



Égypte/Monde arabe

18-19 | 1994
L'éducation en Égypte

Choix culturels et orientations éducatives en Égypte. 1923-1952

Hassan Muhammad Hassân

Traducteur : Iman Farag



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/68>

DOI : 10.4000/ema.68

ISSN : 2090-7273

Éditeur

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

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 1994

Pagination : 17-37

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Hassan Muhammad Hassân, « Choix culturels et orientations éducatives en Égypte. 1923-1952 », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 18-19 | 1994, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/ema/68> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.68>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Choix culturels et orientations éducatives en Égypte. 1923-1952

Hassan Muhammad Hassân

Traduction : Iman Farag

- 1 Entre 1923 et 1952 étaient en concurrence, sur le terrain égyptien, plusieurs écoles de pensée, différant tant par leurs références que par leurs orientations, expression tout à la fois de dynamiques internes à la société égyptienne, de luttes sociales en cours et d'événements et de courants mondiaux. On ne peut réduire ces luttes à la seule dimension de la contradiction entre le Palais et les partis minoritaires, d'une part, et Mouvement national dirigé par le *Wafd*, d'autre part ; on ne peut pas non plus les réduire à une pure et simple confrontation d'intérêts entre grands propriétaires, d'un côté, et, de l'autre, paysans et petits propriétaires. Pour saisir toute la complexité des luttes sociales au cours de cette période, il faudrait prendre en compte les rapports de conflits ou de coopération qui ont pu se nouer entre grands propriétaires terriens et nouveau capitalisme égyptien.
- 2 Au cœur de ces luttes, l'intervention britannique occupe une place centrale quelles qu'en soient les formes et les modalités : intervention militaire directe, manipulations politiques, pressions économiques, liens avec des groupes d'intérêts dont les objectifs économiques, politiques et culturels étaient directement liés à la perpétuation, sous de nouvelles formes, du fait colonial. Certains groupes comme *Jama'at ikhwân al-hurriyya* (Association des frères de la liberté) en fourniront la justification et la rationalisation.
- 3 Options politiques et options culturelles renvoient les unes aux autres sans qu'il soit toujours aisé de dire si les premières « déterminent » les secondes ou l'inverse ; ainsi des projets de pactes militaires, comme la *Direction du Proche-Orient*, en faveur desquels se développe une argumentation politico-culturelle, arguant de la nécessité d'orienter les intérêts et la culture de l'Égypte vers l'Occident. Ainsi également de l'impact des chancelleries et des communautés étrangères actives dans le pays, qui veillent à l'autonomie de leurs écoles par rapport au gouvernement égyptien, et font de celles-ci un lieu de diffusion des modèles culturels occidentaux parmi les élèves égyptiens.

- 4 Sans entrer dans le détail des dynamiques sociales et politiques de cette période, l'objet de la présente étude est de mettre en place quelques repères. Les premiers ont trait à l'intervention britannique sous ses formes les plus directes. Déclenchée après l'assassinat du « sirdar » (*officier général anglais qui commandait les troupes du khédivé, ndlr*) en 1924, elle se poursuit lors de la crise de l'armée en 1927 et culmine avec les événements du 4 février 1942, qui voient le Wafd accéder au pouvoir sous la pression britannique. A un autre niveau, les interventions du Palais et des partis minoritaires aboutiront à la dissolution du premier parlement de 1924, à la suspension de la Constitution en 1928, puis à sa pure et simple abrogation en 1930. Du côté du Mouvement national, la riposte à ces événements prendra la forme d'intenses moments de mobilisation en 1930. 1935 et 1946 ; celle-ci atteint son apogée après la suppression de l'accord de 1936, avec les opérations de résistance dans la zone du canal de Suez en 1951-1952.
- 5 Du côté des acteurs économiques, des initiatives nationales tentent de se mettre en place avec la fondation, en 1920, de la Banque Misr, de l'Union des industries égyptiennes en 1924 et l'application de tarifs douaniers en 1930. A ce « nationalisme économique » correspondent, du côté des mobilisations de l'intelligentsia, divers mouvements unis par les mêmes objectifs bien que différant dans leurs obédiences : le « Projet de la piastre », les associations *Al-Misri li-l-Misri*. (L'Égyptien pour l'Égyptien) ou *Al-Muslim li-l-Muslim* (Le musulman pour le musulman) appellent à la production — et la consommation — de produits nationaux. C'est également le moment des grandes campagnes de souscription nationale, telle celle à laquelle on doit la statue consacrée par Mukhtâr à la Renaissance de l'Égypte (*Nahdat Misr*).
- 6 Il n'est pas indifférent que la signature, en 1937, des accords de Montreux supprimant les privilèges étrangers s'accompagne de la parution du premier arrêt judiciaire publié en langue arabe. Qu'un genre nouveau en langue arabe, le roman, fasse son apparition — avec la publication de *Zaynab* de Muhammad Husayn Haykal et *'Awdal al-ruh*, de Tawfiq al-Hakim — alors que l'on supprime, en 1937, l'enseignement de l'anglais dans la première année du primaire ; au même moment, intervient également la suppression des tribunaux mixtes, la mise en place d'un dispositif de contrôle sur les sociétés d'assurances étrangères, en 1930 et, en 1940, la promulgation d'une loi stipulant que la tenue des registres et la correspondance des sociétés doit s'effectuer en langue arabe. De l'économie à la culture, de la presse à l'expression artistique en passant par la fonction publique et les professions libérales, le mouvement d'égyptianisation gagne du terrain. En 1948, il s'étend au domaine de l'enseignement ; le Ministère de l'Instruction élargit son contrôle à toutes les écoles privées, la langue arabe est enseignée partout et les élèves des écoles étrangères devront désormais apprendre une part d'histoire, de géographie et d'instruction civique conformes aux cursus égyptiens.
- 7 Au cœur d'un même moment historique marqué tant par l'intervention coloniale que par une égyptianisation progressive, quatre courants culturels vont se développer, porteurs chacun de ses orientations en matière d'éducation. Un courant islamique attaché à la culture *safafte* prône le rattachement de l'Égypte au monde musulman et se définit soit en termes de *jâmi'a islâmiyya* (ligue islamique) ou de *râbita charqiyya* (ligue orientale), notamment après la suppression du califat en 1924. Son pendant objectif est représenté par un courant occidentaliste, pour lequel l'attache privilégiée de l'Égypte est par définition méditerranéenne. Dans l'entre-deux se situeront des options plus localistes ou régionalistes : pour les uns, l'Égypte est avant tout son propre *espace* —

égyptien — ; d'autres la situent dans sa *durée* — ancienne, pharaonique — ; d'autres encore la perçoivent à travers son *extension* et son *essence*, nilotiques — comme unité de la vallée. Soulignons enfin l'émergence d'un quatrième courant qui perçoit, quoiqu'encore confusément, une communauté de destin faite d'économie, de politique et de culture, entre l'Égypte et une Nation arabe. Dire que l'on a affaire à quatre courants ne signifie pas qu'ils ont l'exclusivité du champ intellectuel ou qu'existent entre eux des barrières étanches. Bien au contraire, des formes d'échanges se créent — c'est la condition même de l'existence de ces options —. certaines idées n'étant que des propédeutiques à d'autres, entre lesquelles ont pu s'opérer des glissements progressifs, des synthèses et des conversions sans pour cela que leurs tenants en ressentent un sentiment de contradiction ou de trahison.

- 8 On tentera ici de situer ces quatre courants en mettant en évidence leurs options éducatives. Pour des raisons qui mériteraient d'être examinées, celles-ci n'ont pas connu d'application directe dans le domaine des politiques scolaires. Soustraite dans une large mesure à l'impact de la compétition entre options culturelles, l'éducation a surtout relevé des politiques publiques des gouvernements successifs : les débats dont il sera question ici rendent compte des positions d'individus ou de groupes à propos de la question centrale sur l'identité de l'Égypte et la fixation de cette identité, question qui en elle-même constitue l'espace du débat.

