



Ahmed Abdel Halim Atteya

Faculté des Lettres- Université du Caire
Traduit de l'arabe par Mona Saraya

La philosophie et la révolution en Egypte

Premièrement : la philosophie et la modernité

En Égypte, philosophie et modernité sont liées. Les débuts de la modernité datent de la rencontre avec la civilisation occidentale qui contribua à la formation de la conscience égyptienne depuis l'époque de Mohammed Ali qui était soucieux de construire et d'organiser l'état sur des bases civiles dont l'occident détermina les aspects. Cela en amenant les experts européens ou en envoyant des boursiers en Europe dans l'objectif de fonder un état moderne et une armée forte et de fonder des écoles pour l'enseignement supérieur. Si nous suivons la trajectoire de la modernité en Égypte, nous constatons qu'elle va de pair avec les efforts fournis par la famille de Mohammed Ali relatifs aux projets sérieux de la renaissance dans les différents domaines parmi lesquels on compte la fondation de la presse princière, la propagation des livres, l'édition des journaux, la fondation de l'université égyptienne et l'envoi des boursiers scientifiques en Europe pour faire des études. Les traits de la modernité apparurent avec les débuts de la délimitation de la classe moyenne et l'apparition des intellectuels. Ces traits sont : une société civile basée sur un système parlementaire dont les députés parmi les notables de la nation œuvrent pour l'assurance de la liberté et le soutien de la démocratie. L'université égyptienne s'ouvrit aux différents systèmes et programmes scientifiques européens bien que dominait la tendance à la culture française dans le domaine des études humanistes : le droit et les lettres, notamment la philosophie. La plupart des professeurs envoyés adoptèrent les orientations de l'école sociale françaiseⁱ. C'est ce qui relança le renouveau attendu, et cela par la controverse sociale entre les orientations traditionnelles conservatrices et les orientations rénovatrices qui adoptèrent les méthodes modernes tel que le montrèrent la thèse de Mansour Fahmi relative au « Statut de la femme dans le patrimoine musulman »ⁱⁱ et l'ouvrage de Taha Hussein intitulé « *De la poésie antéislamique* » avec tout ce qu'ils produisirent dans l'espace égyptien général.ⁱⁱⁱ Taha Hussein, surnommé *le doyen* vu qu'il était le premier à être nommé doyen de la faculté des lettres, fut lié à deux grands professeurs qui eurent un impact important sur la renaissance égyptienne, à savoir Ahmed Lotfi el Sayyed le pionnier du libéralisme égyptien et surnommé *le maître de la génération*, et

Mostafa Abdel Razek le premier qui fut chargé d'enseigner la philosophie islamique à l'université égyptienne et qui fut surnommé *le grand cheikh*. Le premier fut recteur de l'université égyptienne et le second le cheikh de la mosquée Al Azhar. Ils n'étaient pas indifférents à la politique égyptienne à la première moitié du vingtième siècle. Le premier traduisit des ouvrages d'Aristote notamment *L'éthique et la politique*^{iv} et les ouvrages de Taha Hussein intitulés *Le système des lundis*^v vu leur conviction que la philosophie grecque, particulièrement celle d'Aristote, était la cause de la renaissance européenne et de la renaissance arabe musulmane première, et par la suite par elles se trace notre voie vers le développement, l'évolution et la renaissance moderne^{vi}. Priront de là leur point de départ les efforts de Lotfi el Sayyed cherchant à fonder la politique et ceux de Mostafa Abdel Razek visant à réformer Al Azhar dans le sillage de ceux du cheikh Mohammed Abdou qui en était la source.

Bien que les allusions philosophiques ne soient pas nombreuses dans les écrits égyptiens avant la fondation de l'université égyptienne qui rarement s'orientaient vers la réforme politique et sociale, après le licenciement de la première promotion de l'université égyptienne en 1929, prit place une génération de philosophes qui enrichirent la vie culturelle en Egypte dans une des périodes les plus importantes de son histoire après la révolution de 1919 et la constitution de 1923. Mostafa Helmi nous en parle dans son introduction à la traduction d'El Khodeiry de *l'Essai sur la méthode*^{vii}. Avec la parution de l'ouvrage intitulé « *L'avenir de la culture en Egypte* » et juste avant la deuxième guerre Mondiale, apparut la tendance au renouveau et se cristallisa l'opinion publique capable d'orienter et d'exercer une influence. Parmi cette génération de premiers professeurs de philosophie, nous soulignons les efforts de Othman Amin qu'on peut considérer comme le prolongement de la tendance réformiste de Mostafa Abdel Razek et dont la thèse de doctorat portait sur le pionnier de la pensée égyptienne Mohammed Abdou^{viii}. Il écrivit à la manière de Kant « *Vers de meilleures universités* »^{ix} pour réviser l'enseignement supérieur et le rôle de l'université. Sa vision philosophique se délimita dans ce qu'il appela *l'intérieurisme*^x. Nous nous arrêterons ultérieurement sur son souci de réconcilier le communisme de la révolution de Juillet et l'intérieurisme.

Dans les années quarante, surgirent deux noms de l'école de Mostafa Abdel Razek qui furent un jalon important dans leurs orientations suivantes, parmi les licenciés de la cinquième promotion de l'université égyptienne en 1934, à savoir Naguib Mahfouz qui fut étroitement lié au Cheikh Mostafa Abdel Razek et qui se dirigea vers la voie du roman pour exprimer l'Histoire politique et sociale de l'Egypte^{xi}, ainsi que Tawfik el Tawil considéré comme pionnier des études éthiques et qui contribua, par son appartenance plus tard aux conseils nationaux concernés par les affaires importantes, à de nombreuses causes qui préoccupèrent l'Egypte à cette époque-là^{xii}.

L'année où se licencièrent Mahfouz et el Tawil, Abdel Rahman Badawi s'inscrivit à l'université pour étudier la philosophie ; c'est ce qui aura un grand impact les études philosophiques en Egypte et dans le monde arabe autant qu'un rôle important dans la politique égyptienne des années quarante et dans la formulation de la première constitution après la révolution du 23 Juillet 1952^{xiii}. Son orientation politique et sa position par rapport aux leaders de la révolution de Juillet exigent que nous nous arrêtons sur ses efforts philosophiques, sa vision philosophique et sa position vis-à-vis des leaders de la révolution de Juillet.

Dans la partie suivante, nous nous arrêtons, après cette introduction, sur l'interrogation fréquente ces derniers temps concernant la philosophie et la religion. Poser la question de cette manière présuppose des réponses toutes-prêtes. Celles-ci prennent deux directions : la première consiste à savoir si la philosophie était la cause de la révolution ou non. La deuxième consiste à savoir si la philosophie produisit une révolution ou pas. Toutefois, cette interrogation soulevée ne concerne pas la révolution en général mais la révolution en Egypte . quelle est donc la relation entre la philosophie et la révolution en Egypte ? Question à laquelle il est difficile de répondre si nous ne disposons pas d'une connaissance des bases historiques et sociales des orientations philosophiques de ces philosophes contemporains à la révolution pour comprendre et analyser leurs écrits. Est-ce que la philosophie précédait ou accompagnait ou succédait la révolution, ou : influençant et supportant ou interprétant la révolution ?

La première lecture apparente est que la philosophie est absente de la révolution : elle ne figurait pas parmi ses causes ni les facteurs influents dans son éclatement. Les philosophes ne contribuèrent ni ne présentèrent des écrits théoriques à propos de la révolution. Effectivement, nous ne trouvons comme contributions palpables que le séminaire organisé par l'association philosophique égyptienne en décembre 2011, et le numéro consacré par la revue *Aorak phalsaphia* à la philosophie et à la révolution. Ce numéro contient des contributions de Tunis, de l'Egypte, de la Syrie mais aussi du Maroc , de l'Algérie et du Liban. ^{xiv}. Par exemple ce qu'écrivit Mohammed Saffar à propos de « *la philosophie et la révolution : lecture de la lecture d'Averroès* », et Hassan Hanafi : « *La créativité révolutionnaire* » et Magdi el Guezéri : « *La révolution et la philosophie entre la concordance et la dissidence* », et khaled Kotb : « *La révolution dans les sciences et la révolution dans la politique* », et Ghidane El Sayyed « *La révolution dans la leçon philosophique en Egypte* ». Toutefois, ces deux efforts nous mènent vers une deuxième lecture et vers un autre niveau plus profond de la relation entre la philosophie et la révolution. La révolution comme incarnation de la prise de conscience de l'injustice, de la répression, de la corruption et de la tyrannie ainsi que la philosophie comme réserve culturelle accumulée du refus et du pardon.

Nous allons aborder en analysant ces efforts peu nombreux qui s'occupèrent directement de la révolution entre la philosophie et la révolution, cela n'empêche pourtant de faire allusion au fait qu'il y a de nombreux écrits imitant la philosophie en Egypte où sont abordées les différentes causes de la révolution. L'étude de la relation entre la philosophie et la révolution exige que nous ne nous arrêtons pas seulement à la révolution du 25 Janvier 2011 mais de revenir aux écrits des philosophes égyptiens sur la révolution du 23 Juillet 1952. Quelle est donc la relation entre la philosophie et la révolution chez la génération des années cinquante et soixante du vingtième siècle ?

