

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CONCEPTUALISATION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ISLAMISTE SELON IBN
KHALDÛN : VERS UNE PREMIÈRE LECTURE DU PRINTEMPS ARABE

THÈSE PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE DU
DOCTORAT EN COMMUNICATION

PAR
SAHBI NABLIA

DÉCEMBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

À ma femme Thouraya
À mes enfants : Bahâa, Isrâa et Dhiâa

Remerciements

Cette thèse a été le fruit de longues années de recherches et de persévérance. Elle n'aurait pas pu voir le jour sans le support de nombreuses personnes.

Je commencerais par remercier Jean-Paul Lafrance, avec qui l'aventure académique a commencé depuis plusieurs années. Je le remercie pour les moments d'échanges et de discussions, de la liberté qu'il m'a offerte pour explorer mon sujet de thèse et surtout pour son support inconditionnel.

Je remercie particulièrement ma directrice Carmen Rico qui a su m'offrir, à son tour, toute la liberté dans mes recherches. Ses multiples rappels à l'ordre et au respect des échéances ont été plus que bénéfiques.

Je ne dois pas manquer de remercier Leslie Shade qui m'a poussé à choisir ce sujet et de relever le défi d'expliquer la société civile islamiste.

Je remercie, aussi, toutes les personnes qui m'ont aidé dans la réalisation de cette recherche. Je n'oublierai jamais l'hospitalité et l'intérêt de l'ancien doyen de la faculté des sciences religieuses de l'université St-Joseph de Beyrouth, monsieur Louis Bosset.

Je suis reconnaissant à ma femme, Thouraya et à mes adorables enfants qui ont accepté mes absences répétitives, mes sauts d'humeur et ma fébrilité tout le long de la rédaction de la thèse.

Je tiens à dire un grand merci à tous ceux qui m'ont inspiré tout le long de ce travail.

TABLE DE MATIÈRES

Résumé.....	vii
Introduction.....	1

PARTIE I

CHAPITRE PREMIER

CONTEXTUALISATION

1.1 <i>Hizbollah</i>	9
1.2 Le printemps arabe.....	11
1.3 Les sociétés civiles arabes.....	15
1.4 Ibn Khaldûn et ses concepts sociaux.....	17
1.4.1 Qui est ce Ibn Khaldûn?.....	18
1.4.2 La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn.....	21
1.4.3 La place de la religion chez Ibn Khaldûn.....	25
1.5 L'islamophobie.....	33
1.6 Qu'est-ce que l'islamisme?.....	38
1.7 Problématique.....	47
1.8 Question de recherche.....	49
1.9 Hypothèses.....	50

CHAPITRE II

LA PHILOSOPHIE DE L'INFORMATION

2.1 Philosophie de l'information.....	52
2.1.1 Définition de la philosophie de l'information.....	55
2.1.2 Qu'est-ce que l'information?.....	59

CHAPITRE III
L'INFORMATION DANS LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE

3.1 L'information chez Ibn Khaldûn.....	68
3.2 Les mots dans la pensée arabo-musulmane.....	76
3.3 Rationnel et raisonnable.....	83

PARTIE II
CADRE CONCEPTUEL
CHAPITRE IV
LA SOCIÉTÉ CIVILE

4.1 Généalogie de la société civile.....	96
4.1.1 La société civile chez Hobbes.....	97
4.1.2 Locke et les fins de la société civile.....	98
4.1.3 Smith et la société civile.....	99
4.1.4 Société civile chez Foucault.....	100
4.1.5 Société civile selon Habermas.....	103
4.2 Généalogie de la société civile arabe.....	105
4.2.1 <i>'umrân</i>	108
4.2.2 <i>'assabiya</i>	113
4.2.3 L'économie du don.....	120
4.2.3.1 Le potlatch.....	122
4.2.3.2 Le don arabe.....	122
4.2.3.3 Le présent, le sacrifice et la <i>sadaqa</i>	125
4.2.3.4 La dimension symbolique du don.....	125

4.2.4 Les institutions du <i>waqf</i>	127
4.2.5 Les organisations islamistes.....	134
4.2.5.1 Concept <i>umma</i>	136
4.2.5.2 Les confréries	138
4.2.5.3 Les organisations islamistes.....	141
4.2.5 <i>Hizbollah</i>	143
4.2.6 L'action sociale du <i>Hizbollah</i>	151

CHAPITRE V

L'ESPACE PUBLIC

5.1 Le concept « public ».....	156
5.2 Sphère privée.....	159
5.3 La sphère publique.....	161
5.4 Opinion publique.....	164
5.5 Les contours de l'espace public arabe.....	168
5.5.1 Le souk comme lieu de délibération.....	172
5.5.2 Le marchand arabe et la bourgeoisie.....	174
5.5.3 La sphère privée arabe.....	178
5.5.4 Les mots et la publicité dans la civilisation arabe.....	182
5.5.5 La liberté.....	185
5.5.6 La dignité.....	187

CHAPITRE VI

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

6.1 Vision complexe.....	192
--------------------------	-----

6.2 Posture du chercheur	193
6.3 Observation participante.....	198
6.4 Les entrevues semi-dirigées.....	200
6.5 Grille d'entrevues de groupe.....	202
6.6 Stratégie d'analyse des résultats	203
6.7 Description des résultats.....	204
6.7.1 Premier thème : Définition du <i>Hizbollah</i>	204
6.7.2 Deuxième thème : Les actions sociales du <i>Hizbollah</i>	205
6.7.3 Troisième thème : <i>Hizbollah</i> et l'État libanais.....	206
6.7.4 Quatrième thème : le modèle du <i>Hizbollah</i>	206

CHAPITRE VII

RECONCEPTUALISATION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ISLAMISTE

7.1 Analyse des résultats.....	208
7.2 Un essai sur la société civile islamiste.....	214
Conclusion.....	217
Annexes.....	226
Bibliographie.....	237

Résumé

Le but de cette thèse est de conceptualiser la société civile islamiste. Nous nous sommes demandés : y a-t-il un autre modèle de société civile dans le monde arabe qui diffère du modèle occidental? Plus particulièrement, il s'agit de mieux comprendre le rôle de l'islam dans l'espace public arabe. Notre recherche doctorale essaye de répondre à la question qui se traduit comme suit : de quelle façon la société civile islamiste conceptualisée selon le modèle d'Ibn Khaldûn définit-elle à la fois l'espace public et l'espace privé ?

Pour ce faire, nous étudions le modèle de formation des sociétés en nous basant sur les travaux d'Ibn Khaldûn, à savoir, '*umrân badawi*, civilisation bédouine et '*umrân bashari*, civilisation urbaine. Nous avons réussi à démontrer que les deux civilisations coexistent et sont liées par l'*'assabiya*, esprit de clan. La société tribale assure le rôle du contre-pouvoir et le revendique à la fin du cycle de l'*'assabiya*. Dans cette logique sociale, la religion joue le rôle du frein interne, *wazi' batini*.

Nous avons tracé les contours de l'espace public arabe et avons conclu que la civilisation arabo-musulmane a connu une bourgeoisie différente de celle de l'Europe. Les marchands arabes n'ont jamais voulu éliminer la noblesse ni renverser le pouvoir politique en place. La sphère publique arabe est constituée de la superposition de la sphère marchande et la sphère du don. La logique du don chez les Arabes impose une charge symbolique et culturelle à toutes les sphères. Le roi, les notables et les marchands sont assujettis au don afin d'accéder à un statut social. Le don redistribue les richesses tout en maintenant la hiérarchisation de la société arabo-musulmane. Dans cette logique, les Arabes sont raisonnables et non rationnels. Leurs échanges et délibérations dans la sphère publique répondent au sens commun de la société.

En étudiant le mouvement chiite, *Hizbollah* et en ouvrant notre réflexion sur le printemps arabe, nous avons conclu que de la société civile islamiste est une société étagée. Cette société repose sur la sphère économique et traversée par le religieux. Ce sont les institutions du *waqf* qui limitent les charges symboliques imposées par la logique du don. Dans cette perspective, l'islamisme devient un mode de vie culturel et social et assurera un rôle d'autolimitation. L'*'assabiya* assure les liens de médiation et de communication sociale. La liberté se loge dans les libertés de conscience et de pensée.

Mots-clés : société civile, islamisme, printemps arabe, *assabiyya*, espace public

INTRODUCTION

Cette thèse est le fruit d'un travail de réflexion qui a duré presque une décennie et tire ses racines des événements du 11 septembre 2001. Penser la société civile sous un angle islamiste est impensable comme disaient les uns et épistémologiquement non fondé pour les autres. À plusieurs reprises, nous nous sommes posé la question suivante : pourquoi avons-nous choisi ce sujet? À chaque fois, la pertinence de notre sujet se confirme. Dans un premier temps, la tenue du Sommet mondial de la société de l'information en 2005 nous a inspirés. Ensuite, c'était la guerre au Liban de 2006. Et nous étions en pleine rédaction au moment du déclenchement du « printemps arabe » en 2011.

Nous avons entamé nos études doctorales en 2004 et nous nous sommes intéressés aux usages des technologies d'information et de communication dans l'instauration de la démocratie dans le monde arabe. Nous avons considéré ce sujet comme étant la suite logique de nos études sur Al-Jazeera réalisées dans le cadre de notre mémoire de maîtrise en 2002. Notre intérêt aux usages des TIC ont coïncidé avec la tenue en Tunisie du Sommet mondial de la société de l'information en 2005. Notre participation aux réunions préparatoires « Paver la voie de Tunis » organisée par le bureau de l'UNESCO du Canada à Winnipeg nous a permis de comprendre que, désormais, la société civile joue un rôle primordial dans la gouvernance depuis les événements de Seattle, de Québec et de Gène. Les acteurs internationaux ne peuvent plus l'ignorer. Ainsi, nous avons décidé de pousser notre réflexion plus loin et de comprendre les raisons de l'instrumentalisation du gouvernement tunisien de la société civile tunisienne et l'exclusion des acteurs de la société civile étrangère durant le SMSI organisé à Tunis. Ce questionnement nous a menés à nous intéresser à la réalité du monde arabe et au rôle de la société civile. Les questions de la liberté

d'expression et celles des médias se sont imposées. Nous nous sommes posé plusieurs questions : pourquoi la démocratie peine à s'installer dans le monde arabe? Quel est le rôle de la société civile dans le monde arabe? Pouvons-nous promouvoir la société de l'information dans des sociétés où l'information est manipulée et occultée? Une question engendre une autre et nous nous sommes rendu compte qu'il est indispensable de questionner le concept d'information sous un angle politique, économique, social et religieux. Ainsi, l'étude de la société civile dans le monde arabe est devenue un sujet intéressant et nous avons décidé de comprendre les mécanismes du fonctionnement de la société civile dans le monde arabe.

Ironie du sort ou fatalité, à la fin de la rédaction de la thèse, les révolutions tunisienne, égyptienne, libyenne, syrienne et yéménite ont eu lieu. Durant ces événements qualifiés d'historiques dans le monde arabe, les usages des TIC étaient au cœur des transitions démocratiques et indispensables à la société civile. Aurons-nous manqué l'opportunité d'étudier les usages des TIC pour l'instauration de la démocratie dans le monde arabe, notre premier choix de sujet de doctorat? Certes, les médias sociaux ont joué un rôle déterminant dans la mobilisation des peuples arabes. Il est important de souligner que les révolutions arabes n'étaient encadrées ni politiquement ni religieusement. L'émergence de la société civile tunisienne et égyptienne, entre autres, nous a permis d'ouvrir notre cadre théorique et d'actualiser nos recherches terrain réalisées au Liban en 2007. Nous soulignons que la guerre au Liban de 2006 a attiré notre attention sur le modèle de « société civile arabe ». Nous avons suivi de près les actions des organisations de la société civile et nous nous sommes demandé : existe-t-il des spécificités dans le fonctionnement de la société civile arabe? Ainsi, nous avons effectué nos recherches terrain au Liban, en 2007, afin de comprendre la structure et le fonctionnement de la société civile libanaise.

La révolution tunisienne est considérée comme un prolongement de notre thèse étant donné qu'elle s'est enclenchée à la fin de la rédaction. Durant leur

révolution, les Tunisiens ont revendiqué la dignité avant la liberté. Nous étions contraints de nous pencher sur le concept de la liberté et de la dignité dans la pensée arabo-musulmane afin de tracer les contours de la société civile islamiste. L'exercice était fort intéressant et nous a permis de présenter une première lecture de la révolution tunisienne. Talbi (2007) a dit que la liberté est un concept nouveau dans la culture arabo-musulmane et date d'à peine un siècle.

Par ailleurs, nous avons aussi tracé les contours de l'espace public arabe, car nous avons détecté une différence structurelle entre le modèle conçu par Habermas et la « rue » arabe. La rationalité, la propriété sont les fondements de l'espace public habermassien. Ces deux notions sont complètement différentes dans le cas arabe. En plus, la société arabo-musulmane n'a jamais connu de bourgeoisie comme en Europe.

Nous avons essayé de relier notre réflexion sur la société civile à notre champ d'études : la communication. Nous nous sommes posé la question traditionnelle : en quoi cette thèse est-elle une thèse en communication?

Elle s'inscrit dans les liens qui relient la subjectivité humaine à l'organisation sociale et par le fait même dans le champ de communication. L'espace public de Habermas est le lieu symbolique par excellence de la rencontre de la subjectivité humaine. Nous nous intéressons à l'apparition de la sphère sociale, la société civile, qui échappe à la distinction entre « public » et « privé » (Habermas, 1978, p.184). Toutefois, parler d'un espace public islamiste est contradictoire, car les caractères de rationalité et de laïcité de l'espace public sont anéantis avec le dernier mot de la religion. Plusieurs académiciens et collègues nous ont exprimé leur étonnement face à notre sujet de recherche qui, selon leur point de vue, ne peut même pas se poser. Notre défi intellectuel est de déceler les contours de l'espace public islamiste.

Une fois que nous avons présenté nos interrogations posées au départ sur la société civile dans le monde arabe, notre thèse propose de conceptualiser la société civile islamiste selon les spécificités arabes et musulmanes. Pour ce faire, nous avons décidé de mener une recherche terrain basée sur les rencontres semi-dirigées afin de mieux comprendre les spécificités de l'espace public dans le monde arabe et les origines du maintien des structures féodales au sein de la société arabe. Notre terrain était le Liban en 2007. Nous avons ajouté quatre mois d'observation en Tunisie après la révolution, soit de janvier à mai 2011 afin de valider nos résultats du Liban.

Par ailleurs, nous avons adopté une posture de recherche inductive pour étudier les rapports de relations de la société civile islamiste. Notre thèse se présente comme une réflexion théorique afin de comprendre la pensée arabo-musulmane et ses spécificités. Nous avons privilégié les penseurs et auteurs arabes pour définir les concepts abordés dans ce travail de recherche. Nous nous sommes limités aux penseurs occidentaux incontournables tels que Habermas, Foucault, Hobbes, Locke et Smith. Notre but ultime est d'apporter une contribution minimale soit-elle à la compréhension de la civilisation arabo-musulmane. La pensée d'Ibn Khaldûn, père fondateur de la sociologie arabe, nous permettra tout le long de notre thèse d'atteindre ce but.

Notre intérêt pour l'étude de la société arabo-musulmane réside dans la complexité de sa composition. Le passage de la société arabe d'une société tribale, caractérisée par *'umrân badawi* dominée par des liens de sang à une société de classe, *'umrân hadari* avec un État central, ne s'est pas traduit par l'édification d'un nouveau modèle de société. C'est un cumul de deux modèles de société qui s'est opéré et s'est articulé autour du politique auquel s'est greffé un secteur marchand très développé. La synthèse de deux modèles engendra des spécificités de la société civile arabo-musulmane à l'intérieur de laquelle le secteur marchand réunit harmonieusement le matériel et le spirituel. Le développement du modèle de société arabo-musulmane

créé l'ambiguïté et gêne les analystes parce que la société fonctionne comme une synthèse de plusieurs modèles, sans être un exemple type d'aucun d'entre eux.

Dans la société arabo-musulmane, la place des mots est imposante. La poésie était le médium de communication, de propagande et de marketing dans la culture arabo-musulmane. La poésie est dans la culture arabe, ce qu'est le théâtre pour les Grecs. Il est important de souligner que l'islam est, aussi, fondé sur le mot. Le premier mot du premier verset coranique dans l'ordre de la révélation est lis: *Iqra'* (Coran, 96 :1). À l'aube de l'islam, la poésie fût marginalisée, mais les mots gardaient toutes leurs splendeurs. Le Coran a cherché à retirer au poète son caractère sacré pour le conférer uniquement au prophète¹. La peur de la poésie pourrait s'expliquer par la propagande adverse qui menaçait le messager de Dieu. Les mots ornent les murs, les plafonds, les tissus, les bijoux, les chaussures et les meubles. La beauté est synonyme de mots. Dans la civilisation arabo-musulmane, la langue est devenue un art, la sculpture des mots compte de nombreux styles calligraphiques et varient selon le pays et l'époque. Les lettres se terminaient par des visages humains, des animaux ou des fruits. Les mots sont beaux. La calligraphie, sculpture des mots, est une discipline autonome avec ses variétés de styles. Par ailleurs, les rois achètent les mots et offrent de l'argent de peur d'être attaqués par la propagande adverse des poètes. Le poète éloquent est celui qui possède l'art de manipuler les mots. Le verbe est à craindre, car la réputation des rois lui est accessible. En usant de la métaphore de Benabdelali, le roi doit « couper la langue » du poète à coût de centaines de pièces d'or. Depuis plusieurs siècles, les régimes politiques arabes ont une relation conflictuelle avec les poètes et leurs médisances poétiques. Cet héritage culturel s'est transposé dans la relation du pouvoir politique aux médias contemporains. La manipulation des médias dans le monde arabe tire ses racines de la relation conflictuelle entre régime politique et poètes. Le monde arabe est connu comme la

¹ <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001917/191746f.pdf> consulté le 12 décembre 2010

région la plus restrictive des droits d'expression et d'information. Les journalistes, « nouveaux poètes » sont persécutés. La Tunisie, avant la révolution du 14 janvier 2011, était considérée comme l'un des pays les plus répressifs au monde quant aux des droits et libertés des journalistes.

Dans l'ensemble, notre thèse de doctorat s'est avérée un vaste chantier théorique vaste. À chaque fois que nous abordons une notion, nous essayons de la situer dans son contexte arabo-musulman. Cet exercice nous a imposé une réflexion profonde sur le concept de la liberté, de la rationalité, de l'économie et de la bourgeoisie. Cela étant dit, nous avons structuré notre thèse en deux parties. Le premier chapitre mettra en place le contexte de notre recherche. Le deuxième chapitre présentera la philosophie de l'information. Le troisième chapitre sera consacré à la philosophie de l'information dans la civilisation arabo-musulmane, car nous avons décelé le rôle que les mots jouent dans la civilisation arabe depuis plusieurs siècles. La première partie sera notre contribution théorique à l'élucidation du mystère de la civilisation arabo-musulmane.

Dans la deuxième partie, nous allons formuler notre cadre conceptuel. Le quatrième chapitre aborde le concept de la société civile tel que défini par les grands penseurs occidentaux. Par la suite, nous présenterons les modèles de société civile dans le monde arabe. Nos premières recherches nous ont démontré que la société civile arabe est composée d'associations primaires et d'associations civiles. La société civile arabe est une société étagée. Elle repose sur les associations familiales, de quartier et de proximité qui assurent la paix locale et la cohésion sociale. Les liens de sang, les intérêts communs et les alliances professionnelles définissent les actions et déterminent le mode de fonction de ces associations qui regroupent les différents groupes et ethnies en de micros groupes. Les associations civiles sont la somme des alliances de différents groupes définies par les conjectures économiques et politiques. Les allégeances peuvent changer et influencer la composition des associations civiles.

Le modèle de la société civile islamiste du *Hizbollah* sera revu. Dans ce type de société, les actions sociales ne sont pas hypothétiques, mais se fondent sur des valeurs religieuses immuables. La religion enveloppe les actions sociales, les alliances et les allégeances. L'omniprésence de la religion dans cette société est à l'encontre des fondements philosophiques de la société civile occidentale. Le cinquième chapitre aborde le concept d'espace public tel que défini par Habermas. Cette partie de la thèse reliera la société civile au champ de la communication. Habermas nous a prouvé que la société civile s'oppose au pouvoir absolu et crée un espace de délibération démocratique afin de discuter de différents problèmes qui touchent la société. Comment pouvons-nous parler d'une société civile islamiste alors que les fondements du concept s'opposent au pouvoir absolu? L'espace de délibération peut-il être affranchi du pouvoir religieux?

Le sixième chapitre nous présente la méthodologie de recherche développée et suivie dans le cadre de cette thèse. Ce choix s'est confirmé grâce à la méthodologie d'Ibn Khaldûn que nous allons présenter dans le premier chapitre.

Le septième chapitre conceptualisera la société civile islamiste en traçant les contours de l'espace public islamiste. Nous tâcherons de relire la théorie de l'*'assabiya* dans un contexte contemporain et de mieux comprendre ses spécificités et son applicabilité dans la société civile islamiste.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

CONTEXTUALISATION

Depuis plus de trois décennies, la société civile est présente partout. Étant en vogue, elle est convoitée par différentes sociétés. Pourtant, selon Foucault (2004), son idée n'est pas nouvelle, ni pratiquement, ni conceptuellement.

La société civile est comme la sorcière de nos contes : tantôt une rombière aussi chenu, locale et datée que les vieux enchanteurs qui lui ont servi de partenaires (Ferguson, Hobbes, Locke, Hutcheson dans leurs forêts d'Écosse, d'Angleterre ou d'Irlande, ou encore Hegel sur le sol sablonneux de la Prusse), tantôt une Miss Univers multiethnique et multifonctionnelle, aux impeccables mensurations admirées de tous sous le sari, le tchador ou la mini-jupe (Leca, 2003, p.62).

Après les événements du 11 septembre 2001, la guerre contre le terrorisme menée par les États-Unis n'a pas aidé à instaurer la démocratie au Moyen Orient. La chute des régimes autoritaires, celui des Talibans en 2001 et de celui de Saddam

Hussein en 2003, n'ont pas permis l'édification d'une société civile musulmane ouverte et tolérante telle que stipulée par le postulat américain. L'Irak et l'Afghanistan ont connu une instabilité politique et une recrudescence de violence entre les tribus et les factions. Ailleurs dans le monde arabe, les appels à l'ouverture démocratique des Américains sont restés lettre morte. Les attentats terroristes se multiplient et se propagent partout dans les pays arabes. Les intégristes les considèrent comme des actions de « djihad » pour combattre les occupants, les mécréants et les infidèles. Cette argumentation prend tout son sens après la guerre du Liban de 2006. Les trente-trois jours du face-à-face « *Hizbollah*-Israël » se sont soldés en faveur du mouvement chiite. Cette guerre a chambardé de nouveau les données géopolitiques au Moyen-Orient. La « victoire » du djihad est prônée.

1.1 Hizbollah

Le *Hizbollah*, considéré comme une organisation terroriste par les États-Unis et le Canada, a réussi à vaincre la plus grande armée au monde. Dans le rapport de la Commission Winograd, les dirigeants israéliens ont été fortement critiqués pour leur gestion de la guerre. Le *Hizbollah* est accueilli par ses partisans et ses alliés comme le sauveur des Arabes de l'occupation juive. Avec cette victoire, la notion du djihad a pris une autre dimension dans le monde arabe. Il est la solution de tous les maux de la région. Dans cette réalité géopolitique, l'islamisme a réussi où le nationalisme arabe a échoué à faire face à Israël. Entre les appels du camp américain à l'ouverture démocratique et ceux du camp islamiste à partir en djihad, Hassan Nasrallah, chef du parti chiite doté d'un fort charisme, redéfinit les rôles et les enjeux au Liban et dans la région. L'image de Nasrallah dépasse et de loin celle de Nasser et de Saddam Hussein.

Au-delà du face-à-face *Hizbollah*-Israël, qui dépasse notre thèse, les organisations sociales libanaises qui ont organisé et coordonné les actions sociales durant la guerre de trente-trois jours attirent notre attention pour mieux comprendre les spécificités de la société civile arabe et plus précisément la société civile islamiste. Nous nous sommes rendu compte que cette organisation n'est pas le fruit du hasard, mais s'inscrit dans une tradition sociale au Liban, un pays multiconfessionnel connu comme le trait d'union entre l'Orient et l'Occident. Ce pays a connu une guerre civile de 1975 à 1990 durant laquelle plusieurs groupes confessionnels se sont entretenus. Pendant quinze ans, les différentes communautés religieuses se sont organisées afin d'offrir les services nécessaires à leurs membres, tels que l'éducation, la santé et le soutien social. L'instabilité politique pousse les organisations de la société civile libanaise à multiplier les efforts pour que le pays ne sombre pas dans l'anarchie. Durant la guerre de 2006, devant l'incapacité de l'État libanais de remplir ses fonctions, les organisations sociales et à leur tête celles du *Hizbollah* ont prouvé leur efficacité à gérer la crise humanitaire des réfugiés. L'exemple du *Hizbollah* est convoité par les différents groupes islamistes dans le monde arabe, notamment celui du Hamas.

Les événements du 11 septembre 2001 et la flambée des actes terroristes dans les pays occidentaux ont renforcé ce postulat et suscité l'intérêt des académiciens et des chercheurs à travers le monde les incitant à étudier le rôle de la société civile comme un mécanisme d'autorégulation du pouvoir politique arabe. Pourquoi la société civile?

La notion de la société civile étant ambiguë a connu plusieurs transformations sémantiques. Hobbes l'a considérée comme l'état de guerre de tous contre tous c'est-à-dire l'institution de maintien de la paix et de la sécurité. Locke l'a qualifiée de société politique. Selon Habermas, l'apparition d'une sphère sociale re-politisée, la société civile, échappe à la distinction entre « public » et « privé » où les institutions

sociales et celles de l'État se fondent sur un unique complexe qui dissout la sphère privée.

De nos jours, les transformations géopolitiques dans le monde arabe et la présence de l'intégrisme religieux nous poussent à interroger le concept de la société civile et à mieux comprendre le rôle et la place d'une société civile ouverte, pacifique et indépendante du pouvoir politique. Les islamistes ont leur propre conception de la société civile. Pour eux, elle est confondue dans la société politique. Roy considère que les Islamistes ne fondent pas leurs associations en tant qu'institution, mais, plutôt, sur la dévotion. L'expérience américaine en Irak depuis 2003 nous interpelle et nous incite à mieux circonscrire les spécificités de la société civile arabe. À un niveau plus large, l'appel américain à l'ouverture démocratique est resté lettre morte pendant presque une décennie. Le musellement des pouvoirs politiques des libertés d'expressions et d'associations, notamment en Égypte, en Algérie, en Lybie et en Tunisie nous a poussés, aussi, à mieux comprendre le rapport des Arabes à la démocratie et à la liberté. En 2011, les revendications des droits et des libertés et les renversements des régimes politiques autoritaires dans plusieurs pays arabes sont-elles le résultat de l'ouverture démocratique réclamée par les États-Unis depuis une décennie? Les sociétés civiles dans les pays arabes sont-elles le moteur de ce vent de liberté qui a soufflé dans la région?