L'attache islamique

- 9 La revivification de la culture islamique est l'objectif commun de plusieurs mouvements de nature différente, porteurs de visées culturelles, moralistes et, pour certains, politiques ; ces mouvements vont de l'association des Frères musulmans fondée en 1928 aux associations *Chabab Muhammad* (La jeunesse de Muhammad), fondée en 1927, *La Sunna muhammadienne*, la *Jam'iyya char'iyya*, la *Hidâya islamiyya* (Association de la guidance islamique), *Af-Muhâfaza 'ala-l-Qur'ân al-Karîm* (Association pour la préservation du Coran), *Usrat al-chabab al-islâmi* (Famille de la jeunesse islamique), *Dar tablîgh al-islâm* (Association pour la propagation de l'islam), etc. Ces divers groupes ont conquis une importante audience, notamment en milieu rural, dans les quartiers populaires et les zones ouvrières. L'essentiel de leurs forces vives est fourni par les étudiants et les diplômés des instituts azhariens, en charge de la formation des Instituteurs du primaire, notamment dans les campagnes, les élèves de la faculté de *Dâr al-'Ulûm* et les instituteurs de l'enseignement obligatoire et primaire. Ils ont été quelquefois rejoints par des diplômés de l'université moderne, voire des étudiants de retour de missions à l'étranger, dont les options étaient à la fois plus modernes et plus modérées que celles que partageaient ces mouvements. Deux moments vont permettre aux tenants de l'attache islamique de formuler leur option.

La question du califat

- 10 Le premier a trait à la question du califat. Bien que cette dernière ait essuyé de sérieux revers après la décision officielle de la Turquie d'abolir le califat en 1924, il s'est trouvé des pouvoirs politiques pour en défendre la viabilité. Course à trois entre le *charîf* Husayn, le roi 'Abd al-'Aziz et Fu'ad 1er, roi d'Égypte, qui tente par ce biais de consolider son règne et s'appuie sur al-Azhar et le parti *al-ittihad*. Du côté des instances

officielles de l'université religieuse, à commencer par le chaykh d'al-Azhar, l'idée trouvera tout le soutien nécessaire ; des « comités du califat » sont constitués pour assurer la propagande, avec le soutien du gouvernement¹. Pour d'autres azhariens qui s'exprimeront par une note écrite, l'idée d'un califat n'est pas envisageable dans une Égypte dominée par les Anglais². La question ne relevait pas uniquement du débat sur la *chari'a* mais engageait des aspects au premier chef politiques et culturels, et sa mise en œuvre impliquait de considérables transformations dans tous les aspects du vécu social ; si bien que l'ensemble des forces politiques du pays ont participé au débat sur le califat. Débat relancé de plus belle avec la parution, en 1925, de *Al-islâm wa usûl al-hukm*. du chaykh 'Ali 'Abd al-Râziq, qui rejetait par principe la notion même de califat, « notion dont l'islam est innocent, étranger qu'il est à toute sacralisation et à toutes les surenchères dont la sainteté fait l'objet... Le califat ne relève en rien d'impératifs religieux ; il n'est que pure spéculation politique »³.

- 11 'Ali 'Abd al-Râziq ne sera pas seul dans cette bataille ; c'est chez les libéraux-constitutionnels qui participent, à l'époque, au gouvernement, qu'il trouve son principal soutien. Face à la colère du Palais, qui pousse le haut appareil azharien (*Hay'at kibâr al-'ulamâ'*) à exclure 'Abd al-Râziq, les ministres libéraux-constitutionnels démissionnent. Leur position reflète une approche rationalisante et novatrice de la pensée islamique, marquée par la familiarisation avec des cultures étrangères acquises, notamment la culture française. Nombre d'entre eux ont en effet participé aux missions envoyées en France et, à l'instar d'une bonne part de l'intelligentsia moderne, ils restaient sur la défensive face à la culture anglo-saxonne, culture de l'occupant à laquelle ils faisaient face à coup d'acculturation française.
- 12 Au congrès sur la question du califat, tenu au Caire en 1926, répondront plusieurs autres congrès concurrents tenus dans d'autres pays arabes et qui sont tous également voués à l'échec.

La Ligue orientale

- 13 La *Râbita charqiyya* peut être perçue comme une autre formulation possible de l'attache islamique de l'Égypte. Ses objectifs sont formulés de manière explicite dans les écrits d'Ahmad Zaki — surnommé *chaykh al-'urûba* — qui écrit en 1921 : « Il faudrait que se constitue au Proche-Orient un bloc puissant qui fasse obstacle à la colonisation européenne ; ceci est dans l'avantage de l'Égypte, qui doit se porter à la tête de ses voisins d'Orient et des nations arabes plutôt que de rester à la traîne des pays occidentaux. »⁴ C'est de leaders et d'intellectuels du Maghreb et du Machreq réfugiés en Égypte que viendra notamment le soutien à ce mouvement, qui recevra une nouvelle impulsion avec la fondation de l'État du Pakistan (1947) puis de l'État d'Israël (1948), tous deux fondés sur des bases religieuses et qui venaient conforter les tenants de la *Jâma'a islamiyya* ou de la Ligue orientale. Ces formulations ont pu correspondre, à un moment, à certains intérêts occidentaux ou recevoir un soutien britannique ou américain, comme en témoignent les projets de « Direction du Moyen-Orient » (*qiyadat al-charq al-awsat*), le projet Eisenhower ou le Pacte de Bagdad.
- 14 Pour les tenants de l'attache islamique, en particulier son aile-radical, la culture occidentale est une arme redoutable dirigée contre la culture islamique. Elle est à l'origine de tous les troubles et perversions de la personnalité musulmane, qu'on ne peut espérer guérir que par le retour aux sources pures de la religion et au Livre

comme arbitres de tous les différends. D'où l'importance de la notion de *tarbiyya islamiyya* : « Les programmes et les orientations de l'éducation doivent être reconsidérés de manière à concilier authenticité de la méthode et esprit du siècle par l'attachement à l'islam et à la culture arabe. »⁵ Opinion exprimée par Hassan al-Banna dans sa prime jeunesse en 1930 ; on sait la place centrale que prendra cette notion de *tarbiyya* dans son système de pensée et d'action : L'objectif de la *tarbiyya* vers lequel doivent s'orienter les nations musulmanes est l'amour de l'islam, l'attachement à ses normes et sa défense.⁶ Il s'ensuit que le Ministère de l'Instruction doit réformer ses écoles de manière à « enrichir l'instruction religieuse, l'histoire religieuse et la philosophie des croyances (...), que les associations de jeunesse musulmane se doivent de fonder des écoles pour former les enseignants de religion, de morale et de langue — à l'instar de ce qu'ont fait les Jésuites — et que dans chaque école soit construite une mosquée correspondant à sa taille et à son importance. »⁷ Les mêmes idées sont reprises par 'Abd al-Hakim 'Abdîn, poète des Frères musulmans, dans son poème *Ghâyat al-muslim* (le but ultime du musulman) :

« Révoltez-vous contre ce monde
Si l'islam n'élève pas son étendard de justice
Élevez sur les principes du Coran
Une génération future
Armée de morale et d'intelligence. »⁸