Deuxièmement : la philosophie et la révolution de Juillet 1952

Il est à remarquer, dès le début, que la plupart des écrits philosophiques sur la révolution de Juillet n'apparurent que vers la moitié des années soixante, ou : dix ans après la révolution et les événements importants qui forgèrent sa voie. Les écrits philosophiques ne partirent pas des six principes déclarés avec l'éclatement de la révolution mais avec l'édition de la charte nationale ; ils étaient donc une

sorte de commentaire sur eux. Ils visaient à soutenir la révolution et à déterminer une orientation philosophique en accord avec le texte de la charte, et dans un temps très proche, la plupart de tous ceux qui s'occupaient de la philosophie en Egypte (si ce n'étaient tous) contribuèrent à présenter des thèses concernant la relation entre la philosophie et la révolution qui nous précisent la philosophie que nous devons suivre, selon le titre de l'article de Zaki Naguib Mahmoud ^{xv}. Toutefois, nous ne supportons pas des orientations critiques de la révolution ou qui la condamnent, au moins nous appliquons leurs principes. Bien que ces orientations soient peu nombreuses, elles n'apparurent qu'après le décès de Abdel Nasser, notamment chez Abdel Rahman Badawi dans son autobiographie et Fouad Zakaria dans ses écrits sur Abdel Nasser et la gauche égyptienne, malgré leurs différences. Nous aborderons les orientations dans le paragraphe suivant. Nous commençons par les positions soutenant et interprétant la révolution notamment chez Yéhia Howeidi, Othman Amin, Abdel Fattah el Didi et Mourad Wahba.

1. La révolution et la nouvelle philosophie réaliste

Yéhia Howeidi est l'auteur de nombreuses études portant sur la relation entre la révolution de Juillet et la philosophie, ou entre les orientations politiques de la révolution comme la politique de la neutralité philosophique et ses orientations vers l'Afrique. Il présente exprès des exemples de régimes politiques de ces leaders, aussi écrivit-il à propos d'un psycho-révolutionnaire révolté africain. Il confirme que le nouveau réalisme, avec tout ce qu'il permet pour la présence des valeurs, de l'éthique et de la religion dans sa conception de l'univers et du monde, est la philosophie qui est le plus en accord avec les orientations de la révolution de Juillet.

Yéhia Howeidi confirme le fait que « notre philosophie est une philosophie réaliste » dans une étude qui porte ce titre et cela dans le cadre de sa tentative de retrouver un cadre philosophique général à suivre dans notre voie révolutionnaire. Il déclare : « Pour moi, notre philosophie révolutionnaire est la philosophie réaliste. Nous sommes des révolutionnaires réalistes dans la manière dont nous résolvons nos problèmes et de déterminer notre voie générale à suivre et notre vision globale du monde. ^{xvi} Il nous précise les bases du réalisme philosophique dans trois éléments : l'autosuffisance de l'univers, le commencement par le destin naturel de l'univers et l'indépendance de la nature vis-à-vis du sujet. Howeidi refuse l'idée que le réalisme mit le sujet dans la position d'un récepteur passif, il n'annula pas le sujet au profit de l'objet. Il est extrêmement soucieux de les distinguer du matérialisme, le réalisme ne nie donc pas la religion et les valeurs morales. C'est là que réside pour lui la différence entre le réalisme et le matérialisme.

En 1965, il édita un livret sur « *La philosophie dans la charte* » en essayant de fonder théoriquement la révolution. La charte présenta un cadre à notre vie, la philosophie dans sa définition authentique est la science de l'approfondissement de la vie, de son enracinement et de la détermination de son cadre en général, et une vision globale de l'univers. Il précise le rôle que doit jouer l'homme arabe pour affronter la vie : il consiste à changer sa face. Il nous présente une théorie sur la liberté et une théorie de la philosophie communiste pratique et une théorie de

l'Histoire qui reconnaît sa fatalité mais qui ignore l'influence de l'homme sur les événements ainsi qu'une théorie sur la lutte des classes et la solution pacifique à laquelle elle aboutit et une théorie des valeurs éthiques et spirituelles qui émanent de notre réel mais qui est en accord avec nos religions révélées et nos traditions. Les philosophes abordèrent ces problèmes dans leurs théories dont presque aucune n'ignore. Sa mission, tel qu'il précise, consiste à faire le rapport entre les opinions de ces philosophes et l'opinion de la charte à propos d'elles pour que l'enseignement de la philosophie ne soit pas isolé du nouveau cadre de notre vie^{xvii}

Il revient une deuxième fois au même sujet dans un article intitulé « *La théorie philosophique dans la charte* » où il confirme que la charte du travail national nous présenta une théorie philosophique complète à orientation claire. Il ne veut pas dire par théorie une tendance philosophique complète mais une tendance ouverte ou une philosophie ouverte qui ne s'isole pas de notre réalité sociale. Nous n'avons pas d'orientation philosophique mais une vision philosophique évoluée et ouverte. Il précise que la théorie philosophique dans la charte montre ce que notre communisme ajouta au communisme international. De là, il insiste sur deux questions sans lesquelles aucune philosophie réaliste communiste ne peut se fonder :

- Le respect du réel et la croyance profonde qu'il est le maître de la pensée parce que son domaine dépasse la croyance dans la dialectique palpable entre la pensée et le réel. Il accorda à la pensée un rôle positif dans notre communisme.
- La reconnaissance du conflit entre les phénomènes du réel et la controverse entre ses contradictions et le considérer comme non contradictoire avec la religion.^{xviii}

Dans son étude intitulée « *La philosophie de l'état actuel* », il confirme que tout discours à propos de la philosophie de l'état actuel n'a de sens que dans le cadre de la philosophie communiste. Il ne conçoit la fondation d'un état moderne que dans une société communiste. De cette philosophie humaniste démocratique sur laquelle est fondé notre état contemporain, nous trouvons dans les principes de l'Islam ce qui prouve les orientations humanistes, démocratiques et communistes^{xix}. Après la défaite de Juin, il écrit plusieurs études dans cette même voie comme « *La philosophie contemporaine* », dar el Hélal, Juillet 1967, et il écrit dans le cadre de l'orientation africaine de la révolution à propos de « *Psycho-révolutionnaire ... un révolté* », la pensée contemporaine, Mars 1968.

Dans une autre étape, il adopte les idées de Garaudy notamment après sa conversion à l'Islam et il traduit vers l'arabe l'ouvrage intitulé « *Des visions à propos de l'homme* » et il élimine de la traduction le chapitre consacré au marxisme. Howaidi est soucieux d'ouvrir la voie à la religion et aux mœurs dans l'appel de la révolution au communisme.

2. La révolution et le changement social

Mourad Wahba, président actuel de l'association philosophique afro-asiatique, est en accord avec les forces de la gauche égyptienne sur le fait de lier la

révolution et le changement social et que le communisme est la voie du développement. Il trouve que l'expérience nassérienne représente amplement le communisme dans le monde sous-développé. Mourad Wahba discute la question de l'enracinement de la révolution dans son étude intitulée « *La théorie de la révolution* » confirmant la nécessité de trouver des penseurs préoccupés par l'enracinement révolutionnaire de la révolution du 23 Juillet qui s'oriente vers la solution communiste pour la question du changement social ^{xx} (p.283). Wahba s'occupe de la question du changement social plus que de la question de la liberté individuelle que d'autres défendent tels que Abdel Fattah el Didi. En outre, el Didi s'oriente plus vers la position de Sartre dans la critique de la raison dialectique, Wahba s'intéresse le plus à la dialectique telle qu'elle se confirme dans un ouvrage important intitulé « *Dialogue philosophique à Moscou* ». Il nous présente plusieurs études dans son ouvrage intitulé « *Essais philosophiques et politiques* » qui est un recueil d'études écrites dans les années soixante. Nous remarquons la présence du concept de « *révolution* » dans un ensemble de ces études tels que « *Le révolté et le rebelle* », « *Les jeunes et la révolution de l'époque* », « *La théorie de la révolution* ». Nous y ajoutons quelques études qui abordent l'expérience de la révolution de Juillet telles que « *Le héros dans les pays sous-développé* », « *Le nassérisme et les idéologies contemporaines* », et « *Le mouvement de l'Histoire*. »

Il affirme : « Les révolutions humaines sont des signes sur la voie qui nous dévoilent les forces sociales qui montent et où elles sont ». Il ajoute : « Et la nouvelle révolution (il veut dire la révolution de Juillet) doit aller de pair avec le communisme comme méthode à suivre et non comme méthode pétrifiée ou croyance inerte. Si l'on pose la question de savoir qui est le héros dans les pays sous-développés, les pays des nouvelles révolutions, la réponse est la suivante : c'est celui qui fait du communisme une méthode et une voie vers le développement (p202). Cela se répète dans son étude sur le nassérisme et les idéologies contemporaines, « Le nassérisme, tel qu'il affirme, est un des phénomènes de la deuxième moitié du vingtième siècle. Il n'exprime pas un individu autant qu'il exprime une formulation théorique d'un certain parcours. Le champ du nassérisme est le tiers monde (p268) . Abdel Nasser est ainsi le héros du communisme dans le tiers monde. C'est ce qu'il confirme dans son étude intitulée « le mouvement de l'Histoire » : « Le révolutionnaire comme Abdel Nasser suivit le changement de forme parce qu'il était attaché au contenu, ou la liberté, c'est-à-dire qu'il ne s'arrêta pas à une forme spécifique. La première forme de la liberté dans la révolution du 23 Juillet « l'organisation de la libération » signifiait réellement que la liberté n'était pas exclusive aux soldats de l'armée mais aussi pour le peuple. Elle avait pour slogan : « Nous sommes tous membres dans l'organisation de la libération. ». Cette question nécessite discussion puisque la dissidence de Mars de la démocratie nie la présence de la liberté dans les organisations de la liberté. Mourad Wahba glorifie la révolution de Juillet et confirme son communisme en tant qu'une des révolutions du tiers monde . Le héros dans le tiers monde est le révolté communiste et son idéal est Abdel Nasser qui nous présenta une révolution communiste.

