

## La pensée politique d'un théoricien de l'islamisme; Sayyid Qutb The political thought of a theoretician of Islamism; Sayyid Qutb's

Guenad Mohammed

Université Abou Bekr Belkaid-Tlemcen(Algérie)

Laboratoire des Etudes Stratégiques et de Recherches Politiques

[mguenad@gmail.com](mailto:mguenad@gmail.com)

Date de réception:29 /03/2023 Date d'acceptation: 05/05/2023 Date de publication :05/062023

### Résumé :

L'œuvre de Sayyid Qutb est dominée par le concept de *jahiliyya*. En développant cette théorie, Qutb a pris comme l'une de ses bases l'idée de *hakimiyya*. Son but ultime était d'établir un ordre islamique, c'est-à-dire un État islamique supervisé et guidé par la *hakimiyya*. Dans l'État islamique de *hakimiyya*, Dieu est le législateur suprême, la justice et la source ultime de l'autorité gouvernementale et légale. Dieu ne descend pas pour gouverner, mais descend sa *shari'a* (loi) pour gouverner. Cet article expose une vision manichéenne d'une islamité radicale à travers un littéraire Sayyid Qutb un des penseurs musulmans les plus influents du XXe siècle, au sein du mouvement fondamentaliste le plus connu de courant qui remonte aux années cinquante du siècle dernier, en Orient au détriment d'un nationalisme arabe laïcisé, avant que ce dernier ne cède la place à un fondamentalisme qui tente d'accaparé l'espace public et politique.

**Mots clés :** Sayyid Qutb ; islam politique ; Egypte ; gouvernance et ignorance

### Abstract:

Sayyid Qutb's work is dominated by the concept of *jahiliyya*. In developing this theory, Qutb took as one of his bases the idea of *hakimiyya*.

Its ultimate goal was to establish an Islamic order, that is, an Islamic state supervised and guided by the hakimiyya. In the Islamic state of hakimiyya, God is the supreme lawgiver, justice, and the ultimate source of governmental and legal authority. God does not come down to rule, but comes down his shari'a (law) to rule. This article exposes a Manichean vision of a radical Islam through a literary Sayyid Qutb, one of the most influential Muslim thinkers of the 20th century, within the most well-known fundamentalist movement of the current which dates back to the fifties of the last century, in the East in the detriment of a secularized Arab nationalism, before the latter gives way to a fundamentalism which tries to monopolize the public and political space.

**Keywords:** Sayyid Qutb's; political Islam; Egypt; ; governance and ignorance.

---

**Auteur expéditeur :** Guenad Mohammed. [mguenad@gmail.com](mailto:mguenad@gmail.com)

## **1-Introduction**

Quand on étudie la pensée d'un auteur, on ne doit pas perdre de vue que, d'une part, celle-ci est rarement, sinon jamais statique ; et que, d'autre part elle peut comporter des ambiguïtés ou contradictions internes qui rendent son étude ardue. L'évolution manifeste de la pensée de Sayyid Qutb (Olivier Carré, 2004) (Musallam Adnan, 1990) et sa graduelle radicalisation reflètent la transformation rapide du contexte socio-politique de l'Égypte de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. De ses premiers essais, rédigés au cours des années 1930 et portant sur l'analyse littéraire du Coran, Qutb passe, vers la fin des années 1940, à l'élaboration d'une idéologie islamiste tournée vers l'action, visant à sortir la communauté musulmane de son état de torpeur.

L'originalité de Sayyid Qutb consiste à prononcer une dissociation totale entre l'islam et l'ensemble des sociétés humaines de son époque, y compris celles qui se disent musulmanes. Le véritable musulman doit rompre avec cette ignorance (*jahiliyya*), pour définitivement la *hâkimiyya*, souveraineté exclusive de Dieu. C'est à travers l'ensemble de ces écrits que nous proposons d'explicitier son interprétation de l'idéologie islamiste.

Voyons les principaux aspects de sa pensée.

### **2-*al-hâkimiyya***

La «*hâkimiyya*» constitue un nouveau tournant dans l'évolution de la pensée politique musulmane moderne, qui l'éloigne et l'oppose même à la logique du réformisme musulman, tel qu'il s'est développé depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Elle s'est cristallisée au sein des Frères Musulmans pour la conduire dans une direction au-delà de la pensée et de l'action politique d'al-Bannâ. Et ce, à la suite du second violent affrontement entre les Frères et le régime nasserien, au milieu des années soixante. Rappelons tout d'abord que la pensée de Hassan al-Bannâ représente une première rupture dans le courant réformiste : l'effort de revivification de l'islam passe d'une adaptation sémantique de ses concepts clés à l'islamisation du processus de modernisation.

Bien qu'héritier intellectuel d'al-Banna, Sayyid Qutb s'en éloigne rapidement, dans un contexte socio-politique en pleine mutation (Tarîq Ramadân, 1998).