1.2 Le printemps arabe

En décembre 2010, la révolution tunisienne nous a présenté un autre modèle de société civile qui était en hibernation sous l'ancienne dictature. Ce modèle est basé aussi sur un modèle islamiste. Nous rappelons que le soulèvement populaire en Tunisie a commencé par une dénonciation du chômage et s'est vite transformé en une revendication de la dignité. Un jeune tunisien, Mohamed Bouazizi, diplômé

universitaire chômeur, n'arrivait pas à obtenir une autorisation pour être vendeur ambulancier. Les autorités locales tunisiennes ont confisqué sa marchandise et l'ont arrêté à plusieurs reprises, le jeune Bouazizi s'est immolé. Cette action a déchaîné les protestations en Tunisie, qui se sont ensuite propagées dans le reste du monde arabe. Il est important de souligner que les revendications de l'emploi que nous qualifions de questions économiques se sont vite transformées en des demandes politiques : dénonciations de l'exclusion sociale, de la corruption politique et du respect de la dignité du citoyen tunisien et de ses libertés. Nous étions en pleine rédaction de la thèse. Nous avons interrompu notre réflexion académique et avons suivi l'escalade des événements qui ont mené à l'effondrement du régime autoritaire tunisien. Plusieurs actions nous ont interpellés et ont touché directement notre sujet de doctorat. La première est l'action citoyenne des jeunes tunisiens pour nettoyer les rues après les manifestations et les grabuges. Dans différentes villes tunisiennes, nous avons pu voir sur les réseaux sociaux des extraits vidéo montrant des jeunes qui menaient des actions collectives de nettoyage des rues, de collecte de fonds pour aider les victimes de la répression policière. Cette action citoyenne nous a permis de constater qu'un changement est en train de s'opérer en Tunisie. Durant nos recherches, nous avons pu conclure que toute action citoyenne dans le monde arabe se réfère à un mobile religieux ou politique. Il n'y avait aucune référence civique dans les actions de la société civile dans le monde arabe. Notre hypothèse s'est avérée fautive. Notre conclusion s'est heurtée aux actions des jeunes. Rapidement, nous avons compris que notre sujet de recherche est en pleine transformation sur le terrain. Certes, les revendications sont politiques, mais les actions sont citoyennes. La fuite « surprise » de l'ex-président tunisien Ben Ali la nuit du 14 janvier 2011 et le chaos total qu'a connu la Tunisie nous ont permis de confirmer nos premières constatations. Il existe une facette de la société civile tunisienne et par extension de la société civile arabe que nous n'avons pas pu repérer durant nos recherches doctorales. La cohésion sociale et la solidarité entre les citoyens étaient sans précédent. En l'absence des forces de l'ordre, et en dépit de peur de la vengeance des pions de l'ancien régime, les

Tunisiens ont assuré leur propre sécurité. Des comités de surveillance des quartiers se sont constitués pour pourchasser les snipers et les pilliers des maisons. Hommes et femmes se relayaient, durant la nuit et pendant plusieurs jours, pour surveiller les propriétés. Mais, les actions ne se limitaient pas à la surveillance. Des associations se sont vite constituées durant ces vigies : les actions concrètes et des programmes de travail se sont élaborés pour rebâtir la Tunisie. En absence du pouvoir politique, la solidarité des Tunisiens a émergé et pris forme. Notre première constatation nous a permis de souligner que la société civile existe vraiment, mais était « occultée » et ne jouait pas pleinement son rôle. Le même phénomène s'est reproduit en Égypte en février 2011. Les peuples tunisiens et égyptiens étaient émerveillés devant leur propre capacité d'entraide et de solidarité.

La révolution en Lybie nous a permis de constater, aussi, la mobilisation de la société civile tunisienne pour venir en aide aux réfugiés qui fuyaient la guerre. Plus de soixante-dix nationalités et environ un million trois cents mille personnes se sont installées dans des camps de réfugiés érigés ou ont transité par le territoire tunisien. À travers la Tunisie, les actions de solidarité se sont multipliées pour aider les réfugiés. La mobilisation était sans précédent. Une station de radio régionale a lancé un appel demandant aux Tunisiens d'arrêter leurs dons des denrées périssables, car il y a eu un surplus. Selon les témoignages de plusieurs experts étrangers, l'aide fournie par les Tunisiens reflète une cohésion sociale et une culture de solidarité assez développée. Une autre question s'impose : Le peuple tunisien a-t-il découvert ses capacités d'action civique après la chute du régime de l'ex-dictateur Ben Ali?

Par ailleurs, nous revenons à notre choix de terrain pour nos recherches doctorales afin de les relier avec le « printemps arabe » de 2011. Nous avons effectué nos recherches en 2007 au Liban. Il est important de souligner que la guerre au Liban de 2006 a attiré notre attention sur le modèle de société civile arabe. Nous avons suivi de près les actions des organisations de la société civile et nous nous sommes

demandé : existe-t-il des spécificités dans le fonctionnement de la société civile arabe? Ce constat nous a permis de trouver le point de départ de nos recherches doctorales. À l'époque, nous avons décidé de nous intéresser au modèle de société civile libanaise afin de mieux comprendre le blocage du modèle des autres pays arabes. À plus forte raison, la société civile libanaise est dominée par l'impératif religieux. Les organisations sociales chrétiennes et musulmanes gèrent l'éducation, la santé et les premiers services de leur communauté. Plusieurs thèses soulignent qu'au Liban, les organisations islamistes ont été fortement influencées par le savoir-faire des organisations chrétiennes régies par l'Église libanaise. Nous sommes partis de l'hypothèse qu'il n'existe aucune structure de société civile dans la culture musulmane. Nous avons décidé d'explorer les changements structurels des organisations « chrétiennes » afin de mieux comprendre la spécificité des organisations islamistes. Toutefois, nos recherches nous ont permis de retracer un modèle d'organisation sociale islamiste autonome qui répond aux critères de la société civile contemporaine. Il s'agit du *waqf* ou l'immobilisation des biens pour autrui. Nous présentons ce modèle afin de mieux comprendre les spécificités de la société civile islamiste.

Nous tenons à souligner que le modèle du *Hizbollah*, qualifié d'un État dans un État, nous a intéressés. Cette qualification s'est avérée, aussi, fautive. Nos recherches nous ont permis de constater que la société civile précède l'État et se développe en dehors de l'État. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la meilleure définition de la société civile formulée par un artiste libanais est : « les enfants doivent grandir, je ne peux pas attendre la formation du gouvernement. »

Nous avons tenu à comprendre la structure de *Hizbollah*. Durant quinze ans, de 1975 à 1990, la société civile libanaise a joué un rôle important dans le maintien des services d'éducation, de santé et d'entraide face à la faiblesse de l'État libanais. En 2007, le Liban a vécu une des plus graves crises politiques de son histoire après la

guerre de 2006. Le Président, Émile Lahoud, démissionne et quitte son poste, l'opposition s'est retirée du gouvernement de coalition et a organisé un « sit-in » devant le parlement et par le fait même a bloqué l'accès au cœur du centre-ville de Beyrouth pendant plusieurs mois. Une autre fois, la pérennité de l'action de la société civile au Liban a permis de maintenir la paix sociale et les services essentiels.

1.3 Les sociétés civiles arabes

Nous dévoilerons notre spectre pour souligner que nous avons connu aussi d'autres modèles de société civile arabe. Nous avons eu la chance de connaître la société civile irakienne, dans le cadre du projet « renforcement des capacités de la société civile et des médias en Irak » financé par l'Agence canadienne de développement international. Le modèle de la société civile irakienne nous a paru en construction et connaît des défis de taille, alors qu'il s'est avéré plus tard qu'il renferme en lui des éléments de réponse. Il est important de souligner que la société civile en Irak a été reconstruite après 2003 par les Américains et les organismes de développement internationaux selon le modèle universel. Il est important, aussi, de rappeler que l'ancien régime de Saddam Hussein a anéanti toutes formes d'organisations sociales et les a remplacées par les cellules du parti unique, Baas. L'ancien dictateur irakien a renforcé les structures tribales afin de gouverner en Irak pendant vingt-quatre ans. Après sa chute en 2003 et l'effondrement du parti, aucune structure sociale n'était en place. La résurgence des clans, des tribus et des congrégations religieuses clandestines a dominé le champ politique, social, culturel et économique. Ibn Khaldûn nous offrira des prémices de réponses. La tâche de reconstruction sociale était colossale, les acteurs internationaux de développement n'ont pas tenu compte de l'importance du facteur religieux et tribal dans la promotion des valeurs universelles. La résurgence des organisations islamistes et la flambée de violence qu'a connue l'Irak ont démontré les failles de l'application du modèle de la

société civile. Nos entretiens et discussions avec plusieurs journalistes et rédacteurs en chef des plus grands quotidiens en Irak nous ont permis de comprendre que les valeurs promues par les organisations internationales restent étrangères et permettent aux fanatiques musulmans de renforcer leur discours salafiste en proclamant que ces valeurs sont à l'encontre de l'islam. Certes, le cas de l'Irak est complexe, voire unique dans le monde arabe. Nous y reviendrons tout le long de la thèse afin de le relier aux autres expériences arabes.

Notre expérience professionnelle nous a permis de connaître la société civile jordanienne et marocaine. Nous avons visité au total huit pays arabes durant nos recherches doctorales. Ce qui nous ramène à dire que la société civile arabe est traversée par le religieux et repose sur des fondements économiques. En apparence, l'islam régule la société civile arabe; alors que l'économie est le moteur de l'organisation sociale. La montée de l'islamisme et son enracinement dans les actions politiques placent la religion au cœur des actions politiques sociales et économiques. Cette identification et l'appartenance à l'islam ont nourri la guerre contre le terrorisme menée par les États-Unis depuis les événements du 11 septembre 2001. Le faux discours de l'islamisme occulte une organisation sociale complexe et très bien ordonnée. Le religieux ne traverse pas le social, c'est, plutôt, l'économie qui régule l'organisation des individus. La sphère marchande joue un rôle primordial dans la culture arabo-musulmane.

Face à cette montée d'islamisme, un phénomène a pris forme et s'est amplifié en Occident, l'islamophobie ou « la peur de l'islam ». Le choix de notre sujet tire ses racines de ce malaise identitaire. Le nouveau phénomène est imperceptible et présent un peu partout dans le monde et le Canada ne fait pas exception. Les médias ont joué un rôle primordial dans cette frénésie et se sont alimentés du sentiment populaire de peur de renforcer l'image stéréotypée des Musulmans. La victoire du parti islamiste durant les élections de l'assemblée constituante en Tunisie confirme nos dires. La

presse internationale était alarmiste et a qualifié d'un raz-de-marée islamiste la victoire d'Ennahdha; alors que ce parti n'a récolté que 41% des votes sur un taux de participation de la population tunisienne avoisinant le 49%. Une équation mathématique nous a permis de déduire que seulement 19% des Tunisiens ont voté pour ce parti islamiste. S'agit-il d'un raz-de-marée? Nous rappelons que les élections en Algérie ont été annulées en 1992 quand le Front Islamiste du Salut a remporté les élections. En 2006, Hamas a été écarté du pouvoir après l'annonce des résultats officiels des élections en Palestine. Une crainte d'un gouvernement islamiste dans le monde arabe est assez évidente. Cette crainte nourrit une islamophobie portée par les Tunisiens eux-mêmes. Des Tunisiens, progressistes et modernistes, ont qualifié ceux qui ont voté pour *Ennahdha* d'ignorants, d'analphabètes et de traîtres du pays. Selon leur vision, la démocratie ne peut être applicable avec les préceptes de l'islam. Il n'existe aucune compatibilité entre l'islam et la démocratie.

1.4 Ibn Khaldûn et ses concepts sociaux

Pour comprendre les spécificités culturelles et politiques du monde arabe, plusieurs académiciens, dont Altas (2007), Rosen (2002), Ahmad (2006) ont décidé de relire la pensée arabo-musulmane en se penchant sur les écrits des philosophes du Moyen Âge. Cette posture intellectuelle fait écho à celle des salafistes qui ont décidé de reproduire le premier modèle de communauté musulmane afin de mieux apprivoiser la modernité. Parmi ces philosophes, Ibn Khaldûn est très étudié, notamment à cause de sa théorie d'«*assabiya* ou esprit de clan développée au cours du quinzième siècle. Certes, l'intérêt pour cette théorie s'est renforcé avec la situation chaotique en Irak où les Américains et le gouvernement irakien n'arrivaient pas à réunir les différentes factions pour signer le pacte de réconciliation nationale. L'effritement du pouvoir politique en Irak et la résurgence de l'esprit de clan ont obligé les Américains à se pencher sur ce phénomène. L'«*assabiya* est une notion très

ambigüe qui nécessite une redéfinition. Elle renvoie à une force psychologique qui unit les membres de plusieurs clans et leur procure la possibilité d'accéder au pouvoir. Elle est considérée comme le lien indispensable pour la création et le fonctionnement du pouvoir. Elle est traduite par esprit de clan, esprit public et même de capital social. Notre intuition empirique nous pousse à croire qu'une réponse à nos questions émergera de la théorie d'*assabiya* ou de l'esprit de clan défini par Ibn Khaldûn. Il est important de souligner que plusieurs chercheurs, notamment aux États-Unis se penchent sur l'œuvre d'Ibn Khaldûn afin de mieux comprendre la structure sociale des sociétés arabes.

1.4.1 Qui est-ce Ibn Khaldûn?

Ibn Khaldoun, Ibn Khaldun, Ibn Khaldûn, Ibn Jaldún, Ibn Chaldun, Ibn Hâldun² sont les différentes transcriptions du nom d'*Abû Zayd Abd al-Rahmân Ibn Khaldûn*, grand penseur du Moyen Age arabe, né le 27 mai 1332 à Tunis, capitale de l'Ifrîqiya, actuelle Tunisie (Cheddadi, 2006, p.26). Il a vécu à Tunis, à Fès et au Caire où il a occupé le poste de juge, enseignant et garde de sceau.

Après de multiples échecs dans sa vie politique, Ibn Khaldûn s'est retiré au fort Ibn Salama, en Algérie, où il a rédigé son œuvre pendant cinq mois. Son intention première était d'écrire un livre d'histoire et de comprendre les circonstances qui conditionnent les époques et les peuples dans le passé ou dans l'avenir. Son but était de briser toute relation avec la tradition d'antan. L'ambition d'Ibn Khaldûn, selon Cheddadi, était de produire une œuvre où les deux dimensions, narrative et théorique se combinent. Le modèle de sa science est emprunté à la tradition

² <http://www.exhauss-ibnkhaldoun.com.tn/> consulté le 3 février 2007

philosophique gréco-arabe et se base sur la recherche des « principes » et des « causes » qui remonte à Aristote (Cheddadi, 2006, p.197).

L'œuvre d'Ibn Khaldûn se compose d'une introduction et de trois livres. La *Muqqadima*, Le *livre premier* est consacré à la civilisation et à ses traits caractéristiques : pouvoir royal, *mulk*, gouvernement, *sûltan*, activités lucratives, moyens de gagner sa vie, arts et sciences, avec les causes et les raisons de ses institutions (Ibid.). Le *livre II* a pour objet l'histoire, les races et les dynasties des Arabes, depuis la création du monde jusqu'à la rédaction de l'œuvre et aborde les dynasties célèbres des Arabes : Nabatéens, Syriens, Persans, israélites, Coptes, Grecs, Byzantins et Turcs. Le *livre III* renferme l'histoire des Berbères et d'un de leurs groupements : les Zénètes, avec leur origine, leurs races, et le pouvoir royal et les dynasties du Maghreb (Ibid.). Ibn Khaldûn a intitulé son œuvre *Kitâb al 'ibar wa diwân al muftadâ wa-l khabar fi ayyâm al 'arab wa-l 'ajam wa-l-barbar wa man 'âsarahum min thawî-s-sultân al-akbar*. Monteuil (1967) a traduit ce titre par *Discours sur l'Histoire universelle- Livre des Enseignements et Traité d'Histoire ancienne et moderne, sur la Geste des Arabes, des Étrangers (Persans), des Berbères et des souverains de leur temps*. M'halla a choisi la traduction suivante : *Le livre des leçons et de la grammaire du monde. Histoire des Arabes et des peuples non-arabes, des Berbères ainsi que des grands souverains de leurs époques* (M'Halla, 2007, p.2).

Les œuvres d'Ibn Khaldûn ont été redécouvertes en Europe au début du dix-neuvième siècle. Roy considère que les chercheurs « occidentaux » ont débusqué la pensée d'Ibn Khaldûn (Roy, 1992, p. 25). Le célèbre philologue français Silvestre de Sacy a publié en 1810 les premiers extraits de la *Muqqadima* ou *Prolégomènes*. C'est la conquête de l'Algérie et la décision, en 1840, du ministre de la Guerre de traduire *Kitar al Ibar* qui ont créé un courant d'intérêt scientifique pour l'œuvre (Horrut, 2006, p. 113). Le baron de Slane a traduit en 1844 l'autobiographie, *tarif*, puis le

livre III des *Ibar* en 1847 (Ibid.). La version arabe a été publiée en sept volumes en Égypte entre 1867 et 1868.

En 1950, la traduction anglaise de Franz Rosenthal de la *Muqadima*, en trois volumes, et celle de Vincent Monteil, en 1967, ont donné la notoriété intellectuelle de l'ensemble de l'œuvre d'Ibn Khaldûn. Les multiples traductions en plusieurs langues ont engendré différentes lectures de l'œuvre. À ce sujet, Cheddadi consacre sa carrière à la relecture de l'œuvre d'Ibn Khaldûn et en publie plusieurs ouvrages afin de démystifier la pensée khaldûnienne.

Pour Horrut, il y a eu des lectures ethnocentriques jusqu'à la période de l'entre-deux-guerres en France et des lectures nationalistes dans le monde arabe. Horrut pense que plusieurs propositions dans l'ouvrage de Gauthier *L'Islamisation de l'Afrique du Nord* paru, en 1927, étaient outrancières et teintées d'idéologie coloniale de l'époque (Horrut, 2006, p. 117). Les lectures matérialistes de Gorges Labica, d'Yves Lacoste, de Jamal Eddine Ben cheikh se sont concentrées autour de la *Muqaddima* et ont ignoré les autres ouvrages. Les auteurs cités prétendent qu'Ibn Khaldûn est un prémarxiste et un auteur matérialiste déguisé en musulman. Le masque religieux servait à se faire accepter par un public encore peu « laïcisé » (Ibid., p. 120).

Les lectures sociologiques ont privilégié, aussi, la *Muqaddima* pour la lecture de la pensée khaldûnienne. Pour Gaston Bouthoul, les *Prolégomènes* sont un essai de critique historique et d'explication des phénomènes sociaux arabes qui ne contredisent en aucun point les enseignements de la religion (Ibid., p. 124-125). La recherche de l'Égyptien Tahaa Hussein, en 1917, était précurseure et considérée comme la première réflexion sur la philosophie de l'histoire suivie de l'ouvrage de Nassif Nassar, *la pensée réaliste d'Ibn Khaldûn* qui a dégagé la rationalité du penseur

dans l'histoire des peuples. Nous allons accorder une attention particulière à la lecture de Nassar dans le cadre de notre thèse.

1.4.2 La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn

Comprendre l'œuvre du penseur arabe du Moyen Age n'est pas une tâche facile : plusieurs notions sont complexes et leurs définitions restent imprécises. Selon Nassar, il existe trois postures possibles pour l'étude de la pensée sociologique d'Ibn Khaldûn. La première est de procéder à des études partielles sur un aspect bien déterminé de sa pensée. La seconde est de procéder à l'étude de la structure d'ensemble des aspects de l'œuvre. La troisième est de tenter d'établir des parallèles entre Ibn Khaldûn et les sociologues modernes ou de confronter le contenu sociologique des Prolégomènes avec la réalité qu'Ibn Khaldûn prétendait étudier (Nassar, 1967, p.143). Quelle posture devons-nous adopter pour mieux comprendre la pensée d'Ibn Khaldûn ? Nous répondrons à cette question dans les pages qui suivent.

Pour définir sa nouvelle science, qualifiée par Cheddadi de « science de la civilisation » et par Nassar de « sociologie », Ibn Khaldûn a écrit qu'il s'agit d'une science indépendante dont l'objet spécifique est la civilisation humaine *al-umrân al-bashari* et la société humaine *al-ijtima al-insâni*.

Il n'a rien à voir avec la rhétorique qui est une branche de la logique et qui cherche à l'aide des mots à convaincre le public. Ce n'est pas non plus de politique, car la politique est l'art de gouverner une famille ou une cité conformément aux exigences de la morale et de la sagesse, afin d'inspirer à la masse un comportement favorable à la conservation et à la durée de l'espèce. (Ibn Khaldûn, 1967, p.76).

M'Halla (2007) considère la science de la civilisation comme « science de la culture ». Dans sa thèse de doctorat, Naji (2001) désigne la notion d' *'umrân* de « Haute culture ». De son côté, Nassar souligne que « Le *'umrân* est une réalité socio-naturelle où apparaissent et disparaissent les phénomènes généraux et les actes singuliers, les états de sauvagerie, de lutte, de civilisation, les sciences, les arts, les métiers, où naît et meurt l'État, où l'histoire se fait » (Nassar, 1967, p. 163).

Pour Ibn Khaldûn, l'Histoire a pour objet l'étude de la société humaine *al-ijtima al-insâni*, c'est-à-dire de la civilisation universelle. Elle traite tout ce qui touche la nature de cette civilisation, à savoir : la vie sauvage et la vie sociale, les particularismes dus à l'esprit de clan et les modalités par lesquelles un groupe humain en domine un autre, ce dernier point conduit à examiner la naissance du pouvoir, des dynasties et des classes sociales. La science de la civilisation s'inscrit dans une tradition culturelle islamique qui se rapproche, selon Cheddadi, de l'anthropologie moderne :

L'anthropologie moderne s'est développée, au cours d'un processus d'environ quatre siècles, dans un Occident secoué par des crises et des bouleversements continuels sur les plans social, économique, politique et techno-scientifique. Le rapport à l'autre et la question de la différence, qui en constituent des éléments centraux, ont été marqués pendant tout ce temps par la découverte, l'exploration, puis la domination et l'exploitation par l'Europe du Nouveau Monde. (Cheddadi, 2006, p.231).

Il est important de souligner, dans le cadre de cette thèse, que la théorie d' *'umrân* d'Ibn Khaldûn est une théorie sociologique d'une période historique révolue, son thème général est le thème de l'histoire comme réalité et comme connaissance, alors que son élément central est l'État comme réalité sociale par excellence (Nassar, 1967. p.2). Toutefois, l'intérêt d'étudier la pensée d'Ibn Khaldûn se justifie, selon Nassar, par la présence de structures, matérielles et mentales, qui n'ont pas profondément changé depuis le Moyen Age et gênent l'évolution socio-

économique, sociopolitique et socio-culturelle du monde arabe entièrement dominé par l'Impératif religieux. Du même avis, Cheddadi insiste sur la pertinence de la pensée d'Ibn Khaldûn qui permet d'analyser le modèle social et politique médiéval que les sociétés arabo-musulmanes ont conservé, alors qu'elles ont connu depuis au moins deux siècles les grands courants de la modernité.

Les plus complexes des notions sont celles d' *'assabiya* et d' *'umran*. Nous nous pencherons sur ces deux notions qui nous aideront à mieux cerner le concept de la société civile islamiste. Nassar a souligné que le terme de *'assabiya* n'est pas facile à traduire et le nombre des traductions proposées en est une preuve manifeste : « esprit de corps », « esprit tribal », « nationalisme au sens plus large », « solidarité », « solidarité sociale », « solidarité agnatique », « sentiment de groupe » (Nassar, 1967, p. 155). Rosenthal (1967), Hourani (1991) et d'autres l'ont traduit par un *feeling group*. La traduction en français « esprit de corps » revenait souvent, alors que celle d'« esprit public » n'a pas retenu l'attention des chercheurs. La traduction d' *'assabiya* en capital social est de plus en plus présente. Lacoste cité dans Rosen (2005) souligne que *l'assabiya* ne renvoie pas à la notion de solidarité sociale, mais à une organisation sociale spécifique. L' *'assabiya* désigne un comportement psychologique, social et politique. Ibn Khaldûn la considère comme la base de la formation des dynasties arabes à travers l'histoire et la cause de leur déclin. Il est important de souligner que l' *'assabiya* est un concept parapluie qui est applicable à plusieurs situations. Il renvoie à tous les sens déjà cités et nous pouvons ajouter qu'il renferme en lui la notion d'opinion publique telle que définie par Habermas.

L' *'umrân* est la civilisation. Ibn Khaldûn l'a définie en une dialectique des *'umrân badawi*, civilisation bédouine et *'umrân hadari*, civilisation urbaine. Ces deux civilisations sont déterminées par les différences entre les peuples et dépendent de leurs modes de vie.

Le pouvoir en tant que moteur de la civilisation est le concept majeur de la science de la civilisation et l'axe autour duquel s'articulent les analyses politiques, sociales, économiques et culturelles de la *Muqaddima* (Cheddadi, 2006, p. 275).

Pour étudier les fondements de la pensée d'Ibn Khaldûn, nous allons nous baser sur le livre de Nassar publié en 1967 et celui de Cheddadi en 2006. Nous considérons que la compréhension de la pensée khaldûnienne est primordiale pour notre thèse, car elle nous permettra de mieux saisir la tradition intellectuelle du monde arabe durant le Moyen Age et de la positionner par rapport aux sciences modernes. Il est important de souligner que la pensée chez Ibn Khaldûn s'inscrit dans la continuité de la pensée arabo-musulmane influencée par la philosophie grecque. Selon Cheddadi, Ibn Khaldûn, dans la même lignée qu'Aristote, pense que la structure de l'explication scientifique doit refléter la composition de la réalité qu'elle explique. (Cheddadi, 2006, p.465). Dans la politique d'Aristote, nous retrouvons une démarche triple : une analyse conceptuelle, une moisson de cas historiques, une comparaison entre les cas (Baechler, 2004, p.148). Autrement dit, la démarche historique d'Ibn Khaldûn l'a conduit à creuser dans la philosophie et à définir la sociologie.

La pensée d'Ibn Khaldûn est qualifiée par Nassar de pensée réaliste. Nous entendons par réalisme, un courant de pensée philosophique et non ce qui est réel ou rattaché à la réalité. « Le réalisme pose la priorité et l'antériorité de l'être par rapport à la pensée, tandis que l'idéalisme subsume l'être sous la pensée et prétend construire l'être à partir de la pensée (Nassar, 1967. p 49). En d'autres mots, la connaissance se base sur la réalité et cherche à la critiquer et à expliquer le monde à partir de ce qui apparaît. Le réalisme, toujours selon Nassar, est descriptif, méthodiquement inductif et synthétique, alors que l'idéalisme est apriorique, analytique et critique.

Pour fonder sa pensée réaliste, Nassar souligne qu'Ibn Khaldûn a placé la pensée dans l'être. Par la suite, il s'est intéressé à l'étude du mécanisme des relations qui plient la pensée aux êtres ou modèlent ceux-ci selon la nature de celle-là. Ibn Khaldûn, toujours selon Nassar, a essayé de pénétrer par la raison la structure de la réalité et de parvenir à une connaissance totale de cette structure en ayant recours à la causalité tout en évitant le raisonnement métaphysique.

