



Sayyid Qutb

Architecte de l'islamisme radical

MOUNIA AÏT KABBOURA

La pensée de Sayyid Qutb (1906-1966) a marqué de nombreuses organisations politico-religieuses, des Frères musulmans aux salafistes djihadistes, et a contribué à radicaliser l'islam politique en inspirant des groupes comme Al-Qaïda et l'État islamique. Mais elle ne se limite toutefois pas à un simple appel à la violence et mêle finement critique de l'Occident, quête identitaire et aspiration à un ordre islamique absolu et légitime.

Comment Qutb, un homme passionné de poésie et de littérature, a-t-il pu endosser une idéologie appelant à la refonte totale de la société selon une vision islamiste ? Quelles sont les racines philosophiques, historiques et culturelles de sa radicalisation ? Cet ouvrage tente de répondre à ces questions en s'éloignant des interprétations psychologiques ou idéologiques dominantes habituelles et s'appuie sur un travail de traduction rigoureux de l'œuvre. L'autrice prend en compte la structure même du discours de l'écrivain égyptien, la cohérence interne de sa pensée et l'approfondissement progressif de principes fondamentaux dans un ouvrage qui saura répondre à la curiosité de tout lecteur qui s'intéresse à l'histoire, à la politique ou à la philosophie ainsi qu'aux sciences des religions ou à l'islamologie.

Mounia Ait Kabboura est professeure associée à l'Université de Sherbrooke et vice-présidente de la Société canadienne de théologie. Elle a été responsable de la recherche et des activités scientifiques à la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique à l'Université du Québec à Montréal.

34,95 \$ • 28 €

Couverture : image libre de droits.

Disponible en version numérique
www.pum.umontreal.ca

ISBN 978-2-7606-5215-6



CHAPITRE II

L'altérité : orientalisme inversé et critique de la modernité

L'opposition politique et idéologique de Qutb à l'Occident n'était pas une opposition arbitraire due à son séjour aux États-Unis comme le postulent plusieurs de ses commentateurs, tout comme ses déclarations jihadistes et takfiristes n'étaient pas dictées par l'affrontement politique avec le régime nassérien ni induites par les circonstances de son incarcération. À ce propos, le rejet de l'Occident préexistait à son séjour américain : il était déjà présent dans ses premiers écrits politiques, notamment dans son ouvrage *al-'Adāla' al-ijtimā'iyā fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*]. Dans cet ouvrage, Qutb considère l'Occident colonial du xx^e siècle comme une reconfiguration et prolongation naturelle de l'Occident croisé. Un Occident pro-juifs et pro-sioniste, conspirant continuellement contre le monde islamique et ayant une volonté affirmée de l'asservir. Bref, pour Qutb, l'Occident est l'ennemi hostile des musulmans depuis toujours.

La lutte contre l'Occident est avant tout une lutte contre sa modernité. Pour Qutb, cette modernité a subjugué l'homme en le plongeant dans un matérialisme pur et dur, éloignant son âme de l'idéal moral et le menant à la décadence et à la dégénérescence « bestiale ». Ce rejet de l'Occident et de sa modernité est en même temps un rejet de ses systèmes politiques. Qutb s'est donc opposé au système libéral et à l'idée de l'État-nation, tout comme à la sécularisation et au système socialiste qu'il voit comme son corollaire, et également à l'idée de la propriété collective et au matérialisme, réduit dans son esprit à l'athéisme et à la permissivité. En bref, Qutb rejetait la

modernité occidentale ainsi que les principes qui la sous-tendaient, tels que la laïcité¹, la liberté individuelle, la démocratie ou encore l'égalité entre les hommes et les femmes. À cette modernité, il cherchait à substituer une alternative fondée sur le principe de la *ḥākimmiyaʾ* (la souveraineté et la gérance de Dieu). Qutb aspirait à restituer la modernité à ses véritables fondements originels : les principes islamiques et coraniques qui, selon lui, avaient été à l'origine même de la modernité, avant que celle-ci ne soit empruntée, réappropriée par l'Occident durant sa Renaissance. À cet égard, il soulignait le rôle crucial de la civilisation islamique dans la genèse de la modernité, un apport souvent ignoré ou minimisé par les historiens occidentaux. Pour Qutb, le moment était venu de récupérer cette modernité, de la réorienter vers ses véritables concepteurs, et de rétablir l'État fondé sur la *ḥākimmiyaʾ* comme une troisième voie. Cet État, dans sa vision, devrait représenter une alternative claire et juste aux deux systèmes idéologiques antagonistes : le capitalisme et le socialisme.

Par ailleurs, la perception de l'altérité chez Qutb ne découle pas du choc culturel qu'il aurait subi durant son séjour en Amérique, mais résulte plutôt d'une perception identitaire affirmée dès son premier recueil *Muhimmaʾ al-ṣāʾir fi al-ḥayaʾ* [*Mission du poète dans la vie*]. Cette perception repose sur une négation radicale de l'Autre, perçu comme une menace pour l'unité et l'homogénéité de l'identité islamique qu'il considère comme close et exclusive. Cet Autre est dépeint comme l'identité mécréante, représentant un genre humain décadent, perturbateur et corrompue, en opposition au genre humain supérieur que seule l'identité islamique véritable (incarnée par la faction fidèle, c'est-à-dire les Frères musulmans) symbolise. Aux yeux de Qutb, cet Autre inclut non seulement tous les non-musulmans (y compris les Arabes chrétiens), mais également les musulmans non islamistes – qu'ils soient libéraux, socialistes, laïcs, nationalistes ou autres.

On peut avancer que cette perception dualiste de l'identité et de l'altérité constitue les fondements ontologiques de ses conceptions de la *ḥākimmiyaʾ* (la souveraineté et la gérance de Dieu) et celui de la *jāhiliyaʾ* (la souveraineté humaine). De même manière qu'il combattait la poésie de l'hypocrisie et ses poètes pour promouvoir une poésie de la vérité, Qutb s'engageait également dans un combat idéologique contre la *jāhiliyaʾ* afin de faire advenir la *ḥākimmiyaʾ*. Ainsi, pour lui, la poésie de l'hypocrisie et l'identité mécréante représentaient la *jāhiliyaʾ* tandis que la poésie de vérité et l'identité fidèle

1. Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits humains*, Tunisie, Amal Éditions, 2012, p. 295-362.

islamique incarnaient la *ḥākimmiyaʿ*. Cette vision, déjà bien développée avant son voyage aux États-Unis, était au cœur de son ouvrage *al-ʿAdālaʿ al-ijtimāʿiyyaʿ fi-al-islām* [La justice sociale dans l'islam].

L'altérité chez Qutb a pris la forme d'un « orientalisme inversé ». C'est-à-dire une reprise de la déconstruction qu'Edward Saïd² a faite du discours orientaliste européen, mais en lui donnant une forme inversée. Si l'orientalisme, tel expliqué par Saïd, représentait l'image que l'Occident avait de l'Orient, l'« orientalisme inversé » chez Qutb symboliserait l'image qu'il a construite de l'Occident, ou plus précisément, celle que l'islam politique se fonde sur la civilisation occidentale. Qutb croyait fermement que la civilisation occidentale se définissait par un matérialisme exacerbé, qu'il identifiait comme étant la cause profonde de toute la misère humaine. Ce matérialisme, selon lui, poussait les sociétés à s'enfoncer dans les mares de la *jāhiliyaʿ*. Son aspiration ultime était qu'une nouvelle civilisation spirituelle émerge, permettant ainsi à l'humanité de réaliser un idéal moral supérieur et d'exprimer les aspirations transcendantes de l'âme humaine.

Également, Qutb pensait que l'homme blanc n'avait plus rien à apporter à l'humanité, il était donc temps qu'il laisse la faction fidèle, celle qui porte le projet émancipateur et avant-gardiste, prendre le leadership de l'humanité. C'est ainsi que la théorie du *jihad* s'est cristallisée. Pour lui, il faut donc entreprendre le *jihad* dans ses deux dimensions pratiques, le *jihad du tamkīn*³ (l'installation) en premier lieu, puis le *jihad du talab*⁴ (expansions et conquêtes) en deuxième lieu, le tout pour que l'islam et les musulmans créent une nouvelle civilisation comme ils l'avaient fait jadis. Qutb avait appelé au *jihad du tamkīn* dans une première phase en reconnaissant la puissance des États-nations arabes inventés par l'Occident. Cette phase consiste à diffuser l'appel des Frères musulmans à l'intérieur de la société (musulmane) en

2. Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

3. *Tamkīn* : la racine étymologique du terme *tamkīn* vient du mot « makan » qui veut dire un lieu ou un territoire et du préfixe « ta » qui transforme le substantif en un verbe qui a le sens de s'établir ou de dominer une géographie ou de posséder des biens matériels. Dans le sens entendu par S. Qutb, le *tamkīn* est le *jihad* de l'intrusion dans toutes les sphères politiques et sociales et le placement de militants dans des endroits stratégiques comme une forme d'entrisme généralisé sont là pour préparer le terrain à la domination de la pensée de l'islam politique à tous les niveaux du pays. C'est une nouvelle conception du *jihad*, développée par S. Qutb : il considère que Dar al-islam n'existe plus. C'est pour cette raison qu'il faut la restaurer par le *jihad du tamkīn*. Dans la jurisprudence sunnite traditionnelle, il n'existe que le *jihad du talab* (voir la note suivante) et le *jihad du dafaʿ* (de la défense).

4. Une notion empruntée aux quatre écoles traditionnelles de la jurisprudence islamique (*fiqh*) sunnite. C'est une prescription religieuse qui incite les musulmans à entreprendre une expansion de l'islam (les conquêtes islamiques) à travers le monde.

infiltrant les institutions étatiques d'une manière souple sans recourir à la violence, sauf dans le cas où les services coercitifs entravent la concrétisation du *tamkīn*. La deuxième phase du *jihad* expansionniste (*talab*) commence après le *jihad du tamkīn*, c'est-à-dire lorsque toutes les sociétés (musulmanes) seront islamisées (Fréristes) et administrées par le régime de la *ḥākimmiyāʾ*. À ce moment, l'appel des Frères musulmans sera diffusé dans le monde entier en recourant au *jihad du talab* jusqu'à la capitulation de tous les opposants à l'ordre de la *ḥākimmiyāʾ*.

Qutb avait ajouté une charge politique au concept de *jihad* dès la publication de *al-'Adālaʾ al-ijtimā'iyāʾ fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*] où il a relié d'une manière organique les deux ordres : *ḥākimmiyāʾ* et *jāhiliyāʾ*. Le *jihad* est donc un agent essentiel à l'avènement de l'ordre de *ḥākimmiyāʾ* prédominant l'ordre de *jāhiliyāʾ*. Qutb avait déjà utilisé le terme *jihad* dans ses écrits antérieurs à *al-'Adālaʾ al-ijtimā'iyāʾ fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*]. Il apparaissait en effet dans ses poèmes et dans ses autres productions littéraires, et il n'a été forgé en un concept politique moteur de la révolution islamiste que dans son livre *al-'Adālaʾ al-ijtimā'iyāʾ fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*]. Le but du *jihad*, dans ses deux dimensions, *tamkīn* et *talab*, est d'imposer l'ordre de *ḥākimmiyāʾ* à toute identité Autre (*jāhiliyāʾ*), en dehors de l'identité islamiste. Cet ordre devrait être imposé, en renversant le système matérialiste qui oriente la civilisation occidentale et en inversant la perspective orientaliste. Le continuum dans la pensée de Qutb apparaît dans le corrélat entre altérité et identité. Ce corrélat constitue le fondement de son « orientalisme inversé » qui met en jeu une triple conceptualisation : *ḥākimmiyāʾ*, *jāhiliyāʾ* et *jihad*.

Orientalisme et orientalisme inversé : la fabrication de l'Autre

L'orientalisme, disait Edward Saïd, est « une manière de s'arranger avec l'Orient, fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l'expérience de l'Europe occidentale⁵ ». Car l'Orient n'est pas « seulement le voisin immédiat de l'Europe », il est aussi « la région où l'Europe a créé les plus vastes, les plus riches et les plus anciennes de ses colonies⁶ ». La présence de l'Orient dans le discours orientaliste a permis de définir l'Europe ou l'Occident « par contraste : son idée, son image, sa personnalité, son expérience. [...] L'Orient est partie intégrante de la civilisation et de la culture matérielles de l'Eu-

5. Edward, Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 13.

6. *Ibid.*, p. 13.

rope⁷ ». Il est son rival culturel à qui elle a attribué l'image d'un Autre⁸, une géographie qui suscite l'aventure dans l'imaginaire narratif des voyageurs ainsi qu'une préoccupation intellectuelle liée au savoir et à la curiosité qui a marqué le XIX^e siècle. L'Orient est donc « une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident⁹ ». Autrement dit, l'orientalisme est à l'origine une conception identitaire, selon Saïd. L'Europe a créé son identité à travers l'invention d'une identité qu'elle avait nommée « Orient », une identité différente et opposée à la vision que l'Europe se faisait d'elle-même et de sa culture. En effet, « l'orientalisme n'est jamais bien loin de ce que Denis Hay¹⁰ a appelé l'idée de l'Europe, notion collective qui nous définit, “nous” Européens, en face de tous “ceux-là” qui sont non européens¹¹ ». C'est l'idée d'une « identité européenne supérieure à tous les peuples et à toutes les cultures qui ne sont pas européens¹² ». Ainsi, « la culture européenne s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même inférieure et refoulée¹³ ». Décidément, « l'Orient a presque été une invention de l'Europe, depuis l'Antiquité un lieu de fantaisie, plein d'êtres exotiques, de souvenirs et de paysages obsédants, d'expériences extraordinaires¹⁴ ». L'orientalisme est donc « la représentation que l'Europe se fait de l'Orient et de son destin présent¹⁵ ».

Selon ses propres critères de civilisation et de progrès, l'orientalisme a construit un Orient perçu comme inférieur et fondamentalement différent de l'identité européenne. Cette représentation servait à justifier la domination de l'Occident (présenté comme développé) sur l'Orient (considéré comme sous-développé). Le lien établi entre l'Occident et l'Orient n'est, en réalité, qu'un rapport de pouvoir et de domination, comme l'affirme Saïd : « l'Occident a exercé à des degrés divers une hégémonie complexe¹⁶ », caractérisée par « un style occidental de domination, de restauration et d'autorité sur

7. *Ibid.*, p. 14.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 17.

10. Denis Hay (1915-1994), historien britannique spécialiste de l'époque médiévale et de la Renaissance.

11. Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 19.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 16.

14. *Ibid.*, p. 13.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 18.

l'Orient¹⁷ ». Pour Saïd, l'orientalisme ne peut être compris sans le concept foucaldien de « savoir-pouvoir ». En effet, l'orientalisme en tant que savoir a soutenu et légitimé l'acte colonial en tant que pouvoir. Il incarne « l'attitude du colonialisme européen du XIX^e et du début du XX^e, qui administrait ces pays en les dominant¹⁸ ». Saïd donne l'exemple de Lord Cromer et Lord Curzon¹⁹. Lord Curzon soutenait que les études orientales faisaient partie de la responsabilité britannique envers l'Orient. Le 27 septembre 1909, il expliquait à la Chambre des lords que : « [sa] familiarité avec les langues de l'Orient ainsi que ses coutumes, ses manières de sentir, ses traditions, son histoire et sa religion, assure la capacité de son pays à comprendre le génie de l'Orient, base sur laquelle le pays sera capable de maintenir la position qu'il a gagnée [...] »²⁰. Et Lord Cromer a dit au cours d'une conférence à la Mansion House que Curzon a mis les points sur les i en ce qui concerne les études orientales. Ces études n'étaient pas un luxe intellectuel, elles étaient, dit-il : « une grande obligation impériale²¹ ». Ainsi, il soutient la création de la School of Oriental Studies – qui est devenue par la suite la School of Oriental and African Studies de l'Université de Londres –, une institution du savoir et un « mobilier nécessaire de l'Empire²² ». Pour cela, Saïd a vu l'orientalisme comme un échange dynamique entre les auteurs individuels et l'entreprise politique coloniale (britannique, française, américaine)²³.

En empruntant l'appareil conceptuel gramscien, une domination bien réussie dépendra d'une hégémonie culturelle. Et dans le cas du colonialisme européen, l'orientalisme représentait le savoir hégémonique. L'orientalisme est « l'hégémonie des idées européennes sur l'Orient, qui répètent elles-mêmes la supériorité européenne par rapport à l'arriération orientale²⁴ ». Cette hégémonie se prétend être un savoir humaniste et une volonté d'exporter la civilisation et les Lumières aux autres non civilisés. Pour Edward Saïd, l'orientalisme est essentiellement une entreprise anglaise et française, une mission civilisatrice visant à « éduquer » l'Orient, perçu comme intrin-

17. *Ibid.*, p. 15.

18. *Ibid.*, p. 14.

19. Lord Cromer, Evelyn Baring (1841-1917), homme d'État britannique, diplomate et administrateur colonial. Lord Curzon, George Nathaniel de Kedleston (1859-1925), 1^{er} marquis, homme politique britannique, affilié au Parti conservateur. Il a été vice-roi des Indes de 1899 à 1905, puis secrétaire aux Affaires étrangères de 1919 à 1924.

20. Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 245.

21. *Ibid.*, p. 245.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 27.