Une idée, toutefois, demeure commune aux deux pensées, dans le projet de ramener l'islam au centre de la vie sociale en Egypte : la nécessité d'ajuster la pratique de la foi musulmane à la théorie du texte sacré de l'islam. Et c'est sur ce point que s'établit la seconde rupture : pour al-Banna, un effort

d'éducation et une participation active à la vie de la communauté islamique suffisent pour ramener les Musulmans à la pratique de leur foi. Pour Qutb, comme nous le verrons plus loin, l'ordre islamique ne verra le jour que grâce à l'intervention d'une avant-garde éclairée de croyants, qui s'attaquera au cœur du malaise social en cherchant à renverser l'ordre politique jugé *jâhil*.

On peut donc constater l'écart qui sépare les réformistes du début du XXe siècle de la pensée radicalisée de Sayyid Qutb. Si « renaissance » de l'islam il y a, elle ne peut plus s'accomplir simplement par un effort intellectuel. Après la révolution des officiers libres, un « retour de l'islam » sur la scène politique n'est possible que par le biais d'un combat, si nécessaire violent, contre le pouvoir temporel. Dans la partie qui suit, nous verrons, à travers l'analyse du discours politique de Sayyid Qutb, comment et pourquoi ce penseur musulman en vient à adopter une position apparemment si hétérodoxe.

Certains auteurs considèrent Sayyid Qutb comme le point de départ d'un courant radical au sein des Frères Musulmans, croyant en un islam politique qui rejette toute relation avec la pensée politique moderne et par la même l'idée que la « nation » ou le « peuple » puisse être la source de la souveraineté en matière de législation et de gouvernement. C'est le sens de l'idée de *hâkimiyya*.

On a dit qu'il a pris cette idée chez le fondateur de la « *Jamâ'a islâmiya* » pakistanaise, Abû-'Alâ al-Mawdûdî (Abû al'a al-Mawdûdî, 1964). Mais s'il est vrai que celui-ci a devancé Qutb dans l'élaboration du concept d'al-*hâkimiyya* et en a fait le fondement d'une nouvelle idéologie politique, le contexte dans lequel il a été utilisé est totalement

différent (Mawdûdî s'impose comme le premier concepteur de l'idée d'al-hâkimiyya. A partir d'une vision comparative, connaissant pertinemment bien les fondements philosophiques et politiques du droit positif.)

Sayyid Qutb emploie le même concept et le défend avec virulence. On a dit qu'il l'a emprunté directement à Mawdûdî, mais le mot a une autre consonance chez lui ; et s'explique par d'autres raisons. On peut dire, qu'il a d'abord servi à critiquer l'expérience de l'Etat national en Egypte, particulièrement l'Etat nassérien.

Commençons par les textes (qui ne diffèrent pas quant au contenu de ceux de Mawdûdî, sinon par la violence du ton), puis essayons de les interpréter à la lumière des conditions égyptiennes. Les deux principales sources sont « *Ma'âlim fi-l-tarîq* Signe de piste et l'exégèse des versets 114 et 115 de la Sourate *Al An'am*. Sayyid Qutb commence par opposer *al-hakimiyya* à *al-jâhiliyya* :

«De nos jours, le monde entier vit dans un état de *jâhiliyya*, si l'on considère la source à laquelle il puise les règles de son mode d'existence [...]. Cette *jahiliyya* est fondée sur l'usurpation de la souveraineté de Dieu sur la terre, et de la caractéristique principale de ce qui est Divin, c'est-à-dire la *hakimiyya*. Elle accorde la *hakimiyya* à l'homme [...] de s'arroger indûment le droit d'établir des valeurs, de légiférer, d'élaborer des systèmes, de prendre des positions, et cela sans considérer quelle est l'éthique divine(*minhaj allâh lil hayât*), bien plutôt en se réglant sur ce qu'Il n'a point permis (Sayyid Qutb, 1964) !.

Qutb ressuscite une vieille opposition (Islam contre *Jâhiliyya*) pour l'investir dans une bataille politique présente. Il s'agit de retrouver la vigueur de l'islam primitif face à la société de son temps, comme point

de départ d'un plan d'action, qui s'inspire de l'action du Prophète alors qu'il tentait de répandre une foi et de fonder un Etat.

On peu dire que changement abrupt qu'accuse la nouvelle conception géographique qutbienne de l'Islam fait suite à une profonde crise de confiance en la capacité des Musulmans d'ajuster, dans le cadre d'institutions humaines, la pratique islamique à la théorie du corpus sacré de l'islam. Partant, il découle pour Qutb que l'homme ne peut plus prétendre au titre de garant de la *hâkimiyya*, souveraineté de Dieu dans la sphère temporelle.

Le domaine terrestre n'est plus à considérer comme l'endroit où se réalisera la volonté de Dieu par l'entremise de systèmes socio-politiques humainement gérés. Relégué au second rang en tant qu'agent de l'Histoire, le Musulman ne peut s'épanouir socialement et spirituellement qu'à travers une relation dialectique hiérarchisée et transcendante dans laquelle l'homme (en tant serviteur) et Dieu (le Maître omnipotent) se lient par une pratique religieuse dans un «ordre» où les institutions humaines n'ont plus droit de cité (Sayyid Qutb, 1964).

Ainsi la notoire « rupture » historique entre théorie et pratique cède t-elle le pas à une « praxis » dont les caractères humain et divin consubstantiels assurent l'équilibre.

