religion brahmanique, ou encore les lois de l'*ibtisaq* dans le zoroastrisme, la deuxième condition se trouve réalisée dans la mesure où ces législations se voient créditées de sacralité et sont liées à la foi et aux croyances des individus, mais la première condition peut, ici encore, ne pas être réalisée, dans la mesure où, en dépit du vêtement religieux dont elles se parent, ces lois n'en sont pas moins produites par des hommes, par des esprits humains, qui restent sujets à l'erreur et aux errements pour tout ce qui concerne les intérêts véritables de la société. Cette première condition ne peut être réalisée pleinement que dans le cas de systèmes sociaux inspirés d'une législation divine et d'une religion vraie. En effet le Législateur – qu'il soit exalté – connaît la nature de toute société humaine et ne lui impose aucune Loi ou religion qui ne lui correspondent et ne correspondent aux intérêts de cette société<sup>27</sup>. »

- 18 On peut trouver une illustration significative des enjeux de ce « retournement » de l'argument durkheimien sur la religion dans le traitement par le même Wâfi de la question éminemment réformiste de la polygamie<sup>28</sup>. Cette question fait, selon lui, l'objet d'une double contestation: d'une part, une contestation d'ordre « sociologique », celle des penseurs occidentaux (*bâhitû al-franja*), et de leurs disciples occidentalisés des deux sexes (*ba'd al-mutafarnijîn min abna' al-misriyin wa banâtihim*), qui argumentent leur revendication d'une intervention de l'État pour interdire la polygamie en en mettant en avant la nocivité économique, sociale et morale en même temps qu'ils dénoncent le statut d'infériorité sociale qu'elle impose à la femme; de l'autre, une contestation d'ordre « théologique » qui est le fait d'un « groupe de prétendus philosophes des deux sexes » (*tâ'ifa min al-mutafalsifîn wal-mutafalsifât*) qui tentent de faire accroire que l'islam lui-même, tout en autorisant formellement la polygamie, la proscriit dans les faits en en faisant dépendre la licéité de conditions virtuellement impossibles à réaliser. On peut trouver un indice des enjeux de ce renversement dans la façon dont Wâfi lui-même articule ces deux ordres de contestation avant d'entreprendre d'y répondre :

« Avant de réfuter les opinions du premier groupe [...] il nous faut régler nos comptes avec le second car, si ce qu'ils disent est vrai et si l'islam proscriit véritablement la polygamie, alors la présente recherche se retrouve sans objet car il suffirait, dès lors, de rétorquer aux critiques du premier groupe que l'opinion selon laquelle l'islam autorise la polygamie est fautive et que, par conséquent, tout ce qu'ils ont construit sur la base de cette opinion est sans fondement<sup>29</sup>. »

- 19 L'urgence de répondre à l'argument des philosophes « indigènes » est double, et, pourrait-on dire, dans la perspective dans laquelle se place Wâfi, doublement « durkheimienne ». Il s'agit de réduire au silence ceux qui, en remettant en cause la sacralité de la norme en vigueur dans la société, portent atteinte à sa cohésion et menacent sa stabilité. Mais surtout, il s'agit rien moins que d'établir l'antériorité ou,

plus précisément, la primauté de la religion en tant que fait social et en tant que norme : si la polygamie est la règle dans les sociétés musulmanes, cela n'est pas que celle-ci serait en quelque sorte « sociologique » dans ces sociétés, mais bien parce que Dieu lui-même l'autorise, voire même selon Wâfi, la recommande, en tant que système de régulation sociale intrinsèquement juste et utile, appropriée aux besoins fondamentaux des individus et des sociétés. Wâfi insiste sur le fait que ce n'est pas, eu égard au caractère dominant des pratiques polygames dans l'aire où sa révélation a été accordée aux hommes, que l'islam légitime celles-ci, mais véritablement pour le bien de l'humanité elle-même :

« L'islam n'a pas confirmé ce système – c'est-à-dire la polygamie – en considération de sa diffusion ni en considération de la civilisation des peuples qui le pratiquaient, car ses enseignements n'accordent pas le moindre poids à ces considérations en elles-mêmes, comme en témoigne la guerre sans merci qu'il a livrée contre les croyances et les institutions perverses alors dominantes chez de nombreux peuples civilisés. En vérité, en consacrant la polygamie, l'islam vise – comme c'est le cas pour toutes les normes qu'il a édictées – la réalisation de visées civilisationnelles [ *'umrâniyya*] transcendantes et autorise la réalisation d'aspirations humaines légitimes en considération d'un certain nombre de nécessités vitales qu'aucun législateur ne saurait ignorer, en particulier s'il légifère pour l'ensemble des peuples du monde, comme c'est le cas de l'islam<sup>30</sup>. »

- 20 Le point crucial réside ici dans le système de confirmations « croisées » que l'argumentation de Wâfi organise entre la démonstration « sociologique » et la démonstration « théologique » de la désirabilité de la polygamie : en schématisant, toute la démonstration consiste à répondre d'un point de vue sociologique à l'argument théologique et d'un point de vue théologique à l'argument sociologique. D'une part, la sociologie confirme, s'il en était besoin, la parfaite rationalité sociale des prescriptions divines : démographes et statisticiens savent bien que « les mâles humains sont, par nature, plus exposés que les femelles à décéder durant l'accouchement ou dans la petite enfance », et que, par conséquent, les filles sont, chez la plupart des peuples, plus nombreuses que les garçons. De ce fait la monogamie est un système « irrationnel » dont Wâfi entreprend de montrer qu'il est à l'origine des multiples perversions qui fleurissent dans les sociétés qui la pratiquent, en particulier la multiplication des « enfants naturels » – « comme si, note-t-il, les enfants légitimes n'étaient pas, à leurs yeux, des enfants naturels ! » D'autre part, la caution du commandement divin est ce qui autorise Wâfi à généraliser les conclusions de la sociologie et à passer du registre descriptif, dans lequel il peut constater, comme en passant, le fait que « la polygamie ne se rencontre, dans ses formes les plus achevées, que chez les peuples à la civilisation la plus avancée et qu'elle est pratiquement inexistante chez les peuples primitifs ou attardés<sup>31</sup> » au registre prescriptif qui voit dans la mise en application des dispositions de la législation divine le seul remède possible aux déséquilibres sociaux et aux manifestations de dépravation morale engendrés par le déséquilibre du *ratio* des sexes que le sociologue constate dans la société. Une double prescription, donc, puisque la polygamie s'impose à la fois pour des raisons sociologiques – Wâfi a montré qu'elle n'est pas plus liée à l'islam que la monogamie ne l'est au christianisme – et théologiques, comme en atteste l'exégèse du Livre saint et de la *sunna* prophétique à laquelle il se prête, dans la plus pure tradition musulmane.
- 21 Ce qui précède ne prétendait pas suggérer que tous les disciples égyptiens de Durkheim aient été de farouches partisans de la polygamie mais visait plutôt à souligner la place que la religion musulmane et, plus largement, les référents identitaires – race, langue,

histoire partagée... – occupent dans un dispositif de production de sens auquel la pensée de Durkheim fournit tout à la fois ses principaux axiomes et ses procédures de déchiffrement de la réalité. Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est la façon dont de telles formulations tout comme celles d'un Mansur Fahmi (voir *infra*) participent de la structuration de la « question féminine » depuis les contributions premières de Tahtâwî<sup>32</sup> et de Qâsim Amîn<sup>33</sup>. Ce qui est en question est le type d'éducation qu'il conviendrait de donner aux filles, non pas tant pour les « libérer », malgré Qâsim Amîn, que pour les mettre en situation d'accomplir le rôle qui leur incombe dans la société – élever l'individu réformé dans une maison saine et bien ordonnancée et sans déformer son esprit en lui inculquant superstitions et fausses croyances, jusqu'à ce que la société (des hommes) prenne en charge sa socialisation<sup>34</sup>. Les réformateurs de la condition féminine – y compris, à partir des années 1920, les premières « féministes » égyptiennes – s'accordent à inscrire ce projet dans la logique d'un ressourcement identitaire qui ne peut que la ramener au statut – dominé, ou à tout le moins inégal – prévu pour elle par le Créateur. D'où la difficulté de remettre en cause explicitement la polygamie – ce que bien peu osent faire en Égypte, jusqu'à aujourd'hui – mais aussi la pertinence à la défendre, comme le fait Wâfi, à grand renfort d'articles dans les revues et de conférences devant les sociétés savantes, pour poser les limites de tout compromis acceptable avec des modèles de sociabilité importés. D'où aussi le scandale provoqué par la thèse de Mansur Fahmi. J'y reviendrai.