24. *Ibid.*, p. 19.

sèquement inférieur. Selon Lord Cromer, l'Orient est à « demi éduqué [...] avec son faible lest intellectuel [...] à demi instruit²⁵ ». Cette image de l'Orient et de l'Oriental, fictive et loin de la réalité, comporte deux défauts majeurs, selon Saïd : « la distorsion et l'imprécision²⁶ ». L'imprécision résulte d'une « généralisation trop dogmatique et d'une focalisation trop positive²⁷ », tandis que la distorsion vise à pérenniser « une disparité entre la suprématie occidentale et l'infériorité orientale qui ne disparaît pas²⁸ ».

À la lecture d'Edward Saïd, on peut déduire que l'identité close est le fondement du discours orientaliste, une entité qui n'admet pas la différence²⁹. Par exemple, l'identité occidentale (française, anglaise ou américaine) est une identité homogène et rationnelle, car elle compte sur la *technè* depuis l'ère grecque³⁰. En revanche, l'identité orientale est irrationnelle et superstitieuse, car elle croit à la métaphysique. C'est l'aboutissement de l'identité close qui sépare les deux entités : l'identité occidentale affranchie de la métaphysique et l'identité orientale fermée ou réfractaire à la rationalité. L'Occident est l'Occident tandis que l'Orient est l'Orient dans le discours orientaliste, ce sont deux identités distinctes et parallèles qui ne se croiseront jamais. Selon Šādaq Jalāl al-ʿAẓm :

L'image que l'orientalisme culturel et académique s'est constitué sur l'Orient se base sur l'adoption intégrale du mythe des identités immuables qui se différencient entre elles, par la supériorité, la perfection et le progrès. Cette perception, nous pouvons l'appeler la métaphysique de l'orientalisme, parce qu'elle montre les disparités entre les cultures et entre les peuples, etc., en les attribuant aux identités figées et non pas aux processus historiques dynamiques. Par exemple, la métaphysique de l'orientalisme voit implicitement et (parfois explicitement) que les propriétés qui caractérisent les sociétés occidentales, leurs langues, leurs cultures, etc., sont ce qu'elles sont... parce

25. *Ibid.*, p. 242-243.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. Šādaq Jalāl al-ʿAẓm, *Dihniat al-tahrim, Salman Rushdei wa haqiqat al-adab [La mentalité de l'interdit, Salman Rushdie et la vérité de la littérature]*, Damas, Dar al-Mada pour la culture et l'édition, 2004, p. 15.

29. Voir l'étude de B. Benwell et E. Stokoe, *Discourse and Identity*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006, p. 17-24.

30. Aujourd'hui, la *technè* est souvent assimilée à la technologie, comprise comme un savoir rationnel et appliqué. Depuis les Grecs, elle repose sur une connaissance des principes qui sous-tendent l'action ou la production. Elle est orientée vers un objectif ou un résultat bien précis. Elle combine une réflexion sur les moyens d'agir efficacement (théorie) avec une mise en œuvre habile et maîtrisée (pratique). Voir à ce propos : Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, préface Jean Beufret Maffesoli, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.

qu'elles découlent d'une certaine identité occidentale dominatrice, par essence, en la comparant aux autres identités, et en particulier l'identité orientale³¹.

Cette représentation repose sur ce que Ṣādaq Jalāl al-ʿAẓm appelle la « métaphysique de l'orientalisme », qui n'est rien d'autre que « la métaphysique » des identités substantialistes closes. Autrement dit, il s'agit d'identités perçues comme immuables, indépendantes des conditions sociohistoriques qui les façonnent. Dans cette perspective, l'identité substantialiste close demeure figée, ignorant les évolutions dues aux contingences historiques et sociales, et rejetant ainsi toute dialectique du changement. L'orientalisme devient alors un miroir dans lequel l'Occident se réfléchit lui-même, se définissant par opposition à l'Autre, l'Orient. Face à ce regard réducteur, Qutb a construit un « orientalisme inversé », une vision qui continue d'influencer la pensée islamique contemporaine. Dans cette perspective, il renverse les rôles du discours orientaliste en faisant de l'Occident « l'Autre », essentialisé et stigmatisé à travers un prisme idéologique islamique. De la même manière que l'orientalisme a permis de définir l'identité de l'Occident en opposition à l'Orient, l'« orientalisme inversé », dans la perspective qutbienne, définit l'Orient en fonction de l'Occident (l'Autre). Les deux visions reposent ainsi sur une même logique essentialiste et binaire.

L'opposition entre l'orientalisme et l'« orientalisme inversé » reflète un mécanisme récurrent dans la formation des identités collectives, où chaque groupe construit son image en se définissant par opposition à l'Autre. Alors que l'orientalisme traditionnel a ancré l'idée d'un Occident rationnel et moderne face à un Orient archaïque et irrationnel, l'orientalisme inversé, dans la pensée de Qutb, reprend cette dynamique en sens inverse. Il établit un Orient spirituellement pur et authentique, en contraste avec un Occident corrompu par le matérialisme et la décadence morale. Cette inversion ne remet toutefois pas en question la structure binaire du discours. L'Orient et l'Occident restent figés dans des identités substantielles, opposées et irrécconciliables. De ce fait, l'orientalisme inversé renforce une conception manichéenne du monde où l'altérité est perçue comme une menace existentielle. Pour Qutb, cette altérité occidentale incarne non seulement une décadence morale, mais aussi un système politique et social à combattre. L'Occident représente la *jāhiliyyah*, un état d'ignorance et de corruption

31. Ṣādaq Jalāl al-ʿAẓm, *Dihniat al-tahrim, Salman Rushdei wa haqiqat al-adab* [La mentalité de l'interdit, Salman Rushdie et la vérité de la littérature], op. cit., p. 15.

semblable à celui qui, selon la tradition islamique, précédait l'avènement de l'islam. La seule issue pour l'Orient, selon lui, est de rompre totalement avec les influences occidentales et de rétablir un ordre fondé sur la *ḥākimiyya*.

Cette vision, qui rejette toute hybridation culturelle ou modernité issue de l'Occident, rejoue l'exclusivisme de l'orientalisme classique en inversant simplement les valeurs associées à chaque pôle. Ainsi, l'orientalisme inversé ne remet pas fondamentalement en cause l'héritage intellectuel de l'orientalisme européen ; au contraire, il en reprend les structures, tout en inversant les rôles de domination. Dans cette perspective, Qutb inscrit son discours dans une logique identitaire qui accentue la fracture entre deux mondes perçus comme irréconciliables. En rejetant toute interaction ou influence mutuelle entre les identités, cette vision alimente une lecture binaire de l'histoire et des dynamiques de pouvoir, où la valorisation de l'Orient repose sur une opposition frontale avec l'Occident. Cette approche a profondément influencé les courants islamistes contemporains, qui ont intégré cette rhétorique de rupture pour présenter la modernité occidentale comme une aliénation et revendiquer le rétablissement d'une souveraineté islamique authentique.

L'« orientalisme inversé » est apparu chez Qutb au milieu des années 1940, bien avant la publication de son œuvre islamique *al-'Adāla' al-ijtimā'iyā fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*]. Dans son œuvre de critique littéraire *Kutub wa-ṣaḥṣiyyāt* [*Livres et personnalités*], il commente ainsi les poèmes de Hafez al-Shīrāzī :

Le lecteur de ces chants [poèmes] retrouvera le parfum de l'Extrême-Orient, sa simplicité, sa joie, sa croyance dans l'au-delà et son mysticisme. De nos jours, nous avons tellement besoin de tous ces arômes, du fait que nous sommes submergés par la vague de la rationalité occidentale, cette vague puissante et hégémonique, qu'on ne peut affronter avec notre réserve spirituelle actuelle³².

Qutb poursuit cette comparaison entre l'Orient et l'Occident dans son commentaire sur *al-Bayādir* [*Le battage de blé*], publié en 1946 par Mikhaïl Nu'ayma, un écrivain qui avait lui aussi vécu aux États-Unis de 1911 à 1932³³. Il considérerait cette œuvre comme le « livre de l'année », saluant le regard perspicace que l'auteur porte sur les grandes questions de l'homme oriental³⁴.

32. S. Qutb, *Kutub wa-ṣaḥṣiyyāt* [*Livres et personnalités*], *op. cit.*, p. 71.

33. Mikhaïl Nu'ayma, *al-Bayādir* [*Le battage de blé*], Dar Nawfal, sans date, p. 145-180.

34. S. Qutb, *Kutub wa-ṣaḥṣiyyāt* [*Livres et personnalités*], *op. cit.*, p. 200.

Dans ce texte, Qutb choisit de s'attarder sur l'extrait *al-taw'amān : al-Shārq wa al-Ghārb* [*Les jumeaux : l'Orient et l'Occident*], tiré du livre *al-Bayādir*, afin d'illustrer les rapports entre l'Orient et l'Occident :

L'Orient est la sagesse du monde et l'Occident en est la raison. J'imagine que vous vous méprenez sur mes propos : vous croyez que l'Orient est toute sagesse sans raison et l'Occident est toute raison sans sagesse. Cela signifie que vous auriez dépouillé l'Orient de toute compréhension du monde extérieur et dépouillé l'Occident de toute sentimentalité intérieure et cela est contradictoire avec le réel et le raisonnable. Tout ce que je veux dire est que la quintessence de l'Orient réside dans sa sagesse et celle de l'Occident dans sa raison, et que les deux sont jumeaux collés, et ils semblent être un, mais ils ne le sont pas. L'Orient a emprunté la voie de la sagesse et l'Occident celle de la raison. Le premier a donné les prophètes, et le deuxième, les savants. Les prophètes ont apporté un présent au monde, celui des religions, celles qui élèvent le monde terrestre vers le monde céleste et le présent des savants, une science qui ramène le Ciel sur terre³⁵.

Nu'ayma ajoute que malgré son retard l'Orient « s'est donné des objectifs, pour lui et pour le monde, et ces objectifs peuvent se résumer en un seul, celui de rendre cette créature, qu'on appelle l'humain, parfaite³⁶ ». Selon lui, « l'Orient avait atteint cet objectif à travers la grande pureté de sa sagesse, celle des prophètes³⁷ ». Par conséquent, si le message du sage Orient était de montrer le chemin à l'humain, celui de l'Occident rationnel serait de le lui paver³⁸. Qutb avait conclu ceci dans son analyse du texte de Mikhaïl Nu'ayma :

[L'] Orient a son rôle éternel dans l'édification de cette vie, il a aussi d'autres rôles à jouer et c'est à lui de les exécuter à sa propre manière, une manière qui ne doit pas imiter celle de l'Occident, il ne doit pas désespérer, non plus, s'il est devancé par l'Occident, ni minimiser l'importance de ses croyances et de ses sentiments, ni s'incliner devant la machine et sa terrible civilisation³⁹.

Puis, il lance un appel à son Orient :

Nous devons toujours faire la distinction entre le retard et la faiblesse temporaires et l'âme authentique de l'Orient et ses solides croyances. Nous ne nous laissons pas séduire par la civilisation matérielle au point de mépriser nos pures aspirations spirituelles : les préceptes idéals, les louanges spiri-

35. *Ibid.*, p. 203.

36. *Ibid.*, p. 206.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*, p. 207.

39. *Ibid.*, p. 208.

tuelles flottantes et les éclairs d'illuminations jusqu'aux danses extatiques de l'imagination⁴⁰.

La vision «orientaliste inversée» n'était pas exclusive à Qutb, elle a été partagée par de nombreux intellectuels de son époque, car elle était une réponse à la problématique soulevée par le mouvement de la *Nahda* : pourquoi les musulmans ont-ils pris du retard alors que les autres ont pris de l'avance ? Et comment sortir de cette indolence pour s'élancer vers le progrès ? Ces interrogations ont préoccupé les penseurs de la *Nahda* au cours du XIX^e siècle ainsi que leurs successeurs du XX^e siècle, parmi lesquels Qutb lui-même. Son «orientalisme inversé» constitue une tentative de réponse à cette problématique : il marque un tournant où il rejette toute tentative de conciliation entre modernité et tradition pour s'engager pleinement dans une critique virulente de l'Occident. Son objectif est de le discréditer et de l'avilir afin de mettre en exergue la primauté de l'identité arabo-islamique. Qutb substitue ainsi à la «vision orientaliste» condescendante de l'Orient une autre perspective, qui inverse le regard et place cette fois l'Occident en position d'infériorité. Dès lors, l'orientalisme et l'«orientalisme inversé» encagent le Soi et l'Autre dans des cadres rigides, les plaçant sur deux plans antagonistes et parallèles, où toute possibilité de croisement ou de convergence est exclue.

Par ailleurs, le concept d'orientalisme élaboré par Edward Saïd a été repris ici sans être remis en question de manière critique ni en tenant compte des nombreuses critiques qui lui ont été adressées. Cet emprunt théorique a avant tout pour but d'expliquer rapidement le fondement général de la théorie du discours orientaliste, que Qutb s'est entrepris à inverser dans ses écrits⁴¹.

Orientalisme inversé et critique de la modernité

Qutb avait bâti son «orientalisme inversé» sur trois piliers. Le premier est le principe de l'identité. Pour lui, l'islam, le fondement de l'âme orientale, est tout à fait différent de l'esprit occidental, marqué par la «morale permissive, matérialiste et raciste⁴²». Le deuxième est le principe de contradiction entre

40. *Ibid.*, p. 208.

41. Voir la critique de Şādaq Jalāl al-' al-'Aẓm, *Dihniat al-tahrim, Salman Rushdie wa haqiqat al-adab* [La mentalité de l'interdit, Salman Rushdie et la vérité de la littérature], *op. cit.*, p. 13-62. Voir aussi Bernard Lewis, *Islam* (Paris, Gallimard, 2005), p. 1054-1073.

42. Aḥmad Muşalli, *al-Uşuliya' al-islāmiya'* [Le fondamentalisme islamique], *op. cit.*, p. 26.

musulmans et Occidentaux. Qutb jugeait fortement que l'Occident (surtout les États-Unis) déteste les musulmans (arabes) depuis les croisades jusqu'aux guerres coloniales. Le troisième repose sur l'idée de la conspiration. Qutb avait une croyance profonde que l'Occident tisse sans arrêt des complots pour anéantir l'identité islamique depuis les croisades jusqu'à la discorde entre les Frères musulmans et Nasser (événement d'al-Manšīa')⁴³, en passant par la déclaration de Balfour – octroyant la Palestine aux Juifs –, les guerres coloniales, l'assassinat de Hassan al-Bannā, etc.⁴⁴ Pour cela, Qutb avait rejeté toutes les idées occidentales, composant une troisième voie pour les musulmans et les Arabes, une voie purement islamique.

La modernité est le mal incarné

Dans son ouvrage *al-'Adāla' al-ijtimā'īya' fi al-islām* [La justice sociale dans l'islam], Qutb avait rejeté l'Occident, il avait estimé que la modernité était une nouvelle épreuve et une nouvelle forme de haine, d'hostilité et de conspiration menées contre l'islam par l'Occident, et que l'orientalisme n'était que son instrument. L'orientalisme fait donc partie de l'histoire de cette hostilité. Les premiers orientalistes, missionnaires du christianisme, ont entrepris un travail de sappe pour déformer l'image de l'islam et de son histoire.

Malgré le fait que l'orientalisme ait été libéré de l'influence de l'évangélisation, il ne restait, donc, aux sciences de l'orientalisme, aucune excuse pour maintenir un parti-pris religieux faussant son orientation. Les préjugés des orientalistes à l'égard de l'islam sont l'œuvre d'un héritage instinctif, presque inné issu des croisades, en ayant à l'esprit l'importance de ce reliquat historique sur les premiers Européens⁴⁵.

L'orientalisme a cherché à asseoir un « mépris de l'islam, afin qu'il demeure une composante essentielle de la pensée européenne⁴⁶ ». Il s'est également efforcé de renforcer « l'hostilité ancestrale dans l'esprit des Européens et des Américains envers l'islam⁴⁷ ». Selon Qutb, cette haine plonge ses racines dans une histoire très ancienne, remontant aux croisades. Depuis cette

43. Les événements d'al-Manšīa' : tentative d'assassinat de Nasser le 26 octobre 1954. Les Frères musulmans ont été accusés par le régime mais ils ont toujours nié leur implication.

44. S. Qutb, *Li-mā dā a'damūnī* [Pourquoi m'ont-ils exécuté ?], *op. cit.*, p. 12-19.

45. *Id.*, *al-'Adāla' al-ijtimā'īya' fi al-islām* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 257.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 263.

époque et jusqu'à nos jours, affirme-t-il, l'islam « n'a cessé de subir et d'endurer une hostilité féroce, qu'elle soit ouvertement affichée ou dissimulée, nourrie par l'esprit des croisades⁴⁸ ».

Cette haine, selon Qutb, s'est intensifiée avec la « chute de Constantinople aux mains des Turcs, un événement vécu par l'Europe comme une perte douloureuse, puisque la ville était considérée comme le joyau de la civilisation gréco-romaine⁴⁹ ». Sa conquête par les musulmans ouvrait symboliquement « les portes de l'Europe⁵⁰ » à l'expansion islamique. Cependant, selon Qutb, « la véritable catastrophe pour l'islam survient à l'ère moderne, lorsque l'Europe étend sa domination sur le monde, répandant de nouveau l'ombre du colonialisme des croisés⁵¹ ». L'Europe a mobilisé toute sa puissance pour combattre l'âme et l'esprit de l'islam, « puisant son énergie et son impulsion dans son hostilité historique envers les musulmans et s'appuyant sur sa force matérielle et culturelle, tout en profitant de l'instabilité et de l'affaiblissement de la *'umma* [nation] musulmane⁵² ». Toutefois, Qutb ne manque pas de critiquer la nation musulmane elle-même, lui reprochant sa léthargie et sa décadence, qu'il attribue à son éloignement « petit à petit au fil du temps, des commandements de sa propre religion⁵³ ».

