

L'ORIENTALISME INVERSÉ DE SAYYID QUTB

Une dialectique de l'altérité contre-hégémonique

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de maîtrise ès arts en science politique

Solemne Bouchard

Sous la direction de Noomane Raboudi

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Solemne Bouchard, Ottawa, Canada, 2018

Table des matières

Résumé	iv
Introduction	1
1. Disparité ontologique	2
2. Figure de l'intransigeance : Sayyid Qutb	3
Chapitre I - Cadre conceptuel.....	6
1. L'occidentalisme	7
2. L'orientalisme inversé.....	13
3. Le qutbisme	14
4. Hypothèse de recherche	15
5. Hégémonie et contre-hégémonie.....	16
Chapitre II - Méthodologie.....	19
1. Analyse de discours.....	21
1.2. Analyse critique du discours	24
2. Limite méthodologique	26
3. Grille d'analyse	27
Chapitre III - Temporalité et interprétation de l'Histoire.....	30
1. La problématique qutbienne : la temporalité ébranlée	31
1.1. Confrontation entre tradition et modernité.....	32
2. Chronologie du chemin vers la destruction de l'humanité.....	38
2.1. La rhétorique chrétienne	39
2.2. L'imprégnation de la pensée politique occidentale	41
2.2.1. La contamination par l'impérialisme et le colonialisme	42
2.2.1.1. <i>La réponse au colonialisme : Al-jahiliyya, hâkimiyya et jihad</i>	43
2.3. « Les États-Unis que j'ai vu ».....	45
3. L'historicité comme outil idéologico-politique.....	49

Chapitre IV - L'image de l'Occident dans la pensée de Sayyid Qutb	52
1. <i>Al-Jahiliyya</i>	52
1.1. Extension du christianisme, le libéralisme.....	57
1.2. Matérialisme, l'état de nature.....	60
1.2.1. Capitalisme	62
1.2.2. Communisme.....	63
1.3. Pragmatisme.....	65
Chapitre V - L'altérité contre-hégémonique	68
1. Théorie de la différence sous la lunette gramscienne.....	68
1.1. Altérité ontologique	70
1.2. Altérité systémique	72
1.2.1. Devoir envers l'humanité	73
1.2.2. Le contre-discours	73
1.2.2.1. <i>État, souveraineté et territorialité</i>	75
2. Qutbisme et l'orientalisme inversé d'El-Enany	78
Conclusion.....	82
Annexe A – Corpus	85
Annexe B – Grille analytique de Siegfried Jäger quant à la Kritische Diskursanalyse	86
Annexe C – Citations originales.....	87
Bibliographie.....	94

Résumé

La multiplication des attentats terroristes menés contre l'Occident dans les dernières années a soulevé un intérêt tout particulier de la part de la communauté intellectuelle. Or, il de notre avis qu'une approche philosophique est un besoin manifeste pour la littérature associée à ce sujet. Conséquemment, c'est en examinant le rapport entre l'Occident et l'Islam dans le regard de l'acteur de premier plan : l'idéologie salafiste que cette présente étude envisage contribuer au large champ de recherche qu'est celui de l'occidentalisme, mais plus particulièrement l'orientalisme inversé.

En l'absence d'une littérature abondante portant sur l'orientalisme inversé, une subdivision de l'occidentalisme, cette étude se définit comme une recherche a teneur théorique ayant pour objectif d'approfondir les mécanismes permettant à cette école d'observer et de dépeindre l'Occident dans le but de forger sa propre identité.

C'est en présentant l'articulation du concept d'altérité dans le discours de Sayyid Qutb (1906-1966), l'un des théoriciens les plus influents de l'idéologie islamiste salafiste que cette thèse de maîtrise explore la perception de l'Occident dans la pensée salafiste. Cette étude tend à démontrer que l'altérité est le pilier d'un discours contre-hégémonique qui vise à renverser la domination occidentale par celle de l'Islam. Le corpus théorique de cette recherche, composé des œuvres théoriques les plus connues de l'auteur est alors observé au moyen de l'analyse critique de discours, une technique méthodologique interprétative qui s'alimente des contextes discursifs.

Mots clefs : orientalisme inversé, altérité, *al-jahiliyya*, analyse critique de discours, contre-hégémonie

Introduction

Au moment de la rédaction de ces lignes, le climat social du 21^{ème} siècle est défini par une atmosphère d'appréhension, de peur, de colère et d'impuissance face à un phénomène spontané qu'est celui du terrorisme islamiste. Il va sans dire que les événements du 11 septembre 2001 ont marqué une rupture dans l'histoire : « [transformant] irrévocablement le contexte dans lequel, nous, intellectuels, parlons. Les actes de terreurs qui ont eu lieu ce jour-là n'étaient pas une invasion en provenance de l'extérieur par l'« autre » diable barbare, mais bien le produit du monde contemporain. »¹ La terreur a su s'installer dans la conscience populaire avec une profondeur sans pareil, proliférant par le fait même les interrogations du type « pourquoi ». La question qui semble être sur toutes les lèvres demeure la même : « Pourquoi nous détestent-ils? »² Quel est ce discours qui justifie les attentats terroristes menés par l'idéologie salafiste-djihadiste contre l'Occident?

Il s'avère complexe d'appréhender un concept aussi vaste que celui du terrorisme. La preuve étant que les acteurs ne s'entendent pas sur la définition du phénomène. Certes, une partie de la violence terroriste peut être comprise comme le résultat de la confrontation entre deux mécanismes de pensées opposés mettant en scène l'islamisme et l'Occident. Chaque entité met en œuvre un discours de diabolisation permettant de légitimer la haine éprouvée envers son antagoniste. Nous sommes entrés dans une ère, où comme l'indique Amin Maalouf, « les identités sont meurtrières »³. Le terrorisme a attiré l'attention des chercheurs sur différents plans, notamment au niveau économique, politique, et social délaissant indubitablement l'aspect

¹ Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*, Verso Book, London, New-York, 2003, 2006, p.21. [Traduction Libre] (Veuillez noter que les citations originales se trouvent en annexe (voir Annexe C))

² Bush cité dans Robert Woltering, *Occidentalism in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p. 38. [Traduction libre]

³ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, De l'académie française, Le livre de Poche, Grasset, 1998.

philosophique de cette « guerre contre le terrorisme ». D'après ce qui précède, il devient critique d'approcher le problème au moyen d'un angle d'analyse différent, soit en examinant l'enjeu à partir de la théorie de la différence, en un mot, l'altérité.

La notion d'altérité ne remonte pas à hier, elle est d'ailleurs à l'origine des plus grands carnages de l'histoire humaine. Pensons à la Deuxième Guerre mondiale, au génocide du Ruanda, ou tout simplement au colonialisme. Elle a fait l'objet de nombreuses études dans les dernières décennies tout particulièrement dans le monde occidental. C'est plus particulièrement la publication de l'ouvrage « *L'Orientalisme* », d'Edward Saïd qui a popularisé la tension entre le « nous » et le « eux », en ce qui a trait à la dynamique mettant en scène l'Occident et l'Orient. S'il est approprié de poursuivre la discussion entamée par Saïd quant à ce sujet c'est qu'en cette ère du vingt-et-unième siècle, la « guerre contre le terrorisme » est certainement l'expression la plus tangible des tensions reliées à l'altérité.

Bien entendu, les conflits liés au terrorisme ne peuvent être simplifiés qu'à cette dichotomie. Toutefois, cette étude ne cherche pas à appréhender l'intégralité du phénomène du terrorisme, mais bien se limiter à cette parcelle du problème qu'est l'étude du concept d'altérité dans le discours de l'acteur primaire de cette violence terroriste, soit l'idéologie islamiste radicale djihadiste. Cette recherche consiste à se départir de nos référents d'Occidentaux afin de laisser place à des schèmes de pensée encore insolites pour le commun des mortels.

1. Disparité ontologique

La discipline des sciences politiques utilise fréquemment la métaphore des lunettes afin de démontrer qu'il est possible d'étudier un sujet sous différentes perspectives, c'est-à-dire que changer de lentilles équivaut à modifier notre angle d'analyse. Étudier la vision salafiste du monde requiert un outil tout autre; comme si cette idéologie avait découvert un autre instrument pour

observer le monde. Il s'agit d'un appareil complètement différent des lunettes. Comme toute chose il faut l'étudier pour comprendre son fonctionnement. Dans cet ordre d'idées, Sadik J. Al-Azm souligne qu'il s'agit d'une idée qu'Edward Saïd a clairement explicitée dans son œuvre à succès.

L'une des plus importantes et intéressantes réalisations du livre de Saïd [...] est la mise à nue de la croyance persistante qu'a l'Orientalisme quant à l'existence d'une différence ontologique radicale entre la nature de l'Orient et celle de l'Occident [...]. Cette différence ontologique implique [une divergence] épistémologique qui comprend des instruments conceptuels, des catégories scientifiques, des concepts sociologiques, des descriptions politiques et des distinctions idéologiques employées afin de comprendre et d'aborder les sociétés occidentales, qui en principe sont non pertinents et non applicables [aux sociétés] de l'Est.⁴

Ainsi, l'essence de cette recherche est de comprendre les mécanismes permettant à la culture arabo-musulmane moderne et contemporaine d'observer et de dépeindre l'Occident dans le but de forger sa propre identité en un mot, l'occidentalisme. Elle vise également à contribuer à la littérature étudiant l'image de l'Occident dans les yeux du monde arabo-musulman, plus particulièrement le discours islamiste. La pensée sélectionnée pour effectuer cette recherche est celle de l'un des idéologues islamistes des plus influents, Sayyid Qutb.

2. Figure de l'intransigeance : Sayyid Qutb

Connu par les chercheurs du domaine comme la « référence matérielle »⁵ du sunnisme radical, Sayyid Qutb fait partie des auteurs qui se sont questionnés au sujet de l'Occident. Sa volonté de vouloir se différencier du modèle occidental coïncide tout particulièrement avec la problématique présentée, c'est-à-dire la compréhension du concept d'altérité dans le courant de pensée de l'occidentalisme. Contrairement à certains penseurs islamistes, Qutb refuse toute idée de comparaison entre l'Islam et le système occidental, d'où l'idée de dialectique qutbienne, une

⁴ Sadik J. Al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, Khamsin, Numéro 8, 1981, p.10. [Traduction libre]

⁵ Gilles Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, Proche Orient, Puf, Presse Universitaire de France, Paris, 2005, p.70.

bannière unique de l'islamisme salafiste ayant sa « propre terminologie »⁶. Sa notoriété au sein de l'idéologie est tout simplement indéniable. On relate d'ailleurs qu'il aurait été d'une grande influence pour l'idéologue d'Al-Qaida, Ayman al-Zawahiri.⁷ « Son travail représente l'une des expressions des plus élaborées et des plus sophistiquées des thèmes clefs du réformisme salafiste. »⁸ L'Islam dans le projet politique qutbien est présenté comme un remède à une humanité pervertie par la souveraineté humaine. La civilisation occidentale est conceptualisée comme une maladie contagieuse : « Et toute qualité aussi minime soit telle, provenant d'une source occidentale peut contaminer la pure source islamique. »⁹ Cet avilissement est selon l'auteur, l'œuvre de la prolifération des courants de pensée occidentaux tels que le marxisme, le modernisme, le communisme et le capitalisme. De ce fait, l'idéologue met en œuvre une dialectique visant à dévaloriser les modèles occidentaux de manière à légitimer son projet politique fondé sur son interprétation de l'Islam. Sous une perspective ontologique, ce régime que propose Qutb est justifié par « la libération générale de l'être humain sur la terre par l'abolition de soumission des êtres humains à leurs semblables. »¹⁰ Selon l'idéologue, en positionnant l'homme au centre des décisions politiques, ces gouvernements divinisent la race humaine, interférant ainsi avec la souveraineté divine (*al-hakimiyya*), le concept qui a popularisé sa pensée.

En dépit des nombreuses études portant sur les écrits qutbiens, très peu de chercheurs ont réellement approfondi la notion d'altérité dans sa pensée. À la lueur de nos recherches, seul le concept *d'al-hakimiyya* a su animer la communauté intellectuelle de manière significative. De plus, la majorité de ces recherches ont également été consacrées à relater le parcours de l'égyptien

⁶ Taquir Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghâni à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique*, Tawhid, 2002, p. 419.

⁷ Gilles Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, Proche Orient, Puf, Presse Universitaire de France, Paris, 2005, p.224.

⁸ Andrew March, *Taking People as they are: Islam as a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb*, *American Political Science Review*, Volume 104 (1), 2010, p.191. [Traduction libre]

⁹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.114-115.

¹⁰ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p. 65.

de manière à mettre en premier plan sa possible influence sur les organisations terroristes telles Al-Qaïda et l'État Islamique. Il est de notre avis qu'une étude portant sur le concept d'altérité dans la pensée de Sayyid Qutb est un besoin manifeste pour la littérature puisque ce dernier nous permet d'approfondir le discours islamiste comme une force discursive contre-hégémonie, une hypothèse avancée par Tony Evan dans un court article académique :

Décrire l'Islam comme un mouvement global unique, dédié à la défense de ses partisans face aux empiètements culturels et spirituels [...] lui donne l'apparence d'une force contre-hégémonique capable de lancer un défi efficace à l'ordre global néo-libéral.¹¹

En effet, cette recherche nous permet d'avancer l'hypothèse que le discours qutbien est construit comme une opposition, sa rhétorique est alors celle de la contre-thèse. La description de son projet politique ne tient la route que lorsque l'archétype proposé est comparé à son antagoniste.

Au regard de cette rhétorique de la différence, nous souhaitons ériger notre étude sur le questionnement suivant : comment s'articule la construction de l'altérité dans le discours de l'idéologue Sayyid Qutb? Cette question de type théorique permet l'identification de trois objectifs de recherches. Premièrement, contribuer à la littérature quant à l'occidentalisme, mais plus particulièrement l'orientalisme inversé, soit une subdivision de l'occidentalisme qui sera explicité plus-bas, deuxièmement, explorer la notion de contre-hégémonie et troisièmement, interpréter la construction du concept d'identité chez Sayyid Qutb. Tout d'abord, abordons les notions clés de même que les courants de pensées mobilisées dans le cadre de cette étude au moyen d'une revue de la littérature.

¹¹ Tony Evan, *The Limits of Tolerance: Islam as Counter-Hegemony?*, *Review of International Studies*, Volume 37 (4), 2011, p. 1753. [Traduction libre]

Chapitre I

Cadre conceptuel

Le concept d'altérité, tel que présenté d'entrée de jeu, n'est pas un concept nouveau au sein des sciences humaines. Il a été mobilisé par les grands philosophes de ce monde, sous de multiples perspectives et dans de contextes différents. En revanche, la notion a réellement été vulgarisée à la fin des années 1970 par le professeur de littérature Edward Saïd après la publication du livre *L'Orientalisme*. Le but était d'y dépeindre les stéréotypes utilisés par l'Occident pour représenter l'Orient. Fin connaisseur de la littérature anglaise, l'auteur utilise son bagage intellectuel quant à ce domaine d'étude afin d'édifier une seconde œuvre à succès, *Culture et Impérialisme*. Ce livre à saveur critique se démarque pour son analyse du canon littéraire, un objet de débat particulièrement culminant au sein de la sphère académique. Selon Saïd, la multiplicité des idées doit triompher sur le despotisme idéationnel. Pour illustrer cette notion, il nous introduit à une problématique qu'il nomme la « vénération de notre culture ». Le canon littéraire représente selon lui l'exemple typique de cette question. Si le canon demeure pertinent à certains égards, son côté égoïste est quant à lui considérablement problématique puisqu'il marginalise les voix qui règnent à l'extérieur du cadre normatif occidental. Il existe effectivement un besoin criant d'étudier les voix marginalisées afin d'appréhender les problèmes contemporains, tels que ceux ressentis dans la région du Moyen-Orient. L'interprétation des discours orientalistes d'Edward Saïd a su en inspirer plus d'un, d'où l'étendue de ce champ de recherche. S'il est opportun de réitérer ces œuvres pilonnaires, c'est entre autres parce que ces dernières nous permettent d'appréhender le discours concurrent au discours orientaliste, l'occidentalisme.

1. L'occidentalisme

Après avoir ratissé les bases de données, nous notons que le courant de pensée sélectionné pour étudier le concept d'altérité est déployé de plusieurs façons et selon plusieurs contextes dans la littérature.

On retrace la première utilisation de l'occidentalisme dans le contexte russe alors que le pays était pris d'un dilemme identitaire opposant ses affiliations à l'Occident au long passé historique que partage la nation russe avec l'Orient. L'occidentalisme tel que défini dans ce contexte avait pour objectif de défendre les valeurs occidentales, considérées comme supérieures ; une conceptualisation complètement différente de celle présentée dans cette étude.

Ainsi, nous n'avons pas l'ambition d'appréhender l'intégralité de ce courant de pensée. Tout comme Edward Saïd¹², nous nous limiterons à l'examen de l'Orient islamique, pour deux raisons. D'abord, il ne fait aucun doute que les discours orientalistes et occidentalistes sont dans une certaine mesure complémentaires. Ils peuvent être illustrés comme des discours miroirs au sens où ils se reflètent l'un l'autre. Par le fait même, les œuvres d'Edward Saïd ont été d'une influence considérable dans l'édification de ce cadre conceptuel.

La deuxième raison qui nous a incité à étudier le contexte arabo-musulman est liée à la première. Elle repose sur le choix d'approfondir une subdivision de l'occidentalisme qui est spécifique au contexte arabo musulman, l'orientalisme inversé. Inspirés par le travail du philosophe palestino-américain, nous souhaitons examiner l'envers de son travail le plus prestigieux, *L'Orientalisme*. Bien que les discours orientalistes et occidentalistes ont leur singularité, Il existe de multiples ressemblances entre ces deux écoles de pensées, tout particulièrement sur le plan méthodologique.

¹² Edward W, Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 66.

Je tiens à souligner que les analyses, les croyances et les idées produites par la tendance islamique [...] reproduisent tout simplement l'ensemble de l'appareil [doctrinal] de l'orientalisme classique en ce qui concerne la différence entre l'Est et l'Ouest, l'Islam et l'Europe. Cette réitération, qui se produit à la fois au niveau ontologique et épistémologique, s'est inversée uniquement pour favoriser l'islam et l'Orient dans ses jugements de valeur implicites et explicites.¹³

La méthode utilisée par ces deux schèmes de pensée opposés est fondée sur le concept central de cette étude, l'altérité. « De manière constante, la stratégie de l'orientalisme est fonction de cette supériorité *de position* qui n'est pas rigide et qui place l'Occidental dans toute espèce de rapports avec l'Orient sans jamais lui faire perdre la haute main. »¹⁴ Bien que le concept d'altérité a servi de pilier au discours orientaliste pour légitimer l'impérialisme et le maintien de l'hégémonie occidentale, notons également qu'il s'avère également une pierre angulaire du projet islamiste : « S'opposer pour se poser passe par montrer du doigt et démontrer à coup de caricatures l'altérité de l'autre, la singularité de l'étranger, l'effronterie de l'ancien indigène qui prétend affirmer son identité. »¹⁵

À la lumière de ce qui précède, il existe, de toute évidence, un rapport particulier entre l'Orient islamique et l'Occident, une relation si forte qu'elle a une portée identitaire sans pareil. Pour exprimer cette idée la pensée de Thierry Hentch, figure de proue de l'étude de l'orientalisme est tout à fait pertinente. Hentch est d'ailleurs connu pour sa conception du miroir énoncée plus haut.

[...] le regard que nous observons dans le miroir ne peut que se regarder soi-même dans l'acte de se regarder, sans du tout surprendre notre regard sur le monde. Le miroir est un trompe-l'œil. Ce n'est donc que dans le regard de l'Autre que nous pouvons déchiffrer quelque chose de notre regard sur le monde. L'Autre devient le miroir de notre regard sur les choses, mais, à supposer que nous ayons conscience que l'Autre nous renvoie quelque chose de notre propre regard, ce miroir-là se révèle à son tour trompeur de ce que nous ne comprenons pas bien ce qu'il réfléchit. L'Autre est le plus souvent éprouvé comme injuste dans le regard qu'il porte sur

¹³ Sadik J. Al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, Khamsin, Numéro 8, 1981, p.12-13. [Traduction libre]

¹⁴ Edward W Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 38.

¹⁵ Abdessalam Yassine, *L'Islam et la modernité*, al ofok impressions, 1998 p. 38.

nous, notamment – et ce n’est pas le moindre paradoxe – lorsqu’il se met à critiquer le regard négateur, objectal, que nous posons sur lui.¹⁶

Cette idée est tout particulièrement appréciable dans la rhétorique du *devoir de l’homme blanc* qui a permis à la civilisation occidentale de construire un projet impérialiste sur la prémisse que la société européenne de l’époque était supérieure aux *autres*. La résultante de ce pathos n’est nul autre que l’établissement d’un discours hégémonique occidental qui a su, au fil du temps, s’enraciner vigoureusement. Il existe un vaste champ de connaissances quant à ce sujet entre autres parce que ce sujet a été grandement critiqué par la communauté intellectuelle à bien des égards. On ne peut en dire de même pour ce qui est de l’Occidentalisme. Il existe en effet une disproportion considérable entre ces deux sphères de recherche que sont l’orientalisme et l’occidentalisme.

Alors que Saïd s’est prêté à un exercice interprétatif en analysant la pensée de romanciers et romancières de l’époque impérialiste, il a explicité les évidences dans le discours des écrivains du canon littéraire. Il nous a également invités à réfléchir au-delà du schème de pensée dans lequel notre culture nous a socialisés, d’où l’idée de ce sujet de thèse. Il devient indispensable dans le contexte de la « guerre contre le terrorisme » de se prêter à un exercice similaire, c’est-à-dire approfondir l’envers du discours orientaliste à partir d’un auteur du « canon islamiste ». Plutôt que de répondre à la question lancée par George W. Bush à la suite des événements du 11 septembre 2001 « Pourquoi nous détestent-ils? »¹⁷ à partir de nos points de référence, nous cherchons à analyser la problématique de l’altérité à la source du problème, c’est-à-dire dans le discours de l’idéologie salafiste. Il s’agit d’une suggestion élaborée par la chercheuse Buck-Morss, qui s’est elle-même penchée sur la pensée qutbienne.

[...] Buck-Morss invite ses lecteurs à ne pas « traiter avec condescendance » les musulmans comme Sayyid Qutb ou Ali Shariati, elle les invite plutôt à aborder leurs

¹⁶ Thierry Hentsch, *L’altérité Dans l’imaginaire Occidental : Fonction Manifeste, Fonction Occulte*, *Revue d’Histoire De l’Amérique Française*, Volume 59 (3), 2006, p. 349-350.

¹⁷ Bush cité dans Robert Woltering, *Occidentalism in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p. 38. [Traduction libre]

écrits de la même manière qu'on lit les critiques holistiques de Theodor Adorno ou Jean-Paul Sartre. En fin de compte, Buck-Morss n'est pas d'accord avec certaines des analyses et suggestions de Qutb en ce qui concerne la supériorité d'une alternative islamique au modèle occidental. Pourtant, elle soutient qu'il reste encore quelque chose à apprendre de Qutb et que la gauche globale devrait essayer d'inviter les penseurs musulmans à dialoguer avec leurs homologues d'Occident et d'ailleurs.¹⁸

Ainsi, Buck-Morss incite la communauté intellectuelle occidentale à aller au-delà de la terreur.¹⁹

Elle prône, tout comme Saïd, le croisement et le chevauchement des cultures intellectuelles.

Parmi les quelques auteurs s'étant prêté à ce même exercice interprétatif, on retrouve le philosophe Hassan Hanafi. Ce chercheur au penchant islamiste s'est précisément attardé à la problématique de décolonisation faisant appel à une réconciliation entre l'Occident et l'Orient par la « science de l'occidentalisme ». L'auteur définit cette science comme :

Une discipline que l'on retrouve dans les pays du tiers monde qui vise à compléter le processus de la décolonisation et où l'objectif est de définir l'Occident afin de permettre une meilleure compréhension de l'identité islamique (plus spécifiquement de l'arabe musulman).²⁰

L'occidentalisme d'Hanafi vise à étudier le discours orientaliste afin de réécrire l'identité arabo-musulmane qui a été décrite de manière erronée par les auteurs du discours orientaliste, une visée qu'il partage avec Qutb. La pensée de ces deux auteurs a d'ailleurs été mise en parallèle. Cette comparaison a été effectuée par le politologue, Shahrough Akhavi.²¹ L'écrit d'Akhavi est intéressant dans la mesure où le chercheur met en lumière les analogies entre les deux penseurs égyptiens tout en prenant soin d'identifier les nuances entre les deux projets proposés. Si les deux auteurs ont un objectif similaire qu'est le projet de l'Islam politique, leur démarche pour y arriver diverge à bien des égards. Ces différences peuvent être attribuables à la relation qu'entretiennent

¹⁸ Cemil Aydin, *The Politics of Conceptualizing Islam and the West. Ethics & International Affairs*, Volume 18 (3), 2004, p.96. [Traduction libre]

¹⁹ Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*, Verso Book, London, New-York, 2003, 2006.

²⁰ Bonnett (2006) cité dans Christopher Sims, *Occidentalism at War. Al-Qaida's Resistance Rhetoric, Autre Modernità*, [S.I.], Numéro 8, p. 207. [Traduction libre]

²¹ Voir Shahrough Akhavi, *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 29(3), 1997, p.377-401.

les deux auteurs avec l'Occident. Comme l'indique Akhavi, si Qutb se dissociait de toute affiliation avec l'Occident, Hanafi était quant à lui « plutôt fier de la relation qu'il entretenait avec l'Europe ». ²² Cette simple comparaison démontre que le courant de pensée occidentaliste n'est point homogène, il existe effectivement de multiples variations au sein de ce champ d'études. Robbert Woltering l'exprime clairement dans son ouvrage notamment qu'il discute du contexte égyptien :

Un aperçu historique de l'Occidentalisme dans la pensée égyptienne illustre clairement qu'il y a eu divers types d'Occidentalisme, en fonction de la période dans laquelle cet Occidentalisme a été construit de même qu'en fonction de la vision idéologique de l'acteur créant l'image. ²³

Conséquemment, la définition de ce courant de pensée est encore contestée par les chercheurs de ce domaine de recherche. L'un des plus importants enjeux liés à la conceptualisation de ce champ d'études est certainement la différence entre l'occidentalisme et la simple critique de l'Occident, une question émise par les auteurs de l'ouvrage *L'occidentalisme, Une brève histoire de la guerre contre l'Occident* ²⁴. L'occidentalisme est par définition une critique de l'Occident, cependant, selon ces derniers, le ressentiment serait l'élément qui singularise le discours en question. Cette idée a été fortement critiquée par Woltering affirmant que :

Cette théorie de l'idéologie anti-occidentale haineuse n'est pas très solide, en partie parce que les auteurs semblent avoir choisi leur matériel afin de convenir à leur théorie plutôt que l'inverse. [...] Ce que les auteurs ont fait, c'est un survol de l'histoire afin de trouver des réponses qui correspondent à leur propre notion éphémère de l'Occident. ²⁵

²² Shahrough Akhavi, *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, *International Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (3), 1997, p. 379.