Du même coup, le règne terrestre de la *hâkimiyya* signale le passage d'une « Umma-cratie », héritage de l'ordre politique prévalant à la mort du Prophète au VII<sup>e</sup> siècle, à une théocratie, où Dieu se veut la mesure de toutes choses. Dans ce sens, l'avènement de « l'ordre islamique », en tant que manifestation concrète de la souveraineté divine sur la sphère temporelle, s'identifie à une théophanie. En déclarant Dieu inhérent à cet

« ordre » et en y subsumant l'homme, Qutb opère à la fois une transcendantalisation de l'ordre temporel et une « immanentisation » de l'ordre spirituel.

Si Dieu, en tant que maître du domaine céleste, transcende et domine le domaine terrestre, « l'ordre islamique » constitue une absolutisation (par sacralisation) de l'ordre de légitimation du pouvoir temporel, en même temps qu'il entraîne sa sécularisation. En effet, en réifiant un « ordre islamique », Qutb actualise et ramène au niveau de la temporalité une instance de médiation eschatologique autrement inaccessible à l'homme.

Par l'emploi du concept de *hâkimiyya*, Qutb remet directement en question le discours nationaliste de Nasser. A l'idée d'origine occidentale d'un État-nation basé sur un territoire déterminé et délimité, Qutb oppose un « ordre islamique », un État-Umma à portée universelle, dont le principe de citoyenneté (*jinsiyah*) ou d'identité politique islamique repose non pas sur un quelconque critère territorial, mais bien sur la foi (Sayyid Qutb, 1964). Il rejette toute initiative sociétale qui implique l'édification d'un État séculier moderne et centralisateur auquel le Musulman devrait son allégeance primordiale (Qutb, 1964). Il combat ainsi la réification rampante de l'État nasserien qui, selon lui, mène à l'acte sacrilège de vénération d'idoles prenant ici la forme de dirigeants laïques ou d'institutions profanes, à la place de Dieu. Les conceptions qutbiennes de la supraterritorialité de l'« ordre islamique » et de l'avènement terrestre de la « souveraineté divine » influencent en premier lieu la pratique et le vécu de la foi du croyant musulman.

Donc devant « la mer de *Jâhiliyya* qui envahit la terre », il est nécessaire de commencer la résurrection islamique (*ba'th*). Par quels moyens ? Ceux

utilisés par l'islam à ses débuts, à savoir la constitution d'une élite (élite que Qutb appelle l'avant-garde islamique), imbue de foi, se distinguant par sa croyance et sa conduite, de tout ce qui l'entoure, à l'instar des premiers adeptes de l'islam. Et comme ceux-ci avaient constitué le premier noyau de l'Etat musulman (*jamâ'at*) « l'avant-garde » de Qutb sera la base de l'Etat islamique » dans sa lutte contre la (*Jahiliyya*) : « C'est pour cette avant-garde, souhaitée et attendue, que j'ai écrit Signe de piste ». (Sayyid Qutb, 1964)

Un groupe s'est effectivement constitué sur la base de cet ouvrage, à l'œuvre à la lumière de ses principes pour aboutir à un affrontement sanglant avec l'Etat nassérien (1965-1966) qui provoquera des milliers d'arrestations et l'exécution de Sayyid Qutb lui-même.

Dans ses Mémoires, la sœur musulmane Zaynab al Ghazali (Ghazalî Zaynab, 1978) raconte comment s'est formée cette « avant-garde islamique » (*al-talî'a* ou *al-'usba*), alors que Qutb était encore en prison ; comment le groupe s'est procuré les premiers feuillets de *Ma'alim fi-al-tarîq*, et comment, avec l'autorisation de Hudaybi (alors Guide Suprême des Frères Musulmans), il a décidé, selon les recommandations de l'imâm Sayyid Qutb [...] que la période d'éducation et de préparation durera treize ans, l'âge de la prédication à la Mecque.

Le Musulman doit suivre la méthode qui consiste en quatre étapes. (Sayyid Qutb, 1964) Au cours de la première étape, une *jamâ'a*, ou « avant garde » éclairée de croyants se forme. Ensuite, en raison de son prosélytisme (*da'wa*), ce groupe subit la persécution des impies (*kufâr*) et doit alors pratiquer *al-hijra*, qui s'assimile à un « retraitisme » (Balandier Georges, 1974) par rapport à la société *jâhil*. (Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, 1996)

Même si la prise de distance s'opère au niveau spirituel plutôt que physique, les islamistes justifient ainsi d'emblée toute activité politique souterraine des Frères. Vient ensuite l'étape de la croissance et de la consolidation du groupe, à laquelle fait suite la période où ce dernier subit la persécution des non-Musulmans ou des « hypocrites *munâfikîn* » en raison de ses convictions religieuses. En établissant un parallèle entre la situation du prophète Mohammed et ses Compagnons et celle des Frères musulmans, Qutb met en relief le caractère abnégateur et vertueux de son projet d'action, qu'il élève au niveau d'une initiative divinement sanctionnée. Quand ce groupe se sera renforcé, il pourra passer à la dernière étape, celle de l'islam de Médine, la phase du *Jihâd*, en vue d'imposer l'Etat islamique.

Mais il ne s'agit pas seulement ici d'une simple analogie. En fait, Qutb et ses adeptes condamnent la société existante en tant que société impie, la quittent et déclarent le *jihâd* contre elle, en vue d'instaurer l'Etat de l'Islam.