- 15 Parmi les tenants modérés de ce courant, certains ont tenté d'opérer un tri au sein même de la civilisation occidentale, entre éléments néfastes et éléments productifs. Renouveau et fidélité aux origines, tel est l'objectif de Chakîb Arslân qui écrit, en 1930 : « Ce qui fait le malheur de l'islam, c'est tant ceux qui veulent abolir tout l'ancien que ceux qui se refusent au moindre changement et n'acceptent de modifier en aucune circonstance les règles de l'enseignement islamique, en considérant que suivre les innovations des impies est impiété et que le système d'enseignement moderne est l'oeuvre des impies. » Par l'emprunt sélectif aux éléments du passé et aux données de la civilisation occidentale, il est possible d'accéder à la modernité sans sacrifier ce que la tradition a de meilleur. Pour Chakîb Arslân, la voie d'accès à cette synthèse est « une école qui adopte les cursus scientifiques à une simple différence près, c'est qu'il faut injecter dans ces cursus une intentionnalité autre ; celle du bien être de l'humanité et non celle de sa destruction... Cette école devra sauvegarder la spiritualité de l'Orient et porter une attention réelle et non simplement formelle à l'enseignement de la religion. »⁹
- 16 La centralité de la question éducative se manifeste dans le Congrès de l'Instruction prévu en 1927 à l'appel de la *Râbita charqîyya*, qui se propose de regrouper tous les pays musulmans en vue de l'unification des cursus et pour souligner l'importance de l'éducation religieuse. Un changement ministériel étant intervenu, portant au Ministère de l'Instruction Ahmad Lutfi al-Sayyid, *Ustaz al-Jîl* (maître de la génération), membre des libéraux constitutionnels et peu favorable aux options de l'alliance islamique, ce congrès est ajourné : il n'aura finalement lieu qu'en 1938, pour traiter de la consolidation des liens culturels entre pays musulmans et examiner leurs problèmes en matière d'enseignement¹⁰.
- 17 Les tenants de l'attache islamique ont tenté d'orienter le système éducatif et se sont attelés à la critique de l'enseignement de la religion et de la morale tel qu'il est pratiqué dans les écoles. Il n'est pas étonnant qu'en parallèle, leurs modes d'action aient accordé une large place à la question éducative : les associations religieuses fondent des écoles;

organisent des cours du soir, des programmes d'enseignement complémentaires ou des camps de jeunesse orientés tout autant vers l'éducation religieuse que vers les activités culturelles et sportives, voire paramilitaires, avec en vue la lutte contre l'occupation, d'une part, et la lutte pour l'accès au pouvoir, de l'autre. En dépit des positions extrêmes adoptées par certains des tenants de ce courant, on ne saurait contester qu'il ait joué un rôle de premier plan dans la préservation des spécificités de la culture égyptienne, tant face aux missions conversionnistes que face aux positions également extrêmes, mais en sens inverse, telles celles des partisans de l'arabe dialectal ou de la latinisation de l'écriture arabe. Les uns et les autres se sont trouvés en butte à une violente offensive de la part des tenants de l'islamité, et leurs projets ont tôt fait de disparaître.

L'option occidentaliste

- 18 Elle est formulée et prise en charge par des intellectuels imprégnés de culture occidentale, pour lesquels le progrès ne peut se lire qu'en termes d'eupéanisation de la vie publique et privée. Fascinés par l'expérience de Kemal Atatürk, ils ne peuvent percevoir la visée de la Râbita charqiyya que comme « un appel à la décadence », un non-sens¹¹; quant à l'attache religieuse, elle relève simplement de l'impudence (waqâha)¹². De manière générale, envisager la religion comme fondement possible d'une quelconque unité politique, c'est s'attacher à un archaïsme, et les institutions qui, comme al-Azhar, prônent cette idée, diffusent l'ignorance et le retard¹³.
- 19 Ce courant s'est considérablement consolidé avec la mise en oeuvre des procédés cartésiens du doute et de l'analyse dans la lecture du *turâth*, procédés qu'un Taha Hussein maîtrise particulièrement dans son ouvrage sur la poésie anté-islamique. Il faut ajouter à cela le renouveau de la pensée religieuse pris en charge par les diplômés de l'Ecole puis de la Faculté de Droit et de l'Ecole de la magistrature char'i, tout comme le renouveau des expressions de la pensée politique et des formes littéraires. Théâtre, roman, poésie libre, critique littéraire et artistique directement liée aux écoles occidentales, renouveau des études juridiques et émergence des sciences sociales modernes participent d'un même mouvement. Il est, à l'origine, d'inspiration française puis anglo-saxonne ; avec la fin de la deuxième guerre mondiale et le retour des missions des États-Unis à la fin des années 40, ce mouvement s'américanise. Il est aussi critique des mœurs, des coutumes et de la vie familiale. Révolution totale contre l'ancien ou, dans les termes d'al-Mazni : « Mettre fin à l'emprise des morts sur les vivants, à la mainmise du passé sur le présent. »¹⁴
- 20 Les tenants de ce courant appellent à la diffusion de l'enseignement à tous les niveaux, à la lutte contre l'analphabétisme par tous les moyens. Un enseignement dont l'objet serait la construction d'une rationalité scientifique, la formation d'une génération à laquelle « l'erreur ne fait pas peur au point de lui interdire la recherche du vrai »¹⁵.
- 21 Deux visées simultanées vont constituer en quelque sorte ce programme ; d'une part, « rompre les liens avec l'Orient, enterrer le passé et s'identifier à l'Europe »¹⁶, dont la civilisation est « à la fois supérieure et universelle » ; « pacifier les rapports avec l'Europe et se mettre à son heure »¹⁷; d'autre part, « ceci n'est réalisable que si notre éducation est européenne, que si le Ministère de l'Instruction participe à la diffusion de la mentalité européenne aussi bien en politique que dans les modes de sociabilité et les mœurs. »¹⁸

- 22 Ce courant ne s'est pas uniquement constitué au sein des minorités, des Syro-Libanais ou des éléments égyptianisés. On y retrouve les grandes figures des libéraux constitutionnels ; Ahmad Lutfi al-Sayyid, Muhammad Husayn Haykal (qui fut, à six reprises, nommé ministre de l'Instruction sur une période de deux ans et demi). Avec son style propre, Taha Hussein déclenche, lors de la parution de *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr* (L'avenir de la culture en Égypte), une série de controverses : pour lui, la mentalité égyptienne est depuis toujours intégrée à la mentalité européenne ; pour raffermir les liens avec l'Europe et redevenir une part de celle-ci, « il nous faut suivre leurs méthodes et utiliser leurs moyens, qui sont l'instruction et l'enseignement européens »¹⁹. Toutefois, Taha Hussein exprime un souci d'authenticité en soulignant que l'Égypte ne doit pas viser à devenir une « copie conforme » de l'Europe ni « sacrifier le passé et le présent »²⁰.
- 23 C'est pour échapper à ce dilemme que Taha Hussein fait un détour par l'Histoire et propose une synthèse entre civilisation de l'Égypte ancienne, civilisation arabe et civilisation de l'Europe moderne ; empruntant « à la première l'art, à la seconde la langue et la religion et à la dernière tout ce dont nous avons besoin aujourd'hui ; il n'y a pas de mal à cela puisque nous conservons intacte notre personnalité égyptienne »²¹. Dans cette perspective, en effet, « la civilisation européenne constitue une nécessité incontournable... mais nous avons tout autant besoin de l'apport de composantes spécifiques (...) ; notre problème est celui de la synthèse entre cette civilisation et les réalités de notre société. »²²
- 24 Après une première période, marquée par une fascination sans limites pour la culture occidentale, expression d'un besoin de changement radical et global de culture — « changer de peau », en quelque sorte —, appels dont les tenants ont été Chibli Chemeil, Isma'îl Mazhar et Salâma Musa, on peut voir se dessiner un courant plus modéré pour lequel l'emprunt à la culture occidentale réside dans ses réalisations scientifiques, tout en sauvegardant la personnalité culturelle et non en la niant. C'est ce courant qu'exprime Muhammad Husayn Haykal dans la dernière phase de sa pensée : « Notre culture est autre que celle de l'Occident. J'ai tenté de transmettre aux miens, ceux qui parlent ma langue, la culture spirituelle de l'Occident et son essence pour qu'il soit pour nous un modèle. Je me suis aperçu que je semais là où le grain ne pouvait porter de fruit. Je me suis alors tourné vers notre histoire ancienne, y cherchant un souffle pour une renaissance ; mais le temps et la rigidité mentale nous ont coupé de cette ère à un point tel qu'elle ne peut aujourd'hui nous indiquer les voies du salut pour une *nahda*... Me tournant à nouveau vers le passé, j'ai vu que seule l'histoire musulmane pouvait encore porter des fruits ; en elle réside un souffle qui fait se mouvoir les esprits et les pousse à s'élever. »²³
- 25 Dans cette formulation, Haykal traduit en quelque sorte la trajectoire idéologique archétypale suivie par des dizaines d'intellectuels égyptiens. Dans un premier temps, missions, visites et études à l'étranger, notamment en France, ont pour résultat immédiat une grande fascination pour l'Europe et une recherche d'identification. Puis vient le temps de la maturation, de la *praxis*, et se pose alors la question des conditions d'efficacité du discours et de l'action ; enseigner, produire des ouvrages et des manuels ou participer à la vie politique sont des pratiques qui marquent profondément, les intellectuels de culture occidentale. Bien peu d'entre eux ont finalement opté pour le repli sur soi et l'identification à l'égyptianité et la pharaonité ; identification que l'on peut percevoir à la fois comme identité de refuge, repère, source de fierté face aux