- 22 Tant par les thèmes qu'il traite que par la structure même des démonstrations sociologiques qu'il produit, l'œuvre de Wâfi qui, de cette génération, est la plus « originale », c'est-à-dire la plus dégagée des préoccupations de pure et simple traduction-adaptation du corpus sociologique européen, apparaît comme la réalisation systématique, méthodique, d'une double visée : 1) mettre en évidence les implications sociologiques de la Révélation, c'est-à-dire montrer comment la législation divine, transmise à l'humanité par l'intermédiaire des prophètes, constitue une réponse globale aux besoins les plus fondamentaux de la société humaine ; 2) faire de la Révélation, identifiée à la réalisation normative de la loi sociologique elle-même, apurée, pourrait-on dire, de toutes les passions humaines, le principal critère d'évaluation des diverses manifestations de la sociabilité humaine. Au confluent de ces deux préoccupations émerge la série des objets dont traite le sociologue : le jeûne, le sacrifice, la prière, tout comme les structures familiales et les pratiques matrimoniales ou la manière d'exercer la justice et de punir les coupables constituent autant d'expressions des besoins de l'humain en tant que tel. La façon dont les différents groupes humains entreprennent d'y répondre désigne leur place dans une classification à la fois historique et matérielle des sociétés, qui est en même temps leur place dans l'échelle de la civilisation tout court.
- 23 J'ai évoqué, dans ce qui précède, la catégorisation des sociétés opérée par Wâfi en fonction de l'origine et du mode de légitimation – « laïque », religieux humain, divin révélé – des structures sociales et des systèmes de valeur qui y prévalent. Les deux premiers groupes de sociétés, c'est-à-dire celles où les fondements de la sociabilité se formulent indépendamment de toute religion, et celles où ces fondements sont fournis par une « religion humaine », ont en commun de présenter, sous des formes plus ou moins insolites ou extravagantes, l'infinie diversité des modes de réalisation de ces besoins, ce dont Wâfi parle en termes de « systèmes, traditions et coutumes étranges<sup>35</sup> », leur « étrangeté » désignant ici leur caractère de part en part *sociologique*. Les spécificités que présentent les différentes sociétés sont la marque de leur enracinement

dans leur environnement et dans une durée historique qu'aucun principe extérieur – universel – n'est venu recomposer : elles constituent autant d'illustrations de la façon dont les pulsions humaines se « socialisent » quand les sociétés sont en quelque sorte livrées à elles-mêmes. L'axe selon lequel peuvent être réparties ces sociétés mesure leur aptitude au changement : de la plus grande stabilité, voire de l'immobilisme, pour celles qui ont sacralisé leurs institutions et le rapport qu'elles entretiennent à la nature, à la plus grande instabilité, voire à l'anarchie, pour celles où les hommes se sont arrogé le pouvoir de faire ou défaire les lois. Mais dans l'un et l'autre cas, on est ici dans le règne du relativisme le plus absolu que ne permettent de restreindre ni une plus ou moins grande proximité à la nature, ni le degré de complexité ou de sophistication des institutions, et rien ne justifie, dans l'absolu, la préférence de tel système social à tel autre :

« Les systèmes sociaux, les traditions, les coutumes en usage chez tel ou tel peuple apparaissent le plus souvent étranges à tout autre que lui, de la même façon que les systèmes sociaux, les traditions, les coutumes en usage chez un peuple à une période donnée de sa vie apparaissent étranges aux périodes suivantes de son évolution. Si ces systèmes sociaux, ces traditions et ces coutumes étaient conformes à la logique, aux instincts ou aux inclinations [de leurs membres], rien ne viendrait justifier leur évolution et leurs transformations, de la même façon que rien ne donnerait lieu de les trouver étranges ou de s'interroger à leur sujet<sup>36</sup>. »

- 24 Plus précisément, si l'ensemble des systèmes sociaux « humains » apparaissent comme fondamentalement équivalents, c'est que la norme à partir de laquelle il serait possible de les évaluer ou de les hiérarchiser n'appartient pas à leur histoire, ou, autrement dit, n'est pas elle-même sociologique. Ce qui constitue le troisième groupe de sociétés – les sociétés du Livre –, par rapport auxquelles les sociétés purement « sociologiques » apparaissent précisément comme équivalentes, c'est la rupture que l'intervention divine introduit dans leur histoire qui se traduit, non pas tant par un « degré » de sociabilité ou de civilisation supérieur, que par la fondation d'une sociabilité « autre ». Par la grâce divine, ces sociétés se trouvent d'emblée pourvues d'un système social à la fois global et parfait qui les libère en quelque sorte de leur histoire et de leur environnement, c'est-à-dire proprement de leur sociologie, tout en répondant sociologiquement aux exigences de ceux-ci, et plus largement à celles de toute sociabilité humaine. Il devient dès lors possible d'évaluer le devenir et les « performances » des sociétés du Livre selon l'axe de leur fidélité aux prescriptions de la révélation dont elles ont été bénéficiaires. Dans le traité qu'il consacre au « judaïsme et aux juifs<sup>37</sup> », Wâfî précise ce que doit être la méthode selon laquelle traiter de l'histoire de ces sociétés, qui n'est pas sans rappeler, dans son articulation même, celle mise en œuvre par rapport à la polygamie :

« Dans la mesure où la religion des juifs et leurs Livres saints sont la principale source de leur histoire et constituent la base de leur système social et économique, la plus large part du présent ouvrage et de notre attention est consacrée à leur étude, les sujets traités dans la seconde partie [consacrée à l'étude de leur situation sociale et économique aux différentes périodes de leur histoire] dépendant des résultats obtenus dans la première partie<sup>38</sup>. »

- 25 L'analyse sociologique est ici mobilisée pour mettre en évidence les étapes de la « composition » – *ta'lif* – des Livres saints dont se réclament les juifs, c'est-à-dire les étapes de la falsification progressive de la révélation accordée par Dieu à Moïse et aux prophètes, qui aboutit au scandale qui fait que certains textes de leur loi « puissent être considérés par les juifs à la fois comme apocryphes et saints<sup>39</sup> ». Le système de

croyances, les normes, les institutions qui constituent le judaïsme sont ici envisagés et ne font sens que dans la distance, immédiatement identifiée comme corruption, qui les éloigne de la vérité de la révélation telle que la manifeste « rétrospectivement » le Coran, en même temps qu'elle « resociologise » le fonctionnement de leurs institutions : « Tous ces livres sont écrits de la main des juifs eux-mêmes et reflètent les diverses lois et croyances qui prédominaient aux différentes périodes de leur longue histoire<sup>40</sup>. »

- 26 L'analyse sociologique et historique s'organise ici comme la mise en correspondance des falsifications – *tahrif* – de la révélation et des perversions – *inhirâf* – tant de l'ordre social que des comportements des individus. On est ici en présence d'une société coupable d'avoir trahi le principe divin qui la fonde et de lui avoir préféré un ordre humain et coupable d'avoir mis en place un ordre social injuste et perverti dans lequel le développement de la civilisation va de pair avec celui de la corruption et où la religion elle-même est mise au service de la perpétuation de l'injustice :

« La stabilité et la prospérité dont bénéficia la société israélienne [!] [après son installation sur la terre de Canaan] furent mises à profit par certaines classes et certains individus parmi les fils d'Israël pour s'enrichir et investir leurs richesses. Ils acquièrent ainsi terres et palais et se mirent à se vautrer, eux, leurs femmes et leurs enfants, dans le luxe si bien que le fossé ne cessa de s'élargir entre ceux-ci et le reste du peuple [...]. Ils escroquaient [*ya'kulûn amwâl al-nâs bil-batîl*], percevaient des pots-de-vin, dépouillaient la veuve et l'orphelin, pratiquaient l'usure avec leurs propres concitoyens puis vendaient leurs terres pour se rembourser ou bien les vendaient comme esclaves, eux, leurs femmes ou leurs enfants [...]. Si bien que, leurs richesses s'entassant, leurs maisons ne purent plus les contenir et la surveillance humaine n'y suffit plus. Ils eurent alors recours à la maison de Dieu et transformèrent leurs temples en coffres-forts où ils conservaient leur argent et leurs pierres précieuses sous la protection de la divinité, faisant de ceux-ci une véritable « banque » juive recevant les dépôts des fils d'Israël<sup>41</sup>. »

- 27 Passons sur les connotations quelque peu « anachroniques » de l'allusion à la finance juive, que Wâfi appuie de l'autorité morale et scientifique du Letourneau de *L'évolution de la propriété*<sup>42</sup>, pour souligner le fait que « l'injustice » fondamentale imputée au système social mis en place par les juifs s'énonce dans les termes mêmes des interdits prononcés par le Coran pour ce qui a trait aux comportements économiques et au maintien du lien social. Il faut y voir la clef de la classification mise en œuvre par Wâfi : la même relation qu'il identifie entre les systèmes sociaux à fondement purement humain et ceux à base religieuse, et entre ceux-ci et les sociétés du Livre, se retrouve, au sein de ces dernières, entre les sociétés juives et chrétiennes et les sociétés musulmanes, d'une part, et entre l'islam inaugural de La Mekke et Médine et les sociétés musulmanes « historiques », d'autre part. En d'autres termes, de la même façon que les sociabilités fondées sur la révélation permettaient de livrer la vérité des sociabilités purement « humaines », c'est en se plaçant du point de vue de l'islam que Wâfi entreprend d'établir celle des sociabilités chrétiennes et juives. D'où le statut du Coran dans la démonstration sociologique elle-même : en permettant de repérer, par la confrontation du Livre saint de l'islam à ceux des juifs et des chrétiens, les falsifications introduites par ceux-ci dans la Révélation, les références coraniques constituent le garant de l'analyse sociologique elle-même, qu'elles confirment tout en lui fournissant ses principes d'explication causale ; ceux-ci sont à la base de la qualification morale et religieuse de ces sociétés qui constitue l'aboutissement de la démarche sociologique.