Bien que le rôle de la religion ait connu un recul spectaculaire en Europe d'après Qutb – un rôle qui était responsable de l'attitude hostile et belliqueuse envers l'islam –, cédant la place à un mode de vie plus sécularisé et matérialiste, pourtant « l'ancienne hostilité est demeurée vivace dans la conscience collective des Européens [...]. L'esprit des croisades plane encore sur l'Europe malgré sa sécularisation, sa position vis-à-vis de l'islam porte encore des traces évidentes de cette agression cruelle et acharnée⁵⁴ ». Les expansions coloniales ne sont qu'une nouvelle forme de croisade pour anéantir l'islam. Cependant, le colonialisme « des Croisés américains et européens ne doit pas ignorer le fait que l'esprit islamique est un rocher résistant à la marée colonialiste. Il n'a, donc, pas d'autres alternatives que de le pulvériser ou du moins à le briser⁵⁵ ».

48. *Ibid.*, p. 253-254.

49. *Ibid.*, p. 256-257.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 253.

52. *Ibid.*, p. 254.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 257.

55. *Ibid.*, p. 258-259.

[La France, notamment, n'a pas hésité à] déclarer une guerre ouverte à l'islam, dans tout le Maghreb [sous prétexte que les Arabes et les Berbères sont différents]. [...] L'Angleterre manipule et manœuvre insidieusement en infiltrant les instituts éducatifs en Égypte pour créer un esprit qui méprise tous les aspects de la vie islamique et orientale. Elle a formé une génération d'enseignants avec cette mentalité et les a placés dans les écoles, et dans les centres de savoir, pour déteindre sur les esprits des générations en établissant des programmes et des méthodes qui conduisent à la production de cette mentalité, tout en se gardant d'inclure des éléments représentant la culture islamique au sein des centres d'orientation du ministère [...]. Les États-Unis préparent les conditions pour vaincre l'islam jusqu'à le pulvériser [...]. Quant à ceux qui pensent que l'influence de l'argent aux États-Unis et ailleurs est le seul mobile qui anime les Occidentaux, et ceux qui estiment que les intérêts avides et les tendances pernicieuses des Anglo-saxons sont les éléments qui déterminent leurs positions, et ceux qui croient que c'est le conflit entre le bloc de l'Est et le bloc de l'Ouest qui les influence, tous ceux-là négligent un élément essentiel en la matière, car il faut ajouter à tous ces éléments, un autre, à savoir l'esprit croisé qui coule dans le sang des Occidentaux, incrusté dans leur subconscient, en plus de la peur que les colonialistes éprouvent vis-à-vis de l'esprit de l'islam (eux qui sont déterminés à le détruire), puisque les Occidentaux sont unis par un sens commun et un intérêt commun visant à le faire disparaître, et cela réunit la Russie communiste et l'Amérique capitaliste, sans oublier le rôle du sionisme mondial dans la lutte contre l'islam [...], comme le rôle joué par les Juifs lors de la *hijra* du prophète à Médine et durant l'établissement de l'État de l'islam⁵⁶.

Qutb avait rejeté le concept de liberté – principe de la modernité –, parce qu'il s'agit d'une liberté pour les colons. L'Occident se fait appeler « Monde libre », mais Qutb est d'un avis différent :

[Ce n'est qu'une] dénomination que les colonialistes en Angleterre, en France et en Amérique ont donnée à leur entreprise qui se bat contre [...] l'humanité et contre la liberté, et se fait appeler ensuite « Monde libre ». Ce « Monde libre » est occupé ces jours-ci [...] à réprimer les gens libres partout dans le monde, car son message est qu'il est libre de tuer la liberté comme il l'entend [...]. Le « Monde libre » commet des crimes [...] expulse les peuples de leurs foyers comme il l'a fait en Palestine [...], son but suprême est clair – comme je l'ai dit – il s'agit de transmettre les principes de la civilisation occidentale de force aux peuples sous-développés, car ce n'est pas permis qu'ils demeurent arriérés [...]. Cette liberté de ce « Monde libre » est une liberté de sauvages de la jungle, libre de commettre ce que lui permettent ses crocs et ses griffes.

56. *Ibid.*, p. 258-259.

Les principes de la civilisation occidentale sont tels qu'ils ont été, tels qu'ils sont, tels qu'ils seront jusqu'à ce que Dieu annonce la fin du monde⁵⁷.

Bien avant Huntington⁵⁸, Qutb avait déjà abordé la question du choc des civilisations dans *Kutub wa-ṣaḥṣiyyāt* [Livres et personnalités] :

Malgré les facteurs de rapprochement et de convergence entre l'Orient et l'Occident, des différences culturelles et morales persistent jusqu'à nos jours. L'origine de cette disparité ne réside pas dans la différence au niveau de la nature humaine, mais dans les facteurs historiques aux effets irréversibles. Ses effets, dont l'acuité et l'inclusion, peuvent presque créer des disparités au sein même de la nature humaine, ou du moins des disparités dans la perception concernant l'univers et la vie [...]. Le spirituel est un trait important dans la pensée de l'Orient et de ses sentiments, en contrepartie du réalisme pragmatique dans la pensée et la perception de l'Occident⁵⁹.

Qutb était convaincu que le monde se divisait en deux entités séparées par un grand fossé. Il s'agit du monde de la matière qui est dépourvu des valeurs de la morale supérieure et le monde de l'esprit et des idéaux suprêmes qui est porteur de valeurs parfaites. Ainsi, le conflit n'est pas entre les blocs de l'Est et de l'Ouest ; la confrontation réelle et profonde se situe entre « l'islam et les deux blocs de l'Ouest et de l'Est ensemble. L'islam est la véritable force qui se dresse contre les idées matérialistes que l'Europe, l'Amérique, la Russie et la Chine ont adoptées comme religion⁶⁰ ». Il n'y a que « l'islam qui présente une vision globale et cohérente sur l'existence et la vie⁶¹ ». Il est seul capable de porter l'étendard de la lutte contre le matérialisme pragmatique du fait que le christianisme l'ait abandonnée. Qutb ajoute même :

[L]a religion dans sa vérité est une force spirituelle à prendre en considération dans le renouveau des forces matérielles. De plus, l'islam est différent du

57. *Id.*, *Dirāsāt islāmiyyā* [Études islamiques], *op. cit.*, p. 148-149.

58. S. Huntington a dit dans *Le choc des civilisations* : « Mon hypothèse est que, dans le monde nouveau, les conflits n'auront pas essentiellement pour origine l'idéologie ou l'économie. Les grandes causes de division de l'humanité et les principales sources de conflits seront culturelles. Les États-nations continueront à jouer le premier rôle dans les affaires internationales, mais les principaux conflits politiques mondiaux mettront aux prises des nations et des groupes appartenant à des civilisations différentes. Le choc des civilisations dominera la politique mondiale. Les lignes de fracture entre civilisations seront les lignes de front de l'avenir ». *Commentaire*, 1994, vol. 2, n° 66, p. 238-252. [En ligne] samuelbhfaure-dotcom.files.wordpress.com

59. S. Qutb, *Kutub wa-ṣaḥṣiyyāt* [Livres et personnalités], *op. cit.*, p. 201

60. *Id.*, *al-'Adāla al-ijtimā'īyā fī al-islām* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 295.

61. *Ibid.*

christianisme et le dépasse, car il ordonne de mobiliser les forces matérielles et exhorte à résister et à se battre et à avertir les capitulards et les faibles d'une punition ici-bas et dans l'au-delà : « Préparez, pour lutter contre eux, tout ce que vous trouverez, de forces et de cavaleries, afin d'effrayer l'ennemi de Dieu et le vôtre⁶². » « Ô vous qui croyez ! Ne prenez pas les incrédules pour amis, de préférence aux croyants⁶³. » « Que ceux qui troquent la vie présente contre la vie future combattent donc dans le chemin de Dieu⁶⁴. » « Ne perdez pas courage ; ne vous affligez pas, alors que vous êtes des hommes supérieurs, si vous êtes croyants⁶⁵ »⁶⁶.

L'Autre dans l'imaginaire qutbien ou L'Amérique que j'ai vue

La généalogie de l'esprit matérialiste qui marque l'Occident remonte à la *technè* romaine. Selon Qutb :

[La mentalité] européenne s'est construite sur des bases matérialistes, puisque la trace de la pensée spirituelle est minime en son sein depuis la civilisation romaine et jusqu'à l'époque moderne [...]. En effet, les Romains n'ont pas connu de religion, leurs divinités traditionnelles n'étaient qu'une pâle imitation des superstitions grecques [...], mais la vérité qui reste est que tout ce qui est juste aujourd'hui, dans la perspective occidentale sur le plan de l'éthique, remonte à la cité romaine. Tout comme l'ambiance intellectuelle et sociale dans la Rome antique était purement utilitariste et non religieuse [...]. L'Occident moderne baigne encore dans la même ambiance⁶⁷.

D'après Qutb, l'Occident, héritier de la civilisation gréco-romaine, est par conséquent éloigné de l'esprit chrétien. Le fait de « rapporter la modernité occidentale à la chrétienté est une grande erreur historique⁶⁸ », car « la raison européenne tend naturellement à faire sortir Dieu du quotidien [et ne s'intéresse qu'au] pragmatisme, elle est dépourvue de toute inclination à l'absolu [c'est-à-dire] à la morale⁶⁹ ». Qutb considérerait l'Occident comme un tout animé par la morale matérialiste, même s'il est divisé en deux blocs antagonistes :

62. S. 8 (60), Le Coran, t.1, *op. cit.*, p. 220-221.

63. S. 4 (144), Le Coran, t.1, *op. cit.*, p. 118.

64. S. 4 (74), Le Coran, t.1, *op. cit.*, p. 105.

65. S. 3 (139), Le Coran, t.1, *op. cit.*, p. 80.

66. S. Qutb, *al-'Adāla' al-ijtimā'iyā fi al-islām* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 257.

67. *Ibid.*, p. 263-265.

68. *Ibid.*, p. 266.

69. *Ibid.*, p. 265.

[Un] bloc communiste à l'Est, et un bloc capitaliste à l'Ouest [...]. C'est ce qui apparaît, à première vue, et ce que les paroles disent, et les esprits retiennent. Quant à nous, nous pensons que c'est une division en apparence seulement, pas du tout vraie, c'est une division qui se situe au niveau des intérêts plutôt qu'au niveau des principes [...]. La nature de la pensée américano-européenne n'est pas, en fait, différente de la nature de la pensée russe. Toutes deux se réfèrent à la pensée matérialiste dans la vie, et si la Russie, la Chine, etc., sont devenues communistes matérialistes, l'Europe et l'Amérique ne s'écartent pas de cette vision. [...] [Et] on ne trouve derrière cette vision [qu'une vision] qui nie l'élément spirituel et la foi dans la vie [...], celle qui méprise les idéaux supérieurs absolus [...], comme le fait la philosophie pragmatique [...], ainsi que la philosophie matérialiste marxiste [mais] sous une autre forme⁷⁰.

Ce qui implique que :

[L]'Européen ordinaire, qu'il soit démocrate, fasciste ou bolchevique, artisan ou penseur n'a qu'une seule religion positive, celle de l'adoration du progrès matérialiste, c'est-à-dire croyant que la vie n'a d'autre but que de rendre cette vie de plus en plus aisée. [...] Les structures de cette foi sont les grandes usines, les cinémas, les laboratoires de chimie, les dancings et les génératrices d'électricité, et quant aux prêtres de cette religion, ils sont les banquiers, les ingénieurs, les stars de cinéma, les capitaines d'industrie et les pilotes de l'air. La conséquence inévitable dans cette situation, c'est l'effort à fournir par tout un chacun pour atteindre le pouvoir et la prospérité en créant des groupes adversaires lourdement armés, déterminés à s'éliminer les uns les autres. Là où leurs intérêts divergent, ils entrent en collision. La conséquence sur le plan culturel est la création d'un genre humain dont la philosophie morale sera confinée aux questions d'utilité pratique. Son repère pour distinguer le bien du mal ne sera que le progrès matériel⁷¹.

Qutb avait conclu que :

[L]e style de la pensée islamique qui oriente l'action vers des objectifs moraux ne peut pas coexister avec le style de la pensée occidentale actuelle qui mobilise la morale à des finalités utilitaires. C'est ce dont nous devons tenir compte, lorsque nous, nous aspirons à réaliser une vie islamique fiable, alors n'essayons pas de cultiver cette vie par des emprunts importés de l'étranger, car ces cultures ne seront pas intégrées dans le tissu originel de notre pensée authentique⁷².

Voilà le regard que posait Qutb sur l'Occident avant de s'y rendre pour le visiter. Il est parti aux États-Unis avec ses préjugés sur l'Occident, l'Amérique

70. *Ibid.*, p. 295.

71. *Ibid.*, p. 266-267.

72. *Ibid.*, p. 267.

matérialiste aux usines automatisées et aux spacieux dancings licencieux. Il y a séjourné deux ans en ne voyant que les manifestations du matériel et les mœurs pragmatiques. À son retour (1951), il a écrit *Amrikā allatī ra'aytu* [*L'Amérique que j'ai vue*]⁷³ ou il a consigné ses impressions. Celles-ci nourrissent tous ses écrits ultérieurs, comme dans ses livres *al-Islam wa-muškilaī al-ḥaḍāraī* [*L'islam et les problématiques de la civilisation*], *al-Islam wa-al-salām al-'ālamī* [*L'islam et la paix mondiale*], ainsi que dans le chapitre « Les principes du monde libre » dans *Dirāsāt islāmiyyaī* [*Études islamiques*] et le chapitre « La fin du rôle de l'homme blanc » dans *al-mustaqbal li-ḥaḍā al-dīn* [*L'avenir de cette religion*].

Qu'est-ce que Qutb a vu en Amérique ? Il a souligné trois phénomènes bien décrits dans *Amrikā allatī ra'aytu* [*L'Amérique que j'ai vue*], à savoir l'aspect matériel de la civilisation américaine, la perversion des mœurs américaines et le goût primitif de l'Américain. Une grande partie de cette matière sera citée pour faire la lumière sur l'image de l'Autre (Américain) que Qutb avait dessinée, montrant ainsi les rapports intrinsèques entre l'identité et l'altérité. Nous avons tenu à traduire ces passages presque dans leur intégralité pour, d'une part, permettre aux lecteurs non arabophones d'y avoir accès étant donné qu'ils sont inédits en français et, d'autre part, pour mettre fin à la controverse entre les commentateurs de Qutb. Certains affirment que *Amrikā allatī ra'aytu* [*L'Amérique que j'ai vue*] était publié sous forme d'articles, d'autres insistent sur la perte de cet ouvrage. En effet, après une recherche sans relâche, nous pouvons confirmer que *Amrikā allatī ra'aytu* [*L'Amérique que j'ai vue*] est une série de trois articles que Qutb avait publiés dans la revue *al-Rissala* [*La lettre*]⁷⁴.

Dans son premier article, il a décrit la dimension consumériste de la civilisation américaine qui, à son avis, ne peut rien apporter à l'humanité⁷⁵. Dans cette description, Qutb expliquait ce qui suit :

L'Amérique, cette grande puissance, est ce vaste territoire entre l'Atlantique et le Pacifique, aux ressources naturelles inépuisables, d'énormes usines que notre civilisation n'a rien connu de comparable [...]. C'est une prospérité qui ressemble aux rêves promis du paradis. C'est une nature d'une beauté enchantée, de beaux visages et d'impeccables corps. Ces penchants comportementaux libres, sans contraintes et n'obéissant à aucune coutume. Ce sont

73. *Id.*, *Amrikā allatī ra'aytu* [*L'Amérique que j'ai vue*], *Revue al-Risala*, n° 957, 959 et 961, 1951.

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*, p. 1245-1247.

des rêves incarnés dans l'espace et dans le temps. Toute cette Amérique, que représente-t-elle dans la balance des valeurs humaines ? Qu'a-t-elle apporté de plus à l'humanité en termes de valeurs universelles [...] ? Je crains qu'il n'y ait aucune corrélation entre la grandeur de la civilisation matérielle de l'Amérique et la grandeur de l'homme, celui qui a créé cette civilisation, et je crains que la vie passe et le cahier de l'histoire se ferme, sans que l'Amérique n'ajoute quoi que ce soit – ou seulement très peu – au compte de l'humanité sur le plan des valeurs, celles qui distinguent l'homme de la chose puis l'homme de l'animal.