Arabes et lieu d'où s'adresser à l'Europe d'égal à égal. La plupart d'entre eux ont progressivement formulé la synthèse entre, d'une part, le *turâth* égyptien et arabe et, de l'autre, les aspects liés au progrès scientifique et à la démocratie dans la culture européenne.

- 26 On ne peut ignorer ici l'impact qu'ont eu sur les intellectuels égyptiens les courants socialistes, qu'il s'agisse du socialisme fabien britannique, du socialisme français et, par la suite, des expériences socialistes en Russie, en Chine et en Yougoslavie. Qu'il s'agisse d'une gauche modérée ou d'une gauche communiste, dans les deux cas les effectifs sont peu nombreux, mais cela est rattrapé par une organisation solide et un impact certain dans les milieux étudiants des universités du Caire et d'Alexandrie. Il y avait peu de chances que ce courant s'étendît aux milieux azhariens ou à l'Université américaine du Caire. Tant les organisations publiques que clandestines ont joué un rôle d'une grande importance dans les domaines de la création et de la critique artistique et littéraire (nouvelle, poésie moderne, écriture journalistique) et dans le développement des études sociales et économiques. Un des moments les plus significatifs du rôle directement politique de ces organisations a été la constitution, en 1946, du « Comité national des étudiants et des ouvriers ». Cette gauche a eu un impact relativement durable dans les milieux étudiants de l'Université du Caire et dans la formation politique et intellectuelle d'une génération de pionniers dans les domaines de l'art et de la littérature, qui continuent aujourd'hui encore de marquer la vie publique.
- 27 Quant aux manifestations extrêmes au sein du courant occidentalisé, de celles qui appellent, par exemple, au rejet volontaire de la culture arabo-musulmane. au « mariage » entre l'Égypte et la Grande-Bretagne et à la « fusion totale dans la culture occidentale », elles étaient aussi limitées dans leurs effectifs que dans leur impact, féroce combattues et cernées par les tenants de l'islam puis ceux de l'arabité. Les partisans de cette fusion étaient d'autant plus marginalisés que, du point de vue de leurs positionnements politiques²⁴, ils s'identifiaient clairement comme agents de la présence coloniale. Ils ne pouvaient prétendre par conséquent à une base populaire équivalente à celle qui soutenait et que mobilisaient Sa'd Zaghlûl ou Mustafa al-Nahas. A cela s'ajoutent des raisons liées à leurs origines : minorités ethniques égyptianisées et minorités religieuses syro-libanaises pouvaient difficilement se greffer sur une base populaire égyptienne. Le moindre des paradoxes de ces figures syro-libanaises chrétiennes qu'a connue l'Égypte n'est pas que, porteuses d'options intellectuelles « progressistes » et se voulant scientifiques, certaines d'entre elles n'en défendaient pas moins des positions proprement conservatrices du point de vue politique. Sans doute faut-il voir là un des effets de leur trajectoire singulière ; fuyant la persécution turque, elles cherchaient à la fois un refuge politique et culturel et/ou un espace d'investissement économique. Aussi ne cherchaient-elles pas à s'opposer à la présence britannique ni au Palais ; bien au contraire, elles tentaient de s'y rallier par crainte d'éventuelles nouvelles persécutions. C'est cette même crainte qui explique leurs refus, conscient ou inconscient, face aux options islamiques ; fuyant une persécution turque qui n'a pas été tendre envers les minorités religieuses du Cham, elles craignaient d'en retrouver une autre en Égypte et se représentaient le pays comme une île à la dérive où il n'était point de refuge, d'abri ou de salut hors de la protection du Palais, des Français et des Britanniques. Le contraste ici est remarquable avec d'autres Syro-libanais, Libyens et Maghrébins qui, fuyant la persécution française ou italienne, s'étaient réfugiés en Égypte auprès des courants arabistes et islamiques. D'où l'évidente

sympathie que certains d'entre eux manifestaient aux Frères musulmans et à d'autres groupes d'inspiration religieuse islamique.

- 28 Le courant occidentalisé — dans ses différentes tendances — a tenté d'imprimer sa marque sur le système éducatif, dans le sens de ses options. Ainsi Taha Hussein demandait-il que les élèves du secondaire étudient le latin et le grec « si nous voulons créer en Égypte un milieu qui puisse recevoir la science pure et si nous voulons que l'Égypte suive le chemin des nations civilisées »²⁵. Un thème plus central dans les orientations de ce courant est celui de la nécessaire unification des cursus. Taha Hussein, Ahmad Amin, Ibrahim Bayumi Madkur mais aussi Ahmad Hasan al-Zayyat et Muhammad Ali 'Alluba, demandent que tous les Égyptiens suivent un enseignement commun dans les écoles contrôlées par le Ministère de l'Instruction. Ce qui est visé ici, en particulier, c'est la dualité des « filières » : celle des écoles gouvernementales et la filière azharienne. C'est après seulement, que ceux qui le souhaitent pourront rejoindre al-Azhar : « Ainsi serait réalisée l'unité culturelle de la nation égyptienne, l'on mettrait fin à la coupure entre les deux groupes et tous les fils de la nation auraient droit à la même formation. »²⁶
- 29 Si les options modérées appellent, en conséquence, à une nécessaire réforme d'al-Azhar ou à soumettre ses instituts au contrôle du ministère, les radicaux, eux, vont beaucoup plus loin. En 1927, Salama Musa appelle explicitement à la séparation entre la religion et l'État ainsi qu'à la suppression de l'enseignement de la religion dans les écoles, qu'il présente comme un obstacle à la liberté de pensée « alors que c'est précisément d'une culture libre et libérée de toute pensée religieuse dont nous avons besoin »²⁷. La religion n'étant pas une « somme de connaissances » mais une « éducation des mœurs et des sentiments », « ce n'est pas aux écoles gouvernementales que revient la charge d'enseigner une religion particulière, mais aux parents »²⁸
- 30 Outre Salama Musa, on retrouve cette idée chez Amir Boktor, Lord Lloyd et Russel Galt. Pour eux, al-Azhar a créé une classe distincte au sein de la population, caractérisée par une mentalité particulière — « une mentalité qui va à rencontre du XX^e siècle et de ses valeurs suprêmes, une mentalité qui a jeté un voile épais et construit un barrage étanche entre ce que nous appelons la mentalité azharienne et celle de *l'ensemble du peuple égyptien*, mentalité obsolète qui n'est valable que pour les temps anciens. »²⁹ Quant à Isma'îl Mazhar, un des tenants les plus fervents des thèses darwinistes, il perçoit al-Azhar comme « la force de la passivité qui a dirigé tous ses éléments vitaux vers l'au-delà plutôt que vers ici-bas », tout en considérant par ailleurs l'institution azharienne comme étant au nombre des instances qui ont « protégé le corps social contre des secousses violentes et de dangereux bouleversements »³⁰.
- 31 C'est au sein de ce même courant que vont être formulées les protestations les plus explicites contre la représentation, par les courants islamiques, des différences entre les sexes. Différences « biologiques/ontologiques » pourrait-on dire, qui fondent la nécessité d'un enseignement séparé en premier lieu, distinct en second lieu, dans la mesure où, pour une jeune fille, il suffirait d'apprendre la gestion des tâches ménagères et quotidiennes qui la préparent à sa fonction de femme au foyer. Celle-ci ne doit travailler qu'en cas d'extrême nécessité et dans des domaines strictement limités à ses compétences présumées. Dépassant de loin ce qu'avaient pu écrire Qâsim Amin ou Muhammad 'Abduh, la revendication des occidentalistes au sujet des femmes et de leur éducation intègre les changements qui ont marqué la société égyptienne, les contacts plus intensifiés avec la culture occidentale, l'accès des femmes aux universités et aux