3. La liberté existentielle et le communisme

Le dialogue et les controverses concernant la révolution et ses orientations communistes demeurèrent le centre d'intérêt des écrivains qui se mirent d'accord sur la nécessité de l'orientation communiste et non sur la manière de le comprendre et de l'interpréter. chez la plupart d'entre eux, vit le jour la déclaration de la nécessité d'ouvrir la voie aux valeurs spirituelles et éthiques et à la religion, et chez d'autres la déclaration de la nécessité de l'intérêt aux libertés individuelles. Cette dernière déclaration fut en accord avec l'ouvrage de Sartre intitulé « *La critique de la raison* » qui transforma l'existentialisme d'un parti opposé au communisme à un parti qui lui est complémentaire. Cela est évident chez Abdel Fattah el Didi dans son ouvrage intitulé « *Les tendances philosophiques contemporaines* ».

El Didi prend comme point de départ l'idée du choix d'une théorie parmi les théories philosophiques pour exprimer la révolution. Sous l'intitulé « la philosophie et la révolution », il dit : « Nous sommes dominés par un désir ardent de couper une branche de la philosophie pour en faire un exemple vivant de la pensée et un modèle clair devant les foules arabes qui se meuvent vers leur nouveau monde. Sans doute, nous voulons tous voir un type de philosophie qui traverse les esprits des gens et qui les fasse comprendre afin qu'ils prennent conscience et qu'ils croient. C'est ce à quoi nous aspirons, nous qui nous préoccupons de philosophie. »

Les analyses d'el Didi montrent la préoccupation de ceux qui s'occupent de philosophie de trouver une théorie philosophique en accord avec les aspirations des égyptiens et leur espoir dans leurs révolutions. Elles montrent aussi qu'il y a plusieurs appels de la part des positivistes rationalistes, notamment Zaki Naguib Mahmoud dans les essais qu'il écrivit dans les premiers numéros de la revue de la pensée contemporaine. Ces appels apparurent plus tard dans son ouvrage intitulé « *De notre vie rationnelle* » ainsi que chez ceux qui adoptent le marxisme parmi les philosophes, Mahmoud amine el alem dans ses essais réunis dans son ouvrage intitulé « *Batailles intellectuelles* ». De là, el Didi confirme qu'il n'est pas en accord avec ceux qui adoptent le matérialisme dialectique et le positiviste rationaliste ; en effet, il trouve que tous deux représentent un courant contre la philosophie avec ses véritables origines scientifiques »^{xxi} (p 313). En revanche, il trouve que l'existentialisme est la philosophie communiste moderne, il veut dire la philosophie de Sartre qui ne s'opposa pas au socialisme mais qui en fit une partie dans la construction de l'existentialisme communiste, tel qu'il est évident dans l'ouvrage intitulé « *La critique de la raison dialectique* ». Il insiste à maintes reprises sur ce sens, à savoir : « L'existentialisme communiste avala énormément le socialisme, et que l'existentialisme représenta pleinement à nouveau les communismes internationaux. (p 315). C'est ainsi qu'el Didi se tourne vers Sartre qui put faire du socialisme une des portes de sa nouvelle théorie socialiste et l'intégrer à sa théorie générale. Il affirme : « Quand notre révolution se rapproche des vérités de l'état communiste contemporain, nous trouverons que les théories les plus modernes qui nécessitent rapprochement et intégration à la morale nationale sont celles qui dégagent le sens humain de Sartre^{xxii}. Il pressent la nécessité de la philosophie de Sartre d'une substance spirituelle qu'il trouve dans les plis de la théorie de l'existence volontaire de Al Akkad. Entre ces deux philosophies avec leurs aspects spirituel et matériel, nous trouverons les deux

aspects du nationalisme révolutionnaire, ainsi que la philosophie qui rejoint la révolution (p.216).

4. L'intériorisme, âme du communisme arabe

Othman Amin se détourne du discours sur le communisme vers le discours sur le communisme arabe auquel il consacre un chapitre de ses essais philosophiques qu'il appela « l'intériorisme ». C'est une tentative de présenter une vision idéalisante de l'univers et de l'existence, et il présente dix principes philosophiques qui déterminent cette orientation communiste.

Dans son *intériorisme*, Othman Amin suit la voie de son maître le cheikh Mostafa Abdel Razek qui suit le courant de la tendance réformiste de Mohammed Abdou. Amin publia une étude, qui était sa thèse de doctorat, sur le cheikh imam Abdou, « le pionnier de la pensée égyptienne ». De là, son interprétation du communisme comporte l'esprit de la tendance réformiste et il en donne les bases islamiquement. Il dit : « Le communisme arabe est un communisme spirituel rationnel. Sa loi est l'amour. Sa constitution est la raison et la liberté, son objectif est la justice sociale. Qui doute du communisme de l'Islam ? le Coran nous y incite et nombreux sont les hadith qui nous y incitèrent^{xxiii} (p245).

Othman Amin prend un point de départ qui diffère de celui de ses prédécesseurs. Si, à travers notre exposé, ils cherchent à nier tout principe philosophique en accord avec la révolution, la plupart du temps le principe qu'ils adoptent philosophiquement, qu'il soit pragmatique ou dialectique rationaliste ou nouveau réalisme ou existentialiste, Othman Amin, le maître de l'idéalisme intérieuriste, trouve dans la révolution et son leader Abdel Nasser une révolution intérieuriste et Abdel Nasser un leader intérieuriste^{xxiv}. L'intériorisme est de reproduire à nouveau l'idéalisme philosophique, notamment tel qu'il se révéla chez Descartes, Kant et Fichte. Il consacra un des chapitres de son ouvrage qui exprime sa conviction philosophique à la relation entre le communisme et la philosophie sous l'intitulé « *L'intériorisme, esprit du communisme arabe* ». Il le commence par des citations de Gamal Abdel Nasser où est mise en évidence l'importance de la pensée. il dit : « La moitié chemin dépend de ce que font les intellectuels dans leurs explications des concepts de la révolution et ceux de la société que nous allons bientôt construire. » Othman Amin trouve que l'idéalisme et le réalisme sont deux grandes forces qui déterminent tout développement humain. Puis il insiste sur l'idéalisme, même si c'est sous l'intitulé « *L'union entre l'idéalisme et le réalisme dans la société* ». il trouve que si l'alliance entre le réel et l'idéal est nécessaire pour la société communiste arabe : « parce que « la société arabe » est une réalité authentique. »

Il nous présente dix principes philosophiques qui déterminent l'âme du communisme arabe. Le sens du communisme arabe à la lumière de l'union entre l'idéalisme et le réalisme tel qu'il est dans la charte arabe et dans les déclarations du « maître de la philosophie de la révolution » (il veut dire Abdel Nasser à qui il consacra un des chapitres de son ouvrage en anglais sur la philosophie islamique) se résume par quelques principes intérieuristes authentiques. Nous nous arrêtons sur certains de ces principes comme suit :

1. Œuvrer pour l'anéantissement de la « stratification » c'est-à-dire chercher à annuler les différences sociales qui divisent les membres de la société entre riches et pauvres, fortunés et dépourvus, de sorte qu'il n'y ait qu'une seule classe sociale dont tous les membres – à part les personnes âgées, les malades et les handicapés- soient chargées et capables de travailler sans qu'il n'y ait aucune occasion pour exploiter les autres pour leur propre intérêt ou celui d'un tiers.
2. Tâcher à ce que notre orientation vers les principes communistes ne soient un pas vers la victoire d'un parti spécifique, ou la domination d'une certaine catégorie du peuple, mais un soutien pour la fondation d'un système qui garantisse l'union et l'harmonie entre les différents aspects de l'activité humaine visant l'intérêt du groupe , qui assure l'aide mutuelle entre les citoyens au lieu des conflits entre les tendances et les volontés, et qui assure la cohérence des intérêts au lieu de l'égoïsme.
3. Comprendre que, pour réaliser ce but , nous devons être profondément conscients de la signification de « participation » et « participer ». En d'autres mots : de comprendre que si la propriété est, pour chaque individu, une condition et une garantie de l'indépendance, le seul moyen pour que chacun de nous soit propriétaire, c'est de lui accorder sa part de la richesse individuelle dans la richesse collective.
4. De réaliser que l'orientation vers le communisme implique la considération comme acquis que tout membre de la société doit être considéré comme participant à une grande entreprise, et sa participation est ce qui lui offre avec dévouement comme effort et service et ses intérêts sont ce qui lui revient du revenu général après la répartition juste entre ceux qui l'auraient aidé à la former.
5. De réaliser que l'esprit du communisme exige que la liberté soit un fait réel effectif.
6. Le dernier principe : de croire que ces nouveaux principes communistes sont en accord avec ce à quoi aspire tout cœur généreux, convenable avec tout esprit sain, et, par-dessus tout, en harmonie avec la science, la religion et l'Histoire.

Othman Amin insiste sur la justice sociale et refuse la dictature prolétaire et la lutte des classes. En outre, il propose la collaboration, dans le sens de permettre la propriété et que tout individu doit avoir sa part de la richesse individuelle. Il insiste sur la justice de la répartition, sur la liberté, et sur le rôle de la religion dans le communisme.