²³ Robbert Woltering, *Occidentalism in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p.81. [Traduction libre]

²⁴ Ian Burman et Avishai Margalit. *L'occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, Climats, Paris, 2006.

²⁵ Robbert Woltering, *Occidentalisms in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p. 9. [Traduction libre]

L'auteur de cette critique utilise quant à lui une définition plus universelle. Il décrit l'occidentalisme comme « l'activité de construire une image de l'Occident et le produit de cette activité (l'image elle-même). »²⁶

Il manque selon nous un concept central à cette définition, l'altérité. On perçoit dans sa conceptualisation de l'occidentalisme une dimension identitaire très forte. L'occidentalisme est un courant de pensée dont les racines prennent forme dans cette théorie de la différence. Ceci est particulièrement apparent dans le discours islamiste. Les visées du propos islamiste reposent sur ce désir de former une unité identitaire fondé sur une interprétation de l'Islam bien définie, c'est-à-dire un Islam politisé.

[...] la « centralité identitaire » [...] caractérise le développement de l'islamisme. Celui-ci est pour l'essentiel l'expression d'un « retour en grâce », d'une réaffirmation de l'ambition universelle du référentiel de la culture islamique. Dans les contextes successifs de la domination coloniale d'abord, des premières affirmations indépendantistes ensuite, de la poussée impériale américaine enfin, on peut le rapporter à la volonté de trois ou quatre générations d'acteurs politiques de réhabiliter le « parler musulman » et de restaurer la légitimité de ce lexique ou plus largement, du référentiel de la culture héritée [...].²⁷

Il s'agit d'un discours identitaire qui veut répondre aux inégalités perpétuées par l'hégémonie occidentale. Comme nous avons pu l'observer dans la vision d'Hanafi, la principale répercussion de la domination occidentale dans le contexte postcolonial est la création d'un malaise identitaire. Quoi qu'il en soit, l'idéologie islamiste a su profiter de ce malaise afin de s'établir vigoureusement dans l'arène politique de cette région du monde. Ces inégalités qui ont été engendrées par les contextes impérialistes et colonialistes dans le monde arabo-musulman sont des clés de compréhension à ne pas négliger. Elles nourrissent le discours d'hostilité mis en œuvre par l'idéologie islamiste. Ainsi, le projet islamiste-salafiste est une riposte au discours orientaliste.

²⁶ Robbert Woltering, *Occidentalisms in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p.26. [Traduction libre]

²⁷ François Burgat, *L'islamisme à l'heure l'Al-Qaida*, La Découverte, Paris, 2005, p.15.

Dans le but de démentir l'infériorité du monde arabo-musulman inférée par l'orientalisme, cette doctrine propose un projet qui diffère à part entière du modèle occidental. La légitimité de cet archétype repose sur le dénigrement de l'archétype occidentale; d'où l'idée d'orientalisme inversé, une sous-division de l'occidentalisme.

2. L'orientalisme inversé

Au moyen d'une revue de la littérature, nous avons été en mesure d'affirmer que l'altérité et l'identité sont les principes élémentaires des courants de pensée occidentaliste et orientaliste. Par le fait même, il n'est pas faux de conclure que l'occidentalisme ne peut régner sans l'existence de l'Occident. En effet, l'occidentalisme a pour but d'émanciper l'Orient de l'Occident afin d'affirmer son identité, qui diffère catégoriquement de celle de l'Occident. Ainsi, c'est généralement par l'examen philosophique du modèle occidental que procède l'occidentalisme pour se dissocier de l'Occident. Comme nous l'avons mentionné antérieurement, les auteurs de ce courant de pensée approchent la critique de l'hégémon de différentes manières d'où l'hétérogénéité de ce champ d'études. Cela est également vrai pour ce qui est de l'orientalisme inversé, une subdivision de l'occidentalisme qui ne passe pas inaperçu dans la littérature. Toutefois, si l'occidentalisme peut exister indépendamment de son antagoniste, soit l'orientalisme, on ne peut en dire de même de l'orientalisme inversé. L'orientalisme inversé prend forme qu'uniquement en réponse au discours de son antagoniste.

Al-Azam, utilise quant à lui le terme « orientalisme inversé ontologique » (*the ontological orientalism in reverse*)²⁸ faisant ainsi référence à la différence ontologique existant entre l'Occident et l'Orient islamique. Ce schème de pensées s'articule évidemment de la même façon que l'occidentalisme au sens où il utilise l'Occident pour se définir, cependant, c'est à partir d'un

²⁸ Sadik J. Al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, Khamsin, Numéro 8, 1981, p.10.

discours occidentaliste qu'il se compare. L'orientalisme inversé peut être compris comme une riposte de l'Orient islamique au discours orientaliste. Cette sous-division du champ de pensée occidentaliste émerge des différents contextes de dominations modernes auquel fait face l'Orient islamique. De facto, il s'agit de l'expression même du refus de l'occidentalisation du monde arabo-musulman. Il est alors indéniable que la domination de l'Occident via le contexte impérialiste-colonialiste est un élément significatif dans l'appréhension de ce phénomène d'autant plus que cette période correspond à l'apogée du discours orientaliste. Les termes *libération*, *révolution* et *émancipation* sont des composantes de taille pour l'appréhension de ce sujet. Ces derniers seront à l'ordre du jour du troisième chapitre. Rasheed El-Enany, professeur de littérature comparée à l'Université d'Exeter au Royaume-Uni, propose une interprétation de l'orientalisme inversé qui corrobore cette idée d'*émancipation*.

Si l'Orientalisme, selon Edward Said, fournissait le cadre conceptuel et la justification intellectuelle pour l'appropriation de l'Orient par le colonialisme, les représentations de l'Occident que j'ai étudiées dans ce livre semblent selon moi, en revanche [...] suggérer une histoire différente : non pas une [histoire] de l'appropriation, mais bien une d'émulsion. Et si l'Orientalisme était à propos du dénigrement et de l'asservissement de l'autre, une grande partie des images occidentales explorées ici serait considérée comme l'idéalisation de l'autre, la quête de l'âme de l'autre, le désir de devenir l'autre ou du moins d'être comme l'autre.²⁹

Sa lecture de l'orientalisme inversé nous interpelle au sens où ce désir de devenir l'*autre* est tout particulièrement visible dans le discours de Sayyid Qutb, un auteur du champ d'études de l'occidentalisme.

3. Le qutbisme

Au regard de la théorie d'orientalisme inversé et de la revue de la littérature réitérons désormais réitérer le discours à l'étude dans le cadre de cette thèse, le qutbisme. Le survol de la

²⁹ El- Enany cité dans Robert Woltering, *Occidentalism in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p. 11-12. [Traduction libre]

littérature nous a rapidement permis d'observer que le nom de Sayyid Qutb ne passe pas inaperçu. Son nom figure sur la majorité des articles académiques ayant trait à l'occidentalisme, légitimant ainsi, l'emploi de la pensée qutbienne pour appréhender ce courant de pensée. Sa notoriété nous permet d'approcher avec confiance l'objectif de cette thèse qu'est d'approfondir le concept d'altérité tout en élargissant le champ de connaissance portant sur l'orientalisme inversé. Dans le but de présenter l'hypothèse de recherche, il devient crucial à ce stade de l'étude de réitérer la question qui dirigera cette étude : comment s'articule le concept d'altérité dans le discours de Sayyid Qutb?³⁰

4. Hypothèse de recherche

Nous nous sommes inspirés du courant de pensée de l'orientalisme inversé pour démontrer que Sayyid Qutb est confronté au concept d'altérité afin de manifester la validité de son modèle politique. Bâtissant sur la conception de l'orientalisme inversé d'El-Enany, plus particulièrement l'idée de « devenir l'*autre* », nous émettons l'hypothèse suivante : l'altérité est édifée dans le discours qutbien par le biais d'une rhétorique d'orientalisme inversé ayant comme objectif de renverser l'hégémonie occidentale par celle de l'Islam. En d'autres mots, l'altérité est articulée de manière à construire et légitimer un discours contre-hégémonique. Lorsqu'El-Enany propose l'idée d'un échange de position avec l'*autre*, ce dernier n'est nul autre que l'hégémon, c'est-à-dire l'Occident. De fait, cette hypothèse nous permet d'explorer un autre aspect de la littérature qui semble délaissée, le concept de contre-hégémonie.

³⁰ L'étude consiste ainsi à interpréter la théorie de la différence dans les écrits qutbiens afin d'évaluer la théorie proposé par El-Enany, qu'est l'orientalisme inversé. Nous souhaitons attirer l'attention du lecteur afin de préciser que nous étudions l'interprétation de Qutb de l'altérité, il ne s'agit pas de notre propre interprétation de ce concept.

5. Hégémonie et contre-hégémonie

La notion d'hégémonie est particulièrement présente au sein de la littérature portant sur les discours orientalistes. Cette notion est d'ailleurs une pierre d'assise du raisonnement d'Edward Saïd : « C'est l'hégémonie, ou plutôt les effets de l'hégémonie culturelle qui donnent à l'orientalisme la constance et la force dont j'ai parlé. »³¹ Par ailleurs, Laetitia Nanquette, chercheuse spécialiste de la littérature moderne et contemporaine de la région du Moyen-Orient, souligne une importante critique émise par Edward Saïd quant à la non-validité de la réponse occidentaliste à l'orientalisme : « [...] l'occidentalisme ne peut pas être une définition inverse de l'orientalisme selon Saïd, parce qu'il n'y a pas d'hégémonie de l'Orient sur l'Occident à cette période ». ³² Pour répondre à cette appréhension et pour défendre notre proposition, il est essentiel de consulter l'histoire arabo-musulmane. La dialectique à l'étude est construite, comme nous l'observerons dans le troisième chapitre, sur l'idée d'un retour à l'époque prophétique. Cela implique de facto le retour de « l'Empire musulman », pendant qu'il était lui-même une hégémonie. Comme le relate Marshall G.S. Hodgson, la période prophétique était une période de construction, l'édification d'une hégémonie était l'objectif désiré. « La rapide progression de l'Islam sur trois continents prouvait aux fidèles qu'il s'agissait d'une mission divine. Inspiré par la conviction que son expansion unirait toute l'humanité et lui apporterait la paix, l'Islam incarnait tout à la fois une religion, un super-État multiethnique et un nouvel ordre du monde. »³³ Selon une lunette gramscienne, ce raisonnement n'est pas hasardeux. Comme l'indique Gramsci, « toute

³¹ Edward W Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 37-38.

³² Laetitia Nanquette, *Le discours sur l'Occident chez les intellectuels iraniens de la modernité*, *Sociétés & Représentations*, Numéro 1, 2011, p. 191.

³³ Marshall G.S. Hodgson dans Henry Kissinger, *L'ordre du monde*, Fayard, 2016, p.100.

culture a son moment spéculatif et religieux qui coïncide avec la période de complète hégémonie du groupe social qu'elle exprime ». ³⁴

Dans ces conditions, nous avançons que le discours qutbien qui s'inscrit dans le courant de pensée de l'orientalisme inversé peut être décrit comme un discours de type contre-hégémonique puisqu'il a comme objectif de faire rétablir la religion d'Allah à ce qu'elle était jadis, une identité forte, une hégémonie, une civilisation islamique. C'est par le concept d'altérité que ce discours se construit. L'*autre* dans le discours qutbien est créé dans l'objectif de légitimer un projet d'impérialisme contre-hégémonique en réponse à cette hégémonie occidentale. Alors que Kissinger discute de l'importance de la pensée qutbienne pour comprendre la montée de l'Islam politique, il émet l'idée selon laquelle « [le] corpus [islamiste] constitue un renversement presque intégral de l'ordre du monde westphalien. » ³⁵ Si la notion d'hégémonie a été approfondie par la communauté intellectuelle en réponse aux écrits de Gramsci, on ne peut en dire de même du concept de contre-hégémonie. Or, l'idée de contre-hégémonie émane selon nous de la littérature portant sur l'orientalisme inversé. Elle a d'ailleurs été approfondie brièvement par Butko dans le contexte de l'Islam politique.

Un cadre théorique gramscien contribue à démontrer que les théoriciens islamiques contemporains [...] cherchent à projeter l'Islam comme un système idéologique révolutionnaire pour construire une organisation unifiée et disciplinée. Par conséquent, ils ont l'intention d'étendre leur influence par une stratégie délibérée et concertée qui vise à défier et à renverser les régimes séculaires contemporains (c.-à-d. les forces hégémoniques) et à les remplacer par un système politique et social fondamentalement nouveau et unique. En construisant une force contre-hégémonique viable (c.-à-d. une organisation politique érigée sur des fondements religieux) capable de renverser les puissances dominantes, elles désirent non seulement la prise du pouvoir politique, mais aussi l'établissement d'un véritable mouvement révolutionnaire à travers la création d'une nouvelle société, une nouvelle moralité et, surtout, un nouveau type d'homme. Par conséquent, c'est grâce à l'application d'une

³⁴ Antonio Gramsci, *Textes*, Les classiques des sciences sociale, Paris : Éditions sociales, 1983, p.123.

³⁵ Henry Kissinger, *L'ordre du monde*, fayard, 2016, p.120.

analyse gramscienne que les composantes pratiques et théoriques du phénomène contemporain de « l’Islam politique » peuvent être mieux comprises.³⁶

Or en s’inspirant du travail de Butko quant à la corrélation entre l’islamisme et la notion de contre-hégémonie la présente étude tente d’approfondir le lien entre l’orientalisme inversé et cette notion de contre-hégémonie.

³⁶ Thomas J. Butko, *Revelation Or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 31 (1), 2004, p.42. [Traduction libre]

Chapitre II

Méthodologie

Dans l'optique d'approfondir la construction du concept d'altérité au sein du champ d'étude de l'orientalisme inversé, une sphère de la littérature encore très peu connue, cette recherche aborde une infime composante de la problématique existant au cœur du terrorisme à partir de l'intérieur. C'est-à-dire à partir de sources primaires de ce phénomène. C'est donc par une analyse de contenu que s'opérationnalise cette recherche. De manière plus précise, c'est en analysant l'image de l'Occident dans le corpus théorique de l'un des idéologues islamistes des plus influents, Sayyid Qutb, que nous procéderons à la conceptualisation de la notion de l'altérité. Le discours qutbien, tel qu'indiqué d'entrée de jeu, est l'un des plus importants au sein de l'idéologie islamiste, au point où il demeure, encore aujourd'hui, pertinent pour la compréhension des problèmes contemporains reliés à cette doctrine. La pertinence de cet auteur repose principalement dans son incapacité à construire une théorie sans avoir recours à une comparaison avec l'Occident : « Ainsi, à toute époque, l'Islam porte un aspect de la grandeur exceptionnelle et de la haute noblesse, lorsqu'il est mis en contraste avec la civilisation occidentale actuelle. »³⁷

Ses œuvres théoriques que sont, *La justice sociale en Islam (Social Justice in Islam)*, *Le monde est un garçon ingrat (The World is an Undutiful Boy)*, *L'Islam la religion du futur (Islam the Religion of the Future)*, *L'Islam et la paix universelle (Islam and Universal Peace)*, *Les principes de base de la vision du monde islamique (Basic Principles of the Islamic Worldview)*, *Les États-Unis que j'ai vus (The America I Have Seen)* ainsi que *Jalons sur la route de l'Islam*,

³⁷ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p. 170. [Traduction libre]

composent notre corpus d'analyse (Annexe A)³⁸. Il s'agit des œuvres les plus connues de l'auteur. Ces dernières ont par le fait même été traduites dans les langues occidentales, telles que l'anglais et le français, soit les traductions utilisées dans le cadre de cette thèse.

Compte tenu de la nature discursive des données à l'étude, l'analyse de discours s'imposait spontanément comme technique d'analyse. Cette méthode a également été sélectionnée au regard de la revue de la littérature. Nous avons mentionné déjà qu'il existe des analogies marquantes entre les discours orientalistes et occidentalistes au niveau méthodologique. De manière plus précise, le langage de même que sa performativité sont ce qui rejoint ces antagonistes. Comme l'indique Sadik J. Al-Azm, l'orientalisme inversé porte une attention toute particulière au langage et à la textualité.

Il devrait être évident que l'une des caractéristiques importantes de l'orientalisme ontologique inversé est l'obsession typique de l'orientalisme quant au langage, les textes, la philologie et les sujets apparentés. [L'orientalisme inversé] imite tout simplement les grands maîtres orientalistes (par une très mauvaise imitation) lorsqu'il cherche à élucider, les secrets de la mentalité, de la psyché ou du caractère primitif arabe par les mots.³⁹

Ayant découvert l'importance du langage et sa performativité, Qutb était certainement en avance sur son temps. À l'instar de la nature pédagogique de son projet, Qutb conçoit que par l'éducation, des changements concrets s'ensuivront.

En exposant les vérités du concept islamique, nous ne visons pas la connaissance purement culturelle. Nous ne souhaitons pas créer une nouvelle section dans la Bibliothèque islamique, que l'on appelait autrefois « philosophie islamique ». [...] Nous cherchons le « mouvement » comme une étape au-delà de la « connaissance ». Nous voulons que la connaissance se transforme en un pouvoir de motivation pour réaliser sa raison d'être dans le monde réel.⁴⁰

³⁸ Nous souhaitons attirer l'attention du lecteur sur le fait que les traducteurs des œuvres du corpus utilisent écrivent de manière différentes le nom de Sayyid Qutb. Nous avons préservé, en note de bas de page, ces diverses orthographes afin de rester fidèles aux sources du corpus.

³⁹ Sadik J. Al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*, Khamsin, Numéro 8, 1981, p.11. [Traduction libre]

⁴⁰ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by RamDavid, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p.6. [Traduction libre]

Or, le médium guidant le projet politique de Qutb, la religion, est un exemple de choix pour exprimer le côté performatif du discours. Les fondements et lignes directrices de la religion sont généralement préservés dans un ouvrage dit « saint » comme le présente Qutb : « [...] la nation musulmane est un ensemble d'individus dont la vie, les conceptions, les situations, les méthodes les valeurs et les jugements sont une émanation de la ligne de conduite musulmane. »⁴¹ Dans le cas de l'Islam, la religion repose sur les révélations prophétiques de Mohammed qui ont été regroupées dans le Coran. Essentiellement, l'aspect performatif (le pouvoir d'action) de la religion repose sur l'idée que le discours relaté dans les écrits saints permet à lui seul de guider le mode de vie des individus. Pour Qutb, cette donnée est tout particulièrement importante. Il n'utilise toutefois pas le terme performativité, mais bien la notion de réalisme. « La conception que l'Islam propose pour la vie humaine est également caractérisée par le réalisme, car elle est capable de se réaliser dans les réalités de la vie humaine. »⁴² Ainsi, une analyse de discours approfondie des textes qutbiens permettra d'évaluer cette idée de performativité qui émane de la pensée du dit auteur.

1. Analyse de discours

Comme il est possible de l'observer au sein de la littérature, ce champ méthodologie est d'une ampleur sans pareil. Il existe un répertoire considérable de méthodes et théories au sein de cette grande famille méthodologique qu'est l'analyse de discours. L'école française qui s'est développée dans les années 1960 en réponse au structuralisme est certainement l'une des plus connues et des plus prédominantes. Elle est aujourd'hui représentée par les figures de proue que sont Michel Foucault et Jacques Derrida. Sans faire une généalogie de cette tradition

⁴¹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.5.

⁴² Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p.179. [Traduction libre]

méthodologique, il est fondamental de revenir aux sources de cette méthode afin de comprendre son essence, sa raison d'être et par le fait même sa pertinence pour cette étude. L'analyse de discours est née, comme le signale Maingueneau, de la volonté de « définir une science de l'idéologie »⁴³. Maingueneau, chercheur notable dans le domaine de l'analyse du discours, repère ce moment dans la pensée d'Althusser, un philosophe de tradition structuraliste, qui a su façonner cette lignée méthodologique.

La pensée d'Althusser impliquait l'existence d'une telle branche du savoir sous la double modalité d'une « théorie de l'idéologie en général » et d'une « théorie des idéologies particulières, qui expriment toujours, quelle que soit leur forme (religieuse, morale, juridique, politique) *des positions de classe* ». Cette théorie devait étudier la « déformation imaginaire » que subissent les « rapports réels » des individus à leur position dans la formation sociale quand ils se muent en représentations idéologiques. Elle partait du principe que cette déformation était soumise à certains processus constants dont il était possible de mettre en évidence le fonctionnement.⁴⁴

Suite à quoi, la pensée à l'étude dans le cadre de cette recherche est celle d'un idéologue appartenant à la bannière de l'islamisme, une idéologie généralement connotée de manière négative. En d'autres mots, l'islamisme est constamment rattaché au phénomène du terrorisme, ce qui explique pourquoi cette idéologie fait généralement chambre à part au sein de la littérature académique. Dans cet ordre d'idée et l'indique Buck-Morss il est vital d'outrepasser cette dimension péjorative afin d'examiner les schèmes de pensée que mobilise l'islamisme comme tout autre structure de philosophie politique. L'analyse de discours corrobore aux visées de cette étude, qu'est de sonder le projet d'un idéologue. Par le fait même, notre terrain d'analyse est celui de l'imaginaire politique, en d'autres mots, le monde des idées. Sayyid Qutb est un idéologue islamiste, mais il est aussi un philosophe politique. Il propose une solution en réponse aux problèmes qu'éprouve la société de son temps. Ainsi, notre choix méthodologique est dirigé par

⁴³ Dominique Maingueneau, *Analyse du discours et archive, Semen* [En ligne], 8, 1993, mis en ligne le 12 juin 2007.

⁴⁴ Dominique Maingueneau, *Analyse du discours et archive, Semen* [En ligne], 8, 1993, mis en ligne le 12 juin 2007, consulté le 09 mai 2017.

l'importance d'appréhender les contextes mobilisés par l'auteur puisque, ces derniers sont d'une importance toute singulière pour approcher l'hypothèse de recherche proposée. Tout chercheur étudiant la pensée islamiste-salafiste est confronté à cet enjeu puisque ce fondamentalisme religieux éprouve des difficultés à se positionner face à l'histoire. Or la temporalité est un élément distinctif de cette doctrine et ne peut, comme l'indique Burgat, être négligée.

Si l'on est en droit de considérer que chaque membre des « générations » successives de la mobilisation islamiste participe d'une même affirmation de son identité musulmane face à l'alter ego occidental et aux régimes accusés de lui faire trop de concessions, il est important de contextualiser chaque fois cette unité de la problématique identitaire en fonction des espaces et des temporalités.⁴⁵

À priori, l'idéologie islamiste-salafiste se caractérise par le biais de deux objectifs que sont « un retour à la foi authentique des ancêtres (Salaf) et un combat contre les influences occidentales ».⁴⁶ À cet effet, l'une des premières variables à prendre en considération lorsqu'il est question de cette doctrine n'est nulle autre que la temporalité. Le salafisme est une idéologie basée sur un discours passéiste. Elle a pour ambition de revenir aux sources véritables, soit au mode de vie de l'époque prophétique. Comme toute idéologie, cette dernière n'est pas uniforme. Elle change superficiellement d'une époque à une autre dépendamment des contextes sociaux et des acteurs qui la composent. De ce point de vue, Lamchichi recommande aux chercheurs d'accorder une importance toute particulière à la temporalité afin d'éviter une interprétation erronée des discours islamistes-salafistes.

Enfin, une analyse rigoureuse du phénomène islamiste doit savoir s'inscrire dans la longue durée. Les instantanés de l'observation doivent en effet, autant que faire se peut, être historicisés, car sous toutes les latitudes et en tout temps, la valeur informative des discours et des comportements d'un leader ou d'un acteur politique dépend de la façon dont leurs enseignements sont confrontés au temps et renouvelés : ce principe de base de la science politique s'applique à tous, y compris aux islamistes d'aujourd'hui.⁴⁷

⁴⁵ François Burgat, *L'islamisme à l'heure l'Al-Qaida*, La Découverte, Paris, 2005, p.43.

⁴⁶ Adberrahim Lamchichi, *L'islamisme politique*, L'Harmattan, 2001, p.46.

⁴⁷ François Burgat, *L'islamisme à l'heure l'Al-Qaida*, La Découverte, Paris, 2005, p.41.

À ce sujet, notons que la présente recherche ne prétend pas généraliser le discours qutbien à l'ensemble du champ de pensée de l'orientalisme ni même à l'idéologie islamiste-salafiste, mais bien d'entamer un travail de conceptualisation quant à la notion d'altérité au sein de cette sphère idéologique.

À cette fin, la pensée de Sayyid Qutb est d'une richesse exclusive. Il est indéniable que la temporalité peut être examinée au sein du qutbisme. Ce schème de pensées interpelle différents événements et contextes historiques telles que les croisades, l'époque coloniale, les guerres mondiales ainsi que le début de la guerre froide. Ce genre de données, comme le mentionne Lamchici, est non négligeable pour une recherche portant sur cette doctrine religieuse. Elles seront l'objet d'étude du troisième chapitre de cette thèse. D'ailleurs, certains de ces événements historiques sont, sans doute, les étincelles de cette *révolution islamiste*; d'où l'idée de discours contre-hégémonique.

1.2. Analyse critique du discours

Notre méthodologie a été guidée par une deuxième composante. En plus de s'attarder aux contextes ayant façonné l'imaginaire qutbien, la méthode de recherche optée devait également répondre à la déconstruction de la pensée totalisante de Qutb. Il s'agit de mettre en premier plan le rôle de l'altérité. Finalement, notre choix s'est porté sur l'analyse critique du discours notamment parce que « le discours joue un rôle déterminant dans la construction de la société et l'analyse du discours, mais en particulier [l'analyse critique du discours] peut, à son tour, jouer un rôle déterminant dans sa déconstruction. »⁴⁸

⁴⁸ Christopher Hart, *Discourse, Grammar and Ideology*, Bloomsbury, London, New-York, 2014, p. 3. [Traduction libre]

Cette méthode est définie par Hart, spécialiste de la linguistique cognitive à l'Université de Lancaster, comme une discipline en soi.⁴⁹ Elle a été introduite par le linguiste Teun A. Van Dijk dans les années 1980 et a été inspirée, comme l'indique Charaudeau, par différentes écoles de pensées.