missions d'études à l'étranger. Pour les tenants de ce courant, la femme doit se voir reconnaître les mêmes capacités que l'homme : « Si la société lui assurait les opportunités d'éducation et la marge de liberté qu'elle accorde à l'homme, elle lui permettrait de se montrer l'égal de celui-ci en entendement, en capacité de discernement et en sentiment. »³¹

- 32 Plusieurs facteurs marquent l'émergence d'une revendication féminine en matière d'éducation. Ainsi, de la participation des femmes à la révolution de 1919 et de la cristallisation d'un leadership féminin composé des épouses et filles des hommes politiques célèbres, qui enlèvent le voile et participent, au jour le jour, aux péripéties de la révolution. Avec la Constitution de 1923 et l'émergence de la question de l'enseignement primaire obligatoire, l'activité féminine s'intensifie. Le Comité central des femmes du Wafd et l'association de l'Union féminine égyptienne adressent une requête au premier parlement, réclamant l'égalité entre les deux sexes en matière d'enseignement et le droit d'accès à l'enseignement supérieur pour celles qui le souhaitent³². Munira Thâbit appelle, en 1927, à l'égalité entre les sexes en matière d'enseignement primaire, secondaire et supérieur³³, revendication que Hoda Cha'râwi précise en soulignant que cette égalité d'éducation, est destinée à la préparer à « travailler aux côtés de l'homme dans tous les domaines »³⁴.
- 33 Le leadership féminin issu des femmes de l'aristocratie turque et des mouvances proches du parti Watani, caractérisé par ses prises de positions nationalistes et son conservatisme social, est relayé par un nouveau leadership plus libéral, lié tant au Wafd qu'aux libéraux constitutionnels. Dès 1928, l'accès des étudiantes à l'université prend l'allure d'une lutte politique engageant Lutfi al-Sayyid, président de l'Université, et Taha Hussein contre un courant conservateur formé dans sa majorité des tenants des thèses islamiques.
- 34 La maturation du mouvement des femmes égyptiennes est due pour une part au contact des communautés étrangères et égyptianisées au sein desquelles les femmes étaient plus libres et plus en prise avec l'éducation et le marché du travail. La gauche a également apporté son soutien à ce mouvement, tandis que la presse libérale et les associations féminines poussaient à ce que se développe une perception plus ouverte de la femme. Les quelques centaines d'élèves qui étudiaient dans les écoles étrangères ou communautaires furent rejointes progressivement par des milliers d'Égyptiennes — musulmanes, juives et chrétiennes —, ce qui a contribué dans une large mesure à modifier la perception des élèves et des familles par rapport à l'éducation, à la vie publique et au travail. Le rôle des écoles évangéliques et protestantes, plus précisément américaines, revêt une importance particulière dans la mesure où ces écoles étaient principalement implantées en Haute-Égypte. Grâce à ces établissements, les jeunes filles d'Assiout et des alentours pouvaient accéder à une scolarisation jusqu'au niveau du secondaire, ce qui, jusque-là, leur était inaccessible. Par ailleurs, il faut prendre en compte l'effet de modèle exercé par les communautés étrangères au sein desquelles beaucoup de femmes travaillaient, ce qui eut pour effet de conférer à la question du travail des femmes une connotation nationaliste, dans la mesure où l'égyptianisation des postes impliquait le remplacement des étrangères par des Égyptiennes...
- 35 Des congrès de femmes s'organisent, comme le Congrès féminin arabe de 1944, qui exprime le soutien des participantes à la cause palestinienne et formule des revendications explicites en matière d'égalité des droits à l'éducation et au travail. Au cours de ce congrès, les discriminations entre les sexes sont expliquées par les

conditions socio-historiques et l'antériorité de l'accès des hommes à l'enseignement³⁵. A l'issue du congrès, une série de mesures éducatives sont prônées, dont la généralisation de l'enseignement obligatoire pour éradiquer l'analphabétisme dans les pays arabes, l'unification des systèmes pédagogiques et des cursus d'enseignement dans ces pays, dont le caractère arabe devra être accentué pour rendre possible une synthèse effective de la civilisation occidentale et des éléments constitutifs de la civilisation arabe. A quoi s'ajoute une motion relative à la nécessité d'un enseignement mixte dans le cycle primaire, qui serait placé, dans la mesure du possible, sous la responsabilité des institutrices³⁶.

- 36 La fondation de l'Institut de pédagogie, en 1929, de l'Institut du théâtre, en 1934, et la mise en place de départements de culture physique, artistique et musicale contribuent à donner une part plus importante aux activités sociales, sportives et artistiques dans les établissements scolaires. Au départ, il était interdit aux élèves des instituts de formation d'institutrices de se marier durant leurs études et durant les premières années après leur entrée en fonction (cf. article de M. Abu-l-As'ad dans ce même numéro, *ndlr*). Cette mesure a suscité une vive controverse et donné lieu à des procès qui ont abouti à faire reconnaître le droit de ces étudiantes de se marier au moment de leur choix. Avec pour effet d'encourager d'autres jeunes filles à devenir institutrices, élargissant ainsi l'espace de l'enseignement féminin tant au niveau scolaire qu'universitaire.