Pendant sa phase de faiblesse (*istid'âf*), l'avant-garde de Qutb se sépare de la société ambiante et rompt avec ses valeurs dominantes. Que des sociétés aient depuis longtemps adhéré à l'Islam ne signifie pas pour Qutb qu'elles soient effectivement musulmanes. Elles ressemblent plutôt à la société où l'Islam est apparu ; elles vivent dans la *Jâhiliyya*, l'ignorance. « Toutes les sociétés, y compris, celles qui se prétendent musulmanes » sont *jahilites*. Car « même si elles n'ont jamais cru qu'en la divinité d'Allah, elles accordent la principale caractéristique de la divinité à un autre que Dieu, car elles reconnaissent la souveraineté (*hakimiyya*) d'un autre que Dieu ». (Sayyid Qutb, 1964)

Ainsi nous voyons comment s'est opéré un changement radical au sein des Frères Musulmans.

### 3- *al-jâhiliyya*

Par conséquent, dans la vision islamique qutbienne, se substitue à la vision dualiste classique une conception moniste du monde. D'une vision apocalyptique, ressort le constat que le *Dar al-Islam* pays d'islam est menacé dans son existence; la totalité du domaine terrestre à nouveau se couvre des ténèbres de *la jahiliyya*. (Sayyid Qutb, 1964) Dès le départ, Qutb a considéré que l'humanité est au bord du précipice, après la perte de toutes les valeurs : « De nos jours, le monde entier vit dans un état d'ignorance (*jâhiliyya*) (Ibn Manzur, 1994) pour ce qui concerne la source à laquelle il puise les règles de son mode de vie. Une *jahiliyya* si profonde que ni le remarquable confort matériel, ni les extraordinaires découvertes scientifiques ne peuvent en amoindrir l'effet.

Le principe sur lequel elle repose, c'est l'opposition à la domination du pouvoir de Dieu sur terre et à la caractéristique prioritaire de ce pouvoir qui est la souveraineté de Dieu (*al-hâkimīyya*) : elle en investit les hommes et elle fait de certains d'entre eux des dieux. Cette opération ne se déroule pas à la manière primitive de la *jâhiliyya* d'avant l'Hégire ; mais en permettant aux hommes de s'arroger indûment le droit d'établir les valeurs, de légiférer, d'élaborer des systèmes, de prendre des positions et tout cela sans en prendre en compte les prescriptions du programme divin dans la gestion de la vie, elle ne s'interdit pas même de suivre ce qu'Il a interdit. S'opposer ainsi au pouvoir de Dieu, c'est de la même manière s'opposer aux fidèles »(Sayyid Qutb,, 1964).

Cette *jâhiliyya*, concept d'origine coranique, subit à travers Qutb une mutation sémantique (Gilles Kepel, 1993). A l'origine, on lui rattache une connotation épistémologique où il s'oppose à islam, ici non pas « soumission à Dieu », mais bien « connaissance de Dieu » (Djahiliyya, Encyclopédie de l'Islam, 2007) et prend le sens de « qui ignore Dieu ». Dans le discours engagé de Qutb, la *jahiliyya* radicalisée prend une connotation nettement péjorative et opposée à son sens premier (Haddâd Yvonne Y). En effet, si dans son sens originel *jahiliyya* s'identifie à une ignorance intellectuelle et passive de Dieu, dorénavant les islamistes l'associent à une ignorance active et voulue, donc à un refus conscient de la connaissance et de la volonté de Dieu. (Sayyid Qutb,)

De plus, dans une veine plus politique, le concept de *jahiliyya* accuse une seconde variation sémantique (Gilles Kepel). Tandis que l'historiographie islamique classique nomme *jâhiliyya* une période Spatio-temporelle délimitée de l'histoire de la civilisation islamique, Qutb étend ce concept à une condition, à l'état de tout ce qui se trouve hors de la « voie islamique », aussi bien dans le passé, au présent que dans le futur (Sayyid Qutb).

Il a ainsi préparé la voie pour la construction de la société islamique souhaitée, sur les décombres de la société de la *jahiliyya* : « l'islam ne connaît que deux sortes de société : musulmane ou *jâhilite*. La société musulmane Qutb a défini cette dernière comme fondée sur la violation du pouvoir divin et surtout de la *hakimiyya*, (Sayyid Qutb) la soumission totale à Dieu, qu'on attribue aux humains.

« L'islam n'admet les compromis avec la *jahiliyya* ni au niveau de la conception, ni au niveau des situations découlant de cette conception. C'est l'islam ou la *jahiliyya*, on ne peut pas parler de situation

intermédiaire. La conception de l'islam est claire quant à l'unité de la justice qui n'accepte ni pluralité, ni partage, ni mélange »( (Sayyid Qutb). Il n'existe qu'une seule alternative : obéir à Dieu et son messager ou suivre ses propres instincts. D'un côté la loi de Dieu et de l'autre la loi de la *jahiliyya*, obéir à la loi de Dieu ou la rejeter.