Cheddadi considère que le travail d'Ibn Khaldûn qualifié de « science rationnelle » est intuitif et a pris forme après coup (Cheddadi, 2006, p.199) et se caractérise, d'un côté, par son indépendance par rapport à la religion et à toute forme de savoir fondé sur la tradition et d'un autre côté par son universalité puisqu'il se réclame des seules facultés naturelles de l'homme et qu'il n'est l'apanage d'aucune religion et d'aucun peuple (Ibid., p. 214). Le positionnement « rationnel » d'Ibn Khaldûn lui a permis de séparer la vérité théologique de la vérité logique en développant un double exposé, historique et logique. Dans son exposé historique, Ibn Khaldûn a démontré que la vérité du dogme s'est accaparée du raisonnement au nom de l'unité de la croyance islamique afin de défendre la croyance des fidèles contre les attaques des novateurs et des philosophes. « La vérité du dogme est d'un ordre différent de celui de la vérité logique » (Nassar, 1967, p. 51). « La posture intellectuelle du philosophe et du théologien diffère. Le premier s'appuie sur [la preuve], *dalil* pour former sa connaissance, tandis que le deuxième se sert du *dalil* pour faire accepter ou pour clarifier une connaissance déjà donnée et tenue aprioriquement pour vraie ». (Ibid.).

1.4.3 La place de la religion chez Ibn Khaldûn

La rationalité nous impose de remettre en question la place de la religion dans la pensée et l'œuvre d'Ibn Khaldûn. Une question délicate qui soulève le débat et

ravive les disputes entre les spécialistes de la pensée khaldûnienne. Nous avons jugé important de la poser et de la débattre. À plus forte raison, la place de l'islam dans les sphères politiques, sociales, économiques et culturelles dans les sociétés musulmanes contemporaines. L'examen attentif de l'œuvre du penseur du Moyen Age a permis à Cheddadi de :

décèler deux tendances qui ne manquent pas parfois de s'opposer, mais qui sont fondamentalement l'une au service de l'autre : l'une se présente sous un aspect novateur, voire révolutionnaire et n'hésite pas à remettre en cause bien des idées reçues en matière sociale, politique, culturelle et religieuse [...] L'autre, moins visible, est profondément conservatrice tout entière tendue vers la défense de l'ordre. Un ordre qui, aux yeux d'Ibn Khaldûn, ne pouvait avoir d'autre fondement que celui de la religion. (Cheddadi, 2006, p. 192)

Les critiques ont fusé de tout côté pour avancer qu'Ibn Khaldûn était timide, incapable de briser la domination de la religion. Faut-il lire l'œuvre d'Ibn Khaldûn avec une vision de modernité européenne ? À ce sujet, nous avons une lecture complètement différente de celle de Nassar, Cheddadi et autres. Pour répondre à cette question, nous allons nous poser dans un premier temps d'autres questions : pourquoi la religion musulmane résiste-t-elle à la modernité ? Comment pouvons-nous expliquer l'échec de l'exclusion de l'islam de différentes sphères malgré les efforts des réformateurs musulmans ?

Une question nous conduit à une autre. Nous tenons à souligner que la Turquie et la Tunisie se sont investies dans des systèmes politiques et sociaux laïcs au début du siècle dernier. Au début du vingt-unième siècle, nous remarquons une réislamisation de deux sociétés et l'accès au pouvoir du parti islamiste « justice et développement » en Turquie. L'envahissement des symboles religieux en Tunisie se fait de plus en plus sentir. L'ancien président tunisien Ben Ali a combattu les islamistes pendant deux décennies. Il a créé un islam à son image et a permis à son

gendre de créer une radio privée islamique « Ezzitouna » et une banque islamique du même nom. Toutefois, le « printemps arabe » de 2011 n'a pas été initié ni porté par les islamistes. En Égypte, en pleine révolution égyptienne, les Frères musulmans ont accepté la demande de l'ancien président Moubarak de négocier les réformes du système politique égyptien, alors que les manifestants ont continué leur sit-in à la place *Ettahrir*. En Tunisie, les islamistes, en tant que mouvement politique, étaient quasi absents au début de la révolution. Leur réapparition était observable quelques semaines après la chute du régime de Ben Ali. Aux élections de l'assemblée constituante en Tunisie tenue en octobre 2011, Ennahdha, parti islamiste, a recueilli 40 % des voix.

Revenons à la place de la religion dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn, nous considérons qu'Ibn Khaldûn a accordé une place d'appui aux versets du Coran dans son œuvre. Il a brisé la règle des savants arabes qui ramène l'étude de tout phénomène ou objet de recherche au Coran et se limitent dans leurs recherches à comprendre le phénomène en fonction du texte sacré. Il est important de souligner que la revue de littérature arabe contemporaine nous a permis de constater que l'étude de nouveaux phénomènes et/ou questions sociales sous un angle musulman sont, toujours, renvoyés au Coran et à la Sunna. Par exemple, le livre de Hatem « la communication dans le Coran » en est le meilleur exemple. L'auteur a essayé de lire le champ de la communication à partir du Coran. Cette posture intellectuelle limite les recherches. En d'autres mots, il a essayé de renfermer un champ d'études dans une structure rigide même s'il s'agit du Saint Coran. Qu'advient-il de la place des TIC dans le processus de communication ? Ibn Khaldûn n'a pas essayé de ramener les phénomènes qu'il observait ou l'objet de son étude au Coran afin de trouver une explication ou une réponse. Toutefois, il terminait toujours ses chapitres par une louange à Dieu qui a rapport avec le contenu exposé.

Dans sa méthodologie, Ibn Khaldûn a osé remettre en question la plausibilité des faits historiques et par ricochet quelques versions de la Sunna rapportées par les Compagnons du prophète.

Historiens, commentateurs du Coran et grands « traditionnistes » ont commis bien des erreurs. Ils acceptent d'emblée leurs histoires pour argent comptant, sans les contrôler auprès des principes, ni les comparer aux autres récits du même genre. (Ibn Khaldûn, 1967, p.13-14)

Notre analyse nous permet de souligner une religiosité du penseur qui n'est pas omniprésente dans son œuvre ou qui porte préjudice à sa pensée. Cette religiosité est interne, comme il l'a expliquée dans son œuvre. Ibn Khaldûn qui a placé la religion dans les phénomènes internes qui les a qualifiés de *bâtin*. En d'autres mots, il l'a renvoyée à la sphère privée. Comment a-t-il exposé cette intériorité ?

Ibn Khaldûn pense que par nature, les hommes ont besoin d'un frein et d'un médiateur pour maintenir l'ordre public. Ce « modérateur » doit être obligatoirement supérieur aux autres en esprit de clan (Ibn Khaldûn, 1967, p. 276). Le sens du frein chez Ibn Khaldûn est entendu comme une autolimitation. Le philosophe pense que tout homme devrait être à lui-même son propre frein. Il s'agit d'un frein interne. À cet égard, Ibn Khaldûn nous dit que le rôle de la religion peut s'avérer vital afin de remplir le rôle de frein interne. Toutefois, dès que la religion se transforme en une série de lois imposées par la force pour contraindre la nature agressive des hommes, elle devient un frein extérieur imposé par une autorité ou un maître. Dans sa conception d'*assabiya*, Ibn Khaldûn garde la même argumentation et considère le pouvoir politique comme l'unique frein externe et la religion comme étant le frein interne. La perte du frein interne engendre la perte du contrôle de soi et « l'homme devient un loup pour l'homme » et finit par causer la perte de la société civilisée. Pour concevoir la société civilisée, Ibn Khaldûn renvoie la religion à la sphère privée

et accorde la place à la politique pour occuper la sphère publique. Ceci étant dit, Ibn Khaldûn réfute le gouvernement basé sur la loi religieuse, mais, nous revenons à la charge et nous nous demandons : pourquoi a-t-il proposé ce modèle de gouvernance de la société humaine citée plus haut?

Notre propre lecture nous permet d'avancer l'hypothèse suivante : les fondements de la pensée d'Ibn Khaldûn sont identiques à l'esprit de l'islam. Nous pensons que l'islam a réussi à s'implanter dans différentes sociétés et cultures, car il n'impose pas le changement radical ou la transformation de la société d'un seul coup. L'islam s'adresse à l'individu sans modifier la structure sociale. Le changement social émanera de l'individu qui finira par modifier son quotidien et son vécu. À l'aube de l'islam, au sixième siècle A.J, le Coran cadrerait la réalité de la société arabe vivant dans la péninsule arabe. Par exemple, selon Hakim, la consommation du vin a fait l'objet de versets successifs³. Le premier, durant la période mecquoise, semblait autoriser cet usage en soulignant qu'il en résulterait « l'ébriété ou une bonne source de profits ». Plus tard, la période médinoise ne condamnait pas catégoriquement le vin et le qualifie d'« un grand péché et une utilité pour les hommes, le premier étant plus grand que la seconde » (verset 219, sourate de la Vache). Le verset 43 de la sourate des Femmes interdisait seulement la prière en état d'ébriété. Les versets 90 et 91 de la sourate de la Table servie déclaraient que « le vin et les jeux de hasard (représentaient) un mal, œuvre du démon et devraient être évités ». C'est un hadith du prophète qui a soumis le buveur du vin au fouet sans déterminer le nombre de coups. Certains juristes les ont fixés à quarante et d'autres à quatre-vingt.

Les juristes, *fouqahas*, se basent sur la *Shari'a* pour règlementer la vie des musulmans. Nous nous intéressons au *Fiqh*, la base de la *Shari'a* qui règlemente les différents aspects de la vie des musulmans. Nous rappelons que l'application de la

³ <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/hakim.pdf> consulté le 5 mai 2007

Shari'a, revendication des salafistes et des intégristes, posent problème dans les différentes sociétés arabes et menacent les acquis sociaux, notamment ceux des femmes.

Le mot *Fiqh* est un substantif dérivé du verbe “*faqiha*” qui signifie : comprendre, s'instruire. Dans le langage courant, le mot *Fiqh* signifie compréhension ou connaissance et renvoie aussi au savoir et à la science⁴. C'est l'ensemble des connaissances acquises au moyen de l'exégèse du Coran et de la Sunna lesquelles sont destinées à préciser les règles et les modalités pratiques concernant les activités des individus et des groupes dans toutes les situations et dans tous les domaines de la vie depuis la naissance jusqu'à la mort.

Les cinq grandes règles de base du fondement du *Fiqh* islamique sont le Coran, la Sunna, le consensus *ijmaa*, le raisonnement analogique *qiyas* et l'effort d'interprétation, *ijtihad*. Plusieurs musulmans pensent que l'*ijtihad* a été fermé durant le dixième siècle et le *taqlid*, l'application sans aucune remise en question des préceptes de la jurisprudence, est devenue une pratique dans le *Fiqh*.

Chtioui (2005) circonscrit la problématique de l'*ijtihad* dans une dialectique de la « stabilité et du changement » ou du « modèle de référence et de la réalité vivante ».

Le faqîh se trouve en effet confronté à la contradiction existant entre les principes intangibles, c'est-à-dire les bases sacrées du dogme et la *Shari'a*, auxquelles il ne peut déroger et la réalité effective et historique mouvante pour laquelle il lui faut fournir les solutions nécessaires inspirées de l'exégèse. (Chtioui, 2005, p. 51)

⁴ <http://www.bismillah-debats.net/Le-Fiqh-definition-role-rapport.html> consultée le 24 février 2008

Nous ne perdons pas de vue notre intérêt de mieux comprendre la place de la religion dans l'œuvre et la pensée d'Ibn Khaldûn. Nous essayons de démontrer l'imbrication de la tradition dans la religion et leur influence mutuelle. La complexité de notre argumentation nous oblige à fouiller dans les fondements de la pensée musulmane. Chtioui a abordé la question de l'*ijtihâd* basée sur la coutume et cite une parole du Prophète rapportée par Ibn Masud « Ce que les Musulmans ont considéré comme bon est bon aux yeux d'Allah ». En se basant sur ces propos les *fuqahas* ont établi l'obligation de tenir compte de la coutume et ont déclaré « La coutume a force de loi ». « Ce que la coutume a établi est aussi contraignant qu'une clause dans un contrat » et « la coutume est aussi contraignante qu'un texte » (Ibid., p. 55-56). Cette posture intellectuelle a renfermé le droit familial et la question de la femme dans un carcan traditionnel dicté par la coutume.

Par ailleurs, le respect de la coutume peut aller à l'encontre de la *Shari'a*. La coutume en question a préséance finira par prendre l'aspect d'une loi islamique et incorporer la *Shari'a*. Par exemple, l'école *malikite* recommandait de se conformer à la coutume en ce qui concerne la question de l'allaitement en limitant l'application du verset « Les mères allaitent leurs nourrissons deux ans entiers » (La Vache, 233) en soustrayant la femme aisée et de naissance élevée, car la coutume n'obligeait pas ces dernières à allaiter. La coutume obligeait le mari à louer les services d'une nourrice pour allaiter son enfant. (Chtioui, 2005, p. 58). Un autre exemple présenté par Chtioui nous démontre le poids de la coutume dans la jurisprudence islamique :

Parmi les cas dans lesquels la coutume tenait compte de la volonté de la femme, on peut également citer une vieille coutume propre aux habitants de Kairouan⁵ : la femme pouvait exiger d'avoir la pleine et entière liberté de divorcer si le mari prenait une seconde épouse. En dépit de cela, Ibn Arafa (mort en 803H/1402) a prononcé une fatwa stipulant que l'on devait aller contre cette coutume au cas où le mari obligerait sa femme à quitter Kairouan,

⁵ La première ville musulmane en Afrique du Nord, située en Tunisie

bien que ce comportement constitue une ruse manifeste pour laquelle le mari vise à faire sortir sa femme de la région où la coutume a cours. (Ibid.,)

Nous constatons, selon les dires de Chtioui, que la coutume permet de sauvegarder les intérêts de tous les partis et qui contribue à assurer la stabilité des relations, à préserver les droits des uns et des autres en cas de litige, comme pour l'établissement de la filiation et la répartition de l'héritage. Par ailleurs, l'imbrication de la jurisprudence islamique et la coutume font de sorte que plusieurs musulmans pensent que la *Shari'a* est la parole sacrée d'Allah et ne doivent en aucun cas la réviser ou la modifier, particulièrement le droit familial et le statut de la femme. Ces musulmans oublient que la *Shari'a* est un droit positif qui varie d'une époque à une autre et d'une région à une autre.

Plusieurs usages sont renvoyés aux préceptes de l'islam et une méconnaissance de la religion engendre la promotion de fausses perceptions. Nous tenons à vous présenter un exemple qui illustre très bien nos propos. À l'université du Québec à Montréal, nous nous sommes étonnés de la croyance de plusieurs académiciens et étudiants au troisième cycle qui pensent que l'excision est une pratique prescrite par l'islam. Nous avons tenu à inviter plusieurs musulmanes afin d'expliquer à nos confrères que l'excision est une tradition pratiquée dans différentes régions du monde arabo-musulman et des pays africains. Elle se limite à une zone bien déterminée comme c'est le cas au Kurdistan en Irak et en Égypte en Haut du Nil (sud du pays). La coutume de l'excision des filles n'est pas une pratique de l'islam, mais plutôt une tradition dans certaines régions du monde musulman.

Nous tenons à souligner que la coutume et la jurisprudence islamique étaient présentes, voire superposées dans la pensée d'Ibn Khaldûn. Le penseur arabe a soumis la coutume à la raison et a renvoyé la religion à la sphère privée. Notre

réflexion s'articulait autour de la place de l'islam dans la société civile contemporaine. Nous avons étudié les relations des acteurs de la société civile contemporaine avec l'islam.

1.5 L'islamophobie

Au Canada, la diversité culturelle est une valeur de société. Toutefois, la peur de l'islam a poussé le conseil municipal du village d'Hérouxville situé dans la région de la Mauricie à adopter, en janvier 2007, un code de vie pour les immigrants qui interdit la lapidation des femmes, le fait de les brûler vives et la pratique de l'excision. Une question qui ne s'est pas posée dans les médias ainsi qu'au conseil municipal du village : y a-t-il un cas de lapidation qui a été rapporté au Québec ou au Canada? À vrai dire, le code de vie d'Hérouxville est une réaction à l'annonce, en Ontario, de l'instauration des tribunaux dits islamiques pour l'application de la Shari'a dans le droit familial et successoral. Cette escalade d'événements a poussé, en 2007, le gouvernement provincial au Québec à former la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor. Encore une fois, les médias ont joué un rôle important dans la représentation de l'Autre et de l'islam au Québec. Plusieurs cas de demande d'accommodements raisonnables formulés par les Musulmans ont fait les manchettes, par exemple, faire les prières dans une cabane à sucre ou la baignade vêtue du maillot intégral à la piscine municipale. Nous considérons que cette commission est le point culminant de tout le malaise identitaire que nous vivons, Musulmans, juifs et Québécois. Après une vingtaine d'années de vie au Québec, nous nous sommes retrouvé à renégocier notre appartenance à cette société à cause de l'islam. Le rapport de la commission Bouchard-Taylor s'est penché sur la notion des accommodements sans s'attarder sur le concept « raisonnable ». Nous allons aborder le couple rationnel/raisonnable dans notre recherche afin de démontrer qu'il y a une

différence entre les deux notions. La commission Bouchard/Taylor a traité un problème raisonnable avec une approche rationnelle.

Nous avons décidé de mieux comprendre cette différence qui est devenue une menace. Ainsi, les spécificités de la société civile dans le monde arabe se sont transformées pour questionner la société civile islamiste. Nous avons décidé d'inclure l'islam dans notre recherche afin de mieux comprendre les différences tant proclamées par les médias. Nous sommes partis de l'hypothèse suivante : tout ce qui touche l'islam est différent des valeurs occidentales. Sous cet angle, nous avons essayé de comprendre la société civile dans le monde arabe. Nous tenons à préciser que nous ne défendons aucunement les actes terroristes et d'aucune façon nous essayons de trouver des alibis pour les fanatiques islamistes. Nous les dénonçons haut et fort et travaillons à l'ouverture sur l'autre et le dialogue entre les religions.

Les écrits et recherches académiques à Montréal abordent les associations caritatives et les organisations islamistes qualifiées de terroristes telles que Hezbollah et Hamas sans essayer, toutefois, de tracer leurs spécificités. Nos recherches sur *Hizbollah* nous ont permis de comprendre que même les auteurs arabes qualifient sa structure d'une contre-société. Nos propos rejoignent ceux de Benabdelali :

« Pourquoi les savants occidentaux boudent-ils la civilisation arabo-musulmane? De Marx à Polanyi, la période de la gloire de l'islam est sautée. On n'arrive pas à lui trouver une case dans ces théories générales de société humaines. La société arabo-musulmane reste récalcitrante aux systèmes d'analyse et aux cadres conceptuels occidentaux. Elle est réfractaire à une vision occidentalocentriste. » (Benabdelali, 1999, p.17)

Pour Benabdelali, la civilisation arabo-musulmane a été considérée comme un bloc monolithique, alors qu'elle a connu plusieurs changements durant plusieurs siècles. Son uniformisation l'a rendue difficilement saisissable et a nui à la

compréhension de ses diversités. De nos jours, la posture intellectuelle reste la même et fige l'islam dans une religion de violence et de barbarie. La société civile arabe reste inconnue et dominée par le religieux ; alors que depuis l'effondrement du bloc soviétique, le postulat néolibéral stipule que le développement de la société civile est la condition nécessaire de la démocratisation des sociétés autoritaires.

Talbi souligne que les savants de l'Occident qui ont étudié la question de l'évolutionnisme sautent de la Grèce à Montesquieu et ignorent l'étape arabo-musulmane comme si elle n'avait jamais existé. (Talbi, 2011, p.113)

Dans la foulée de ce questionnement, nous gardons à l'esprit que les événements du 11 septembre marquent et façonnent encore les actions et décisions politiques à travers le monde ainsi que les recherches qui en découlent. Pour ce faire, nous sommes partis de la déclaration de l'ex-président américain Georges W. Bush au lendemain des attentats de New York et de Washington en 2001: « les Terroristes haïssent nos libertés ». Nous allons reformuler cette déclaration autrement : les terroristes savent-ils le sens de la liberté? Pourquoi sont-ils les ennemis de la liberté ? Les peuples arabes qui se sont soulevés, en 2011, ont revendiqué la dignité avant les libertés. En quoi la dignité est-elle précurseuse de la liberté? Nous allons nous pencher sur ce point. Certes, nos questions sont de taille, mais elles sont fondamentales, car le fondement de toute démocratie est la liberté. Nous allons aborder ces questions tout en essayant de mieux comprendre le modèle de la société civile, moteur de la démocratie libérale, dans le monde arabe. Notre but est de comprendre le blocage démocratique dans cette région et d'essayer de comprendre les spécificités qui accompagnent ce processus.

Par ailleurs, la montée de l'islamisme, depuis les années 1980, dans différents pays arabes nous oblige à tenir compte de la réalité religieuse dans l'étude de la société civile arabe. Nous avons décidé de comparer la société civile occidentale à la

société civile arabe, si société civile existe dans cette partie du monde. Nous allons adopter la notion islamiste et non arabe ou musulmane pour qualifier la société civile, car nous situons notre objet de recherche dans la pensée dominante. Nous définirons le concept islamisme dans le chapitre prochain.

Certes, dans un système laïc à la française, il nous est impossible d'accorder une place à la religion. Nous avons exploré le concept de la laïcité et son fonctionnement dans un régime islamiste. Roy (2005) a développé une thèse qui stipule que la laïcité n'est pas un concept à l'encontre de l'islam. Nous reviendrons en détails sur ce postulat plus loin. En attendant, nous soulignons l'omniprésence de la religion dans l'arène politique américaine. En 1976, l'ex-président américain Jimmy Carter a déclaré ouvertement qu'il est *Born Again*. Depuis lors, les campagnes présidentielles américaines reposent sur l'identité religieuse des candidats à la présidence, le meilleur exemple est l'ex-président américain, Georges W. Bush.

La place qu'occupe la religion au sein de l'espace public américain nous permet d'explorer la possibilité d'introduire la religion au sein de l'espace public et de proposer sa reformulation dans une vision islamiste. Par ailleurs, nous gardons à l'esprit cette « méfiance intellectuelle » exprimée par nos collègues. Il est important de souligner que les anglo-saxons parlent du *Public Sphere*, les francophones d'espace public, alors que les Arabes ne font pas appel à ce concept. Ils qualifient le concept d'opinion publique de « rue arabe ». Nous partons de ces différents concepts afin de mieux cerner notre sujet d'étude. Penser l'espace public revient à revisiter le concept original de Habermas et à mieux penser ses transformations structurelles depuis l'avènement de la société de l'information.

Par ailleurs, nous avons un autre défi à relever : comment pouvons-nous parler d'un espace public sans l'existence de la bourgeoisie, durant le dix-huitième siècle,

dans le monde arabe? Est-ce pour cela que l'espace public renvoie à la notion de « rue arabe »?

Au dix-huitième siècle, le système féodal est omniprésent dans les différentes sociétés arabes majoritairement sous l'emprise de l'empire ottoman. Cheddadi (2006) pense qu'au monde arabe après deux siècles de rencontre avec la modernité, il existe encore des structures féodales dominées par l'Impératif religieux et qui n'ont pas profondément changé depuis le Moyen âge. De son côté, Roy ne s'inscrit pas dans la pensée de Cheddadi, car il considère que la culture islamique est perçue comme l'obstacle majeur interdisant l'accès à la modernité politique (Roy, 1992, p. 20). Il entend par modernité politique l'apparition d'un espace autonome du politique, séparé à la fois du religieux et du privé et dont l'incarnation est l'État de droit moderne. Cheddadi ajoute que l'imaginaire politique islamique est dominé par le paradigme de la première communauté des croyants au temps du prophète et des quatre premiers califes (Ibid., p.26). Nous allons explorer les conditions du blocage de la première communauté des croyants.

Habermas souligne que la scission des pouvoirs féodaux en Europe a engendré le développement d'une nouvelle sphère du social constituée par la « société civile ». La sphère publique a été investie par ces classes sociales qui ne disposent d'aucune propriété et d'aucune autonomie et n'ont aucun intérêt à maintenir la société dans sa sphère privée. Les conflits qui étaient refoulés dans la sphère privée éclatent au sein de la sphère publique (Habermas, 1978, p. 140).

En nous basant sur les propos de Cheddadi et d'Habermas, nous nous demandons : l'existence des structures féodales dominées par l'Impératif religieux dans le monde arabe empêche-t-elle l'émergence de la société civile? Nous avons exploré cette hypothèse afin de mieux comprendre les spécificités de la société civile arabe et l'espace public sans toutefois essayer de renfermer la réalité dans une

structure rigide. Nous nous sommes rendu compte que le post 11 septembre 2001 prône un discours de l'échec des études de la réalité du monde arabe. Ahmad (2006) insiste sur l'importance d'aller au-delà des clichés américains qui disent que « les Arabes haïssent notre liberté », car les spécificités culturelles et politiques de cette région jouent un rôle important. Nous avons décidé de nous inscrire dans ce courant de pensée et d'apporter notre contribution, aussi minime soit-elle, à la compréhension de cette réalité.

1.6 Qu'est-ce que l'islamisme ?

De nos jours, une confusion est manifeste dans l'utilisation du terme musulman et islamiste. Le musulman est celui qui est de confession musulmane et qui considère l'islam comme un code de conduite dans sa vie quotidienne. L'islamiste est un musulman qui croit en une idéologie qui prend sa source de la Sharia'a. Cette idéologie est un ensemble de lois juridiques et sociales précises qui renvoie aux comportements des compagnons du Prophète Mohammet.

Qu'entendons-nous par société civile islamiste? Pourquoi nous ne parlons pas d'une société civile musulmane?

Les événements du 11 septembre 2001 ont associé l'islamisme à l'intégrisme religieux. Les guerres en Afghanistan et en Irak ont été menées pour combattre l'intégrisme religieux que les médias occidentaux relient directement à l'islamisme. L'islamophobie a pris forme dans les discours des médias à travers le monde, incluant les pays musulmans. Depuis les attaques terroristes à New York et à Washington, nous sommes loin de l'image de l'Arabe fataliste projetée durant l'époque de la colonisation. Nous connaissons une nouvelle image d'un Arabe transmuté en terroriste et un musulman contre les libertés. Tout musulman est devenu un

représentant de ce fanatisme et ce terrorisme promulgués par Al-Qaïda. Les médias ont amplifié cette ambiance de crainte et de méfiance de l'autre. Nous ne blâmons pas uniquement les médias occidentaux, mais nous considérons, aussi, que les Musulmans ont contribué au renforcement de cette image dans l'imaginaire des Occidentaux. La crise de la publication des caricatures du prophète Mohamed, en 2006, au Danemark et les mouvements de contestation à travers la planète ont ancré l'idée des Musulmans ennemis de la liberté d'expression. Dans la même logique, les régimes autoritaires arabes ont alimenté cette peur de l'islam et ont justifié leur despotisme envers les peuples arabes. Ils se sont présentés comme le dernier rempart contre l'islamisme qui menace l'Occident et ont reçu l'appui politique et financier pour protéger le monde libre de ces fanatiques.

Essayons de définir l'islamisme. Il n'existe pas de définition académique de l'« islamisme » qui fait consensus. En langue française, l'islamisme désignait, jusqu'au début du vingtième siècle, l'islam en tant que civilisation et croyance sans que le suffixe « isme » n'implique de mouvance radicale ou extrémiste. En langue arabe, *islamiyya* désigne à la fois l'islamisme et ce qui est islamique « musulman » en général. Étienne (2003) rappelle que le terme « islamisme » a changé de sens deux fois en deux siècles : avant la période coloniale il signifie tout simplement l'islam comme « mahométisme ». Après la décolonisation, l'islamisme s'articulait autour de la critique du fondement laïc de la modernité et connaîtra le sens actuel.