L'analyse critique de discours s'inscrit dans diverses filiations : néomarxiste d'Adorno à Habermas, de l'École de Chicago, de la sociolinguistique anglaise avec Berstein et Halliday, de l'analyse du discours française sous l'influence de Foucault et Pêcheux et de la pensée de Gramsci en Italie. Van Dijk a commencé par s'intéresser au discours raciste sous toutes ses formes, même les plus indirectes et cachées, pour ensuite tenter « d'élucider les stratégies de légitimation et de construction de la domination qui (...) s'inscrivent dans *l'abus de pouvoir* » [...].⁵⁰

Cette méthodologie nous permet de tracer un parallèle entre l'influence d'un texte et les circonstances sociales qui en résultent puisque le discours porte en lui un aspect performatif comme l'avance Christopher Hart : « Le discours n'est pas seulement une pratique linguistique, il est en soi une pratique sociale qui contribue à la formation des systèmes sociaux, des situations, des institutions et des idéologies dans lesquels il est intégré. »⁵¹

La notion de pouvoir est également une composante clé de cette méthode d'analyse. Conséquemment, il est peu surprenant d'apprendre que l'approche foucauldienne est fréquemment utilisée par les chercheurs utilisant la méthode d'analyse critique du discours, mais également par ceux s'intéressant au concept d'altérité. Que ce soit pour analyser la problématique du racisme, les questions liées au genre ou la dynamique entre l'Occident et l'Orient, le duo conceptuel *pouvoir-savoir* a été mobilisé à de multiples reprises afin de sonder la théorie de la différence. C'est d'ailleurs, comme l'indique Racevskis, Edward Said qui a « joué un rôle clé afin de présenter le

⁴⁹ Christopher Hart, *Discourse, Grammar and Ideology*, Bloomsbury, London, New-York, 2014, p. 3.

⁵⁰ Patrick Charaudeau, *A quoi sert d'analyse le discours politique?*, *Anàlisi del discurs polític*, IULA-UPF, Barcelone, 2002, consulté le 12 mai 2017 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications. URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours.html>.

⁵¹ Christopher Hart, *Discourse, Grammar and Ideology*, Bloomsbury, London, New-York, 2014, p. 3. [Traduction libre]

travail de Foucault aux académiciens des États-Unis. »⁵² L'analyse critique du discours interpelle fréquemment la pensée d'un autre philosophe de renom s'étant penché sur la notion de pouvoir, Antonio Gramsci. Sa pensée est toutefois utilisée pour son travail sur le concept d'hégémonie qui sera pertinente dans le cadre de ce travail de recherche.

Tel que mentionné, le discours d'orientalisme inversé n'existe qu'en réponse au discours orientaliste, qui lui est décrit comme un discours à portée hégémonique. Si l'analyse critique du discours a été préconisée, c'est essentiellement puisque cette dernière s'intéresse aux discours critiquant les inégalités qui sont notamment causées par l'hégémonie occidentale. Elle mobilise les notions de pouvoir et d'hégémonie afin de déconstruire les discours. Sayyid Qutb est inévitablement un candidat de choix pour ce genre de méthode d'analyse. Puisque son projet politique est de nature révolutionnaire, une lentille d'analyse comme celle de l'analyse critique du discours s'imposait naturellement.

2. Limite méthodologique

Il devient crucial à ce stade de souligner l'importante limite méthodologique qui devra être contournée, soit l'utilisation de traductions. Les œuvres du corpus seront étudiées à l'aide de traductions anglaises et françaises. Ladite limite repose ainsi sur le choix de la méthode. C'est-à-dire que l'analyse de discours et l'analyse critique du discours insistent sur l'examen de la linguistique. « Les fondements de [l'analyse critique du discours] en tant que domaine au sein de la recherche linguistique ont été, dans une certaine mesure, posés par la "linguistique critique" [...] qui s'est développée en Grande-Bretagne dans les années 1970 [...]. »⁵³ Or cela pose un problème

⁵² Karlis Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, *Research in African Literatures* Volume 36 (3), 2005, Résumé. [Traduction libre]

⁵³ Norman Fairclough, Jane Mulderrig et Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis*, dans *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, edited by Teun A. Van Dijk 2nd ed, SAGE Publications Ltd, London, 2011, p.5. [Traduction libre]

puisque la linguistique au sein de la langue arabe diffère considérablement de celle de l'anglais et du français. Il est ardu d'effectuer une analyse strictement linguistique avec des œuvres traduites. Cependant, selon les conclusions citées plus haut, l'analyse critique du discours est influencée par différentes écoles de pensée. Puisqu'il existe au sein de cette branche méthodologique plusieurs approches, il est alors possible de contourner l'utilisation de la linguistique comme technique d'analyse. Comme l'indique Reiner Keller, « pendant que les premières études issues de cette approche étaient très orientées vers la linguistique (par exemple en examinant des particularités grammaticales dans un discours), l'analyse critique du discours suit de plus en plus un cheminement "interprétatif" »⁵⁴. C'est l'avenue qui sera envisagée pour cette étude. En s'inspirant de l'école allemande de la Kritische Diskursanalys, centrée sur une lecture sociologique des discours idéologiques, il sera alors possible d'échapper à cette limite méthodologique. C'est en empruntant la grille d'analyse proposée par Siegfried Jäger⁵⁵ (Annexe B) que nous procéderons à l'analyse de notre corpus.

3. Grille d'analyse

Suite à quoi, comment s'organise cette analyse? Prenant en considération que le corpus qutbien adopte une certaine homogénéité rhétorique, il devient opportun d'examiner de plus près le gabarit de la pensée qutbienne. Ce pathos se compose de quatre étapes. Dans un premier temps, l'auteur met, à priori, les arias habitant la société de son temps. Cette première étape lui permet par la suite d'émettre, dans un deuxième temps, la thèse selon laquelle, le système occidental n'est pas une solution pour les enjeux du monde arabo-musulman et ni même pour l'humanité. Il propose alors, dans un troisième temps, un système politique fondé sur son interprétation de

⁵⁴ Reiner Keller, *L'analyse de discours du point de vue de la sociologie de la connaissance. Une perspective nouvelle pour les méthodes qualitatives*, Recherche qualitative, Hors-Série, Numéro 3, 2007, p.290.

⁵⁵ Jäger (2009, 2010) cité dans Reiner Keller, *Approaches in Discourse Research*, in: *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*, London, SAGE Publications Ltd, 2016.

l'Islam. Enfin, c'est par voie de comparaison avec l'archétype hégémonique occidental que l'auteur rend légitime le modèle qu'il propose. Compte tenu de ces trois étapes, nous tâcherons de conserver dans l'ordre, des idées posées par le philosophe afin de structurer la discussion.

Par son étude des contextes historiques, le troisième chapitre amorcera la section analytique de cette thèse. Il s'agit d'une pierre d'assise de la méthodologie sélectionnée. Les grands questionnements de ce chapitre tenteront de mettre en lumière de quelle manière est mobilisé l'Histoire dans la pensée de Qutb. L'idée de temporalité sera alors à l'ordre du jour. Puisque la grille d'analyse de Jäger nous invite à interroger le contexte ainsi que les événements discursifs du corpus ce chapitre sera guidé par la question suivante : à qui s'adresse le discours révolutionnaire qutbien portant sur l'altérité et dans quel contexte est-il déployé?

Le quatrième chapitre de la thèse portera sur la problématique commune des œuvres de Sayyid Qutb, l'Occident. Nous cherchons à examiner de quelle manière est défini l'Occident dans la pensée qutbienne. Quelles sont les références utilisées par l'auteur pour définir son antagoniste? L'Occident est défini par Qutb à l'aide de multiples référents dont le matérialisme, le marxisme, le christianisme et l'anarchisme. Comment faire sens de cet amalgame? C'est en regroupant le discours par thèmes que se déroulera cet exercice interprétatif. Cette analyse thématique visera à observer le modèle occidental dans l'ensemble des œuvres qutbien afin d'identifier les divergences d'un livre à une autre de même qu'évaluer la cohérence du discours.

Enfin, nous aborderons la solution mise de l'avant par l'idéologue afin d'éviter la destruction de l'humanité par l'Occident. Il s'agit ici de l'idée de contre-discours. Comment se définit le modèle proposé pour remplacer celui de la modernité occidentale? Ce questionnement sera discuté au sein de cette question. L'idée d'identité sera notamment mise en lumière pour compléter le concept central de l'étude qu'est l'altérité. Le projet politique qutbien vise la création d'une nation qu'est la Umma, en d'autres mots : le monde islamique. Ce projet à portée

expansionniste nous permettra encore une fois d'interpeler l'idée de contre-hégémonie. À cet effet, notre grille analytique nous suggère d'approfondir la conception de l'humanité au sein de notre corpus. Il s'avère que Sayyid Qutb s'est intéressé de manière toute particulière à cette question existentielle.

Tout compte fait, la méthodologie préconisée dans le cadre de cette thèse se trouve au croisement de la sociologie textuelle et de la philosophie. Elle met en œuvre la méthode d'analyse critique du discours pour déconstruire le discours idéologique qutbien de manière à cerner le rôle de l'altérité. Bien que la linguistique est un élément clé de l'analyse critique du discours, nous ne mettrons pas l'accent sur cette technique d'analyse étant donné que nous travaillerons avec du matériel textuel traduit de l'arabe aux langues occidentales, plus précisément le français et l'anglais. Il est à noter que les œuvres à l'étude ont été traduites par différents traducteurs, ainsi, une revue thématique du corpus, tel que le suggère notre grille d'analyse, permettra d'évaluer si les concepts à l'étude sont utilisés uniformément en dépit des différentes traductions. Ce procédé nous évitera de tomber dans le piège méthodologique systémique de cette étude.

Ultimement, notons que la présente analyse entreprend l'exploration de la notion de l'altérité, dans le champ d'études de l'orientalisme inversé. Il s'agit alors d'une étude à portée théorique puisque l'objectif est d'explorer un concept dans un contexte historique particulier. En outre, la recherche comporte également une importante dimension philosophique au sens deleuzien du terme, c'est-à-dire que pour Deleuze, « [l]a philosophie est définie [...] comme une création de concepts ».⁵⁶ Ainsi, les deux grandes notions de ce travail concernent l'idée d'altérité et de contre-hégémonie.

⁵⁶ Deleuze et Parnet cité dans Axel Cherniavsky. *Le philosophe et l'écrivain : nature du discours philosophique chez Gilles Deleuze*, Philonsorbonne, Numéro 4, 2010, p. 1.

Chapitre III

Temporalité et interprétation de l'Histoire

Sayyid Qutb est un idéologue politique encore très influent dans la sphère de l'islamisme salafiste. Avant d'adopter une interprétation radicale de l'Islam, Qutb pratiquait la profession d'écrivain notamment dans le domaine de la critique littéraire. Il a amorcé sa carrière sous la bannière de l'intellectualisme séculaire. L'essayiste égyptien était, comme le relate Nolan, « stimulé par la littérature occidentale »⁵⁷. Ce début de parcours peut être attribuable à la formation académique qu'il a reçue, c'est-à-dire une éducation dans une institution « moderne »⁵⁸ plutôt que traditionnelle. En dépit de ce curriculum, Qutb avait mémorisé le Coran à un très jeune âge. Ce n'est qu'à la fin des années 1940 que l'auteur entreprend un virage intellectuel à saveur critique. La rédaction de l'ouvrage *La justice sociale en Islam* marque un point de rupture dans la carrière de Qutb alors que ce dernier adopte une vision dichotomique du monde; l'Occident et l'Islam. Son voyage aux États-Unis de 1948 à 1950 consolida la nouvelle direction intellectuelle entreprise par l'auteur avant son aventure en Amérique du Nord.

Qutb s'est rapidement fait connaître sur le plan politique alors qu'il dénonçait les nombreuses tensions politiques ressenties en Égypte, tout particulièrement l'occupation des forces britanniques. Ayant vécu dans la première partie du vingtième siècle, le parcours de Sayyid Qutb a été traversé par plusieurs événements historiques majeurs tels, la Deuxième Guerre mondiale, le colonialisme, la montée du nationalisme en Égypte, ainsi que la guerre froide. Ceux-ci ont manifestement teinté sa conception de l'humanité. Par conséquent, le premier chapitre analytique

⁵⁷ James L, Jr. Nolan, *What They Saw in America: Alexis de Tocqueville, Max Weber, G. K. Chesterton, and Sayyid Qutb*, Cambridge University Press, New York, 2016, p. 167.

⁵⁸ Mohamed Guenad, *Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique*, L'Harmattan, Paris, 2002, p.15.

de cette thèse consiste à mettre en lumière les contextes mobilisés par Qutb dans le but d'analyser sa perception de l'Occident. Comme le propose notre grille d'analyse, les différents aspects discursifs sous-jacents à la narration qutbienne seront examinés. Il s'agit ici des différents niveaux discursifs employés, des médiums utilisés, de même que la récurrence des thèmes. Mais avant toute chose, entamons l'analyse en discutant de la notion de temporalité, un concept central au sein de la doctrine islamiste-salafiste et distinctif à la pensée qutbienne.

1. La problématique qutbienne : la temporalité ébranlée

On ne peut insister suffisamment sur le rôle de la temporalité dans la pensée de Sayyid Qutb. Elle est en fait un des éléments centraux de la problématique émise par l'idéologue. Par ailleurs, l'enjeu qui a su animer Qutb au fil de sa carrière peut être synthétisé à une question de recherche : « Comment en sommes-nous arrivés à cette étrange vision de la nature et de l'histoire de l'Islam? »⁵⁹ La réponse soulignée par l'auteur est fondée sur la prémisse selon laquelle l'échec de l'Islam politique a été engendré par la propagation des sources occidentales à l'intérieur du monde musulman :

Lorsque discutons de la théorie politique et économique du point de vue pratique de l'État, nous constatons que le cours de l'histoire démontre un échec exemplaire dans la vie de l'Islam, un échec qui a eu des résultats lamentables. [...] Car nous devons découvrir si la raison de l'échec faisait partie intégrante de la nature du système islamique de la politique et de l'économie, ou si elle était le résultat d'événements fortuits du mal, sans rapport avec la nature du système.⁶⁰

Dans un monde idéal, l'Islam est représenté par la stabilité. Pour préserver cet état d'équilibre, la religion doit être mise en œuvre de manière permanente et holistique. Cette explication permet deux choses, elle est d'une part un élément de comparaison entre l'Islam et le modèle occidental et d'une autre, une donnée charnière en ce qui a trait à la cohérence de l'archétype présenté.

⁵⁹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.2. [Traduction libre]

⁶⁰ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.175. [Traduction libre]

Comme nous l'avons établi précédemment, le monde est constamment dépeint de manière dichotomique au sein du qutbisme. Alors que l'Islam est représenté par la stabilité, les valeurs préconisées par l'Occident sont quant à elles perçues comme étant éphémères.

Les valeurs humaines et la morale ne sont pas une question imprécise, ni même des valeurs qui (évoluent) et changent continuellement, sans être stables ni avoir d'origine comme le prétendent l'analyse pratique de l'histoire, et le (socialisme scientifique)!⁶¹

Ces gens veulent que l'Islam se dénaturalise, change de méthode et renie son passé pour ressembler à des théories humaines et des méthodes temporelles.⁶²

La pensée qutbienne est fondée sur l'idée qu'il n'existe qu'une seule source pour guider l'humanité. Le Coran qualifié d'intemporel, est la pierre d'assise du discours islamiste-salafiste. Maintenant, la question qui crée des remous au sein de la communauté intellectuelle de même que la cible permettant de critiquer l'idéologie islamiste-salafiste repose maintenant sur la rencontre entre tradition et modernité. Même Qutb prend en considération cette question :

Pouvons-nous être certains que cet ordre social [...] qui a été établi par l'Islam dans une période spécifique de l'histoire continuera d'avoir un potentiel de croissance et de renouvellement? Peut-on être sûr qu'il est possible d'appliquer à d'autres périodes de l'histoire dont les circonstances diffèrent à un degré plus ou moins élevé de celles de l'époque qui a donné naissance à l'Islam. C'est une question fondamentale.⁶³

Est-ce que les révélations coraniques intemporelles peuvent s'harmoniser aux contextes contemporains?

1.1. Confrontation entre tradition et modernité

Ce face à face opposant la tradition islamique et l'idée de modernité a été concrètement examiné par les chercheurs de ce champ d'études⁶⁴, tel Lamchichi, Aoun, Arkoun et Weismann,

⁶¹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.95.

⁶² Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.30.

⁶³ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.14 [Traduction libre]

⁶⁴ Voir : Sami Aoun, *Aujourd'hui l'Islam : fractures, intégrisme et modernité*, Montréal, Médiaspaul, 2007 ; Adberrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 ; Arkoun Mohammed, *L'Islam face au développement*, *Diogenes*, Numéro 77, 1972, 75-95.

professeur d'histoire de l'Université d'Haifa, qui a consacré une partie de sa carrière à étudier l'organisation des Frères musulmans.

Le fondamentalisme islamique est un produit de la modernité. Sa constitution comme discours hégémonique de l'Islam moderne a été accomplie au cours du vingtième siècle contre deux « Autres » : l'Autre externe de l'Occident et l'Autre interne de la tradition.⁶⁵

L'auteur décrit le fondamentalisme religieux comme « l'interprétation contemporaine des écrits coraniques par les intellectuels musulmans »⁶⁶. Cette « nouvelle » interprétation permet d'adapter la tradition islamique « aux réalités politico-sociales et culturelles du monde moderne »⁶⁷. Le fondamentalisme est, pour Weismann, la version islamique de la modernité.⁶⁸ Cette perspective est tout particulièrement intéressante dans l'appréhension de la pensée qutbienne. Bien que Weismann positionne Qutb sous la bannière du fondamentalisme, nous considérons que le qutbisme fait chambre à part. Il est indéniable que la dialectique qutbienne n'existe que lorsqu'il y a enchevêtrement entre Islam et Occident; Qutb l'indique clairement : « les sources se sont mélangées ». ⁶⁹ Toutefois la pensée qutbienne se différencie par son caractère intransigeant.

Il suffit de regarder pour voir que notre situation sociale est aussi mauvaise que possible; il est évident que nos conditions sociales n'ont aucun rapport avec la justice; Et nous tournons donc les yeux vers l'Europe, vers l'Amérique ou vers la Russie, et nous prévoyons importer des solutions à nos problèmes, de la même façon que nous importons des marchandises pour nos moyens de subsistance industriels.⁷⁰

Ce sectarisme propre à la pensée qutbienne permet de différencier le philosophe des autres auteurs du fondamentalisme islamique. Le qutbisme ne prétend pas réinterpréter l'Islam de manière à

⁶⁵ Itzhak Weismann, *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, Der Islam, Volume 86 (1), 2011, p.142. [Traduction libre]

⁶⁶ Itzhak Weismann, *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, Der Islam, Volume 86 (1), 2011, p.146.

⁶⁷ Itzhak Weismann, *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, Der Islam, Volume 86 (1), 2011, p.146.

⁶⁸ Itzhak Weismann, *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism*, Der Islam, Volume 86 (1), 2011, p.146.

⁶⁹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.12.

⁷⁰ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.1. [Traduction libre]

« islamiser la modernité »⁷¹, comme certains penseurs fondamentalistes peuvent l'entendre. Il souhaite adopter une nouvelle terminologie basée sur le « langage coranique ». Toute demi-mesure est fortement critiquée comme en démontre ce passage : « Le premier pas à accomplir est de nous relever du niveau de cette société, de ses principes et ses concepts, et de ne pas modifier les nôtres pour rencontrer cette société au milieu du chemin. »⁷² Considérons l'objectif de Sayyid Qutb qu'est d'édifier sa propre terminologie, le qutbisme est certainement l'expression la plus tangible de cette disparité ontologique existant entre l'Orient et l'Occident. Plusieurs exemples peuvent être utilisés afin de soutenir ce postulat. La négation de la notion de raison, un élément élémentaire de la pensée politique occidentale moderne en est un. Alors que l'auteur, discute de l'analyse du Dr. Al-Shaikh au sujet de la vingt-neuvième partie du Coran il exprime son désaccord avec l'auteur. Il démontre ainsi sa position quant à la notion de la raison : « Il déclare explicitement la nécessité d'une interprétation forcée quant à la conformité [du] texte [coranique] à la raison humaine. C'est un principe plutôt dangereux, car le mot "raison" ne renvoie pas en soi à quoi que ce soit dans la réalité. »⁷³

Dans cet ordre d'idée, la modernité est représentée par Qutb, comme un bouleversement du cosmos, puisqu'elle suggère l'adoption des nouvelles écoles de pensées édifiées par les hommes. Le penseur illustre cette idée à l'aide d'une métaphore, affirmant que l'humanité peut être dépeinte comme « une planète en voie de destruction puisqu'elle est sortie de son orbite et qu'elle s'apprête à entrer en collision avec une autre planète ». ⁷⁴ La modernité est une opportunité pour Qutb de construire une tranche de l'histoire problématique, l'apogée de la domination

⁷¹ Abdessalam Yassine, *L'Islamiser la modernité*, al ofok impressions, 1998.

⁷² Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.17.

⁷³ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p. 14. [Traduction libre]

⁷⁴ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p. 78.

occidentale : « La direction de l'humanité par l'Occident tire à sa fin non parce que la civilisation occidentale a fait faillite sur le plan matériel ou qu'elle ait faibli dans les domaines économique et militaire, mais parce que le monde occidental a rempli son rôle et épuisé son fonds de valeurs qui lui permettait d'assurer la direction de l'humanité. »⁷⁵ La temporalité est au cœur de la problématique qutbienne. Pour lui, l'Occident est illustré par l'époque « préislamique »⁷⁶ en un mot *l'al-jahiliyya*. En reniant l'Islam et en mettant en œuvre les méthodes humaines, c'est-à-dire les systèmes politiques créés par l'humain, l'Occident est considéré comme un état arriéré de l'ordre de la sphère primitive. En d'autres mots, se départir de l'Islam signifie revenir à la bestialité. Ainsi l'Islam est perçu comme un moment de libération pour l'humain, un point de rupture dans l'histoire. Plus l'auteur rabaisse l'Occident, plus il met en valeur l'Islam. L'auteur vise à faire revivre la « génération du Coran unique »⁷⁷ qui a été délaissé pour les théories matérialistes occidentales.

Cette solution nous permet d'aborder la principale lacune offrant aux chercheurs de critiquer les chimères islamistes. Comme en démontrent nos conclusions relatées ci-dessus, la doctrine islamiste-salafiste est une idéologie au discours passéiste au sens où elle souhaite revenir à une époque de l'histoire bien précise, qu'est l'Empire musulman. Ainsi, comment peut-elle répondre aux réalités de son temps et à l'évolution des contextes à l'aide d'un moment précis de l'histoire? La réponse offerte par Qutb quant à la critique de l'historicité fixe consiste à légitimer le retour d'une époque glorieuse en réponse à une période sombre de l'histoire.

La société musulmane [...] n'est point une simple photographie historique qu'on recherche dans les souvenirs du passé; mais au contraire, ce sont les étudiants du présent et l'espoir de l'avenir, c'est le but pour lequel doit aspirer toute l'humanité aujourd'hui

⁷⁵ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.4.

⁷⁶ Sayyid Qutb, *Islam, the Religion of the Future*, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992, p.4

⁷⁷ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.10.

et demain; pour sortir du gouffre de l'idolâtrie⁷⁸ dans lequel elle se trouve, qu'elles soient des nations développées industriellement et économiquement ou des nations sous-développées.⁷⁹

Soulignons que le terme « étudiant » n'est à négliger dans ce segment. Le rôle que s'est donné Qutb est celui d'éduquer les humains en ce qui attrait à l'Islam. Rappelons que l'auteur a travaillé dans le domaine de l'éducation pendant plusieurs années. D'ailleurs, l'essence de l'ouvrage *Les Principes de base de la vision du monde islamique* consiste, comme le titre l'indique, à expliciter au lecteur les caractéristiques fondamentales de la religion musulmane. Qutb veut rendre ce langage « islamique » connu et compris de tous. Comme nous l'avons déterminé dans la section portant sur la méthodologie, Qutb était avant-gardiste. Il avait pigé l'idée de la performativité du discours. C'est d'ailleurs pour cette raison que de nombreux chercheurs⁸⁰ du domaine de recherche du terrorisme lui accordent la réputation de « l'idéologue du terrorisme ». On dit que son discours aurait été d'une influence considérable pour les organisations terroristes, telles qu'Al-Qaïda et l'État Islamique. Paul Berman va jusqu'à insister sur l'urgence d'étudier Qutb : « Étudier Qutb en tant que théoricien politique et non seulement comme symptôme est donc une tâche savante et urgente à part entière, compte tenu de l'influence [...] unique de Qutb et de sa renommée dans l'Occident principalement comme “philosophe de la terreur islamique”. »⁸¹

⁷⁸ Notons qu'il existe un problème de traduction quant au terme « idolâtrie ». Ce dernier est utilisé afin d'illustrer la notion arabe *al-jahiliyya* qui elle devrait est traduite par l'appellation « période pré-islamique » ou encore la période des passions. Il s'agit d'une période temporelle d'ignorance. Voir Peter Webb, *Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings* », *Der Islam*, Volume 91 (1), 2014, 69-94.

⁷⁹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.102.

⁸⁰ Voir Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left*, Verso Book, London, New-York, 2003, 2006, John Calvert, *The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Qutb's American experience*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Volume 11 (1), 2000, Gilles Kepel, *Al-Qaïda dans le texte*, Proche Orient, Puf, Presse Universitaire de France, Paris, 2005, Andrew March, *Taking People as they are: Islam as a “Realistic Utopia” in the Political Theory of Sayyid Qutb*, *American Political Science Review*, Volume 104 (1), 2010, James L. Nolan, Jr. *What They Saw in America: Alexis de Tocqueville, Max Weber, G. K. Chesterton, and Sayyid Qutb*, Cambridge University Press, New York, 2016.

⁸¹ Berman (2003) cité dans Andrew March, *Taking People as they are: Islam as a “Realistic Utopia” in the Political Theory of Sayyid Qutb*, *American Political Science Review*, Volume 104 (1), 2010, p.191. [Traduction libre]

Maintenant, la création d'un discours d'orientalisme inversé tel que celui de Qutb n'est envisageable que lorsqu'il y a confrontation entre l'Occident et l'Islam, mais plus spécifiquement, lorsqu'il y a relation de pouvoir entre ces deux entités. Dans ces conditions, le pouvoir devient alors comme l'avance Foucault, une stratégie.⁸² De toute évidence, comme l'indique Qutb, la rencontre entre l'Islam et les autres systèmes est inévitable et l'isolement n'est pas une solution.⁸³ Il y a nécessairement relation de pouvoir. Si l'Islam était le seul système connu sur la Terre, le discours qutbien n'existerait tout simplement pas. L'Islam doit composer avec la domination occidentale. Par ailleurs, l'auteur admet la position d'infériorité auquel fait face l'Islam. Cette dernière lui permet de proposer un discours contre-hégémonique : « Le monde occidental avec lequel nos intérêts sont entrelacés est présentement plus fort que nous; nous n'avons pas aujourd'hui le contrôle sur celui-ci, ni même une force égale à sa force, ou encore la force que nous disposions durant la première période de l'Islam. »⁸⁴ Ainsi, pour rétablir le langage du Dieu et légitimer son projet, Qutb doit nécessairement déconstruire les schèmes de pensée occidentaux. Ce projet de déconstruction qui agit comme un contre-discours, n'est nul autre qu'un projet multigénérationnel. Qutb n'entend nullement changer les choses du jour au lendemain.