Qutb a tranché dans son ouvrage (*al-Mustaqbal li hâda al-Dîn*), « L'avenir pour cette Religion » et a pris position contre ces gens qui vivent dans une société de *jahiliyya*. L'islam est arrivé pour détruire cette *jahiliyya* et libérer les humains, afin qu'ils suivent la voie de Dieu (Sayyid Qutb).

Ainsi, selon Qutb, les régimes qui se disent et se veulent musulmans, mais qui ne fonctionnent pas selon les préceptes de la *shari'a* sont « barbares », font partie de la « *jâhiliyya* barbarie anté-slamique », ce qui inclut tous les gouvernements arabo-musulmans (Sayyid Qutb).

Notons ici que, selon les *ulémas*, cette position hétérodoxe relève du blasphème (*kufr*), puisque, traditionnellement, le concept de *jâhiliyya* englobe seulement les non Musulmans (Le discours de Qutb ne s'est pas limité à la description et à la désignation des sociétés de la *jâhiliyya*, mais il a appelé à les détruire. Cette position a représenté, pour Qutb, le feu qui a attisé son esprit révolutionnaire et son appel au changement. ).

Le discours qutbien, engagé dans une entreprise dépassant le domaine du profane, défend l'idée que le « système » islamique émane de la bonté et de l'omnipotence divines et que son déclin historique, à la source de l'état lamentable actuel de la condition de l'humanité, découle de la faillibilité de l'homme et de son ignorance de Dieu (*jâhiliyya*).

Rejetant en bloc la période de l'histoire de la civilisation islamique qui s'étend du début du règne de 'Uthmân (troisième calife) jusqu'à nos jours, (Sayyid Qutb) Qutb prend le contre pied de la version officielle sunnite (de *Sunna*, la « Tradition » majoritaire) de l'historiographie islamique et signale ainsi sa désaffection pour un modèle sociétal qui relègue l'islam au niveau d'une pratique personnelle. Notons que cette position face à l'histoire officielle de l'islam correspond à celle de la tradition contestataire *shii'ite* (de *shî'at*, le parti en faveur de 'Alî) (Flory Maurice, 1990). Peut-être cette communauté de vue au sujet de l'histoire mythifiée de l'Islam provient-elle du fait que les deux, en tant que groupes minoritaires, connaissent un statut « hétérodoxe » eu égard à la tradition dominante et partagent conséquemment l'expérience d'une persécution quelconque, y compris au plan politique.

Qutb qualifie rétrospectivement de phase de « grande noirceur », de *jâhiliyya*, la période comprise entre les VII<sup>ème</sup> et XXI<sup>ème</sup> siècles, à la fois pour mettre en lumière la préséance historique et le caractère eunomique (Grawitz Madeleine, 1991) qu'il attribue à l'époque de l'âge d'or qui préside aux débuts de l'Islam et pour amplifier la nécessité de l'avènement contemporain de l'ordre islamique, pour le salut d'une société frappée d'anomie spirituelle (Sayyid Qutb). Confronté à un ordre temporel corrompu qu'il rejette, Qutb doit montrer en quoi son projet sociétal constitue la seule option légitime parce qu'intrinsèquement liée au divin permettant d'extirper la *jâhiliyya* de la civilisation islamique. Enchâssée dans un discours téléologique, voire tautologique, son argumentation part de la prémisse selon laquelle le « système » islamique, de par son adéquation aux lois du comportement humain et de la nature, représente le

seul moyen offert à l'homme pour transcender l'aliénation qu'il ressent face à toutes les institutions humainement créées (Sayyid Qutb). En présentant l'islam comme un *nizâm* (« système » ou « méthode ») fondé sur la souveraineté de Dieu (*hâkimiyya*), il prépare le terrain à une absolutisation du pouvoir temporel, en situant l'ordre de légitimation à un niveau transcendant le domaine terrestre.

*Nizâm*, pris comme « méthode », renvoie à l'idée d'une voie d'accès spécifique à la connaissance de Dieu, constitue un passage obligé pour réaliser la volonté divine sur terre et le modèle sociétal idéalisé et mythifié qui se calque sur l'expérience historique du prophète Mohammed. Dans le combat qui l'oppose à Nasser, il établit un pont entre l'expérience du combat fondateur de la civilisation islamique et la voie moderne des islamistes radicaux vers la révolution islamique. Le terme « méthode » lui-même, dans le contexte du projet qutbien, suggère à la fois un élan vers la « lumière » salutaire, une volonté d'exaltation rédemptrice, une attente messianique, voire une entreprise eschatologique (Sayyid Qutb). Il exalte l'aspect dynamique d'un processus en cours, il prône la recherche d'un objectif à atteindre et la participation à une épreuve, tant individuelle que collective.