Nous avons tous (Kepel, Tosy, Burgat, quelques autres et moi-même) décrit l'« islamisme radical » comme étant l'utilisation politique de thèmes musulmans mobilisés en réaction à la « westernization » considérée comme agressive à l'égard de l'identité arabo-musulmane, réaction perçue comme une protestation antimoderne » (Étienne, 2003, p.45).

Étienne entend par « islamiste » une communauté discursive qui partage une préoccupation ou un thème et non les membres d'un groupe spécifique. Dans ce sens,

l'islamisme est un système intégré exigeant l'application de la *Shari'a* et présente un programme sociopolitique spécifique en concurrence avec les idéologies laïques. Sous l'influence de l'islamisme, la pensée contemporaine islamique ou musulmane sur l'économie, la politique et l'ordre social s'est transformée en un discours moral. Nous tenons à souligner que les régimes politiques arabes ont grandement contribué à ce discours moral en séparant, dès l'indépendance politique des pays arabes, la sphère du politique et du religieux et en créant une rupture entre le temporel et le spirituel. Cette séparation est rejetée par les Islamistes. En plus, la modernisation de l'État dans différents pays arabes a ébranlé sinon détruit les institutions sociales traditionnelles. Nous faisons référence aux institutions du *Habous* ou *Waqf* qui jouaient un rôle déterminant dans le maintien du tissu social et l'organisation de la vie publique.

Roy, qui est considéré comme l'un des plus grand spécialistes des mouvements islamistes, utilise le terme « musulman » pour désigner les pays à domination musulmane et le terme « islamique » pour se référer à l'intention de ceux qui veulent fonder un « État islamique » ou ceux qui ordonnent consciemment leurs pensées dans le cadre conceptuel de l'islam. Il a annoncé à plusieurs reprises, l'échec de l'islamisme comme un système politique totalisant qui gèrait tous les aspects de la société et de l'économie en s'appuyant sur les seuls fondements de l'islam et en refusant le pluralisme politique. L'échec de l'islamisme politique s'est confirmé avec les événements violents et meurtriers du 11 septembre 2001 qui n'ont été suivis d'aucune revendication, d'aucun projet de société ou un programme politique. Ces événements ont marqué une rupture avec les mouvements islamistes des années quatre-vingt-dix et l'émergence d'un islam globalisé et dé-territorialisé, selon les dires de Roy, qui se loge dans un univers imaginaire, celui de l'*umma*, de la communauté.

Par ailleurs, la chute du mur de Berlin en 1989 et l'effondrement du communisme ont cristallisé la représentation de l'islam comme le mal. Depuis lors,

l'islamisme est associé au fondamentalisme qui est, à son tour, un synonyme de radicalisme. Nous tenons à souligner que le fondamentalisme désigne la volonté de retour aux seuls textes fondateurs de la religion, en contournant tous les apports de l'histoire, de la philosophie et de la tradition des hommes (Roy, 2011, p.29). Roy ajoute que le fondamentalisme n'est pas en soi politiquement radical ou révolutionnaire, il le devient quand il exprime en termes politiques la volonté de réforme de la société (ibid.,).

D'un point de vue sociologique, selon Roy (1992), les islamistes sont des jeunes éduqués dans un système scolaire moderne et ont une formation universitaire scientifique plutôt que religieuse. Roy pense que l'islam politique est un phénomène de société et intimement relié à l'urbanisation des pays arabes. Les foules qui suivent les islamistes vivent dans les valeurs de la ville moderne, consomment et aspirent à l'ascension sociale (Roy, 1992, p.16). L'islamisme est un facteur d'intégration des catégories sociales produites et exclues par la modernisation accélérée des sociétés musulmanes (Roy, 1992, p. 238). Par ailleurs, dans ce mouvement d'urbanisation, la virginité des filles n'a pas disparu, alors que l'âge du mariage augmente et les jeunes vivent dans une promiscuité sans commune mesure avec la société traditionnelle (Ibid., p. 79). Les islamistes n'ont de solution que de tenir une apologie de la chasteté et de la vertu.

La première vague d'islamisation est connue comme étant « islamisation par le haut » faisant référence à la Révolution iranienne de 1979. La deuxième vague est une islamisation par le bas soucieuse de rétablir le droit islamique, la *Shari'a*, sans inventer de nouvelles formes politiques ni un nouveau modèle de société (Ibid., p.9). L'islamisation, selon la thèse de Roy, est la destruction de l'espace social entre État et famille. Roy ajoute que la ré-islamisation des sociétés du monde musulman se traduit par l'apparence, dans les vêtements, les mœurs et la rue. Elle s'affirme comme une quête et un choix individuels, sur des modes de religiosité individuelle. La

réislamisation échappe, toujours selon Roy, aux États qui s'efforcent de le contrôler et aux partis islamistes qui veulent s'en faire les champions sur la scène politique. Les propos de Roy ont été confirmés durant la Révolution tunisienne. Le contrôle de l'ex-dictateur tunisien de toutes les pratiques religieuses et le bannissement de la religion de la sphère publique ont renvoyé la religion à l'individu qui a exploré la liberté de conscience en absence des libertés publiques. Le parti islamiste tunisien était, de son côté, réprimé et pourchassé par le régime tunisien. Donc, il n'a pas pu contrôler ni diriger la foi des Tunisiens. La révolution tunisienne est connue comme une révolution sans leaders et sans revendication religieuse.

Une fois que nous avons présenté les différentes définitions de l'islamisme, nous tenons à souligner que nous définissons l'islamisme, dans le cadre de notre thèse, comme un mode de vie et un facteur d'intégration sociale basés sur l'individualisation des croyances. Nos intérêts théoriques ont émané de notre recherche terrain. Certes, les propos présentés plus haut qui définissent l'islamisme nous éclairent sur ses fondements et structures. Toutefois, nous nous sommes rendu compte que l'islamisme s'est transformé et a réussi à renouveler son discours pour se loger dans le social et le culturel. Notre analyse de la Révolution tunisienne nous a confirmé la plausibilité de notre choix conceptuel.

En l'absence d'un nouveau modèle politique, l'islamisme se rabat sur le militantisme pour mobiliser ses adeptes. Au début, ce militantisme relève plus de la prédication religieuse que de la formation politique : le terme utilisé est *da'wa*, « appel », « invitation », en fait « prédication militante ». Elle reflète une sensibilité à la question sociale et l'influence du modèle marxiste. Tout le long du vingtième siècle, la *da'wa* se limitait à appeler les musulmans à observer intégralement les préceptes de l'islam sans interprétation et à retourner aux valeurs originelles de l'islam afin de ne pas perdre leurs repères. Le discours était contre toute forme de modernité et reflétait une crise identitaire profonde des musulmans. Les deux

dernières décennies du vingtième siècle ont connu la montée de l'islamisme dans le monde arabe qui a plongé l'Algérie dans une décennie noire et a engendré des confrontations violentes entre les pouvoirs politiques arabes et les intégristes musulmans.

La radicalisation du discours islamiste, des années 1990 était accompagnée d'une répression pratiquée par les régimes politiques arabes. L'emprisonnement, la torture et l'exclusion sociale étaient courants pour écarter les islamistes de la sphère publique. Le bannissement des pratiques religieuses de la vie publique n'a pas eu l'effet souhaité. Les Arabes ont confirmé leur attachement à l'islam. Une nouvelle classe d'islamistes vient d'éclorre. Cette classe vivait une crise identitaire profonde, car elle n'arrivait pas à vivre pleinement son identité arabo-musulmane à cause des répressions exercées par le pouvoir politique en place : il est interdit de faire le saut dans la modernité diabolisée par les discours intégristes. Une nouvelle vague d'islamistes qui refusent la radicalisation et le *djihad* a pris forme. Cette vague s'est traduite par l'apparition de nouveaux prédicateurs star de la télévision satellitaire dans le monde arabe. Ils se sont distingués de l'ordre religieux traditionnel et se sont attribués le qualificatif de *da'iya* que nous traduisons de missionnaire, car, selon leur vision, tout musulman doit participer à la *da'wa*, l'appel à l'islam. Dans une lecture sociologique du phénomène, Lotfi (2006) souligne que les sympathisants de la nouvelle vague de prédicateurs sont de jeunes cadres de la classe moyenne et de la classe de nouveaux riches qui sont en crise identitaire. La jeunesse arabe était partagée entre les valeurs modernes de la vie quotidienne et les consignes de l'islam. Elle cherchait une alternative à l'islam radical répandu dans les sociétés arabes et qui ne correspond pas à leurs aspirations. Le discours des sermons religieux de menace et d'intimidation tenus par les radicaux et les salafistes ne les accroche plus. Quant à l'autorité religieuse traditionnelle, ses institutions établies ne répondaient plus aux demandes des jeunes. À chacune de leurs interrogations, les cheikhs émettent des

fatwas⁶ pour interdire tout et rien. L'islam est cadré d'interdiction, il est devenu hors temps et hors cité. Un vide spirituel s'est créé au sein des jeunes arabes.

L'émergence du *da'iy*a complètement différent du savant ou du cheikh a été la solution à la crise d'identité de cette classe d'islamistes modérés. Le *da'iy*a n'appartient pas à l'ordre religieux et cette non-appartenance s'est avérée très rentable, car il ne peut pas émettre des fatwas ni interpréter le Coran. Le look du *da'iy*a a changé pour attirer les jeunes qui ont besoin de spiritualité sans perdre leur niveau de vie. Désormais, le *da'iy*a est jeune, habillé à l'occidentale, bien rasé et parle un langage simple qui relie la religion aux problèmes sociaux. Les *da'iy*as ont évacué les questions politiques de leur discours afin d'éviter l'affrontement avec les régimes politiques arabes. Ils ont centré leurs sermons autour de la biographie du prophète Mohamet, de ses épouses et des héros de l'islam. La figure emblématique des *da'iy*as dans le monde arabe est Amr Khaled, un comptable de la classe moyenne au début de la quarantaine qui a offert aux jeunes musulmans une version conviviale pour islamiser leur style de vie occidentale. Le journal britannique *The independent* l'a qualifié, en janvier 2006, de Billy Graham des Musulmans faisant référence à l'islamisation de l'évangélisation. Le discours promulgué par les *da'iy*as nous permet de constater que l'islam est devenu la religion du « possible », c'est possible d'amasser une fortune, de fréquenter les lieux chics, de se baigner dans la mer, etc. Le succès des *da'iy*as s'est confirmé dans leur présence sur les chaînes de télévision satellitaires panarabes. Le phénomène du *da'iy*a a entamé la fragmentation de l'autorité religieuse dans le monde arabe. Nous considérons que cette fragmentation s'est concrétisée avec l'éclatement du lieu symbolique de l'islam : la mosquée.

Mentionnons, à ce stade, la sphère religieuse et la mosquée comme étant un espace de délibération en islam qui sera étudié au chapitre 5. Depuis quinze siècles, la

⁶ Fatwa est un avis juridique donné par un spécialiste de la loi islamique sur une question particulière

mosquée était le lieu de rencontre religieuse et publique des musulmans pour traiter et discuter les affaires qui touchent l'*Umma*. Au tournant du vingt-unième siècle, l'islam est prêché aux clubs privés de la haute société égyptienne et aux salons des riches. Les nouveaux prédicateurs, les *da'iyas* sont responsables de l'éclatement du lieu symbolique. Aussi, la résistance de la télévision dans les pays arabes à s'islamiser a-t-elle accéléré ce phénomène. Au fait, au cours des années quatre-vingt-dix, il y a eu une vague d'actrices et de chanteuses égyptiennes qui ont décidé de porter le voile. Du coup, elles étaient bannies de la télévision et se sont retirées de la vie publique. Ces vedettes étaient conscientes des privilèges que leur offre la célébrité et, d'un autre côté, n'étaient pas prêtes à s'associer à l'islam radical de peur d'être emprisonnées. Elles avaient besoin, selon les dires de Lotfi, d'un islam sécuritaire. Le discours des *da'iyas* cadrent très bien avec leurs attentes et leurs aspirations. D'un autre côté, l'association aux vedettes voilées de la télévision était une occasion en or aux *da'iyas* pour tisser des relations avec la haute société égyptienne. Les vedettes égyptiennes ont commencé à organiser des soirées mondaines dans leurs salons en invitant leurs cercles d'amis, majoritairement, formés d'hommes politiques et d'hommes d'affaires. Ainsi, le premier contact entre l'islam et la logique du marché a eu lieu dans les salons des vedettes égyptiennes pour se généraliser dans les différentes sphères de la société et s'exporter aux autres pays arabes. Durant ce contact, les hommes d'affaires ont découvert plusieurs facettes de l'islam jusque-là méconnues. Tout d'abord, ils ont appris l'existence d'un islam purificateur qui encourage la fortune et la purifie par l'aumône, cet islam renvoie au troisième message des télévangélistes. Plusieurs hommes d'affaires ont réussi à trouver la tranquillité d'âme après avoir amassé leur fortune d'une manière illicite. Cet islam est un islam modéré qui ne risque pas de leur attirer le mécontentement du pouvoir politique et qui ne menace pas leurs affaires. De plus, ils ont appris l'existence d'un islam « moralisateur » qui a réussi à sortir leurs enfants de la drogue et de la délinquance là où ils ont échoué leur mission. Cet islam sauve, aussi, la jeunesse de l'islam radical. Somme toute, un islam « light » qui a poussé les hommes d'affaires à

investir dans sa promotion et qui s'est avéré, par la suite, très rentable. Le succès fut instantané et l'ampleur du phénomène a obligé les investisseurs à ériger les tentes durant le ramadan dans les grands hôtels du Caire, *Khaimat Ramadan*, afin d'accueillir les fidèles. Avec cette nouvelle tradition, un autre phénomène a pris forme en confirmant l'éclatement du lieu symbolique de l'islam. Désormais, il faut payer pour assister aux sermons des *da'iyas*. L'islam est devenu un « produit marketing » qui répond à la logique du marché. Dans la logique économique, le prix payé pour un produit ou un service reflète un besoin chez le consommateur. Ainsi, l'islam s'inscrit dans la logique de l'offre et de la demande. Nous payons pour l'islam, car nous avons besoin de la religion dans notre vie quotidienne.

Le discours temporel islamiste et le discours spirituel des cheikhs n'attiraient plus la jeunesse de la classe moyenne. Les *da'iyas* ont réussi à occuper un autre champ, celui de la vie quotidienne, inspiré de la culture managériale américaine centrée sur l'individu et fondée sur les valeurs éthiques de l'islam. Haenni (2005) a qualifié cette version d'*islam de marché*. La formation comptable du *da'iya* Amr Khaled lui a permis d'attirer les jeunes qui ont besoin de spiritualité, mais sans pour autant transformer leur style de vie et en mariant modernité et religion. La cohabitation de la laïcité et de l'islam a été rendue possible en évacuant la dimension de la revendication politique et en proposant l'islam comme une *way of life*. L'approche des *da'iyas* a permis d'offrir un programme social intégré centré sur l'individu et qui appelle au respect des préceptes de la *Shari'a* et non à son application. Toutefois, nous n'annonçons pas la disparition de l'islamisme radical qui est encore présent dans le monde arabe, mais nous avançons l'idée de la mutation de l'islamisme; à l'heure actuelle, nous connaissons un islamisme pluriel. Nous allons présenter notre problématique et notre question de recherche.

1.7 Problématique

Les appels des pays occidentaux à une ouverture démocratique dans les pays musulmans et arabes émanaient de leur conviction que la démocratie est l'outil indispensable pour contrer la vague de terrorisme musulman à travers le monde. Le 11 septembre 2001, les terroristes arabes sont entrés aux États-Unis et ont attaqué New York et Washington. Trois ans plus tard, soit 2004, lors des attentats de Madrid et ceux de Londres, les terroristes sont des immigrants et des citoyens de confession musulmane. En 2007, les arrestations en Angleterre et en Allemagne ont démontré que le terrorisme change une autre fois de profil. Les nouveaux recrues du djihad sont les convertis à l'islam, des Allemands et des Anglais de souche. Le terrorisme islamiste est global. Nous rappelons que les guerres en Afghanistan et en Irak étaient menées au nom de la liberté. L'instauration de la démocratie dans ces deux pays pose plusieurs interrogations. Certains analystes la qualifient d'inachevée en Irak et de ratée en Afghanistan. D'autres spécialistes en question pensent qu'islam et démocratie sont incompatibles. Roy avance, depuis 1992, l'échec de l'islamisme à instaurer un « État islamique ». Islam, islamisme, fondamentalisme, radicalisme et traditionalisme sont confondus et représentent une menace pour la démocratie et les libertés. Le printemps arabe a revendiqué la dignité, les Arabes boudent-ils encore la liberté? La célèbre thèse de Huntington « choc des civilisations » nous annonce la guerre des cultures et le choc des civilisations, alors que les Musulmans n'ont attaqué ni les symboles religieux chrétiens ni Saint Pierre à Rome. Les attentats les plus violents et les plus meurtriers ont ciblé le symbole du capitalisme américain. La cristallisation de l'islam en un seul islam renvoie à une image d'une religion qui prône la violence et le fanatisme. La civilisation arabo-musulmane est considérée comme un bloc monolithique et son uniformisation l'a rendue difficilement saisissable et a nui à la compréhension de ses diversités; alors que nous pensons que cette civilisation présente une diversité culturelle et historique et se conjugue avec les autres religions au pluriel. De nos jours, la posture intellectuelle reste la même et fige

l'islam dans une religion de violence et de barbarie. La société civile arabe reste inconnue et demeure dominée par le religieux. Cette incompréhension s'est confirmée, en 2011, avec le « printemps arabe » qui a renversé trois régimes les plus autoritaires au monde. La Syrie et le Yémen connaissent un soulèvement populaire qui dure depuis plusieurs mois. Ce vent de changement tant espéré par l'Occident s'est mis en marche sans aucune planification politique locale ou intervention étrangère. Les Arabes, eux-mêmes, n'arrivent pas à assimiler ce phénomène. Certes, les changements socio-politiques sont en marche, mais une première lecture est possible en nous basant sur nos recherches qui remontent à presque une décennie. La Tunisie et l'Égypte ont tenu les premières élections libres et indépendantes dans leur histoire. Les résultats dans les deux pays ont amené les Islamistes au pouvoir. La peur exprimée par les anciens régimes arabes se confirme. Les progressistes et modernistes arabes ont qualifié les résultats du scrutin de trahison à l'esprit des révolutions arabes. À chaque fois que les Islamistes remportent les élections, la démocratie se heurte à l'islam, C'est arrivé en Algérie en 1992, en Palestine en 2006, en Tunisie et en Égypte en 2011.

Les tentatives pour comprendre les spécificités culturelles et politiques du monde arabe se multiplient. La problématique de l'islamisme nous pousse à nous pencher sur ce phénomène pour mieux comprendre l'évolution de la société arabe. Nos interrogations ont pris forme en 2005. À l'époque nous nous sommes demandés : pourquoi la société civile tunisienne et par extension arabe n'est pas le moteur du changement et vecteur de la démocratie? Cette question nous a conduits à formuler une autre : y a-t-il un autre modèle de société civile dans le monde arabe qui diffère du modèle occidental?

La première réponse nous est parvenue du modèle de la société civile de *Hizbollah*. Ainsi, nous avons décidé de nous pencher sur le modèle de la société civile dans sa version religieuse. Une fois que nous avons formulé cette question,

plusieurs interrogations se sont imposées : pouvons-nous inclure la religion dans un concept basé sur la laïcité? Partons de la thèse de Habermas, selon laquelle, la société civile est le lien à travers lequel la sphère privée formule ses problèmes sociaux sur la place publique. La société civile islamiste devrait-elle rencontrer cette hypothèse? Or, dans une logique moderniste, les communautés religieuses sont reléguées dans la sphère privée en attendant un changement en profondeur de la société⁷. Ces changements tant espérés sont arrivés. La société civile tunisienne a repris le service le jour de la fuite de l'ex-dictateur tunisien. Depuis lors, les actions se multiplient et la société reprend sa vocation d'origine.

1.8 Question de recherche

Nous avons décidé d'inclure l'islam dans notre recherche afin de mieux comprendre les différences tant proclamées par les médias. Nous sommes partis de l'hypothèse suivante : tout ce qui touche l'islam est différent des valeurs occidentales. Sous cet angle, essayons de comprendre la société civile dans le monde arabe. Nous tenons à préciser que nous ne défendons aucunement les actes terroristes ni nous essayons de trouver des alibis pour les fanatiques islamistes. Nous les dénonçons haut et fort et travaillons à l'ouverture sur l'autre et le dialogue entre les religions.

L'islamisme gagne du terrain à travers le monde. Les révolutions arabes lui ont permis d'accéder au pouvoir, un but tant espéré par les différents partis islamistes dans le monde arabe. Dans une logique de pouvoir, l'édification d'un « État islamique » est réalisable, de nos jours, plus que jamais. Toutefois, la société civile islamiste tunisienne refuse ce projet de société. Elle revendique les valeurs

⁷ Frangieh, Samir in <http://www.esprit.presse.fr/esprit/news.php?code=15> consulté le 5 décembre 2006

universelles et réitère son attachement aux acquis des femmes et à la notion de l'égalité entre hommes et femmes.

Nous nous demandons : l'existence des structures féodales dominées par l'impératif religieux dans le monde arabe empêche-t-elle l'émergence de la société civile? Nous allons explorer cette hypothèse afin de mieux comprendre les spécificités de la société civile arabe.

Notre recherche a pour but de conceptualiser la société civile islamiste. La société civile islamiste présente dans la sphère privée et dans la sphère publique, nous oblige à étudier les changements sociaux qui en découlent. Rappelons que la société civile était instrumentalisée par les régimes politiques en place. Quelle est la relation du privé et du public au sein de la société civile islamiste? La sphère privée existe-t-elle dans la société civile islamiste? L'espace de formulation des problèmes est-il public-privé ?

Notre question de recherche se traduit comme suit : de quelle façon la société civile islamiste conceptualisée selon le modèle d'Ibn Khaldûn définit-elle à la fois l'espace public et l'espace privé ?

1.9 Hypothèses

Pour répondre à notre question de recherche, nous partons de trois hypothèses qui se formulent comme suit :

1. La société civile islamiste est édifée sur la théorie d'Ibn Khaldûn, civilisation bédouine et civilisation urbaine. Chaque type de société n'annule pas l'autre, ils se complètent.

2. Le modèle de la société civile islamiste se trouve pris entre une sphère économique très développée et une sphère symbolique assez présente. La société civile islamiste précède l'État.

3. La société civile islamiste est traversée par le religieux, mais le religieux n'est pas sa finalité. La religion assure le rôle d'autolimitation des acteurs de la société civile.

CHAPITRE II

PHILOSOPHIE DE L'INFORMATION

2.1 Philosophie de l'information

Le développement technologique sans précédent a engendré des changements sociaux radicaux qu'aucune génération, auparavant n'a connus. L'ordinateur est devenu un symbole culturel, par excellence, plus influent que l'horloge mécanique du dix-septième siècle ou la machine à vapeur de la révolution industrielle (Floridi, 2002a, p. 127). La société de l'information en tant que structure sociale n'a été rendue possible que par les technologies de l'information et de la communication (Floridi, 2002b, p.1). Nous définissons la société de l'information comme étant une société basée sur la production, l'échange et la circulation de l'information. La communication est la marchandise par excellence. L'information devient une production, un travail immatériel, et remplace le travail manuel. Pour la promouvoir, la société de l'information, la démocratie est le véhicule de l'information. Grâce à la démocratie, et uniquement à travers la démocratie, nous aurons la possibilité de communiquer et de participer à l'économie du savoir. Par ailleurs, nous ne pouvons pas avancer la notion de la société d'information sans le droit fondamental de s'informer et de communiquer. Ces libertés ne peuvent exister qu'en milieu démocratique. Le sujet de notre thèse découle de nos recherches sur le monde arabe

entreprises durant nos études à la maîtrise en communication et de nos différents travaux de recherches doctorales sur la société de l'information. Nous nous sommes rendu compte que la société civile est un mécanisme d'autorégulation dans les sociétés démocratiques. Au début de nos recherches doctorales, nous nous sommes interrogés sur l'échec de l'implantation de la démocratie dans le monde arabe. Les révolutions arabes de 2011 nous ont permis de mieux cerner nos interrogations. La démocratie tant réclamée par les populations arabes et recommandées des pays occidentaux s'implantent en Tunisie et en Égypte. Le premier test démocratique en Tunisie a permis l'organisation des élections libres et démocratiques. Par ailleurs, la résurgence du parti islamiste tunisien, absent de la scène politique pendant presque deux décennies, nous interpelle à plusieurs niveaux et nous invite à questionner son rôle dans l'imaginaire tunisien. La longue propagande de l'ancien régime de Ben Ali contre les Islamistes d'Ennahdha et la campagne de peur et d'exclusion des partis « progressistes » tunisiens n'ont pas réussi à déloger les principes de l'islam de la mémoire des Tunisiens.

Nous avons décidé de conceptualiser la société civile dans une perspective islamiste afin de mieux comprendre les fondements de la société arabo-musulmane. Nous ne pouvons pas entreprendre ce travail intellectuel sans inscrire la société islamiste dans une perspective de la société de l'information. À plus forte raison, nos recherches nous ont permis de constater que les mots se monnaient. Pour ce faire, nous avons décidé de comprendre la nature de l'information et celle de la société de l'information. Le concept de la société de l'information est-il universel ou peut-il acquérir des spécificités uniquement dans le monde arabe?

Pouvons-nous aborder la « philosophie de l'information » en étudiant la pensée médiévale d'Ibn Khaldûn? Floridi (2002a, 2008) pense qu'il est parfaitement légitime d'aborder la philosophie d'information en faisant appel à des auteurs qui n'ont pas connu l'ère d'information, car il est extrêmement fructueux de développer

une approche historique pour tracer l'évolution diachronique de la philosophie d'information à condition que les structures techniques et conceptuelles des sciences de communication et d'information ne soient pas anachroniquement appliquées.

En termes communicationnels, l'apparition du concept de l'information, selon Adriaans, est la conséquence directe de la transformation de la communication humaine d'une communication dialogique entre individus à une interaction médiatisée par la technologie (livres, journaux, téléphone, télévision, Internet, téléphone mobile, etc.). Adriaans souligne que cette transformation a engendré un besoin de créer un « parapluie abstrait », appelé information pour dénoter le flux entre l'émetteur et le récepteur du message (Adriaans, 2007, p. 19). Le changement de la signification d'une « information comme un acte d'informer » à « une information comme le résultat d'informer » et à « une information comme quelque chose contenue dans le message et utilisée pour informer » est intéressant à saisir (Ibid., p.14). Devlin (2007) pense que, de nos jours, les TIC créent l'information et traitent leur propre création. À l'ère de la révolution informationnelle, la multitude des façons de communiquer à travers le temps et l'espace ainsi que la réalité virtuelle procurent à l'information un nouveau sens. Nous allons explorer ce nouveau sens afin de mieux comprendre la société de l'information.

En suivant la recommandation de Floridi, nous allons entreprendre cette réflexion afin d'apporter notre contribution, dans le cadre de cette thèse, à la définition de la philosophie de l'information. Mais tout d'abord, nous allons nous pencher sur le concept de l'information.