## Toujours ramener les phénomènes sociaux à leurs formes élémentaires

- 28 On touche ici à une troisième inflexion significative du durkheimisme par la logique réformiste, au niveau de l'un de ses axiomes les plus fondamentaux, que je pourrais désigner comme l'*a priori* primitiviste qui préside, chez Durkheim, à l'analyse du fait religieux. L'idée durkheimienne selon laquelle tous les faits sociaux et religieux peuvent être ramenés à des formes élémentaires, originelles, dont ils constituent la complexification fournit le fondement théorique du statut sociologique conféré à l'islam inaugural, « primitif », de La Mekke et de Médine, en même temps qu'elle permet de rendre compte de la relation entre la Révélation elle-même, en tant que Loi divine, et le système social mis en place par Muhammad et les premiers califes. La spécificité de la période prophétique réside dans l'immédiateté de la relation entre la première et le second : la Loi divine y modèle directement les institutions et celles-ci l'expriment adéquatement. D'où la cohérence du propos qui consiste à rapporter l'ensemble des manifestations sociales-historiques que le sociologue enregistre tout au long de la durée et dans tout l'espace de déploiement des sociabilités islamiques à leur principe fondateur tel qu'il se livre simultanément dans le Livre saint de l'islam et dans la pratique des premiers musulmans. Le modèle de l'islam des origines illustre, de façon en quelque sorte épurée, la loi sociologique qui préside à l'organisation et au fonctionnement des sociétés musulmanes, c'est-à-dire tout à la fois ce qui constitue la spécificité de ces sociétés, liée à leur enracinement dans l'historicité partagée fondée par la Révélation, et l'universalité d'un mode de sociabilité « garanti » par la divinité elle-même. Par ailleurs, les structures sociales mises en place par les musulmans « historiques » constituant autant de réalisations dérivées du modèle de l'islam des origines, celui-ci fournit le critère par rapport auquel il devient possible tout à la fois de les comparer, définissant le champ d'une sociologie de l'islam qui serait en même temps une sociologie islamique, et d'en établir la conformité par rapport à ce modèle.
- 29 D'où l'indignation qui ne peut manquer de saisir le sociologue quand il s'interroge, comme le fait Wâfi, sur « l'état de la législation aujourd'hui dans le monde arabe et dans les sociétés islamiques contemporaines<sup>43</sup> ». Indignation à la fois sociologique et religieuse, qui naît du constat de la compétition des systèmes de droits et de légitimités dont les sociétés musulmanes sont le théâtre depuis l'introduction de législations occidentales, qui est en même temps une compétition entre la loi de Dieu et celle des hommes :

« Quelle situation étrange est la nôtre. Dieu a étendu sur nous Sa grâce et Il nous a pourvus de notre religion musulmane qui envisage tous les aspects de la vie et n'en laisse aucun sans instituer les règles les meilleures [*amthal al-nuzum*] et les plus faciles, aptes à réaliser tout à la fois l'intérêt des individus et ceux de la collectivité. Pourtant nous avons choisi de négliger ces règles et ces lois et de leur substituer des règles et des lois positives [*wad'iyya*]. Et si encore il s'agissait de règles et de lois que nous aurions produites nous-mêmes et dont nous pourrions prétendre que c'est la vie elle-même qui nous les impose, la tragédie serait moindre et nous pourrions trouver à certaines gens quelques excuses. Mais nous les avons remplacées par des règles et des lois empruntées à des sociétés qui diffèrent de nous tout à la fois par le milieu, par la civilisation, par l'histoire et les traditions, par la morale et la définition du vice et de la vertu. Par-là nos lois se sont trouvées dépouillées des deux conditions [de leur pérennité et de leur efficacité] : le caractère de sainteté



qu'on leur reconnaît, leur conformité à la nature même de la société et à ses besoins<sup>44</sup>. »

- 30 Pas plus qu'il ne s'était agi, plus haut, de laisser entendre que les premiers sociologues égyptiens se soient montrés favorables à la polygamie, ce qui précède ne tend à suggérer qu'ils aient été, à l'instar de Wâfi, unanimement favorables à l'application de la *shar'î'a* et hostiles à l'adoption de législations « positives » et à la « modernisation » des structures juridiques, et plus largement, socio-culturelles de la société égyptienne. Plutôt, la pensée de Wâfi me paraît présenter une illustration véritablement paradigmatique de la façon dont le durkheimisme a pu servir à instaurer, dans le champ des sciences sociales, la clôture réformiste dans laquelle celles-ci se déploient. En d'autres termes, si les réponses fournies par Wâfi ne sont pas les seules possibles et si certains, parmi ses collègues, adoptent des positions plus « nuancées » vis-à-vis de la religion, du statut des femmes ou de l'introduction de législations « positives », les questions qu'il pose, et les termes dans lesquels il les pose, sont constitutives du champ même des sciences sociales tel qu'il s'organise autour de la double exigence d'une fidélité identitaire et du repérage des voies endogènes de la modernisation.
- 31 On est renvoyé ici à la façon dont le projet sociologique lui-même et les logiques sociales en compétition peuvent s'articuler, c'est-à-dire, tout à la fois, être instrumentalisés par les sociologues pour énoncer le statut qu'ils revendiquent dans la division du travail politico-intellectuel et dans la gestion du processus de production et de reproduction matérielle et symbolique de la société égyptienne, et par les différentes logiques sociales en présence pour légitimer les orientations qu'elles tentent d'imposer à ce processus.

## Le sociologue comme imam du changement social

- 32 De la même façon que je me suis interrogé dans ce qui précède sur le caractère remarquablement précoce de l'ouverture de l'Égypte à la sociologie, il me faut interroger ici les raisons de l'éclipse universitaire de cette discipline entre 1934 et 1947. En 1934, en effet, alors même que Mansur Fahmi est doyen de la faculté des Lettres<sup>45</sup>, les autorités universitaires décident de fermer le département de sociologie après que celui-ci a produit six promotions d'étudiants, soit au total 31 diplômés. Il faudra attendre 1947 pour que, à l'issue d'une dure campagne conduite par Wâfi contre ses collègues du département de philosophie, la sociologie retrouve une autonomie relative en tant que « section » (*far'*) au sein de ce département. Hasan Sa'fân, auteur de la première « histoire de la sociologie égyptienne », résume les arguments les plus fréquemment invoqués par les sociologues égyptiens eux-mêmes pour expliquer ce « recul » de leur discipline :

« Les opinions divergent quant aux motifs qui provoquèrent la fermeture du département de sociologie [en 1934] : d'aucuns avancèrent que les Anglais voyaient d'un mauvais œil cette discipline parce qu'elle abordait, pour tenter de les résoudre, les problèmes de la société, ce qui ne pouvait que mécontenter le colonisateur de l'Égypte et des Égyptiens. Plus loin, deux facteurs peuvent avoir été à l'origine de cette fermeture : tout d'abord, et malgré l'importance de cette discipline, les diplômés ne parvenaient pas à trouver des emplois correspondant à leur formation, car les lois sociales organisant le travail, les coopératives ou les activités de bienfaisance n'étaient pas encore développées au point de nécessiter l'intervention de spécialistes [...]. De plus, la sociologie était une science nouvelle qui n'était pas enseignée dans les écoles secondaires ni les institutions de même

niveau [...]. Enfin, l'étude de la société à cette période était dominée par la tendance philosophique et théorique, et son enseignement était associé dans la plupart des cas aux départements de philosophie. Si bien que les responsables considérèrent qu'il valait mieux confondre ces deux disciplines, d'autant qu'il n'existait alors que très peu de professeurs de sociologie, en Égypte ou à l'étranger, et qu'ils avaient à leur disposition de nombreux professeurs de philosophie, tant égyptiens qu'étrangers<sup>46</sup>. »