Pour sa part, l'acception « systémique » de *nizâmî* exprime la dimension stable, structurée, ordonnée, autosuffisante et encore une fois dynamique de la religion musulmane. Si les hommes ont échoué dans leurs tentatives d'accès à la voie de Dieu par le biais d'institutions humaines, place doit être faite au *nizam* de l'islam, auquel la victoire, face à la *jâhiliyya* originelle, fournit la légitimité historique. Le concept *nizâm* investit la religion

musulmane d'une dimension utilitariste, qui ne va pas sans rappeler le rôle octroyé à la raison par les philosophes occidentaux au siècle des Lumières. En effet, si la modernisation de la civilisation européenne s'est effectuée aux « lumières » d'une rationalité laïcisante, pour Qutb, celle de la civilisation islamique doit s'accomplir sous la tutelle d'une « raison islamique » (Mohammed Arkoun, 1986) ; et selon une « praxis » axée sur une fusion ontologique de l'être individu libre et conscient avec l'être création divine prédestinée. Se rencontrent alors deux « raisons » à prétention universelle qui, bien qu'antinomiques, partagent le même terrain (la sphère du temporel) dans leur concurrence pour le salut de l'homme. De là, dans le discours qutbien, l'ambiguïté du statut de la science (Sayyid Qutb, 1954) dans une société, issue de l'« ordre islamique » : jusqu'à quel point l'Islam peut-elle exploiter les fruits de la science, sans être entraînée elle-même par la vague sécularisante liée à l'orientation contemporaine qu'affiche ce domaine de l'activité humaine dans les sociétés occidentales ? La question reste entière chez Qutb.

Ce qui s'explique peut être par le fait que pour lui la science joue un rôle secondaire. Bien qu'elle représente la voie royale à un contrôle accru sur la nature, elle constitue pour l'homme un obstacle épistémologique à l'accès au suprasensible divin, en limitant son horizon cognitif au domaine du profane. Il découle de ce constat que la science occidentale seule ne permet pas l'accès à un ordre islamique », et qu'il faut combler cette lacune épistémologique par l'emploi de la « voie » islamique dessinée par Allah (Sayyid Qutb, 1964).

Nous arrivons paradoxalement à la conclusion que la raison occidentale (qui se présente en l'occurrence sous les traits d'un type déterminé de

science et de technologie) et la religion musulmane (en tant que « méthode » transcendantale de recherche du divin), malgré leur nature opposée, se complètent en tant que modes de promotion de la cause divine sur terre, réifiée par Qutb en un « ordre islamique ».

Les divers types de sociétés qui existent sont passés en revue et il explique en quoi chacune participe de la *jâhiliyya*. Dans ces textes fonctionne un couple de concepts qui est la clé du rapport de l'homme à Dieu : *al-'ubûdiyya* et *al-hâkimdiyya*.

Par l'usage qu'il fait du terme *'ubûdiyya*, il manifeste qu'il est un lecteur de Mawdûdî. Sayyid Qutb a fondé sa conception de l'adoration (*'ubûdiyya*) de Dieu sur le verset coranique : « Je n'ai créé tous les êtres que pour m'adorer » (Coran III, verset 33-36). Il a considéré que les hommes ne sont que les sujets de Dieu. Ils ne deviendront de vrais sujets qu'en levant l'étendard « Il n'y a de dieu que Dieu », la *hakimiyya* est pour Allah ; Il est le seul à pouvoir accorder la légitimité, nul n'a le pouvoir sur un autre titre puisque tout le pouvoir est à Dieu (Sayyid Qutb., 1964).

Le concept *d'ubûdiyya* signifie dans son sens littéral « adoration » (de Dieu). Il renvoie à la nature de la relation propre à la vision du monde islamique qui lie l'homme à Dieu (Gilles Kepel). Il décrit l'attitude toute de grâce, de servilité, de respect et d'humilité que le Musulman doit adopter à l'égard du divin. En dernier lieu, il se rattache étroitement à toute considération de nature eschatologique propre à l'épistémè islamique. Il importe de souligner que le tournant de la critique qutbienne vers la scène politique interne implique pour le croyant musulman des changements de cette nature (Sayyid Qutb).

Selon la vision islamique traditionnelle, l'obligation communautaire minimale du Musulman se résume aux devoirs cultuels et au respect des préceptes de la *sharî'a*. Sa vie se trouve formellement axée sur une « soumission » (islam) à la volonté divine qui se traduit concrètement d'abord et sur tout par une subordination (presque inconditionnelle) au pouvoir temporel du prince. Ce conformisme de la base découle d'une tendance de la culture politique sunnite à préférer au chaos social le maintien au pouvoir d'un dirigeant injuste (Fuad I Khuri., 1990). A l'intérieur d'une telle hiérarchie, l'absence d'un « ordre islamique » fondé sur la *sharî'a* ne peut être imputée directement au citoyen musulman puisque cette tâche revient en premier lieu au détenteur du pouvoir temporel, qui, *al-istikhlâf*, (Istikhlâf se définit par le fait que l'homme prend la fonction du successeur de Dieu, et s'abstenir de tout acte de corruption (*fâsâd*). C'est la le sens général de «*Salah*» (le bien). En ce sens l'homme n'est pas un véritable propriétaire, ni un législateur) incarne l'instance de médiation politique entre Dieu et l'homme, recevant sa sanction de l'autorité spirituelle des *uléma-s*.

En revanche, la version qutbienne des obligations communautaires implique un renversement de cet ordre d'allégeance établi *de facto* : face à la corruption des régimes politiques en place, le Musulman doit dorénavant se soumettre exclusivement à la souveraineté absolue d'Allah, dont le garant terrestre réside dans la *sharî'a*. L'activisme politique prôné par Qutb entraîne dans la vie du Musulman un bouleversement profond de nature eschatologique. A partir de ce moment, ce dernier doit axer son existence en tant qu'« être dans le monde » non plus sur l'« au-delà »; au contraire, l'avènement terrestre d'un « ordre islamique » devient une obligation

incontournable, le seul moyen d'accomplir véritablement la volonté divine « ici bas ».