Chacune des civilisations que l'humanité a connues, sa valeur n'a pas été dans ce que l'homme a inventé de machines, ni dans sa création de la puissance, ni ce que ses mains ont donné de production. Mais, sa grande valeur était dans le chemin que l'homme a emprunté pour atteindre les vérités sur l'univers et percevoir les aspects de la vie et ses valeurs, et comment ce cheminement a fait élever son sentiment jusqu'à le mener à une prise de conscience et à appréhender, dans leur profondeur, les valeurs de la vie, celle de la vie humaine en particulier, ce qui le distingue de l'état primitif dans le sentiment et le comportement et dans le redressement de la vie et des choses. Quant à l'invention des machines, ou la fabrication des objets, cela n'a pas, en soi, un poids dans la balance des valeurs humaines, ce n'est tout simplement qu'un symbole d'une autre valeur principale : celle qui exprime le degré de l'évolution de l'élément humain dans l'homme, et dans l'étendue des pas qui l'éloignent du monde des objets et du monde animal. C'est-à-dire sa riche réflexion et sa perception de la vie sont des valeurs ajoutées à son humanité. [...] Et il semble que tout le génie américain s'est rassemblé puis cristallisé dans le domaine du travail et de la production, il ne subsiste plus rien d'autre à entreprendre pour produire quelque chose dans le domaine des valeurs humaines. Il a atteint dans ce domaine un niveau que nulle autre nation n'a jamais atteint. Et c'est là que sont venus les miracles qui ont amené la vie réelle à un niveau au-delà de la perception et au-delà de ce qu'on peut croire, sauf pour la personne qui l'a vue de ses propres yeux. Mais l'homme n'a pas su garder son équilibre devant la machine, de telle sorte que lui-même pourrait devenir une machine. Il ne peut supporter cette lourde charge de travail et rester humain, à ce moment c'est comme si on avait ouvert la porte à la bestialité potentielle en lui, à défaut de supporter la charge du travail et la charge de l'homme.

Le chercheur qui étudie le mode de vie du peuple américain se tient d'abord ébloui et confus devant un étrange phénomène, qu'il ne trouvera chez aucun autre peuple sur cette terre : un peuple qui a atteint sur le plan du travail et de son organisation le sommet de la croissance et du développement, alors que dans le monde de la morale et de l'éthique, il est resté au stade primitif, non loin des premiers pas de l'humain, mais plutôt plus que primitif dans certains aspects de la conduite morale et de son affect. Mais cette confusion

sera effacée en portant un regard attentif sur le passé et le présent de ce peuple, et sur les raisons qui l'ont rendu le réceptacle ou le dépositaire, en même temps, de la grandeur et de la décadence de la civilisation⁷⁶.

Qutb avait attribué les raisons de ce paradoxe aux conditions dans lesquelles a émergé la société américaine. Née dans un milieu d'adversité et de confrontation avec une nature hostile, la science pratique était l'arme essentielle pour l'adoucir, c'est cette occupation qui a retenu les Américains loin des questions spirituelles et de la croyance dans l'au-delà.

L'homme est né avec la naissance de la science en Amérique. Il a cru en elle, et seulement en elle, ou plutôt d'un genre particulier en elle, les sciences appliquées, car lorsqu'il affrontait la nouvelle vie, dans le nouveau continent, en se mesurant à cette farouche, vierge et indomptable nature, essayant de construire ce nouveau pays, qu'il a façonné de ses propres mains, ce pays qui n'avait pas d'existence auparavant, combattant et luttant pour construire cet énorme pays. La science appliquée était le meilleur soutien dans ce monumental effort, car elle l'aidait en lui fournissant les outils techniques efficaces dans le domaine de la construction, de la création, l'organisation et de la production. [...]. Il vaut mieux ne pas oublier l'état psychologique dans lequel se trouvaient les Américains qui sont arrivés sur cette terre, vague après vague, et génération après génération. C'est un mélange d'une double volonté de leur part, un rejet brutal de l'ancienne vie dans l'Ancien Monde [Europe] et l'aspiration de s'affranchir de ses traditions et de ses contraintes [...] ainsi que l'impatiente hâte de s'enrichir par tous les moyens [...]. Et mieux vaut ne pas oublier non plus la condition sociale et intellectuelle de la grande majorité de ces premiers groupes, qui ont constitué le noyau de ce nouveau peuple. Ces vagues de migrants sont des groupes d'aventuriers et de bandes criminelles, les aventuriers sont venus à la recherche de la richesse, du divertissement et des aventures, et les criminels sont ramenés de l'Empire britannique pour travailler dans la construction et la production. Cette combinaison de circonstances, et ce mélange de cohortes entraîneraient le développement de caractéristiques primitives au sein de ce nouveau peuple [...]. L'homme ne sera qu'étonné de voir comment tout cela a laissé une ombre sur l'esprit américain. [...] Ils ont affronté la nature avec l'arme de la science et la force de leurs muscles, ce qui leur a donné un fort esprit aride [...]. [L]es portes de l'âme, du cœur et du sentiment ne leur étaient pas ouvertes, comme elles l'étaient pour la première humanité [...]. Lorsque l'humanité ferme sur elle-même les issues de la croyance en la religion et la croyance en l'art et la croyance dans toutes les valeurs spirituelles, il ne lui restera, alors, qu'une option, celle de se tourner vers les sciences appliquées et le travail avant de

76. *Ibid.*

tomber dans l'empire des sens et de la luxure. Et c'est là où s'est rendue l'Amérique après 400 ans⁷⁷.

Qutb avait conclu que le peuple américain est issu à l'origine de criminels et d'aventuriers européens. Et par conséquent, le processus de formation historique de cette nation n'avait pas pu apporter le moindre changement à ce noyau. Le peuple est demeuré primitif comme il l'était au début de sa constitution. Ce passage montre à quel point le principe de l'identité close est bien à l'origine de la conception qutbienne de l'Autre.

En brossant le portrait de l'Autre (l'Américain) dans son deuxième article, Qutb a montré comment le développement de la mentalité américaine s'est constitué à partir de considérations matérielles et d'une raison instrumentaliste (*technè*). C'est ce qui a conduit les Américains au relâchement des mœurs versant dans la bestialité où le plus fort écrase le plus faible. Qutb avait déclaré que :

L'Américain – en dépit de sa science avancée et de la perfection de son travail – semble être si primitif dans sa vision de la vie que cela pousse à l'étonnement. Cette contradiction évidente donne l'impression que l'Américain paraît comme une étrange espèce aux étrangers qui observent sa vie de loin. Une contradiction apparente dans son incapacité à réconcilier l'image de sa grande civilisation industrielle et son rigoureux système dans la gestion des affaires et de la vie, avec son sens moral et son comportement primitif qui nous rappellent l'ère des jungles et des grottes. En dehors de son travail et de ses relations économico-financières auxquels l'Américain s'intéresse, il paraît primitif dans son admiration de la force musculaire et de la force matérielle en général parce qu'il méprise les idéaux, les principes et la morale dans sa vie individuelle, et dans sa vie familiale et sociale.

La scène qu'on voit des masses populaires qui suivent les matchs du football américain, un sport grossier qui n'a rien à voir avec le football à part le nom, puisque les pieds ne participent pas au jeu, mais où chaque joueur tente d'arracher la balle d'entre les mains de l'autre joueur, et il court et la tire pour marquer un but, tandis que les joueurs de l'équipe adverse essayent de le contrer par tous les moyens y compris par des coups dans l'abdomen et par l'écrasement des bras et des jambes avec violence et férocité. La scène du public qui regarde et suit ce jeu, ou un autre jeu comme un gala de boxe ou des combats de lutte, montre un public excité comme une bête, admirant la violence cruelle sans se soucier des règles du jeu et de son éthique, attiré par le sang qui coule et par les membres brisés, chaque membre du public encourage son équipe et lance des cris au joueur : fracasse sa tête, frappe son cou, brise ses côtes, pétris-le.

77. Id., *Amrikā allatī ra'aytu* [L'Amérique que j'ai vue], op. cit., p. 1245-1247.

La vue de ce public enthousiaste et fasciné par la force musculaire ne laisse aucune place au doute quant à sa sensibilité primitive.

C'est avec ce même esprit que les Américains fomentent des guerres entre différents peuples et nations et entre différentes communautés et sectes. Je ne sais pas comment cela s'est répandu dans le monde – et en Orient surtout – c'est une étrange mythologie. Une mythologie insinuant que le peuple américain est un peuple épris de paix. L'Américain est un guerrier né, il magnifie le combat. L'idée de la guerre et du combat est innée, et prédominante, elle est apparente dans son comportement, c'est ce qui s'accorde, aussi, avec son histoire. Les premières cohortes sont sorties de leurs patries se dirigeant vers l'Amérique avec l'idée de la colonisation et de la conquête. Ils se sont battus les uns contre les autres. Puis ils se sont battus tous contre les Autochtones (les Peaux-Rouges – les Amérindiens). Ensuite l'élément anglo-saxon s'est battu contre l'élément latino-américain sur place, et l'a expulsé vers l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud, puis les néo-Américains ont combattu la mère patrie, l'Angleterre, dans une guerre de libération menée par George Washington arrachant leur indépendance de la Couronne britannique. Puis le Nord s'est battu contre le Sud sous la présidence d'Abraham Lincoln, connue sous le nom de « Libération des esclaves », bien que ses motifs réels soient d'ordre économique. [...] [P]uis la période de l'isolationnisme s'est terminée, sa fin a sonné lorsque l'Amérique est entrée dans la Première Guerre mondiale, puis s'est engagée dans la Deuxième Guerre mondiale. Puis la voilà déclenchant la guerre de Corée, et la troisième guerre mondiale n'est plus lointaine, et je ne sais pas alors comment s'est répandu cet étrange mythe sur un peuple dont l'histoire de ses guerres est ce qui a été dit ci-haut. La vitalité de la force matérielle chez l'Américain est sacrée, et la faiblesse – quelles qu'en soient ses causes – est un crime. Un crime que rien ni personne ne peut pardonner, et qui ne mérite ni empathie ni soutien. Et l'histoire des principes et des droits est une supercherie dans la conscience de l'Américain, qui ne lui trouve aucune saveur. Sois fort et tu auras tout. Et si tu es faible, aucun principe ne te secourra et tu n'auras aucune place dans cette vie si étendue⁷⁸.

Un autre aspect de la morale « bestiale » décrit par Qutb concerne l'attitude de l'Américain devant la mort de ses proches. Qutb exprimait son étonnement et le choc qu'il a subi en observant les frêles et tièdes sentiments de l'Américain lors des cérémonies mortuaires. Un comportement en totale opposition avec l'attitude de l'Oriental qu'il est. Qutb racontait ainsi :

J'étais à l'hôpital Georges Washington dans la capitale américaine, et c'était tard dans la nuit, lorsqu'un désordre inqualifiable s'est emparé de l'endroit, et un mouvement inhabituel s'est installé dans l'hôpital [...] et nous avons su au bout

78. *Ibid.*, p. 1301-1302.

d'un moment qu'un des employés avait eu un accident dans un incident relié à l'ascenseur et qu'il était dans un état grave, plutôt en agonie. Un des malades américains est allé vérifier par lui-même, puis il est revenu raconter aux présents ce qu'il avait vu [...]. [Il] est parti en rires et à haute voix, il a commencé à faire des mimiques décrivant l'état du malade mourant, qui a été percuté par l'ascenseur, lui fracassant la tête ! [...] Je m'attendais à voir des expressions de désapprobation de la part de ses auditeurs, mais c'était le contraire, ils ont éclaté de rire, dans leur grande majorité, devant cette macabre description. C'est pourquoi je n'étais pas impressionné lorsqu'un de mes amis me rapportait ce qu'il avait vu et entendu sur le rituel de la mort et de son effet sur l'état d'esprit des Américains. Un collègue m'a dit : « Il était présent à des funérailles, où la dépouille du maître de la maison était exposée dans une caisse en verre – la coutume américaine – comme les amis du défunt passaient devant le corps pour lui faire leurs derniers adieux [...], ils se sont retrouvés, par la suite, dans le salon », ce qui l'a étonné c'est que le monde commença alors à se raconter des blagues et des anecdotes sur le cher disparu et d'autres personnes. Des blagues partagées par la femme du défunt et sa famille, elles seront suivies d'éclats de rire dans le calme glacial de la mort autour du corps aux linceuls [...]. Je suis entré une fois dans la maison d'une dame américaine qui m'a aidé à apprendre l'anglais au début de mon séjour en Amérique, et il y avait chez elle une de ses amies [...], et cette amie racontait : « J'ai eu de la chance, car je lui avais contracté une assurance vie ». Elle a ajouté toute souriante, « même son traitement médical ne m'a coûté que très peu, parce que j'étais couverte par les assurances la Croix bleue ». Ensuite, elle a pris congé de nous et elle est sortie. Je suis resté avec la maîtresse de la maison, pensant que son amie parlait de son chien, j'étais un peu perplexe parce qu'il n'y avait aucun signe de tristesse dans son attitude à propos de cette mort. Mais ce qui m'a encore plus étonné, c'est ce qu'elle m'avait dit sans que je le lui demande. Elle me parlait de son mari, mort, trois jours plus tôt. Lorsque j'ai exprimé ma surprise sur le récit de son amie qui racontait l'histoire de la mort de son mari avec cette légèreté, elle m'avait présenté son excuse, sans le moindre doute, pensant qu'elle était convaincante et sensée : « Il était malade. Il est mort après trois mois de souffrance et de maladie. ». Ma mémoire m'a transporté à une autre scène qui m'a profondément marqué [...], une scène où la volaille que nous élevions à la maison est restée figée, silencieuse et terrifiée à la vue de l'abattage de l'un des siens. Ce fut une grande surprise pour toute ma famille. [...] Depuis ce jour, nous n'avions plus jamais osé égorger une volaille en présence de ses semblables. [...] Le sentiment du sacré lié à la mort est presque inné [chez nous], mais il est totalement absent chez les Américains, qui en sont dépourvus en raison de l'aridité de leur existence. Une vie dépourvue de véritables élans de sympathie, car fondée sur des considérations matérielles et sur un rapport prédominant au corps et à ses désirs⁷⁹.

79. *Ibid.*, p. 1302-1303.

Qutb interprétait l'attitude de l'Américain – ou du petit groupe qu'il a côtoyé – face à la mort en s'appuyant sur son propre référent culturel égyptien. Si le rituel de la mort aux États-Unis est de cette teneur, celui pratiqué en Égypte (et dans le monde arabo-musulman) à son époque se caractérisait par la présence des pleureuses, et par les cris, les prières, les élégies funèbres et l'autoflagellation en signe de deuil et de tristesse⁸⁰. Qutb avait pris les petites discussions (*small talk*), durant les funérailles et l'humour funèbre pour de l'indifférence et un manque d'empathie, ne tenant pas compte du fait que si le deuil et la tristesse devant la mort d'un proche sont des sentiments universels, partagés par tous les humains, la manière de les exprimer diffèrera d'une culture à une autre. Qutb prenait cette différence culturelle pour une divergence au cœur de l'humanité elle-même. Au moment où l'Égyptien (arabo-musulman) exprime nettement ses sentiments de chagrin et de tristesse, l'Américain, au contraire, semble s'amuser, insensible au deuil. Ce regard posé sur l'Autre (l'Américain) s'appuyait sur le regard sur soi, où Qutb et les siens (les Égyptiens et arabo-musulmans) seraient d'une nature différente et supérieure à celle de l'Américain.

Qutb n'était pas uniquement étonné par le rituel entourant la mort aux États-Unis, il l'était aussi par la pratique religieuse au sein de l'église, la décrivant comme suit :

Ce qu'on a dit du sentiment de la mort, on le dira à propos de la religion. On ne construit nulle part autant d'églises qu'en Amérique [...] et il n'y a pas plus fervents qu'eux à se rendre à l'église le dimanche non seulement de jour, mais de nuit aussi, et pendant les fêtes nationales et les fêtes des saints locaux, et ils sont plus nombreux que les saints chez les musulmans. En même temps, il n'y a pas plus éloigné du sentiment religieux et du respect du sacré que les Américains et il n'y a pas plus éloigné de la religion que la pensée, la morale et les comportements des Américains. Si l'église est un lieu de culte dans tout le monde chrétien, en Amérique c'est un endroit pour tout sauf pour le culte. Il est difficile pour vous de distinguer de tout autre endroit réservé aux loisirs ou au «*fun*» comme il est appelé dans leur langue. La plupart des visiteurs de cet endroit le fréquentent par nécessité, en raison d'une tradition sociale, elle le considère comme un lieu de rencontre et de socialisation pour passer du bon temps. Ce n'est pas là seulement le sentiment du public, mais aussi le sentiment des responsables de l'église et de ses protecteurs. [...] Chaque prêtre d'église s'efforce de ramener le plus grand nombre de personnes à son église, surtout qu'une rivalité sévit entre les églises de différentes doctrines.

80. À propos des origines de ces traditions, voir : Ignace Goldziher, *Sur l'islam. Origine de la théologie musulmane*, Paris, DDB, 2003, p. 61-67.

Alors, toutes les églises se mettent à se concurrencer en faisant leur propre promotion à travers des annonces écrites et d'autres avec toutes sortes de lumières et de couleurs, présentant des programmes séduisants et passionnants pour attirer les publics [...] sans avoir de scrupules à utiliser les plus belles filles de la ville et les plus élégantes, et les plus douées dans le chant et dans la danse. [...] Ce n'est pas du tout étonnant, parce que le prêtre de l'église ne pense pas que son travail est différent d'un autre travail comme celui du directeur d'un théâtre ou le gérant d'un commerce. Le succès d'abord et avant tout – la manière n'est pas importante –, et ce succès aura des retombées bénéfiques : l'argent et la renommée. Plus le nombre des fidèles est important, plus ses revenus augmentent, il sera plus respectable et plus célèbre, plus influent dans sa région, parce que l'Américain, par nature, respecte la majesté et la notoriété.