Finalement, l'esprit de la philosophie communiste est la préparation de la société actuelle aux exigences émanant des nouvelles situations de la production et de l'investissement et la préparation pour fonder les bases de l'égalité, de la démocratie et de la justice, de sorte qu'elle se dirige vers une nouvelle société qui se dirige toujours vers le meilleur, qui réalise l'harmonie totale entre la liberté et la collaboration, entre la fortune collective et l'égalité des revenus individuels, entre l'éthique et la culture, entre la justice et le bonheur^{xxv} (p 224)

5. Le soutien du rationalisme critique communiste et le refus du nassérisme

Face aux tendances déjà citées et qui cherchaient à lier la philosophie et la révolution en choisissant une parmi les grandes philosophies comme base de la révolution, que ce soit le nouveau réalisme, ou l'existentialisme ou le marxisme ou l'idéalisme intérieuriste, nous trouvons une tendance philosophique caractérisée par son esprit critique, à savoir celle de Fouad Zakaria appela *le rationalisme critique*. Son soutien pour le communisme est une critique sévère du nassérisme.

Nous consacrerons ce paragraphe à la détermination de la position de Fouad Zakaria vis-à-vis de la révolution égyptienne, la révolution de 1952, et plus précisément l'expérience nassérienne, partant de ce qu'il écrivit sur « *Abdel Nasser et la gauche égyptienne* ». en outre, il y a d'autres écrits qui révèlent sa conviction communiste évidente, ce sont des convictions présentes dans les plis de ses différents livres. Nous nous référons particulièrement à son ouvrage intitulé « *Les aspects intellectuels dans les différents systèmes sociaux.* »

Zakaria écrivit un long essai où il aborde le rapport de Abdel Nasser avec la gauche égyptienne. C'est une position qui se résume dans le fait que la gauche égyptienne commit une erreur en divinisant Abdel Nasser, en s'alliant avec lui sans conditions et en se plaçant à son service avec les yeux fermés sur ses erreurs. Abdel Nasser ne mit pas son autorité au service du communisme, mais il mit le communisme au service de son autorité. L'essence de l'erreur nassérienne réside dans l'application du communisme. Zakaria confirme que la manière par laquelle fut appliqué le communisme nuit à ce dernier plus qu'elle ne sert sa cause.

Selon Zakaria, les erreurs de Abdel Nasser résident dans la manière même d'appliquer le communisme. L'expérience communiste nassérienne ne pensait pas toujours aux couches populaires dans ses procédures. Quant à la différence des classes, il est certain qu'elle existe absolument dans l'expérience communiste nassérienne^{xxvi}. Selon lui, la politique extérieure qui réussit doit se baser sur un front intérieur fort et sur une base populaire qui croit en elle et qui soit capable de comprendre ses tâches parce qu'elle réalisa au moins un minimum de vie pacifique. Mais malheureusement, l'écart entre l'intérêt pour l'extérieur et pour l'intérieur fit que cette politique extérieure réussie soit refusée « d'en haut » et non planifiée en tant que résultat de la position de toute la société vis-à-vis du monde extérieur. Si le front intérieur sur lequel se basa cette politique extérieure – dont l'orientation générale est effectivement saine – était plus fort, cette politique aurait facilement surmonté beaucoup d'obstacles accumulés, notamment à la dernière moitié de l'expérience nassérienne.^{xxvii}

Toutefois, les points négatifs dans l'expérience nassérienne du communisme ne se limitent pas seulement aux affaires matérielles – telles que l'économie et l'armée – mais les points négatifs spirituels sont pour lui plus graves et plus importants, parce que le vrai communisme est l'évaluation du statut de l'homme avant tout. « Et ce que je ne conçois pas, tel qu'il affirme, dans n'importe quelle expérience qui se dit communiste, est qu'elle méprise l'homme et cherche à l'humilier... toute révolution qui opprime tous au profit de la classe dirigeante seulement peut –être nommée par ses partisans comme ils souhaitent, à part le communisme. ». Le nassérisme comporta beaucoup d'oppression, de sorte qu'elles dépassent de loin le cadre des arrangements légaux par lesquels la révolution se protège contre une

minorité ennemie au profit de la foule. L'homme égyptien est sorti de cette expérience différent dans son essence, radicalement différent de ce qu'il était auparavant. Cette aberration interne de l'âme de l'homme égyptien est le point négatif le plus important de l'expérience nassérienne.

Abdel Nasser réussit à lier à sa roue les communistes et fit que sa réputation communiste soit entièrement liée à l'application d'un système incorrect selon Zakaria. C'est ainsi que l'expérience nassérienne se proposa de donner une image défavorable du communisme aux yeux du peuple. L'expérience nassérienne ne donna pas à l'égyptien simple ce que donne l'expérience communiste réussie au peuple qui la pratique. Elle commit des erreurs contre l'humanité de cet homme qui dépasse de loin le cadre de l'erreur inintentionnée dans laquelle tombe le régime de la gouvernance révolutionnaire en cherchant à changer les situations de manière brusque^{xxviii}.

Chez Fouad Zakaria, ce communisme national compléta la plupart des structures formelles de toute expérience communiste : liquidation de la féodalité et du capitalisme utilisé – égyptianisation puis nationalisation – la fondation d'un secteur général fort...tout ce qu'exigeait le communisme était disponible, à part une seule chose, à savoir l'esprit du communisme, son cœur, son essence, cette essence de laquelle était dépourvu le peuple égyptien.

Le communisme n'aura d'avenir dans ce pays, même pas à court terme, si l'on le distinguait de l'expérience précédente et si l'on révélait franchement les erreurs de cette expérience et si l'on suivait la voie d'une nouvelle politique.^{xxix}

Malgré la grande critique politique de droite adressée à l'expérience nassérienne, l'analyse critique et rationaliste de Fouad Zakaria trouva un grand intérêt de la part de la gauche égyptienne qui, à son tour, présenta des réponses et des analyses de ce qu'écrivit le philosophe auteur de nombreux essais portant sur les questions urgentes qui préoccupaient l'arène politique égyptienne, notamment ses critiques des orientations religieuses qui commencèrent à dominer à l'époque de la gouvernance de Sadat dans deux ouvrages intitulés « *Le mouvement islamique entre la réalité et l'illusion* » et « *Le réveil islamique à l'échelle de la raison* » et sa critique de la succession politique des états unis dans ce qu'il écrivit à propos des « arabes et le modèle américain ». Ce qui caractérisa le plus sa position est qu'il insistait sur le communisme ainsi que sa critique de l'expérience nassérienne qui humilia l'homme égyptien et sa liberté ; c'est ce qui fit perdre au communisme son essence humaine. Il se distingue de ce que présenta Abdel Rahman Badawi comme critique du nassérisme : il l'attaqua à cause de son communisme. C'est une position qui se distingue de celles que nous présentâmes.

6. Le refus du communisme et du nassérisme

Nous consacrons ce paragraphe à une position individuelle, celui qui la prit s'inspira des écrits des hommes de la révolution et contribua à orienter ses événements dès le début, puis il se dévia notamment après les décisions communistes et refusa la révolution ainsi que ses orientations communistes et, le plus important, il se tourna contre le nassérisme. C'est la position de Abdel Rahman Badawi qui se distingue de ses prédécesseurs dans sa pratique effective de la politique en joignant le parti de « l'Égypte El Fatah » avant la révolution et l'impact de ses idées sur ses leaders.

Badawi écrivit à propos de lui-même en disant qu'il « participa à la politique nationale ». Il était membre du parti « Egypte –El Fatah » (1938-1940)^{xxx}, puis membre du haut comité du parti national 1944-1952. Il fut choisi membre du comité de la constitution chargé en Janvier 1953 de formuler une nouvelle constitution pour l'Égypte. Ce comité comportait l'élite politique, intellectuelle et législative. Il contribua surtout à formuler les articles relatifs aux libertés et aux devoirs, et ce comité acheva de formuler la constitution en Aout 1954, mais les révoltés ne prirent pas en compte ses rapports, ses garanties de la liberté ni la gouvernance démocratique saine, et ils le substituèrent par la constitution de 1956 qui viola les libertés et qui supporta la répression qui s'instaura quelques années plus tard.

Badawi nous informe dans ce paragraphe important sur des faits signifiants, à savoir :

Premièrement : il est politicien, il participa au parti « Egypte El fatah », puis au nouveau parti national et finalement aux actions de la révolution égyptienne et ses comités chargés de formuler la constitution.

Deuxièmement : son souci principal était les libertés et la bonne gouvernance démocratique.

Troisièmement : les révoltés supportaient l'oppression et ne prirent pas en compte la constitution qui soutient les libertés et la confisquèrent.

Quatrièmement : Badawi adopte une position vacillante vis-à-vis de la révolution, à savoir son impact sur ses membres par ses œuvres et ses écrits notamment Ahmed Abdel Aziz, Gamal Abdel Nasser et Anouar el Sadat, et il collabora avec elle les premières années jusqu'aux décisions de la nationalisation ou ce qui fut connu sous le nom de *décisions communistes*, puisque sa position se transforma en une animosité directe contre la révolution ou plus précisément Abdel Nasser.

xxx

Il nous parle en détails de son intégration à l'Égypte El fatah en février 1938, et il avait déjà connu de près le nazisme, ses écrits et ses racines théoriques durant la première période de son voyage en Europe, notamment à Munich, en Juillet 1937. Pour Badawi, le nazisme s'oppose à la démocratie et il vante le premier au détriment de la seconde, il loue Hitler que la presse démocratique juive représenta de manière incompatible avec la réalité.^{xxxii}

Sa position vis-à-vis de la liberté parut dans la série d'études qu'il écrivit sous l'intitulé « *La philosophie des principes politiques sur le fascisme et le nazisme* ». Ces études, qui sont une traduction, révèlent la position de Badawi lui-même qui la traduit vers l'arabe dans l'espoir que les gens en Égypte réfléchissent à ces principes et arrivent à leur juste compréhension (p. 24)

La position de Badawi à cette période-là de la liberté et la démocratie se dévoile dans ce qu'il écrivit sur la philosophie nazie, notamment la théorie de la gouvernance, le principe de l'ascension, le parti et l'état.