Par le biais d'une nouvelle interprétation du concept *d'ubudiyya*, Qutb élimine l'automaticité de l'octroi du statut de musulman à quiconque prononce la profession de foi et ne le concède qu'à ceux qui participent activement à l'instauration du règne de Dieu sur terre (Sayyid Qutb). D'une certaine façon, en détruisant la structure médiatique traditionnelle entre Dieu et l'homme, Qutb confisque au Musulman tout alibi de nature passive. Il l'oblige à agir face à la *jahiliyya* prévalente, mais cette action s'inscrit dans une dynamique (*haraka*) d'affirmation négative. En effet, ainsi mis a priori au banc des accusés devant l'état de décrépitude de la civilisation islamique, le croyant doit prouver ou démontrer son innocence, donc sa non culpabilité, en combattant l'ordre politique dominant (Sayyid Qutb).

Qutb transforme la nature même de la religion, en reléguant au second rang son aspect passif et contemplatif. Honorer Dieu signifie dorénavant agir dans le sens de sa volonté (Sayyid Qutb), qui bien sûr correspond au dessein utopique islamiste d'édification de la cité musulmane idéale. Avec Qutb s'ouvre une ère où la religion se veut le moteur d'une entreprise de renaissance civilisationnelle, qui passe inévitablement par le politique.

Si l'activisme d'al-Bannâ, qui voit dans l'absence d'une pratique communautaire religieuse le malaise principal en terre d'Islam, prône une « orthopraxie » sociale, celui de Qutb, à l'ère post coloniale et à la lumière de l'expérience des geôles nassériennes, reste tout entier axé sur une « orthopraxie » politique ; puisque, selon lui, c'est à ce niveau institutionnel que réside le problème sociétal majeur (Qutb, Sayyid). Dans un effort pour fusionner théorie et pratique de la foi islamique, Qutb exhorte le Musulman

à assumer ses responsabilités ; et ce, avant tout sur le plan politique : si le dirigeant ne suit pas les prérogatives de la *shari'a* et s'oppose à l'instauration d'un régime de gouvernement basé sur un tel système juridique, le musulman doit remplir « l'obligation absente » (Amr H Ibrahim, 1982), occultée par la tradition politique sunnite et combattre son pouvoir. Ici l'usage de la force, si nécessaire, se voit légitimé.

Il faut rappeler ici que la promotion qutbienne de la violence contre le dirigeant politique qui défend un ordre où l'islam ne fait pas intégralement partie de la société, constitue un rejet aussi bien de l'ordre religieux dominant des *ulémas* que de l'ordre politique nassérien. Cette double contestation reflète les changements intervenus dans la société égyptienne depuis le début du XX<sup>ème</sup> siècle. Elle témoigne des effets de la diffusion des idées à travers les différentes cultures. Elle montre qu'à l'ère de la mondialisation du modèle occidental de l'Etat nation moderne laïque, les liens importants peuvent encore servir de base aux entreprises de construction étatique.

La modernisation graduelle de l'Égypte, plutôt que d'entraîner automatiquement un déclin de la dimension religieuse de l'identité, suscite au contraire une opposition qui se cristallise dès le début des années 1930 dans l'association des Frères musulmans.

Deux décennies plus tard, sous l'influence de Qutb, l'idéologie de l'aile radicale des Frères puise à même la tradition islamique des éléments culturels qu'elle interprète librement dans des buts nouveaux. Alors, paradoxalement, certains concepts propres à l'épistémè islamique traditionnelle ayant subi des transformations au niveau sémantique servent d'arguments contre les gardiens de cette même tradition islamique

(Notamment les concepts de jâhiliyya et jihâd.). L'Etat post colonial, se voulant l'instigateur d'une mobilisation sociale à grande échelle, doit gérer autant que faire se peut la tension entre le traditionnel et le moderne qui investit l'espace social et génère des revendications sociétales. L'autoritarisme nassérien, issu d'une idéologie séculière, ne laisse pas de place aux revendications de nature religieuse.

L'intransigeance gouvernementale face aux islamistes incite ces derniers à élaborer une idéologie où l'emploi de la violence devient légitime, au même titre que celle exercée par le régime politique en place. Voyons maintenant sur quel modèle repose la stratégie islamiste radicale d'opposition au dirigeant impie.

Qutb a considéré que l'islam ne sera présent dans la vie d'un individu ou d'un groupe que par la soumission totale à Dieu, en réalisant ainsi la première composante des cinq piliers de l'Islam, à savoir la profession de foi : « Il n'y a de dieu que Dieu et Muhammad est son Prophète ».

Ainsi, nous trouvons que Qutb a présenté une structure simple de pensée pour la vision et le contenu. L'obéissance, l'assujettissement, la loyauté ne peuvent être que pour Dieu ; un Etat qui n'est pas en vigueur sur terre dans le cadre des différents régimes politiques, économiques et sociaux.