J'étais, une fois, dans une église de la ville de Granby au Colorado – j'étais membre de son club comme j'étais membre d'autres clubs dans d'autres coins où j'ai vécu. Lorsqu'il s'agit d'un aspect important dans une société, il mérite d'être étudié de près et de l'intérieur – à la fin du service religieux où filles et garçons, membres de l'église, ont participé à la liturgie, et d'autres ont fait leurs prières, une porte latérale s'ouvre, elle donne sur une scène de danse, adjacente à la salle de prière [...] et chaque garçon prend la main d'une fille, c'était parmi ceux et celles qui faisaient la lecture et la prière ! La piste de danse était éclairée par des lumières rouges, jaunes et bleues et de quelques ampoules blanches et la fièvre de la danse s'est emparée du monde sous la musique provenant d'un gramophone, et la scène s'est remplie de pieds et de belles jambes qui séduisent, et les bras enlacèrent les présents, et les lèvres et les poitrines se rencontrèrent. L'ambiance était tout amour lorsque le prêtre est descendu, sortant de son bureau, et jeta un œil sur la scène, encourageant ceux qui étaient assis et qui n'étaient pas descendus dans l'arène de participer à la danse, et comme s'il avait remarqué que les lampes blanches gênaient l'ambiance romantique de rêve, il est allé promptement et avec agilité et élégance les éteindre l'une après l'autre. [...] [P]uis il s'est dirigé vers le gramophone pour choisir une chanson qui convient à cette atmosphère qui encouragerait les hésitants à entrer dans la danse, il a choisi une chanson américaine célèbre *Baby, It's Cold Outside*. [...] Le prêtre s'est attardé jusqu'à voir les pas de danse de ses fils et filles, sur la musique de cette célèbre et excitante chanson, puis il semblait satisfait et heureux, il a quitté la piste de danse pour rejoindre sa maison, les laissant veiller dans cette soirée délicieuse et innocente ! [...] [E]t ils vous disent ces prêtres : on ne peut attirer ces jeunes que par ces moyens ! Mais personne d'entre eux ne s'est demandé : « quel est l'intérêt de les attirer à l'église s'ils s'adonnent à ce genre de pratiques et de comportements ? » La fréquentation de l'église est-elle un objectif en soi, ou bien sont-ce ses effets éducatifs sur la morale et le comportement qui priment ?

Selon le point de vue des prêtres [...] le but est qu'ils s'y rendent tout simplement⁸¹.

Qutb a justifié son adhésion aux nombreux clubs des églises par sa curiosité d'étudier de près la religiosité aux États-Unis. Cependant, ses articles ne contenaient que des impressions personnelles à caractère général. Il avait insisté dans sa description de la pratique religieuse sur le rôle communautaire de l'église, occultant – consciemment ou inconsciemment – le fait que l'église aux États-Unis est à la fois un lieu de culte et un espace communautaire, financée par ses membres qui sont généralement les habitants du quartier où se trouve l'église. Ils sont donc des voisins, des amis ou des connaissances qui organisent leurs rencontres, leurs activités sociales (baptême, mariage, vente de garage, collecte des dons, etc.) dans cet espace communautaire. Les impressions de Qutb étaient donc fondées sur une comparaison entre l'Église protestante américaine et les mosquées, d'où le choc qu'il a subi. Comment pouvait-il concevoir qu'un même lieu puisse accueillir à la fois des pratiques spirituelles et des activités sociales ? Comment pouvait-il accepter que la prière et la liturgie coexistent avec la musique et la danse, que la crainte et la révérence envers Dieu s'accompagnent de flirts et de proximité entre hommes et femmes ? Comment pouvait-il tolérer la présence de femmes séduisantes, aux jambes découvertes et aux poitrines mises en valeur, dans un espace censé être imprégné de spiritualité plutôt que dominé par la chair ?

Pour Qutb, cette forme pragmatique de la religiosité avait façonné la morale américaine, une morale permissive et bestiale, très éloignée de ce que devrait être la morale.

L'Américain est primitif dans sa sexualité et dans ses rapports conjugaux. [...] Tout ce que l'humanité avait produit et maintenu comme éthique de la sexualité, pendant sa longue marche pour le raffinement moral des rapports sexuels en les entourant par de tendres sentiments et de fines émotions. Et toute la lutte de l'humanité contre l'aridité du sentiment et l'acharnement de l'instinct pour les descendre en radiations voiletées, des auras ailées et des passions affranchies, et tous les liens que l'humanité a ficelés solidement pour cimenter les rapports sentimentaux chez l'individu et dans la vie de la famille et du groupe. Toute cette vie-là, l'Amérique lui a tourné le dos, d'un coup et une fois pour toutes. Elle apparaît dénudée, incapable d'aucune esthétique, mâle et femelle dans la tenue d'Ève et d'Adam, tels que créés la première fois, un corps à l'autre et un mâle à une femelle répondant aux besoins du corps. [...] Avec la séduction de la chair seule, nue sans aucun voile, dépourvue de

81. *Id.*, *Amrikā allatī ra'aytu* [L'Amérique que j'ai vue], *op. cit.*, p. 1302-1303.

toute forme de vie, la fille rencontre le garçon, et c'est par la force du corps et de ses muscles que le garçon attire l'admiration de la fille [...].

La fille américaine sait très bien le pouvoir qu'ont ses attributs physiques, elle le reconnaît dans son visage, dans le langage de ses yeux et dans ses lèvres invitantes, elle le reconnaît dans son corps, dans sa poitrine opulente et dans ses fesses pleines, dans sa cuisse bien roulée et sa jambe lisse – et elle montre tout cela sans essayer de le cacher – elle le reconnaît aussi dans l'habillement aux couleurs joyeuses qui éveillent les sens primitifs et dans les coupes qui révèlent les charmes de son corps – qui est lui-même chez l'Américaine un charme vivant, déroutant parfois ! Puis elle ajoute à tout cela le rire provoquant et le regard attirant, et le mouvement audacieux en n'oubliant pas son jeu, pas une seconde, pendant tout ce temps-là !

Le garçon américain sait, lui aussi, que les larges épaules et les muscles bien roulés sont l'apanage ou l'appel que nulle fille ne peut ignorer. [...] Dans un hôpital, une infirmière me disait, sans détour : « Je n'exige de mon garçon de rêve que des bras forts qui m'étreindraient jusqu'à me faire fondre. » [...] Et, c'est ainsi que le mot timide ou réservé (*bashful*) sont devenus des termes négatifs comme une injure ou une humiliation. Les relations sexuelles se sont libérées de toute contrainte, suivant un modèle proche de celui de la jungle. Certains ont élaboré des théories et des philosophies autour de ce sujet, comme me l'a dit un jour une étudiante : « La question de la sexualité n'est pas du tout une question d'éthique. C'est juste une question de biologie, et quand on l'examine sous cet angle, nous voyons que l'utilisation des mots de vertu, de vice, de bien et de mal n'ont aucune signification dans ce contexte, et il nous semble, à nous, Américains, que cet examen est bizarre, plutôt risible. » Certains d'entre eux justifient la libération sexuelle et s'excusent pour cela, comme me l'a dit un doctorant : « Nous sommes occupés ici, et nous ne voulons pas être handicapés, nous n'avons pas de temps à consacrer aux sentiments ! Puis, la frustration sexuelle nous rend nerveux, nous ne voulons que nous en débarrasser, ainsi, nous irons au travail détendus ! » [...] Et d'autres appellent cela une libération du mensonge et une acceptation de la réalité, mais il y a une différence fondamentale entre la libération du mensonge et l'affranchissement des valeurs humaines qui distinguent l'homme de l'animal. [...] Mais pourquoi l'humanité a-t-elle honte d'afficher ses besoins primaires ? Parce qu'elle sent instinctivement que le contrôle de ces besoins est le testament de l'affranchissement de l'esclavage, et le premier pas de l'humanité sur le droit chemin, tandis que le retour à la liberté de la jungle est une abdication déguisée et un revers ramenant aux premiers états primitifs⁸².

82. *Id.*, *Amrikā allatī ra'aytu* [L'Amérique que j'ai vue], *op. cit.*, p. 1305-1306.

Cette morale matérialiste et primitive influençait le goût culturel américain selon Qutb. Il pense que l'individu états-unien est culturellement superficiel, qu'il ne fait que passer « dans les salles de spectacle et dans les salles d'exposition, d'une manière qui ne montre aucun goût ni aucune appréciation des œuvres artistiques⁸³ ». Ainsi, les Américains sortent seuls ou en groupes pour « visiter des sites naturels, mais ils ne s'y attardent pas, ils se déplacent à grande vitesse dans leurs voitures à travers les paysages, ramassant de la matière à leurs discussions, répondant à la tendance habituelle de l'Américain à collecter les données⁸⁴ ». En somme, l'Américain « est primitif dans son goût artistique, que ce soit dans l'appréciation de l'art ou dans ses réalisations artistiques⁸⁵ ». Qutb prenait l'exemple de la musique et de la gastronomie pour montrer que le goût américain est primitif :

Le jazz est sa musique préférée. C'est cette musique créée par les Noirs pour satisfaire leurs inclinations primitives, et leur désir d'être transportés par son vacarme d'une part, et l'excitation de leurs instincts d'autre part. L'euphorie de l'Américain ne sera entièrement satisfaite que lorsque cette musique sera suivie de chants lui ressemblant dans le grossier vacarme. Et chaque fois que le bruit des instruments de musique et des voix, assourdissant l'oreille au point de l'insupportable, augmente l'excitation du public, et augmentent les voix de l'approbation, les mains s'élevant et applaudissant à tout rompre, éreintant les oreilles⁸⁶.

Quant à l'appréciation de la nourriture, il disait ceci :

Tu suscites l'étonnement quand tu demandes au serveur un peu plus de sucre pour ton verre de thé ou ta tasse de café, car le sucre est réservé pour les cornichons et pour les salades ! Comme le sel, mon cher monsieur, est réservé aux pommes et aux melons. [...] Nous étions attablés dans un restaurant rattaché à l'université, quand j'ai vu quelques Américains mettre du sel sur le melon, et j'étais habitué de voir ces bizarreries et habitué aussi à me moquer d'eux parfois, je prétendais en leur disant : « je vous vois saupoudrer du sel sur les melons ». L'un d'eux avait dit : « oui, et vous ne le faites pas en Égypte ? » J'ai dit non, mais nous versons du poivre. L'une des personnes du groupe, étonnée, elle a demandé : « serait-il savoureux ? » J'ai dit : « vous pouvez l'essayer ! » Et elle a essayé et goûté. Elle a dit louangeant : « comme c'est délicieux ! » Suivi par les autres personnes [...]. Bref tout ce qui présente un peu de goût, l'américain ne le verra pas, même dans la coiffure ! Chaque

83. *Ibid.*, p. 1358.

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*, p. 1357.

86. *Ibid.*

fois que je me fais faire une coupe de cheveux, je reviens à la maison pour arranger moi-même mes cheveux pour effacer les traces du mauvais goût du coiffeur⁸⁷ !

Dans sa critique de la culture populaire américaine, Qutb avait séparé la culture de sa structure matérielle et symbolique. Elle n'est plus un produit social contextualisé, mais une appartenance transcendante liée à l'identité close. Cette perception de la culture chez Qutb n'est qu'une forme d'« orientalisme inversé », une vision fragmentaire et partielle qui dénigre l'Autre-Américain en le qualifiant de primitif et d'inhumain⁸⁸. Les impressions de Qutb sur la société américaine paraissent superficielles. D'abord, il n'avait qu'une connaissance fragmentaire de la langue anglaise, puisqu'il ne maîtrisait aucune langue étrangère comme il apparaît dans ses ouvrages, où n'existent aucune citation ni référence à des ouvrages écrits en d'autres langues sauf s'ils sont traduits en arabe⁸⁹. Il a vécu l'expérience américaine à travers sa propre optique culturelle, comme s'il regardait un film dont il ne comprenait pas clairement ni le langage ni le référent culturel et symbolique,

87. *Ibid.*, p. 1361.

88. Ce n'est pas seulement S. Qutb qui a critiqué l'Amérique en tant que société matérialiste. Theodor W. Adorno et Max Horkheimer ont tous deux considéré que les villes américaines manquaient d'âme, critiquant ainsi le rationalisme technologique aux fondements capitalistes qui crée la congruence et fait de la culture de masse une culture aliénée : « la civilisation actuelle confère à tout un air de ressemblance [...]. Pour le moment, la technologie de l'industrie culturelle n'a abouti qu'à la standardisation et à la production en série, sacrifiant tout ce qui faisait la différence entre la logique de l'œuvre et celle du système social. Ceci est le résultat non pas d'une loi de l'évolution de la technologie en tant que telle, mais de sa fonction dans l'économie actuelle. [...] L'attitude du public qui favorise, en principe et en fait, le système de l'industrie culturelle, fait partie du système et n'est pas une excuse pour celui-ci. Quand une branche de l'art procède suivant la même recette qu'une autre très différente d'elle par son contenu et ses moyens d'expression [...], quand un mouvement d'une symphonie de Beethoven est dénaturé pour servir de bande sonore comme un roman de Tolstoï peut l'être dans le script d'un film, prétendre que l'on satisfait ainsi aux désirs spontanés du public n'est que charlatanerie ». Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 129-131.

89. Dans son livre *Nahwa muğtama' islāmī* [Vers une société islamique], S. Qutb cite le philosophe Bertrand Russell, dont un extrait avait été traduit par le journal *al-Ahram* le 9 août 1951, afin d'appuyer sa thèse sur la corruption de la civilisation occidentale. Par ailleurs, le livre d'Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*, a été traduit en arabe par Shafiq As'ad Farid et publié par la Librairie al-Ma'arif à Beyrouth en 1974. Voir : S. Qutb, *al-Islam wa-muškila' al-ḥaḍāra' [L'islam et les problèmes de la civilisation]*, 1962, p. 10 ; Julian Huxley, *L'homme dans le monde moderne*, traduit par Hasan Khattab ; S. Qutb, [« L'humain et sa préparation »], dans *al-Islam wa-muškila' al-ḥaḍāra' [L'islam et les problèmes de la civilisation]*, 1962.) Dans *Aṣwāk [Épines]* il a parlé de sa bibliothèque qui contenait un livre de Guy de Maupassant mentionnant qu'il est traduit en arabe. [Épines, chapitre : « Le passé vivant »].

essayant de saisir ses événements, interprétant les gestes de ses acteurs, en les rapportant à son fond culturel propre.

Par l'*Amrikā allatī ra'aytu* [L'Amérique que j'ai vue], Qutb voulait montrer à ses compatriotes, fascinés par l'Amérique, que cette grande puissance mondiale qui brille de loin, n'est, à regarder de près, qu'un foyer de « criminels » et d'« inhumains ». Sa critique acerbe de l'Amérique n'est qu'une défensive qui avait renversé l'image que l'orientalisme avait conceptualisée de l'Orient, une critique qui veut rabaisser l'hégémonie de l'Occident et sa domination culturelle⁹⁰. Il semble que les origines de son positionnement envers l'Occident remontent à son éducation et à sa formation scolaire, et non seulement à son expérience tardive et décevante de l'Amérique. Qutb avait appris le Coran par cœur dès l'enfance, avait grandi en écoutant les hadiths d'al-Bukhārī⁹¹, s'était abreuvé du mysticisme des saints et des pôles soufis (comme Sayyid Badawi, Ibrahim al-Dasouqi, etc.⁹²), des légendes des djinns et des efrits⁹³, des épopées comme celles d'al-Zir Sālam et Zanāti Khalifat, et des croyances dans la sorcellerie et dans l'astrologie⁹⁴. Ce fond culturel qui sera abordé dans le prochain chapitre puise ses racines dans une culture patriarcale et tribale, façonnée par trois tabous majeurs : la religion, le sexe et la politique⁹⁵. Ces paramètres culturels structurent les rapports entre l'individu, en tant que sujet, et le groupe, où la volonté personnelle s'efface au profit de celle de la collectivité et de la communauté.

Troisième voie : une modernité coranique pour l'affranchissement du genre humain

La modernité est une invention purement islamique, selon Qutb. L'Europe l'a empruntée, sans gratitude ni reconnaissance⁹⁶, aux musulmans en l'enro-

90. Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, op. cit., p. 35.

91. S. Qutb, *Ṭifl min al-qarya* [Un enfant du village], op. cit., p. 60.

92. *Ibid.*, p. 34-41.

93. *Ibid.*, p. 44-57.

94. *Ibid.*, p. 57-65.

95. Buali Yasin, *al-Talūt al-mūḥarram. Diraṣaī fi al-Dīn wa al-ḡinṣ wa širā' al-ṭabaqī* [Les trois tabous. Une étude sur la religion, le sexe et la lutte de classe], Beyrouth : Dar al-Tali'ah, 1973. Voir aussi : *Ṭifl min al-qarya* [Un enfant du village] où S. Qutb avait relevé que « le procureur et le médecin légiste, ce sont ces deux grandes choses effrayantes qui font trembler tout le village, mais dans l'esprit des enfants, ils ne sont que choses amorphes sans consistance dont ils ne peuvent imaginer ni la forme ni le volume », op. cit., p. 28.