Le courant régionaliste

- 37 On regroupera sous cet intitulé, tant les thèses de l'égyptianité ou de la « pharaonité » que celles orientées vers l'unité de la vallée du Nil. L'enjeu de ces options est celui d'une définition régionaliste étroite de la « vocation » de l'Égypte, sur la base de son histoire ou de son territoire. Bien que la révolution de 1919 ait constitué une étape importante dans la consolidation de « l'unité de la nation », c'est-à-dire de ses deux composantes musulmane et chrétienne, ce mouvement n'était pas exempt d'arrière-pensées. Certains intellectuels ont en effet tenté de lancer l'idée d'une Égypte « pharaonique et copte » face à l'Égypte « arabe et musulmane ». Plusieurs facteurs accompagnent l'émergence de ce courant. Il correspond à d'importantes découvertes archéologiques, notamment celle de la tombe de Tout Ankh Amon, ouverte en 1924. Ces découvertes renforcent les représentations des égyptologues, pour lesquels l'Égypte ancienne apparaît plus que jamais comme le « berceau de la civilisation ». A cela s'ajoutent les divergences entre coptes et musulmans, sur la question de l'identité de l'Égypte elle-même, les premiers tendant à contester son identité islamique. Ce mouvement s'annonce enfin au moment où, du côté des puissances coloniales, on considère favorablement les divers régionalismes qui partagent le monde arabe, opposant Assyriens, Phéniciens, Berbères et pharaonistes. L'argument principal de ce courant « pharaoniste » consistera à faire de la « pharaonité » une identité « raciale » en tant que telle, qui aurait réussi à maintenir sa pureté originelle en dépit de toutes les invasions que l'Égypte a connues, et dont les coptes seraient les descendants contemporains : « Copte est le nom d'un peuple et non celui d'une religion ou d'un rite... Les habitants de l'Égypte, qu'ils soient chrétiens, musulmans ou juifs, sont tous coptes. »³⁷ On retrouve cette formulation chez Morcos Semayha qui écrit, en 1926 : « Le terme copte signifie égyptien ; aussi êtes-vous tous coptes, certains d'entre vous sont

coptes musulmans, d'autres sont coptes chrétiens, et vous êtes tous les descendants de la race des anciens Égyptiens. »³⁸

- 38 Dire que les Égyptiens constituent une « race » implique que tout soit fait pour en sauvegarder l'intégrité et la personnalité spécifique et pour revivifier les éléments d'une nation égyptienne et copte. A cet effet, ce courant adoptera plusieurs types d'action. La plus importante est sans doute l'intérêt porté à l'étude de l'histoire pharaonique et copte : « Du point de vue de l'ascendance, nous sommes tous Égyptiens ; pour ce qui concerne la langue, le lien avec l'ère des pharaons n'a pas été interrompu. On la retrouve dans les églises, mais aussi en politique, dans la vie sociale et dans les arts... Ceux qui croient que l'étude de la période des pharaons ne nous est utile en rien, sous prétexte que les liens auraient été rompus; se trompent. »³⁹ L'appel à l'étude de la langue copte et à son enseignement dans les écoles ressortit de la même logique tout comme les appels à l'invention d'un art et d'une littérature « locaux », expression de cette « nature » égyptienne, ou encore les prises de position en faveur de la substitution du dialecte égyptien à l'arabe littéraire, sous prétexte que ce dernier « rend diffuse notre appartenance nationale et la mêle au nationalisme arabe » et qu'« il n'est pas dans l'intérêt de l'Égypte que ses fils tendent vers l'Orient »⁴⁰.
- 39 Sur les mêmes pistes, mais selon des formulations différentes, d'autres auteurs mettent en avant l'option d'une égyptianité autonome, distincte du monde arabo-musulman : « Malgré les multiples conquêtes et les longues périodes d'occupation, l'Égypte d'aujourd'hui est celle d'hier ; elle n'a changé ni dans ses aspects spécifiques ni dans ceux de son peuple », écrit Merit Ghali⁴¹.
- 40 Cette spécificité, qui la rend distincte et autonome par rapport au reste des pays arabes, l'Égypte se doit de l'assumer dans tous les domaines, de la politique intérieure et extérieure aux programmes d'enseignement, plus particulièrement l'instruction civique. Au niveau politique, elle doit adopter une ligne autonome qui l'éloigne des pays d'Orient. On retrouve cette idée chez plusieurs auteurs et hommes politiques, d'Isma'îl Sidqi à Merit Ghali en passant par 'Abd Allâh Inân⁴², Tawfiq al-Hakim⁴³, Salah Zuhni et Isma'îl Mazhar. Au niveau éducatif, le système d'enseignement doit mettre en valeur la culture traditionnelle : « Le premier élément constitutif de la politique d'enseignement doit être de renouer les liens avec notre culture originaire. »⁴⁴ Une des formules envisagées dans cette perspective était de consacrer aux deux cycles primaire et secondaire dix ans, au cours desquels le cursus classique serait appuyé par un enseignement technique agricole qui « débarrasserait les esprits du mépris de l'agriculture et du travail manuel ». A cela s'ajoute la « nécessité d'enseigner tous les aspects de la vie des anciens Égyptiens, et aussi l'histoire des Arabes »⁴⁵. L'enseignant doit « inculquer à ses élèves l'amour de l'Égypte et mettre en œuvre les méthodes les plus adaptées pour élever ses jeunes pousses »⁴⁶.
- 41 Les événements de la guerre de Palestine, la défaite arabe de 1948 et les attitudes défaitistes de certains dirigeants arabes ont fourni de nouveaux prétextes au régionalisme, qui n'a eu de cesse de vouloir isoler l'Égypte du contexte arabe. Isma'îl Sidqi ne dit pas autre chose en soulignant que « les pertes subies sont dues à ce que nous nous sommes constamment préoccupés de questions concernant les Arabes et la Palestine, au point d'en oublier nos propres intérêts et nos propres causes ; l'on a nourri dans l'opinion publique, en Égypte, des réactions affectives hostiles, et il s'ensuit ce rejet, manifeste dans nos rapports avec les étrangers ou avec les pays dont ils relèvent. »⁴⁷

- 42 On ne peut nier que ce courant du régionalisme égyptien ait participé à la mise en valeur et à la préservation des composantes de base de la culture égyptienne, notamment du caractère national de l'Eglise copte égyptienne face à l'avancée du christianisme occidental. Il reste que ses prémisses « scientifiques » ont été quelquefois, à tout le moins, sujettes à caution. L'un de ces « régionalistes » ne va-t-il pas jusqu'à considérer al-Azhar comme une institution « étrangère » en considération du fait que son fondateur était le sicilien Gawhar al-Saqalli!⁴⁸ Il reste aussi que ce courant s'est opposé à la montée du courant nationaliste arabe, qui avait sa propre vision de l'appartenance de l'Égypte.

Le courant arabiste

- 43 Ce courant se forme, au départ, par le déplacement d'un groupe d'intellectuels de l'option islamique vers l'option arabe. On peut rapporter ce glissement à plusieurs facteurs. D'une part, le fait qu'après la signature du traité de 1936 et du traité de Montreux stipulant la fin des Capitulations, l'Égypte se trouve plus impliquée dans le contexte arabe. D'autre part, certains acteurs économiques et des membres des professions libérales commencent à prendre conscience de l'importance du marché arabe, le plus prometteur pour la production et les projets égyptiens. L'option arabiste prend dès lors plusieurs formes. Outre les échanges de visites et les contacts rapprochés entre intellectuels arabes, dont certains se sont installés en Égypte, il faut souligner également l'organisation, depuis les années 30, de congrès politiques ou culturels réunissant les membres d'une même profession à l'échelle arabe. A un autre niveau, voient le jour en Égypte des ligues et des associations prônant explicitement l'arabité, tandis que le nombre et l'audience des revues à visée arabe va croissant. A l'ensemble .de ces aspects et de ces (acteurs; il faut ajouter que, pour des raisons liées à la réalisation de ses intérêts propres, la Grande-Bretagne soutient le projet de la Ligue arabe. Avec la découverte du pétrole dans la péninsule arabique, l'est du monde arabe prend une dimension nouvelle aux yeux des industriels, des hommes d'affaires et des hommes politiques, tout comme la constitution de l'État d'Israël impose aux intellectuels et hommes politiques arabes de prendre la mesure des visées du sionisme. Tout cela a pour effet de renforcer l'option culturelle arabe en Égypte, l'ensemble de ces mutations aboutissant à la création de la Ligue arabe en 1945. Intellectuels, professeurs d'université et d'al-Azhar et hommes politiques, notamment dans les cercles du Wafd, soutiennent dès lors que l'Égypte est partie intégrante du monde arabe et que, de par les liens de la langue, de la culture, de l'histoire, des intérêts, des défis et de l'avenir communs, les Égyptiens sont arabes.
- 44 Deux partis politiques cependant, le parti al-Cha'b et le parti al-Ittihad, se situent en opposition radicale et explicite face à ces options, alors que les libéraux constitutionnels maintiennent une forte réserve qui fait suite à une forte tradition .d'attachement à l'égyptianité et à l'occidentalité de l'Égypte. Si le Wafd exprime une vive sympathie pour la thèse de l'arabité de l'Égypte, notamment depuis les années 40, c'est le Parti « Jeune Égypte » qui en est le partisan le plus actif, et c'est à ce titre qu'il participe, tout comme les Frères musulmans, à la guerre de Palestine⁴⁹.
- 45 Ce courant accorde une importance particulière aux dimensions culturelles, médiatiques, artistiques et éducatives dans l'affirmation des liens de l'arabité. Il en est ainsi pour Mahmud 'Azmi, pour qui le renforcement de l'unité arabe passe par