2.1.1 Définition de la philosophie de l'information

Selon Agamben, en philosophie, les questions terminologiques sont importantes. « La terminologie est le moment poétique de la pensée » (Agamben, 2007, p.7). Floridi spécifie qu'un domaine de recherche devient philosophiquement admissible en répondant à quatre critères. Premièrement, le nouveau domaine doit être capable de s'approprier une interprétation explicite, claire et précise de la question classique de Socrate « ti esti...? » : quelle est la nature de l'information? Dans le même esprit du questionnement « de quelle est la nature de l'être »? Quelle est la nature du savoir? La réponse à cette question se présente comme la « philosophie de ». Généralement, la philosophie s'approprie la question « ti esti » de deux façons, soit d'une façon phénoménologique ou métathéorique (Floridi, 2002a, p. 135). La philosophie du langage et l'épistémologie sont phénoménologiques. Leurs sujets d'études sont la signification et la connaissance; alors que la philosophie des physiques et la philosophie des sciences humaines sont métathéoriques. Par ailleurs, d'autres branches philosophiques sont la combinaison entre la phénoménologie et la métathéorie. La philosophie d'information se situe entre les deux comme la philosophie des mathématiques et la philosophie de la logique. Elle est phénoménologiquement influencée et principalement concernée par les phénomènes de premier ordre représentés par le monde d'information, le calcul et la société de l'information (Ibid., p.136). Le deuxième critère stipule que le domaine émergent devient générateur de nouvelles recherches. Pour remplir le troisième critère, le dit domaine doit résister aux « forces centrifuges » qui essayent de le réduire à d'autres domaines de recherches déjà bien établis. Et quatrièmement, toujours selon Floridi, le nouveau champ philosophique s'organise en dessous champs clairs en permettant la spécialisation. La cybernétique, la sémiotique et la théorie de la complexité n'ont pas répondu à ces quatre critères.

Pour définir la philosophie de l'histoire d'Ibn Khaldûn, Nassar a mis, lui aussi, quatre conditions.

La philosophie de l'histoire ne se réduit pas à la science de l'histoire, elle a conscience des limites de cette science et se propose de les dépasser. Elle se réfère pour les dépasser à des centres d'appui extrascientifiques (valeurs, principes, sens, fin...); elle débouche sur une position métaphysique qui la soutient, la précède ou la couronne. En dehors du cadre de ces conditions, nous n'avons pas de philosophie de l'histoire au sens propre, mais des réflexions ou des méditations sur le devenir historique. (Nassar, 1967, p. 137)

Nous pouvons souligner qu'une philosophie de l'information doit dépasser les sciences de l'information et leurs limites afin de se positionner dans une interdisciplinarité et de se relier à la métaphysique. Le livre d'Aaron Sloman, *The Computer Revolution in Philosophy*, a jeté les bases de la philosophie de l'intelligence artificielle qui, à son tour, a pavé la voie pour l'émergence d'un nouveau paradigme informatique/information (Floridi, 2002a, p. 125) que Floridi qualifie de philosophie de l'information. À ce stade, nous allons présenter la définition de Floridi de la philosophie de l'information :

“The philosophy of information may be defined as the philosophical field concerned with

a) The critical investigation of the conceptual nature and basic principles of information, including its dynamics, utilisation and sciences, and b) The elaboration and application of information-theoretic and computational methodologies to philosophical problems” (Floridi, 2002a, p.137)

En d'autres termes, la philosophie de l'information peut se définir comme le champ philosophique concerné par :

a) la recherche critique de la nature conceptuelle et des principes de base de l'information y compris sa dynamique, son utilisation et ses sciences.

b) l'élaboration et l'application de la théorie de l'information et des méthodes de calcul aux problématiques philosophiques.

La première partie de la définition concerne la philosophie de l'information comme un nouveau champ de recherche, car elle répond à la question « ti est...? ». (Floridi, 2008, p.3). La tâche de la philosophie de l'information est de développer des théories qui expliquent, analysent et évaluent les divers principes et concepts d'information, leur dynamique et leur utilisation tout en accordant une attention particulière aux relations avec d'autres concepts philosophiques clefs comme la connaissance, la vérité, le sens et la réalité (Ibid., p. 4). Terranova pense que la problématique de l'information dépasse l'information transmise d'une source à un récepteur et se situe au niveau des dynamiques informationnelles et du coup, l'information devient génératrice de sens (Terranova, 2004, p.9). Floridi entend par dynamiques de l'information :

a) La constitution et le modelage des environnements de l'information, y compris leurs propriétés systémiques, formes d'interactions, événements internes, applications, etc.

b) Les cycles de vie de l'information, c'est-à-dire les diverses étapes et activités par lesquelles l'information passe, de sa formation initiale à son utilisation finale et son éventuelle disparition.

c) Calcul, dans le sens entendu par Turing du traitement algorithmique et dans un sens informatique plus large. C'est une spécification cruciale, car l'information a finalement acquis la nature d'un phénomène principal grâce aux sciences et aux technologies de calcul et aux TIC (Floridi, 2002a, p.138). Par ailleurs, il est important de souligner que le sujet central de la philosophie de l'information est l'information et non le calcul. Ce dernier est qualifié comme seulement un processus considérable et peut-être le plus important des processus dans lesquels l'information peut être

impliquée (Ibid.). Terranova souligne qu'en « études culturelles », la dimension politique de la culture était conçue en termes de résistance à la domination du sens. Les dynamiques d'information ont permis de s'éloigner des deux composantes exclusives de la dimension politique de la culture, à savoir le sens et la représentation, vers la communication, non pas comme une reproduction de la culture, mais une production croissante qui traverse toute la société et qui pourrait potentiellement transformer le politique. (Terranova, 2004, p. 9)

La deuxième partie de la définition démontre que la philosophie de l'information n'est pas un nouveau champ de recherche, mais fournit des méthodologies innovatrices afin de mieux comprendre, d'analyser, de formuler de nouvelles approches et de faire des recherches sur l'information. Cette deuxième partie renvoie aux travaux de Shannon et Weaver sur le concept de l'information. La question la plus difficile et la plus complexe de la philosophie de l'information est la nature même de l'information. L'information reste un concept éluif, car le travail théorique scientifique et philosophique, repose sur la nature simple et claire de l'information et de ses concepts apparentés (Floridi, 2008, p. 7). Nous savons tous, que l'information peut être quantifiable, stockable et transmissible, mais nous n'avons pas une idée claire sur sa nature spécifique. Toujours selon Floridi, l'information est souvent approchée de trois façons différentes :

- L'information comme réalité « information as reality » (les modèles de signaux physiques, qui ne sont ni vrais, ni faux)
- L'information à propos de la réalité « information about reality » (information sémantique, qui n'est pas qualifiable et qui est un ingrédient dans la constitution de connaissance)
- L'information pour la réalité « information for reality » (instruction, comme informations génétiques, algorithmes et recettes) (Floridi, 2008, p.8).

Floridi souligne qu' «information about reality » est l'approche la plus utilisée pour aborder le concept de l'information. L'interrogation de Floridi sur la nature de l'information nous invite à faire appel à la notion de base de la science chez Ibn Khaldûn. Mais avant d'aborder cette notion, nous tenons à préciser que nous allons présenter les travaux et les contributions des chercheurs occidentaux avant d'exposer ceux des chercheurs arabes. Notre but est d'éviter la confusion et d'essayer de bien arrimer les travaux des différentes époques à la philosophie de l'information. Nous avons décidé de développer une approche historique de l'information dans un contexte arabo-musulman afin de tracer, selon la recommandation de Floridi, l'évolution diachronique de la philosophie d'information. Cette réflexion nous aidera à procéder à la redéfinition de la société civile islamiste et de l'espace public dans le monde arabe. Nous rappelons que l'islamisme relie le temporel au spirituel en faisant un retour au Coran et à la Shari'a; alors qu'Ibn Khaldûn, selon les termes de Nassar, les a séparés en scindant la vérité théologique et la vérité logique. Toutefois, nous croyons, fortement, qu'Ibn Khaldûn a gardé comme base sa connaissance religieuse dans le fondement de sa science historique.

2.1.2 Qu'est-ce que l'information ?

L'information possède plusieurs définitions et différents sens ; elle semble être partout et presque tout semble être associé à une information. Tout semble nouveau, mais Devlin et Rosenberg soulignent que nous acquérons une quantité importante d'informations quotidiennement depuis toujours. Les informations « naturelles » comme les nuages nous informent qu'il existe un risque d'averses; alors que les informations « codées » telle la fumée nous indiquent la présence d'un feu quelque part (Devlin et Rosenberg, 2008, p.6). Généralement, l'information surgit des régularités systématiques dans le monde. Les êtres humains et certains animaux apprennent, consciemment ou inconsciemment, à reconnaître ces régularités (Ibid.).

Dans le cadre de notre thèse en communication, nous abordons l'information comme le contenu d'un acte de communication entre deux individus ou un groupe. Un individu peut être émetteur ou récepteur de l'information ou les deux à la fois avec les technologies d'information et de communication. Il pourrait, aussi, cacher l'information, la manipuler, la stocker ou la vendre. Par ailleurs, l'information dépasse l'être humain. La science nous rappelle, à chaque fois que nous l'oublions, que les échanges d'informations cellulaires dans notre organisme sont la condition de base de notre existence biologique (Terranova, 2004, p.6). Monod et Wolf ont obtenu le Prix Nobel de médecine en 1965 grâce à leur découverte qui avance que le vivant est avant tout un système héréditaire, et que l'hérédité est une information. Yahya (2003) souligne que vers la fin du vingtième siècle, six prix Nobel en médecine ont été décernés à des recherches portant sur la communication cellulaire.

Adriaans (2008) pense que l'information a fait un « demi-tour historique remarquable ». À l'antiquité, le mot latin « in-formare » signifiait « façonner » ou « former » avec une connotation purement technique qui renvoie aux « formes » et à la formation de l'idée dans l'esprit. L'art pictural et l'architecture étaient la base de la civilisation égyptienne et le véhicule de l'information chez les Pharaons. L'information était une représentation sous différentes formes et symboles. Les Perses, quant à eux, ont tracé les routes afin de faciliter la circulation de l'information. Pour eux, l'information doit circuler à travers l'espace. Plus tard, chez les Grecs, la transcription de l'information a été marquée par l'apparition du parchemin, des librairies et du commerce du livre. Les Grecs ont cru à l'archivage de l'information et à sa pérennité. La civilisation arabo-musulmane a relié l'information au contrôle du commerce du papier d'Est en Ouest par les musulmans. En 1450, la gravure sur le bois a permis à Gutenberg d'inventer l'imprimerie. La reproduction mécanique des livres donna à l'information une connotation de connaissance et de savoir. Au Moyen Age, le mot information est apparu en langue anglaise et référait à la connaissance ou à un « homme informé » (Devlin et Rosenberg, 2006, p.4). Au 15e

siècle, le mot information a pris forme en langue française avec différents sens, « investigation », « éducation », « intelligence » (Adriaans, 2007, p. 13). Toutefois, après Descartes, le mot information semble disparaître du langage philosophique pendant plus de deux cents ans (Ibid.). Vers la fin du dix-huitième siècle, la découverte du télégraphe et la commercialisation des journaux ont changé radicalement le sens de l'information. Elle n'était plus présente dans l'esprit humain et est devenue matérielle et physique (Devlin, 2007). L'information est devenue une affaire publique, elle peut être échangée, partagée et vendue. Rapidement, le caractère public de l'information l'a plié aux exigences socio-politiques et à la logique du marché. Selon Devlin, l'information était traitée à l'intérieur d'une structure rigide des journaux. L'espace physique alloué aux sujets abordés définissait, au préalable, la nature de l'information (Ibid.). À l'époque, Habermas souligne que la presse était une petite entreprise artisanale et ses activités se limitaient à organiser la circulation des informations et à les vérifier (Habermas, 1993, p. 189). La presse d'information est devenue une presse d'opinion dès que l'information a été envahie par le politique. L'usage du public de sa raison a transformé les journaux en représentants et guides de l'opinion publique et une arme dans la lutte politique des partis (Ibid., p.190). L'information s'est transformée. Un nouveau secteur s'interposait entre la collecte des informations et leur publication, à savoir la rédaction (Ibid.). En d'autres mots, le traitement de l'information s'opérait par la raison et l'usage de la raison a converti l'information en une opinion. L'usage de la raison a rapidement répandu les valeurs de la classe sociale qui s'occupait de l'information. Schudson souligne qu'aux États-Unis, la presse reflétait l'état d'esprit et les valeurs, les préjugés raciaux de la bourgeoisie blanche.

Dans la première moitié du XIXe siècle, la diffusion de l'information par le biais des journaux a permis à la population rurale des États-Unis d'établir un lien avec la communauté environnante et le monde extérieur. À la fin du même siècle, l'élargissement des organes de communication a rendu possible le développement des

grands magasins et des quartiers commerciaux des centres villes. (Schudson, 1999, p. 26)

À cette époque, les politiciens et les militaires ont compris l'importance de l'information et lui ont donné une signification totalement différente. Allemands, Français, Anglais et Américains ont créé des départements d'État et de services de police pour la collection des informations militaires. Les espions furetaient partout l'information, les prisonniers de guerre sont torturés pour divulguer de l'information (Dretske, 2008, p.1). Adriaans pense que l'influence des services secrets, durant le vingtième siècle, a donné un nouveau sens à l'information. Selon une publication annuelle du CIA, World Fact Book, l'information est une donnée brute provenant de n'importe quelle source, elle peut être fragmentaire, contradictoire, incertaine, ambiguë, trompeuse ou fausse (Adriaans, 2007. p. 14). Sous cet angle, l'information est devenue une menace pour celui qui la détient et engendre des pratiques d'encodage afin de la dissimuler. Il est important de souligner à ce sujet que le codage de l'information sera aussi développé scientifiquement par les mathématiciens et les ingénieurs de la télécommunication.

Floridi (2008) souligne que le concept d'information a été développé scientifiquement, durant les années 1940, par la théorie mathématique de l'information de Shannon et Weaver, la cybernétique de Wiener et l'intelligence artificielle, de Turing. À cette époque, le développement des transmissions télégraphiques a poussé les ingénieurs américains de la télécommunication à mesurer l'information transmise et à étudier à quelle loi elle est soumise. Leur souci était d'établir un contact entre un émetteur et un récepteur via un canal avec un minimum de distorsion ou de bruit. Shannon et Weaver ont développé la théorie de l'information en se basant sur le deuxième principe de la thermodynamique : l'entropie. Selon Lateigne (1998), l'entropie est une fonction qui représente l'état d'instabilité ou de désordre dans un système physique à l'intérieur duquel l'énergie

tend à se dégrader. Plus la part de désordre est grande, plus l'entropie augmente. Dans la théorie de l'information, toujours selon Lateigne, l'entropie est la mesure du bruit, ou des erreurs dues au hasard qui se produisent lors de la transmission des signaux ou messages. Sous un angle social, nous serons en accord avec les propos de Terranova qui stipulent que la problématique moderne de l'information est reliée à la conception de la communication comme un problème dominé par les impératifs du canal et du code au lieu de se concentrer sur les échanges des idées ou de la vérité. La communication s'intéresse aux signaux et non aux signes (Terranova, 2004, p.15). En d'autres mots, la théorie de l'information a réduit la communication à l'établissement d'un contact entre émetteur et récepteur séparés dans l'espace et unis par un canal. Dans la même lignée, Dretske souligne que la théorie de Shannon et Weaver ne s'intéresse pas à l'information en tant que telle même si l'information communiquée est incompréhensible et ne traite pas ses aspects sémantiques (Dretske, 2008, p.6).

Nous tenons à souligner qu'après être un bien public que nous pourrions partager durant le 19e siècle, l'information est devenue au cours du siècle dernier controversée et intimement liée au « secret » et la dévoiler engendre des pertes colossales. Les États-Unis ont perdu entre autres la guerre du Viêt-Nam à cause de l'abondance d'informations fournies aux journalistes présents sur le champ de bataille, lesquelles ont engendré un revirement de l'opinion publique américaine. Schudson s'oppose à cette lecture sur les effets de l'information et des médias et insiste sur le fait que l'information télévisée s'est montrée très favorable à l'engagement américain jusqu'à l'offensive du Têt en 1968, alors qu'en 1967, 50% des Américains estimaient que l'engagement américain au Viêt-Nam était une erreur (Schudson, 1999, p. 30). Le refus de Schudson de cette lecture reflète l'idée que c'est l'opinion publique qui a influencé la couverture de la guerre et que non la télévision qui a influencé l'opinion publique. En d'autres mots, l'usage du public de sa raison a transformé l'information en opinion qui a façonné le cours des événements. Pour faire face à l'opinion publique défavorable à l'action militaire et politique, la manipulation

de l'information s'imposait à la source. Pour faire face à ces stratégies, les médias adoptaient une nouvelle approche pour le traitement de l'information qui consistait à aller « au-delà de l'information » connue sous le nom de journalisme d'investigation. L'affaire Watergate aux États-Unis, durant les années 1970, a placé l'information au milieu du champ de bataille entre journalistes et politiciens.

Avec l'avènement de la télévision d'information en continu et la loi du direct, l'information a connu une nouvelle signification, il s'agit de l'information en direct. Elle a la connotation de la vérité. Durant la guerre du Golfe de 1991, les militaires américains ont contrôlé et manipulé l'information à la source afin de gagner la guerre. Ramonet (1999) considère que la caractéristique de l'information en direct est l'illusion de vérité en assurant le rôle de repère de la réalité avec la loi du direct. Le souci du direct est une représentation adéquate des événements survenus avec une cohorte d'envoyés spéciaux sur les lieux.

Devlin (2007) pense que l'information est devenue un concept abstrait détaché de la vérité et du médium qui la diffuse; le mariage entre le profit et l'information a pris forme avec le « paradigme CNN ». La contrainte du temps et la pression du direct fragilisent l'information et laissent une place aux rumeurs que les reporters n'ont pas le temps de vérifier, car ils sont, eux aussi, collés aux événements.

Dans cette logique de confrontation, l'information va se développer dans le domaine scientifique et attendra la multiplication des technologies d'information et de communication pour réapparaître de nouveau comme un bien public accessible à tous et un fondement de la société de l'information. L'ironie du sort nous signale que les militaires qui ont manipulé l'information pendant plus d'un siècle ont créé Internet et l'ont démocratisé. Terranova (2004) se demandait à ce sujet : la démocratisation des technologies pour la société civile en général, n'est-elle pas une forme sophistiquée de contrôle des esprits?

À la fin du XXe siècle, avec les technologies d'information et de communication, la production, la diffusion et la réception de l'information ont décuplé et grâce à ces innovations techniques, l'information est devenue un des principes fondamentaux des sociétés démocratiques et une valeur intimement liée à la liberté des individus et indispensable à leur vie quotidienne (Nablia, 2002, p.1). L'information est devenue une marchandise que nous pouvons produire, vendre, acheter et s'empresse à s'enquérir. La révolution numérique a engendré une transformation sociale profonde. Les multiples usages des TIC ont suscité l'intérêt des chercheurs académiques et ont mené à l'émergence d'une sous-discipline : la sociologie des usages. « Utilisation », « usages », « pratiques » et « appropriation » sont devenus des concepts dans la sociologie des usages.

L'acquisition d'information par différents canaux, tels que les livres, les journaux et les TIC change la nature de l'information et la soumet à d'autres systèmes de régularités comme la connaissance, la compréhension collective et la langue utilisée. Par exemple, pour comprendre une information en langue arabe, il faut maîtriser cette langue et être en mesure de situer l'information dans son contexte en se référant aux codes culturels ou d'usages, c'est la compréhension collective. Quand nous nous adressons à quelqu'un, nous nous attendons à une réponse qui ait du sens et qui soit vraie (Dretske, 2008, p.2). Toutefois, le sens et la vérité ne sont pas intimement liés à l'information. Une information peut avoir un sens, mais elle peut être fausse, l'exemple de Dretske (2008) « Paris est la capitale de l'Italie » est une information qui a un sens, mais elle est fausse. Terranova pense que l'information et le sens sont inversement proportionnels. Plus qu'il y a d'information moins il y a de sens (Terranova, 2004, p.14). Pour Habermas, le langage et la réalité s'interpénètrent pour rendre un énoncé vrai dans la mesure où la vérité des croyances et des propositions ne peut pas échapper au langage employé. « Nous ne pouvons pas expliquer ce qu'est un fait que par le biais de la vérité d'un énoncé factuel, et nous ne pouvons expliquer ce qui est réel que dans les termes du vrai » (Habermas, 2001, p.

181). Par contre, Dretske souligne qu'en sciences informatiques toute donnée insérée dans la mémoire vive d'un ordinateur est considérée comme une information et demeure ainsi même si elle était fautive. Il ne suffit pas de penser qu'une telle information est vraie pour qu'elle le devienne (Dretske, 2007, p. 3). Une information rationnelle n'atteste pas sa vérité, mais, selon les termes d'Habermas, seulement de son « acceptabilité » fondée dans un contexte donné (Habermas, 2001, p.48). Un énoncé justifié selon nos propres critères se distingue d'un énoncé vrai. D'un point de vue pragmatique, « est vrai, l'énoncé qui pourrait être justifié dans des conditions épistémiques idéales (Putman) ou qui, dans une situation de parole idéale (Habermas) ou encore dans une communauté de communication idéale (Apel), ferait l'objet d'un accord argumenté. Est vrai ce qui peut être rationnellement accepté dans de telles conditions idéales ». (Ibid., p. 189).

À ce stade, nous explorons l'information dans la pensée arabo-musulmane afin de bien définir ses spécificités.

CHAPITRE III

L'INFORMATION DANS LA PENSÉE ARABO-MUSULMANE

Dans la pensée arabo-musulmane, l'information est soumise au doute. Le doute, selon la philosophie d'al-Ghazali, est le chemin qui conduit à la vérité. Cette posture intellectuelle influence la production et le traitement de l'information chez les Arabes. Entre le doute et la vérité, l'information orbite. Le mot information acquiert, aussi, une autre signification, en langue arabe. Dans ce contexte, l'information est traduite par *Ma' louma* qui a une connotation d'une donnée « connue ». Nous avons retracé l'usage de deux expressions, *mujtama' al-ma'louma*, société de l'information ou *mujtama' al-maloumat* société des informations. Le dictionnaire arabe *Taj Arrous* définit le *khobar* d'aspect externe et direct du *naba'*. Les linguistes arabes ont défini le *khobar* par ce qui est rapporté à propos des autres, il peut être vrai ou faux. Les traditionalistes ont employé le *khobar* pour désigner les paroles rapportées du Prophète. Nous retrouvons, ici, le sens de l'usage d'al-Ghazali du mot *akhbar*. Un homme expert est qualifié de *khafir* et un détective de *moukhber*. Les services secrets sont qualifiés de *moukhabarat*. Dans le dictionnaire al-Ghani, le *khobar* est un *naba'* transmis par différents moyens de communication d'où la qualification du télé journal de *sharit anbaa'*. Par ailleurs, selon le dictionnaire *Taj Arrous*, le *naba'* est un *khobar* d'une grande utilité qui apporte de la connaissance et élimine le doute. Un *khobar* ne peut pas être qualifié de *naba'* sans avoir ces trois caractéristiques. Il doit être vrai et ne comporte pas de mensonge. Le *naba'* est rationnel. Dans ce sens, le

naba' peut devenir une quête pour s'informer. « Sur quoi s'interrogent-ils mutuellement ? Sur la grande nouvelle, à propos de laquelle ils divergent. Eh bien non ! Ils sauront bientôt ». Sourate 78, verset 1-4. La nouvelle (*An-naba*). La grande nouvelle est le jour de la Résurrection.

Nous avons souligné dans le chapitre précédent qu'Ibn Khaldûn a soumis l'information à la raison en la libérant de toute connotation religieuse. Nous exposons l'aspect séculaire de l'information dans la société arabo-musulmane. À ce sujet, la place qu'occupaient les mots dans cette civilisation fut imposante. La poésie était le médium de communication, de propagande et de marketing dans la culture arabo-musulmane. La poésie est dans la culture arabe, ce qu'est le théâtre pour les Grecs.

3.1. L'information chez Ibn Khaldûn

Dans l'œuvre d'Ibn Khaldûn, l'information, *khabar*, est centrale et articule sa pensée philosophique à sa science historique.

Il ne serait pas faux de le [khabar] remplacer par le terme « récit » : l'emploi fréquent du pluriel, *akhbar*, peut en être une justification suffisante, d'autant plus que le terme exact qui correspond à « information » n'est pas *khabar*, mais *naba'*. (Nassar, 1967, p 118)

Ibn Khaldûn parle constamment de « récits faibles », *akhbar wahiya*, de « récits impossibles »; *akhbar mustahila*, de « récits inventés » *akhbar mawdu'a* en opposition avec les « récits justes ». (Ibid., p.119). Nous nous opposons à la traduction de Nassar du mot *akhbar* par récits. Nous pensons que le sens qu'Ibn Khaldûn a voulu donner au mot *akhbar* est plutôt le sens d'histoire, « le récit de l'Histoire ». Le titre de son œuvre « Kitâb al 'ibar wa diwân al muhtadâ wa-l khabar

fi ayyâm al ‘arab wa-l ‘ajam wa-l-barbar wa man ‘âsarahum min thawî-s-sultân al-akbar » nous permet de mieux comprendre le sens du mot *khobar* ou *akhbar*. La première partie du titre renferme le mot *khobar* qui est relié au sens du mot *‘ibar* qui signifie leçons. M’halla (2007) a traduit le *mubtadâ* par l’inchoatif et le *Khobar* par l’attribut ou l’énonciatif dans la composition syntaxique nominale. Pour lui, la première partie du titre renvoie comme nous l’avons mentionné plus haut à la Grammaire du monde. Nous réfutons, aussi, cette traduction et nous pensons que les mots *mubtadâ* et *Khobar* sont inséparables du mot qui les précèdent *‘ibar* et le mot qui les suit *ayyâm* (jours) dans la traduction et l’analyse du titre. Ainsi, le *mubtadâ* et *Khobar* renvoie à la causalité (causes et effets) utilisée par Ibn Khaldûn pour fonder sa nouvelle science historique. Le mot *ayyâm* procure de l’historicité aux leçons apprises. Par ailleurs, nous avons pensé que le mot *akhbar* employé à l’époque d’Ibn Khaldûn risque d’avoir une connotation complètement différente de celle de la nôtre. Ainsi, nous avons cherché les usages de ce mot durant le Moyen Age. Dans le premier chapitre de son livre « vivification des sciences de la foi », al-Ghazali a utilisé l’expression *akhbar* pour relier les versets coraniques aux paroles du Prophète Mohamed. Les significations sont multiples et nous n’allons pas nous attarder pour les expliquer, mais nous présentons quelques-unes. L’usage renvoie à la séparation entre la parole divine et la parole humaine. Dans ce sens, *akhbar* est quelque chose de positif et n’a rien de sacré, tout ce qui est humain relève d’*akhbar*. Par le fait même, l’information est soumise au doute. Nous pouvons, aussi, lire le sens : « selon la tradition », « ce qui est rapporté » ou bien « les explications et les détails ». Nous privilégions la dernière signification, car nous l’avons retracée dans le verset du Coran qui aborde le mot *akhbar* : « ce jour-là, elle [la terre] contera son histoire ». Sourate 99, verset 4 (La secousse). Ce jour-là renvoie au jour de la Résurrection durant lequel la terre rappellera aux êtres humains leurs bonnes et mauvaises actions. Selon l’explication du prophète Mohamed rapportée par *Abu Huray’ra*, son histoire veut dire que la terre ce jour-là énumérera en détails les actions des individus et des nations. Revenons à la traduction de Nassar du mot information par le mot *naba’*.

Nous tenons à rappeler que le mot *naba'* est la racine des mots à connotation religieuse, son dérivé *nabi* veut dire prophète, *nouboua* est une prophétie ou une prédiction de l'avenir. Le *naba'* renvoie, aussi, au jugement dernier (sourate 78).