96. S. Qutb, *al-Adāla' al-ijtimā'iyā fi al-islām* [La justice sociale dans l'islam], op. cit., p. 256-257.

bant de fondements philosophiques et éthiques corrompus. Le temps est alors venu de restituer la modernité à ses créateurs, à ses fondements éthiques originels, c'est-à-dire à l'islam. En effet, les musulmans possèdent « une vision du monde plus pertinente que celle que possèdent les fidèles de n'importe quelle autre religion ou de n'importe quelle philosophie ou civilisation, parce que cette vision est la création de Dieu, le Créateur de la vie⁹⁷ ». La modernité islamique est supérieure à la modernité occidentale, car elle découle d'une meilleure conception de l'univers, celle de la *'ulūhiyaï* (unicité divine) et de la *ḥākimiyaï* (la gérance divine), dont l'origine est transcendante et émane « de l'extérieur du monde terrestre⁹⁸ ». Pour Qutb, la *šari'aï* (charia) est le cœur de la modernité islamique, elle est la représentation pratique de la *ḥākimiyaï* (la gérance divine) de Dieu, unique et universelle dans son *'ulūhiyaï* (unicité divine).

Ainsi, le système de la *ḥākimiyaï* (la gérance divine), tel que défini par Qutb, s'appuie sur « deux idées fondamentales issues de sa conception globale de la divinité, de l'univers, de la vie et de l'humain⁹⁹ ». L'idée de « l'unité de l'humanité dans son genre, sa nature et sa création¹⁰⁰ ». Et l'idée que « l'islam est un ordre mondial, global [...] [C]'est Dieu qui l'a institué [...] il n'autorisera aucune autre religion que l'islam. La religion – dans la vision islamique – est le système général qui gouverne la vie¹⁰¹ ». La *ḥākimiyaï* est alors la source unique de droit (*šari'aï*) pour une humanité unique dans son essence et unie dans son adoration absolue (*'ubūdiyaï*) de Dieu le « Tout-Puissant » (*'ulūhiyaï*). En bref, la *šari'aï* est la loi que Dieu a envoyée par l'intermédiation du prophète Mohammed à toute l'humanité. N'importe quelle loi qui émane « d'une autre source que celle de Dieu est contraire à la *'ubūdiyaï* (l'adoration absolue) et à la *'ulūhiyaï* (unicité divine)¹⁰² ».

La *šari'aï* est « tout ce qu'Allah a établi pour régir la vie humaine¹⁰³ ». Elle représente les fondements de la foi et de la connaissance ainsi que les fondations du pouvoir et de l'habitus humain. « Elle s'exprime aussi dans les codes de la morale et de la conduite, ainsi que dans les valeurs et les rapports qui régissent la société [...] et dans les fondamentaux des activités intellec-

97. *Ibid.*, p. 268.

98. *Ibid.*, p. 117.

99. *Ibid.*, p. 102.

100. *Ibid.*

101. *Ibid.*

102. *Ibid.*, p. 272.

103. *Ibid.*, p. 270.

tuelles et des arts en général¹⁰⁴». La *šari'a* est un ensemble de lois qui régit la vie politique, économique et sociale, et constitue en même temps un ensemble de valeurs, une éthique, une culture, une connaissance et des représentations doctrinaires. C'est un modèle ou un paradigme qui encadre les actions de l'individu, de la société et de l'univers. En un mot, la *šari'a* est le fondement même de la modernité pour Qutb, tout autre fondement n'est que barbarie et *jāhiliya*. Ainsi, Qutb avait distingué, dès son important ouvrage *al-'Adāla al-ijtimā'iyā fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*], « l'éthique islamique de l'éthique *jāhiliya*, les valeurs islamiques des valeurs *jahilites*, les valeurs et la morale qui découlent d'une conception de *'ulūhiya* [l'unicité divine] des visions *jahilites* sous toutes ses formes¹⁰⁵ ».

La *šari'a* est l'expression même de la *ḥakimmiya* divine dans le monde humain, elle est l'application intégrale équivalant alors à la *'ubūdiya*, à l'adoration et à la soumission véritable de l'homme à Dieu « Le Très-Haut ». Ainsi, la *šari'a* est l'essence même de l'islam et son identité fondamentale, elle assure la jonction entre la *ḥakimmiya* de Dieu au ciel et la *'ubūdiya* de l'humain sur terre. Pour Qutb, la foi et la *ḥakimmiya* (la gérance de Dieu) sont intimement liées, le musulman ne pourra être un vrai croyant s'il n'embrasse pas la *ḥakimmiya*, s'il n'acceptait pas le modèle d'organisation politique du prophète Mohammed et de ses califes bien guidés, et s'il n'appliquait pas la *šari'a* comme mode législatif, tel qu'édicte par les jurisconsultes, les pieux prédécesseurs. Qutb rejette toutes les formes d'organisations politiques séculières en déclarant :

[II] n'y a de Dieu que Dieu. Aussi, il n'y a de *ḥakimmiya* que la *ḥakimmiya* de Dieu [c'est-à-dire que le pouvoir et la gérance ne reviennent qu'à Dieu]. Un pouvoir incarné par la volonté de Dieu et par son omnipotence, par sa loi et son ordre [...] dans laquelle la *šari'a* (la loi) de Dieu sera imposée pour régir la vie des gens dans sa totalité et dans ses petits détails, une loi dans laquelle le gouvernant et le gouverné se libèrent de la prétention de représenter la *'ulūhiya* [le divin], en prétendant avoir la *ḥakimmiya* [le droit de gouverner et de légiférer], sans la permission de Dieu. Il n'a pas permis aux humains de se choisir des systèmes, dispositions, législations et lois, non issus de la *šari'a* de Dieu, dans le texte [Coran et sunna], quand ils existent, et par un effort interprétatif dans la limite des principes normatifs [exégèse] en leur absence¹⁰⁶.

104. *Ibid.*

105. *Ibid.*, p. 272.

106. *Ibid.*, p. 248-249 et 13.

Sans l'engagement des musulmans et de la société, l'islam ne retrouvera pas sa puissance d'antan, la société « ne sera pas musulmane si elle se contente de rites et de rituels et si elle n'applique pas cette religion dans son système social, législatif et financier, car l'islam est l'adoration de Dieu seul et la *ḥakimmiya* est le premier de ses attributs¹⁰⁷ ». Selon cette compréhension de l'islam, « aucun système [de gouvernance] ne sera accepté par l'islam s'il ne puise pas ses préceptes dans la doctrine islamique¹⁰⁸ ». L'islam est donc présenté comme un tout, une organisation complète et totale qui « se distingue fondamentalement de tous les régimes de droit positif¹⁰⁹ ». Et refuser l'application de la *šari'a* ou une partie de celle-ci serait un renoncement à l'identité islamique.

Pour Qutb, comme la *ḥakimmiya* est transcendante, la *šari'a* l'est aussi puisqu'elle est d'ordre divin. Elle est donc une loi immuable, permanente et globale. Elle ne sera pas assujettie aux conditions historiques parce qu'elle procède de Dieu. L'islam est donc « la création du Créateur de l'univers et de ses lois, le Créateur du monde et tout ce qui se meut en lui et se développe¹¹⁰ ». C'est ainsi que Dieu « a mis en œuvre les règles et les principes généraux et les grandes lignes, en traçant des limites à l'homme¹¹¹ ». Comme la *šari'a* est un dogme substantialiste constant, « la moindre modification dans son fondement et dans son orientation la déstabilise¹¹² », car elle repose « sur l'idée universelle¹¹³ », celle de Dieu l'unique.

L'importance de l'idée de la *ḥakimmiya* (la gérance de Dieu) développée par Qutb dans son livre *al-'Adāla al-ijtimā'iya fi al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*] réside dans le fait qu'elle représente un choix politique alternatif par rapport aux deux autres options occidentales, la libérale et la socialiste. L'Occident (capitaliste et socialiste) n'est plus en mesure « de pourvoir des valeurs à l'humanité¹¹⁴ ». Non pas parce que la civilisation « occidentale a fait faillite ou s'est affaiblie en termes de puissance économique et militaire, mais parce que le rôle du système occidental est arrivé à sa fin et qu'il ne possède plus les fonds de valeurs lui permettant la direction du monde¹¹⁵ ». Il reconnaît que l'Amérique a joué un rôle majeur à certains égards :

107. *Ibid.*, p. 13.

108. *Ibid.*, p. 103.

109. *Ibid.*

110. *Ibid.*, p. 21.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*, p. 268.

113. *Ibid.*

114. *Id.*, *Ma'ālim fi al-ṭarīq* [*Jalons sur la route*], *op. cit.*, p. 3.

115. *Ibid.*, p. 4.

[Dans] le domaine des sciences appliquées et dans le domaine des recherches scientifiques, et dans le domaine de l'organisation et l'innovation, dans la production et dans l'administration [c'est-à-dire] dans tout ce qui nécessite un cerveau et des muscles. Ici apparaît le génie américain. Par contre dans tout ce qui nécessite la présence d'une âme et du sentiment (sensibilité et de la morale) l'Amérique se montre primitive et stupide. L'humanité n'a qu'à profiter du génie américain dans son domaine d'excellence, elle ajoutera une grande force à sa propre force bénéfique. Mais cette humanité commettra une grande erreur et prêterait flanc devant la perte de son fonds de valeurs, si elle prenait les idéaux américains comme modèle dans le domaine de la morale et de l'éthique. Cela ne veut pas dire que les Américains sont un peuple sans vertu, sinon ils ne pourraient pas survivre, mais cela signifie que ses vertus se situent au niveau de la production et de l'organisation et non pas dans la guidance des humains et des sociétés, car les vertus du cerveau et du muscle ne sont pas les vertus du goût et de la morale¹¹⁶.

D'où « la nécessité d'une nouvelle direction humaine¹¹⁷ », d'un « leadership qui sera en mesure de sauvegarder cette civilisation matérielle – que l'humanité avait accomplie – développée sur le modèle européen, en assurant aux humains de nouvelles valeurs parfaites¹¹⁸ ». « Seul l'islam possède ces valeurs et cette guidance¹¹⁹ », il est donc la troisième voie qui s'oppose à l'hégémonie occidentale, qu'elle soit américaine ou soviétique. Afin d'instaurer ce choix de société et le consolider, Qutb avait rejeté tout emprunt intellectuel et philosophique à l'Occident. Se contentant de l'emprunt technologique, il disait :

Les gens qui promeuvent l'islam et qui veulent emprunter les méthodes occidentales au niveau de la pensée abdiquent dès le premier round lorsqu'ils essayent de renouveler leur vie en adoptant les approches occidentales au niveau de la pensée et de la morale. Ils finiront par étouffer cette vie qu'ils s'échinent à réanimer, parce qu'ils renoncent, dès le premier pas, d'emprunter le chemin unique et naturel pour la ressusciter, celui de penser selon des principes islamiques¹²⁰.

Conscient du progrès technique occidental (américain) et du retard des musulmans (arabes), Qutb proposait que la troisième voie additionne les composantes matérielles occidentales – le modèle économique et technique – aux composantes morales arabo-musulmanes, pour ainsi former le régime

116. *Id.*, *Amrikā allatī ra'aytu* [L'Amérique que j'ai vue], *op. cit.*, p. 1360.

117. *Id.*, *Ma'ālim fī al-ṭarīq* [Jalons sur la route], *op. cit.*, p. 4.

118. *Ibid.*

119. *Ibid.*

120. *Id.*, *al-'Adāla' al-ijtimā'iyā fī al-islām* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 267.

de la justice sociale, celui de la *ḥākimmiyaʾi*. Ce régime n'est donc qu'un mélange de capitalisme – sans nationalisme et libéralisme –, de socialisme – sans matérialisme et propriété collective – et du modèle califal médiéval. Le régime de la *ḥākimmiyaʾi* est donc une modernisation sans modernité, une forme de capitalisme d'État sous le pouvoir d'un despote éclairé. Qutb avait réuni ce qu'il y a de meilleur dans chacune des deux civilisations, occidentale et orientale, pour proposer une civilisation alternative ayant comme fondements la technique occidentale et comme direction la morale orientale. Sans considérer les contextes historiques des régimes politiques prémodernes (califaux) et modernes (libéraux et socialistes), ainsi que les liens organiques entre les structures (technologiques, scientifiques, économiques, politiques et morales) propres à tout système social, le régime alternatif que Qutb a imaginé n'est au fond qu'une vision utopique volontariste fondée sur une concordance anhistorique.

Qutb avait rejeté le nationalisme dans sa version occidentale (c'est-à-dire centrée autour de l'État-nation) dès la publication de *al-ʿAdālaʾ al-ijtimāʿiyyaʾ fi-al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*], puis fortement dans *Maʿālim fi al-ṭarīq* [*Jalons sur la route*], suivant un prisme d'« orientalisme inversé » en disant : « quant à l'idée de l'État-nation dans son sens étroit – tel qu'il est compris en Europe et dont le modèle nous est parvenu avec ses limites étroites et ridicules – l'islam ne la reconnaît pas, parce qu'elle s'oppose à son idée globale de l'unité du monde humain¹²¹ ». Il ajoute :

Certains d'entre nous s'empêchent de se rassembler sous la bannière arabe et je ne m'oppose pas à ce que ce soit un rassemblement temporaire dont l'objectif est de rassembler le plus grand nombre de personnes. Il n'y a pas de conflit sérieux entre le nationalisme arabe et le nationalisme islamique, si nous avons bien compris le panarabisme qui est un pas supplémentaire sur le chemin du panislamisme. Tous les territoires arabes font partie de la terre d'islam. Si nous arrivions à libérer la terre arabe, nous aurions libéré quelques terres du corps national de l'islam, nous l'utilisons pour en affranchir tout le grand corps. Il est important que nous nous réunissions aujourd'hui et que nous nous soutenions, comme s'allient les membres du monde libre contre nous. Les petits pays ne peuvent pas combattre le monde en étant séparés. La politique à courte vue qui veut nous confiner à nos frontières géographiques artificielles est une politique bête. Le monde avance en format de grands blocs à l'Est comme à l'Ouest, et il est de notre devoir de s'unir, du moins, en concordance avec la logique de notre époque si ce n'est avec la logique de l'islam¹²².

121. *Id.*, *al-Islam wa-al-salām al-ʿālamī* [*L'islam et la paix mondiale*], *op. cit.*, p. 152.

122. *Id.*, *Dirāsāt islāmiyyaʾ* [*Études islamiques*], *op. cit.*, p. 152-153.

L'État de la *ḥākimmiyāʾ* est un État puisant sa légitimité de la '*umma*, une nation fondée sur l'identité religieuse (islam), et abolissant toutes les géographies et les appartenances (nationales, ethniques, linguistiques, etc.). Qutb disait :

Le donné principal qui assure l'union d'une société doit réunir un ensemble d'éléments : une doctrine religieuse, une vision, une pensée, une attitude de vie, toutes émanant d'un Dieu unique incarnant la souveraineté suprême de l'humain. Mais lorsque le ciment d'une société est la race, la couleur, la nation et les frontières géographiques, etc., il est évident que ces éléments ne représentent pas les caractères supérieurs de l'humain [...]. Donc, la société islamique est la seule société où la matière principale est la doctrine religieuse, et où la religion est considérée comme une nationalité qui réunit le noir et le blanc, le rouge et le jaune, l'Arabe et le Romain, le Perse et l'Éthiopien et toutes les races de la terre dans une seule '*umma*'¹²³.

On peut conclure que l'État-nation est donc la négation de l'État de la *ḥākimmiyāʾ*. C'est la raison pour laquelle Qutb s'était opposé au panarabisme de Nasser et à sa République¹²⁴. Pour lui, les sociétés arabo-islamiques restent elles-mêmes à travers l'histoire, car elles reposent sur une identité substantielle demeurant sans changement, intacte et homogène. Une identité close qui n'accepte ni le différent ni l'antagonique. Ainsi, la diversité au cœur des sociétés islamiques n'est donc pas une différence ni une contradiction, mais plutôt une pluralité dans l'unité :

[L]a communauté musulmane du point de vue de sa forme et selon son mode de vie n'est pas une forme historique figée, mais son existence et sa civilisation sont soumises à des valeurs historiques constantes, et quand nous disions historiques, nous voulions dire que ces valeurs-là étaient connues à une certaine époque, mais elles ne sont pas un fait de l'histoire, et elles n'ont rien à voir avec le passage du temps. Elles sont une vérité révélée à l'humanité d'une source divine, au-delà de la réalité des humains, et au-delà de l'existence matérielle¹²⁵.

La communauté musulmane sous l'ordre de la *ḥākimmiyāʾ* est donc une identité immuable et transcendante qui n'est pas soumise à l'évolution historique ni aux changements contextuels exogènes et endogènes. C'est une identité

123. *Id.*, *Ma'ālim fi al-ṭarīq* [Jalons sur la route], *op. cit.*, p. 108-109.

124. Mounia Aït Kabboura, « Les utopies résurrectionnistes radicales. Islamisme contre nationalisme », *Djihadisme, radicalisation et islamophobie en débats*, Khadiyatoulah Fall (dir.), Presses de l'Université Laval, 2021, p. 97-119.