33 En fait, l'argument vaut plus pour ce qu'il occulte que par ce qu'il révèle. En invoquant l'absence de débouchés, Sa'fân ne fait que déplacer la question posée : pourquoi la sociologie universitaire égyptienne n'est-elle pas parvenue à constituer, précisément, le réseau de ses débouchés ? Pourquoi, sur les 31 diplômés promus entre 1925 et 1934, deux d'entre eux seulement – il s'agit de 'Alî 'Abd al-Wâhid Wâfî et 'Abd al-'Azîz 'Izzat – assureront-ils des fonctions d'enseignement dans cette discipline ? De la même façon, Sa'fân se dispense de répondre à la question de savoir pourquoi la sociologie n'a pas réussi à s'autonomiser de la philosophie, c'est-à-dire à imposer la spécificité de son objet et de ses approches avant le début des années 1950. Quant à l'hostilité des Anglais, elle n'apparaît explicative que pour autant qu'elle visait un mode spécifique de mobilisation des intellectuels et non pas la capacité de cette science à « résoudre les problèmes de la société égyptienne » – tâche à laquelle ils étaient, après tout, eux aussi attelés –, dans la mesure où ils favoriseront à la même période le développement d'autres formes « d'intervention sociologique », et en particulier, dans le cadre associatif, celles des « travailleurs sociaux » dont les réseaux se mettent en place au cours de la même période<sup>47</sup>. Je fais l'hypothèse que l'argument de Sa'fân dissimule le fait que ce n'est pas le segment universitaire-nationaliste de l'intelligentsia égyptienne qui va jeter les bases du réseau institutionnel de la sociologie en Égypte et imposer son paradigme à cette discipline mais d'autres acteurs sociaux, obéissant à une tout autre logique que la logique nationaliste et présentant des modes de mobilisation radicalement différents de ceux de l'université. Je rechercherai ici, dans la logique même du durkheimisme, reformulé par le réformisme, et dans les modes de mobilisation sociale et professionnelle qu'il induit chez les premiers sociologues égyptiens, les raisons de cet échec de la sociologie académique.

34 Si le durkheimisme installe le sociologue comme détenteur d'un savoir spécifique sur l'identité et sur les lois touchant à l'évolution historique, son appropriation réformiste débouche sur la revendication du rôle que celui-ci entend assurer dans la société, qui est en même temps celle de sa place dans la division du travail politico-intellectuel, en faisant de la morale et du « moralisme » le mode spécifique du passage au politique du sociologue.

« La sociologie [écrit 'Abd al-'Azîz 'Izzat] n'est en fin de compte pas autre chose que la morale car, dans l'étude des phénomènes sociaux, il est impossible de séparer leur aspect sociologique de leur aspect moral. C'est ce que manifeste clairement le programme des études à la Sorbonne où morale et sociologie font l'objet d'un même certificat [...]. Durkheim lui-même, le doyen de l'école sociologique, souligne dans sa thèse la correspondance entre l'ordre de la morale, identifié à la solidarité sociale, et l'ordre du sociologique, identifié à la division sociale du travail. Pour lui, la solidarité sociale, ce qu'il appelle solidarité organique, n'est que l'un des aspects de la division du travail social<sup>48</sup>. »

35 Dans cette formulation, l'intervention du sociologue se situe à l'articulation entre la division sociale du travail, qui spécifie la forme même de la structure sociale, c'est-à-dire la nature et le contenu des sociabilités que celle-ci totalise, et les expressions de la

solidarité sociale, en fait le registre de ce que nous désignerions aujourd'hui comme les « superstructures idéologiques », niveaux entre lesquels il lui revient en propre, et en particulier dans le contexte colonial, d'assurer une nécessaire transitivity : veiller à ce que la réfection des structures sociales sauvegarde les exigences du maintien d'une solidarité sociale identifiée ici à l'identitaire, et en particulier à l'identitaire religieux, et, symétriquement, contribuer à la mobilisation de ladite solidarité sociale, expression des forces vives de la société, au service de la réfection des structures sociales, condition *sine qua non* d'une restauration de la puissance et de la gloire passées. En d'autres termes, ce qui se joue dans cette « moralisation » de la sociologie qui constitue le mode spécifique de son appropriation par les sociologues universitaires, c'est tout à la fois l'instauration d'un certain rapport du sociologue à la loi sociologique, qui est aussi un rapport à la loi tout court, et la spécification de la relation entre le sociologue et l'autorité.

36 On peut trouver dans la « conversion » de Mansur Fahmi un intéressant indice de la façon dont se noue, dans la visée réformiste, le rapport du sociologue à la norme. La thèse qu'il soutient, en 1913, s'organise, dans sa structure même, dans la perspective d'une double historicisation/relativisation de la norme islamique concernant le statut de la femme, que vient rendre possible l'appareil théorique et conceptuel du durkheimisme : d'une part, Mansur Fahmi oppose la liberté et l'égalité des droits dont jouissait la femme dans le cadre du système tribal de la *Jâhiliyya* en tant que fille, sœur, épouse ou mère, qui constituent ses rôles sociaux fondamentaux et qui préfigurent les droits qui sont les siens dans la société « moderne », aux restrictions que lui impose l'islam en la réduisant au statut de sujet religieux soumis aux canons de la Révélation ; de l'autre, il oppose la religion musulmane originelle, désignée comme « mahométisme », replacée dans une perspective comparative qui lui fait envisager le statut de la femme musulmane par rapport à d'autres religions ou dans d'autres contextes socio-anthropologiques, et les élaborations ultérieures de ce qu'il désigne comme l'« islamisme », qu'il rend responsable de la dégradation du statut de la femme, que manifeste la généralisation du port du voile ou sa réclusion : « Si l'on se représente le double rôle de la femme dans cette antique société [c'est-à-dire la *Jâhiliyya*] et dans la société de l'Islam actuel, on peut dire avec Renan que “la femme arabe, à l'époque de Mahomet, ne ressemblait nullement à cet être stupide qui peuple les harems des Ottomans<sup>497</sup>” ».

37 Deux « médiations » démonstratives permettent à Mansur Fahmi d'assurer la liaison et d'opérer le passage entre ce qui se présente comme la « vérité anthropologique » de la femme arabe, telle qu'elle se donne aux origines avant toute adultération, et la nécessaire réforme du statut de celle-ci dans la perspective de laquelle il situe son propos. Il consacre d'abord plusieurs sections de sa thèse à la question des épouses du Prophète et à la « vie domestique » de celui-ci, montrant comment Muhammad « légifère pour tous mais fait exception pour lui-même ». Le statut d'exception des prophètes et des envoyés, familier aux ethnologues et aux anthropologues – mais il est vrai que les orientalistes qu'il cite dans son texte (Lammens, Snouck-Hurgronje, Renan...) avaient déjà fait de cette question l'un de leurs principaux chevaux de bataille contre l'islam – se transforme ici en machine à contester le caractère révélé, divin, du message coranique, dont la paternité peut dès lors être attribuée à Muhammad lui-même, désigné par Mansur Fahmi comme « le Législateur » :

« En une heure où il revint à sa conscience d'homme, il dut s'apercevoir qu'il lui serait difficile à lui-même de se soumettre aux lois qu'il avait promulguées au nom

de Dieu ; et cependant il était résolu, comme apôtre, à imposer ces lois à la nation qu'il voulait former. Mais il eut vite fait de tourner la difficulté : il réservait aux hommes investis d'une mission divine des privilèges dont ne jouit pas le commun des mortels<sup>50</sup>. »

- 38 Dissociés de leur fondement divin, le message coranique et les prescriptions qu'il comporte peuvent ainsi être à la fois « historicisés », c'est-à-dire rapportés aux exigences d'un contexte socio-historique particulier, et « relativisés » dans la mesure où la loi qu'ils instaurent repose, en dernière analyse, sur une « tromperie », voire une « imposture » – même si celle-ci devait, historiquement, assurer la puissance et la gloire de la nation arabe.
- 39 Ensuite l'argumentation mise en œuvre par Mansur Fahmi pour rendre compte de la généralisation du port du voile par les femmes, étranger selon lui aux mœurs des anciens Arabes, illustre de façon particulièrement significative les enjeux contemporains de ce paradoxe : la généralisation du voile et de la réclusion des femmes est mise en relation avec les effets mêmes de la conquête sur la structure sociale des tribus qui, entrées en contact avec d'autres peuples et se structurant en « aristocratie », refusèrent de se mêler à ceux-ci tout en leur empruntant un certain nombre de pratiques, et en particulier, précisément, le voile. Mansur Fahmi en conclut que le port du voile et la réclusion des femmes étaient liés à la structure des classes dans les sociétés musulmanes et non pas aux commandements de la religion, ce que confirme selon lui le fait que les esclaves et les femmes du peuple n'y étaient pas soumises. En d'autres termes, le message coranique présente le singulier paradoxe d'instituer un ordre de légitimités à la fois « sociologique », congruant avec la division sociale du travail qui lance les tribus arabes à la conquête du monde, et « a-sociologique », voire « anti-sociologique » dans la mesure où il contredit le sens de la solidarité sociale et les sociabilités propres aux Arabes en tant que groupe ethnique.
- 40 D'où la pertinence du propos qui consiste à présenter la réforme de ces pratiques comme un retour tout à la fois à la religion originelle, apurée des « scories » de la tradition, et à la vérité anthropologique de la société arabe authentique, débarrassée des influences allogènes qui faisaient obstacle à son plein épanouissement. Passant en quelque sorte par-dessus l'histoire elle-même, l'instauration d'une norme nouvelle, dictée par les exigences de la modernité, enracine ainsi les statuts et les rôles dévolus aux femmes dans l'Égypte de demain dans une double fidélité aux origines. Dans son avant-propos à la réédition du texte de Mansur Fahmi, Mohamed Harbi souligne, à juste titre, l'audace de ces thèses<sup>51</sup>. En fait, Mansur Fahmi n'avait sans doute pas prévu le tollé que susciterait sa thèse, qui lui vaudra d'être renvoyé de l'université où il avait été recruté dès son retour de France pour enseigner l'histoire des doctrines philosophiques, moins de six mois après sa nomination au terme d'une violente campagne de la presse conservatrice. Mais à la différence d'un Taha Husayn qui maintint, dans la tourmente, l'essentiel de ses positions, sa réaction fut de faire au plus vite amende honorable et de se lancer dans une surenchère conservatrice : de défenseur de la « libération des femmes » qu'il était, il se transforme en partisan résolu de la « tradition » et de l'application des « commandements divins » la concernant :
- « Nous approuvons que nos femmes reçoivent la part qui leur revient de science, de culture et de civilisation [ira-t-il jusqu'à écrire quelques années plus tard], mais nous réprouvons toute forme d'éducation qui dévoie les qualités de modestie, de chasteté et de pudeur qui distinguent la femme égyptienne, la détournent de ses responsabilités dans le royaume familial et remettent en cause la sainteté de la maison et la foi dans les commandements divins [...]. Alors que la confusion a gagné