[...] la grande divergence entre la théorie politique existante et l'esprit de l'Islam, qui s'est développée sur une longue période et qui est devenue profonde, rendra difficile le retour à une théorie qui est véritablement basée sur l'esprit [de l'Islam]. Quant au fonctionnement de l'État et de la société, les fondements de la vie sous tous ses aspects, ainsi que les fondements spirituels et intellectuels, sont tous construits sur des bases spécifiques. Ils seront difficiles à modifier sans l'application d'une vaste énergie sur une vaste période de temps.⁸⁵

⁸² Micheal Foucault (1980) cité dans Carroll, William K et Robert S. Ratner, *Master frames and counter-hegemony: political sensibilities in contemporary social movements*, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Volume 33 (4), 1996, p.407.408.

⁸³ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.242.

⁸⁴ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.242.

⁸⁵ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.241. [Traduction libre]

Cette donnée justifie l'idée de contre-hégémonie émise comme hypothèse. Dans cet ordre d'idées, la suite du chapitre consiste à examiner comment le philosophe décrit cette « longue période » qui a mené à l'effondrement de l'hégémonie de l'Islam, en d'autres mots, l'établissement de la domination occidentale. Comment mobilise-t-il les éléments historiques pour soutenir son l'idée que la domination occidentale a atteint son apogée? Tel que le suggère notre grille d'analyse, ce segment visera à identifier les unités de significations contextuelles qui ont mené Sayyid Qutb à construire un discours sur l'Occident. Ces enjeux ont une importance de taille dans l'édification d'un discours contre-hégémonique. Nous concluons ce chapitre en discutant de la principale lacune méthodologique que nous avons effleurée plus haut, soit l'utilisation détournée de l'histoire à des fins idéologico-religieuses.

2. Chronologie du chemin vers la destruction de l'humanité

L'Histoire occupe une place de choix dans la pensée à l'étude. Aussi, la déconstruction des événements historiques est un choix assumé tel qu'indiqué ci-dessous :

Nous devons commencer par présenter l'histoire mondiale générale, selon la perspective de l'Islam [...] sous la forme d'événements. Nous ne devons pas nous préoccuper uniquement du point de vue européen [...] nous devons donner à l'Europe sa juste position et pas plus, de même que de souligner le rôle joué par l'Est en général et par l'Islam en particulier, dans l'histoire du monde. ⁸⁶

Ainsi, trois éléments historiques dirigeront l'analyse de la déconstruction qu'effectue Qutb quant à l'Occident : les croisades chrétiennes de l'Empire romain, l'établissement de la domination occidentale par le biais de l'époque impérialiste-colonialiste et enfin pour finir la montée de la puissance américaine.

⁸⁶ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.258. [Traduction libre]

2.1. La rhétorique chrétienne

La relation entre le christianisme et l'Islam ne remonte pas à hier. D'ailleurs cette relation a une place de choix dans l'exposé de *La justice sociale en Islam*. Notons que cette œuvre est certainement l'une des plus riches lorsqu'il est question d'analyser les circonstances ayant poussé Qutb à formuler une critique du modèle occidental. Il s'agit de l'un des premiers ouvrages théoriques rédigés par le philosophe musulman. Publié en 1949, le livre présente notamment la construction d'un modèle de justice qui s'harmonise avec le Coran. Il critique de manière singulière l'occidentalisation du monde arabo-musulman affirmant qu'il ne s'agit pas d'une solution convenable pour répondre aux problèmes sociétaux éprouvés dans les sociétés musulmanes :

C'est cela que nous recherchons, une solution à nos problèmes sociaux, bien que nos circonstances, notre histoire et les bases matérielles, intellectuelles et spirituelles de notre vie soient incohérentes avec les circonstances des gens de l'autre côté des déserts et de la mer.⁸⁷

Si sa vision du « monde islamique » présentée dans son dernier ouvrage *Jalons sur la route de l'Islam* n'était pas à ce jour concrétisée, l'idée selon laquelle les méthodes occidentales ne sont pas compatibles avec le monde arabo-musulman était quant à elle bien défini. De surcroît, l'auteur avait déjà explicité le niveau discursif sélectionné pour unifier la nation musulmane quant à la menace occidentale, il s'agit du domaine de l'idéologie : « Nous avons besoin d'une idéologie unifiée afin de confronter la vie et ses problèmes, une idéologie qui solidifiera nos forces contre les ennemis étrangers et domestiques. »⁸⁸ Le fait proposé par cette idéologie⁸⁹ se présente comme un contre-modèle à l'orientalisme qui tente d'occidentaliser l'Islam.

⁸⁷ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.1. [Traduction libre]

⁸⁸ Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace*, 3rd Edition, American Trust Publications, 1980, p.3. [Traduction libre]

⁸⁹ Il est à noter que l'auteur utilise les termes « idéologie » et « philosophie » de manière interchangeable. Nous concédons qu'il peut s'avérer mélangeant, toutefois nous avons choisi de préserver ces deux termes tout au long de la thèse afin de rester fidèle au corpus.

Cependant, d'où proviennent ces modèles formant l'hégémonie et à quel moment de l'histoire sont-ils émergés? Qutb remonte au contexte de l'Empire romain afin de retracer les premières influences occidentales sur l'Islam. Il entame d'ailleurs son *ouvrage La justice sociale en Islam* en examinant la séparation entre l'État et l'Église. Cette notion lui permet de conclure que la religion chrétienne n'a jamais réellement été pratiquée, elle n'est en fait qu'une rhétorique permettant de légitimer la haine de l'Islam.

La vérité est que toutes les religions spirituelles [...] s'opposent [...] aux matérialismes européen et russe, et au matérialisme communiste russe, qui sont en fait de la même nature et sont également en contradiction avec toute philosophie spirituelle de la vie. Mais le christianisme, à notre connaissance, ne peut être considéré comme une force réelle qui s'oppose aux philosophies du nouveau matérialisme; c'est une foi individualiste, isolationniste et négative.⁹⁰

Le problème que l'on observe est que la conception qutbienne de la religion entre directement en conflit avec celle construite par l'Empire romain. Alors que l'Église délaisse l'organisation de la société à l'État, elle octroie aux humains une marge de manœuvre en ce qui a trait à l'organisation sociale de la vie. Sayyid Qutb dépeint cette déviation comme une « maladie schizophrénique ». La religion chrétienne est problématique au sens où elle s'arrête à la conscience individuelle, elle permet le foisonnement de l'imaginaire humain : « Le christianisme est l'un des exemples les plus clairs de cette théorie de l'opposition, puisque c'est par une telle théorie que le libéralisme a été construit [...]. »⁹¹ En d'autres mots, l'idéologue s'oppose à l'idée de laïcité. Pour lui, la religion doit être un modèle holistique, elle doit guider l'humanité quant à tous les aspects de la vie, elle doit être une hégémonie. En faits, l'idéologue s'oppose à l'idée de laïcité.

Comme le démontre Ronald A.T. Judy, ce n'est pas la religion que l'auteur critique, mais bien sa conception et son application. « Réitérer le cadre conceptuel de l'histoire institutionnelle

⁹⁰ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.278. [Traduction libre]

⁹¹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p. 22. [Traduction libre]

de l'Europe n'est qu'un prétexte [...]. Ce que Qutb propose comme l'histoire du christianisme européen s'avère être une critique historique de la laïcité européenne. »⁹² Qutb réprimande alors le détournement de sens de la religion. Les croisades ont servi de rhétorique permettant l'établissement de la puissance européenne dans le monde arabo musulman. « [...] L'Europe n'a jamais été vraiment chrétienne, car, par sa nature même, ses gens doivent se battre sur leurs maigres territoires »⁹³. Le mythe de la religion chrétienne remonte à l'Empire romain et « demeure encore aujourd'hui source d'influence via la domination européenne »⁹⁴. Ainsi, la perversion à l'époque de Qutb se trouve au sein de la pensée européenne qui s'est propagée éventuellement de manière à contaminer l'humanité.

2.2. L'imprégnation de la pensée politique occidentale

Les fondements de la pensée européenne, comme nous venons de l'étudier, ont pris forme dans la séparation entre l'État et la religion, un événement qui a surgi à l'époque de l'Empire romain. Cette scission a perverti l'essence même de la religion et a permis le développement des théories humaines, notamment la science, une composante clé de la société occidentale selon Qutb. Or, comme en témoigne cet extrait, la renaissance scientifique marque un point de rupture dans l'histoire au sens où la science succède à la religion et s'impose comme la caractéristique prédominante de la civilisation *al-jahiliyya*.

[...] la tendance expérimentale sur laquelle repose la civilisation industrielle européenne actuelle n'a pas pris naissance en Europe même, mais plutôt dans les universités islamiques de l'Andalousie et de l'Orient; cette tendance s'est inspirée de la conception islamique de ses directives à l'univers et de sa nature réaliste, de ses richesses et de ces énergies. Ensuite la renaissance scientifique en Europe s'est approprié seule cette méthode islamique et a continué à la développer et à l'élever, alors que la même méthode a été abandonnée à son sort dans le monde musulman des préceptes de l'Islam

⁹² Ronald A.T. Judy, *Sayyid Qutb's Fiqh Al-Waqii, Or New Realist Science, Boundary 2*, Volume 31 (2), 2004, p.116. [Traduction libre]

⁹³ Sayyid Qutb, *Islam, the Religion of the Future*, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992, p.244. [Traduction libre]

⁹⁴ Sayyid Qutb, *Islam, the Religion of the Future*, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992, p.244. [Traduction libre]

et en raison de l'attaque perpétrée sur l'Islam par les croisades et les sionistes... L'Europe finit par couper la méthode de travail dont elle s'est inspirée des institutions de croyances islamiques : et elle s'est égarée avec cette méthode très loin de Dieu et elle s'est même éloignée de l'Église qui à cette époque a trop demandé aux gens injustement, au nom de Dieu, Le Très Haut!⁹⁵

Au fil du temps, la pensée européenne délaisse les fondements de la pensée islamique et adopte des philosophies dérivées de ladite science comme le positivisme et l'épistémologie. Ces théories sont échafaudées sur la notion d'objectivité, une abstraction qui conjugue difficilement avec l'interprétation religieuse de Qutb.

L'histoire européenne a laissé de profondes séquelles, dont toutes ses tendances; et dans la nature même de la pensée européenne ; et dans la nature-même de la pensée européenne ; le fait de laisser ces séquelles envenimeuses [sic] à l'égard de toutes conceptions religieuses et non à l'égard de la conception églicane [sic] seulement et non à l'égard de la conception de l'église seule dans toute ce que l'église et la pensée européennes ont pu produire dans tout domaine de la connaissance. Que cette connaissance soit de la connaissance purement de la philosophie métaphysique ou de puis recherches scientifiques qui n'ont aucun lien « apparemment » avec la question religieuse.⁹⁶

Bien que les piliers de la science sont, selon l'idéologue, inspirés du savoir universitaire islamique le savoir scientifique devient non seulement la pierre angulaire de la société occidentale, mais également l'un des piliers du discours orientaliste. La supériorité scientifique de l'Occident est l'une des justifications connues de ce discours. Elle a entre autres permis de légitimer la période coloniale. En effet, le dix-neuvième siècle est quant à lui marqué par la propagation des idéaux européens par le biais d'une époque sombre de la domination occidentale, là où la contagion atteint son apogée.

2.2.1. La contamination par l'impérialisme et le colonialisme

La période du colonialisme et de l'impérialisme est sans contredit l'une de plus sensible aux yeux de l'idéologie salafiste.

⁹⁵ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.110.

⁹⁶ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.114-115.

Mais le renversement final de l’Islam a eu lieu seulement à l’époque actuelle, lorsque l’Europe a conquis le monde, et lorsque l’ombre de la colonisation s’est répandue dans le monde, à l’Est et à l’Ouest. L’Europe a rassemblé toutes ses forces pour éteindre l’esprit de l’Islam, elle a relancé l’héritage de la haine des croisades et elle a mis à profit toutes les forces matérialistes et intellectuelles. Elle cherchait ainsi à décomposer la résistance interne de la communauté islamique et à la séparer, progressivement sur une longue période, des enseignements et de l’héritage de sa foi religieuse.⁹⁷

Rappelons que l’auteur à l’étude a vécu au cœur de l’occupation britannique en Égypte qui a perduré jusqu’en 1956. L’époque colonialiste représente certainement l’emblème de la domination occidentale, l’expression la plus palpable de la supériorité européenne. C’est tout particulièrement cette rhétorique d’hégémonie qui enflamme l’auteur et rythme toute son œuvre. Alors qu’il dénonce « les forces intellectuelles », il fait référence à la performativité de la sphère discursive. Comme nous l’avons mentionné antérieurement, Qutb admet la position d’infériorité qu’occupe l’Islam. Cette dernière lui permet d’édifier une rhétorique fondée sur l’humiliation de l’Islam qui permet de justifier l’idée de contre-discours émise dans la section portant sur l’hypothèse.

En raison des propriétés de l’Islam, ses ennemis lui ont déclaré leur guerre injustifiable. L’Islam s’opposait à leur exploitation impérialiste, à leur oppression et à leur domination par rapport aux autres. En raison de ces propriétés, ils ont lancé leurs scandaleuses campagnes de diffamation. Ils ont tenté de substituer d’autres valeurs à l’Islam, des idéologies fragiles et insipides complètement aliénées de ce formidable concurrent, afin que le sionisme international, les forces de croisade internationales et l’impérialisme international puissent triompher de son opposition ferme.⁹⁸

De surcroît, les campagnes impérialistes menées contre la religion musulmane justifient l’offensive de l’Islam que suggère Qutb.

2.2.1.1. La réponse au colonialisme : Al-jahiliyya, hâkimiyya et jihad

Qutb consacre un chapitre entier à ce qu’il réclame « *La lutte pour la cause divine* », en un mot le *jihad*. Cette notion permet encore une fois d’évaluer la conjecture du renversement

⁹⁷ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.235. [Traduction libre]

⁹⁸ Sayyid Qutb, *Islam, the Religion of the Future*, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992, p.231. [Traduction libre]

d'hégémonie. Le jihad est pour Qutb le moyen de « se purifier et rechercher de nouveau à être sur le chemin que prêche le Coran ». ⁹⁹ Le *jihad* est le moyen de se libérer des influences et des sources occidentales qui sont toxiques et rendent l'humanité malade. De manière générale, il existe au sein de l'idéologie islamiste deux conceptions du *jihad*, l'une défensive et l'autre offensive. Le qutbisme mobilise les deux interprétations harmonieusement de manière à légitimer la contre-hégémonie.

D'une part, l'Islam fait constamment face aux attaques orientalistes. Il doit donc œuvrer sur un mode défensif. L'exemple contemporain par excellence de cette dynamique est le conflit israélo-palestinien, un événement qui a forgé la pensée qutbienne. Tout comme ses confrères, Sayyid Qutb n'a pu rester silencieux quant à ce sujet. Plusieurs raisons nous incitent à examiner ce litige dans le cadre de cette thèse. Dans un premier temps, le combat pour la Palestine permet encore une fois d'évaluer l'idée de performativité du discours chez ce philosophe à l'étude :

Les politiques dans ce monde ne peuvent être séparées de ces philosophies. Ainsi, peut-être, nous ne sommes pas loin de la vérité lorsque nous disons que la politique des États-Unis sur la question de la Palestine et sa position aux Nations Unies sur la question de l'Égypte ne sont que les résultats de son fondement intellectuel du pragmatisme conjointement [...] avec d'autres facteurs. ¹⁰⁰

L'intellectualisme européen s'est transposé en politiques qui ont eu des répercussions notables sur la population musulmane palestinienne. D'où l'idée des « forces intellectuelles » citée précédemment. La position des États-Unis quant au conflit israélo-palestinien semble, comme l'indique Calvert, avoir déterminé la perception de Qutb quant à la culture américaine.

Qutb a déclaré qu'avant l'implication des États-Unis dans la question de la Palestine, il avait partagé avec d'autres Arabes la conviction que les États-Unis étaient un pays dédié à la justice internationale et aiderait ainsi l'autodétermination des peuples arabes après la guerre. Cependant, le refus de l'Amérique d'approuver l'établissement d'une Palestine arabe indépendante a démontré qu'il n'était pas [...] différent dans son attitude de base envers les pays de l'Est des Britanniques, des Français et des Néerlandais. De l'avis de Qutb, l'Amérique a soutenu des projets injustes comme le

⁹⁹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie Carthage, Paris, 1968, p.6.

¹⁰⁰ Sayed Kotb, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p. 257. [Traduction libre]

sionisme parce que, comme ces autres nations occidentales, son leadership et sa population manquaient d'une conscience morale transcendante [...].¹⁰¹

Même les États-Unis sont devenus une menace pour l'Islam, d'où l'idée de *jihad* défensif. Les forces occidentales forment l'ennemi de l'Islam et justifient cette rhétorique défensive.

D'une autre part, l'Islam qutbien s'articule comme un projet expansionniste, comme une offensive. En effet, l'archétype proposé ne se limite pas à la résistance, il envisage tout comme la pensée orientaliste, l'assimilation de l'humanité sous sa tutelle afin de faire honneur à l'*hâkimiyya*. C'est par le *jihad* que s'effectue cet assujettissement. En purifiant l'humanité de l'*al-jahiliyya*, il prône la contre-hégémonie et la suprématie de l'Islam, il effectue un renversement avec l'orientalisme. Notons que Qutb est l'une des figures de proue en ce qui a trait à la notion de *jihad*. En effet, l'auteur à l'étude se distingue tout particulièrement des autres théoriciens qui se sont intéressés à ce concept. C'est notamment en raison de la portée expansionniste de son projet que l'on peut décrire Qutb d'unique. Très peu d'idéologues vont aussi loin que Qutb lorsqu'il est question du *jihad*. Cela explique pourquoi la communauté intellectuelle lui octroie tant d'importance dans la littérature portant sur le terrorisme islamiste-salafiste. Ainsi, nous venons tout juste d'illustrer le lien tissant les trois concepts clefs du corpus qutbien que sont l'*al-jahiliyya*, l'*hâkimiyya* et le *jihad*. Nous souhaitons désormais terminer l'analyse de cette chronologie en discutant d'un acteur dont nous avons fait brièvement mention, les États-Unis.

2.3. « Les États-Unis que j'ai vu »

Deux textes du corpus qutbien se démarquent en ce qui a trait à la nation américaine, *Le monde est un garçon ingrat!* (*The World is an Undutiful Boy!*) de même que *Les États-Unis que j'ai vus* (*The America I have Seen*). Le premier qui compte à peine quatre-cent-cinquante mots a

¹⁰¹ John Calvert, *The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Qutb's American experience, Islam and Christian-Muslim Relations*, Volume 11 (1), 2000, p.91. [Traduction libre]

été publié en 1951 dans la revue égyptienne al-Risala, à son retour de l'Amérique du Nord. Ce texte d'une forte portée analytique a été rédigé lors de son voyage aux États-Unis et a pour but de dénoncer le comportement du reste du monde face à l'Égypte. Le médium sélectionné par l'auteur n'est point banal. Qutb utilise une légende afin de transmettre un message politique. La légende se définit comme un récit fictionnel interpellant des faits historiques réels. Rappelons-nous que le philosophe politique à l'étude était d'abord et avant tout littéraire et que ce style d'écriture n'est nul autre que son domaine d'expertise. Ce qui est intéressant ici, c'est que Qutb indique que les événements relatés se sont réellement produits : « Ceci n'est pas une figure de style. C'est un fait. C'est ce qui s'est réellement passé. »¹⁰²

Dans cet ordre d'idée, le texte repose sur l'idée selon laquelle l'Égypte a été trahie par le reste du monde. Cette dernière est la référence authentique puisqu'elle était la première civilisation. Cette vision permet de légitimer la supériorité de l'Égypte sur le reste de du monde. Tout comme l'orientalisme, la supériorité que met de l'avant l'auteur est fondée sur le savoir de l'Égypte, justifiant ainsi l'idée d'orientalisme inversé. Le texte est composé de différents niveaux discursifs, séparé par trois ruptures textuelles. Dans un premier temps, l'auteur procède à l'introduction du récit où il annonce que l'article discute d'une ancienne légende égyptienne où l'acteur principal est un petit garçon dénommé *Histoire*. Une première rupture textuelle est percevable alors que l'auteur se retire pour laisser place à la narration de cet illustre folklore égyptien. *Histoire*, qui a pour objectif de recueillir des renseignements quant à l'activité terrestre, rencontre une femme sur son chemin. Cette dernière est décrite comme une jeune dame d'une sagesse sans pareille du nom d'Égypte. Elle s'adonne à l'éducation d'un autre petit garçon qui est, quant à lui, représenté par le reste du monde. La légende est ensuite interrompue par une deuxième

¹⁰² Sayed Kotb, *The World is an Undutiful Boy!*, Fulcrum, Volume 3 (I), Fall 1949. [Traduction libre]

rupture textuelle où la voix de Qutb refait surface afin d'interpréter l'exposé. C'est en lançant la question : « qu'est-il arrivé au petit garçon [Monde] lorsqu'il grandit? »¹⁰³ que Qutb entame sa critique de l'Occident. La dernière section du texte introduite par une troisième rupture textuelle vise à mettre en contexte l'importance de cette légende dans les circonstances actuelles, soit dans le contexte postcolonial :

Lorsque nous sommes venus ici pour faire appel à l'Angleterre pour nos droits, le monde a aidé l'Angleterre contre la justice. Lorsque nous sommes venus ici pour faire face aux Juifs, le monde a aidé les Juifs contre la justice. Pendant la guerre entre les Arabes et les Juifs, le monde a également aidé les Juifs.¹⁰⁴

Ce segment se distingue du reste du récit puisqu'il interpelle le pronom « nous » pour représenter les Égyptiens en tant qu'un tout, en tant qu'une civilisation unie. Contrairement aux autres œuvres qui composent le corpus, la religion n'est pas mobilisée pour supporter l'argumentation. Il s'agit plutôt d'une sorte de nationalisme, un principe qui est rarement utilisé par l'auteur dans ses œuvres subséquentes de même que par l'idéologie islamiste en général. Il interpelle des circonstances historiques précises pour soutenir son point de vue. On entrevoit par son utilisation des termes « Angleterre » et « Juifs » deux moments clés : l'époque impérialiste, la domination des forces britanniques sur l'Égypte par la colonisation de même que la création d'Israël. Cette section nous porte à croire que Qutb s'adresse au monde, mais tout particulièrement au peuple des États-Unis en réponse à son inaction face à l'occupation britannique, ainsi qu'à son appui à la création d'Israël. Le deuxième texte *Les États-Unis que j'ai vu*, vient compléter cette idée. Nous l'avons mentionné déjà, la radicalisation de Qutb s'est intensifiée à la suite de son voyage aux États-Unis qui a eu lieu à la fin des années 1940. Cette période correspond au « mode de vie américain ». Fin de la Deuxième Guerre mondiale, début de la Guerre froide, Qutb séjourne dans l'emblème de la

¹⁰³ Sayed Kotb, *The World is an Undutiful Boy!*, Fulcrum, Volume 3 (I), Fall 1949. [Traduction libre]

¹⁰⁴ Sayed Kotb, *The World is an Undutiful Boy!*, Fulcrum, Volume 3 (I), Fall 1949. [Traduction Libre]

prospérité économique. De facto, il est confronté à des valeurs américaines très fortes. Les États-Unis étaient considérés à l'époque de son voyage comme « un Nouveau Monde »¹⁰⁵, une nation née dans le domaine de la science. « Aux États-Unis, l'homme est né avec la science, il ne croit qu'en elle. »¹⁰⁶ Référons-nous de nouveau à John Calver, Sayyid Qutb semble avoir eu des attentes envers les États-Unis : « L'abondance et la prospérité de l'Amérique témoignent les rêves de la Terre promise. »¹⁰⁷ Néanmoins, la position des Américains quant à la Palestine a modelé l'opinion de Qutb. Les États-Unis deviennent un calque de l'impérialisme et du colonialisme européen, surtout de la puissance britannique voire la nation anglo-saxonne : « Il y a ceux qui estiment que c'est l'influence financière des juifs aux États-Unis et ailleurs qui a gouverné la politique de l'Occident. Il y a ceux qui disent que c'est l'ambition anglaise et la vanité anglo-saxonne qui sont responsables de cette position actuelle. »¹⁰⁸ L'espoir américain s'est plutôt transformé en une extension de la pensée européenne au niveau du savoir et des connaissances. Effectivement, la science est un autre élément de taille dans la dialectique qutbienne puisqu'il existe de multiples tensions quant à ce sujet. L'auteur semble indécis quant à l'utilisation des sciences pures. Alors qu'il entrevoit une certaine utilité, l'argument de l'auteur repose sur le sophisme de la pente fatale. C'est-à-dire que l'emprunt des sciences pures conduirait à long terme à l'adoption des différentes méthodes occidentale, entraînant ainsi le déclin de la religion au profit de la pensée humaine.

¹⁰⁵ Sayyid Qutb, *The America I have seen* in *America in an arab mirror images of America in Arabic travel literature: an anthropology*, 1895-1995, Abdel-Malek, Kamal, St-Martin's Press, New-York, 2000.

¹⁰⁶ Sayyid Qutb, *The America I have seen* in *America in an arab mirror images of America in Arabic travel literature: an anthropology*, 1895-1995, Abdel-Malek, Kamal, St-Martin's Press, New-York, 2000, [Traduction libre]

¹⁰⁷ Sayyid Qutb, *The America I have seen* in *America in an arab mirror images of America in Arabic travel literature: an anthropology*, 1895-1995, Abdel-Malek, Kamal, St-Martin's Press, New-York, 2000, [Traduction libre]

¹⁰⁸ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.240.

3. L'historicité comme outil idéologico-politique

Pour terminer ce premier chapitre analytique, il est singulier de souligner l'importance de l'Histoire dans un discours d'orientalisme inversé, comme celui de Qutb. Comme l'illustre Thierry Hentsch, l'Histoire est l'outil mettant en relation les notions d'identité et d'altérité.