Le nazisme est plus proche du fascisme et les idées qu'il présente sont probablement ses croyances dans sa vie politique en joignant l'Égypte El Fatah. Il est contre la démocratie de manière évidente à cette période-là tel que se révèle dans ses écrits sur la théorie de la gouvernance proposée par le nazisme. En effet, il trouve que c'est la meilleure théorie pour gouverner. C'est une théorie de la démocratie parlementaire (p.25).

La question soulevée est la suivante : Est-ce que la philosophie existentielle de Badawi qu'il nous présenta dans ses premiers écrits accorde la place aux libertés collectives ? Est-ce que son principe philosophique contribua à la confirmation des mouvements constitutionnels ou, question importante, quel est le rapport entre l'insistance de Badawi sur les libertés collectives et la démocratie et son principe philosophique individuel ?

La position définitive de Badawi vis-à-vis de la liberté et de la démocratie se qualifie dans ce qu'il écrit dans la dernière section de la première partie de son autobiographie à propos de son travail dans le comité de la constitution et son acceptation de ce travail ainsi que sa nomination comme conseiller culturel de l'Égypte en Suisse ainsi que sa position vis-à-vis de la révolution qui était une source d'inspiration^{xxxiii} pour ces hommes. Quelle est cette position que Badawi était soucieux de confirmer dans ce qu'il écrivit à propos de lui-même dans l'encyclopédie philosophique et à laquelle il fit déjà référence et qu'il répéta avec plus de détails dans le contexte de son discours concernant la révolution égyptienne ?

Badawi choisit d'être membre dans le comité des droits et des devoirs et du comité électoral^{xxxiv}, (p.33). Il nous donne des détails extrêmement importants relatifs à son travail dans le comité des droits et des devoirs. Il nous montre que le meilleur document qui nous sert de référence en formulant les articles sur la liberté et les droits dans la constitution égyptienne est le projet de la constitution française formulée par l'organisation nationale constitutionnelle qui le mit en vigueur le 19 Avril 1946. Il contient une confirmation des libertés collectives plus que la constitution admise dans le sondage d'octobre la même année qui ne contenait pas d'articles concernant les libertés et les droits, mais qui se contenta dans son début de reconfirmer les droits cités dans la déclaration des droits de l'homme en 1789.

Il passe du comité des libertés et des devoirs et du comité électoral au régime de gouvernance bien qu'il n'en soit pas membre. Toutefois, il était soucieux d'exprimer son opinion concernant la manière dont devait être gouvernée l'Égypte, et ce après la décision du comité de faire du régime républicain le régime du pays. Il nous explique sa position vis-à-vis de la cause soulevée en Mars 1954, à savoir : Est-ce que le régime doit être parlementaire ou présidentiel ? La tendance dominante était d'opter pour le régime parlementaire, bien que Badawi ne le soutienne pas (p.35). C'était son point de vue à cette période-là. Mais il informe qu'après la gouvernance de Abdel Nasser il tendait à préférer le régime parlementaire au régime présidentiel parce que l'autorité du président de la république dans le régime parlementaire est limitée et que sa présence est presque purement formelle étant donné qu'il est élu par le parlement et non par le peuple directement (p.37).

Tels étaient les principes que Badawi nous présenta dans le contexte de son discours concernant son effort dans le comité de la formulation de la constitution. Ils nous dévoilent une connaissance profonde et précise du sens des droits de l'homme et de ses libertés, et en même temps une solution à cette contradiction ressentie entre son soutien du concept de gouvernance dans le nazisme et qui s'étendit vers la préférence du régime présidentiel pour gouverner et il montre son admission pour le régime parlementaire basé sur ce qu'il perçut au début de l'expérience révolutionnaire en Égypte qu'il critiqua sévèrement. Il affirme : « Abdel Nasser et le conseil de la révolution vinrent avec leur fausse constitution

promulguée en 1956 et ils confisquèrent totalement tous ces droits et ces libertés et les remplacèrent par les contraintes qui détruisirent les droits des égyptiens et leurs libertés^{xxxv}.

Dans le deuxième volume de son autobiographie, il critique beaucoup Abdel Nasser, c'est une conséquence normale de sa transformation de la tendance nationaliste à laquelle il crut toute sa vie quand il s'intégra à l'Égypte El Fatah vers sa préoccupation des libertés dans la période qui suit la révolution de Juillet puis sa critique de cette révolution après qu'elle prit un tournant communiste. Cela apparaît dans ce qu'il écrivit à propos de « la honte et la défaite » quand il dit : « Avec sa précipitation habituelle non raisonnée et sa non perception des conséquences, Abdel Nasser donna à Israël l'occasion propice pour attaquer. » ou ce qu'il écrit sous l'intitulé « *Le sentiment de honte* » : « Je renonçai donc à tout en Égypte : un gouverneur despotique, un peuple sans cerveau ni volonté qui obéit à tout oppresseur. » (p.95). Il écrivit sous l'intitulé « *Et le cauchemar se dissipa* » : « Le 28 septembre 1970, un cauchemar terrible se dissipa, cauchemar qui le tortura pendant dix huit ans au cours desquels le peuple égyptiens connut les pires types de tortures et humiliation et fut terriblement vaincu : Abdel Nasser mourut ce jour-là » (p.237)

Badawi refuse les orientations de la révolution communiste de Juillet et sa critique verse sur Abdel Nasser non à cause de sa non démocratie à notre avis mais à cause de son communisme : c'était donc l'animosité entre Badawi et la révolution dont il était l'inspirateur après que l'Égypte se tourna vers le communisme.

Les positions philosophiques de la révolution en Juillet étaient variées et limitées à deux appels : le premier confirme les orientations communistes de la révolution qui cherchent à réaliser la justice sociale. C'est un appel en accord avec la modernité à quoi aspirait l'Égypte et la révolution de Juillet, avec le souci de plusieurs d'ouvrir la voie à la religion et aux valeurs éthiques ; de là la vacillation dans la nomination de l'orientation politique de la révolution entre le communisme scientifique d'une part, et le communisme arabe d'autre part. Se multiplièrent les écrits sur le communisme dans l'Islam ou l'Islam communiste.

Le second appel était sûrement évident dans la confirmation de la liberté individuelle. Nous le trouvons chez Abdel Fattah el Didi au début de la recherche sur la philosophie de la révolution, ainsi que chez Badawi dans sa critique et son évaluation de la révolution. le côté sur lequel insista Hassan Hanafi qui était contemporain à la révolution de Juillet 1952 et la révolution de Janvier 2011, tel qu'il apparût dans ses premiers écrits et ses écrits actuels est, probablement, le rapport entre Abdel Nasser et la révolution, sans allusion à la formation militaire ou éclaircissement de ce dernier dans le parcours de la révolution, et sans prise de conscience évidente de la contradiction entre l'organisation militaire de la révolution et l'appel à la liberté individuelle, ni la contradiction essentielle entre le militaire et le religieux, ou entre la révolution et les frères musulmans, c'est ce que nous aborderons dans les paragraphes qui suivent.

3. La révolution du 25 Janvier et la philosophie

Si nous passons des différentes positions philosophiques de la révolution du 23 Juillet, qu'elles soient en faveur ou cherchant un fondement philosophique de la révolution ou une critique opposant qui refuse les applications pratiques des

principes que la révolution elle-même déclara comme orientation communiste et qui confirment la justice sociale et remettent la liberté et la démocratie à la position des philosophes vis-à-vis de la révolution de Janvier 2011, ou plus précisément du rôle de la philosophie dans cette révolution, nous trouverons que la scène révolutionnaire égyptienne qui se lança de la place Tahrir n'attendait pas que la philosophie lui offre des principes nouveaux pour la révolution, et les philosophes ne répondirent pas à leurs attentes. Nous trouvons que le temps n'est pas suffisant pour recenser les contributions des philosophes dans l'analyse de la révolution égyptienne.

Il est vrai que certains philosophes européens vivants firent des efforts contemporains à la révolution tunisienne qu'aborda le Français Alain Badiou et l'Italien Toni Nigéri. Le premier y vit des révoltes populaires réclamant la liberté, et le second confirma que c'était une révolution réclamant la démocratie communiste, mais la révolution égyptienne nécessite plus de temps pour présenter certaines positions philosophiques vis-à-vis d'elle. Nous fîmes allusion dans le numéro consacré par Aorak Phalsaphia à la philosophie et la révolution de Janvier 2011 et qui contient diverses contributions de différents pays arabes. Nous nous arrêtons uniquement sur les contributions égyptiennes qui abordèrent ce que nous sommes sur le point d'aborder. Nous choisîmes deux contributions deux trois générations qui présentèrent la relation entre la philosophie et la révolution. La première est la génération des pionniers représentée par Hassan Hanafi qui suivit les deux révolutions égyptiennes, la révolution de Juillet 1952 et celle de Janvier 2011, et il a de nombreuses contributions dans les deux. La seconde génération est la génération qui grandit avec la révolution de 1952, la génération intermédiaire, représentée par Mohammed Saffar, professeur de sciences politiques à l'université du Caire.