les esprits et que les avis divergent quant à l'appréciation du bien et du mal, nous voulons que la parole de Dieu soit la plus haute, que nous nous soumettions à la religion et à la vertu. Nous voulons que la voix de la religion s'impose et triomphe et qu'en toute chose l'inspiration morale ait le dernier mot<sup>52</sup>. »

41 C'est le rapport même à la norme qui s'inverse ici : c'est précisément parce que l'appréciation du bien et du mal, du vice et de la vertu, des droits et des devoirs – dont la question du statut des femmes présente une sorte de concaténation exemplaire – est de part en part « sociologique », c'est-à-dire soumise aux passions humaines et aux déterminations du milieu, tout à la fois historique et relative, qu'il importe de placer la norme hors de portée des hommes eux-mêmes. Comme si l'historicité même de celle-ci et la relativité qu'elle implique faisaient courir le risque d'une dissolution de la structure sociale dont plus rien, si la norme devait être reconnue « humaine, trop humaine », ne viendrait plus garantir le principe et la pérennité. Les conclusions sont ici inversées, mais la structure de l'argumentation reste inchangée : si ce ne sont plus les sociabilités des anciens Arabes qui constituent le fondement anthropologique de la norme mais la rupture fondatrice de la révélation adressée par Dieu à ceux-ci par l'intermédiaire de Son Prophète, il n'en demeure pas moins que, avant et après sa « conversion », c'est l'originel qui fournit au sociologue le critère à partir duquel il entreprend d'énoncer la vérité du cours des choses et du devenir de la société, mesurée en termes de proximité/distance par rapport à ce modèle des origines. La « valence » des phases successives du cours de l'histoire peut bien être, elle aussi, inversée, les enjeux – en particulier contemporains – de son déroulement restent en définitive les mêmes : fonder en droit la spécificité de ce qui perdure tout au long de cette histoire, et qui n'est autre que l'identité. Ce dont les volte-face de Mansur Fahmi nous font ici témoin, c'est de la recherche angoissée du mythe d'origine qui, en conférant à la société sa singularité irréductible, légitime en retour le projet même du sociologue d'en livrer le principe.

42 Au-delà des accusations d'opportunisme, sans doute méritées<sup>53</sup>, on trouve dans un des textes de Mansur Fahmi ce qui pourrait apparaître comme une tentative de légitimer rétrospectivement, en l'enracinant dans le cours de l'histoire, ce mouvement de pendule entre « progressisme » réformiste et « conservatisme » dont sa trajectoire intellectuelle présente une sorte « d'accélération » :

« De la même façon que dans les périodes de bouleversement les gens aiment à célébrer le conservatisme, dans les périodes de stagnation, ils aiment à s'entretenir du renouvellement [...]. Voilà pourquoi, dans une même nation, il faut que soient entendues et la voie des rénovateurs [*al-mujaddidûn*] et celle des conservateurs [*al-muhâfizûn*] : l'harmonisation de leurs échos désigne la voie optimale vers un progrès véridique embrassant le passé de la nation, son présent et ses aspirations pour l'avenir dans une chaîne ininterrompue qui lie entre elles les différentes composantes du peuple, insufflant dans la personnalité collective [*shakhsiyya al-jamâ'a*] une force de cohésion et un sentiment d'affinité<sup>54</sup>. »

43 Ce qui se joue dans cette dialectique, comme le souligne Mansur Fahmi lui-même, c'est l'unité et la cohésion à la fois « diachronique » – liant entre elles les « générations » – et « synchronique » – liant les « classes » ou les secteurs – de la nation ou, en termes durkheimiens, le maintien à travers sa durée propre de la solidarité sociale qui la fonde et de la division sociale du travail qui constitue son mode spécifique d'inscription dans l'histoire, d'autant plus gravement menacées, dans le contexte colonial, que les modèles du renouvellement sont importés, allogènes, et qu'ils tentent de s'imposer contre les valeurs ancestrales. D'où l'urgence qu'une maturité, propre à replacer la société

égyptienne sur le chemin tracé par son histoire, s'affirme dans un contexte où, selon Mansur Fahmi, la fougue réformatrice, dont sa propre jeunesse a été marquée, occupe presque exclusivement le devant de la scène :

« Il est temps pour les conservateurs de se ressaisir et de se donner les moyens de faire entendre leur voix pour ce qui a trait au devenir de la nation et au cours même de la réforme, de telle sorte que, joignant leur voix à celle des rénovateurs, la patrie puisse entendre une partition complète et une harmonie cohérente qui l'engage sur la voie de l'essor désiré<sup>55</sup>. »

- 44 On peut voir là une formulation exemplaire de ce qui m'apparaît comme le paradoxe fondamental de cette logique : au moment et dans le mouvement même par lequel le sociologue se revendique comme le véritable « chef d'orchestre » de la réforme, la corrélation à l'identitaire, qui fonde son projet, le condamne à adopter une position doublement conservatrice, tant par rapport à la modernisation de la société à laquelle il prétend s'associer qu'à l'identité qu'il prétend défendre. En caricaturant, la structuration « à l'identitaire » de la gestion de la norme dont le sociologue s'affirme investi se traduit par deux modalités à la fois complémentaires et contradictoires de son discours et de sa pratique. D'une part, il lui faut opposer sans relâche la modernité que donnent à voir les sociétés occidentales ou leurs avant-postes dans la société égyptienne à leurs implications en termes « moraux », c'est-à-dire identitaires, pour en dénier le caractère de nécessité : non, la modernité n'implique pas comme son préalable et comme sa conséquence la « libération des femmes » ; non, elle n'implique pas le bouleversement des structures de l'autorité, tant dans la famille que dans la société ; non, le progrès ne passe pas par l'adoption du costume occidental... On pourrait multiplier les exemples de ces dénégations dont les enjeux résident dans les tris qu'ils permettent d'opérer dans la modernité allogène :

« Certaines gens ne cessent de parler de droits pour lesquels ils crient et s'enflamment et pour la conquête desquels ils s'exaspèrent, alors que dans le même temps ils ne se préoccupent pas de ce qui leur incombe comme devoirs et ne font rien pour s'en acquitter. D'autres n'ont à la bouche que la démocratie qu'ils célèbrent et en faveur de laquelle ils manœuvrent et intriguent, mais ils ne sont mus, au plus profond d'eux-mêmes, que par l'égoïsme et l'intérêt personnel [...]. D'autres ne cessent d'exalter la liberté et d'en chanter les louanges, mais si l'on recherche la source de leur inspiration, on constate que ce n'est rien d'autre que leur tendance à satisfaire leurs appétits animaux et à se laisser guider par leur démon caché sur la voie de la luxure et du vice<sup>56</sup>. »