A partir de là, la *hâkimiyya* doit être en premier lieu à Dieu, ce qui nécessite de combattre l'allégeance à d'autres qu'à Dieu, à savoir les détenteurs du pouvoir, ainsi que le renversement de toutes les « lois humaines » qui se sont substituées au « droit divin ».

#### **4-Conclusion**

Si nous traduisons ceci en termes de réalité politique dans le cadre où a vécu Qutb, nous concluons qu'il a considéré que le régime nassérien

trouve sa légitimité ou sa *hâkimiyya* (comme le dirait Qutb) de loi non divine en adoptant le socialisme et en levant l'étendard (*liwâ'*) de l'arabité et non l'islam.

Le régime nasserien, d'après la logique doctrinale et idéologique de Qutb, devient un régime de reniement (*kufr*) et mérite d'être renversé. Ajoutons que Qutb a traité de la même façon les sociétés semblables à la société nasserienne et a refusé tout compromis avec cette dernière.

Nous pouvons ainsi constater l'importance de la « sensibilisation idéologique » qu'a transposée Qutb dans ses écrits pour construire un nouveau modèle de l'islam des Frères », qui devrait œuvrer après avoir adopté le discours de Qutb pour renverser le régime en place par la violence et la force des armes.

### Bibliographie

Abû al'a al-Mawdûdî. (1964). *Nazariyyat al-islâm wa hadyuhû fi al-siyâsa wa al-qanûn wa dustûr*, trad., Ghalîl Hassan al-Islâhî, *Mas'ûd al-Nadawî, Muhammad 'Âsim al-Hadâd Kâzim al-Sabbâq*, p.250-260. Damas: Dâr al-Fikr.

Amr H Ibrahim, . (1982, 2/3). L'obligation absente » (al-farîda al-ghâ'iba). *Peuples méditerranéens*, p. 82.

Balandier Georges. (1974). *Antropo-logiques*, p.290. Paris: Presse Universitaire de France PUF.

*Coran III, verset 33-36.* (s.d.).

*Djahiliyya, Encyclopédie de l'Islam.* (2007). Leyde et Paris: E.J. Brill et Maisonneuve & Larose.

Flory Maurice. (1990). *Les régimes politiques arabes*, p.42. Paris: PUF.

- Fuad I Khuri,. (1990). *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*, p.101. London: Saqi Books.
- Ghazalî Zaynab. (1978). *Ayâm min hayâtî(Des jours de ma vie)*, p.37. Le Caire: Dar al-Shourûq.
- Gilles Kepel. (1993). *Le Prophète et Pharaon, Préface de Bernard LEWIS, Paris 1984(éd. revue et augmentée : . Paris: Seuil; Nouvelle édition .*
- Gilles Kepel. (s.d.). *op cit*, p.50.
- Gilles Kepel. (s.d.). *op cit*, p.51.
- Grawitz Madeleine. (1991). *lexique des sciences sociales*, p.157. Paris: Dalloz.
- Haddâd Yvonne Y. (s.d.). *op cit*, p.85.
- Ibn Manzur. (1994). *La définition de jahl est l'opposé de 'ilm. Ibn Manzur, Lisan al-'Arab, Vol.11, p.129-130*. Beyrouth: Dar Sadir.
- Mohammed Arkoun. (1986). *Introduction à une étude des rapports entre. Islam et politique » In Lectures du Coran*, p.154. Paris: Albin Michel.
- Musallam Adnan. (1990). *Sayyid Qutb: The Emergence of the Islamicist 1939-1950*. Jérusalem: PASSIA.
- Notamment les concepts de jâhiliyya et jihâd*. (s.d.).
- Olivier Carré. (2004). *Mystique et politique; le Coran des islamistes ; lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*. Paris: Cerf.
- Qutb, S. (1964). *Ma'âlim fi-l-tariq*, p.83-84. Le Caire: Wahba.
- Qutb, Sayyid. (s.d.). *op-cit*, p.35.
- Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh. (1996, Decembre). La migration dans la conception musulmane, p.219-283. *Oriente Moderno*, pp. 219-283.

Sayyid Qutb. (1954). *Adala ijtimai'a fi al-islâm*, p.251-252. Le Caire: al-Birûni.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p.47-48. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p.10. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p.11. Le Caire: Wahba,.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p.149-151, 163-165. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p.91. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p.11.éd. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim fi-l-tariq*, éd.Wahba, p.124-125. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (1964). *Ma 'âlim*, , Le Caire, p.11. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p. 20.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p.11.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p.164.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p.20.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p.20-21.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p.80-84.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op cit*, p.9.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op-cit*, p.11.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op-cit*, p.23.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op-cit*, p.39.

Sayyid QUTB. (s.d.). *op-cit*, p.39.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op-cit*, p.41.

Sayyid Qutb. (s.d.). *op-cit*, p.46-47.

Sayyid Qutb, (1964). *Ma 'âlim fi tarîq*, p. 29. Le Caire: Wahba.

Sayyid Qutb,. (1964). *Ma'âlim*, p. 10. Le Caire: Wahba,.

Sayyid Qutb,. (s.d.). *op cit*, p.11,42.

Tariq Ramadân. (1998). *Aux sources du Renouveau Musulman*, éd., Bayard, Paris, 1998, p.420. Paris: Bayard.