125. *Ibid.*, p. 120 et 52.

intemporelle, sa permanence provient de la permanence d'Allah, s'opposant à la loi positive matérielle et sauvagement. Et puisque Allah, l'omniscient, l'omnipotent, le transcendant est permanent et éternel, alors tout ce qui est émis de sa part de *šari'aī* est nécessairement éternel et immuable. Qutb avait tiré de la prémisse « Dieu est constant et permanent » la conclusion suivante : « la *šari'aī* est constante et permanente ». Ceci est un énoncé illogique, car si la prémisse de la permanence de Dieu est vraie, alors tout ce qui lui est relié et se rapporte à son entité sera nécessairement permanent. Et si la prémisse de la finitude de la création est vraie, alors tout ce qui lui est propre aura une fin, et comme la *šari'aī* est émise pour l'humain dans sa finitude, elle est alors impermanente par nécessité. Qutb avait utilisé l'approche sophiste et rhétorique pour aboutir, à partir d'une prémisse vraie, soit « la permanence de l'entité divine », à une synthèse qui ne résiste pas aux règles les plus élémentaires du raisonnement logique : « la permanence de la *šari'aī* », car le permanent n'engendre pas la permanence pour le non-permanent.

Qutb avait également rejeté tout emprunt au modèle socialiste et la théorie de la lutte des classes, parce que l'islam « ne donne aucune importance à la lutte des classes [...], son principe transcende la haine des classes, car il aspire à honorer l'être humain en l'élevant au-dessus des besoins instinctifs¹²⁶ ». La lutte des classes n'est plus le moteur de l'histoire, pour contredire Marx, parce que « la vie est un terrain de coopération et d'entraide pour l'islam, pas de guerre ni de conflit ni d'adversité¹²⁷ ». En s'élevant au-dessus des « considérations purement économiques [...], l'islam est en mesure d'instituer un équilibre dans la société et d'ériger une égalité entre ses membres¹²⁸ ». Le communisme est alors « une haine passagère que l'humanité subira à un moment donné¹²⁹ », alors que « l'islam est le rêve éternel de l'humanité¹³⁰ ». En somme, Qutb écartait les deux modèles, le socialiste et le libéral, car ils mettaient en valeur le matérialisme « que ce soit sous forme de théorie marxiste de l'histoire, ou sous forme de production matérielle comme en Amérique et en Europe¹³¹ ». Les deux modèles mènent tous deux à l'injustice sociale. Comme il est « injuste socialement que l'intérêt de l'individu prime sur l'intérêt du groupe, il est aussi injuste que le groupe brise

126. S. Qutb, *al-'Adālaī al-ijtimā'iyāī fi-al-islām* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 285.

127. *Ibid.*, p. 34.

128. *Ibid.*

129. *Ibid.*, p. 33.

130. *Ibid.*

131. *Id.*, *Ma'ālim fi al-ṭarīq* [Jalons sur la route], *op. cit.*, p. 110.

l'élan de l'individu et écrase son énergie¹³²». Qutb refusait également d'emprunter la sécularisation de l'Occident, la considérant comme le résultat de la défaite et de l'incapacité du christianisme, du temps de l'Empire romain, à élaborer un système de lois pour la société et l'État.

[Cette religion qui s'est instituée] sous l'Empire romain, à une époque où le judaïsme s'est sclérosé [...]. L'Empire romain avait ses célèbres lois, qui demeurent encore, de nos jours, une source des lois européennes modernes, la société romaine, avait, aussi, ses propres systèmes de droit positif et ses normes sociales, l'église [...] n'était pas en mesure d'imposer à l'État et à la société romaine complexe des lois et des systèmes¹³³.

De là découle, selon Qutb, l'établissement de la laïcité qui prône « la séparation de l'État de la religion dans la vie des Européens [...]. [A]insi, la religion s'est isolée, n'intervenant pas dans l'organisation de la vie [des gens] depuis son avènement et jusqu'à nos jours¹³⁴ ». Le christianisme est resté à l'écart de la société jusqu'à l'arrivée du capitalisme et « l'église n'avait aucune autre échappatoire que de se rallier au nouveau pouvoir, le pouvoir du capital¹³⁵ ». Ce régime n'était pas en faveur des pauvres et des travailleurs :

[Lorsque] les classes laborieuses voulaient se battre, elles ont découvert que la religion ne les soutenait pas dans leur lutte, et que l'Église l'utilisait comme un opium pour les pauvres. Elles avaient déclenché leur révolution totale contre la religion, la qualifiant de drogue des masses populaires [...]. Il est vrai que l'Église ne se tenait pas du côté des travailleurs. Et c'est ainsi qu'apparaissait l'animosité véhémente et franche du communisme contre la religion¹³⁶.

Si la laïcité est un produit de l'incapacité du christianisme à être en même temps une religion et une loi, comme c'est le cas dans l'islam, pourquoi alors les pseudo-musulmans essayent-ils de l'importer, étant donné qu'elle est une pratique « étrangère à la nature de l'islam et à son histoire¹³⁷ » ? Ces gens-là « déclarent que leur religion est l'islam et prétendent, parfois, qu'ils sont les protecteurs de l'islam et ses adeptes, mais ils éliminent cette religion de leur quotidien pour qu'elle ne serve que l'aspect spirituel¹³⁸ ». Ces pseudo-

132. *Id.*, *al-'Adāla' al-ijtimā'iyā fi al-islām* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 34.

133. *Ibid.*, p. 8-9.

134. *Ibid.*, p. 10.

135. *Ibid.*, p. 12.

136. *Ibid.*

137. *Ibid.*, p. 8.

138. *Ibid.*, p. 7-8.

musulmans se divisent en deux catégories. Les premiers disent que « la religion est une relation entre l'homme et son Seigneur, elle n'a pas à se mêler des rapports entre les individus dans la société [...] ni de la politique ni des finances¹³⁹ ». Ils ne renient pas la religion, mais ils avancent l'idée que « tous ces éléments n'ont rien à voir avec la religion¹⁴⁰ ». Quant aux seconds, ils répètent : « ne nous rappelez pas cette religion, elle n'est qu'un opium exploité par les capitalistes et les tyrans pour endormir les classes laborieuses et anesthésier les pauvres¹⁴¹ ». Tous deux cherchent à asseoir l'idée que les États-nations laïques qui existent sur terre sont des « États islamiques à l'instar du régime instauré par Atatürk [...] et comme le voulait Wilfred Cantwell Smith¹⁴² ». Si la communauté musulmane empruntait la laïcité, « elle ne ferait que suivre un mirage¹⁴³ ».

Qutb avait conclu que toute société qui ne se soumet pas au pouvoir de la *ḥākimmiyāʾ* est une société décadente. La société socialiste parce qu'elle « nie l'existence de Dieu et interprète l'histoire sous l'angle du matérialisme dialectique, et applique le système qu'elle appelle le socialisme scientifique¹⁴⁴ ». Et la société libérale laïque parce que si elle « ne nie pas l'existence de Dieu, faisant de lui le royaume des cieux, l'isolant du royaume de la terre, elle n'applique pas sa loi dans la vie quotidienne¹⁴⁵ ». Pour que les sociétés occidentales et celles qui les imitent s'émancipent de la décadence et rejoignent la civilisation, il faut qu'elles se débarrassent du matérialisme et de l'adoration des personnes en suivant les préceptes de la '*ubūdiyyāʾ* (adoration) de Dieu et en se soumettant au pouvoir de sa loi (*ṣarīʾaʾ*), c'est-à-dire à la *ḥākimmiyāʾ* de Dieu qui incarne « la vision unique, celle qui permet la libération totale et réelle de l'humain de l'adoration de l'homme¹⁴⁶ ». La prédominance du droit positif rend une société donnée « une société décadente ou, en termes islamiques, une société d'ignorance (*jahili*)¹⁴⁷ ». Car cette loi est l'œuvre de quelques personnes pour dominer et diriger d'autres personnes. Elle fera donc de « certains d'entre eux des décideurs législateurs et des autres, des esclaves obéissants¹⁴⁸ ! ».

139. *Ibid.*

140. *Ibid.*

141. *Ibid.*

142. *Ibid.*, p. 297.

143. *Ibid.*

144. *Id.*, *Ma'ālim fi al-ṭarīq* [Jalons sur la route], *op. cit.*, p. 105.

145. *Ibid.*, p. 106.

146. *Ibid.*, p. 107-108.

147. *Ibid.*, p. 108.

148. *Ibid.*

[Tandis que] la société islamique est la seule société où c'est Dieu, le seul et unique, qui domine et dirige, et où les gens s'affranchissent de l'adoration de l'homme par l'homme et se mettent à l'adoration de Dieu, seul. C'est ainsi que les gens se libèrent totalement et réellement, ce sera une libération sur laquelle repose la civilisation humaine et dans laquelle se réalise leur dignité, comme voulu par Dieu¹⁴⁹.

Dans sa nouvelle conception de la civilisation, Qutb s'était heurté à la définition courante qui relie la civilisation au progrès matériel (scientifique et technologique). Il était contraint de redéfinir le concept de civilisation en disant que le problème se situe au niveau de « la définition de la civilisation [car] il est nécessaire de clarifier cette vérité¹⁵⁰ ». Il a redéfini la civilisation en la reliant aux valeurs religieuses et morales. Qutb n'avait pas renié le lien qui existe entre progrès et civilisation comme l'a fait Émile Durkheim¹⁵¹, mais il a plutôt inversé ses fondements. Ce ne sont plus les conditions matérielles qui produisent la civilisation, mais plutôt les conditions morales. La société décadente n'est pas celle qui accuse un retard au niveau industriel, technique et intellectuel, mais celle qui est moralement décadente, celle qui ne considère pas « les relations sexuelles illégitimes – et même les relations non hétérosexuelles – [comme] un vice moral¹⁵² ». Et celle qui ne considère pas « les unions libres comme une abjection morale [...] et traite, cependant, de vile l'épouse qui préserve sa pudeur¹⁵³ ! »

Qutb avait accepté l'idée de l'évolution après celle du progrès – malgré sa sévère critique à l'égard de la théorie darwinienne de l'évolution qui contredit la théorie créationniste – quand il a fait de la croyance le fondement de l'évolution. Qutb disait :

[L'islam] s'élève et élève les qualités humaines et il les sauvegarde d'une rechute au niveau animal [...] parce que cette ligne ascendante des valeurs va du bas monde animal vers les hauteurs des grandes valeurs humaines. Si cette ligne s'interrompt à cause de la civilisation matérialiste, il n'y aura plus de civilisation ! Ce sera la décadence ou la *jāhiliya*¹⁵⁴.

Qutb avait admis la théorie de l'évolution étant donné que « la ligne du progrès humain va dans le sens de refréner les impulsions bestiales¹⁵⁵ ».

149. *Ibid.*

150. *Ibid.*, p. 107.

151. Jean-François Bert, « Marcel Mauss et la notion de civilisation », *Cahiers de recherches*, n° 47, 2009, p. 123-142 et 125.

152. S. Qutb, *Ma'ālim fi al-ṭarīq* [Jalons sur la route], *op. cit.*, p. 113-114.

153. *Ibid.*, p. 113-114.

154. *Ibid.*, p. 111-112.

155. *Ibid.*, p. 114.

Cependant, il a rejeté son principe philosophique qui est le changement permanent, la transformation et la reconstruction perpétuelle. Ainsi, la *šari'aī* joue à son avis un rôle évolutif, elle élève l'homme et le fait passer de l'état animal à l'état humain, mais elle reste constante sans changement, c'est une essence qui change les choses, mais qui ne change pas elle-même, qui transforme les choses, mais qui ne se transforme pas, qui élève, mais qui ne s'élève pas. Lorsque l'humanité évolue grâce à la *šari'aī*, ses valeurs et son éthique resteront constantes :

[N]on pas instables ni évolutives, ni changeantes, ni variables. L'humanité ne s'arrête pas sur un état donné, ne retourne pas à son état initial, comme le prétend la théorie du matérialisme historique, et comme le prétend le socialisme scientifique. Ce sont des valeurs et des éthiques qui développent chez l'humain les caractéristiques de l'homme qui le distingueront de l'animal [...] et lorsqu'on pose le problème de cette façon, il apparaît une ligne de démarcation, tranchée et constante, n'admettant pas l'opération de demi-mesures permanentes que tentent les évolutionnistes (darwinien) ! Ainsi que les socialistes scientifiques¹⁵⁶ !

En ignorant la dialectique, Qutb avait imposé la *šari'aī* comme horizon indépassable, en s'appuyant sur une compréhension superficielle du principe de l'évolution. Ainsi, il a remplacé la dialectique par la rhétorique qui ne vise qu'à la persuasion¹⁵⁷. Qutb considère l'application de la *šari'aī* comme un impératif qui distingue l'humain de l'animal. Il a abouti à ce verdict en qualifiant les sociétés qui n'appliquent pas la *šari'aī* islamique de sociétés qui ont quitté le monde de l'humain pour rejoindre le monde sauvage, qui ont quitté la civilisation pour la *jāhiliyaī*. La *šari'aī* est alors la ligne de démarcation entre deux identités opposées, contradictoires et irréconciliables, en l'occurrence l'identité humaine et l'identité sauvage. La première est organisée par la *šari'aī* islamique, la seconde par le droit positif. Chaque identité possède sa propre consistance, la cohérence de ses composantes, ainsi que son unité. Et chaque élément qui se retrouve à l'extérieur de la *šari'aī* islamique se situera donc à l'extérieur de l'unité humaine et à l'extérieur de l'identité moderne. Il est hors civilisation, car il appartient à l'identité sauvage marquée par la décadence de la *jāhiliyaī*.

156. *Ibid.*, p. 110-111.

157. Ibn Rushd a situé la dialectique rhétorique dans un ordre inférieur à la dialectique démonstrative qui vise la recherche de la vérité. Voir *L'accord de la religion et de la philosophie*, trad. Léon Gautier, Paris, Sindbad, 1988.

Hākimmiyaʾ ou jāhiliyaʾ: assimilation ou jihad

Le *jihad* contre la *jāhiliyaʾ* moderne est un concept clé dans la pensée de Qutb. Il semble que l'idée du *jihad* développée dans *Maʿālim fi al-ṭarīq* [*Jalons sur la route*] ne lui est pas venue après son incarcération en 1954. Qutb avait institué le *jihad* du *talab* (l'expansion) et le *jihad* du *tamkīn* (installation, établissement), dans son livre *al-ʿAdālaʾ al-ijtimāʿiyyaʾ fi al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*], bien avant son emprisonnement. C'est dans ce livre qu'il a fait le lien entre la *hākimmiyaʾ* et la *jāhiliyaʾ* et a apostasié (*taḳfīr*) tous ceux qui n'embrassaient pas la *šariʿaʾ*, considérant qu'il « n'y a pas d'islam ni foi sans reconnaissance de la *hākimmiyaʾ* de Dieu seul ou de la '*ulūhiyaʾ*¹⁵⁸ ». Pour Qutb, il serait absurde de penser que les gens peuvent être musulmans « sans être gouvernés par la *šariʿaʾ*, et sans croire que la *hākimmiyaʾ* appartenait à Dieu seul. Tout pouvoir qui prétend légiférer en dehors de la *hākimmiyaʾ* usurpe le pouvoir de Dieu lui-même, et est, par conséquent, déclaré un pouvoir apostat (*kāfir*)¹⁵⁹ ».

Qutb avait la conviction que l'islam est « l'ordre mondial voulu par Dieu et [que] celui-ci n'acceptera aucun autre système¹⁶⁰ » en s'appuyant sur un postulat qui consiste à dire que « Mohammed (S¹⁶¹) [...] est le messager de Dieu, envoyé à toute l'humanité, il est le sceau des prophètes et sa religion est juste. "Nous t'avons envoyé à la totalité des hommes, uniquement comme annonciateur de la bonne nouvelle et comme avertisseur [...]"^{162,163} ». Comme l'islam est un ordre mondial, « une doctrine globale et une religion générale, il ne se limite pas aux frontières de la péninsule [arabique], mais il se répand dans tous les pays du monde¹⁶⁴ ». Et pour que l'islam ait une expansion hégémonique, il faut qu'il se débarrasse par la force de toute opposition matérielle :

[De toute opposition qui] se dresse devant lui, et qui empêchait ses prédicateurs de se répandre partout, pour révéler aux gens la vérité de cette religion. L'islam doit supprimer cette force – la force des États – et établir à sa place

158. S. Qutb, *al-ʿAdalaʾ al-ijtimāʿiyyaʾ fi al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*], *op. cit.*, p. 250

159. *Ibid.*, p. 251

160. *Id.*, *al-ʿAdalaʾ al-ijtimāʿiyyaʾ fi al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*], *op. cit.*, p. 102.

161. (S) signifie : Que la paix et la bénédiction soient sur lui.

162. S. 34 (28), Le Coran, t. 2 *op. cit.*, p. 529.

163. S. Qutb, *al-ʿAdalaʾ al-ijtimāʿiyyaʾ fi al-islām* [*La justice sociale dans l'islam*], *op. cit.*, p. 102.

164. *Ibid.*, p. 197.

le système islamique basé sur la *'ubūdiyya'* (l'adoration) du seul Dieu. [...] Quand la force matérielle de l'État sera enlevée du chemin, l'organisation de la vie ici-bas revient à Dieu seul – avec le pouvoir de sa *šari'a'* et de son système – et qu'elle n'appartienne à aucune autre personne. [...] C'est le sens qu'on donne à l'énoncé : la religion tout entière appartient à Dieu selon l'expression coranique : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition, et que le culte soit rendu à Dieu en sa totalité¹⁶⁵ ». La religion est un tout, une globalité, *daynūna*. Cela veut dire que la *ḥākimiyya'* de Dieu est la seule autorité à laquelle les gens doivent prêter allégeance pour qu'ils sortent de la *ḥākimiyya'* des gens et qu'ils choisissent leur croyance sans contraintes¹⁶⁶.