- 45 Où la visée morale se donne pour ce qu'elle est : une euphémisation du politique. Simultanément, la logique réformatrice est ce qui incite le sociologue à opposer de la même façon sans relâche l'identité à elle-même, c'est-à-dire à opposer ce qui en constitue la part réputée authentique à ses aspects corrompus, pervers, allogènes, qu'il s'agit d'extirper pour redonner à celle-ci sa créativité civilisationnelle. Par un significatif renversement de perspective, le principe de tri réside ici, implicitement, dans la modernité elle-même qui, en désignant les objectifs et les voies de la réforme, confirme ou récuse les différents aspects ou registres des manifestations de l'identité.
- 46 Le paradoxe de cette « posture » – et sans doute faut-il y voir l'un des facteurs qui expliquent le recul universitaire du durkheimisme et son remplacement par un paradigme du travail sociologique mieux adapté aux nécessités pratiques de la réforme sociale (ce que j'ai désigné comme le « paradigme philanthropique du travail social », d'inspiration anglo-saxonne<sup>57</sup>) –, c'est qu'au moment et par le mouvement même par lequel il se revendique comme gestionnaire privilégié de la norme, il se dessaisit du

contrôle sur son élaboration et sur ses procédures de confirmation. En faisant de l'identité, et en particulier de l'identité confessionnelle, le fondement incontournable de la norme, le sociologue prend le risque de se trouver confronté à une concurrence inégale, sur un terrain où le principal débat porte sur « l'orthodoxie » ou la « non-orthodoxie » des réformes supposées déboucher sur la « modernisation » de la société égyptienne. S'interrogeant sur la signification de l'introduction en Égypte, et plus largement dans les sociétés musulmanes, des législations libérales qui fondent, en Occident, la « vie privée », Wâfi ne peut que s'indigner, sans en entrevoir véritablement les enjeux sociaux, de l'adoption de lois qui, sous prétexte de liberté individuelle ou de consentement réciproque, renoncent à réprimer la « fornication » ou la « perversité sexuelle » (*al-shudûd al-jinsi*) et qui menacent d'exposer la société égyptienne musulmane à la « dépravation » dans laquelle se complaisent les sociétés occidentales :

« Quant à nous autres Arabes, nous n'avons pas encore atteint ce degré de civilisation fallacieuse et nous prions Dieu de ne jamais y atteindre. Plus précisément nous n'avons pas déchu jusqu'à ce degré de bestialité et la question de l'honneur reste chez nous essentielle, quelque chose sur laquelle il nous faut veiller et qu'il nous faut préserver, quelque chose pour laquelle il faut combattre, pour laquelle on tue et pour laquelle on est tué<sup>58</sup>. »

- 47 Sur le terrain de ce type de fidélités, le discours du sociologue est en quelque sorte condamné à heurter de front celui du *'âlim* ou à se livrer avec lui à une pure et simple surenchère, dans laquelle l'enjeu se réduit à énoncer ce que *doit* être la loi. De ce point de vue, « l'affaire » Mansur Fahmi ne pouvait qu'apporter de l'eau au moulin des milieux religieux conservateurs en illustrant le danger de la transplantation de doctrines « impies ». Le discrédit qui atteint le durkheimisme est le même que celui qui frappe l'orientalisme, dont le péché capital ne réside pas tant dans les idées qu'il professe sur l'islam et les musulmans que dans le fait même de prétendre en faire son objet. Le premier résultat concret de cette affaire sera de convaincre les responsables de l'université égyptienne de l'urgence de reprendre le contrôle de la distribution des titres universitaires à ses étudiants : pour éviter qu'un tel scandale ne se reproduise, les thèses devront dorénavant lui être soumises avant de pouvoir être soutenues devant les jurys des universités d'accueil, récupération du contrôle des critères d'évaluation du travail scientifique, ou plus précisément adjonction de critères identitaires à ceux d'ordre théorique ou méthodologique dont se « contentent » les universités occidentales – quand elles ne font pas insidieusement prévaloir leurs propres considérations identitaires pour « retourner » contre leur communauté les jeunes gens que celle-ci a l'imprudence de leur déléguer. Dorénavant, aucune thèse ne devrait plus pouvoir être soutenue qui heurte les valeurs et les exigences autour desquelles se construit le Soi, promu au rang d'instance d'évaluation de l'opportunité même des travaux mis en œuvre.
- 48 Simultanément, l'affirmation du caractère universel de la loi sociologique et l'antériorité reconnue à la sociologie occidentale justifient d'abandonner implicitement à celle-ci la définition de ce qu'est – de ce que doit être – la modernité elle-même, dont la tâche prioritaire du sociologue « indigène » est dès lors d'assurer la traduction. On peut trouver une illustration significative de cette véritable dépossession de la norme qu'assume d'emblée la sociologie égyptienne pour pouvoir se constituer en tant que telle, dans la façon dont, à l'occasion de l'éloge funèbre qu'il prononce en hommage à Ahmad Fathî Zaghlûl, le traducteur de Le Bon et de Demolin, Lutfî al-Sayyid, le « maître

d'une génération » (*ustâdh al-jîl*), alors recteur de l'université égyptienne, justifie la nécessité et l'urgence de traduire ces auteurs :

« Dans la mesure où nous sommes une nation renaissante [*nâhida*], il nous importe grandement de connaître les résultats des travaux des sociologues [*ulamâ' al-ijtimâ'*] quant au progrès des nations et à leur décadence, quant aux motifs de leur force et aux raisons de leur faiblesse. Dans la situation qui est la nôtre, nous ne saurions nous dispenser de nous guider de ces recherches sociologiques dans notre action au service de notre pays, d'autant que pour ce qui est de leur application, celles-ci ne diffèrent pas dans le cas de l'Égypte, et que leurs résultats correspondent à nos ambitions<sup>59</sup>. »

- 49 Dans cette formulation, la loi sociologique « fonctionne » à trois niveaux distincts : elle apparaît non reconnue pour telle, à l'état brut pourrait-on dire, dans le phénomène lui-même, définissant une sorte « d'état de nature » de la société ; à un deuxième niveau, la loi sociologique se manifeste dans le savoir que l'élite politique et intellectuelle en acquiert, qui constitue le moyen et la justification de sa promotion comme élite ; elle prend forme, enfin, dans les démarches volontaristes par lesquelles une société entreprend de prendre le contrôle de son histoire, où la « réforme » traduit le jeu dorénavant contrôlé, « domestiqué » de la loi sociologique. C'est ce triple niveau de réalisation de la loi sociologique, et la nécessité d'assurer le passage d'un niveau à l'autre, qu'Ahmad Lutfî al-Sayyid a dans l'esprit quand il justifie les options de traduction d'Ahmad Fathî Zaghlûl : quand nous avons voulu adopter le droit français, souligne-t-il, nous ne nous sommes pas préoccupés de ses sources latines, pas plus que quand il s'agit de se doter d'une physique ou d'une mathématique le détour ne s'impose par la science des anciens Grecs ; de même, quand il s'agit de sociologie,

« [...] le plus court chemin pour transplanter [*naql*] les lois sociologiques en Égypte est de traduire les travaux de Le Bon ou de ses contemporains, de telle sorte que nous puissions vivre avec notre génération et tirer parti des avancées les plus récentes de son évolution d'une étape à une autre et non brasser des connaissances périmées<sup>60</sup>. »

- 50 S'il est justifié de traduire ces auteurs, c'est tout à la fois parce qu'ils représentent ce qui se fait de plus avancé en matière de « science sociologique », mais aussi, et peut-être surtout, parce que leur savoir embrasse l'état le plus avancé de la civilisation occidentale dont on attend qu'ils livrent la clé. Mais, simultanément, cette formulation même révèle la tentation du « raccourci » qui se fait jour chez nombre d'intellectuels : raccourci historique, dans la mesure où il s'agit, grâce aux sciences sociales, de brûler les étapes qui séparent la société égyptienne de la modernité ; raccourci épistémologique, puisque la postulation de l'universalité des lois sociologiques justifie un pur et simple transfert de savoir qu'il ne s'agit plus que de « décliner » sur le mode identitaire. Plus que son échec à penser simultanément modernité et identité, c'est sans doute celui de la posture même dans laquelle le durkheimisme réinterprété par la logique réformiste place l'intellectuel, de « modérateur », au sens le plus étroitement comptable du terme, entre les exigences contradictoires de l'une et de l'autre, que traduira rétrospectivement, deux générations plus tard, l'émergence d'une critique identitaire de « l'accumulation primitive » de la sociologie égyptienne. Les appels à la fondation de sociologies – et plus largement de sciences sociales – « endogènes », arabes ou islamiques, depuis la fin des années 1970, récuse la possibilité même de fonder un savoir sur soi sur des transferts théoriques ou méthodologiques en faisant porter l'exigence de fidélité identitaire sur le savoir lui-même. Mais ce faisant, c'est la clôture réformiste elle-même, que le durkheimisme a puissamment contribué à



instituer et dans laquelle il a enfermé les sciences sociales égyptiennes, qui s'en trouve durablement consolidée<sup>61</sup>.

Article paru dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 6, novembre-décembre 1999, p. 1363-1394. En ligne : [http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1999\\_num\\_54\\_6\\_279821](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1999_num_54_6_279821).

## BIBLIOGRAPHIE

*Al-yahûdiyya wal-yahûd, bahth fi diyâna al-yahûd wa târîhihim wa nizâmihim al-ijtimâ'î wal-iqtisâdi* (Le judaïsme et les juifs, Étude sur la religion des juifs et leur système social et économique), Le Caire, Dâr Nahda Misr, s. d.