Hassan Hanafi : la religion et la révolution , la créativité révolutionnaire

Au début, pour connaître la position de Hassan Hanafi vis-à-vis de la relation entre la philosophie et la révolution , nous devons exposer les grandes lignes de sa philosophie. Notre approche sera une allusion répétée qu'il présenta dans ses deux autobiographies, et l'importance de cette allusion vient du fait qu'elle constitue une précision de son orientation philosophique depuis la période où il était étudiant en Egypte, puis le début de son voyage pour faire des études supérieures à Paris. Cette orientation part de son ambition d'étudier la méthode islamique en général dont il posa les bases dans sa thèse de doctorat et il y continua ses recherches après son retour au Caire en 1966 dans ce qu'il appela *le projet du patrimoine et du renouvellement*.

Hanafi précisa ce projet dans trois sections qu'il appelle « *fronts* », le premier qui nous intéresse c'est ce qu'il appelle la position vis-à-vis de l'ancien patrimoine et où il vise de relire les sciences islamiques à la lumière des causes de l'époque. Cette section commença par l'étude des sciences de l'origine de la religion sous l'intitulé : « *De la croyance à la religion* ».

La remarque évidente pour le lecteur qui suit la production intellectuelle de Hassan Hanafi est la suivante : l'apparition de la révolution comme titre principal dans la première section de son projet scientifique. Il contient cinq volumes. La révolution apparaît aussi comme titre principal dans ses ouvrages culturels

généraux destinés aux non spécialistes et elle apparaît aussi dans huit volumes sous l'intitulé « *La religion et la révolution en Égypte* ». Nous pouvons nous référer à son ouvrage en anglais intitulé « *Le dialogue entre la religion et la révolution* ». Cela nous montre que Hanafi est préoccupé par la cause de la révolution et plus précisément la cause de la croyance et la religion, ou la religion et la révolution^{xxxvi} tel que le montreront ces deux groupes de travaux.

Il dit dans une première tentative d'autobiographie justifiant son ajout au volume « *Le radicalisme musulman* » : « Je trouvai dans cette autobiographie que j'écrivis une introduction à la première déclaration théorique « le patrimoine et le renouveau » notre position vis-à-vis de l'ancien patrimoine publié en 1980 et qui était la première introduction théorique qui essaie de reconstruire les anciennes sciences, la science de l'origine de la religion, à savoir : « *De la croyance à la révolution* » publié en 1988. Je la trouvai proche de l'étude du radicalisme musulman qui récence le conflit entre les frères et la révolution pendant trente ans, mon autobiographie a le même sujet, mais, en tant que cas individuel, je fais partie du radicalisme musulman dans ses interactions avec la révolution égyptienne »

Hassan Hanafi n'aborde pas seulement les frères ou la révolution et le radicalisme, mais ses analyses sont fondées sur le fait qu'il fait partie du radicalisme islamique, et le but qu'il précise et qu'il cherche à atteindre et sur lequel il insiste est la réconciliation entre les frères et la révolution. Cela est évident dans la deuxième tentative pour écrire une autobiographie dans son ouvrage intitulé « *Les soucis de la pensée et de la patrie* » où il exprime sa relation avec eux. Il dit : « La révolution égyptienne éclata en Juillet ; le roi fut chassé et la république fut déclarée, ainsi se réalisa le grand rêve de détruire le roi et la corruption des partis... ce même été, je me dirigeai vers la branche de bab el chereya des frères musulmans et nous rejoignîmes avec quelques collègues de secondaire les frères, nous les révoltés. Je m'intégrai donc aux frères la même année de la révolution : nous n'avions devant nous qu'une organisation, à savoir les frères, nous les partisans des musulmans... l'entente était parfaite entre les frères et la révolution les deux premières années de la révolution. Le groupe ne se dissout pas... ils sympathisèrent avec le groupe. L'entente entre les frères et la révolution se dissipa après l'accord de l'évacuation de 1954, et ce qui fut connu sous le nom de la crise de Mars. Je vécus le conflit entre deux législations : la législation de la religion et celle de la révolution. C'est ce que j'essayai de réaliser plus tard dans « *La gauche islamique* » et dans « *De la croyance à la révolution* » et de fonder la religion de la libération dans l'Islam »

Il ajoute une démonstration de son appel ou ce qu'il appelle « *la grande mission* », à savoir la réconciliation entre les frères et la révolution, entre la religion et le progrès. Cela après la nationalisation du canal de Suez et la transformation de Abdel Nasser en un héros national et en symbole de la liberté dans le tiers-monde (p.618-619).

Plusieurs articles étaient déjà écrits sur lui dans la page « *L'opinion* » dans le journal « *La république* » sur les frères musulmans : « Que perdit le monde en anéantissant les frères ? », « Comment peut-on développer la pensée des frères ? ». La relation entre les frères et la révolution est l'axe de l'ouvrage de Hassan Hanafi qu'il construit pratiquement dans son projet à base scientifique intitulé « le patrimoine et le renouveau ». Il s'énonce clairement dans : « *De la croyance à la révolution* », à la lumière de ce que nous mentionnâmes des

allusions de Hanafi à cette relation dans ces deux autobiographies, nous pouvons lire ce qui se passe actuellement en Egypte, à savoir le rapport entre les frères et les militaires.

La réconciliation est donc l'objectif de Hanafi. Nous avons deux remarques à ce propos. La première est que la réconciliation est un appel procédural qui diffère de la réforme qui est un concept théorique. La réconciliation est une question pratique pragmatique, elle ne se produit pas jusqu'à présent, et par suite, c'est un facteur du conflit et de la déconstruction politique, et la compétition sur le pouvoir actuellement entre les frères et le pouvoir militaire transitoire qui gouverne actuellement. C'est là la deuxième remarque que nous ne pouvons commenter maintenant qu'en disant que ce sont deux cercles incompatibles et peut-être en parallèle. Par conséquent, ils sont clairs pour la position de Hanafi qui nous exige de passer de ses écrits sur la révolution de Juillet à ses écrits sur la révolution du 25 Janvier 2011.

Hanafi précise que la révolution égyptienne, après la révolution tunisienne, montra que la conscience arabe est capable de la créativité révolutionnaire individuelle et collective, élitique et populaire, de dépasser les modèles révolutionnaires connus : française, bolchévique, américaine, chinoise, turque, Europe de l'est...voire, selon lui, elle dépassa son modèle qu'elle-même suivit depuis plus d'un demi siècle, la révolution par les armées menée par les officiers libres. Nous choisîmes parmi les écrits des études de la créativité révolutionnaire où il trouve que la révolution comme l'art, la pensée et la science est créativité, et ce qui caractérise le plus la créativité : l'intuition soudaine, l'imprévisibilité, le saut, le sérieux et la créativité. Cela dans quatre paragraphes qui sont : la créativité révolutionnaire, les défis de la révolution puis l'union révolutionnaire, la contre-révolution. Nous allons montrer brièvement ses positions vis-à-vis de ces questions. Premièrement : la créativité révolutionnaire, il précise sa créativité du fait qu'elle est collective, spontanée, pacifique, et ses nominations ...il s'agit d'une révolution de jeunes, révolution de la place Tahrir, révolution des rebelles, la modestie et renoncement à l'individualisme au profit de la collectivité de la part de ceux qui la firent éclater sur le réseau d'abord. Le programme de la révolution était spontané : libérer l'individu de l'oppression, torturer les postes de police, la loi d'urgence, les jugements provisoires et les tribunaux militaires, la suffisance assurée au citoyen de ses besoins fondamentaux, comme le pain, le logement, le médicament, l'enseignement, ou le libérer de la pauvreté, de l'humiliation et de la faiblesse.

La créativité révolutionnaire se manifeste dans la voie pacifique de la révolution. Elle ne se heurta pas aux policiers ni aux appareils de sécurité mais à la foule révoltée avec toute sorte de violence. La créativité révolutionnaire se manifesta aussi dans les noms des jours et des semaines de la révolution : *le vendredi de la colère, le vendredi du départ, la semaine du défi, la semaine de la résistance*. Ils révèlent tous la volonté et la persévérance et le refus des solutions temporaires qui cherchaient à entourer la révolution pour l'assiéger et l'anéantir, se vengeant ainsi. Les facteurs de sa continuation viennent d'elle-même par l'abstention, la coopération et les nécessités de la vie quotidienne volontairement, par exemple les donations alimentaires, médicales, en eau, et le traitement dans les hôpitaux sur place avec des appareils médicaux modernes pour soigner les blessés et sauver les martyrs.

Dans cette étude, Hanafi aborde les défis de la révolution : si la créativité révolutionnaire est l'aspect positif de la révolution, les défis de la révolution sont son aspect négatif. Par exemple les dangers, les obstacles ou les interdits et les risques de la révolution. Si la créativité révolutionnaire est un saut en avant, les défis de la révolution sont un pas en arrière. De toutes les révolutions, naissent des contre-révolutions. La révolution est mouvement et marche. Elle contient ses contradictions internes, le flux et le reflux, l'action et la réaction. Il nous cite quelques défis de la révolution où la position des militaires paraît différente de ce qu'il mentionna sur la révolution de Juillet. Parmi ces défis :

1. La contradiction entre l'armée et la révolution. L'armée, qui était le défenseur de la révolution, devint son adversaire.
2. L'armée entourant la révolution et calmant sa colère par des sédatifs temporaires et par la réalisation partielle des réclamations révolutionnaires.
3. L'avidité de pouvoir de la part des militaires est connue dans l'histoire des révolutions depuis Napoléon.
4. La chute de la tête du régime et non de son corps
5. Apparition de contradictions entre les révoltés eux-mêmes. Ce sont des tribus différentes qui se rassemblèrent par des moyens de communication modernes sans connaissance préalable ni expérience politique commune.
6. Refroidissement du zèle révolutionnaire avec le temps, et arrêt du flux révolutionnaire avec le temps.
7. La révolution est plus la destruction d'un régime que l'instauration d'un nouveau régime. Détruire est facile, construire est difficile.