C'est dans le rapport de l'identité à l'altérité que la dimension mythique de l'histoire apparaît la plus prégnante. La question identitaire et la question des origines, pour toute société, baignent dans le même imaginaire. Voilà ce qui fait de l'histoire un miroir. Mais la réflexion est réversible : l'histoire à son tour s'inscrit dans le miroir de l'Autre. C'est ce double mouvement réflexif qu'il s'agit donc de suivre ici à travers l'exemple des rapports – plus tendus que jamais – entre l'Islam et l'Occident.¹⁰⁹

Il a été mentionné précédemment que la rencontre entre la tradition et la modernité permettait la création du discours de l'ordre de l'orientalisme inversé. Cette confrontation a lieu sur le plan de l'Histoire. Maintenant, l'utilisation de l'Histoire par la pensée islamiste-salafiste est un sujet grandement critiqué par les intellectuels s'attardant à cette idéologie. Paradoxalement, Qutb souligne le piège méthodologique qu'il lui octroie tant de critiques :

Tous les termes et expressions techniques ont une certaine histoire avec des implications et des associations découlant de cette histoire, [ces dernières] ne peuvent être [placées] dans un nouveau contexte, séparés de leur historique. La notion islamique a ses propres termes spéciaux qui sont conformes à la nature de sa dérivation linguistique, de ses associations et ses implications historiques [...].¹¹⁰

L'Histoire peut être comprise comme l'unique outil idéologico-politique de ce discours étant donné que l'argumentation n'est soutenue qu'à l'aide d'exemples historiques, particulièrement par la mobilisation de l'époque prophétique. Effectivement, cet emprunt à l'Histoire est l'un des piliers du discours identitaire et par le fait même de la dialectique de l'altérité. Il devient alors inévitable que de se demander comment est exposée l'Histoire dans le discours qutbien.

¹⁰⁹ Thierry Hentsch, *L'altérité Dans l'imaginaire Occidental : Fonction Manifeste, Fonction Occulte*, *Revue d'Histoire De l'Amérique Française*, Volume 59 (3), 2006, p.347.

¹¹⁰ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p. 98. [Traduction libre]

L'histoire est dépeinte de maintes façons dans la dialectique à l'étude, si bien qu'il est possible d'affirmer qu'il existe de multiples tensions au sein de ce discours. Lorsque Qutb joue avec la rhétorique d'un Islam humilié, sa conception de l'histoire est dépeinte de manière déterministe. Autrement dit, l'histoire qui se doit d'être basée sur la religion de Mohamed a été pervertie par la nation occidentale. « Plusieurs fois, il semblait que la réalité de l'histoire falsifie cette théorie islamique fondamentale. Ainsi, nous devons tout d'abord découvrir quelle est cette réalité de l'histoire. »¹¹¹ Alors que l'histoire a été indument relatée par l'Occident via la littérature, le penseur s'est fixé l'objectif de relater l'histoire correctement, soit en positionnant l'Islam au centre de cette narration de l'histoire, ou en répliquant la technique employée par discours orientaliste. Qutb considère que « l'histoire est une branche de la littérature et qu'elle est porteuse de dangers, notamment parce qu'elle est influencée par la matérialité et ignore la sphère spirituelle dans sa relation des faits »¹¹². Pour Qutb, l'Histoire n'est qu'une simple narration des événements historiques, elle s'inscrit dans l'approche holistique de l'Islam et ainsi est guidée par la spiritualité islamique. De ce fait, l'Islam dans le discours de Qutb est appréhendé comme le noyau de l'Histoire.

La société musulmane est donc du point de vue de sa physionomie, sa forme et le genre de sa vie n'est [sic] pas une photographie historique rigide; mais quant à son existence et sa civilisation, elles se basent [sic] sur des valeurs historiques permanentes. Lorsque nous disons « historique », cela signifie que ces valeurs sont apparues pendant une certaine période de l'histoire, mais dont la nature n'a aucun lien avec le temps. C'est une vérité que l'humanité a puisée de la source divine; ce qui dépasse la réalité humaine et l'existence matérielle en même temps.¹¹³

Pour en terminer avec cette critique de l'historicité chez Qutb, mobilisons la pensée de Ronald A.T. Judy. Il indique que le philosophe n'est certainement pas un « histographe », mais que sa conception de l'humain au sein de l'histoire le distingue des autres penseurs de la méditerranée.

¹¹¹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.29. [Traduction libre]

¹¹² Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.251.

¹¹³ Sayed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.102.

Il ne fait aucun effort pour élaborer une théorie des origines de la civilisation ou de la nature de l'humanité préadamite. [...]. Qutb a compris les humains comme des êtres historiques, soumis à des forces de changement qui transcendent toute conduite individuelle, nationale ou raciale [...].¹¹⁴

En effet, pour Qutb le point de départ de l'histoire est l'Islam. Il n'est pas dans son intérêt de discuter de la formation de l'humanité. Cette d'ailleurs pour cette raison qu'il s'avère si critique face aux grands noms de la *science occidentale* tels « Darwin »¹¹⁵. Les questions relatives à la création de la Terre doivent être répondues vis-à-vis la religion musulmane. Ainsi, l'hégémonie islamique peut être maintenue. Il s'agit du même principe employé par l'orientalisme.

Tout compte fait, l'analyse de la temporalité et de l'Histoire a permis de cibler avec précision la problématique exprimée par Sayyid Qutb relative au contexte de la modernité. En réponse à ce problème, la dialectique proposée par Qutb consiste à expliciter le précepte de l'Islam afin qu'il soit compris et adopté de tous voire même enseigner l'Histoire du point de vue de l'Islam plutôt que depuis l'Occident. Réitérons que la définition de l'Islam chez l'auteur s'articule au moyen de comparaison, une méthode propre au courant de pensée occidentaliste. Dans cette lancée d'idées, le prochain chapitre a pour objectif d'identifier la provenance des références utilisées par Qutb pour dépeindre son antagoniste et, par le fait même, forger l'identité de l'Islam.

¹¹⁴ Ronald A. T Judy, *Sayyid Qutb's Fiqh Al-Waqii, Or New Realist Science, Boundary 2*, Volume 31 (2), 2004, p.130. [Traduction libre]

¹¹⁵ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.109.

Chapitre IV

L'image de l'Occident dans la pensée de Sayyid Qutb

À la lueur du chapitre précédent, nous constatons que plusieurs circonstances historiques ont orienté la dialectique qutbienne de manière à forger une représentation plutôt essentialiste de l'Occident. L'Occident est déployé comme un synonyme du terme *al-jahiliyya* que nous élaborons plus bas. Pour l'auteur, l'Occident est une entité à la fois hétérogène et homogène au sens où, bien qu'il existe de multiples théories humaines, elles sont aux yeux du qutbisme de la même nature. L'auteur est toutefois confronté à la déconstruction de ces théories, sans quoi les chimères de ses propres propos ne valent rien. Ceci dit, le questionnement qui guidera le présent chapitre repose sur la nature des références permettant de déconstruire la pensée occidentale. Quels sont ces schèmes de pensées qui forgent cette grande bannière de *l'al-jahiliyya* et quelles sont les références permettant de les décrire? Ce sera cette déconstruction qui permettra l'attaque de la culture occidentale et par le fait même valorisera de la culture musulmane. L'examen de ce processus est donc vital pour cette thèse.

1. *Al-Jahiliyya*

Parmi les œuvres du corpus, *Jalons sur la route de l'Islam* est certainement l'ouvrage le plus riche en ce qui a trait à la description de *l'al-jahiliyya*. Rédigé dans une cellule de prison, il s'agit du dernier livre de l'auteur. Qutb avait été incarcéré pour avoir comploté contre le régime de Gamal Abdel Nasser, une administration politique connue pour la nationalisation du Canal de Suez et par le fait même, le nationalisme égyptien qu'il prêchait. Dans ces circonstances, l'animosité exprimée envers l'Occident est à son apogée et le concept d'altérité prend tout son sens. L'ouvrage représente l'expression même de sa radicalisation.

Il existe plusieurs types de sociétés au sein de *l'al-jahiliyya* :

[E]lle peut se présenter sous la forme d'une société qui nie l'existence de Dieu, Le Très Haut, explique l'histoire par une analyse matérielle et polémique et applique dans sa vie ce qu'elle appelle (Le socialisme scientifique). Elle peut se présenter sous la forme d'une société qui ne nie pas l'existence de Dieu, Le Très Haut, mais qui lui attribue seulement le pouvoir sur les cieux et lui spolie le pouvoir sur la terre, qui n'applique guère sa législation en tant que règle dans la vie; elle ne se réfère pas aux valeurs que Dieu a instituées d'une façon définitive pour l'organisation de la vie humaine; elle permet aux gens d'adorer Dieu dans les temples, les églises et les mosquées, mais elle leur interdit de demander le droit d'appliquer la législation de Dieu dans leur vie; elle nie ainsi ou empêche l'accomplissement du pouvoir de Dieu sur la Terre [...] »¹¹⁶

Selon ce passage, il est possible d'inférer qu'il existe deux branches à la structure *al-jahiliyya*, l'*incroyance* et la *croyance* en la religion en tant que spiritualité, en un mot, la laïcité.

À l'opposé, l'humain est ce qui unit les différentes théories de l'*al-jahiliyya* sous un même toit. Il s'agit du fondement des archétypes créés par l'Occident. « L'idolâtrie signifie l'adoration des gens de leurs semblables par l'institution d'œuvres qui ne sont nues de création ni d'inspiration divine, quel que soit la forme que revêtira cette institution! »¹¹⁷ Malgré le fait que l'humain est défini comme la plus prestigieuse espèce sur Terre, ce dernier demeure une créature de Dieu. Ceci étant dit, pour Qutb, les théories occidentales n'octroient pas à l'humain sa réelle position au sein du cosmos. « Ainsi, l'Islam cherche à rehausser les instincts humains à un niveau élevé et noble de manière à honorer la nature humaine [...] dans le passé, le présent et le futur, tant qu'Allah le veut. »¹¹⁸

Il est à noter que la conception de l'humain et par le fait même de l'humanité est une composante centrale de notre grille d'analyse. Tout discours idéologique profère une vision de l'humanité. La pensée qutbienne s'inscrit dans un contexte unique au sein de la sphère intellectuelle islamique. Comme le laisse entendre Arkoun, les années 1950 étaient caractérisées par un vent d'appréhensions existentielles en réponse à la montée du socialisme, notamment le

¹¹⁶ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.90.

¹¹⁷ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.129.

¹¹⁸ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.82. [Traduction libre]

marxisme. Il résume cette ère en utilisant le terme « mentalité planificatrice » : « Or, cette mentalité implique des modes de pensée des conduites pratiques, des conceptions de l'homme et de l'histoire auxquels les sociétés islamiques, tel qu'elles résultent d'évolutions particulières, ne sont nullement préparées. »¹¹⁹ Le corpus théorique qutbien s'est développé durant cette période de foisonnement philosophique. L'idéologue a construit un archétype basé sur son interprétation de l'Islam qui vise à réunir tous les composants terrestres sous un modèle, l'Islam. « L'Islam est la religion de l'unité dans ce grand univers, une unité qui comprend tous les éléments, d'une seule particule aux espèces les plus avancées de la vie sophistiquée. »¹²⁰

Alors que la volonté divine a comme l'objectif d'unir les humains et de les guider vers le droit chemin, *Al-jahiliyya* est quant à elle caractérisée par la division de la race humaine, lui octroyant ainsi le statut de « société sous-développée ».

Lorsque dans une société les individus exercent les uns sur les autres de pareilles pressions, et que les uns se soumettent aux pressions des autres, cette société ne peut prétendre être libre, c'est une société dont une partie se compose de seigneurs et la deuxième d'esclaves [...] Pour cette raison on ne peut la considérer que comme une société sous-développée ou si on emploie le terme islamique une (société idolâtre).¹²¹

Cette terminologie quant au développement s'inscrit dans le contexte illustré par Arkoun, c'est-à-dire un Islam qui est en constante bataille contre son passé de colonisé de même que par les discours orientalistes qui lui font face. « La corrélation développée/sous-développée oblige les sociétés islamiques à renforcer l'idéologie de combat déjà suscitée par la corrélation colonisateur/colonisé. On sollicite conjointement des fragments d'histoire et de philosophie pour justifier des comportements politiques, sociaux et économiques nouveaux. »¹²² Paradoxalement, Qutb utilise la même rhétorique employée par les orientalistes quant au « devoir de civilisation »,

¹¹⁹ Arkoun Mohammed, *L'Islam face au développement*, Diogenes, Numéro 77, 1972, p.77.

¹²⁰ Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace*, 3rd Edition, American Trust Publications, 1980, p.3. [Traduction libre]

¹²¹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.92-93.

¹²² Arkoun Mohammed, *L'Islam face au développement*, Diogenes, Numéro 77, 1972, p.77.

un pathos qu'il a lui-même critiqué. « Les slogans qu'ils émettent sont "développement", "liberté", "innovation", tout cela sans aucun principe de limitation ou de régulation. C'est le nom de ceux-ci qui poussent l'humanité plus loin dans la nature sauvage. »¹²³ Il renverse les rôles, l'Islam est la société qui se doit de civiliser le reste de l'humanité. Cette inversion est l'expression même de l'orientalisme inversé. Le renversement est le mécanisme permettant la construction de l'Islam politique comme force contre-hégémonique.

Ceci dit, quelle est la signification du terme civilisé chez Qutb? Afin d'éviter le piège méthodologique, dont nous avons discuté dans le deuxième chapitre, il est primordial de retracer l'utilisation de cette notion afin de s'assurer de sa compréhension. Sans surprise, l'auteur demeure consistant quant à la technique utilisée pour définir ses objets d'études, c'est-à-dire qu'il procède par voie d'opposition afin d'illustrer ce que n'est pas une civilisation civilisée, ce qui n'est pas l'Islam. « C'était là, la base sur laquelle reposait la personnalité de l'individu arabe, pour la construction de (la société musulmane) soumise à une direction dirigée, une société civilisée et progressiste, une société détachée de l'anarchie et du tribalisme! »¹²⁴ D'emblée, l'anarchie est définie par Qutb, par « la violation du pouvoir de Dieu qui résulte en la transgression des droits de l'homme ».¹²⁵ C'est pour Qutb une violation de la souveraineté de Dieu, *al-hâkimiyya*. L'anarchie devient par le fait même nul autre qu'un synonyme de *l'al-jahiliyya*, démontrant ainsi que le philosophe à l'étude n'est en mesure de développer une critique de son propre gré, mais bien que ses seuls points d'ancrage sont le Coran et l'Histoire. Pour ce qui est du tribalisme, il en est de même. La voix de Dieu est mobilisée afin de mettre en cause le phénomène d'appartenance identitaire chez les humains.

¹²³ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p. 79. [Traduction libre]

¹²⁴ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.60.

¹²⁵ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.8.

L'appartenance, qu'elle soit tribale, raciste, de couleur, ou même à la terre est une appartenance de petite proportion et sous-développée. C'est une appartenance idolâtre que l'humanité a conçue pendant les périodes les plus basses de son histoire spirituelle; et que l'envoyé-messager de Dieu a qualifié d'appartenance (crasseuse), qualification qui dégage le dédain et le refus. Lorsque les Juifs ont prétendu être le peuple privilégié et choisi par Dieu, le créateur a démenti leur mensonge et a soumis l'échelle des valeurs à la notion de foi uniquement en passant par toutes les générations et sans considérations ni de peuples, ni de races, ni de patries.¹²⁶

L'ouvrage *Islam and Universal Peace*, rédigé en 1951, nous permet de clarifier cette terminologie quant à l'idée de développement. Les premières pages de l'œuvre soulignent la finalité l'existence humaine qui, comme nous l'avons mentionné, repose sur la religion musulmane, mais plutôt sur la foi : « La vie humaine est la croyance. »¹²⁷

L'âme humaine a une tendance naturelle à la croyance religieuse. Cette inclination ne peut jamais être dissuadée, ni par la philosophie, ni par la théorie sociale ou économique, car la croyance occupait une strate dans l'âme humaine trop profonde pour être portée par la logique, les doctrines et les théories.¹²⁸

Sur ce, Qutb nous laisse entendre que les théories humaines sont de l'ordre de l'acquis, elles sont professées au fil du temps. À l'inverse, la foi musulmane est quant à elle innée dès la naissance de l'humain. De facto, l'unification de la civilisation humaine par l'Islam s'effectue sur le plan de la conscience et de l'esprit.

Cette flamme que l'Islam a allumée dans la conscience humaine n'a pas échoué même dans les passages les plus sombres de l'histoire, et pendant sa vie a illuminé divers exemples d'une conscience libre et un esprit surpassant toutes les valeurs mondaines, tous les pouvoirs temporels et toutes les considérations mondaines.¹²⁹

La morale devient par le fait même l'élément fondateur de cette Oumma, la civilisation envisagée dans l'ensemble du corpus qutbien comme nous pourrions l'observer dans le dernier chapitre de cette thèse. Cependant, les sociétés occidentales sont dépeintes comme sous-développées en raison de leur carence en valeurs spirituelles. La survalorisation de la matérialité ne permet pas à la société

¹²⁶ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.126.

¹²⁷ Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace*, 3rd Edition, American Trust Publications, 1980, p.1. [Traduction libre]

¹²⁸ Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace*, 3rd Edition, American Trust Publications, 1980, p.2. [Traduction libre]

¹²⁹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.163. [Traduction libre]

de se développer sainement selon l'auteur.¹³⁰ Donc, quels sont les références permettant la justification d'une telle prémisse? À partir de quels éléments la description de l'Occident s'effectue-t-elle?

Deux types de modèles forment la grande bannière de *l'al-jahiliyya*, la foi en tant que spiritualité et l'incroyance. Représentons alors ces deux profils sous deux appellations de manière à les synthétiser : le libertarisme et le matérialisme.¹³¹ Il est à noter que le premier évolue nécessairement vers le deuxième. La déconstruction de ces bannières est la pierre angulaire de la méthodologie qutbienne et ce soit d'être scrutée à la loupe.

1.1. Extension du christianisme, le libéralisme

Une analyse contextuelle du corpus nous a permis d'arriver à la conclusion que la conception de la religion a été pervertie par la scission entre la religion et l'État. La religion qui se doit d'être un système holistique est devenue une simple spiritualité. « Le christianisme est l'un des exemples les plus clairs de cette théorie de l'opposition, parce que c'est par une telle théorie qu'on en est arrivé au libéralisme [...]»¹³² Le libéralisme est pour Qutb la déviation de l'utilisation de la religion. Cette philosophie politique n'est nul autre qu'une extension du christianisme qui est selon lui, l'antipode de l'Islam. À titre de résultante, l'homme est laissé à lui-même sur le plan de la morale, ce que les philosophes appartenant au Siècle des lumières caractériseraient d'état de nature. À cet effet, il est important de souligner que bien que, Sayyid Qutb ne compatisse pas avec les conjectures émises par les figures de proue de cette ère, il existe certains parallèles entre la pensée qutbienne et les différentes théories du contrat social. Ces similarités ont d'ailleurs poussé

¹³⁰ Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace*, 3rd Edition, American Trust Publications, 1980, p.76.

¹³¹ Nous souhaitons attirer l'attention du lecteur afin d'indiquer qu'encore une fois nous ne partageons pas la conceptualisation des thèmes présentés par Qutb, toutefois dans le but de rester fidèle aux thèmes qui sont émergés de la revue thématique nous avons préservé ses derniers.

¹³² Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.21-22. [Traduction libre]

Ronald A.T. Judy à effectuer une analyse portant sur la relation entre la pensée de Qutb et celle d'Hobbes. Comme l'entend le chercheur, les deux auteurs s'accordent sur l'idée qu'en l'absence d'un système réunissant les hommes, l'humanité s'enfonce dans un état de désordre, l'état de nature où il y a guerre de chacun contre chacun. Pour Hobbes, la raison humaine est l'élément permettant de sauver l'humain de sa primitivité. L'existence des passions qui poussent les humains à se tourner (avec l'aide de la raison) vers une condition de vie plus sécuritaire. À titre d'exemple, la peur de la mort les incite à se tourner vers la voie du consentement, par conséquent vers l'État. Selon lui, la raison guidera les « hommes » à abandonner leur liberté absolue par voie de consentement dans le but d'obtenir une plus grande sécurité. À l'opposé, il a été dit déjà que la raison humaine est une utopie occidentale pour le philosophe islamiste. Paradoxalement, la description des sociétés occidentales proposée par Qutb correspond à l'état de nature décrit dans le Léviathan¹³³ où l'homme vit dans un mode bestial. Pour Qutb, le système permettant l'organisation de l'humanité doit être fondé sur la base d'une conscience musulmane homogène. Il n'y a pas de contrat social dans la pensée qutbienne, il y a plutôt la conscience islamique, qui comme mentionnée précédemment, est caractérisée d'innée.

Remarquons que la négation de la raison n'est pas uniforme au sein du champ d'études de l'occidentalisme. La comparaison effectuée par Shahrough Akhavi¹³⁴ quant à Qutb et Hassan Hanafi qui a été présentée dès l'amorce de cette thèse démontre qu'Hanafi questionne la position de la raison par rapport à Dieu, alors que Qutb préconise la servitude de l'homme face à la force divine (*hakimiyya*) de manière catégorique. Or, il est important de noter qu'il existe une différence

¹³³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, [1651] 2000.

¹³⁴ Shahrough Akhavi, *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, *International Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 29 (3), 1997, p.387.

fondamentale entre la pensée des lumières et celle de Qutb. La finalité du contrat sociale, c'est-à-dire une condition de vie plus sécuritaire passe par l'abandon de la liberté absolue, à l'opposé, la mise en œuvre de la souveraineté divine est conceptualisée comme la libération de l'homme sur le plan de la conscience.

Ce concept de liberté de conscience semble être en contradiction directe avec le postulat fondamental de Hobbes selon lequel la peur de l'homicide constitue la base du contrat social. Hobbes est une figure importante dans la critique de Qutb quant au libéralisme classique. Après tout, il est reconnu pour avoir jeté les bases de la science politique moderne, ou de la philosophie civile, avec *De cive* et *Leviathan*. Dans une large mesure, l'engagement critique avec la théorie du contrat social de Hobbes est le point de départ de l'élaboration de Qutb de la théorie politique islamique moderne.¹³⁵

Paradoxalement, selon Qutb, le fonctionnement des systèmes occidentaux dont l'objectif principal est d'instaurer la sécurité au sein de l'humanité est ineffectif. « Il convient de souligner que le tissu social du monde entier aujourd'hui est dans cet état d'insécurité et d'instabilité où il faut chercher de nouveaux fondements et rechercher des moyens spirituels de rétablir l'homme de sa foi dans les principes de l'humanité. »¹³⁶ La foi comme nous l'observerons dans le dernier chapitre plus bas, est l'unique ressource permettant l'harmonie des humains. Elle est l'alternative proposée par Qutb pour répondre au vide spirituel, elle est pour l'idéologue ce qu'est le contrat social pour Hobbes, c'est-à-dire, un point d'ancrage de sa théologie politique.

En bref, si Hobbes et Qutb observent le même problème, soit celui de l'absence de cohésion permettant une cohabitation saine des êtres humains, Qutb construit une problématique similaire à celle de l'état de nature issu de la dialectique hobbesienne. Cette donnée homologuée par Ronald A.T. Judy consolide la prémisse énoncée plus haut affirmant que le qutbisme est une idéologie qui est née pour répondre à la modernité occidentale philosophique. Il faut toutefois observer cette comparaison avec retenue au sens où les discours sont de registres différents. Leur origine, de

¹³⁵ Ronald A. T. Judy, *Sayyid Qutb's Fiqh Al-Waqii, Or New Realist Science, Boundary 2*, Volume 31 (2), 2004, p.125. [Traduction libre]

¹³⁶ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.243.

même que leur objectif divergent considérablement. Hobbes a rédigé le Léviathan dans un contexte de foisonnement philosophique où l'objectif était de conceptualiser une philosophie politique. Le travail de Qutb est quant à lui de l'ordre de la théologie politique, son discours est purement idéologique. Quant à son objectif, il se traduit par le désir de répondre au vide moral de la civilisation de son temps. Ainsi, l'instrumentalisation de ces discours doit être prise en considération lorsque les deux modèles sont mis côte à côte. Ceci étant dit, comment prend forme cet état d'anarchie au sein de *l'al-jahiliyya* selon Qutb? L'expression la plus tangible de cette idée prend forme dans ce que dénomme Qutb le matérialisme.

1.2. Matérialisme, l'état de nature

D'emblée les conditions de création des sociétés occidentales sont un aspect fort problématique au sein de la pensée de Qutb puisqu'elles sont basées sur la séparation entre la sphère politique et religieuse. Comme il a été clairement explicité, la naissance de l'État nation a été la cause de l'effondrement du mode de vie religieux. Qutb souhaite ainsi démontrer que l'Islam politique¹³⁷ n'a pas pris forme dans les mêmes circonstances. « [...] les origines sont diamétralement opposées, l'une est pareil à un arbre qui pousse par la volonté divine et l'autre pareille à un arbre à merci des passions humaines. »¹³⁸ C'est une idée qui est supportée par le chercheur Lamchichi qui affirme qu'en effet : « [...] les pays musulmans, dans leur immense majorité, n'ont jamais connu de telles ruptures susceptibles de créer les conditions favorables à l'éclosion de l'imaginaire laïque et démocratique, et à la remise en cause de l'influence prépondérante exercée par les institutions religieuses sur le corps social, le système juridique et les instances de la légitimation politique »¹³⁹. Il ajoute qu'il serait « anachronique » que de reprocher

¹³⁷ C'est-à-dire l'Islam comme système étatique.

¹³⁸ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.131.

¹³⁹ Abderrahim Lamchichi, *Islam, Islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 48.

à ces pays de tradition musulmane de ne pas avoir considéré l'émancipation de la religion de la sphère politique. Cette affirmation est justifiée par les conditions d'éclosion de l'Islam, c'est-à-dire que « Mohammad [...] a bouleversé les structures et la conscience collective des sociétés segmentaires et tribales, introduisant une vision nouvelle (qui relie tout pouvoir à une instance divine), et un nouveau système politique articulé à une nouvelle symbolique religieuse [...]. »¹⁴⁰ Bref, l'Islam est né comme un système politique afin de répondre à l'inexistence d'organisation politique dans la région du Moyen-Orient. Cette donnée permet d'appréhender la raison d'être de l'Islam dans le discours qutbien n'est nul autre qu'un point de rupture dans l'histoire, voire l'émancipation de l'humain de son anarchie, de l'état de nature. Rappelons que *al-jahilliya* signifie « période préislamique ». Parmi les innombrables définitions de cet état de primitivité matérialiste dû au manque de spiritualité, on retrouve cet extrait issu de *La justice sociale en Islam*. Ce dernier permet réellement de souligner le parallèle avec l'état de nature hobbesien émis par Ronald A.T. Judy et la *jahiliyya*.