Pour Qutb, l'islam est d'abord un système de gouvernement et non seulement une religion qui peut être diffusée par des missions religieuses. Et comme tout régime, son hégémonie le pousse à briser la résistance des peuples qui s'opposent à lui, en les mettant devant l'une de ces trois options, soit l'acquiescement à l'autorité des musulmans et l'acceptation de la *ḥākimiyya'*, soit le paiement d'une taxe en reconnaissance du pouvoir de la *ḥākimiyya'* en échange de leur protection, soit une guerre dont l'issue ne garantit pas leur survie. Qutb ne voit pas dans ces trois options une quelconque forme d'oppression ni de subjugation, mais il considère l'invasion islamique, à laquelle il appelle, comme une libération à l'instar des anciennes *futūhātes* (conquêtes islamiques) :

[Elles] n'étaient pas des conquêtes par la force, ni un colonialisme d'exploitation économique dans le style du colonialisme de ces derniers siècles. C'était plutôt une suppression de la force matérielle de l'État, celle qui s'opposait aux peuples et à la nouvelle religion. C'était une conquête spirituelle au profit des peuples et en même temps une conquête matérielle contre les États qui subjuguèrent ces peuples [...]. En admettant la vérité que l'islam est la religion qui est venue à tous les êtres humains et que celui-ci n'emploie pas de violence ni d'oppression matérielle pour dominer, il a mis les peuples du monde devant trois options, à chacun de choisir la sienne : accepter l'islam ou la *jiz'ia* (taxe) ou la guerre¹⁶⁷.

Qutb avait confondu deux réalités historiques, celles de l'État-Empire et de l'État-nation en considérant la conquête islamique comme une libération et non pas comme une occupation. L'occupation sous l'autorité de l'État-Empire semble être douce dans ses rapports avec les territoires conquis où le trai-

165. S. 8 (39), Le Coran, *op. cit.*, p. 217.

166. S. Qutb, *al-'Adala al-ijtimā'iyā fi al-islam* [La justice sociale dans l'islam], *op. cit.*, p. 197.

167. *Ibid.*

tement des peuples n'était pas sous la forme d'une domination directe, à cause de la distance entre le pouvoir central et ses régions périphériques, au contraire de l'occupation sous l'État-nation moderne qui intervient dans le pays occupé et décide de toutes ses affaires avec force et violence. Les rapports, dans la première forme, se résument généralement par la levée de l'impôt et le recrutement de soldats pour l'armée de l'Empire. La périphérie conserve de larges prérogatives dans la gestion de ses affaires locales (ce qui peut donner l'impression que cette forme d'expansion n'a aucune ressemblance avec l'occupation ou la colonisation)¹⁶⁸. Dans l'Empire islamique, l'indépendance relative des contrées annexées n'occulte pas le fait que les conquêtes musulmanes, depuis les Omeyyades jusqu'aux Ottomans, demeuraient des conquêtes territoriales, allant de l'Inde à l'est jusqu'à l'Afrique du Nord et l'Europe à l'ouest. L'Empire voyait ses coffres et ses marchés se remplir de trésors, de captifs et d'esclaves, et ses frontières géographiques s'élargir grâce aux armées qu'il levait parmi les peuples et les territoires conquis¹⁶⁹.

Qutb avait mis à jour le *jihad* du *talab* (l'expansion) dès la fin des années 1940, avant la publication de *Ma'ālim fi al-ṭarīq* [*Jalons sur la route*], pour présenter la *ḥakimmiyā* comme solution au problème qui se pose au « matérialisme qui englobe la terre tout entière¹⁷⁰ ». En termes plus précis, « entre le système qui ramène la *'ubūdiyyā* (adoration) à Dieu seul [...] et tous les autres systèmes de la terre d'ici-bas qui ramènent la *'ubūdiyyā* à l'homme¹⁷¹ ». Qutb était persuadé que l'éveil islamique ne se réalisait que par la faction croyante. Pour que ce petit groupe émerge du cœur des masses musulmanes croyantes, « il faut d'abord se débarrasser de la façon occidentale

168. Mounia Aït Kabboura, « Les utopies résurrectionnistes radicales. Islamisme contre nationalisme », *op. cit.*, p. 97-119.

169. Gustave Le Bon dit ceci sur la prise de la Syrie par les Arabes : « La Syrie recouvra bientôt, sous les Arabes, une prospérité dont elle avait perdu depuis longtemps le souvenir. Sous les Ommiades et les premiers Abassides, elle fut un des pays où la civilisation atteignit le plus grand développement. Les nouveaux maîtres traitaient leurs vaincus avec une grande équité et leur laissaient la liberté religieuse la plus complète. Sous leur bienveillante protection, les évêques grecs et latins jouissaient d'une tranquillité qu'ils n'avaient jamais connue. Toutes les grandes villes de la Syrie : Jérusalem, Tyr, Sidon, Damas, redevinrent bientôt florissantes ; l'industrie et l'agriculture, extrêmement prospères ». *La civilisation des Arabes*, Livre III, « L'empire des Arabes », Paris, Firmin-Didot, 1884, Édition réimprimée à Paris en 1980 par Le Sycomore, Éditeur, 1980, p. 40. Voir aussi Hussein Moans, *al-Islam al-fatih* [*L'islam conquérant*], Riyad, Publications de la Ligue islamique mondiale, série Prédications de la vérité, 1^{re} année, Rajab, n° 4, 1981.

170. S. Qutb, *al-'Adala al-ijtimā'iyā fi al-islam* [*La justice sociale dans l'islam*], *op. cit.*, p. 295.

171. *Ibid.*

dans la réflexion. Il est donc impératif d'envisager une voie islamique propre, pour s'assurer que le produit qui en sortira sera pur et non hybride¹⁷²». Pour cela, le premier pas à franchir pour instaurer cette voie islamique (l'islam politique, dans ce cas-ci), selon Qutb, consiste en la réécriture de l'histoire islamique par des savants musulmans, appartenant au mouvement de l'éveil islamique (l'islamisme en l'occurrence), formant ainsi un mouvement intellectuel opposé à l'historicité occidentale. Car la lecture occidentale de l'histoire, selon lui, repose sur l'eurocentrisme et l'arrogance. Elle a fait de « l'histoire mondiale une histoire de l'Europe¹⁷³ ».

Qutb jugeait que cette lecture a eu un grand impact sur les jeunes générations musulmanes. Celles-ci ont cru « en deux idées fausses. La première est qu'il n'existe aucun impact des facteurs spirituels sur le fait historique, ou que cet impact est minime et faible¹⁷⁴ ». La deuxième « est que l'Europe représente le moteur de l'histoire, et que l'islam n'a, lui, que peu d'impact, ou un faible impact¹⁷⁵ ». La réécriture de l'histoire islamique est donc une démarche idéologique nécessaire dans le *jihad* du *tamkīn* qui prélude le *jihad* du *talab*. Une réécriture qui s'appuie « sur de nouvelles bases et sur une approche différente [où] les sources islamiques devraient être la première référence¹⁷⁶ » :

[Outre] une compréhension complète de la religion et de la doctrine islamique, en ce qui concerne le principe de la *'ulūhiyā'*, l'univers, la vie et l'homme, ainsi que la compréhension de la manière du musulman à embrasser cette religion. Toutes ces caractéristiques ne peuvent être soulevées que par un érudit musulman impliqué dans le mouvement islamique. Ces caractéristiques doivent être présentes lors de la réécriture de l'histoire musulmane¹⁷⁷.

Qutb appelle à ce que la réécriture de l'histoire se fasse à partir de l'*épistémè* islamique, mobilisant ses sources, ses archives et ses approches, exigeant l'appartenance de l'historien non seulement à l'islam, mais à l'islam actif (islam politique militant) :

[Pour qu'il puisse.] à la lumière de sa compréhension de la nature de la vie islamique, et de la façon dont les musulmans y réagissent [...], soupeser les motivations de la vie islamique dans cette période historique, et les valeurs

172. *Ibid.*, p. 270.

173. *Ibid.*, p. 286.

174. *Ibid.*, p. 286-287.

175. *Ibid.*

176. *Ibid.*

177. *Ibid.*, p. 288.

humaines sous-jacentes, et les raisons de la victoire et de la défaite à chaque étape de l'histoire. Et qu'il imagine la vie exotérique et ésotérique de ces groupes humains à l'aube de l'islam et dans les pays où il s'est établi, qu'il incorpore, alors, les aspects spirituels cachés que l'islam considère comme une réalité, en tenant compte de leur importance dans la marche du temps et la formation de la vie partout et en tout temps¹⁷⁸.

Selon Qutb, l'historien musulman a la capacité de saisir les événements historiques, apparents et cachés, que l'historien occidental, qui appartient à un autre référent culturel et religieux, ne pourra pas saisir.

[L'historien musulman peut comprendre] la nature de la prédication, et celle du Prophète et l'environnement qui a accueilli la révélation, ainsi que la nature de la société, des croyances et des idées qui prévalaient à l'époque de la naissance de l'islam [...]. [L]orsque émergent ces éléments fondamentaux [les éléments contextuels susmentionnés], il devient plus aisé de suivre leurs dynamiques, leurs interactions et leur évolution, et ainsi de décrire et d'imaginer les premiers pas de la révélation au temps du prophète (S) [...]. Ces premiers pas qui se déplacent sous l'influence de tous ces éléments et leurs interactions, nous permettant, ainsi qu'aux générations de notre temps, de mieux comprendre comment le Prophète choisissait ses compagnons, quels étaient leurs caractères, comment le Prophète les formait et comment il les préparait à leur grande mission, comment le Prophète a conçu son système, et sur quelles bases ce dernier s'est construit, et comment la péninsule arabe s'est transformée en berceau d'une nouvelle religion et d'un nouvel ordre. [Cela nous invite également à nous interroger sur] l'environnement du Prophète et de ses hommes, dans leurs maisons et dans leurs tribus, sur la nature des relations sociales, sur les conditions économique et géographique vitales, sur cette volonté qui a permis à ce message de se répandre ou d'être rejeté [...]. Ainsi, ces interrogations nous conduisent jusqu'aux recherches les plus récentes qui décrivent les premiers temps de l'islam et de son histoire, une période qu'il conviendrait de nommer *l'islam au temps du Prophète*¹⁷⁹.

Dans sa réécriture de l'histoire de l'Empire islamique, l'historien musulman suivra :

[L]es travaux de construction et de démolition effectués par l'islam dans ce vaste territoire qu'il occupait, et son interaction avec les idées et les croyances qui y régnaient, et avec les systèmes sociaux qui les guidaient, et avec les conditions économiques, et les résidus historiques, et les circonstances humaines, dans les parties les plus fertiles de la terre, et les plus civilisées à

178. *Ibid.*, p. 289.

179. *Ibid.*, p. 291.

l'époque [...] [C]e monde [désignant ce vaste territoire] a pris de l'islam et il s'est développé, l'islam l'a marqué et l'a influencé¹⁸⁰.

Il semble que la réécriture de l'histoire islamique proposée par Qutb suit une approche métaphysique paradoxale. L'historien musulman devrait comprendre l'islam en l'insérant dans le « contexte cosmologique de l'histoire¹⁸¹ », comme « un système prédestiné et une finalité prédéterminée [par Dieu]¹⁸² » et comme « une organisation et un ordre établi [par les humains]¹⁸³ ». Et comprendre les événements historiques qui en ont résulté comme étant arrivés « pour jouer un rôle donné, la moindre de ses réalisations avait pour but de tracer la géographie du monde, dans le monde apparent et dans le monde de la morale¹⁸⁴ ». Le choix porté sur Mohammed, par exemple, pour transmettre le message de l'islam « n'était pas une coïncidence quelconque, qu'il soit désigné d'entre d'innombrables personnes, et qu'on lui dise : c'est toi, le mandaté pour cet événement universel sans précédent et qui n'a pas d'équivalent dans les annales de l'histoire¹⁸⁵ ».

Qutb appelait à étudier l'histoire de l'islam et de l'État islamique comme une histoire prédéterminée. Des événements s'expliqueraient par une causalité d'ordre cosmique et métaphysique, car pour lui l'islam est un fait divin transcendantal avant qu'il soit un fait historique humain. Qutb avait agencé les faits historiques et le donné métaphysique, confondant ainsi la causalité humaine et l'intentionnalité divine, l'historicité et le déterminisme, le réel et le mythique. Il avait interprété, par exemple, les expansions musulmanes, qu'il a nommées « étendue islamique » en disant :

Lorsqu'il a jailli, éclatant, cet extraordinaire jaillissement, inédit dans les annales de l'histoire du monde, dans sa vitesse et sa puissance, non seulement du côté de la conquête (*futūhāt*) militaire, mais aussi du côté de son influence spirituelle et intellectuelle et sociale, dans le sens que l'humanité entière a connu, alors, une transformation complète dans la ligne de son histoire au moment de l'avènement de cette nouvelle religion, et son extraordinaire propagation¹⁸⁶.

180. *Ibid.*, p. 292.

181. *Ibid.*, p. 290.

182. *Ibid.*

183. *Ibid.*

184. *Ibid.*

185. *Ibid.*, p. 286-287.

186. *Ibid.*, p. 292.

Qutb avait conjugué l'intention humaine et l'intention divine, la première étant sujette au physique tangible, et la deuxième soumise à la métaphysique. La première nécessite le raisonnement et la déduction, tandis que la seconde nécessite une validation sans raisonnement ni déduction. Qutb était pleinement conscient que l'histoire est une science qui préconise l'étude des conditions objectives et subjectives en lien avec l'archive historique. Alors, quelle serait la raison pour laquelle il a ajouté la dimension métaphysique et mythique dans sa relecture de l'histoire ?

Qutb était pleinement conscient que la guerre entre la *ḥākimmiyāʾ* et la *jāhiliyāʾ* était une guerre inégale. « Les mouvements de l'éveil islamique se retrouvent aujourd'hui à la croisée des chemins¹⁸⁷ ». Il interpellait alors les membres de ces mouvements : « l'existence de l'islam aujourd'hui est arrivée à sa fin, et ne vous alarmez pas devant ce grave constat [car votre tâche est] de rétablir l'islam de nouveau ou, en d'autres termes beaucoup plus précis, de le réanimer¹⁸⁸ ». Cette tâche nécessite une relecture volontariste de l'histoire de l'islam, cet « extraordinaire jaillissement », l'histoire de ses héros afin que « la faction croyante » future – celle qui mettra en œuvre (*tamkīn*) la *ḥākimmiyāʾ* dans le monde – puisse comprendre cet exploit pour le reproduire. Elle devra viser « ce que Mohammed, le messager de Dieu (S) avait visé avec le premier groupe musulman¹⁸⁹ », et devra s'apprêter à subir « oppression et torture comme les avaient subies le Messager d'Allah (S) et ses compagnons, tout en étant patients et endurants, jusqu'à la victoire finale (*tamkīn*)¹⁹⁰ ».

Réanimer le système de la *ḥākimmiyāʾ* nécessite une bataille existentielle :

[Car] la distance s'est élargie entre la *ḥākimmiyāʾ* et l'état actuel de l'islam, cette distance rend le retour à la politique issue de la *ḥākimmiyāʾ* difficile. D'autant plus que le dispositif de l'État, les modes d'organisation et d'orientation psychologique et mentale dans la société sont basés sur certains fondements qu'il serait difficile à changer avant de fournir des efforts colossaux sur le long terme [...] De plus, le monde occidental avec lequel nos intérêts s'entrecroisent est plus fort que nous à l'heure actuelle [...], il est en même temps notre ennemi et l'ennemi de notre religion en particulier. Il ne nous laissera pas établir le système islamique de nouveau et une vie islamique propre à moins que nous redoublions d'efforts [...] Mais tout cela ne signifie

187. *Ibid.*, p. 29

188. *Ibid.*, p. 297.

189. *Ibid.*

190. *Ibid.*

pas que le retour à un système islamique est impossible. Tout ce qu'on peut tirer comme enseignement est que c'est une tâche ardue et énorme, nécessitant des efforts extraordinaires [...] et un enthousiasme sans bornes, et une audace à surmonter les obstacles qu'il trouvera sur sa route, et une patience dans le dur effort qu'il doit accomplir, et une confiance dans sa nécessité pour le monde islamique et pour le monde entier, et un esprit innovateur et bâtisseur dont la fonction n'est pas seulement le raccommodage de la réalité, mais la création d'une réalité globale tout à fait nouvelle et inattendue¹⁹¹.

En somme, la relecture de l'histoire fait partie du processus de la revivification de l'Empire islamique (celle des Arabes) de jadis et de ses gloires.

191. *Ibid.*, p. 262.

Table des matières

Le système de translittération	7
Introduction	11
CHAPITRE I	
L'identité : foyer de la pensée radicale	17
L'archéologie de l'identité radicale	21
La généalogie de l'identité radicale	36
CHAPITRE II	
L'altérité : orientalisme inversé et critique de la modernité	75
Orientalisme et orientalisme inversé : la fabrication de l'Autre	78
Orientalisme inversé et critique de la modernité	85
<i>Ḥakimmiyaʾ</i> ou <i>jāhiliyaʾ</i> : assimilation ou <i>jihad</i>	116
CHAPITRE III	
La raison et la vérité : récits légendaires, mysticisme et ésotérisme triomphants	125
Raison mythologique et illumination : les saints et les démons	134
Raison métaphysique et indicationnelle : transmission et soumission	152
Texte et vérité	165
Conclusion	209
Remerciements	213
Bibliographie	215