ABDESSELEM Ahmed, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

AL-AZMEH Azîz, *Ibn Khaldûn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Londres, Third World Centre for Research and Publishing, 1981, p. vi.

AL-KHASHSHÂB Mustafâ, *'Ilm al-ijtimâ' wa madârisuhu* (La sociologie et ses écoles), Le Caire, Lajna al-Bayân al-'Arabî, 1954, p. 87.

AL-SAYYID Ahmad Lutfî, « Sirr tatawwur al-umam » (Le secret de l'évolution des nations), *al-Jarîda*, 1<sup>er</sup> avril 1913, reproduit dans *Ta'ammulât fil-falsafa wal-adab wal-siyâsa wal-ijtimâ'* (Considérations sur la philosophie, les lettres, la politique et la société), Le Caire, Dâr al-Ma'ârif, 1946, p. 82-83.

'AMMAR Hamid, *Growing up in an Egyptian Village*, qui sera publié à Londres en 1954.

ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 309-310.

AROYAN Loys, *The Nationalization of Arabic and Islamic Education in Egypt*, Dâr al-'Ulûm and Al-Azhar, Le Caire, American University in Cairo, 1983.

BERQUE Jacques, « Une affaire Dreyfus de la philologie arabe », dans J. Berque et J.-P. Charnay éd., *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, Payot, 1966

—, *Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

CLELAND Wendell, *The Population Problem in Egypt*, 1936.

DOREEN Warriner, *Land and Poverty in the Middle East*, Londres, 1948.

FAHMI Mansur, *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 6. Ce texte a été réédité par Mohamed Harbi et Haytham Manna, Paris, Éditions Allia, 1990.

—, « Al-istiqlâl al-ijtimâ'î wa âthâruhu fil-umma wa fil-hadâra » (L'indépendance sociologique et son influence sur la nation et la civilisation), *Revue des Affaires sociales*, n° 1, 9, septembre 1940.

—, « Misr bayna jawârif al-mu'attirât al-ijtima'iyya » (L'Égypte dans le torrent des influences sociales), *Revue des Affaires sociales*, n° 2, 4, avril 1941.

- , « Al-muhâfaza wal-mushakhasât al-ijtimâ'iyya » (Le conservatisme et les déterminants sociaux), *Revue des Affaires sociales*, n° 1, 6, juin 1940.
- , « Jumûh al-mâddiya » (Les errements du matérialisme), *Revue des Affaires sociales*, n° 2, 1, janvier 1941.
- HOSTELET G. dans *L'Égypte contemporaine*, sur le thème de « La science et l'action sociales », vol. 9, n° 106, mars 1930.
- HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- 'IZZAT 'Abd al-'Azîz, « Tatawwur al-mujtamâ' al-basharî 'aynda Ibn Khaldûn fi daw' al-buhûth al-ijtimâ'iyya al-hadîtha » (L'évolution de la société humaine chez Ibn Khaldûn à la lumière des recherches sociologiques modernes), symposium Ibn Khaldûn, *op. cit.*, n. 15.
- , « La philosophie morale chez Miskawayh », thèse de doctorat sous la direction de Louis Massignon, cité par Hasan Shihâta Saf'ân, n. 18.
- MAHFÛZ Najîb, sous le nom d'Ibrahim 'Aql, dans *Al-marâyâ*, Le Caire, Maktaba Misr, 1972.
- REID Donald, « "The Sleeping Philosopher" of Nagib Mahfuz's Mirrors », *The Muslim World*, n° 74, 1984.
- , *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ROUSSILLON Alain, « Sociologues en crise dans l'Égypte contemporaine », dans Gilles Kepel et Yann Richard éd., *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990.
- , « Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940 », *Genèses. Sciences sociales et Histoire*, n° 5, 1991.
- , « Sociologie égyptienne, arabe, islamique : l'approfondissement du paradigme réformiste », *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janv.-juin 1991.
- , « Le partage des savoirs : effets d'antériorité du savoir colonial en Égypte », *Annales islamologiques*, vol. 26, automne 1992.
- , « Réforme sociale et production des classes moyennes : Muhammad 'Umar et l'arriération des Égyptiens », dans A. Roussillon éd., *Entre réforme sociale et mouvement national : identité et modernisation en Égypte*, Le Caire, CEDEJ, 1994.
- SA'FÂN Hasan Shihâta, *Mûjaz fi tarikh 'ilm al-ijtimâ' fi Misr mundhu bid' al-qarn al-mâdî hattâ al-'ân* (Abrégé d'histoire de la sociologie en Égypte, du début du siècle dernier jusqu'à aujourd'hui), Le Caire, Haut Conseil pour les Arts, les Lettres et les Sciences sociales, 1970.
- Par exemple, *Al-halîl al-amîn lil-banât wal-hanîn* (Le guide fidèle pour les jeunes gens et les jeunes filles), publié en 1872.
- WÂFÎ Alî 'Abd al-Wâhid, *Mushkilât al-mujtama' al-misrî wal-'âlam al-'arabî wa 'ilâjuha fi daw' al-'ilm wal-dîn* (Les problèmes de la société égyptienne et du monde arabe et leur traitement à la lumière de la science et de la religion), Le Caire, Maktaba Nahda Misr, 1958, p. 52 à 81.
- , « Ibn Khaldûn, awwal mu'assis li-'ilm al-ijtima' » (Ibn Khaldûn, le premier fondateur de la sociologie) dans *A'mâl mihrajân Ibn Khaldûn* (Travaux du symposium Ibn Khaldûn), Le Caire, Centre national pour la recherche sociale et criminologique, 1962.
- , « Wazîfa al-dîn fil-hayât al-ijtimâ'iyya » (La fonction de la religion dans la vie sociale), texte republié dans *Buhûth fil-islam wal-ijtimâ'* (Études sur l'islam et la sociologie), Le Caire, 1977.
- , *'Ilm al-ijtimâ'* (La sociologie), Le Caire, Dâr Nahda Misr, 1979.

« Wâqî' al-tashrî' al-yawm fil-'âlam al-'arabî wa fil-mujtama'ât al-islâmiyya al-mu'âsira », Titre d'une conférence prononcée par Wâfî en 1959 à al-Azhar, reproduite dans *Buhûth fil-islam wal-ijtimâ'*, *op. cit.*, n. 27.

WINIFRED Blackman, *The Felaheen of Upper-Egypt*, Londres, 1927.

## NOTES

1. Le futur « doyen des Lettres arabes » et ministre de l'Instruction, inoubliable auteur du *Livre des jours* dont le traité sur la poésie antéislamique devait défrayer la chronique vers la fin des années 1930 (Berque 1966), prépare sous la direction de Durkheim puis, à la mort de celui-ci, de Fauconnier, une thèse sur « La philosophie sociale d'Ibn Khaldûn », soutenue en 1918.

2. L'Université égyptienne a été créée en 1908, à l'initiative d'un groupe de notables conduits par Sa'ad Zaghlûl, futur « Père de la nation » et le prince Ahmad Fu'âd, le futur roi Fu'âd, et ne comporte, jusqu'en 1925, qu'une faculté des Lettres qui ne délivre, durant les premières années, que des « doctorats » sanctionnant les cursus d'étudiants envoyés se former dans les facultés européennes (Reid 1990).

3. Malgré l'Entente cordiale de 1904, l'Angleterre n'est jamais parvenue à faire reconnaître internationalement le protectorat de fait qu'elle exerce sur l'Égypte, que ses troupes occupent depuis 1882 au prétexte de l'insurrection proto-nationaliste d'Ahmad 'Urâbî et pour garantir le paiement par l'Égypte de son écrasante dette extérieure, contractée du temps de la splendeur du khédivé Isma'il, qui rêvait, dit-on, de faire de l'Égypte « une partie de l'Europe ». D'où le « jeu à trois » qui constitue la « formule » de la politique égyptienne tout au long de la période coloniale entre les Anglais, contrôlant le gouvernement et l'administration, mais qui se tiennent pour ainsi dire à l'écart de la société, la dynastie, soucieuse de maintenir ses prérogatives y compris en s'appuyant sur les Anglais, et un mouvement national, constitutionnaliste, incarné par le Wafd, partagé entre la revendication de l'indépendance et le souci des réformes. Sur cette période : Berque 1967.

4. Voir par exemple Hostelet 1930, l'auteur y désigne trois niveaux d'intervention pour la science sociale : « 1) celui des problèmes d'organisation, où elles sont mobilisées à la recherche de moyens en vue de la réalisation d'objectifs dont la définition leur échappe et relève du corps social lui-même ; 2) celui des problèmes d'assentiment, qui concerne la solution des conflits marginaux suscités par les moyens mis en œuvre pour atteindre ces objectifs et 3) celui des problèmes d'exécution, qui concerne l'évaluation des résultats obtenus en fonction des objectifs définis et l'adéquation des moyens mis en œuvre ».