Revenons à l'usage d'Ibn Khaldûn du mot *khobar* et non celui de *naba'* dans le titre de son œuvre. Le sens donné au mot *khobar* est ce qui est rapporté à propos des autres. Dans sa méthodologie, il traite la question du mensonge dans l'information historique. Encore une fois, nous réfutons l'attribution de Nassar du sens *naba'* au mot information. Toutefois, nous avons décidé de chercher les significations du mot information dans le Coran afin de nous placer au cœur de l'œuvre d'Ibn Khaldûn et de la conception des islamistes de l'information. C'est ainsi que nous avons effectué des recherches avec le mot *khobar* et le mot *naba'*. Nous allons exposer les versets coraniques qui ont abordé la notion de l'information avec le mot *naba'* et *Khobar*. Nous tenons à préciser à ce sujet que nous n'avons pas l'intention d'expliquer le sens des versets du Coran ni d'en faire une lecture sémantique approfondie des versets dans le cadre de cette thèse.

Notre recherche nous a permis de recenser soixante-quinze versets du Coran avec le mot *naba'* et trois versets avec le mot *akhbar*. Dans les versets que nous allons citer, nous avons souligné le sens de la traduction du mot *naba'* et *akhbar* afin de permettre aux lecteurs de cette thèse, qui ne connaissent ni le Coran ni la langue arabe, de saisir le sens donné au mot *naba'* et *akhbar*. Les trois versets coraniques qui ont contenu le mot *akhbar* seront présentés dans le paragraphe qui suit.

(Khabar) « Nous vous éprouverons certes afin de distinguer ceux d'entre vous qui luttent [pour la cause de Dieu] et qui endurent, et afin d'éprouver [faire apparaître] vos nouvelles ». Sourate 47, verset 31 (Muhammad)

(Khabar) « Puis, lorsque Moïse eut accompli la période convenue et qu'il se mit en route avec sa famille, il vit un feu du côté du Mont. Il dit à sa famille : "Demeurez ici, J'ai vu du feu. Peut-être vous en apporterai-je une nouvelle ou un tison de feu afin que vous vous réchauffiez ». Sourate 28, verset 29 (Le récit)

(Khabar » « ce jour-là, elle [la terre] contera son histoire ». Sourate 99, verset 4 (La secousse)

L'emploi du mot *khabar* renvoie à des informations qui n'ont aucune connotation avec la vérité et la connaissance. Il s'agit d'informations reliées aux événements (sourate 47) ou qui présentent les détails (sourate 99) ou les faits (sourate 28). Par ailleurs, selon la traduction française du Saint Coran, le mot *naba'* renvoie trente-deux fois au sens d'« informer », vingt fois au sens d'une « nouvelle », six fois au sens d'« apprentissage », six fois au sens d'« histoire », six fois au sens de « récits », trois fois au sens d'« interprétation », trois fois au sens de « connaissance », une fois au sens de « prédiction », deux fois au sens d'« annonce » et une fois au sens de « dévoilement ». Nous nous sommes demandés : comment pouvons-nous comprendre le sens du mot information dans un texte sacré et dans une culture qui garde les contours culturels hermétiques à l'ère de l'information. Armé de l'induction et de la détermination de ne pas enfermer les réalités arabo-musulmanes dans une pensée prédéterminée, et ayant à l'esprit que notre thèse est une thèse en communication, nous avons décidé d'explorer et de chercher les versets qui pourront nous éclairer sur le mot information dans une perspective communicationnelle.

Cela dit, le verset qui aborde l'acte d'informer dans le sens moderne est :

« Ô vous qui avez cru ! Si un pervers vous apporte une nouvelle, voyez bien clair [de crainte] que par inadvertance vous ne portiez atteinte à des gens et que vous ne regrettiez par la suite ce que vous avez fait » Sourate 49, verset 6. (Les appartements)

Dans ce verset, nous décelons un acte de communication : un pervers (émetteur), vous qui avez cru (récepteur) et une nouvelle (message). Le médium est non précisé, mais nous présumons l'oralité comme médium dans le contexte du verset. Nous tenons à rappeler que le sens du mot information dans ce verset est le mot *naba'*. En ayant en tête la définition du mot *naba'* qui est un *khobar* d'une grande utilité qui apporte la connaissance et élimine le doute, nous constatons que l'emploi du mot *naba'* atteste notamment l'importance implicite du contenu de la communication. Toutefois, tout le poids de cet acte de communication repose sur la source. Le qualificatif « pervers » discrédite l'émetteur et le sépare du récepteur « vous qui avez cru ». Nous nous demandons si l'émetteur était un de « vous qui avez cru » et qui apporte un *naba'*, y aurait-il le même avertissement? Certes, le verset ne changera pas. La fiabilité de la source est d'une importance extrême. Dans cet acte de communication, l'émetteur et le récepteur sont deux croyants. L'avertissement adressé aux croyants confirme l'importance de la nouvelle « que par inadvertance vous ne portiez atteinte à des gens » et leur responsabilité dans la réception des nouvelles « que vous ne regrettiez par la suite ce que vous avez fait ». Le *naba'* est soumis à la rationalité du récepteur. Ce sont les conséquences de la nouvelle qui importent. La réception du message est d'une importance extrême. Pourquoi avons-nous présenté ce verset? Notre but est d'aborder la connaissance fondée sur le réel.

Revenons à l'information dans la science historique d'Ibn Khaldûn afin d'explorer sa nature. Ibn Khaldûn souligne que « tout être contingent, qu'il soit substance ou un acte, a nécessairement une nature propre à lui et un ensemble de manifestations qui lui surviennent accidentellement » (Nassar, 1967, p. 99). Il ne s'agit pas de purs accidents sans physionomie ni consistance, mais des accidents qui accompagnent la nature de l'être et des accidents essentiels. La littérature dans ce sens n'est pas une science parce qu'« elle n'a pas un objet dont on peut étudier les accidents par affirmation ou négation » (Ibid.). Nassar ajoute que « si chaque réalité naturelle intelligible peut être l'objet d'une recherche portant sur ses accidents en soi,

il devient nécessaire qu'il ait pour chaque concept et chaque réalité une science qui lui revienne en propre » (Ibid., p.100). Les réalités naturelles sont intelligibles et leur intelligibilité est tirée des rapports inscrits en elles et découverts par un travail de pensée rigoureuse. Toute intelligibilité, qu'elle soit une construction de l'esprit ou une appréhension directe, se rapporte à un objet visé comme tel par la pensée, en elle ou en dehors d'elle (Ibid., p.101).

Le travail intellectuel d'Ibn Khaldûn réside dans la démonstration de l'intelligibilité du passé de l'homme qui, selon Nassar, émergera de la réalité historique elle-même (Ibid.). Cette posture intellectuelle a conduit Ibn Khaldûn à la redéfinition du fait historique qui diffère du fait physique. La nature propre du fait historique se résume, selon Nassar, par un fait rationnel et objectif qui se rattache à un ensemble social qui l'explique et qui lui confère une densité spéciale. Le fait historique est essentiellement un fait social, parce que sa succession dans le temps doit rejoindre l'évolution de la société. Essayons de retracer la définition du fait social dans les sciences sociales modernes. Le fait social s'emploie pour désigner à peu près tous les phénomènes qui se passent à l'intérieur de la société avec une certaine généralité. (Durkheim, 1893, p.18). Le fait social dans les termes de Durkheim : une des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui (Ibid., p. 19). Le fait social ne peut pas se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions (Ibid.). Nous ne pouvons pas parler de fait social en dehors d'une organisation définie.

Saisir un fait historique c'est donc le situer dans un système de « références multiples » permanentes et mobiles. Le double caractère du fait historique est sa singularité temporelle et sa dimension sociale (Nassar, 1967, p. 101). Ce double caractère sera la base de l'intelligibilité historique. Pour établir l'intelligibilité du fait historique, Ibn Khaldûn a souligné que l'histoire comporte deux aspects, deux

niveaux où les faits peuvent être déterminés (Ibid., p.105). Le premier est celui de l'apparence *zahir*, c'est l'aspect externe qui donne l'impression que les événements se déroulent à travers les siècles, suivant un ordre de succession vague et superficiel. Le second va beaucoup plus loin : c'est l'aspect interne *bâtin* susceptible de nous révéler la clef de la succession des événements, tels qu'ils se sont produits et non tels qu'ils sont vus par tel ou tel témoin. (Ibid.). Il est important de souligner qu'Ibn Khaldûn parle de la même réalité ou fait historique. Le niveau de lecture dépendra de la position de l'historien, de sa connaissance de l'événement étudié, sa confiance en la source de l'information, et son intérêt au fait historique.

Nassar traduit les termes *zahir* et *bâtin* par « apparence » et « vérité profonde ». Il s'agit de la même réalité historique que l'historien rencontre au niveau apparent et au niveau profond. C'est la lecture de la réalité historique qui va déterminer la position de la personne qui lit les événements. Pour comprendre l'histoire il faut chercher à satisfaire la raison sans trahir la réalité historique. En d'autres termes, trouver le rationnel dans cette réalité grâce au caractère intelligible de l'acte humain et des totalités socio-historiques (Ibid., p. 109).

L'information est, selon Nassar, la chance de la vérité historique. L'information n'a aucune indépendance par rapport à la réalité qu'elle transmet, elle doit être fidèle aux choses et aux événements, car elle est le lieu où se déposent les faits, c'est le discours de l'intelligence aussi bien que le langage des choses (Ibid., p.119). Pour Ibn Khaldûn, le récit historique contient des informations sur des réalités naturelles intelligibles; il doit donc obéir aux conditions de l'adéquation. L'information est-elle intelligible?

L'histoire comporte deux aspects, deux niveaux où les faits peuvent être déterminés. Dans le fondement de sa pensée, Ibn Khaldûn a séparé la vérité rationnelle de la vérité révélée et grâce à la raison, les deux ne risquent pas de se

confronter. Quand il a abordé la question de l'information, il a séparé la religion de l'information. Toutefois, il est important de souligner qu'Ibn Khaldûn est conscient qu'il y a des vérités « scientifiques » incontournables et des vérités « religieuses » aussi incontournables. Ces deux ordres de vérité lui sont indispensables pour l'édification de sa science (Cheddadi, 2006, p.217).

Toutefois, il est à souligner que l'information recueillie par l'historien se réfère à une réalité extérieure. La vérité historique se heurte au mensonge qui s'introduit naturellement à l'information historique à cause de plusieurs facteurs (Ibn Khaldûn, 1967, p. 69). Ce que nous qualifions de nos jours de désinformation.

L'esprit partisan, *tasshayy'*, en faveur de certaines opinions ou de certaines tendances voile l'esprit critique. Un esprit qui reçoit un renseignement avec impartialité lui accorde le degré voulu d'examen critique pour trancher de son authenticité ou de son caractère plutôt contestable. Tandis qu'un esprit prévenu acceptera, sans hésiter, la version favorable à ses propres tendances. Plusieurs chercheurs ne connaissent pas le sens de l'événement qu'ils ont observé et transmettent ensuite un renseignement auquel ils attribuent une valeur imaginaire. Chacun est persuadé de détenir la vérité, une illusion qui revient au crédit accordé aux informateurs. Les historiens arabes, notamment Al-Mas'udi, ont rapporté plusieurs récits suspects. Ibn Khaldûn a appelé à la vérification de la crédibilité des informateurs. La vérification des événements matériels est primordiale : il faut se demander s'ils sont possibles ; cette action a le pas sur l'enquête de moralité qui ne doit intervenir que lorsqu'il s'agit d'un point de religion musulmane.

La représentation du réel et de l'imaginaire, chez les Arabes, est située dans la poésie. Les poètes jouaient un rôle prépondérant dans la société arabe. Ils étaient des médias ambulants qui transportaient les informations et créaient les faits et les mots.

Les mots sont vénérés et représentent une arme à double tranchant. Chez les Arabes, tout ce qui est beau est enjolivé par les mots.

3.2 Les mots dans la pensée arabo-musulmane

Les mots ornent les murs, les plafonds, les tissus, les bijoux, les chaussures et les meubles. La beauté est synonyme de mots. Dans la civilisation arabo-musulmane, la langue est devenue un art, la sculpture des mots compte de nombreux styles calligraphiques et varient selon le pays et l'époque. Les lettres se terminaient par des visages humains, des animaux ou fruits. Les mots sont beaux. La calligraphie, sculpture des mots, est une discipline autonome avec ses variétés de styles. (Benabdelali, 1999, p.55).

Par ailleurs, les rois achètent les mots élogieux et offrent de l'argent de peur de la propagande adverse des poètes. Le poète éloquent est celui qui possède l'art de manipuler les mots. Le verbe est à craindre, car la réputation des rois lui est accessible.

Il est important de souligner que le mot est une information. Nous considérons que la poésie arabe a connu trois phases. La première phase se situe à l'époque antéislamique durant laquelle la langue arabe était orale et transmise par la poésie. Aucun texte écrit n'a été retrouvé au-delà du VI^e siècle. Les seuls écrits retracés sont les odes *Mouallaqqat* du souk de la poésie. À cette époque, tous les ans, les poètes participaient à des tournois de poésie. Ils se réunissaient à la foire d'Ukkaz, récitaient leurs œuvres. Les poèmes choisis par les suffrages de l'assemblée étaient écrits en lettres d'or et suspendues pendant une année sur les murs de la Mecque. Cette action démontre une certaine sacralité du mot dans la culture arabe. Les orateurs éloquents étaient récupérés par la Cour pour tenir compagnie au roi et lui assurer une

propagande. Chaque tribu possédait un poète. Celui-ci avait à la fois une fonction idéologique, une fonction médiatique et une fonction culturelle. Quand la tribu était en guerre, c'est lui qui haranguait les hommes avant la bataille. En temps de paix, il était en quelque sorte le propagandiste de la tribu, composant la geste de ses hommes illustres et de leurs exploits de combattants. Sa fonction culturelle repose sur l'expression des sentiments partagés comme l'amour et la nostalgie. Il est aussi, la mémoire historique de la tribu, il compose ses poèmes connus sous l'appellation de « pleur sur les vestiges » qui décrivent les lieux chers à la tribu, le bonheur perdu et les souvenirs magnifiés. La poésie décrivait la vie quotidienne et ne sortait pas du cadre rude du désert. Elle était descriptive et relatait la vie de tous les jours, la vie patriarcale et guerrière. Les objets les plus présents dans cette poésie étaient le cheval, le chameau, la lance et le sabre. Les sentiments qui décrivaient la personnalité des Arabes étaient l'amour, l'hospitalité, la bravoure et la vengeance. À cette époque, il n'y n'avait ni âge ni condition à devenir un poète. *Khansa* est devenue l'une des plus grandes poétesses du monde arabe après la mort de son frère et son demi-frère. Ses élégies funèbres, modèle du genre, témoignaient du fatalisme païen des tribus arabes et influençaient celles qui étaient composées par la suite.

La deuxième phase de la poésie arabe coïncidait avec l'avènement de l'islam. Il est important de souligner que l'islam est, aussi, fondé sur le mot. Le premier mot du premier verset coranique dans l'ordre de la révélation est « lis »: *Iqra'* (Coran, 96 :1). Selon Talbi (2011), un mot qui signifie le Commandement de « lecture » est un enseignement dans une permanence qui ne connaît pas une discontinuité artificielle du temps historique. Mohamet a reçu l'ordre de Dieu transmis par l'ange Gabriel de lire. L'ordre de Dieu à Mohamet changea le rapport des Arabes aux mots. Le mot est devenu sacré et rationnel. À l'aube de l'islam, la poésie fût marginalisée, mais les mots gardaient toutes leurs splendeurs. Le Coran a cherché à retirer au poète son caractère sacré pour le conférer uniquement au prophète. La peur de la poésie pourrait s'expliquer par la propagande adverse qui menaçait le messager de Dieu. À

cette époque, les mots avaient un pouvoir d'établir une réputation, de la consolider ou de la ternir. Ils ravivaient les tensions et instaurent la paix entre les tribus. Il a fallu neutraliser les poètes pour ne pas mener une propagande adverse contre Mohamet.

Quant aux poètes, ne les suivent que les fourvoyés. Ne vois-tu pas qu'ils brament dans toute vallée et qu'ils disent ce qu'ils ne font pas ? Exception faite de ceux qui croient, effectuent des œuvres salutaires, rappellent Dieu sans trêve. (Coran XXVI, 224-227)

La critique coranique de la poésie en tant que discours non centré sur le dire-vrai va contribuer paradoxalement à la sécularisation de cet art. L'*hija* ou l'invective était le nœud du problème entre la parole sacrée et les poètes. Il est important de souligner qu'il existe dans le Coran de nombreux passages qui incitent à la recherche et au savoir. Le mot « science » et les mots ou expressions qui en découlent (comme savant, etc...) ont été cités plus de quatre cents fois dans le Coran. Parmi les versets qui sont explicitement en faveur de la science, il y a celui-ci :

Dieu placera sur des degrés élevés ceux d'entre vous qui croient et ceux qui auront reçu la science » ; ou celui-ci : « Seigneur, accorde moi plus de science ».

L'importance des mots et du savoir s'est traduit durant la vie de Mohamet par les conditions de la libération des prisonniers de guerre. Le Prophète n'exigeait pas de rançon, mais demanda aux hommes capturés d'apprendre à lire et à écrire à dix musulmans. Le Messenger encourageait les Musulmans à la science comme en témoigne ses propos en faveur des sciences et des savants. Parmi les plus cités :

« Cherchez la science même en Chine ».

« La quête de la science est un devoir pour tout musulman ».

« Une heure accomplie par un savant allongé sur son lit et révisant son savoir est meilleure que les prières d'un dévot durant soixante ans ».

« La fréquentation des savants est un acte de piété ».

« Les meilleures des créatures vivantes sont les savants ».

« Assister au cours d'un savant vaut mieux que se prosterner mille fois dans les prières ou assister à mille funérailles ».

« L'encre du savant est plus sacrée que le sang du martyr ».

Après la mort de Mohamet, la rationalité des mots fût concrétisée par l'entrée de l'écrit dans la civilisation arabo-musulmane. La transcription du Coran a permis de sauvegarder les versets appris par cœur par les compagnons du prophète et les croyants. Le texte sacré était écrit sur différents supports, les feuilles de palmier, les peaux et les pierres. L'écrit devient un des principaux moyens de diffusion du message religieux. Par ailleurs, la transcription et la diffusion de la parole sacrée ont permis la conservation du trésor de la poésie arabe en le transcrivant. La réconciliation entre l'islam et la poésie sera traduite par le mouvement soufi qui a mélangé la beauté du mot à la beauté divine pour leur voyage intérieur et leur quête de l'au-delà.

La troisième phase est reliée, aux conquêtes, à la civilisation urbaine, '*umrân Hadari* et à l'édification des villes. La rencontre des Arabes avec des sociétés différentes, des nouvelles coutumes a permis la découverte des objets, des métiers qu'ils ne connaissent pas. Il a fallu nommer ces nouveaux concepts. La rencontre avec l'autre a enrichi les mots et la langue arabe a évolué. L'approche adoptée par les conquérants arabes était d'utiliser les mots locaux qui désignaient ces concepts.

La poésie sera influencée par les conquêtes. La richesse linguistique lui permettra de se renouveler et de s'acclimater au devenir social. Son essor est connu durant la civilisation abbasside. La rencontre de la poésie avec la politique modifiera le verbe qui est devenu un outil de propagande politique et de publicité. Il est devenu monnayable. Le « je » du poète confiant, conquérant, joyeux et assoiffé de plénitude existentielle émerge avec un retour à une poésie d'inspiration bédouine. Il va falloir attendre *Abou Nawas* pour révolutionner la poésie et attaquer les odes qui s'arrêtent sur les ruines de la bien-aimée. *Al-Ma'ri*, poète et philosophe, a laissé ses traces dans la littérature arabe. Les genres littéraires se sont multipliés et les contes et récits littéraires ont pris forme. Les livres traitant de la philosophie, de l'économie, de la politique, de l'histoire, de la géographie, des mathématiques et de l'astronomie se comptaient par centaines. Le livre de Jahiz, *al-Bukhala*, les Avars, a marqué la littérature arabe en décrivant la vie sociale et la nouvelle classe qui était en train de se former dans la société arabo-musulmane : la bourgeoisie. Nous allons aborder les spécificités de ce livre plus loin dans la thèse.

Subséquentement, la littérature arabe n'est pas une littérature d'idées mais une littérature d'images : image des mots et de leur agencement. La poésie était le moyen de communication par excellence ; elle faisait l'opinion, construisait l'image publique et façonnait les représentations mentales des Arabes. La parole était une propagande. Selon Benabdelali, « trouvez un interprète éloquent, un rimeur de qualité et votre renommée est garantie ».

Le respect de la mesure consiste à se conduire selon les principes de la bienséance coutumière, savoir choisir sa cible, s'introduire, traiter les subordonnés, présenter sa requête et surtout savoir intriguer et briller. Il ne faut être ni trop pressant, ni trop discret, être humble sans excès, flatteur dans les normes, faire passer le courant en jouant sur le registre de la séduction et en dosant le quand, le comment

et le pourquoi. C'est qui est déterminant pour l'issue du duel, c'est l'élégance verbale. (Benabdelali, 1999, p.59)

La poésie pourrait être comparée à la publicité actuelle. Dans le volume 3 du livre *al-Aghani*, durant le règne des Omeyyades, un commerçant de tissus n'a pas réussi à vendre ses foulards de couleur noire. Il décida, alors, de faire à un appel à son ami poète qui a lui a préparé une prose : « Dis à la belle qui portait le foulard noir qu'as-tu fait à cet ermite qui se préparait à la prière ». Le poème a rapidement circulé en ville et la marchandise fut liquidée dans un temps record. Ce poème reste un des plus beaux poèmes arabes. Les exemples sont multiples. Les mots sont un investissement très lucratif. Ils sont monnayables. Par ailleurs, un poète insatisfait risque de bafouer l'honneur de la famille ou du roi. Les rois achètent les mots et offrent de l'argent.

Le prince arabe exerce un contrôle sur la parole afin d'assurer sa réputation et son image d'un homme généreux. Les mots l'obligent à se conformer à cette réalité. Il doit distribuer l'or, des esclaves, des biens immobiliers, etc. Les mots ont exercé un pouvoir sur la politique.

Des souks de joutes oratoires comme Ukkaz et Mirbad ont existé à travers l'histoire. Dans l'histoire de l'Humanité, les Arabes étaient les seuls à disposer d'un espace public et commercial pour les transactions poétiques. Benabdelali pense dans son livre « Le don et l'anti-économique dans la société arabo-musulmane » qu'il ne faut pas considérer le verbe comme une marchandise, car il a une valeur sentimentale, littéraire et poétique. Nous sommes du même avis, car les conditions de la marchandisation du verbe ne sont pas remplies. Certes, les mots sont intimement liés à la logique du profit. Toutefois, leur offre est restreinte à ceux qui détiennent le pouvoir et l'argent. Les mots ne sont pas exposés ni vendus aux gens ordinaires. Si nous considérons que les mots étaient un produit de luxe offert à une classe bien

déterminée, nous tenons à souligner que les « vendeurs des mots » l'imposaient aux « acheteurs ». Ces derniers étaient contraints à les acheter de peur de la propagande adverse. Il n'y avait aucune liberté de choix. En plus, la détermination de la contrepartie d'un poème, selon Benabdelali, est une question très délicate, car il est difficile d'estimer économiquement une valeur symbolique : échange spécial entre le matériel et le spirituel. Nos constatations nous poussent à nous demander : dans une civilisation marchande où les mots occupent une place imposante, pourquoi le verbe n'est pas une marchandise? Il faut bien souligner que la société arabo-musulmane n'est pas une société de consommation telle que définie par Baudrillard. Le roi n'a jamais été capable d'évaluer la récompense à offrir au poète. À plusieurs reprises, le roi demande au poète de déterminer le montant de ses paroles. La société arabo-musulmane est connue comme une société de dépenses, il n'y a aucune logique rationnelle dans les transactions quotidiennes. La société arabo-musulmane repose sur le « paraître ».

Notre réflexion sur la philosophie de l'information dans la société arabo-musulmane nous impose l'interrogation de la rationalité dans sa dimension arabe.

À l'aube de la civilisation arabo-musulmane, les hommes des sciences venaient de tous horizons et n'avaient pas de lien avec les théologiens. Selon Roy (2011), les oulémas ne constituent pas un clergé, ce sont les savants issus des grandes écoles religieuses. « Leur savoir est celui de la maîtrise du corpus religieux et son interprétation. Leur statut social, dépend de la place de ce corpus dans la société » (Roy, 2011, p.33). Les savants arabes étaient libres et leur liberté se manifestait dans la liberté de conscience qui va trop loin au point de remettre en question l'omniscience divine. Al-Ghazali était le premier philosophe qui a exploré cette liberté. Il a soumis l'existence de Dieu en doute pour atteindre la vérité de la foi. Al-Ghazali n'est pas sorti de l'angoisse par une preuve ou une démonstration, mais par la lumière que Dieu fit jaillir dans son cœur (Talbi, 2011, p. 51). Les savants arabes

exerçaient l'*ijtihad*, herméneutique, en usant de leur liberté de foi et de pensée pour trouver réponse à toutes les questions auxquelles les textes sacrés n'apportaient pas de réponses explicites.

3.3 Rationnel et raisonnable

Ibn Khaldûn a séparé la vérité théologique de la vérité logique, il a fait appel à la causalité pour étudier sa société. Par l'observation, l'expérience et l'induction, Ibn Khaldûn a cherché les « principes » et les « causes » pour comprendre les phénomènes de sa société et s'est inscrit par le fait même dans la tradition aristotélicienne. Selon Nassar, l'expérience pour Ibn Khaldûn s'obtient par la répétition multipliée d'un phénomène; alors que l'induction, *istiqr a'*, développée par Ibn Khaldûn est rarement approchée par ses devanciers :

Il est donc manifeste que c'est le rapport existant entre les choses qui permet de saisir l'inconnu; et cela aussi bien dans le domaine des réalités concrètes que dans le domaine des entités abstraites. Quant aux réalités futures, si on ne connaît pas les conditions qui commandent leur production ou si l'on n'a pas à leur sujet quelque information digne de foi, elles sont un mystère impossible à connaître. (Ibn Khaldûn, 1967, p.390)

La pensée d'Ibn Khaldûn admet la définition de la vérité comme adéquation de la pensée et de l'être, non sur le plan métaphysique, mais sur le plan du savoir scientifique (Nassar, 1967, p.78). Contrairement à Platon et à *Al-Farabi* qui relie, tous les deux, le problème de l'autorité et du gouvernement aux problèmes du bonheur, de la structure du monde et de la connaissance, Ibn Khaldûn doutait que l'homme soit naturellement porté à l'acquisition des vertus et à la pratique du bien. Il pense que le caractère de l'homme est composé de l'ensemble de ses habitudes et de ses coutumes et non le produit de sa nature.

Les propos d'Ibn Khaldûn contredisent les présupposés philosophiques qui prétendent que l'homme est enclin sur le bien social et prouvent la nécessité de la présence d'un Chef pour imposer sa vision et sauvegarder les intérêts communs. Grâce à un Chef qui impose sa vision à l'ensemble de la société ou à la *'assabiya* qui aide un homme à gouverner le groupe, Ibn Khaldûn donne à l'autorité un fondement sociologique. La religion n'est pas que dogme et croyance, elle est aussi un phénomène social et historique.