l'unification de la culture qui, à son tour, nécessite une unification des programmes d'enseignement⁵⁰. Ceci n'implique pas la négation des spécificités de chaque environnement dans la mesure où l'objectif n'est pas d'uniformiser des cursus qui doivent prendre en compte les spécificités de chaque pays⁵¹. On retrouve la même idée chez Sati' al-Husri, théoricien de l'arabité que de violentes polémiques opposent à Taha Hussein et Isma'îl al-Qabbâni. Pour celui-ci, l'unité culturelle ne signifie pas une construction à l'identique, mais renverrait, si l'on peut dire ainsi, à *l'unité de l'humus*. Pour S. al-Husri, il est nécessaire qu'entre Le Caire et Beyrouth, entre Le Caire et Helwan, les cursus soient différents. Il préconise cependant une unité générale des grandes orientations, valable pour tous les pays et toutes les villes⁵². A l'instar de S. al-Husri, des pédagogues arabistes comme Muhammad al-'Achmawi, vice-ministre puis ministre de l'Enseignement, et Muhammad Fu'ad Qalal, professeur à l'institut de pédagogie, considèrent qu'une unification des lignes générales n'implique pas la négation de l'impact de l'environnement. Leur position se différencie ainsi de celle d'Isma'îl al-Qabbâni, professeur puis doyen de l'Institut de pédagogie, qui deviendra ministre de l'Enseignement dans le deuxième cabinet de la révolution de 52. Qabbâni prônait « la diversité dans le cadre de l'unité » alors que S. al-Husri, et avec lui les tenants de l'arabité, soutenaient que l'unité est le point de départ ; « unité des fondements, diversités des ramifications »⁵³.

- 46 Ce courant a réussi à faire passer certaines de ses options dans le système éducatif. Ainsi, en 1939, le Ministère de l'Instruction sollicite le grand historien Ahmad Chafiq Ghurbal pour des modifications dans le cursus d'histoire du secondaire, de manière à « mieux rendre compte de l'histoire moderne de l'Égypte, de son histoire nationale (*qawmi*) et des événements mondiaux auxquels elle a été liée »⁵⁴. De leur côté, les pédagogues recommandent une étude plus approfondie des pays arabes ; « Etudier des éléments sur ces pays est un facteur important dans le mouvement de leur unification. »⁵⁵ On retrouve la traduction pratique de cette option dans les manuels scolaires ; ainsi un manuel d'histoire commence-t-il en ces termes : « Il convient de rejeter la question : les Égyptiens d'aujourd'hui ont-ils quelque affiliation avec ceux d'hier ou en sont-ils séparés ? La civilisation égyptienne s'est éteinte après avoir semé le grain et apporté aux hommes ses enseignements... Ce n'est pas peu. »⁵⁶ Thèse « officielle » diamétralement opposée à celle des tenants de la pharaonité, pour lesquels les Égyptiens constituent une « race » dont il faut préserver la pureté contre l'invasion arabe de l'Égypte.
- 47 Ainsi s'affirme progressivement une option à la fois intellectuelle et officielle porteuse d'arabité, renforcée par la création de la Ligue arabe et la signature, la même année, d'un traité culturel arabe dont l'article 12 stipule que « les pays de la Ligue introduisent dans leurs cursus des éléments de l'histoire, de la géographie et de la littérature des pays arabes, de manière à constituer une idée claire de la vie de ces pays et leur civilisation »⁵⁷. Les décisions du premier congrès culturel arabe de 1947 et celles du deuxième congrès de 1950 renforcent ces orientations. Participent à ces congrès des intellectuels égyptiens mais aussi l'Institut de pédagogie, qui a présenté un rapport global en vue de l'amélioration des méthodes d'enseignement de l'instruction civique et des matières sociales. Si, dans cette confrontation entre options culturelles, l'arabité a fini par prendre le dessus, ce n'est pas tant ou pas seulement grâce à l'effort des intellectuels qui la prirent en charge que grâce au succès de la révolution de 1952 qui, quelques années plus tard, faisait sienne cette option. Mais si le Caire s'est, imposé comme la capitale à partir de laquelle se sont déployées les principales initiatives

intellectuelles, politiques et éducatives marquées par l'arabité, cela ne veut pas dire que les autres options aient pour autant disparu. Ces options se sont en effet maintenues avec une moindre audience et, avec la disparition des leaders et chefs d'État charismatiques et l'apparition d'autres types de leadership, on constate aujourd'hui, à la faveur des changements internes et externes, arabes et internationaux, la remontée du courant islamique, plus affirmé et ayant adopté d'autres modes d'action, porteur d'une idéologie contestataire qui se refuse à tout débat. Idéologie qui, ayant été le plus souvent refoulée, s'est élaborée pour l'essentiel dans la clandestinité, poussant certains de ses partisans à l'adoption d'options agressives, suicidaires pour eux-mêmes et dangereuses pour la société.

NOTES

1. Al-Zawhari P. al-D., *Al-siyassa wa-l-Azhar* (Al-Azhar et la politique), Le Caire, Matba'at al-Itimad, 1945, pp. 207-209.
2. Al-Jindi A., *Al-fikr al-'arabi al-mu'âar fi ma'rikat al-taghrîb wa-l-taba'iyya* (La pensée arabe contemporaine dans la lutte contre l'occidentalisation et la dépendance culturelle). Le Caire, Dar al-anglo, s. d, p. 166.
3. 'Abd al-Raziq A., *Al-islâm wa usûl al-hukm. bahth fi-l-khilâfa wa-l-hûkûma* (L'islam et les fondements du pouvoir, étude sur le califat et le gouvernement), Le Caire, Matba'at Misr, 1925, p. 102-103 (traduit par A. Filali Ansari, La Découverte/CEDEJ).
4. Al-Jindi A., *Ahmad Zaki al-mûlaqqab bi chaykh al-'ûrûba* (Ahmad Zaqi, dit « chaykh de l'arabité »), Le Caire, série A'lâm al-'arab n° 29, 1964, p. 135.
5. Nuwayhidi A., *Al-'Arab wa-l-thaqafa al-islâmiyya ba'd al-harb al-'amma* (Les Arabes et la culture islamique après la grande guerre), conférences de l'Association de la jeunesse musulmane, t.1, Le Caire, Al-Malba'a al-salafiyya, 1929, p. 60-67.
6. Al-Banna H.; *Anjah af-wasâ'il fi tarbiyyat al-nash'; tarbiyya islâmiyya khâlisa* (Les méthodes d'éducation musulmane de la jeunesse), op. cit. t. 2, p. 220.
7. *Ibid.*, pp. 226-232.
8. 'Abdin A., *Diwân al-bawakîr* (Poèmes). Le Caire, Dâr al-Sâwi, 1937. p. 23.
9. Arslan C., *Lîmâdha ta'khar al-muslimûn wa limâdha taqaddam ghayrahum?* (Pourquoi les musulmans se sont-ils attardés ?) Le Caire, Malba'at al-manâr, 1930, p. 66.
10. Chafiq A., *A'mâli ba'd muzaqqirâti* (Mes œuvres après mes mémoires), Le Caire, Malba'at Misr, 1941, pp. 154-156, pp. 161-174.
11. Al-Jaridni S., « Tarîq al-Charq ila-l-qawmiyya » (La route de l'Orient vers la nation), *Al-Hilâl*, mai 1925, pp. 858-859.
12. Musa S., *Al-yawm wa-l-ghad* (Aujourd'hui, demain), Le Caire. Al-Matba'a al-misriyya, 1927, p. 241.
13. Op. cit., p.230.
14. Al-Mazni I. A., « Fa-l-nahdim al-haram al-akbar » (Détruisons la grande pyramide), *Al-Hilâl*, janvier 1947, pp. 10-12.
15. Fam Y., « Jil Jadid » (Une nouvelle génération), *Al-Tarbiyya al-Haditha*, avril 1936, pp. 270-271.
16. Musa S., *Al-Hilâl*, mars 1927. p. 524.
17. Musa S., *Al-yawm wa-l-ghad*, op. cit. pp. 135-136.