Hanafi s'arrête sur le troisième paragraphe : l'union révolutionnaire arabe qui se constitue par l'unité de ses slogans : « *Le peuple veut faire chuter le régime* » ; ce slogan se répandit très vite dans toutes les révolutions régionales avec des modifications adaptées à chaque nation. La demande est unique, changer le régime représenté par sa tête après que toutes les institutions constitutionnelles soient devenues formellement falsifiées.

Il aborde finalement la contre-révolution à laquelle il consacra plus tard une étude à part. Il trouve qu'il n'est pas suffisant de prévenir les défis de la révolution mais il est aussi nécessaire de prévenir contre les dangers de la contre-révolution. Les défis sont les obstacles et les dangers qu'affronte la révolution à l'instant de son éclatement alors que la contre-révolution est l'assassinat de la révolution et son entourage par derrière après sa première victoire et sa grande réussite dont les causes et les facteurs furent analysés par tous.

La contre révolution émane des plis de la révolution. L'ancien régime fut pris à l'improviste et crut qu'il était en paix, lui qui disposait de la sécurité, de la police, du parti, du pouvoir et de l'argent. Dans l'extase de la victoire et de la continuation de la réalisation des réclamations de la révolution, le corps recommence à se mouvoir. L'ancien régime reprend conscience après le choc. Celui qui avait en mains le pouvoir, l'argent et la sécurité ne s'écroule pas facilement.

2. Soffar : la scène révolutionnaire et l'anthologie du présent

Mohammed Soffar, professeur de sciences politiques à l'université du Caire qui lit beaucoup dans la philosophie, aborde la question de la relation entre la philosophie et la révolution à travers la lecture d'Averroès de *La république* de Platon. Il parle d'un drame révolutionnaire que vécut l'Égypte pendant dix-huit jours dont les événements continuèrent à éclater, et qui pousse à s'interroger sur le rôle de la philosophie dans la révolution. Il cherche dans son étude à situer l'idée de la révolution dans les traditions de la philosophie politique.

Dès le début, il place sur la même ligne les différentes positions par rapport à l'idée de la révolution dans les traditions philosophiques. On trouve la position d'Aristote qui était contre la révolution, et Marx, son contraire, qui l'adopte. Entre les deux, la position du philosophe allemand Emmanuel Kant sur lequel il comptera comme outil analytique qui répond à la question principale qui se pose : à savoir, préciser le rôle que peut jouer la philosophie à l'étape post-drame révolutionnaire en Égypte. Sur ce, il distingue la position intermédiaire de Kant et son application à la réalité égyptienne se basant sur la lecture de Foucault de la conception de Kant sur la révolution. Il insiste que la question qui, selon Foucault, apparut pour la première fois dans le texte kantien, à savoir : « Que se passe aujourd'hui ? », « Que se passe maintenant ? », la justifiant en disant que la problématique de cette étude est de rechercher dans l'essai de Kant une anthologie du présent qui réside dans la question : « Qu'est ce que la révolution ? ». elle essaye de faire revivre l'instant présent à nous, pour trouver le lien convenable de mouvement, dans cet instant auquel nous appartenons, nous ici et maintenant. Il trouve que l'utilisation du concept de Kant « *la révolution comme scène* » comme outil analytique pour connaître la nature de l'instant présent invite à parler du rôle de la philosophie dans la révolution à notre instant présent.

En braquant la lumière sur la scène révolutionnaire en Égypte à travers le concept de Kant sur la révolution, l'image suivante apparaît. Un acteur collectif de type nouveau qui se refuse aux unités d'analyses habituelles telles que le groupe ou la classe ou le réseau. Par sa souplesse, il put former un noyau qui attire des secteurs sociaux différents. Mais on reproche à cet acteur collectif son manque de forme arrangeante et d'idée globale ou d'idéologie concernant la conception d'une nouvelle présence politique, sociale et économique.

Par conséquent, que la révolution comme scène manque de changement profond et de large espace pour le changement, cela fait que ce qui se produit soit proche d'un soulèvement populaire que d'une véritable révolution. Bien que la philosophie ne joua aucun rôle dans l'incitation à la révolution ni son éclatement, ce défi auquel fait face la révolution constitue une occasion propice pour la philosophie pour continuer la mission historique des forces révolutionnaires. En d'autres mots, il dit : « Si la philosophie ne joua pas le rôle d'avant-garde et s'absenta du même drame révolutionnaire, elle peut à cause de ce défi, jouer le rôle de gardien de derrière et avoir une présence sur la scène révolutionnaire ». Le rôle de la philosophie pour lui consiste à faire une deuxième véritable révolution.

Il aborde longuement le rôle de la philosophie comme gardien en arrière de la révolution comme scène. Il trouve que, pour que la philosophie puisse jouer le rôle de gardien en arrière afin de terminer la mission d'approfondir et d'élargir le changement révolutionnaire sur le plan de la relation entre les spectateurs de la scène et l'événement lui-même, il faut revenir au résumé du livre de Platon

intitulé : « *La politique* » écrit par Averroès, à savoir profiter du mouvement des événements dans la direction du changement afin de faire passer un projet scientifico-politique qui comble le vide intellectuel, qui fasse sortir les forces révolutionnaires de leur crise au moment actuel, et qui fasse revenir la philosophie sur la scène révolutionnaire après son absence, même si c'était en sa qualité de gardien en arrière et non d'avant-garde. C'est l'espace disponible pour se mouvoir à cette génération qui ne participa pas à l'événement révolutionnaire mais qui passa sa vie à y rêver et à y inciter sans le voir ni croire qu'elle le verra.

Avant qu'il n'aborde la lecture de la lecture, il expose une problématique inévitable, parce que sa solution dépend, selon lui, non seulement de comprendre la nature du projet scientifico-politique proposé par Averroès, mais ce qui est encore plus important, de l'intérêt théorique, de la précision des limites du profit scientifique et politique de ce projet au moment révolutionnaire que nous continuons à vivre. Si la lecture d'Averroès tourne dans la galaxie de l'utopisme traditionnel de Platon, par suite elle est juste une tentative de la part du philosophe de Cordoue, pour profiter des circonstances historiques pour présenter un conseil scientifique se basant sur son expérience de la philosophie des Grecs. Ou que Averroès se soit distancié de l'utopie traditionnelle de Platon, et par la suite le modèle chez lui est possible et fait partie du mouvement de l'Histoire. Sa lecture du texte de Platon est donc une tentative de présenter un programme politique dans l'ingénierie sociale. L'importance de résoudre ce problème, tel qu'il nous dit, dépend de la capacité et du taux de profit du texte d'Averroès, au moment historique que nous vivons, réside dans la réponse à la question précédente relative au rôle de la philosophie dans la révolution, ici et maintenant.

Pour ce qui est de la critique de la réalité andalouse à l'époque d'Averroès à travers son utilisation des outils théoriques du problème chez Platon, Mohammed Saffar s'arrête aux allusions et aux fragments répartis par Averroès au troisième essai de son explication. Il est guidé, dans sa recherche du sentiment d'Averroès du moment du présent qu'il vécut, par des phrases comme : « Ces villes qui existent aujourd'hui », « De nos jours », « Dans beaucoup de nos villes », « Dans notre temps et nos villes », et « Dans ces villes présentes de nos jours ».

A travers la question relative au rôle de la philosophie dans la révolution et l'exposé de la vision de la révolution dans les traditions philosophiques face à la vision de la philosophie dans le positivisme révolutionnaire, la lecture de la lecture insista sur les zones de tension dans le projet d'Averroès dans le but de le dépasser non de le sacraliser. L'idée du gardien en arrière inspirée par Michel Foucault était une tentative de garder pour la philosophie de la place après l'éclatement de la première révolution, sans la moindre contribution de la part de la philosophie, mais elle émanait des jeunes éléments dans leur mission révolutionnaire tel qu'il dit, qui est de dépasser la polarisation et les dualités et les modèles presque sacrés desquels la philosophie fait tomber amoureuse la société. Par la suite, elle contribua, par exprès ou pas, à jouer un rôle très conservateur qui tourna pour l'intérêt de l'ex-élite gouvernante. Il trouve que malheureusement le pardon de la philosophie la première fois se répéta dans la seconde révolution, mais aussi que philosopher ne peut faire sortir au bon moment les forces révolutionnaires, voire le régime politique en entier de l'impasse où nous sommes. Le rôle de la philosophie, tel que le démontrèrent les événements de la première révolution et ce qui le suit parmi les événements de la deuxième, est qu'elle soit en avant et non en arrière, et cela ne doit pas nous décevoir. Le rôle de la

philosophie est pareil à celui du médecin qui extrait le sérum pour la maladie de l'oppression produite par le corps social au moment de l'explosion révolutionnaire pour le répartir dans les voies secondaires qu'on ne peut savoir à l'avance mais qui se découvrent spontanément devant la philosophie. Le rôle de la philosophie est de dépasser l'histoire philosophique et l'explication en marge et de mener des batailles fictives avec soi-même et avec l'Autre, pour arriver à la vérité intérieure et à la gloire suffisante dans le mouvement révolutionnaire que nous vivons, précisément la rencontre entre la technologie internationale et l'existence humaine moderne dans le but de corriger ce qui forme notre existence historique.