5. Wâfî 1979 : 14.

6. Il s'agit de 'Alî Ahmad 'Isâ, qui, après une maîtrise obtenue en 1937 à l'université du Caire sous la direction de Hocart pour un travail sur la propriété de la terre dans l'ouest du delta et un doctorat soutenu à Oxford en 1950 sur les méthodologies de l'anthropologie, enseignera cette discipline à l'université d'Alexandrie jusqu'au début des années 1970.

7. Au moment même où la tradition durkheimienne s'imposait au niveau théorique, les « sites sociologiques » égyptiens – et plus encore soudanais – étaient investis par des chercheurs travaillant dans et pour la tradition anglo-saxonne. L'ensemble des monographies réalisées au cours de cette période sont ainsi signées par des sociologues et des anthropologues anglais ou américains, ou par leurs disciples égyptiens. Voir, par exemple : Blackman 1927 ; Warriner 1948 ; Cleland 1936 ; 'Ammar 1954.

8. Sur ce jeu à trois, dans le champ culturel égyptien voir Berque 1967 : 252 et suiv. Pour ce qui concerne les conditions d'émergence des sciences sociales en Égypte, les sociétés savantes, souvent sous patronage khédivial – Société khédiviale de géographie, fondée par Isma'il en 1875,

Société khédiviale d'économie politique, de statistique et de législation, fondée par Ahmad Fu'âd en 1910, Société khédiviale d'agriculture, fondée par Ahmad Fu'âd en 1913 – apparaissent comme un terrain privilégié de convergences entre les intérêts des élites politico-économiques égyptiennes et les intérêts coloniaux « non britanniques » – français et italiens en particulier, les Anglais étant significativement sous-représentés dans le *membership* de ces sociétés savantes – et tendent à se constituer, à l'instar de *L'Égypte contemporaine*, revue publiée trimestriellement en français par la Société khédiviale d'économie politique, de statistique et de législation, en instances de critique systématique de la politique britannique, au nom de la « mission civilisatrice » que l'Europe, et non la seule Grande-Bretagne, est appelée à accomplir en Égypte. Sur l'activité de ces sociétés savantes : Roussillon 1992.

9. Aron 1967 : 309-310.

10. Al-Azmeh 1981 : 6.

11. Sur cet épisode, Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983. La trajectoire d'un Wâfi, né en 1901 au Soudan égyptien d'un père enseignant des écoles gouvernementales (*al-madâris al-amîriyya*) puis à la faculté Gordon de Khartoum, illustre bien la difficulté à se dissocier des deux registres de légitimité heuristique « moderne » et « religieux » : après son retour de mission en France, il enseigne à la fois à Dâr al-'Ulûm et à al-Azhar, avant d'être nommé, en 1936, à l'Université égyptienne. Faute de pouvoir reconstituer la teneur de ses enseignements, on peut imaginer la « gymnastique intellectuelle » que lui impose son passage de l'un à l'autre de ces établissements, en particulier les deux premiers : donner à découvrir aux '*ulamâ'* en formation à Al-Azhar les doctrines sociales occidentales à travers leurs propres catégories de pensée ; faire saisir aux futurs enseignants de Dâr al-'Ulûm leur propre culture à travers les catégories de pensée autres.

12. Sur Dâr al-'Ulûm, créée en 1872 comme école normale pour la formation de professeurs de langue arabe et turque, l'année même où débute la réforme d'Al-Azhar, instituant des programmes et codifiant les examens et la durée des études (Aroyan 1983).

13. Le Caire, al-Maktaba al-anglo al-misriyya, 1952.

14. Al-Khashshâb 1954 : 87.

15. Wâfi 1962.

16. Publiée par Lajna al-Bayân al-'Arabî entre 1957 et 1960.

17. Al-Khashshâb 1954: 86.

18. 'Izzat 1992: 55.

19. Sa'fân 1970: 4.

20. Hourani 1983.

21. Aron 1967: 324.

22. Wâfi 1962: 12.

23. Fahmi 1941: 38-39.

24. Fahmi 1940a: 38.

25. Aron 1967 : 345 et suiv.

26. Aron 1967 : 348.

27. Wâfi 1977 : 89-90.

28. Wâfi 1958 : 52-81.

29. Wâfi 1958 : 55.

30. Wâfi 1958 : 63.

31. Wâfi 1958 : 61.

32. Tahtâwî 1872.

33. Celui-ci publie coup sur coup, en 1900, *Tahrîr al-mar'a* (L'émancipation de la femme) et *Al-mar'a al-jadîda* (La femme nouvelle), le second pouvant être considéré comme une atténuation du premier en réponse à la levée de boucliers suscitée par ses thèses.

34. Muhammad 'Umar s'avisait déjà, en 1902, du retard pris par « la majorité de la société » – *aghlabiyya al-umma*, par quoi il entend les musulmans, arabes et turcs, précise-t-il – en matière d'éducation des filles par rapport aux autres composantes chrétiennes de la société qui ont su prendre en main par elles-mêmes, sur un mode communautaire, l'organisation de leurs propres affaires, notamment en matière d'éducation et de santé. Sur Muhammad 'Umar, auteur de l'un des tout premiers ouvrages de « sociologie spontanée » publié en Égypte : Roussillon 1994.
35. *Gharâ'ib al-nuzum wal-taqâlid wal-'âdât* : titre d'un ouvrage où Wâfi passe en revue, à partir des sources ethnologiques auxquelles il a accès, les formes « primitives » de la sociabilité humaine : « Totems » et « Tabous », pour paraphraser le docteur Freud.
36. *Ibid.* : 3.
37. *Al-yahûdiyya wal-yahûd, bahth fi diyâna al-yahûd wa târîhihim wa nizâmihim al-ijtimâ'î wal-iqtisâdi* (Le judaïsme et les juifs, Étude sur la religion des juifs et leur système social et économique), Le Caire, Dâr Nahda Misr, n. d.
38. *Ibid.* : 4.
39. *Ibid.* : 25.
40. *Ibid.* : 14.
41. *Ibid.* : 151-152.
42. La question est peut-être ici celle de la « spécificité » d'un antijudaïsme, plus que d'un antisémitisme, « arabo-musulman » que ne viendraient fonder ni un préjugé racial ni l'opprobre à laquelle serait voué un « peuple déicide ». Il ne fait pas de doute que l'antisémitisme « ordinaire » des sociétés occidentales, en particulier celui des milieux académiques, a très tôt « contaminé » les représentations des juifs en Égypte et ailleurs dans le monde arabe – y compris les caricatures, qui empruntent tous les poncifs animaliers (pieuvre, rat...) courants dans la presse européenne –, comme en témoigne, par exemple, la préface qu'un 'Abbas al-'Aqqad rédige, vers la fin des années 1940, pour la traduction en arabe des *Protocoles des Sages de Sion*. Mais il est plus malaisé de savoir à quoi cet antijudaïsme correspond – au moins jusqu'au début de l'implantation sioniste en Palestine. Ce que suggère la lecture de Wâfi, qui adopte volontiers des poses de Renan musulman, c'est que cet antijudaïsme est bel et bien, à son fondement, d'essence théologique, dans le prolongement des polémiques classiques entre musulmans et gens du Livre, y compris les enjeux politiques de la théologie en contexte musulman dans la logique des relations entre *millat* (les « millet » de l'ex-Empire ottoman).
43. Wâfi 1977b : 54 et suiv.
44. Wâfi 1977b : 90-91.
45. Un doyen contesté, il est vrai, dans la mesure où il a accepté de succéder à Taha Husayn, écarté de ce poste par le ministre de l'Instruction, ce qui pourrait expliquer son incapacité à résister aux pressions (Reid 1990).
46. Sa'fân 1970 : 69-70.
47. Sur ce point, voir Roussillon 1991.
48. 'Izzat cité Sa'fân 1970 : 72.
49. Fahmi 1913 : 6.
50. Fahmi 1913 : 15-16.
51. Fahmi 1913 : 11 : « En souscrivant à la science sociale, qu'il estime porteuse de la vérité, le jeune sociologue égyptien, disciple de Durkheim, ne craint ni les autorités constituées ni les conclusions auxquelles ses recherches le mèneront tout naturellement ; mais c'est parce qu'il est travaillé par l'esprit critique de la Nahda qu'il a l'audace de ne vouloir respecter que la vérité et que, dès lors, son langage devient iconoclaste. En réalité, sa recherche est celle d'un esprit libre et pas celle d'un libre penseur ».
52. Fahmi 1941b : 35.
53. Voir, par exemple, le portrait au vitriol que dresse de lui Najîb Mahfûz (Mahfûz 1972). Voir aussi Reid 1984.

54. Fahmi 1940b : 29-30.
  55. Fahmi 1940b : 31.
  56. Fahmi 1940b : 33.
  57. Roussillon 1991.
  58. Wâfi 1977b: 57.
  59. Al-Sayyid 1913: 82-83.
  60. Al-Sayyid 1913.: 83.
  61. Sur ce dernier point, Roussillon 1990 ; Roussillon 1991.
- 

## AUTEUR

**ALAIN ROUSSILLON**

CNRS, IRMC Rabat