18. Musa S., « Nahnu wa-l-lughât al-urubiyya » (Les langues européennes et nous), *Al-Tarbiyya al-adîîha*, décembre 1948, pp. 98-100.
19. Hussein T., *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr* (L'avenir de la culture en Égypte), Le Caire, Matba'at al-ma'ârif, 1938.
20. *Op. cit.*, pp. 48-54.
21. Hussein T., « Hadaratuna al-qâdima » (Notre civilisation future), *Al-Hilâl*, avril 1931, p.822.
22. Hussein T., « Egyptianisation », *Majallati*. 1er janvier 1935, pp. 222-223.
23. Haykal M. H., *Fi manzil al-wabyyi* (La révélation), Matba'at dâr al-kutub al-misriyya, 1937, pp. 22-23.
24. Ainsi de Charil Sabri et nombre de ceux qui ont rejoint l'association *Ikhwân al-huriyya* (Les frères de la liberté) et certains des membres de « L'union culturelle égypto-britannique », dissoute en 1946 sous la pression de l'opinion. Voir RACHAD I., *Muzaqqirât mujâhid ta'âwuni* (Mémoires d'un militant coopérativiste), Le Caire, Dâr al-tadâmun, 1970, pp. 178-192.
25. Hussein T., *Mustaqbal al-thaqâfa*, *op. cit.*, pp. 216-218.
26. Madqur I. B., *Abhâth mutamarsiyâsat af-ta'lim* (Actes du colloque politique de l'enseignement). Association des enseignants. Le Caire, Malba'al lajnal al-ta'lif. 1945. pp. 19-20.
27. Musa S., *Al-yawm wa-l-ghad*, *op. cit.* p. 25.
28. Musa S., Introduction à MIKHAYL Zughayb, *Farriq tasud* (Diviser pour régner), sans éd., 1950, p. IV.
29. Galt R., « Al-Azhar et l'enseignement de l'arabe », *Al-Majallah al-fadîda*, novembre 1936, pp. 67-68.
30. Mazhar I., « Al-thaqâfa al-taqlidiyya wa 'ilâqatiha bi-l-tarbiyya » (La culture traditionnelle et ses liens avec l'éducation), *Al-Muqtataf*, supplément, janvier 1946, p. 18.
31. Fawzi H., *Al-mar'a wa ara' al-falâsifa* (La femme vue par les philosophes), Le Caire, Matba'al 'Alaya, 1925, pp. 5-6.
32. Husayn A., *Al-mar'a al-hadîtha wa kayfa nussawisuha* (La femme moderne et comment la dompter) Le Caire, Al-Malba'a al-'asriyya, s. d., p. 162.
33. Thabit M., *Al-Hilâl*, octobre 1925, p. 42.
34. *Association Al-Tawfiq al-qibtiyya*, Livre d'or, pp. 67-68.
35. *Congrès féminin arabe tenu à l'Opéra du Caire et au siège de l'Union féminine égyptienne*, décembre 1944, Le Caire, Dar al-ma'ârif, pp. 334-335.
36. *Op. cit.* p. 321.
37. 'Awad G., *Al-Qibt*, Les coptes), Le Caire, Al-Matba'a al-'asriyya. 1932. p. 9.
38. Husayn M. M., *Al-ittijâhât al-watamiyya fi-l-adab al-mu'âsir* (Les courants nationalistes dans la littérature contemporaine), t. 2. Le Caire. Al-Matba'a al-namûzajiyya, 1956,p.135.
39. Musa S., *Misr açlu al-hadâra* (L'Égypte mère de la civilisation), Le Caire, Al-Malba'a al-'asriyya, s. d., pp. 7-8.
40. Musa S., *Al-Hilâl*, juillet 1926. p. 2.
41. Ghali M., *Siyyasat al-ghad* (La politique de demain). Le Caire, Matba'al al-risâla,1938, p.158.
42. 'Inan A., *Al-Siyyâsa*, supplément littéraire hebdomadaire, 14 octobre 1932.
43. Al-Hakim T., *Taht chams al-fikr* (Sous le soleil de la pensée), pp. 57,92-99.
44. Mazhari., *op. cit.*, p.21.
45. *Op. cit.*, pp. 40-41.
46. Ghali M., *op. cit.*, p.161.
47. Qara'a S., *Nimar al-siyyâsa al-misriyya* (Petites histoires de la politique égyptienne), Le Caire, Matba'at Costanovas, s. d., pp. 614-615.
48. Musa S., *Al-yawm wa-l-ghad*, *op. cit.* pp. 614-615.
49. Voit à ce propos SAYEGH A., *Af-fikra al-'arabiyya fi Misr* (L'arabité en l'Égypte). Beyrouth, Malba'al HaykaI al-gharib, 1958, pp. 194-197.

50. 'Azmi M., « Jabha min chu'ub al-'arabiyya ; darûral khaqiha wa qayfiyat la'lifiha » (De la nécessité d'un front des peuples arabes et des moyens de sa mise en oeuvre), *Al-Hilâl*, novembre 1938, p. 5.
51. Al-'Achmawi M., *Al-Hilâl*, janvier 1939, p. 251.
52. Al-Husri S., *Hawla al-wahda at-thaqâfiyya al-'arabiyya* (A propos de l'unité culturelle arabe), Beyrouth, Dar al-'ilm li-l-malayyin, 1959, p. 48.
53. *Op. cit.*, p. 53.
54. Chafiq A., *Al-mâli ba'd maqqirâti*, *op. cit.* p. 226.
55. Râbitat al-tarbiyya al-hadîtha (Ligue de l'enseignement moderne), *Mu'tamar tadrîs al-mawad al-ijtimâ'iyya* (Colloque sur l'enseignement des sciences sociales, actes et décisions), Le Caire, Malba'al lajnat al-ta'lîf, 1945, p. 150.
56. Sayf Al-Din I. et al., *Misr fi-l-'usur al-qadîma* (L'Égypte ancienne), Wizârat al-ma'ârif al-'umûmiyya (Ministère de l'Instruction publique), Le Caire, Al-Matba'a al-amîriyya, 1942, p. XII.
57. Ligue des États arabes, direction culturelle, *Décisions de la commission culturelle de 1946-49*, Le Caire, Malba'at Misr. 1950, p. 7.
-

INDEX

Mots-clés : âge libéral, arabisme, culture, éducation, enseignement, Frères musulmans, islam

AUTEURS

HASSAN MUHAMMAD HASSÂN

Université de 'Ayn Chams