L'Europe ne connaît qu'une religion : le culte de la prospérité matérielle; la seule croyance qu'elle soutient est qu'il n'y a qu'un seul objectif dans la vie : rendre cette vie plus facile et plus facile. [...]. Les sanctuaires d'une telle culture sont les énormes usines et les cinémas, les laboratoires chimiques, les salles de danse et des centrales électriques. Les prêtres d'un tel culte sont les banquiers, les mathématiciens, les vedettes de cinéma, les scientifiques et les aviateurs. Le résultat inévitable de cet état d'esprit est que l'homme s'efforce de gagner le pouvoir et le plaisir; cela engendre des sociétés de querelles, toutes armées aux dents, visant leur destruction mutuelle chaque fois qu'il y a contradiction quant à l'évolution de l'humanisme. La philosophie morale [est] confinée à des questions purement scientifiques, dans lesquelles le critère le plus élevé du bien ou du mal est de savoir s'il y a oui ou non progrès matériel.¹⁴¹

Le matérialisme dans la pensée qutbienne est conçu comme une partie intégrante de la culture européenne, ainsi que la culture occidentale en générale. Il crée un état de guerre perpétuel où chacun tente de protéger ses intérêts aux dépens de ceux des autres, tel que suggéré par Hobbes.

¹⁴⁰ Abderrahim Lamchichi, *Islam, Islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 48-49.

¹⁴¹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.247. [Traduction libre]

En d'autres mots, l'humanité sous la domination occidentale est divisée par la quête des passions humaines. Ce morcèlement est observable par les luttes de classe, les conflits raciaux comme ceux ressentis aux États-Unis durant le voyage de Qutb à la fin des années 1940 de même les conflits interétatiques telles que les guerres mondiales. Dès lors, suivant la même technique d'observation employée dans l'ensemble du corpus, Qutb repère les moments historiques dépeignant la division des humains sous l'emprise de la puissance occidentale. Parmi ceux-ci, se trouve la guerre froide qui nous permet de présenter les deux systèmes économiques des plus critiqués par l'auteur, le capitalisme et le communisme.

Le monde d'aujourd'hui, après deux guerres successives, est divisé en deux camps; le communisme à l'Est, et le capitalisme à l'Ouest. C'est ce qui apparaît à la surface; C'est ce que tout le monde dit, et ce que tout le monde pense. Mais nous croyons que cette division est simplement superficielle plutôt que réelle; c'est une lutte pour les biens et les marchés plutôt que pour les croyances et les idéaux.¹⁴²

Étudions cette fausse division soulignée par Qutb.

1.2.1. Capitalisme

Dans un premier temps, le capitalisme, soit le fonctionnement économique de l'Europe et des États-Unis, est défini par l'individualisme. L'emblème du capitalisme dans le discours qutbien est représenté par les États-Unis, une nation qui a pour objectif premier la « production matérielle »¹⁴³. Il n'est point surprenant que d'observer cette donnée au sein du corpus étant donné les circonstances historiques qui ont façonné le vécu de l'auteur, soit le contexte de la guerre froide. La production matérielle était au cœur des préoccupations de ce pays qui luttait contre la Russie pour devenir la plus grande puissance de production. N'insistons pas sur le capitalisme puisque, comme le démontre cet extrait, l'archétype capitaliste est pour le philosophe un calque du communisme.

¹⁴² Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.277. [Traduction libre]

¹⁴³ Sayyid Qutb, *The America I have seen in America in an arab mirror images of America in Arabic travel literature: an anthropology*, 1895-1995, Abdel-Malek, Kamal, St-Martin's Press, New-York, 2000.

Aucune différence essentielle n'existe entre les philosophies américaine et russe, bien qu'il existe des différences dans les aspects économiques et sociaux. Ce qui empêche l'Américain ordinaire de devenir communiste n'est pas une philosophie de vie qui rejette toute explication matérialiste de l'univers, de la vie et de l'histoire; c'est plutôt qu'il a l'occasion de devenir riche, et le fait que le salaire d'un travailleur soit élevé. Mais le capitalisme de l'Amérique atteint la fin de son attelage, lorsque les contraintes des monopoles se renforcent, lorsque l'homme ordinaire voit qu'il n'a plus l'opportunité de devenir un capitaliste, lorsque les salaires diminuent en raison du resserrement du contrôle monopolistique ou de toute autre raison, le travailleur américain va se tourner vers le communisme. Car la volonté n'aura pas le soutien d'une philosophie de vie plus forte que la matérialiste, et ne sera pas l'appui d'une foi spirituelle ou d'un objectif moral.¹⁴⁴

Il est singulier de noter qu'au moment de la rédaction de l'ouvrage début des années 1950, la Guerre froide battait son plein. Considérant le paysage politique de l'époque, il est peu surprenant que d'observer l'analogie que met de l'avant Qutb quant au capitalisme et au communisme. Les deux nations avaient le même objectif soit de bâtir la plus grande puissance matérielle. En dépit de ce contexte historique, le fait est tel que la pensée qutbienne est un type de raisonnement universaliste d'où l'idée de contre-hégémonie. C'est-à-dire que tout comme l'orientalisme mobilise une pensée essentialiste à l'endroit de l'Orient dans le but d'ériger sa domination sur celui-ci, l'orientalisme inversé de Sayyid Qutb envisage la même technique. En soi, cette similarité qu'expose Qutb entre le communisme et le capitalisme n'a de sens que lorsqu'elle est comprise comme technique de justification, notamment dans l'optique de présenter la supériorité de l'Islam sur l'ensemble des systèmes occidentaux. Maintenant, Qutb observe le communisme d'une manière plus critique. À priori, son analyse des schèmes de pensées communistes nous est pertinente.

1.2.2. Communisme

Le communisme est pour l'auteur l'expression la plus tangible de la dévalorisation de l'humain. En appréhendant les besoins de l'homme de manière erronée, c'est-à-dire en attribuant

¹⁴⁴ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.277-278. [Traduction libre]

aux humains les mêmes besoins que ceux de l'animal, ce système empêche tout développement spirituel.¹⁴⁵

Cette individualité qui est représentée par la propriété privée et le droit de choisir un travail, de pouvoir l'exercer, le droit de l'âme à se manifester par le moyen de l'art. Les autres particularités qui différencient (l'homme) de (l'animal) ou de la (machine) sont ignorées par la conception et régime communiste qui rabaissent très souvent l'homme de l'animal à celui de la machine!¹⁴⁶

Ce système politico-économique ne remplit pas l'objectif qu'il s'est fixé. Bien que ce dernier a pour but d'atteindre l'égalité des individus, son fonctionnement ne permet pas d'arriver à cette finalité. Ainsi, la critique qutbienne repose sur l'idée que «la liberté économique ne peut mener à la liberté de conscience»¹⁴⁷. Qutb défend l'idée que le marxisme, un pilier central de l'idéologie communiste, a perdu sa notoriété sur le plan idéationnel. Cette idéologie a été en mesure de s'établir qu'à partir de régimes dictatoriaux, mais ne peut plus répondre aux défis présents. C'est par la présentation de circonstances historiques qu'il soutient son point :

L'U.R.S.S., par exemple, qui représente le modèle type des régimes socialistes, le niveau de ses richesses agricoles ne cesse de baisser au point d'arriver à importer du blé et différents produits alimentaires et de céder ses réserves d'or pour obtenir des produits de consommation en raison de la faillite des Kolkozés et des méthodes qui représentent une contrainte pour la nature humaine.¹⁴⁸

Maintenant, notons que la pensée communiste est décrite principalement à partir de la vision marxiste. Marx occupe une position considérable dans la dialectique qutbienne, notamment en raison de sa maxime : « la religion est l'opium du peuple ». Cette célèbre phrase ayant pour objectif de critiquer la religion a su enflammer Qutb d'une manière toute particulière. Elle est réitérée à maintes reprises au sein du corpus. Comme l'avance Qutb, la classe prolétaire a déterminé que la religion « n'était pas favorable à leur cause ».¹⁴⁹ Dès lors, la dénigration de la

¹⁴⁵ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.77.

¹⁴⁶ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.78.

¹⁴⁷ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.31-32.

¹⁴⁸ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p. 4.

¹⁴⁹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.7.

religion représente la plus grande erreur commise par Marx.

Abonde dans un sens similaire, le travail de Marx en ce qui a trait à l'histoire a également servi d'encrage pour la critique du communisme. « Marx choisit, en outre, de se concentrer sur l'histoire d'une société unique — la société européenne — et sélectionne certains points de cette histoire. »¹⁵⁰ Cette idée rejoint une critique précédemment décrite, c'est-à-dire la frustration qu'éprouve Qutb envers l'histoire décrite du point de vue des intérêts occidentaux, en un mot l'orientalisme.

[...] l'esprit des croisades s'inscrit dans le sang de tous les Occidentaux. C'est ce qui couvre toute leur pensée, ce qui est responsable de leur peur impérialiste de l'esprit de l'Islam et de leurs efforts pour écraser la force arabe [...]. C'est le facteur commun qui relie la Russie communiste et l'Amérique ploutocratique.¹⁵¹

Cette critique fait écho à l'un des modes de pensée occidentale qui se distingue au sein du corpus qutbien, le pragmatisme.

1.3. Pragmatisme

Le pragmatisme est l'unique théorie occidentale consentie par le penseur à l'étude. D'ailleurs, Qutb souhaite s'inspirer de ce courant afin de concrétiser l'émancipation des humains de la domination occidentale par l'Islam. L'idéologue présente le pragmatisme en discutant de Charles Pierce, John Dewey, de même que William James, tous philosophes américains fondateurs du pragmatisme, également connus sous le domaine de la pédagogie.¹⁵²

Du point de vue théorique, notre méthode d'établissement d'un schéma de pensée islamique indépendant consiste à procéder facilement, mais avec précaution, à l'emprunt d'une telle philosophie avec son caractère concomitant, comme les techniques éducatives, les systèmes d'enseignement et les programmes, la littérature, l'histoire et le droit.¹⁵³

¹⁵⁰ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006, p. 83. [Traduction libre]

¹⁵¹ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.240.

¹⁵² Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p. 253.

¹⁵³ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.254. [Traduction libre]

Le pragmatisme est particulièrement pertinent pour cette étude, puisqu'il permet d'émettre certains parallèles entre la pensée orientaliste et occidentaliste. Le suffixe, « isme » octroie à ces courants de pensée le titre de discipline universitaire.¹⁵⁴ Il s'agit du monde des représentations, notamment la perception de l'*autre*. Abonde dans un sens similaire, discutons brièvement de la conception de la littérature, un élément primaire du discours qutbien qui est étroitement lié au champ des représentations.

Comme il a été mentionné dans le chapitre précédent, la littérature en tant que discipline porte sous son aile l'Histoire. Pour Qutb cette dernière est problématique lorsque l'histoire de l'Islam est relatée par l'Occident. L'auteur souligne un point important, « la littérature a été l'un des principaux médiums utilisés par la puissance impérialiste »¹⁵⁵ de même que par l'orientalisme : « l'Orient est utilisé comme un instrument littéraire pour traiter de questions politiques, religieuses et culturelles propres aux sociétés occidentales. »¹⁵⁶ Saïd approuverait sans doute cette idée *Culture et Imérialisme*. En d'autres mots, les représentations de l'Islam par l'Occident ont servi à justifier la domination occidentale. En revanche, lorsque la littérature positionne l'Islam au cœur de l'histoire, cette dernière devient un médium puissant démontrant encore une fois que la dimension performative de la sphère discursive.

La littérature est le facteur le plus important dans l'établissement d'une philosophie morale de la vie et dans la production d'une influence spécifique sur l'esprit humain. Par conséquent, nous devons faire preuve de soin dans le choix de la littérature occidentale que nous mettons à la disposition de nos jeunes, dans leur langue arabe et leurs études étrangères.¹⁵⁷

Comme en démontre ce segment, le philosophe souhaite l'utiliser comme méthode de propagation des « vrais » idéaux islamiques. Le médium utilisé soit la pédagogie a d'ailleurs été mis en relation

¹⁵⁴ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 105.

¹⁵⁵ Voir Edward W. Saïd, *Culture and Imperialism*, New-York, Vintage Books, 1994.

¹⁵⁶ Cf. Winfried Weisshaupt cité dans Gérard Raulet, *L'Orient Des Lumières Allemandes, Studia Islamica*, Volume 107, no. 2, 2012, p. 257.

¹⁵⁷ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.258. [Traduction libre]

avec la notion de contre-hégémonie par le philosophe Zembylas. « Nous devons donc établir notre théorie islamique au sein des individus et des sociétés, tout en mettant en place la législation islamique pour réglementer la vie. Et la méthode naturelle pour établir cette philosophie est l'éducation. »¹⁵⁸ L'éducation est un trait distinctif du projet politique de la confrérie des Frères Musulmans, l'organisation politique auquel s'est joint Sayyid Qutb en 1952 comme le démontre Amr Elshobaki dans son ouvrage *Les frères musulmans des origines à nos jours*¹⁵⁹. L'enjeu visé par Zembylas est celui du rôle de l'affect au sein de cette pédagogie. Mobilisant le *tournant affectif*, l'auteur tente de démontrer que les théories critiques sont nécessairement influencées par cet affect. Ce dernier « est défini par la capacité du corps d'affecter et d'être affecté »¹⁶⁰. Comme l'indique Zembylas, l'affect est un élément non négligeable dans la compréhension des études critiques :

En explorant les intersections complexes des pratiques discursives, de la matérialité, des forces sociales et culturelles, de même que des émotions et des affects éprouvés individuellement, historiquement et culturellement, le tournant affectif marque un point tournant au sein de la pensée critique.¹⁶¹

Or, la grille d'analyse que propose Zembylas est tout à fait pertinente pour cette étude et tout particulièrement dans l'amorcement du prochain chapitre qui discute de la notion d'altérité contre-hégémonique. Comme l'indique ce même auteur, l'affect est une dimension clé de la formation de discours contre-hégémoniques, il s'agit d'une donnée jusqu'ici inexplorée dans cette étude.

¹⁵⁸ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.250. [Traduction libre]

¹⁵⁹ Amr Elshobaki, *Les frères musulmans des origines à nos jours*, Karthala, 2009, p.43.

¹⁶⁰ Michalinos Zembylas, *Revisiting the Gramscian Legacy on Counter- Hegemony, the Subaltern and Affectivity: Toward an 'Emotional Pedagogy' of Activism in Higher Education*, Cristal (Critical Studies in Teaching and Learning, Volume 1 (1), 2013, p.3-4. [Traduction libre]

¹⁶¹ Michalinos Zembylas, *Revisiting the Gramscian Legacy on Counter- Hegemony, the Subaltern and Affectivity: Toward an 'Emotional Pedagogy' of Activism in Higher Education*, Cristal (Critical Studies in Teaching and Learning, Volume 1 (1), 2013, p.3. [Traduction libre]

Chapitre V

L'altérité contre-hégémonique

Maintenant que nous avons déterminé les éléments historiques et les références mobilisées par Qutb qui ont permis la définition de l'Occident, comment faire sens de la notion d'altérité, le concept qui, selon notre hypothèse, permet l'existence d'un discours d'orientalisme inversé tel que celui de Qutb, mais plus encore, la création d'un discours contre-hégémonique. En somme, ce chapitre consiste à expliciter le rapport entre les éléments formant notre hypothèse de recherche, c'est-à-dire l'altérité, la notion de contre-hégémonie de même que le courant de pensée d'orientalisme inversé. Dans un premier temps, la théorie de la différence mise en lumière par Qutb sera étudiée au regard de la pensée gramscienne quant à son travail de recherche sur le concept d'hégémonie, et par le fait, même de contre-hégémonie tel que le propose Tony Evans. Cette notion d'altérité sera déconstruite en deux temps, d'une part en exposant son aspect ontologique et d'une autre part en examinant sa dimension systémique. En second, lieu nous dressons le parallèle entre le discours qutbien et la conceptualisation de l'orientalisme inversé d'El-Enany dans le but de répondre à l'hypothèse qui a été émise.

1. Théorie de la différence sous la lunette gramscienne

L'altérité aux côtés de l'historicité sont, selon nos conclusions précédentes, les fondements méthodologiques de l'auteur à l'étude. La définition du projet qutbien s'articule par voie de comparaison, opposant les moments glorieux de l'Islam aux moments sombres de l'Occident. L'auteur est incapable de se dissocier de la notion d'altérité sans quoi la validité de son argumentation s'avère incompréhensible. Il peut s'avérer complexe que d'étudier la notion d'altérité étant donné la vaste portée analytique de ce concept. Comme le souligne si bien Denise Jodelet, spécialiste de l'étude des représentations sociales, « [cette] question [...] s'inscrit dans

un espace intellectuel de large empan, qui va de la philosophie, de la morale et du juridique, jusqu'aux sciences de l'homme et de la société. »¹⁶² Il est particulièrement intéressant d'observer l'utilisation qu'en fait Qutb puisqu'elle s'inscrit sous tous les angles présentés par Jodelet. Le projet qutbien se définit de manière holistique englobant tous les aspects de la vie humaine : la juridiction, la position de la femme dans la société, la souveraineté et la guerre pour n'en nommer quelques uns. Bien que l'altérité soit exprimée sous différents thèmes, la notion se construit en deux temps; premièrement, de manière ontologique, c'est-à-dire en présentant le rôle de l'humain dans la dichotomie entre l'Occident et l'Islam et deuxièmement de manière systémique, soit en présentant les différences fondamentales entre les modèles politiques à l'étude. Or, pour Jodelet, ces étapes sont peu hasardeuses, puisque pour l'auteure, « l'altérité mène naturellement vers la création d'un projet civilisationnel, une identité »¹⁶³. À cet effet, Qutb définit son projet comme un « mouvement d'action »¹⁶⁴ dont la finalité est la mise en œuvre de l'Islam sur l'ensemble de la surface de la Terre, soit l'assujettissement de l'humanité sous la force divine.

Je sais que le chemin à parcourir entre la tentative de ressusciter la nation musulmane, et la prise de direction est long.¹⁶⁵

Et c'est pour cette raison, que dès les premiers moments la nécessité de faire représenter la règle théorique de l'Islam par (la foi) dans un mouvement d'action, s'est faire sentir. Il était indispensable qu'un mouvement autre que celui de l'idolâtrie se crée, à part indépendamment du mouvement idolâtre que l'Islam tend à faire disparaître.¹⁶⁶

Il s'agit d'un projet de longue haleine qui s'effectue par étape, en un mot une dialectique. Le premier stade se situe au niveau ontologique.

¹⁶² Denise Jodelet, *Formes et figures de l'altérité*, Les classiques des sciences sociales, 2005, p. 7.

¹⁶³ Denise Jodelet, *Formes et figures de l'altérité*, Les classiques des sciences sociales, 2005, p. 13.

¹⁶⁴ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.43.

¹⁶⁵ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.6.

¹⁶⁶ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.43.

1.1. Altérité ontologique

Tout comme les philosophes du 16^e siècle, la première phase du mouvement qutbien prend souche au sein de la conscience humaine d'où l'idée d'altérité ontologique. Cette vision n'est point hasardeuse. Au regard de la pensée gramscienne, la conscience peut être conçue comme la base de tout mouvement hégémonique. Ainsi, l'importance de l'unité est un trait que partagent Qutb et Gramsci. Pour le philosophe italien, une révolution efficace est une révolution qui est menée par une force avec une « personnalité politique propre et une ferme conscience de classe ».¹⁶⁷ En d'autres mots, un mouvement révolutionnaire se doit d'avoir une identité homogène et unie pour accomplir son objectif.

La compréhension critique de soi-même se fait donc à travers une lutte « d'hégémonies » politiques, de directions opposées, d'abord dans le domaine de l'éthique, ensuite de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de sa propre conscience du réel. La conscience d'être un élément d'une force hégémonique déterminée (c'est-à-dire la conscience politique) est la première étape pour arriver à une progressive autoconscience où théorie et pratique finalement s'unissent.¹⁶⁸

Il demeure important de préciser que le qutbisme ne prêche pas le rationalisme, au contraire, il le rejette vigoureusement comme l'indique la thèse de Roxanne L. Euben professeur en science politique au collège Wellesley : « L'acharnement de Qutb quant à la souveraineté divine constitue un rejet et une réfutation aux théories modernes de la souveraineté et de l'épistémologie rationaliste qui les justifie. »¹⁶⁹ La conscience est plutôt mobilisée comme l'élément unificateur du mouvement révolutionnaire. La thèse de Qutb repose sur l'idée que la paix mondiale doit nécessairement passer par la paix intérieure de l'homme. Par le fait même, l'idée de la « paix internationale doit germer dans la sphère de la conscience »¹⁷⁰. Par l'unification de l'humanité sous

¹⁶⁷ Antonio Gramsci, *Textes*, Les classiques des sciences sociale, Paris : Éditions sociales, 1983, p.33.

¹⁶⁸ Antonio Gramsci, *Textes*, Les classiques des sciences sociale, Paris : Éditions sociales, 1983, p.81.

¹⁶⁹ Roxanne L. Euben, *Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism*, *The Journal of Politics*, 1997, Volume 59 (1), p.34.[Traduction libre]

¹⁷⁰ Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace*, 3rd Edition, American Trust Publications, 1980, p.16.

la conscience musulmane, l'islam prône la paix alors que l'Occident qui en divisant les humains sur le plan moral, a mené les hommes aux deux Guerres mondiales. C'est particulièrement dans l'ouvrage *Islam and Universal Peace* que la notion de conscience a été développée. Elle est utilisée par Qutb afin d'énoncer la conception de l'égalité au sein de l'islam. Cette dernière est fondée sur la prémisse que les humains sont égaux face à la force divine. C'est en s'assujettissant à la force divine, par la souveraineté divine (*hakimiyya*) que l'homme retrouve sa réelle position au sein du cosmos. En revanche, le chemin bifurque lorsque les humains tentent de déterminer par eux même leur position en se comparant et s'assujettissant entre eux. Or, le but du projet politique mené par Qutb est d'éliminer toute forme de coercition humaine et promouvoir l'égalité entre les hommes.

Grâce à sa voie divine, l'islam s'est chargé de faire ressortir les caractères de l'homme, à les développer et à les relever en vue de la construction de la société humaine. Ceux qui cherchent d'autres conceptions de foi se basant, soit sur la nationalité, soit sur la race ou le territoire ne sont, en réalité que les pires ennemis de l'humanité¹⁷¹

Bien que, selon nos conclusions précédentes, cette conscience devrait être innée chez les humains, un travail d'éducation doit être effectué afin de présenter aux hommes leurs réelles responsabilités dans ce monde. La conception de l'homme et de ses responsabilités est un élément fondamental de la dialectique proposée, elle est d'ailleurs l'objectif de recherche de l'ouvrage *Les principes de base de la vision du monde islamique*. Il devient crucial à ce stade de cette thèse d'aborder, le parallèle apparent entre le qutbisme et l'orientalisme en ce qui a trait à l'ontologie. Edward Saïd observe que la pensée orientaliste définit l'homme par rapport à sa matérialité. « [...] tout le mouvement de classification en types de nature et de l'homme. [...] le processus intellectuel permettant de transformer l'extension corporelle (et bientôt morale, intellectuelle et spirituelle) – la matérialité typique d'un objet de pu spectacle en mesure précise d'éléments caractéristique était

¹⁷¹ Sayyed Kotb., *Jalons sur la route de l'islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.47.

très général. »¹⁷² C'est l'une des raisons permettant à l'Occident d'inférer l'infériorité de l'Orient. À l'inverse, c'est sur ce point que Qutb critique l'Occident. Pour lui l'Occident n'est pas en mesure d'observer l'humain de manière objective. La représentation de l'homme est teintée par la matérialité que préconise cet archétype. Cette observation qui est liée à la sphère ontologique met réellement en relief cette idée d'orientalisme inversé de même que la métaphore du miroir de Thierry Hensch présenté d'entrée de jeu.¹⁷³ Le discours qutbien utilise la réflexion de son antagoniste afin de l'attaquer.

Par ailleurs, en affinité avec l'orientalisme, Qutb souhaite mettre en œuvre une force hégémonique afin de faire honneur à la supériorité du système qu'il propose. Comme nous l'avons déterminé à plusieurs reprises dans les chapitres précédents, l'Islam est un système dont la fonction est de libérer la race humaine de sa déchéance. Cette libération est la finalité du schéma envisagé par Qutb. Comment Qutb en arrive-t-il à cette équation? Quel est le processus de justification menant à cette dernière étape de la dialectique? Quelle est cette force hégémonique?

1.2. Altérité systémique

Il a été démontré au cours de cette étude qu'il existe de grandes similitudes entre le discours orientaliste et celui de Qutb. En fait, la nature de ces discours est ce dont nous souhaitons discuter. Suprématiste est le terme exact pour les caractériser. Une fois que la conscience musulmane est acquise, le projet politique qu'a élaboré Qutb prend une forme expansionniste. La nécessité de l'Islam se justifie par l'échec de l'hégémonie occidentale à maintenir la paix sur Terre. « L'Islam est le véritable pouvoir qui s'oppose à la force de la philosophie matérialiste exercée par l'Europe, l'Amérique et la Russie. »¹⁷⁴ Qutb est explicite, l'Islam joue un rôle d'opposition face

¹⁷² Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 213.

¹⁷³ Thierry Hensch, *L'altérité Dans l'imaginaire Occidental : Fonction Manifeste, Fonction Occulte*, *Revue d'Histoire De l'Amérique Française*, Volume 59 (3), 2006, p. 349-350.

¹⁷⁴ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.278. [Traduction libre]

à l'Occident d'où l'idée du contre-discours. Il est l'alternative à explorer pour le bien de l'humanité.

1.2.1. Devoir envers l'humanité

L'orientalisme adopte une rhétorique quasi identique : « L'orientalisme moderne est, à ses propres yeux, un héros qui sauve l'Orient de l'obscurité, de l'aliénation et de l'étrangeté qu'il a lui-même convenablement perçut. »¹⁷⁵ Récupérant la rhétorique de l'orientalisme pratiquement mot pour mot, Qutb avance que ce devoir de l'homme blanc est de l'ordre de la désuétude. « Le devoir de l'homme blanc a pris fin, que ce soit le russe, l'américain, l'anglais, le français, le suédois ou autre chose. Il a pris fin en vertu de la hideuse schizophrénie dans l'histoire européenne et dans toutes les doctrines et systèmes qui prévalent en Occident. »¹⁷⁶ Dès lors, l'Islam qutbien se voit obliger de libérer la race humaine des systèmes occidentaux. « Cette bataille fut imposée à l'Islam, donc il n'y avait pas le choix. Il y a là une lutte naturelle entre deux existences qui ne peuvent coexister longtemps. »¹⁷⁷ Il ne s'agit pas d'une responsabilité, mais bien d'un devoir, le même devoir que s'est donné l'orientalisme.

1.2.2. Le contre-discours

Comme il a été dûment présenté, la définition de *l'al-jahiliyya* occupe une place de taille dans l'argumentation de l'auteur. Cette méticulosité à vouloir déconstruire l'antagoniste est une caractéristique que partage Qutb avec la pensée gramscienne.

Tout comme Gramsci, les tentatives de Qutb de « connaître l'ennemi » et d'étudier sa structure de pouvoir reposent sur la nécessité de comprendre ses forces et ses faiblesses fondamentales. Par conséquent, alors que Qutb rejette les valeurs et les pratiques de l'hégémonie actuelle, il se rend compte que seule une compréhension complète de ses

¹⁷⁵ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 216.