Pour Ibn Khaldûn, l'origine du pouvoir est dans la nature animale de l'homme; alors que la nature de l'association exige la coopération et l'harmonisation des rapports sociaux. Pour éviter le désordre, les hommes sont obligés de se soumettre au plus fort parmi les membres du groupe.

Nous sommes d'accord avec la qualification d'Ibn Khaldûn du premier penseur musulman qui a exposé la modernité dans sa perspective arabo-musulmane. Il a placé la pensée dans l'être en ayant recours à la causalité et tout en évitant le raisonnement métaphysique. Ce positionnement « rationnel » d'Ibn Khaldûn lui a permis de séparer la vérité théologique de la vérité logique.

Certes, il ne s'agit pas de la modernité européenne que nous avons connue depuis les Lumières. Nassar a refusé d'évaluer l'œuvre d'Ibn Khaldûn en se référant à la modernité occidentale et en soulignant que « la modernité européenne n'est pas, de notre point de vue, le seul modèle possible pour atteindre la modernité » (Nassar, 2007, p.13). Nous adhérons aux propos de Nassar qui pense que la modernité renvoie à tout ce qui est nouveau, qui s'oppose et résiste au traditionnel. En d'autres mots, toute nouveauté est capable de tenir tête au traditionnel, de cohabiter avec lui ou de prendre sa place. Sous cet angle, le changement doit être la condition de base de toute modernité. La science de la civilisation et le rôle d'*'assabiya* ont permis à Ibn Khaldûn de comprendre ce qui est nouveau dans l'Histoire arabe. L'approche

rationnelle adoptée par Ibn Khaldûn lui a permis de conclure que l'Histoire est humaine, une action rationnelle et émotionnelle et tout changement signifie un changement voulu et calculé (Ibid., p. 24). Les propos de Nassar placent la rationalité, comme nous l'avons présentée plus haut, au centre de la pensée d'Ibn Khaldûn et lui procurent une nouvelle conscience de la nature de l'Histoire : l'« humanité » de la réalité historique.

Par ailleurs, il est important de souligner qu'Ibn Khaldûn n'est pas le premier penseur rationnel dans la civilisation arabo-musulmane. Une école de pensée rationnelle l'a précédée, il s'agit des *Mutazilites*, une des premières écoles de théologie spéculative en islam et la plus influente apparue au début du deuxième siècle de l'Hégire, XIe siècle A.J.

En arabe, *mu'tazila* est le participe du verbe *i'tizala* qui signifie « se séparer ». La pensée rationnelle des adeptes a pris forme autour du débat sur la question du *fasiq*, celui qui a commis une faute grave. Pour les *Mutazilites*, il n'a aucun fondement à traiter celui qui a commis une grave erreur d'infidèle. Ils insistent sur la mise en place de la loi qui remplace la foi. Pour eux, le *fasiq* occupe un rang intermédiaire entre celui du fidèle et celui de l'infidèle : « c'est la demeure entre les deux demeures » *manzila bayna'l-manzilatayn*. Cette position intellectuelle « entre les deux demeures » ou « le positionnement entre les deux positionnements » a influencé la pensée arabo-musulmane et a dominé les travaux d'Avicenne et autres penseurs arabes.

Par ailleurs, selon Boukraa⁸, Ibn Khaldûn est moderne dans la mesure où il est rationnel en rompant avec son environnement culturel et en renouant avec les

⁸ http://www.exhausse-ibnkhaldoun.com.tn/modules/academics/content/bhikma_fr/ridha_boukraa.htm
consulté le 12 mai 2011

principes de la logique scientifique. La rupture philosophique d'Ibn Khaldûn lui a permis de situer la pensée à l'intérieur de l'être et de refuser la tradition intellectuelle arabe « la demeure entre les deux demeures ». La modernité de la pensée d'Ibn Khaldûn se confirme par sa découverte du concept du social qui explique à la fois le déroulement et le fonctionnement de l'Histoire. Sa pensée moderne se manifeste dans sa qualification, au quinzième siècle, du musulman qui vit en ville de *Mutafarrid*, (reclus, isolé) traduit par Monteil de citadin tribalisé (Ibn Khaldûn, 1967, p. 266). Dans sa conception de la société humaine, Ibn Khaldûn a considéré le musulman comme un être unique qui fait partie de la communauté. Dans l' *'assabiya*, il a écrit que chaque membre du clan peut avoir sa propre vision, mais à la rencontre du groupe, il doit s'adhérer à l'esprit du clan. Ceci signifie que, dans une communauté, tout homme existe contrairement à ceux qui prétendent que l'individu n'a aucune existence dans la communauté arabe.

L'être humain et la rationalité sont au centre de la pensée d'Ibn Khaldûn. En d'autres termes, l'être humain est un être rationnel qui pense, raisonne et décide et au même temps vit dans une société humaine. La rationalité gouverne l'homme et régleme ses actions.

Ibn Khaldûn affirme que toute réalité comporte un aspect extérieur apparent, *zahir*, et un aspect intérieur caché, *batin*. La dialectique du *batin/zahir* renvoie à la doctrine développée par le soufisme. Dans son étude du mouvement soufi, Lory (1980) a souligné que les soufis fondent leur exégèse spirituelle sur la polarité *zahir-batin* exprimée par le célèbre hadith « le Coran a un sens exotérique et un sens ésotérique ». Les soufis s'efforcent, selon Lory, d'approfondir, de faire apparaître la densité spirituelle du Coran. Pour ce faire, ils utilisent le *ta'wil*, qui consiste à ramener le verset à son sens premier et appliquent cette logique à tout verset du Coran même le plus apparent et ne comportant aucune difficulté de compréhension. Le *tafsir*, dans le vocabulaire soufi, se rapporte à un niveau de compréhension purement

« exotérique ». Et même les savants se spécialisent dans les sciences ésotériques ou exotériques. Selon Talbi, Ibn Hazm était le nomologue exotériste, *al faqih al-dhahiri*.

Ibn Khaldûn a procédé de la même façon pour saisir et établir l'intelligibilité du fait historique. Il a souligné que l'histoire comporte deux aspects, deux niveaux où les faits peuvent être déterminés. Le premier est celui de l'apparence *zahir* c'est l'aspect externe qui donne l'impression que les événements se déroulent à travers les siècles. Le second va beaucoup plus loin : c'est l'aspect interne *bâtin* susceptible de nous révéler la clef de la succession des événements. Dans sa science de la civilisation, Ibn Khaldûn a placé la religion dans les phénomènes internes qui les a qualifiés de *batin*. En résumé, en usant de la logique de Charfi, l'islam est une conscience; alors que l'*'assabiya* est une appartenance.

Ibn Khaldûn a démontré que la vérité du dogme s'est accaparée du raisonnement au nom de l'unité de la croyance islamique afin de défendre la croyance des fidèles contre les attaques des novateurs et des philosophes. « La vérité du dogme est d'un ordre différent de celui de la vérité logique. »

Une fois que nous avons traité l'aspect interne/externe dans les fondements de la pensée arabo-musulmane, ce qui nous intéresse, à ce stade-ci, dans la philosophie de l'information est de continuer notre réflexion sur la place de la rationalité dans ce voyage entre l'interne et l'externe. En quoi consiste-t-elle cette polarité de pensée ? Nous sommes convaincus qu'il ne s'agit pas de la même rationalité. Le doute emprunté à al-Gazali nous est parvenu de la méthodologie d'Ibn Khaldûn. Le penseur arabe a souligné que le chercheur devrait inclure l'information dans son contexte sociologique et la relier au sens commun. La rationalité dans la pensée arabo-musulmane se loge dans la foi du musulman, un phénomène interne ou « fixe » selon les dires de Qassem.

Qassem (2004), le numéro deux du *Hizbollah*, a essayé de répondre à la question épineuse qui hante plusieurs chercheurs : l'islam est-il compatible avec la modernité? Selon le Cheikh, l'islam est foi et Shari'a : il est encore valable pour la société musulmane même après quatorze siècles. La foi s'adresse à la raison humaine pour la convaincre de l'unicité de Dieu, de l'existence des prophètes dans une logique de causalité. La Shari'a repose sur le Coran et la Sunna et englobe les besoins individuels, collectifs et sociaux. En d'autres mots, la foi est rationnelle, alors que la Shari'a est « délibérative ». La réponse prévisible de la compatibilité de l'islam avec la modernité repose, selon Qassem, sur l'idée du « fixe » et du « changeant » qui renvoie à l'« interne/externe » d'Ibn Khaldûn.

Le « fixe », selon Qassem, se rapporte à l'individu et à sa nature indépendamment du temps et de l'espace. Les prières, le jeûne, le mariage, l'injustice, la justice et les mœurs sont valables à tout être humain et sont des questions « fixes », c'est-à-dire des valeurs universelles et la base de l'éducation individuelle et de la paix sociale. Le fixe se loge dans les phénomènes internes de l'individu.

Les questions « changeantes » sont les questions collectives, les événements et les accidents de parcours renvoient à la Shari'a et nécessitent une révision des lois et règlements (économie, gouvernance, éducation, etc.) afin de répondre aux réalités actuelles. Il s'agit de l'aspect externe de la vie de l'individu.

La théorie de Rawls ; la justice comme équité nous a permis de connaître le concept « raisonnable ». La rationalité, selon Rawls, peut être dérivée en deux adjectifs : le rationnel et raisonnable.

La théorie de la justice comme équité proposée par Rawls symbolise les niveaux de raisonnement moral public et non public par l'utilisation des notions de raisonnable et de rationnel. Dans le contexte du pluralisme raisonnable qui caractérise

les sociétés démocratiques libérales, il propose une articulation de ces notions qui doit permettre aux citoyens d'adhérer à leurs propres conceptions générales du bien sans pour autant compromettre l'existence d'une conception commune de la justice.

Rationnel et raisonnable sont deux adjectifs dérivés d'un même substantif et désignant une conformité avec la raison. Nous pouvons parler d'une déduction rationnelle et d'un compromis raisonnable. Par ailleurs, une décision rationnelle ne peut pas être toujours raisonnable.

Le rationnel correspond à la raison mathématique, reflet pour certains de la raison divine, qui saisit les liaisons nécessaires qui connaît à priori certaines vérités évidentes et immuables lesquelles sont, à la fois, individuelles et universelles. La raison divine se manifeste dans un seul esprit, elle impose ses thèses à tous les êtres de raison, car elle ne doit rien à l'expérience, et ne dépend ni de l'éducation ni de la culture d'un milieu ou d'une époque.

Cette définition du rationnel rejoint celle de Qassem qui stipule que les questions fixes se rapportent à la foi du musulman. Aussi, le doute expérimenté par al-Ghazali l'a-t-il conduit à la rationalité sans aucune expérience.

La vision de l'homme rationnel sépare la raison des autres facultés humaines et nous présente un être unilatéral fonctionnant comme une mécanique, dépourvue d'humanité et insensible aux réactions de son milieu. L'homme raisonnable se laisse influencer par le sens commun dans ses jugements et sa conduite. Le sens commun considère le raisonnable, mais pas généralement le rationnel comme une idée morale qui engage la sensibilité morale.

La théorie de la coopération, selon Rawls, dérive strictement de la poursuite des intérêts individuels en des termes équitables et désigne un mode spécifique de

raisonnement pratique qui ne se réduit pas à l'exercice de la rationalité dans la spécificité et la poursuite des fins « privées » des individus. Les personnes raisonnables sont prêtes à proposer, à accepter et à respecter les principes et les propositions émanant des autres, même au prix de leurs propres intérêts lorsque les circonstances l'exigent, dans la mesure où l'on peut s'attendre à ce que les autres les respectent également.

Par ailleurs, il est important de souligner qu'une règle d'action caractérisée comme raisonnable, ou même évidente à un moment donnée, peut paraître arbitraire et même ridicule à un autre moment et dans un autre milieu. Le raisonnable d'aujourd'hui n'est pas celui d'hier. Le raisonnable renvoie aux questions « changeantes » de Qassem. Le raisonnable est un effort vers plus de cohérence, vers plus de clarté, vers une vue plus systématisée des choses qui est à la base du changement. La notion du raisonnable réfère chez Rawls à une base publique commune de justification à partir de laquelle les citoyens peuvent évaluer les principes de justice et les critères publics de discussion utilisés pour régler les questions de justice politique. Le raisonnable constitue une source de justification des jugements politiques qui doit se distinguer d'une prétention théorique à la vérité, tout en définissant un point de vue objectif mais ancré dans la tradition démocratique libérale.

À ce sujet, nous voulons nous arrêter sur la question des accommodements raisonnables que nous avons soulignés au début de notre thèse. Y a-t-il le même sens de l'adjectif raisonnable dans le débat qu'a connu le Québec en 2008? Notre lecture du rapport de la commission Bouchard-Taylor et le rapport annexé aux travaux de la commission, nous a permis de constater que le terme « raisonnable » n'a pas été défini. Les définitions se limitaient à la notion des accommodements. Le débat soulevé tout le long des travaux de la commission se tenait autour de la laïcité dans l'espace public au Québec. Le discours était réduit à l'exercice de la rationalité dans

la poursuite des fins privées des individus. La confirmation de l'exclusion de la religion de l'espace public était la revendication principale des intervenants et participants au débat national. Dans le contexte québécois, le « raisonnable » renvoie aux questions changeantes dans la société d'accueil. Les accommodements sont un ensemble d'efforts pour « un vivre-ensemble raisonnable » basé sur les valeurs de la société québécoise et canadienne. En se basant sur les lois québécoises des droits et libertés, les immigrants ont fait appel au sens commun pour vivre leur culture et religion dans la nouvelle société d'appartenance. Les différentes demandes d'accommodements raisonnables formulées par les Juifs et les Musulmans sont un signe de respect des codes de conduite de la société d'accueil. Les demandeurs savaient très bien que leurs pratiques culturelles sont interdites au Québec. Ils sont inscrits dans le sens commun de la société québécoise et ne vivent pas à la marge comme plusieurs discours médiatiques ont martelé. L'incident des prières à la cabane à sucre en est plus que révélateur. La présence des Musulmans à la cabane à sucre est une preuve d'intégration sociale des immigrants. Sachant que la nourriture offerte dans les cabanes à sucre est en majorité interdite aux musulmans à cause du porc, les Musulmans ont essayé de s'inscrire dans l'espace social en demandant un accommodement « raisonnable ».

Comme nous l'avons mentionné, les demandes religieuses ont relancé le débat de la laïcité de l'espace public. Chose certaine, le débat est houleux et crée des tensions. Pour y répondre, nous nous référons à notre définition du « raisonnable » pour souligner qu'il est par défaut laïque. Le fond du problème réside dans la confusion de la sécularisation, la laïcité et une islamophobie ancrée dans le discours médiatique. Nous allons définir la laïcité afin de démontrer que le débat soulevé autour des accommodements raisonnables au Québec en 2008 est doublement faussé.

Selon Roy (2009), la laïcité renvoie à un problème identitaire et est une spécificité française incompréhensible en Grande-Bretagne et aux États-Unis. La

laïcité se définit par l'expulsion du religieux au-delà d'une frontière définie par la loi (Roy, 2009, p. 30). La sécularisation est l'émancipation de la société d'un sacré qu'elle ne récuse pas nécessairement. La Grande-Bretagne, les États-Unis, la Turquie et la Tunisie sont des pays séculiers sans être laïques. Il y a reconnaissance de la religion dans la sphère publique. Il est important de souligner que la laïcité est la promotion d'une éthique qui ne soit pas ancrée dans le religieux, mais s'affirme comme rationaliste (Ibid., p.34-35). La laïcité est un principe politique qui se veut un désengagement de l'État et de la société de l'influence de l'Église. Le glissement français se traduit par une laïcité qui a érigé la République contre l'Église. Selon Roy, la laïcité française est anticléricalisme, une laïcité de combat marquée par la violence verbale et l'anathème, que nous retrouvons, de nos jours, dans la polémique sur l'islam (Ibid., p. 39). Sous cet angle, la laïcité s'érige comme un discours idéologique pour combattre un autre.

La question récurrente dans le débat sur l'islam est l'interrogation sur le dogme ; alors que les Occidentaux pensent que le dogme chrétien est compatible avec la laïcité (Ibid., p.45). La laïcité à la française interdit à l'État d'intervenir dans le dogme. L'État ne le questionne que par cas, par exemple de maintien de l'ordre public ou l'intérêt de l'enfant, mais ne questionne jamais le dogme même lorsque le dogme affirme des choses qui sont en contradiction avec la loi (Ibid., p. 47). Par exemple, le droit commun ne s'applique pas à l'organisation interne des Églises. Ainsi, l'exclusion de la religion de la sphère publique n'a jamais engendré une restructuration du dogme dans la sphère privée. Ce principe de laïcité ne s'applique pas à l'islam ni au judaïsme au Québec. Les discours politiques et médiatiques portent sur les dogmes religieux en islam et en judaïsme. Roy souligne que l'État ne doit pas mettre en cause les dogmes religieux. Ceci étant dit, nous tenons à souligner que les accommodements raisonnables sont une manifestation d'un vivre-ensemble raisonnable que nous ne devons pas aborder avec le rationnel, mais plutôt en lui procurant un discours raisonnable.

Une fois que nous avons présenté la philosophie de l'information dans sa dimension arabo-musulmane, nous pensons qu'il nous est possible de définir les concepts de la société civile islamiste et les contours de l'espace publique arabe.

DEUXIÈME PARTIE

CADRE CONCEPTUEL

CHAPITRE IV

LA SOCIÉTÉ CIVILE

Au tournant du vingtième siècle, le discours de la fracture numérique a invité la société civile à prendre part à l'édification de la société de l'information et l'élaboration des politiques du développement. Ces changements du discours ont eu un écho aux pays occidentaux. Les pays arabes sont restés à la marge de ce nouveau courant. L'État totalitaire arabe régnait avec une main de fer et les différents discours du développement qui ont émergé n'ont pas permis le renouvellement de la façon de gouverner dans cette région du monde. Regardons l'exemple de la Tunisie, le pays hôte de la deuxième phase du Sommet mondial de la société de l'information, a harcelé les journalistes et a réprimandé toute forme d'expression jusqu'à la révolution tunisienne de 2011. Le contrôle d'Internet était monnaie courante. Les jeunes ont réclamé la liberté d'expression et ont réussi à déjouer toute forme de censure. Cela étant dit, le cœur de notre réflexion est la société civile et son fonctionnement dans la société de l'information.

Dans la pensée occidentale, de Hobbes à Habermas, le concept de société civile est central pour l'organisation sociale et repose sur l'idée de vivre « laïquement » ensemble. Selon Thériault (1985), le concept de la société civile a permis le passage du social comme émanation de *Dieu*, à la *Raison* comme institution du social. La société civile est une quête de détermination du social en évacuant la

morale comme fondement de l'explication de la régulation sociale. Dans le cadre de notre thèse, nous explorons l'idée de vivre ensemble laïquement.

Nous partons du constat de Thériault (1985) afin de mieux comprendre la société civile :

La société civile est tantôt perçue comme synonyme de totalité sociale que l'on oppose à l'État ; elle est tantôt identifiée au royaume de l'individu monade, à l'espace de la réalisation de la valeur par le marché dans l'économie capitaliste ; elle s'identifie presque, alors, à une conception élargie (non productiviste) de l'instance économique ; elle est tantôt associée à un vaste espace situé entre l'économique et le politique (ou après l'économique et le politique), c'est-à-dire l'ensemble des appareils idéologiques ; elle est tantôt rejetée comme catégorie résiduelle, réseau primaire de sociabilité, simple séquelle de formes non marchandes de sociétés. (Thériault, 1985, p.13)

Selon Duchastel, la société civile et la citoyenneté sont deux catégories fondamentales de l'architecture institutionnelle moderne. Elles représentent les conditions nécessaires à l'existence d'un système démocratique. « Il ne peut y avoir de processus démocratique sans l'espace de liberté que représente la société civile et sans la présence d'individus autonomes jouissant de cette liberté⁹ ».

La société civile est l'espace de délibération où se forment les opinions et s'enracinent les droits politiques. Elle est aussi l'espace de l'initiative privée. Ces institutions sont profondément ancrées chez les occidentaux qui vivent dans des démocraties effectives. Nous explorons la généalogie de la société civile afin de mieux tracer ses contours et comprendre l'élasticité du concept.

⁹ <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article821> consulté le 9 septembre 2011

4.1 Généalogie de la société civile

De nos jours, la société civile est la vulgate de la bonne gouvernance. Son caractère multiethnique et multifonctionnel est mis de l'avant. Une lecture historique nous permet de constater qu'en Occident, le concept de la société civile que nous connaissons a vu le jour avec la naissance du capitalisme et du contrat social. Le mouvement de franc-maçonnerie en est un exemple qui a impliqué, en 1789, un réseau international qui compte plus de quarante mille membres allant de Paris jusqu'en Russie et qui prône une culture philanthrope (Hall et Trentmann, 2004, p.6).

Nous questionnons le concept de la société civile depuis son émergence pour arriver à son usage contemporain. Pour ce faire, nous avons consulté les définitions de plusieurs philosophes. Nous partons de Locke, Hobbes et Ferguson, les premiers penseurs de la société civile. Nous nous arrêtons sur les dires de Smith pour mieux situer le concept de la société civile dans la pensée occidentale. Par la suite, nous présentons les travaux de Foucault et les liens de la société civile au champ économique. Nous ferons appel, dans un dernier lieu, à Habermas qui a pensé la société civile dans un espace public politique régi par le droit. Ce choix inscrit notre recherche dans une perspective communicationnelle. Par après nous questionnons le concept dans sa version arabo-musulmane. Nous essayons de comprendre les différences entre le modèle de la société civile arabe et islamiste et le modèle occidental. Nous ne perdons pas la perspective communicationnelle de notre recherche doctorale.

Nous tenterons de définir ce que Thériault a qualifié d'auto-institutionnalisation de la société. Pour commencer, nous allons présenter la définition de Diderot de la société civile.

Société civile : s'entend du corps politique que les hommes d'une même nation, d'un même état, d'une même ville ou d'un autre lieu, forment ensemble et des liens politiques qui les attachent les uns aux autres ; c'est le commerce civil du monde, les liaisons que les hommes ont ensemble, comme sujets aux mêmes lois et participants aux droits et privilèges qui sont communs à tous ceux qui composent cette même société. (Thériault, 1985, p. 23).

4.1.1 La société civile chez Hobbes

Dans son essai d'élaboration d'une théorie rationnelle du pouvoir, Hobbes a introduit l'idée de l'état de nature. L'état de nature est l'état de la « guerre de tous contre tous ». Les hommes sont dominés par le droit naturel et dénués de toute bonté et leurs relations avec les autres sont régies par la loi du plus fort. Sous cet angle, chaque homme utilise tous les moyens nécessaires pour conserver sa vie. Hobbes s'est opposé à la tradition aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal naturellement social. Pour Hobbes, l'homme n'est pas sociable par nature, mais par accident, car à l'état de nature, l'homme est dénué du bien.

Pour sortir de l'état de nature, les hommes renoncent, librement et volontairement, à certains de leurs droits naturels et se donnent un souverain qui crée des lois et impose un ordre collectif. C'est l'institution du social par le contrat, un acte par lequel les hommes échangent leur liberté naturelle contre la paix et la sécurité. Le contrat qui permet de passer de la nature à la société n'est pas collectif. Chaque individu remet son pouvoir au chef et renonce, par le fait-même, au droit de se gouverner lui-même. Le contrat impose une logique d'association et de soumission à l'intérieur de laquelle des obligations envers la collectivité s'imposent à chacun. Tous les hommes acceptent les châtements de leur refus de soumission à la volonté collective. Pour Thériault, l'institutionnalisation du social est définie comme un pacte

de soumission, commandé par des passions guerrières combinées à une passion salvatrice plus forte : le désir de survie. Le pouvoir du souverain dans la conception de Hobbes est un pouvoir absolu.

En somme, le contrat social, selon Hobbes, donne naissance à la société civile qui apparaît comme étant quelque chose d'opposé à l'état de nature « l'état de guerre de tous contre tous ».

4.1.2 Locke et les fins de la société civile

La société civile, chez Locke, apparaît comme étant instituée par les hommes pour remédier aux problèmes relatifs à l'état de nature. Selon Thériault, le fondement de l'institutionnalisation de la société politique ou civile chez Locke réside dans la « propriété de soi-même » (Thériault, 1985, p.25). Les hommes se départissent volontairement d'une partie de leur autonomie pour stabiliser leur sociabilité naturelle sans toutefois renoncer à leur propriété. La conservation de la « propriété de soi-même » maintient partiellement les droits naturels et crée par le fait même, chez Locke, une réticence dans l'inscription totale de l'individu dans le contrat du social tel que défini par Hobbes (Ibid.,).

Par ailleurs, la « propriété de soi-même » est le fondement de l'institution du pouvoir humain et permet le passage de l'état de nature à l'état social.

« La monarchie absolue, qui semble être considérée par quelques-uns comme le seul gouvernement qui doit avoir lieu dans le monde, est, à vrai dire, incompatible avec la société civile, et ne peut nullement être réputée une forme de gouvernement civil. Car la fin de la société civile étant de remédier aux inconvénients qui se trouvent dans l'état de nature. » (Locke, 1992, p.66)

Locke critique indirectement Hobbes et nous informe que l'obéissance totale des sujets à un pouvoir absolu menace les hommes et les oblige à demeurer dans un état similaire à celui de l'état de nature. Par la propriété de soi-même, Locke délimite le pouvoir absolu et se dissocie du droit divin sur les humains. Cette tentative de délimitation du pouvoir permet la rupture avec la vision divine du pouvoir et sa répartition dans le social. Sous cet angle, la société civile n'est pas distinguable de la société politique (Foucault, 2004, p.301). Le pouvoir devient négociable selon les intérêts des hommes. Nous constatons les prémices de la vision libérale de la société civile chez Locke.

4.1.3 Smith et la société civile

C'est avec Smith que le concept d'intérêt prendra toute sa connotation marchande. La société civile marchande remplacera la société civile politique. Dans ce sens, la société civile ne résulte plus d'une association volontaire des individus, mais de la somme des intérêts de chacun au sein de la société. L'idée de l'autorégulation du marché donnera tout le sens de la société civile libérale. Smith conçoit la société civile comme un espace du libre-échange, une sphère marchande dont le fondement premier est l'échange. Le concept de marché acquiert une signification nouvelle; il est un véritable concept sociologique et politique, renvoyant à des mécanismes d'organisation et de régulation sociale. En fait, l'économie, pour Smith, institue le social. La société civile tire sa détermination première du rapport économique et son espace se réduit à cette seule dimension (Thériault, 1985, p.32). Selon Thériault, le marché apparaît comme la réponse trouvée à la question de régulation du vivre ensemble. La « main invisible » est la force qui traverse les hommes et les lie entre eux. Elle assure l'harmonie sociale. Par ailleurs, Thériault

pense que Smith parle de la nation perçue comme un espace de libre-échange et non de la société civile.

Nous résumons la société civile dans sa conception moderne qui est apparue au XVII^e siècle par opposition au concept d'état de nature. Chez Hobbes, la société civile est comprise comme corps politique formé en vue de la sécurité et du bien-être des individus. Chez Locke, la société civile est conçue sous un angle économique, comme société politique ayant pour fin la protection de la propriété. Au XVIII^e siècle, avec Ferguson et Smith, la société civile cesse définitivement d'être opposée à l'état de nature pour désigner désormais la sphère – distincte de l'État, voire opposée. Selon Ferguson et Smith, la société civile est antérieure à l'État et n'est pas instituée par les hommes, mais résulte du libre jeu des intérêts.