En guise de conclusion

Au début, nous abordâmes la religion entre la philosophie et la modernité pour introduire l'analyse des écrits égyptiens sur la philosophie et la révolution. A notre avis, la révolution est la confirmation des principes de la modernité que l'humanité chercha à réaliser tout le long de son histoire. Le rationalisme, le progrès, la science, les Lumières, l'humanité, la liberté et la démocratie et la société humaine préoccupèrent la pensée philosophique. La révolution en général est l'incarnation des idéaux de la philosophie de la modernité.

Nous nous arrêtons sur la modernité philosophique telle qu'elle apparut dans le rationalisme critique communicatif qui continue à confirmer la possibilité de réaliser les valeurs de la modernité et de lui ajouter une dimension très importante, à savoir la communicabilité qu'elle reçut du grand développement de la philosophie contemporaine résultant de ce qu'on appelle le tournant langagier. La langue aujourd'hui est l'axe commun entre la plupart des philosophies de l'époque qui confirmèrent le concept de communication entre les individus et l'élite dans les sociétés, pas de modernité aujourd'hui sans communication ni dialogue et discussion. Ici nous devons lancer le concept de philosophie de dialogue ou éthique du dialogue. Et l'éthique du dialogue est le principe de la modernité.

Sans avoir recours aux traitements des philosophies de Habermas et Carl Otto Appel et leurs disciples en Europe et aux Etats-Unis parmi ceux qui tentèrent de confirmer la communication dans le domaine de l'éthique et de la politique considéré comme bases de la démocratie qui s'effectue à travers les institutions civiles réelles. Ici nous arrivons à l'essence éthique et politique de la relation entre la philosophie et la révolution ; la modernité est le pont par lequel se réalise la communication entre elles. Cela est une introduction au discours concernant la modernité et la révolution partant de la philosophie et de la communication.

ⁱ Les premières missions scientifiques pour étudier les sciences humaines se dirigèrent vers la France depuis Mansour Fahmi, Taha Hussein et les nouvelles générations Mahmoud Kassem, Mohammed Elsayyed Badawi, et ils reçurent tous la science à l'école sociale française et traduisirent vers l'arabe les travaux les plus importants des pionniers de cette école. En outre, la plupart des enseignants aux universités égyptiennes étaient des Français. Cf le chapitre que nous consacra mes aux mœurs sociales dans notre ouvrage intitulé « *Les mœurs dans la pensée arabe contemporaine*, dar Kaba, Le Caire, 1998, p.77-98.

ⁱⁱ Mansour Fahmi : *Le statut de la femme dans le patrimoine musulman*, dar el Gamal, Berlin. Ainsi que le chapitre que nous lui consacra mes dans l'ouvrage intitulé *L'éthique dans la pensée arabe contemporaine*, p.77-88

ⁱⁱⁱ Taha Hussein, *De la poésie pré-islamique*, présenté par Abdel Menem Talima, troisième édition, Dar el Nahr pour la publication et la distribution, p.1996.

^{iv} Ahmed Lotfi el sayyed, Introduction à la traduction de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Les mœurs à Nichomachus*, traduit vers le français par Sainte –Hilaire, dr el kotob el masreya, deux volumes, le Caire, 1924.

^v Taha Hussein, *Le système des lundis*, Dar el Maaref, le Caire, 1921.

^{vi} Ahmed Lotfi el sayyed dit dans l'introduction de sa traduction de l'ouvrage intitulé *l'Ethique* : "Il n'est pas erroné si nous faisons de la philosophie d'Aristote le chemin le plus proche pour transférer la science à notre pays et l'y adapter, dans l'espoir qu'il contribue à la renaissance orientale tel qu'il fit pour la renaissance occidentale. »

^{vii} Cf l'introduction de Mohammed Sami Helmy à sa traduction, Mahmoud el Khodeiry à l'ouvrage de Descartes intitulé *Le discours de la méthode*, l'organisation égyptienne du livre, 1985, l'introduction.

^{viii} Othman Amin, *Le pionnier de la pensée égyptienne Mohammed Abdou*, Le haut conseil de la culture, Le Caire, 1996.

^{ix} L'influence de Kant sur les professeurs égyptiens. Le cheikh Tantawi Gohary se basa dans son ouvrage intitulé *Vers un projet pour la paix continue* sur l'ouvrage intitulé *Rêves en politique et paix internationales*, ainsi que Othman Amin dans l'ouvrage intitulé *Vers de meilleurs universités*. Cf notre étude intitulée *Kant dans la pensée arabe contemporaine*, dans Ahmed Abdel Halim Atteya, *Kant et l'anthologie de l'époque*, dar el Farabi, Beyrouth, 2010.

^x Othman Amin, *L'intériorisme, origine d'une croyance et philosophie d'une religion*, dar el kalam, Le Caire, 1994.

^{xi} Cf notre étude intitulée *Naguib Mahfouz : Les premiers écrits philosophiques*, Revue des sciences humaines, faculté des Lettres, Université de Bahreïn, Manama.

^{xii} Cf Ahmed Abdel Halim Atteya, *Tawfik el Tawil et l'idéalisme modéré dans le discours philosophique en Egypte*, dar Kabaa, le Caire, Le Caire, 2002.

^{xiii} Cf Abdel Rahman Badawi : *Mon autobiographie en deux volumes*, L'organisation des études et de la publication, Beyrouth, Liban, 2000.

^{xiv} Cf *La philosophie et la révolution*, n.31 de la revue Aorak phalsaphia, Le Caire, 2012.

^{xv} Zaki Naguib mahmoud, *Quelle Philosophie suivons-nous ?* Dans l'ouvrage intitulé *De notre vie intellectuelle*, dar el Shourouk, Le Caire, 1989.

^{xvi} Howeidi, *Notre philosophie est une philosophie réaliste, La pensée contemporaine*, n.6, Aout 1965, (p.14-22), et dans *Etudes dans la philosophie moderne et contemporaine*, dar el Thakafa pour la publication et la distribution, Le Caire, 1990, p.318.

^{xvii} Howeidi, *La Philosophie dans la Charte*, El dar el masreya pour l'écriture et la traduction, Le Caire, 1965, p.8-9

^{xviii} Howeidi, *Vers la réalité, Essais philosophiques*, Dar el Thakafa pour la publication et la distribution, Le Caire, 1986, et *La pensée contemporaine*, édition Juin 1966.

^{xix} Howeidi, *Philosophie de l'état moderne, La pensée contemporaine*, juillet, 1968.

^{xx} Mourad Wahba, *Essais philosophiques et politiques*, Librairie Anglo, Le Caire, 1971, p.283. Et nous nous référons aux numéros de pages dans le corps du texte.

^{xxi} Abdel Fattah el Didi, *Les nouvelles tendances en philosophie*, 1985, deuxième édition, L'organisation égyptienne générale du livre, p.212, nous nous référons aux numéros de pages dans le corps du texte.

^{xxii} Sartre joue un rôle important dans nos vies spirituelles. Il avait une forte présence à cette étape, ce qui fit que beaucoup de penseurs de gauche l'imitèrent pour soutenir les causes communistes du changement que nous vivons ainsi que la cause palestinienne.

^{xxiii} Othman Amin, *L'intériorisme*, dar el kalam, p.1994, p.245, nous nous référons aux numéros de pages dans le corps du texte.

^{xxiv} Ibid, p.244.

^{xxv} Ibid, p.245.

^{xxvi} Fouad Zakaria, *Abdel Nasser et la gauche égyptienne*, Rose el Youssef, Le Caire, p.22

^{xxvii} Ibid, p.26-27

^{xxviii} Ibid, p.44.

^{xxix} Ibid, p.44.

^{xxx} Abdel Rahman Badawi, *Encyclopédie de la philosophie*, L'organisation arabe pour les études et la publication, Beyrouth, 1984, article *Badawi*.

^{xxxi} Ahmed Abdel Halim, *Abdel Rahman Badawi du nazisme au libéralisme*, Rawak Arabi, n.18, 2000, Le Caire, p.22.

^{xxxii} Badawi, son autobiographie, L'organisation arabe pour les études et la publication, Beyrouth, 2000, p.46 et suivante.

^{xxxiii} Cf notre étude intitulée *Abdel Rahman Badawi du nazisme au libéralisme*, Rawak Arabi, n.18, Le Caire, 2000, p.33, et nous nous référons dans le corps du texte aux numéros de pages dans cette étude.

^{xxxiv} Abdel Rahman Badawi, *Mon autobiographie*, premier volume, p.338.

^{xxxv} Om Zein Ben Cheikh, *Ecrits philosophiques à propos de la révolution tunisienne*, Aorak Phalsaphia, n.31, Le Caire, 2012.

^{xxxvi} Cf son étude intitulée *De la croyance à la révolution : une tentative pour reconstruire le radicalisme religieux*, en cinq volumes, presse Madbouli, Le Caire, 1988, et *La religion et la révolution en Egypte*, huit volumes, Librairie Madbouli, Le Caire. *Religions dialogues and revolution, essays on judaism, christianity and islam*, Anglo-egyptian Bookshop, Cairo, 1977.