¹⁷⁶ Sayyid Qutb, *Islam, the Religion of the Future*, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992, p.79. [Traduction libre]

¹⁷⁷ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.68.

fondations permettra aux islamistes d'aspirer à son éventuelle destruction à travers la parole et les actes.¹⁷⁸

Une description explicite des modèles formant l'hégémonie occidentale permet de justifier la suprématie de l'Islam sur l'Occident et par le fait même, défendre la thèse d'un « Monde islamique »¹⁷⁹, qui ressemble tout particulièrement à la pensée expansionniste occidentale. Or cette tactique discursive fondée sur la connaissance de son opposé nous est familière. Elle a été illustrée par Saïd dans son œuvre à succès :

Lorsque Balfour¹⁸⁰ justifie la nécessité de l'occupation de l'Égypte par les Anglais, la suprématie est associée dans son esprit à « notre » savoir sur l'Égypte, elle ne l'est pas principalement à la puissance militaire ou économique. [...] Connaître ainsi un tel objet c'est le dominer, c'est avoir autorité sur lui, et autorité ici signifie que « nous » « lui » refusons l'autonomie (au pays oriental), puisque nous le connaissons, et qu'il existe, en un sens, tel que nous le connaissons.¹⁸¹

Le titre de l'ouvrage *L'Orientalisme* est succédé par la phrase *L'Orient créé par l'Occident* énonce ainsi que le champ d'analyse employé est celui des représentations. Conséquemment, le savoir au sein du courant de pensée orientaliste est constamment lié à cette dynamique comparative entre le « nous » et le « eux ». Il en est de même pour l'orientalisme inversé de Sayyid Qutb. La civilisation que souhaite construire l'idéologue répond à sa perception quant à l'échec des modèles occidentaux qui ont été implantés dans le monde arabo-musulman. Il a été mentionné déjà que l'auteur construit un moment de l'histoire, soit le dénouement de la direction de l'humanité par l'Occident. Pour ce faire, Qutb s'attaque aux grands moments de la politique occidentale en

¹⁷⁸ Thomas J. Butko, *Revelation Or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam*, British Journal of Middle Eastern Studies, Volume 31(1), 2004, p. 48. [Traduction libre]

¹⁷⁹ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.6.

¹⁸⁰ Balfour est un homme politique britannique qui a vécu de 1848 à 1930. Sa pensée a été mobilisée par Sayyid pour représenter le discours orientaliste. Cet ancien Premier ministre de la Grande-Bretagne est particulièrement connu pour *La déclaration Balfour* une lettre qu'il a rédigée lorsqu'il occupait les fonctions de ministre des affaires étrangères. Cette dernière visait à démonter l'appui de la Grande-Bretagne quant à la création d'un territoire national juif en Palestine.

¹⁸¹ Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 75.

présentant les circonstances de même que les grands dogmes qui ont permis la création de l'hégémonie occidentale, et qui ont eu un impact significatif sur le monde arabo-musulman.

1.2.2.1. État, souveraineté et territorialité

L'exemple le plus palpable est celui de l'État nation. La chute de la religion au profit de l'État occupe une large proportion de l'argumentation du philosophe. De manière générale, cet enjeu a fait couler énormément d'encre au sein de la communauté intellectuelle.¹⁸² Bien qu'une recherche complète pourrait être rédigé sur l'échec de l'État nation dans le Moyen-Orient, tenons-nous au rôle que ce dernier joue dans la construction d'une contre-hégémonie. La remise en question de l'État consiste, selon Gramsci, à la période fondatrice de l'hégémonie. « Au cours de la période de lutte pour l'hégémonie, c'est la science de la politique qui se développe; la phase de l'État, elle, exige que toutes les superstructures se développent, sous peine de voir l'État se dissoudre. »¹⁸³ Ce qui nous intéresse c'est la négation de schème de pensée territoriale chez Qutb. Cet État nation fondé sur les notions de souveraineté et de frontières démontre que la pensée politique occidentale accorde une attention toute particulière à la territorialité. D'ailleurs, comme l'a souligné Saïd, la pensée orientaliste a défini l'Orient « comme un tout géographique ».¹⁸⁴ « Parler d'une spécialisation scientifique comme d'un « domaine » géographique est, dans le cas de l'orientalisme, bien révélateur, puisque personne ne va imaginer un domaine symétrique, "l'occidentalisme" ». ¹⁸⁵ L'occidentalisme n'est effectivement pas construit de la même manière. Au contraire, par sa conception *d'al-hâkimiyya* (souveraineté divine), Qutb remet en question la

¹⁸² Voir, Muhammad Jâbir, Al-Ansârî, *Du concept de l'Etat dans le monde arabe contemporain*, *Revue d'Études Palestiniennes*, Numéro 1, 1994, 67-79., Tamim, Al-Barghouti, *The Umma and the Dawla ; the nation state and the Arab Middle East*, London, Ann Arbor, 2008. Ali Mezghani, *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes*, Paris, Gallimard, 2011.

¹⁸³ Antonio Gramsci, *Textes*, Les classiques des sciences sociale, Paris : Éditions sociales, 1983, p.134.

¹⁸⁴ Edward W, Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 104.

¹⁸⁵ Edward W, Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, 2003, p. 104.

souveraineté occidentale qui repose sur la territorialité en affirmant que « le nationalisme et le patriotisme sont inutiles à l'humanité »¹⁸⁶. À l'instar du refus de Qutb d'admettre la portée impérialiste de son projet, son discours le trahit. Le modèle avancé est présenté comme un projet expansionniste. « L'Islam n'est point une déclaration pour la libération de l'être arabe. Il n'est pas non plus une mission réservée aux seuls Arabes! Mais il est destiné à (l'être humain) au genre (humain) : Son champ d'action est (la terre), toute la (terre). »¹⁸⁷ Ainsi, l'auteur mobilise la notion de Umma pour démontrer que les humains n'ont nul besoin de frontières, d'États et de nationalité. C'est ce que nous entendons par altérité systémique. « Après tout, l'idéal islamique reflète une communauté islamique unique, l'umma, pas une multiplicité d'états — il devient une opposition significative pour le projet européen lui-même. »¹⁸⁸ La Umma, tel qu'exprimé dans l'analyse de Ronald A.T. Judy peut être traduite comme « la mère » ou encore le « rassemblement de personnes ».¹⁸⁹

En outre, il est inévitable que de souligner que la critique de la territorialité est l'une des idées des plus reprises par les organisations terroristes islamistes contemporaines, par exemple l'État Islamique. Cette organisation adopte un discours similaire à celui de Qutb qui a pour but de justifier la suppression des frontières tracées par les accords Sykes-Picot¹⁹⁰ : « Nous renions la démocratie, la laïcité, le nationalisme, leurs partisans ainsi que toutes les pratiques et rites de ces fausses religions. Nous voulons rétablir l'État Prophétique et celui des quatre Califes bien guidés;

¹⁸⁶ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.54.

¹⁸⁷ Sayyed Kotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p.54.

¹⁸⁸ George Joffé, *Confrontational Mutual Perceptions and Images: Orientalism and Occidentalism in Europe and the Islamic World*, *The International Spectator* 42 (2), 2007, p. 174. [Traduction libre]

¹⁸⁹ Ronald A. T. Judy, *Sayyid Qutb's Fiqh Al-Waqii, Or New Realist Science*, *Boundary* 2, 31 (2), 2004, p.138-139

¹⁹⁰ Les accords Sykes-Picot, signés à la fin de la Première Guerre mondiale par la France et le Royaume-Uni, avaient pour objectif de découper le territoire du Moyen-Orient de manière à être distribué entre ces deux grandes puissances européennes.

pas l'État-Nation de Robespierre, de Napoléon, ou d'Ernest Renan. »¹⁹¹ Tirée de la pensée de Qutb cette idée a inspiré toutes les organisations djihadistes subséquentes. Maintenant, tout comme Qutb, l'État Islamique souhaite faire revivre un moment de l'histoire, l'époque prophétique. De surcroît, cet extrait nous permet de revenir sur la thèse de Zembylas quant au rapport entre l'affect et la notion de contre-hégémonie. L'État islamique présente des figures importantes de la domination occidentale sur le Moyen-Orient; Robespierre, un important visage de la Révolution française, Napoléon pour sa conquête de l'Égypte, de même que Renan pour sa critique de la religion et par le fait même sa conception de l'État. Ces personnages représentent des moments qui ont teinté la relation entre l'Islam et l'Occident. Selon l'interprétation de la pensée de Zembylas présentée plus haut, l'expérience des acteurs quant à cette relation a su alimenter les passions qui, de facto, deviennent disposées à la création de mouvements contre-hégémoniques.

La position de Gramsci sur le rapport entre la passion et la praxis en tant que composante essentielle pour le développement de la contre-hégémonie invoque les émotions et les affects dans un sens critique et historicisé : les émotions et les affects, ne se trouvent pas au sein d'un individu ou une personnalité, mais plutôt dans un sujet qui est, quant à lui, façonné par des discours et des idéologies dominantes.¹⁹²

Dans le cadre de cette thèse, ce sont les discours orientalistes suprématistes qui ont marqué l'idéologue de manière significative. Le Qutbisme se veut le protecteur de l'Islam face aux discours de haines dirigés contre l'Islam, Qutb lui répond de manière directe comme le relève ce passage :

L'aversion de l'Islam est ainsi devenue une partie fondamentale de la pensée de l'Europe; Et le fait que les premiers orientalistes de l'époque moderne étaient des missionnaires chrétiens qui travaillaient dans un territoire musulman signifiait que les enseignements et l'histoire de l'Islam [qu'ils présentaient] étaient déformés [...]¹⁹³

¹⁹¹ État Islamique, *Dar al Islam. L'État islamique applique le jugement d'allâh. La destruction des idoles*, Numéro 3, p.13.

¹⁹² Michalinos Zembylas, *Revisiting the Gramscian Legacy on Counter- Hegemony, the Subaltern and Affectivity: Toward an 'Emotional Pedagogy' of Activism in Higher Education*, *Cristal (Critical Studies in Teaching and Learning*, Volume 1 (1), 2013, p.15. [Traduction libre]

¹⁹³ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.237 [Traduction libre]

Il ajoute dans ce même passage, que cette déformation de l'histoire causée par «la mentalité suprématiste des Européens»¹⁹⁴. Conséquemment, Qutb est explicite envers la nature de son propos, son mouvement est un contre discours face aux attaques orientalistes. À la lueur de ce qui précède, la supériorité du système islamique qui est mis de l'avant par Qutb, permet d'émettre l'idée selon laquelle le discours qutbien est pratiquement un calque de la pensée orientaliste, d'où cette idée d'orientalisme inversé. C'est une idée partagée par George Joffé, spécialiste du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Le discours suprématiste de l'orientalisme a été un facteur tout particulier dans la formation du contre-discours, l'occidentalisme. Ce que met en lumière ce même auteur répond également à l'un des enjeux émis d'entrée de jeu, soit cette différence ontologique entre l'Orient islamique et l'Occident.

Tout comme, « l'orientalisme est [...] une doctrine politique vouée à l'Orient parce que l'Orient était plus faible que l'Occident [...] la réponse occidentale a cherché à démontrer que l'Orient n'était pas faible et devrait souligner la différence [entre l'Orient et l'Occident] en excluant l'Occident de son propre domaine politique et social. »¹⁹⁵

C'est d'ailleurs ce que nous avons pu observer dans l'analyse du corpus qutbien.

D'emblée nous avons accepté l'hypothèse d'El-Enany quant à l'orientalisme inversé. À la lueur de cette analyse de discours, peut-on réellement affirmer que le discours Qutbien a comme « désir de devenir l'autre »?

2. Qutbisme et l'orientalisme inversé d'El-Enany

En dernière analyse, la définition de l'orientalisme inversé d'El-Enany qui a été utilisé dans l'édification du cadre conceptuel de cette étude, se doit d'être réitérée. L'auteur s'est donné comme objectif de mettre en lumière l'orientalisme inversé. Il conçoit son projet comme l'antinomie du travail effectué par Edward Saïd. Il procède à l'analyse de la pensée d'une cinquantaine de

¹⁹⁴ Sayed Kotob, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, 1970, p.237

¹⁹⁵ George Joffé, *Confrontational Mutual Perceptions and Images: Orientalism and Occidentalism in Europe and the Islamic World*, *The International Spectator*, Numéro 42 (2), 2007, p. 171. [Traduction libre]

penseurs arabes qui se sont penchés sur la question de l'Occident et son rapport avec le monde arabe. Ces auteurs sont catégorisés selon différents moments historiques, la période précoloniale, coloniale et postcoloniale. Les sections suivantes regroupent quant à elles certains auteurs qui ont été confrontés dans un premier temps aux États-Unis et dans un deuxième temps aux yeux de la femme. L'anatomie de la recherche est certainement la plus grande lacune que l'on puisse attribuer à cet ouvrage puisque certains des penseurs présentés ne sont pas mutuellement exclusifs au contexte qui leur est attribué. C'est le cas de Sayyid Qutd. À l'instar sa critique du colonialisme, le qutbisme est étudié dans le chapitre portant sur la rencontre avec les États-Unis limitant ainsi la portée analytique de l'auteur. La structure qu'adopte El-Enany est légitimée par l'objectif d'analyser la pensée de ces penseurs arabes selon leur expérience avec l'Occident. Cette donnée n'est pas banale puisqu'elle permet de renchérir l'argumentation de Zembylas quant à l'affect. Tel que mentionné précédemment, l'expérience quant à la relation à l'hégémon est un facteur significatif de la création d'une force contre-hégémonique. Ce qui revient à dire que le discours contre-hégémonique est nécessairement un discours apostériorité. Si la structure de l'œuvre est discutable, le fond de l'étude, soit l'approfondissement de l'orientalisme inversé demeure pertinent.

A priori, l'hypothèse émise par l'El-Enany voulait démontrer que la culture arabe, soit la culture dans laquelle le chercheur a grandi, n'était pas anti-occidentale telle que le laisser entendre la conscience populaire en réponse à la multiplication des actes de terrorisme islamiste. A posteriori, l'auteur s'est rapidement aperçu que la perception de l'Occident au sein de l'Orient arabe était beaucoup plus complexe. Sa conclusion démontre que les intellectuels arabes n'étaient pas fondamentalement opposés à l'Occident, mais plutôt au dysfonctionnement de l'application des systèmes occidentaux au sein du Moyen-Orient.

Pour les intellectuels arabes, il s'agissait d'une période d'introspection qui visait à essayer de comprendre ce qui allait mal. La défaite signifiait que le siècle et demi à essayer de construire le modèle occidental à l'Est afin d'adopter les valeurs et le mode de vie qui lui avait apporté le pouvoir et le succès avaient échoué, et les intellectuels arabes n'avaient aucune envie de se pardonner ou de pardonner leur culture.¹⁹⁶

C'est d'ailleurs la question qui a animé Qutb vers la fin de sa carrière comme nous l'avons mentionné plus haut. Maintenant, l'hypothèse proposée par El-Enany repose sur un paradoxe, c'est-à-dire que la domination occidentale est à la fois l'enjeu et la solution du monde arabe. L'Occident est la force de domination comme la force de libération selon Qutb. C'est particulièrement à partir de la sphère scientifique que les intellectuels arabes veulent s'inspirer délaissant ainsi toute pensée philosophique occidentale :

L'esprit arabe, à quelques exceptions près [...], n'a toujours pas réussi à faire face à l'impossibilité de cette équation, à la nécessité d'accepter que les réalisations empiriques de la civilisation occidentale n'aient pas été possibles sans les changements dans sa vision du monde qui ont été engendrés avec l'avènement de la Renaissance et plus tard l'âge de la raison, avec leur humanisme et leur vision laïque qui séparent le monde temporel du monde spirituel.¹⁹⁷

Il devient alors difficile d'identifier quelle est la passion commune qui anime les auteurs formant le courant de pensée de l'orientalisme inversé. De manière générale, il est possible d'affirmer que ce qui relie les auteurs de ce champ d'études est le concept d'altérité, soit la manière dont les penseurs se positionnent face à l'Occident dans le but d'édifier une identité. Il s'agit en fait de la définition proposée par Woltering présentée dans le cadre conceptuel¹⁹⁸. Woltering n'avait pas tort. En fait, sa définition corrobore avec le présent travail qui avait comme ambition de déconstruire le rôle de l'altérité dans le discours de Sayyid Qutb, un auteur qui a été étiqueté au courant de pensée occidentalisme par la communauté intellectuelle.

¹⁹⁶ Rasheed El-Enany, *Arab representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, Routledge, London, 2006, p. 6. [Traduction libre]

¹⁹⁷ Rasheed El-Enany, *Arab representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, Routledge, London, 2006, p. 8.

¹⁹⁸ Robbert Woltering, *Occidentalism in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media*, I.B. Tauris, London, New York, 2011, p.81

À l'instar de l'idée d'El-Enany quant au désir de devenir l'*autre*, nous considérons qu'un travail de conceptualisation doit être effectué quant au courant de pensée de l'orientalisme inversé. L'hypothèse proposée par ce chercheur nous a été utile pour démontrer la portée contre-hégémonique du discours qutbien. Toutefois il est difficile d'affirmer que l'orientalisme inversé est un tout homogène. El-Enany n'a pas su explicité en quoi la pensée qutbienne aurait comme ambition de muter en son antagoniste. Dans le cadre de cette thèse, le Qutbisme n'aspire pas à devenir l'Occident, mais bien à octroyer sa position d'hégémonie. Nous justifions la théorie de l'orientalisme inversé pour analyser la pensée de Qurb en raison de la ressemblance frappante existant entre les structures du discours d'orientalisme inversé et celles illustrées dans cette étude.

Conclusion

En l'absence d'une littérature prospère quant au courant de pensée de l'orientalisme inversé, la présente thèse avait comme objectif de contribuer aux connaissances portant sur cette école de pensée encore peu connue. C'est au moyen d'une étude portant sur le concept d'altérité dans la pensée de l'un des idéologues islamistes-salafistes des plus influents, Sayyid Qutb, que cette recherche a approché l'envers du travail d'Edward Saïd.

Au regard d'une revue de la littérature, nous avons fait l'observation que la pensée de Sayyid Qutb est manipulée par la sphère intellectuelle de manière précipitée. « L'Etat islamique a été rédigé par Sayyid Qutb, enseigné par Abdullah Azzam, mondialisé par Osama bin Laden, transféré à la réalité par Abu Musab al-Zarqawi et mis en œuvre par al-Baghdadis : Abu Omar et Abu Bakr. »¹⁹⁹ Des extraits comme ce dernier tapissent le paysage de cette littérature. Manifestement, la dialectique qutbienne est généralement maniée dans le but de tirer des conclusions rapides quant à l'influence de Qutb sur le terrorisme islamiste. Ainsi, la méthode d'analyse employée, l'analyse critique de discours a permis d'appréhender le discours idéologique qutbien au-delà de son évidence.

D'influence sociologique la grille d'analyse de l'analyse critique de discours de Siegfried Jäger nous a imposé un examen des contextes historiques mobilisés par l'auteur délimitant ainsi le rôle de la temporalité et de l'historicité. Il a été démontré dans le quatrième chapitre de cette thèse que ces deux éléments sont des piliers dans la construction de la problématique, de même que l'édification de la solution avancée par l'auteur. Après lecture du corpus, cette solution qui répond au bouleversement de la temporalité par l'Occident repose sur le retour à un moment précis

¹⁹⁹ Abdelelah Haider Shaye cité dans Hassan Hassan, *The Secularism of the Islamic State. Ideological Roots and Political Context*, Carnegie, June 2016, p. 19. [Traduction libre]

de l'histoire, la première génération de l'Islam. L'étude a ainsi proposé que l'Occident est une variable dépendante dans l'argumentaire qutbien pour ensuite se pencher sur les références utilisées par l'idéologue afin de déconstruire la pensée de son antagoniste. Le christianisme, le libéralisme, le capitalisme, le communisme de même que le pragmatisme sont les grandes idées présentées dans cette analyse. Enfin, pour répondre à l'hypothèse proposée la pensée gramscienne a été mobilisée de manière à évaluer l'hypothèse de recherche. Il est de notre avis que la théorie de la différence est bel et bien mobilisée comme le fondement d'un discours contre-hégémonique.

Ultimement, c'est en positionnant le discours de Qutb aux côtés de l'analyse d'Edward Saïd qu'un parallèle flagrant a été tracé entre l'orientalisme et une subdivision de l'occidentalisme, l'orientalisme inversé. Nous avons été en mesure de démontrer que le qutbisme est certes une critique de l'Occident, mais et qu'il s'agit plus précisément d'une critique de l'image erronée qu'a édifïée l'Occident quant à l'Orient islamique. Finalement, il s'agit de la critique de l'orientalisme d'où l'hypothèse de recherche proposée. Étant donnée la nature de cette recherche, une infime partie du courant de pensée d'orientalisme inversé et de son rapport à l'idée de contre-hégémonie a pu être explorée.

À l'instar de l'étude d'El-Enany, une recherche soulignant les différents auteurs de ce champ d'études est un besoin apparent. La mise en parallèle les discours issus du contexte des années 1950, une ère de foisonnement philosophique au sein du revitalisme islamique, permettrait d'appréhender de manière plus précise la construction des discours conte hégémonique.

Tout compte fait, si quelques chercheurs comme Joffé²⁰⁰ considèrent qu'il existe un discours occidentaliste moderne notamment en ce qui a trait au contexte de la crise de l'immigration et que

²⁰⁰ George Joffé, *Confrontational Mutual Perceptions and Images: Orientalism and Occidentalism in Europe and the Islamic World*, *The International Spectator*, Volume 42 (2), 2007, p. 175. [Traduction libre]

certain auteurs tels que Khaldoun Samman et Mazhar Al-Zo'by²⁰¹, conçoivent qu'il existe un discours orientaliste dans le monde actuel, il y a certainement confrontation entre ces deux écoles de pensées. Déduisons que l'hypothèse d'un discours orientaliste moderne doit être envisagée en cette ère du vingt et unième siècle, vu la montée du conservatisme et l'intensification des malaises identitaires face à ce contexte de globalisation et de mouvance. S'il existe réellement un discours orientaliste moderne, existe-t-il un discours d'orientalisme inversé dans le contexte actuel? Si oui, comment s'articule-t-il et comment diffère-t-il de celui de Sayyid Qutb?

Cela dit, peut importe les réponses à ces question, le concept central de cette étude, l'altérité, est définitivement une notion d'actualité qui malheureusement, demeura intemporelle vu le malaise qu'éprouvent les humains face à la différence.

²⁰¹ Khaldoun Samman et Mazhar Al-Zo'by, *Islam and the Orientalist World-System*, Routledge, 2008.

Annexe A – Corpus

QUTB, Sayyid. « *Basic Principles of the Islamic Worldview* », translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006.

QUTB, Sayyed. « *Islam and Universal Peace* », 3rd Edition, American Trust Publications, 1980.

QUTB, Sayyid. « *Islam, The Religion of the Future* », International Islamic Federation of Student Organizations, 1992.

KOTB, Sayyed. « *Jalons sur la route de l’Islam* », Imprimerie de Carthage, Paris, 1968.

QUTB, Sayyid. « *The America I have seen* » in « *America in an arab mirroc images of America in Arabic travel literature: an anthropology* », 1895-1995, Abdel-Malek, Kamal, St-Martin’s Press, New-York, 2000, 9-21.

KOTB, Sayed. « *The World is an Undutyful Boy!* », Fulcrum, Volume 3 (I) Fall 1949.

KOTB, Sayed. « *Social Justice in Islam* », Octagon Books, New York, 1970.

Annexe B – Grille analytique de Siegfried Jäger quant à la Kritische Diskursanalyse²⁰²

The Procedure of Kritische Diskursanalyse Siegfried Jäger recently proposed the following steps of analysis:

1. Presentation and justification of the topic (Discourse thread);
2. Brief characterization (of the sector) of the discourse level;
3. Identification of the discursive context and the relevant discursive events;
4. Obtaining the data corpus/development and preparation of the material base or the archive;
5. Structural analysis: evaluation of the collected data material in respect of the discourse thread to be analysed;
6. Detailed analysis of one or more discourse fragments typical of the discourse position (see the more detailed analytical guidelines in Jäger 2010: 104ff):
 - identification of the institutional framework (medium, genre, motivation etc.)
 - analysis of the textual surface (composition, topics and so on)
 - analysis of the linguistic-rhetorical devices employed (micro-analysis) analysis of the textual-ideological statements (conception of humanity, understanding of society, etc.)
7. Interpretation (systematic overall presentation of the analytical steps and the discourse fragment, message, medium, goals, intended effect, discursive context);
8. Overall analysis of the discourse thread;
9. Analysis of the total discourse through synoptic, summarizing-comparative analysis of different discourse threads.

²⁰² Jäger (2009, 2010) cité dans Reiner Keller, *Approaches in Discourse Research*, in: *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*, London, SAGE Publications Ltd, 2016.

Annexe C – Citations originales

1. “September 11 has transformed irrevocably the context in which we as intellectuals speak. The acts of terror on that day were no invasion from the outside by the barbaric evil “other” but, were, rather produced fully within a coeval and common world.”
2. “Why do they hate us?”
4. “One of the most prominent and interesting accomplishments of Said’s book, as mentioned before, is its laying bare Orientalism’s persistent belief that there exists a radical ontological difference between the natures of the Orient and the Occident – that is, between the essential natures of Eastern and Western societies, cultures and peoples. This ontological difference entails immediately an epistemological one which holds that the sort of conceptual instruments, scientific categories, sociological concepts, political descriptions and ideological distinctions employed to understand and deal with Western societies remain, in principle, irrelevant and inapplicable to Eastern ones. ”
8. “His work represent some of the most elaborate and sophisticated expressions of core Salafi Reformist themes.”
11. “Describing Islam as a unique global movement, dedicated to defending its followers from further cultural and spiritual encroachment, and by any means at its disposal, gives it the appearance of a counter-hegemonic force capable of mounting a successful challenge to the global neo-liberal order. ”
13. “I would like to point out that the analyses, beliefs and ideas produced by the Islamanic trend in defense of its central thesis simply reproduce the whole discredited apparatus of classical Orientalist doctrine concerning the difference between East and West, Islam and Europe. This reiteration occurs at both the ontological and epistemological levels, only reversed to favour Islam and the East in its implicit and explicit value judgements. ”
17. “Why do they hate us?”
18. “[...] Buck-Morss urges her readers not to “patronize” Muslims like Sayyid Qutb or Ali Shariati—but to approach their writings as one would read the holistic critiques of Theodor Adorno or Jean-Paul Sartre. In the end, Buck-Morss disagrees with some of Qutb’s analysis and suggestions with regard to the superiority of an Islamic alternative to the Western model. Yet she argues that there is still something to learn from Qutb, and that the global left should try to invite Muslim thinkers to engage in dialogue with their counterparts in the West and elsewhere. ”
20. “A discipline constituted in Third World countries in order to complete the process of decolonization” where the objective is to frame the West in “order to enable a clearer sense of an Islamic (more specifically, Arab Muslim) sense of self”.
23. “The historical overview of Occidentalism in Egyptian thought makes it clear that there have been various kinds of Occidentalism, depending both on the period in which an Occidentalism was constructed as well as depending on the ideological outlook of who is creating the image.”
25. “This theory of an anti-Western ideology of hatred is not very solid, partly because the authors appear to have selected their material in order to suit their theory, rather than the other way around. [...] What the authors have done is simply to scan history for defiant responses to a whole array of developments which they associate with their own ephemeral notion of Westernness. Reactions to urbanization, imperialism, growing wealth, Enlightenment, capitalism, secularism – they all fit into the repository of Occidentalism.

26. “the activity of constructing an image of the West, and the result of this activity (the image itself).”
29. “If Orientalism, according to Edward Said, provided the conceptual framework, the intellectual justification for the appropriation of the Orient through colonialism, the representations of the West I have studied in this book would, by contrast, seem to suggest in my view a different story: one not of appropriation but of emulation. And if Orientalism was about denigration, and the subjugation of the other, much of the Occidental images explored here will be seen to have been about the idealization of the other, the quest for the soul of the other, the desire to become the other or at least to become like the other.”
35. “A Gramscian theoretical framework helps to demonstrate that the contemporary Islamic theorists, [...], seek to project Islam as a revolutionary ideological system through which to construct a unified and disciplined organisation. Consequently, they intend to extend its appeal through a deliberate and concerted strategy that aims to challenge and overthrow the current secularised regimes (i.e., hegemonic forces) and to substitute in its place a fundamentally new and unique political and social system. By constructing a viable counterhegemonic force (i.e., a political organisation erected upon religious foundations) capable of overthrowing the dominant powers, they desire not only the seizure of political power, but also to establish a genuine revolutionary movement through the creation a new society, a new morality and, most fundamentally, a new type of man. Hence, it is through the application of a Gramscian analysis that the practical and theoretical components of the contemporary phenomenon of ‘political Islam’ can be more accurately understood.”
36. “So in every age Islam wears an aspect of outstanding grandeur and high nobility, when it is contrasted with present day Western civilization.”
38. “It should be evident that one of the significant features of Ontological Orientalism in Reverse is the typical Orientalist obsession with language, texts, philology and allied subjects. It simply imitates the great Orientalist masters – a poor imitation at that – when it seeks to unravel the secrets of the primordial Arab ‘mind’, ‘psyche’ or ‘character’ in and through words.”
39. “By expounding the truths of the Islamic concept, we are not aiming at purely cultural knowledge. We do not wish to create a new section in the Islamic Library, to be added to what used to be known as “Islamic philosophy” [...] We seek “movement” as stage beyond “knowledge”. We want knowledge to transform itself into a motivating power for realizing its meaning in the real world.”
41. “The design that Islam proposes for human life is also characterized by realism, because it is capable of being realized in the actualities of human life.”
47. “discourse is instrumental in the construction of society and the discourse analysis, and CDA in particular, may, in turn, be instrumental in its deconstruction.”
50. “Discourse is not just a linguistic practice, then, but is in and of itself a social practice which contributes to the formation of the social systems, situations, institutions and ideologies in which it is embedded.”
51. “Edward Said played a key role in introducing Foucault's work to academics in the United States.”
52. “The foundations for CDA [critical discourse analysis] as an established field of linguistic research were to some degree laid by the ‘critical linguistics’ (CL) which developed in Britain in the 1970s [...]”
58. “How have we arrived at this strange view of the nature and the history of Islam?”
59. “When we come to discuss political and economic theory from the practice point of view of the state, we find that the course of history shows an exemplary failure in the life of Islam, a failure which has had lamentable results.”

The reason for this we shall see in what follows. For we must discover whether the reason for the failure was some integral part of the nature of the Islamic system of politics and economics, or if it was the outcome of chance occurrences of evil, unconnected with the nature of the system.”

62. “But can we be certain that this [...] social order which was established by Islam in one specific period of history will continue to have the potential for growth and renewal? Can we be sure that it is suitable for application to other periods of history whose circumstances differ to a greater to lesser degree from those which obtained in the age which gave birth to Islam. This is a fundamental question.”

64. “Islamic fundamentalism is a product of modernity. Its constitution as the hegemonic discourse of modern Islam was accomplished in the course of the twentieth century over against two Others: the external Other of the West and the internal Other of tradition.”

69. “We only have to look in order to see that our social situation is as bad as it can be; it is apparent that our social conditions have no possible relation to justice; and so we turn our eyes to Europe, to America, or to Russia, and we expect to import from there solutions to our problems, just as from them we import goods for our industrial livelihood.”

72. “he explicitly declared the need for forced interpretation in order to align the text with human reason. This is a rather dangerous principle because the word “reason” does not in itself refer to anything actually existing [...]”

80. “Studying Qutb as a political theorist and not merely as a symptom is thus an urgent scholarly task in its own right given Qutb’s unique individual influence and his renown in the West primarily as the “philosopher of Islamic terror.””

83. “[...] Western world with which our interests [...] are interwoven is at the present moment stronger than we; we do not have today the control over it, or the strength equal to its strength, that we had in the first age of Islam.”

84. “[...] the wide divergence between existing political theory and the spirit of Islam, which has arisen over a long period and has hence become deep-seated, will make it a matter of some difficulty to return to a theory which is truly based on that spirit. For the machinery of the state and of the society, the foundations of life in all its aspects, the spiritual and intellectual background are all so built up on specific bases that they are difficult to change without the application of vast energy over a long time.”

85. “We must begin by putting general world history, as Islam views it, in perspective, in the form of events and happenings. We must not be concerned solely with the European point of view in this present dangerous fashion. In such a history, we must give Europe its rightful place and no more, and we must emphasize the part played in world history by the East in general, and by Islam in particular.”

86. “It is these that we look for a solution of our social problems, although our circumstances, our history, and the very bases of our life, material, intellectual and spiritual alike, are quite out of keeping with the circumstances of people across the deserts and beyond the sea.”

87. We need a unified ideology to confront life and its problem, an ideology that will solidify our strength against our foreign and domestic enemies.

88. “The truth is that all spiritual religions – and Christianity most of all – are opposed equally to European and Russian materialism, and to Russian communist materialism for both of these are of the same nature, and are equally at odds with any spiritual philosophy of life. But Christianity, so far as we can see, cannot be reckoned as a real force in opposition to the philosophies of the new materialism; it is an individualist, isolationist, negative faith.”

89. “Christianity is one of the clearest examples of this theory of opposition, because it was by such a theory that it was led to libertinism on one hand and asceticism on the other, according as there alternated in its life.”

90. “Recalling the conceptual framework of the institutional history of Europe is merely a pretext [...]. What Qutb offers as a history of European Christianity turns out to be a historical criticism of European secularism.”

91. “[...] Europe was never at any time truly Christian, because by its very nature its people have to fight over their meagre territories.”

95. “But the final overthrow of Islam took place only in the present age, when Europe conquered the world, and when the dark shadow of colonization spread over the world, East and West alike. Europe mustered all its forces to extinguish the spirit of Islam, it revived the inheritance of the Crusaders’ hatred, and it employed all the materialistic and intellectual powers at its disposal. With these it sought to break down the internal resistance of the Islamic community and to divorce it gradually over a long period from the teachings and the heritage of its religious faith.”

96. “Because of these properties of Islam, its enemies declared their unjustifiable war against it. Islam stood in their way, obstructing their imperialistic exploitation, their oppression and dominance over others. Because of these properties, they launched their scandalous defamation campaigns. They attempted to substitute other values for Islam, flimsy insipid ideologies completely alienated from this formidable contender, so that the international Zionism, international crusading forces, and international imperialism might get to triumph over its firm opposition.”

98. “Policies in this world cannot be divorced from such philosophies. Thus perhaps we are not far from the truth when we say that the policy of the United States on the Palestine question and its stand in the United Nations on the question of Egypt were merely the results of its intellectual back-ground of pragmatism—in conjunction, of course, with other factors.”

99. “Qutb stated that prior to American involvement in the Palestine question he had shared with other Arabs the belief that the United States was a country dedicated to international justice, and would therefore support the self-determination of Arab peoples after the War. However, America’s refusal to endorse the establishment of an independent Arab Palestine demonstrated that it was, in fact, no different in its basic attitude towards Eastern nations than the British, the French and the Dutch. In Qutb’s opinion, America supported unjust ventures such as Zionism because, like these other Western nations, its leadership and population lacked a transcendent moral conscience [...].”

100. “This is not a figure of speech. This is a fact. This is what has actually happened.”

101. “What happened when that little boy grew up?”

102. “When we came here to appeal to England for our rights, the world helped England against the justice. When we came here to appeal against Jews, the world helped the Jews against the justice. During the war between Arab and Jews, the world helped the Jews, too.”

104. “In American, man was born with science and thus believed it alone.”

105. “America’s bounty and prosperity evokes the dreams of the Promised Land.”

106. “There are those who hold that it is the financial influence of the Jews in the United States and elsewhere which has governed the policy of the West. There are those who say that it is English ambition and Anglo-Saxon guile which are responsible for the present position.”

108. “All technical terms and expressions have a certain history with implications and associations deriving from that history that cannot be shed by placing the expression in a new context separated from its historical one. The Islamic concept has its own special terms that conform to the nature of its linguistic derivation and its historical associations and implications [,] that have their own nature and suggestions.”

109. “Many times it has seemed that the reality of history falsifies this fundamental Islamic theory. So first we must discover what is this reality of history.”

112. “He invests no effort at all in elaborating a theory of the origins of civilization, or the nature of pre-Adamite humanity. [...]. Qutb understood humans to be peculiarly historical beings, subject to forces of change that transcend any individual, national, or racial drive [...].”

116. “Thus Islam seeks to raise human instincts to a high and noble level which does honor to human nature in all ages, which makes human nature proud thing in the past, the present and the future, as long as Allah wills.”

118. “Islam is the religion of unity in this great universe, a unity which comprises all elements, from a single particle to the most advanced species of sophisticated life. It is the unity of all existence; inanimate, plant, animal and human. [...] Islam finds unity in planets when following their eternal law as well as in souls when responding to their natural inclinations to acquire knowledge and implement justice.”

121. “The slogans they voice are “development”, “freedom”, “innovation” all this without any limit or regulating principle. It is the name of these that they push humanity farther into the wilderness.”

125. “Man’s life is belief.”

126. “The human soul is naturally inclined towards religious belief. This inclination can never be dissuaded by either philosophy or social or economic theory because belief occupied a stratum in the human soul too deep to be reach by logic, doctrines and theories.”

127. “This flame which Islam kindled in the human conscience has not failed even in the darkest passages of history, and during its lifetime has illuminated various examples of a free conscience, and a spirit above all worldly values all temporal powers, and all worldly considerations.”

129. “Christianity is one of the clearest examples of this theory of opposition, because it was by such a theory that it was led to libertinism [...].”

132. “This concept of liberty of conscious seems to be in direct contradiction to Hobbes’s fundamental postulate that fear of homicide forms the basis for the social contract. Hobbes is a significant figure in Qutb’s criticism of classical liberalism. After all, he is credited with laying the foundations of modern political science, or civil philosophy, with *De cive* and *Leviathan*. In large measure, critical engagement with Hobbes’s theory of the social contract is the point of departure for Qutb’s elaboration of modern Islamic political theory”

133. “It should be pointed out also that the social fabric of the whole world today is in that state of insecurity and instability where it must look for new foundations and search for some spiritual means of restoring the man his faith in the principles of humanity.”

138. “Europe knows but one necessary religion – the worship of material prosperity; the only belief that it holds is that there is but one goal in life – the making that life easier and easier. It is as the definition has it in significant terms, “an escape from the tyranny of nature. The shrines of such a culture are huge factories and cinemas, chemical laboratories and dance-halls and power stations. The priests of such a worship are bankers and mathematicians, cinema stars and scientists and aviators. The inevitable result of this state of affair is that man strives to gain power and pleasure; this brings into being quarrelsome societies, all armed to the teeth and intent on mutual destruction whenever this conflicting side the upshot has been the evolution of humanism with moral philosophy confined to purely scientific questions, in which the highest criterion of good or evil is whether or not any given thing represents material progress.”

139. “The world today, after two wars in close succession, is divided into two camps; That of communism in the East, and that of Capitalism in the West. That is what appears on the surface; it what everyone says, and what everyone thinks. But it is our belief that this division is merely superficial, rather than real; it is a fight for goods and markets rather than for beliefs and ideals.”

141. “No essential difference is to be found between the American and the Russian philosophies, though some differences do exist in the economic and social aspects. What keeps the ordinary American from becoming a communist is not a philosophy of life which rejects any materialistic explanation of the universe, of life, and of history; rather it is the fact that he now has the opportunity of becoming rich, and the fact that a worker’s wage are high. But the America capitalism reaches the end of its tether, when the restraints of monopolies are tightened, when the ordinary man sees that he has no longer the opportunity of himself becoming a capitalist, when wages drop because of the tightening of monopoly control or for any other reason, the American worker is going to turn right over to Communism. For the will not have the support for any stronger philosophy of life than the materialistic, nor will he have the support of any spiritual faith or moral objective.”

147. “Marx chooses, moreover to focus on the history of a single society – European society – and selects certain points in that history.”

148. “[...] the Crusader spirit runs in the blood of all Occidentals. It is this which colors all their thinking, which is responsible for their imperialistic fear of the spirit of Islam, and for their efforts to crush Arab strength. [...] This is the common factor which links together communist Russia and plutocratic America.”

150. “From the theoretical point of view, then, our method of establishing an independent Islamic scheme of thought is to proceed readily but cautiously in the matter of borrowing such a philosophy along with its concomitant, such as educational techniques, teaching systems and curricula, literature, history, and law.”

154. “Literature is the most important factor in the establishment of a moral philosophy of life, and in the production of any specific influence on the human mind. Hence we must exercise care in the choice of Western literature which we make available to our youth, alike in their Arabic and their foreign studies.”

155. “We must, then, establish our Islamic theory in individuals and societies, at the same time as we set up the Islamic legislation to regulate life. And the natural method of establishing that philosophy is by education.”

157. “is defined as the body’s ability to affect and to be affected [...]”

158. “The affect turn then marks a shift in thoughts in critical through an exploration of the complex intersections of discursive practices, materiality, social and cultural forces, and individually-experienced but historically and culturally situated emotions and affects.”

166. “Qutb's insistence on divine sovereignty constitutes a rejection of and rebuttal to modern theories of sovereignty and the rationalist epistemology that justifies them.”

171. “Islam is the true power which opposes the strength of the materialistic philosophy professed by Europe, America and Russia alike.”

173. “The role of the white man has come to an end, whether he is Russian, American, English, French, Swedish or anything else. It came to an end by virtue of the hideous schizophrenia in European history and in all doctrines and systems prevailing in the West.”

175. “Like Gramsci, Qutb’s attempts to ‘know thine enemy’ and study its power structure is predicated on the need to understand its fundamental strengths and weaknesses. Consequently, while Qutb rejects the values and practices of the current hegemon, he realizes that only a complete understanding of its foundations will allow the Islamists to seek its eventual destruction—through both word and deed.”

185. “After all, the Islamic ideal reflects a single Islamic community, the umma, not a multiplicity of states – it becomes a meaningful counter to the European project itself.”

189. “Gramsci’s position on the relationship between passion and praxis as an essential component for the development of counter-hegemony invokes emotions and affects in a critical and historicised sense: emotions and affects, then are not located in an individual or a personality but rather in a subject that is shaped by dominant discourses and ideologies.”

190. “Dislike of Islam thus became a fundamental part of Europe thinking; and the fact that the first orientalists of the modern age were Christian missionaries who were working in Muslim territory meant that the picture which they formed of the teachings and the history of Islam was distorted [.]”

192. “Just as, ‘‘Orientalism is fundamentally a political doctrine willed over the Orient because the Orient was weaker than the West, which elided the Orient’s difference with its weakness’’, the Occidentalist response sought to demonstrate that the Orient was not weak and should emphasise difference by excluding the Occident from its own political and social realm.”

193. “For Arab intellectuals, this was a period of introspection, of trying to understand what went wrong. The defeat meant that a century and a half of trying to build the Western model in the East, to adopt the values and way of life that brought with it power and success had failed, and Arab intellectuals were in no mood to forgive themselves or their culture.”

194. “The Arab mind, with few exceptions, as will be shown, has consistently failed to face up to the impossibility of this equation, to the necessity of accepting that the empirical realisations of Western civilisation would not have been possible without the changes in its worldview that were set in motion with the advent of the Renaissance and later the Age of Reason, with their Humanism and secularist outlook that separated the worldly or temporal from the spiritual or eternal.”

195. “The Islamic State was drafted by Sayyid Qutb, taught by Abdullah Azzam, globalized by Osama bin Laden, transferred to reality by Abu Musab al-Zarqawi, and implemented by al-Baghdadis: Abu Omar and Abu Bakr.”

Bibliographie

AKHAVI, Shahrough. « *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi* », *International Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 29 (3), 1997, p.387.

AL-ANSÂRÎ, Muhammad Jâbir. « *Du concept de l'Etat dans le monde arabe contemporain* », *Revue d'Études Palestiniennes*, Numéro 1, 1994, 67-79.

AL-AZM, Sadik J. « *Orientalism, Occidentalism, and Islamism: Keynote Adress to "Orientalism an Fundamentalism in Islamic and Judaic Critique: A conference Honoring Sadif Al-Azm"* », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Volume 30 (1), 2010, 6-13.

AL-AZM, Sadik J. « *Orientalism and Orientalism in Reverse* », *Khamsin*, Numéro 8, 1981, 5-26.

AL-BARGHOUTI, Tamim. « *The Umma and the Dawla ; the nation sate and the Arab Middle East* », London, Ann Arbor, 2008.

ARKOUN, Mohammed. « *L'islam face au développement* », *Diogenes*, Numéro 77, 1972, 75-95.

AYDIN, Cemil. « *The Politics of Conceptualizing Islam and the West* », *Ethics & International Affairs* Volume 18 (3), 2004, p.89-96.

BUCK-MORSS, Susan. « *Thinking Past Terror. Islamism and Critical Theory on the Left* » Verso Book, London, New-York, 2003, 2006.

BURGAT, François. « *L'islamisme à l'heure l'Al-Qaida* », La Découverte, Paris, 2005.

BURMAN, IAN., MARGALIT, Avishai. « *L'occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident* », Climats, Paris, 2006.

BUTKO, Thomas J. « *Revelation Or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam* », *British Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 31, Numéro 1, 2004, 141-162.

CHARAUDEAU, Patrick. « *A quoi sert d'analyse le discours politique?* », in *Análisi del discurs polític*, IULA-UPF, Barcelone, 2002, consulté le 12 mai 2017 sur le site de *Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications*.

URL: <http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours.html>

CHERNIAVSKY, Axel. « *Le philosophe et l'écrivain : nature du discours philosophique chez Gilles Deleuze* », *Philonsorbonne*, Numéro 4, 2010, 9-29.

EL-ENANY, Rasheed. « *Arab representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction* », Routledge, London, 2006.

ÉTAT ISLAMIQUE. « *Dar al Islam. L'État islamique applique le jugement d'allâh. La destruction des idoles* », Numéro 3.

- EUBEN, Roxanne L. « *Comparative Political Theory : An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism* », *The Journal of Politics*, 1997, Volume 59 (1), 28-55.
- EurOrient. « *L'occidentalisme. Phobies ou fascinations ?* », Numéro 16, France, 2004.
- EVAN, Tony. « *The Limits of Tolerance: Islam as Counter-Hegemony?* », *Review of International Studies*, Volume 37 (4), 2011, 1751-1773.
- FAIRCLOUGH, Norman., MULDERRIG, Jane., and WODAK Ruth. « *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction* » edited by Teun A. Van Dijk 2nd ed, SAGE Publications Ltd, London, 2011.
- GAFAÏTI, Hafid. « "Hyperculturization" after September 11: The Arab-Muslim World and the West » *SubStance*, Volume 37 (1), 2008, 98-117.
- GRAMSCI, Antonio. « *Textes* », Les classiques des sciences sociale, Paris, Éditions sociales, 1983.
- GUENAD, Mohamed. « *Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique* », L'Harmattan, Paris, 2002
- HASSAN, Hassan. « *The Secularism of the Islamic State. Ideological Roots and Political Context* », Carnegie, June 2016.
- HENTSCH, Thierry. « *L'altérité Dans l'imaginaire Occidental : Fonction Manifeste, Fonction Occulte* », *Revue d'Histoire De l'Amérique Française*, Volume 59 (3), 2006, 347-356.
- HOBBS, Thomas. « *Léviathan* », Paris, Gallimard, [1651] 2000.
- JODELET, Denise. « *Formes et figures de l'altérité* », Les classiques des sciences sociales, 2005.
- JOFFÉ, George, « *Confrontational Mutual Perceptions and Images: Orientalism and Occidentalism in Europe and the Islamic World* », *The International Spectator*, Volume 42 (2), 2007, 161-177.
- KELLER, Reiner. « *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists* », London, SAGE Publications Ltd, 2016.
- KELLER, Reiner. « *L'analyse de discours du point de vue de la sociologie de la connaissance. Une perspective nouvelle pour les méthodes qualitatives* », *Recherche qualitatives, Hors-série*, Numéro 3, 2007, 287-306.
- KEPEL, Gilles. « *Al-Qaida dans le texte* », Puf, Presse universitaire de France, 2005.
- KISSINGER, Henry. « *L'ordre du monde* », Fayard, 2016.
- KOTB, Sayed. « *The World is an Undutiful Boy!* », *Fulcrum*, Volume 3 (I) Fall 1949.
- KOTB, Sayyed. « *Jalons sur la route de l'Islam* », Imprimerie de Carthage, Paris, 1968.

- KOTB, Sayed. « *Social Justice in Islam* », Octagon Books, New York, 1970.
- LAMCHICHI, Adberrahim. « *L'islamisme politique* », L'Harmattan, 2001.
- MAALOUF, Amin. « *Les identités meurtrières* », De l'académie française, Le livre de Poche, Grasset, 1998.
- MAHDAVI, Mojtaba., KNIGHT, W. Andy. « *Towards the dignity of Difference? Neither 'End of History' or 'Clash od Civilisations'* », Ashgate, 2012.
- MAINGUENEAU, Dominique. « *Analyse du discours et archive* », *Semen* [En ligne], Numéro 8, 1993, mis en ligne le 12 juin 2007.
- MARCH Andrew. « *Taking People as they are: Islam as a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb* », *American Political Science Review*, Volume 104 (1), 2010.
- MEZGHANI, Ali. « *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes* », Paris, Gallimard, 2011.
- NANQUETTE, Laetitia. « *Le discours sur l'Occident chez les intellectuels iraniens de la modernité* », *Sociétés & Représentations*, Numéro 1, 2011.
- NOLAN. James L, Jr., « *What They Saw in America: Alexis de Tocqueville, Max Weber, G. K. Chesterton, and Sayyid Qutb* », Cambridge University Press, New York, 2016.
- QUTB, Sayyid. « *A child from the Village* », Edited, Translated and with an introduction by John Calver and William Shepard, Middle East Literature in Translation, Syracuse University Press, 2004.
- QUTB, Sayyid. « *Basic Principles of the Islamic Worldview* », translated by Rami David, Preface by Hamid Algar, Islamic Publications International, North Haledon, New Jersey, 2006.
- QUTB, Sayyed. « *Islam and Universal Peace* », 3rd Edition, American Trust Publications, 1980.
- QUTB, Sayyid. « *Islam, the Religion of the Future* », International Islamic Federation of Student Organizations, 1992.
- QUTB, Sayyid. « *The America I have seen* » in « *America in an arab mirroc images of America in Arabic travel literature: an anthropology* », 1895-1995, Abdel-Malek, Kamal, St-Martin's Press, New-York, 2000, 9-21.
- RACEVSKIS, Karlis. « *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances* », *Research in African Literatures*, Volume 36 (3), 2005, p. 83-97.
- RAMADAN, Tariq. « *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghâni à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique* », Tawhid, 2002.
- RAULET, Gérard. « *L'Orient Des Lumières Allemandes* », *Studia Islamica*, Volume 107, (2), 2012, 255-75.

- JUDY. A.T., Ronald. « *Sayyid Qutb's Fiqh Al-Waqii, Or New Realist Science* », *Boundary 2*, Volume 31 (2), 2004, 113-148.
- SAÏD, Edward W. « *Culture and Imperialism* », New-York, Vintage Books, 1994.
- SAID, Edward. W., « *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* », Éditions du Seuil, 2003.
- SHEPARD, William E. « *Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya* », *International Journal of Middle East Studies* , Volume 35 (4), 2003, 521-545.
- SIMS, Christopher. « *Occidentalism at War. Al-Qaida's Resistance Rhetoric* », *Altre Modernità*, [S.I.], Numéro 8, 206-220.
- SAMMAN, Khaldoun; AL-ZO'BY, Mazhar. « *Islam and the Orientalist World-System*», Routledge, 2008.
- SOAGE, Ana Belén. « *Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb* », *Totalitarian Movements and Political Religions*, Volume 10 (2), 2009.
- VENN, Couze. « *Algeria and Occidentalism* », *Parallax*, Volume 4 (2), 1998, 79-88.
- VENN, Couze. « *Occidentalism modernity and subjectivity* », Sage, London, 2000.
- VAN DIJK, Teun A. « *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction* », 2nd ed, SAGE Publications Ltd, London, 2011.
- WEBB, Peter. « *Al-Jāhiliyya: Uncertain Times of Uncertain Meanings* », *Der Islam*, Volume 91(1), 2014, 69-94.
- WEISMANN, Itzhak. « *Modernity from within: Islamic Fundamentalism and Sufism* », *Der Islam*, Volume 86 (1), 2011, p.142-170.
- WILLIAM K, Carroll., RATNER S, Robert. « *Master frames and counter-hegemony: political sensibilities in contemporary social movements* », *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Volume 33 (4), 1996, p. 407-435.
- WOLTERING, Robbert. « *Occidentalisms in the Arab World. Ideology images of the West in the Egyptian Media* », I.B. Tauris, London, New York, 2011.
- YASSINE, Abdessalam., « *Islamiser la modernité* », al ofok impressions, 1998.
- Aydin, Cemil. « *The Politics of Conceptualizing Islam and the West.* » *Ethics & International Affairs* », Volume 18 (3), 2004, 89-96.
- ZEMBYLAS, Michalinos. « *Revisiting the Gramscian Legacy on Counter- Hegemony, the Subaltern and Affectivity: Toward an 'Emotional Pedagogy' of Activism in Higher Education* », *Cristal (Critical Studies in Teaching and Learning*, Volume 1 (1), 2013, 1-21.