4.1.4 Société civile chez Foucault

Dans la série de cours sur la raison de l'État et la gouvernementalité présentée au Collège de France en 1978-1979, Foucault est parti d'une décision théorique et méthodologique qui stipule que les universaux comme l'État, la société, le souverain et les sujets n'existent pas (Foucault, 2004, p.5). Ainsi, Foucault ne se base pas sur la critique de l'histoire, mais, il se demande quelle histoire il pouvait en faire. Chez Foucault, ce qui caractérise la société civile est la transformation qu'elle a subie au cours du XVIII^e siècle. À cette époque, la société civile telle qu'elle a été définie par Locke était une société composée par un ensemble d'individus qui sont liés entre eux par un lien juridique et politique. L'émergence de la rationalité de la pratique gouvernementale a changé les caractéristiques de la société civile. Foucault s'est appuyé sur le texte de Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile* pour déterminer les nouvelles caractéristiques de la société civile. Il en dénombre quatre.

Le premier caractère de la société civile se résume par une constante historico-naturelle dans le sens qu'elle est une donnée, au-delà de laquelle il n'y a rien à chercher, car le langage, la communication et les rapports des hommes entre eux sont caractéristiques à l'individu et à la société. La nature de la nature humaine est d'être sociale (Ibid., p. 301). Le lien social se forme spontanément.

Le deuxième caractère spécifie que la société civile est une synthèse spontanée des individus. Selon Foucault, cela veut dire qu'elle ne nécessite pas un contrat explicite ni une renonciation à des droits à quelqu'un d'autre. Il s'agit, plutôt, d'une réciprocité entre les éléments et le tout. Chaque élément de la société civile s'apprécie par le bien qu'il va produire ou provoquer pour le tout (Ibid.,). Foucault souligne à ce sujet que les liens entre les individus ne s'inscrivent pas dans un système d'échanges de droits, mais dans un mécanisme de multiplication immédiate de profits dans la mécanique purement économique des intérêts, ou « intérêts désintéressés ». Il s'agit de l'instinct, du sentiment, de la sympathie, de la répugnance pour le malheur des individus, etc. Sous cet angle, la société civile est pensée dans une logique économique et devient elle-même le véhicule du lien économique.

Le troisième caractère de la société civile, selon Foucault, est la matrice permanente du pouvoir politique. Elle joue le rôle de contrat social à l'intérieur duquel le pouvoir se forme d'une façon spontanée par un lien entre les individus. Les rôles et les tâches assumés par chaque individu au sein du groupe font de sorte qu'il y a quelques-uns qui donnent leur avis et d'autres qui donnent des ordres. Ce système de subordination est essentiel aux hommes et à la société (Ibid., p. 308) et signifie que le pouvoir précède le droit. Dans ce sens, le pouvoir est naturel à la société civile, il crée des relations entre les hommes et forme des communautés. L'équilibre de relations du pouvoir et des relations sociales caractérise la société civile. « La société

civile secrète en permanence un pouvoir, et dès l'origine, un pouvoir qui n'en est ni la condition ni le supplément » (Ibid.,).

Le quatrième caractère de la société civile tel qu'il a été défini par Foucault se résume comme suit : la société civile est un moteur d'histoire. Elle est l'articulation de l'histoire au lien social. Les passages de la phase de la sauvagerie à la phase de la barbarie et à la phase de la civilisation sont les moments historiques de la société civile. Selon Foucault, la société sauvage est la société de chasse, de la production naturelle, c'est la société sans propriété. La société de barbarie va être caractérisée par l'émergence des égoïsmes économiques et d'un nouveau rapport de production et de nouvelles institutions. Cette société n'est pas garantie par des lois, elle prend la forme de patron à client et de maître à serviteur. La société civilisée sera caractérisée par l'intérêt collectif, ce que Foucault a qualifié de jeu aveugle entre les différents intérêts égoïstes. Le jeu économique sera l'opérateur, selon Foucault, des transformations perpétuelles de la société civile.

Toutefois, la société civile est une forme d'autolimitation de la raison d'État. Cette autolimitation ne tourne pas autour de la question de droit de la légitimité du souverain, mais va s'appuyer sur un régime de calcul qui s'inscrit dans la logique du marché, du champ économique. Sous cet angle, la société civile devient une *réalité* qui s'impose, qui lutte et qui se dresse, qui s'insurge et qui échappe au gouvernement, ou à l'État, ou à l'appareil de l'État, ou à l'institution (ibid., p. 300).

Somme toute, pour Foucault, l'idée de la société civile n'est pas une idée philosophique, ni pratiquement, ni conceptuellement. La société civile est une technologie qui fait partie de l'ensemble de régulation interne de la rationalité gouvernementale. Foucault entend par régulation interne « une pratique qui fixe la définition et la position respective des gouvernés et des gouvernants les uns en face

des autres et par rapport aux autres » (Ibid., p. 14). Autrement dit, c'est le résultat d'« action entre », une forme de transactions qui vont établir le partage rationnel de ce qui est à faire et à ne pas faire. La société civile est une réalité transactionnelle qui relie le pouvoir à ce qui lui échappe, elle n'est pas réelle en tant que telle et n'existe pas comme la sexualité.

4.1.5 Société civile selon Habermas

Inversement à Foucault qui a situé la société civile dans le champ économique, Habermas la situe dans un État de droit. Il l'aborde sous l'angle du pouvoir fondé sur la communication du public. Cette idée tire ses origines du concept d'espace public tel qu'il l'a théorisé. Historiquement, selon Habermas, le lien entre espace public et sphère privée se manifeste à travers le tissu associatif et les formes d'organisations d'un public de lecteurs privés. De nos jours, la société civile assure cette liaison et constitue des groupements et des associations qui, à la fois, accueillent, condensent et répercutent les problèmes sociaux existants dans la sphère privée et finit par institutionnaliser les discussions dans les espaces publics (Habermas, 1997, p. 394). Habermas souligne que les traits de la société civile sont la pluralité, le caractère public, le caractère privé et la légalité. Ces traits assurent l'existence institutionnelle de la société civile moderne et différenciée.

Dans cette perspective, la société civile apparaît comme la base de l'espace public et de la formation de l'opinion publique. Elle est le lien rationalisé entre la sphère privée et la sphère publique. Pour Habermas, l'espace public n'est ni une institution ni une organisation ni un système. L'espace public est un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position qui se synthétisent

en opinions publiques regroupées en fonction d'un thème spécifique (Ibid., p. 387). L'espace public est accessible à l'ensemble de la société civile et à sa portée.

L'espace public se distingue plutôt par une *structure de communication* relative à un troisième aspect de l'activité orientée vers l'entente; il n'a donc trait ni *aux fonctions* ni *aux contenus* de la communication quotidienne, mais à l'espace social engendré par l'activité communicationnelle (Ibid., p. 388)

La société civile est pensée dans une logique communicationnelle, car l'espace public est un espace social. Le citoyen, à l'intérieur de cet espace est, à la fois, un acteur de l'espace public et un membre de la société. L'activité communicationnelle transfère les problèmes de la sphère privée à la sphère publique. Ce transfert ne peut être assuré qu'à travers la société civile. Dans la même logique, la société civile est le moyen de l'institutionnalisation des problèmes sur la place publique. Une fois les problèmes institutionnalisés, la société civile exerce une pression sur le système politique. À l'intérieur de l'espace public, la société civile et l'État s'appuient l'un sur l'autre afin de trouver toute légitimité d'action. L'État récupère les préoccupations des acteurs sociaux, les relie à ses décisions, alors que la société civile transmet les aspirations des instances locales et tentera de les faire acheminer aux différentes institutions. À ce sujet, Habermas insiste sur la nécessité d'une « autolimitation » de la société civile, car la société civile et l'espace public ne peuvent fonctionner que dans le cadre d'un monde vécu rationalisé. Dans cette perspective, la société civile ne peut pas revendiquer le pouvoir politique et doit se limiter à son rôle d'influence. Aussi, la société civile doit renoncer à l'idée d'une société qui s'organise elle-même. Elle n'est pas un macro-sujet qui devait contrôler la société dans son ensemble et agir légitimement en son nom (Ibid., p. 399). Habermas nous dit que l'autolimitation ne veut pas dire la mise en tutelle de la société civile, mais plutôt son inscription dans un cadre institutionnel afin de mieux assurer son fonctionnement. Habermas a pensé la société civile dans une perspective juridique

comme étant une composante institutionnelle indispensable au fonctionnement de l'État démocratique.

4.2 Généalogie de la société civile arabe

L'émergence de la société civile dans le monde arabe comme un enjeu de démocratisation qui se traduit par des aspirations au pluralisme politique et à l'autonomie sociale remonte à 1980 (Camau, 2002). Elle était pensée comme un projet alternatif capable de miner la crédibilité des régimes politiques autoritaires. Selon Saad Eddin Ibrahim cité par Camau, le processus de développement de la société civile et de la démocratisation se confondaient et la cause en est l'approche participative que la société civile était appelée à assurer. Toutefois, ce projet alternatif a rapidement connu un glissement politique lié à la montée en puissance des mouvements islamistes. Au nom de la défense des droits et libertés, les États arabes ont aligné les partisans du pluralisme et de la démocratie sur les régimes politiques afin de combattre la mouvance islamiste (Ibid., p. 22). Très vite, un discours binaire s'est installé dans les pays arabes. La notion du bien et du mal occupait une place importante dans le discours politique. L'opinion publique arabe a acquiescé en silence ce discours qui s'est renforcé après les événements du 11 septembre 2001 et la guerre contre le terrorisme.

Par ailleurs, la libéralisation économique était un autre facteur qui a accéléré l'émergence de la société civile dans le monde arabe. Les principes de la bonne gouvernance et les exigences des instances internationales étaient le moteur de ces réformes. Les bailleurs de fonds sommaient les dirigeants arabes à opérer des réformes économiques et sociales afin de donner plus de pouvoirs aux acteurs de la

société civile et d'assurer la transparence dans la gouvernance. Cette réalité économique qualifiée d'une approche de *libéralisation démocratique de transition par imposition* (ibid.,) renforce le pouvoir politique en place, car les régimes politiques seraient à l'origine des changements et en en maîtrisaient l'ampleur et la portée. Ces changements finiront par être un obstacle à la démocratisation. Dans ce sens, les régimes politiques dictent les actions des acteurs sociaux et instrumentalisent leurs projets et l'exemple de la Tunisie durant la deuxième phase du sommet mondial de la société de l'information est très révélateur.

Cette explication nous éclaire partiellement sur l'application du concept de société civile occidentale dans le monde arabe. De plus, elle nous informe sur la relation de la société civile arabe avec le pouvoir politique qui n'accepte aucune ouverture démocratique et gouverne avec une main de fer dans différents pays arabes. Dans cette logique, le débat actuel sur les sociétés civiles non gouvernementales et la démocratisation dans le monde arabe se polarise de plus en plus sur l'essor associatif (Ibid., p. 225). À ce sujet, Camau dénombre trois types d'associations. Les deux premiers ont un caractère universel observable au-delà des pays arabes. Les premières associations sont les associations d'économie solidaire nationales et internationales engagées dans des actions et des projets de développement. Ces organisations basées sur le principe de la gouvernance participative assistent les populations vulnérables en essayant de remédier aux défaillances de l'État. Le deuxième type d'associations, toujours selon Camau, est l'*advocacy NGO's* qui ont pour objectif la défense des causes qualifiables de « politiques » : les droits de l'homme, la condition féminine, l'environnement et la transparence (ibid., p. 227). Elles ont un caractère de militance morale qui relève traditionnellement des actions des partis politiques et des syndicats. Le troisième modèle est typiquement arabe et renvoie au développement des associations religieuses islamiques reliées aux mouvements islamistes.

Celles-ci, combinant activités d'entraide, pratiques religieuses et projet politique font figure d'associations sociales totales, par opposition à la visée spécifique de deux autres catégories. À ce titre, elles dessinent les contours d'une « cité parallèle », d'une société civile conçue comme alternative à l'ordre public existant (Ibid., p.228).

Les institutions du *waqf* étaient des organisations sociales renvoyant au premier modèle de Camau, les associations de cohésion sociale. À l'abolition du *waqf* dans la majorité des pays arabes, les associations étaient qualifiées d'associations locales ou populaires, *Mujtama' ahli*. Cette appellation est encore utilisée par les acteurs sociaux dans plusieurs pays, notamment au Koweït, en Syrie et en Égypte. Depuis la chute du régime de Saddam Hussein, les Irakiens ne parlent que de la société civile en Irak.

La société civile arabe est composée d'associations primaires et d'associations civiles : c'est une société étagée. Elle repose sur les associations familiales, de quartier et de proximité qui assurent la paix locale et la cohésion sociale. Les liens de sang, les intérêts communs et les alliances professionnelles définissent les actions et déterminent le mode de fonction de ces associations qui regroupent les différents groupes et ethnies en de micros groupes. La société civile dite locale est composée d'associations familiales, religieuses et communautaires. À l'inverse de la société civile, l'adhésion à ces organisations n'est pas libre et est régie par l'appartenance familiale, sociale, économique, religieuse ou autre. Nous pouvons les qualifier aussi d'associations d'appartenance. Elles épousent la forme d'une famille, mais plus élargie. Le 14 janvier 2011, juste après la fuite de l'ex-président tunisien Ben Ali, les associations de quartier et de proximité ont pris forme spontanément, alors que nous n'avons retracé aucune forme d'activité en Tunisie. Certains observateurs ont qualifié ces regroupements populaires d'instincts de survie et de solidarité en temps de crise. Certes, l'instinct de survie et de sécurité sont les mobiles de ces rassemblements,

mais l'entraide, le partage, le travail collectif et l'organisation des groupes prouvent l'existence d'un noyau d'association pour le maintien de la paix locale et la cohésion sociale. Les regroupements des quartiers ont assuré la sécurité des villes pendant l'absence des forces de l'ordre pendant quatre jours. Devant l'instabilité du pays et l'effectif réduit de l'armée tunisienne, l'ordre et la sécurité de la Tunisie ont été assurés par ses citoyens.

Nous remontons dans l'histoire pour retracer la généalogie de la société civile islamiste. Ibn Khaldûn a théorisé la société civile en la qualifiant d' *'umrân* et son moteur est l' *'assabiya*. Par la suite, nous analysons les institutions du *waqf*, la première forme de société civile pour en arriver aux mouvements islamistes.

4.2.1 *'umrân*

Plusieurs lectures de l'œuvre d'Ibn Khaldûn soulignent que le penseur arabe a théorisé le concept de la société civile en définissant le mot *'umrân* ou la « science de la civilisation ». Nous partons de ce constat afin de mieux comprendre la généalogie de la société civile islamiste. Notre posture intellectuelle se résume en une approche inductive afin de conceptualiser notre objet de recherche.

Ibn Khaldûn a théorisé la civilisation, *'umrân*, en une dialectique des *'umrân badawi*, civilisation bédouine et *'umrân hadari*, civilisation urbaine. Ces deux civilisations sont déterminées par les différences entre les peuples et dépendent de leurs modes de vie. Leur sociabilité n'est autre que leur coopération.

Certes, Ibn Khaldûn n'a jamais utilisé l'expression « société civile ». Dans ses écrits, le sens du mot « civil » signifie « social ». Le père fondateur de la sociologie

arabe nous dit que l'homme est fait pour vivre en société, *ijtimâ'*. « L'homme est politique, *madanî*, par nature ». Il ne peut pas se passer d'organisation sociale, de la « cité » (Ibn Khaldûn, 1967, p. 85). Le penseur nous explique que l'état naturel de l'homme repose sur la recherche de la nourriture pour survivre. Dans des conditions de vie difficile, l'homme ne peut pas subvenir à ses besoins seul. Il faut qu'il fasse appel à un grand nombre de ses semblables. Dans cet ordre d'idée, l'homme a besoin de la collectivité et de leur coopération pour sa nourriture, sa défense et sa sécurité. Chaque être humain a besoin de l'aide d'autrui pour survivre, car Dieu n'a pas distribué la force à parts égales entre les hommes. Les hommes doivent s'entraider. Faute de quoi il n'y a pas de nourriture accessible ni d'existence. Donc, sous cet angle, la solidarité procure armes et nourriture. La vie sociale, nous dit Ibn Khaldûn, est indispensable à l'humanité et sans elle les hommes ne pourraient pas assurer leur existence, ni réaliser le plan divin de peuplement de la terre par eux-mêmes, en tant que représentant de Dieu (Ibid., p.87).

Pour Ibn Khaldûn, la civilisation bédouine est définie par la nécessité et la simplicité pour satisfaire les besoins et les parfaire (Ibid., p. 241). Dans cette civilisation, l'organisation sociale et la solidarité maintiennent simplement les hommes en vie.

Les bédouins sont près de l'état de nature *fitra* et plus éloignés des mauvaises habitudes. Comme l'a dit Mohamet « Tout enfant naît à l'état naturel *fitra*, ce sont ses parents qui font de lui un Juif, un Chrétien ou un Mazdéen » (Ibid., p.246). Pour Ibn Khaldûn, l'organisation sociale est née, aussi, à l'état naturel. Son environnement immédiat définira ses caractéristiques, comme par exemple son milieu géographique donné. Ibn Khaldûn considère que le climat est un déterminant de l'épanouissement de la vie sociale et de la culture. Dans les pays chauds, les gens sont portés à la légèreté, à l'insouciance et l'extériorisation. Dans les pays froids, les gens sont portés

à la réflexion, à la tristesse et à l'intériorisation. Ibn Khaldûn considère que la qualité et la quantité de la nourriture influencent la psychologie des hommes. L'abondance des aliments gras entraîne une certaine lourdeur dans l'activité et un éloignement de la religion. Selon Cheddadi, certaines régions sont plus enracinées dans la ruralité que d'autres comme le Maghreb où les Berbères et les Arabes sont connus en tant qu'organisations à structures tribales.

Pour Ibn Khaldûn, l'association de l'homme et son inscription dans l'organisation sociale n'est pas une fin en soi, mais engendre de nouveaux besoins afin de maintenir la civilisation et l'épanouir.

Quand l'humanité a achevé son organisation sociale et que la civilisation est devenue un fait, la nécessité se fait sentir aux hommes d'avoir un « frein » *wazi'* qui les contrôle et les sépare, car l'agressivité et l'injustice sont dans la nature animale de l'homme. Il faut donc que ce soit un homme qui exerce l'influence de modérateur *wazi'*. Il faut qu'il ait assez d'autorité et de pouvoir, pour empêcher les hommes de se battre. Telle est l'origine de la royauté. (Ibid., p. 88)

Ibn Khaldûn souligne que l'origine du pouvoir est dans la nature animale de l'homme et dans la nature de l'association (Ibid., p.172). Les abeilles et les sauterelles sont mues par l'instinct et non par la pensée et la réflexion. Elles suivent leur chef instinctivement. La naissance du pouvoir est une des caractéristiques de la civilisation bédouine. Les efforts de l'homme pour gagner sa vie exigent une association, une coopération et une harmonisation des rapports sociaux. Le besoin d'un frein et d'une autorité solide sont indispensables à la survie de l'homme. Pour éviter le désordre, les hommes sont obligés de se soumettre au plus fort parmi les membres du groupe. L'autorité détenue par un chef est fondée sur des dispositions et des nécessités naturelles apparaissant avec l'État d'association. Elle est à la fois naturelle et sociale.

Un homme doué d'autorité peut s'imposer aux autres pour les gouverner en s'appuyant sur l'esprit de clan ou '*assabiya*. Ibn Khaldûn exclut l'importance de la religion pour guider l'organisation sociale. Il nous offre l'exemple des Mages qui n'ont pas de Livre et ne sont pas dans un état d'anarchie même en l'absence de frein. Selon Ibn Khaldûn, à égalité du nombre, de force et d'esprit de clan, le groupe ethnique dominant sera le plus enraciné dans la vie bédouine et le plus sauvage (Ibid., p. 275).

Par ailleurs, Ibn Khaldûn parle de la civilisation rurale *al-umrân al-badawi* puis de son développement et son déclin au sein de la civilisation urbaine *al-umrân al-hadari*. Toutefois, le déclin de la civilisation rurale n'engendre pas sa disparation. Ibn Khaldûn parle de l'évolution naturelle de l'organisation sociale. En nous basant sur les propos de Cheddadi (2006), la société rurale et la société urbaine sont naturellement nécessaires et forment ensemble un système unique de civilisation. Elles occupent des positions à la fois opposées et complémentaires, toutefois, la société rurale précède la société urbaine. Ibn Khaldûn ne conçoit pas les sociétés rurale et urbaine comme des entités figées dans leurs spécificités, étanches aux influences réciproques.

Par ailleurs, le mouvement de la population va dans un seul sens, celui de la *badawa* à la *hadara*. Les ruraux aspirent à devenir des citoyens. En revanche, les citoyens ne sont pas attirés par les conditions de vie à la campagne.

Le '*umran hadari*, ce mode de vie urbain, est une transformation de la civilisation rurale. Les hommes ont tendance à améliorer leurs conditions de vie et à acquérir plus de richesse et de bien-être. Ils s'installent et se tiennent au calme. Leurs besoins changent. Ils construisent de grandes maisons, ils prennent goût au luxe, Ils se flattent de préparer les repas selon la meilleure cuisine, de se vêtir magnifiquement

de soie et de brocart (Ibid., p.242). Les Citadins vivent d'un exercice, d'un métier, ou du commerce ; alors que les gens du désert vivent de l'agriculture et de l'élevage. La cité constitue le centre et le lieu d'excellence de la civilisation urbaine, *'umrân hadari*, puis d'échéance et de déchéances culturelles. C'est dans ce centre que luxe et raffinement atteignent leur maximum. Ibn Khaldûn souligne que, dans la civilisation urbaine, l'homme devient l'enfant de ses habitudes et non le produit de sa nature et de son tempérament. Le milieu dans lequel il vit remplace sa nature, après être devenu pour lui comme une donnée de son caractère et la matière de ses habitudes (Ibid., p.250). Les sédentaires gagnent plus et vivent mieux que les Bédouins, parce qu'ils ont dépassé le simple niveau de survie. Les âmes des sédentaires, toujours selon Ibn Khaldûn, sont teintées de toutes sortes de défauts et de vices. Ils ont la mauvaise habitude de se tenir mal, de parler mal et de mal agir. Contrairement aux Bédouins qui assurent leur propre sécurité et défense, les Citadins chargent le gouverneur et la garde de défendre leurs biens et leur vie. Ils se sentent en sécurité derrière leurs remparts et leurs fortifications. (Ibid., p. 249)

Nous constatons que la fonction de la civilisation rurale perd en milieu urbain ses fondements, à savoir la subsistance, la sécurité et la défense. Ces fonctions deviennent celles de l'État. Toutefois, nous nous demandons si la civilisation bédouine disparaît complètement dans la cité?

La civilisation sédentaire est supérieure à la civilisation bédouine (Ibid, .p.301). Les Bédouins, toujours selon Ibn Khaldûn, ont besoin des villes pour le nécessaire, alors que les citadins ont besoin des Bédouins pour le superflu. Le gouverneur de la ville se fait obéir des Bédouins et les fait agir dans ses intérêts. Il use de tous les moyens pour maintenir la civilisation urbaine : persuasion, argent et échanges commerciaux. Le recours à la force n'est pas exclu pour soumettre tout le

monde. L'espoir de survivre des Bédouins est d'obéir aux gens des villes (Ibid., p.302)

La civilisation urbaine repose sur le travail et le commerce. La division du travail et l'accroissement de la population modifient les rapports des hommes entre eux. Selon Nassar, Ibn Khaldûn insistait sur l'importance de l'économique dans la vie sociale, mais celui-ci n'est pas le seul déterminant fondamental. (Nassar, 1967, p.170); alors que Marx prétend réduire les processus sociaux, politiques et intellectuels, à l'infrastructure économique de la société.

Dans un sens plus large, contrairement à Rousseau, Marx et Durkheim qui ont accordé une importance à la recherche de l'origine de l'existence collective en tant que totalité organisée, Ibn Khaldûn appréhende la réalité sociale comme un tout complexe (Ibid., p. 163). « Toute société globale est un ensemble bien structuré dont les déterminants majeurs sont l'économique, le politique et le culturel » (Ibid., p. 165). Ibn Khaldûn a étudié les phénomènes sociaux de son époque et a souligné à chaque fois l'antériorité de la société nomade, et, à l'intérieur de la société organisée, l'antériorité de l'économique par rapport au culturel et celle de la souveraineté centrale par rapport aux souverainetés régionales. (Ibid.,)

Une fois que nous avons présenté la civilisation bédouine et la civilisation urbaine, nous allons vérifier si ces deux modèles sont encore applicables dans les sociétés arabes contemporaines. Notre défi est de mieux comprendre la structure sociale des différentes sociétés arabes. Notre intuition nous guide vers une actualisation de ce modèle de société civile islamiste étagée dont nous avons constaté les prémices au Liban durant la guerre civile qui a duré quinze ans. Nos constatations se sont confirmées en Tunisie, le 14 janvier 2011, suite à la fuite de l'Ex-président tunisien Ben Ali. Après plusieurs décennies d'occultation de la société civile par

Bourguiba et Ben Ali, l'effondrement du régime tunisien a remis en marche la société civile tunisienne en hibernation prolongée. À ce stade-ci, nous essayerons de mieux définir l' *'assabiya* afin de la relier au concept d' *'umran*.

4.2.2 *'Assabiya*

Il est important de souligner que plusieurs chercheurs, notamment aux États-Unis se penchent sur l'œuvre d'Ibn Khaldûn afin de mieux comprendre la structure sociale des sociétés arabes. Notre intuition empirique nous pousse à croire qu'une réponse à nos questions émergera de la théorie d' *'assabiya* ou l'esprit de clan définie par Ibn Khaldûn. L' *'assabiya* est une notion très ambiguë qui nécessite une redéfinition.

L' *'assabiya* est traduite par esprit de clan, esprit public et même capital social. Elle renvoie à une force psychologique qui unit les membres de plusieurs clans et leur procure la possibilité d'accéder au pouvoir. L' *'assabiya* est considérée comme le lien indispensable pour la création et le fonctionnement du pouvoir. Elle est la cause de la création et du déclin de l'État. Aussi, elle est une force de cohésion. Elle unit les différents clans et crée des canaux de communication. La pertinence d'étudier l' *'assabiya* nous est parvenue des propos de Cheddadi qui considère que, dans les sociétés arabes anciennes, la diversité et le mélange ethnique ne permettent pas la préservation de la pureté des lignages, mais la nature des hommes permet de s'unir et d'entretenir des liens, *al-iltihâm wa-al-ittisâl*, liens de cohésion et de communication. La traduction littéraire de l'expression *al-iltihâm wa-al-ittisâl* nous informe que l' *'assabiya* renvoie à une forme de sociabilité naturelle des hommes. Cheddadi insiste sur le fait qu' *'assabiya* peut être comprise au sens de cohésion, de solidarité ou d'union entre les membres d'un même groupe. (Cheddadi, 2006, p.302)

Le mot *ittisâl*, de la racine w-s-l, évoque l'idée de jonction et d'union (Ibid.). En langue arabe, la traduction littéraire du mot communication est *ittisâl*. Trouvons-nous dans la théorie d' *'assabiya* définie par Ibn Khaldûn au quinzième siècle les prémices d'une théorie de communication sociale dans une perspective arabe? Ceci étant dit, nous gardons à l'esprit l'idée de cohésion sociale et de communication comme étant les fondements de l' *'assabiya*.

L' *'assabiya* unit les membres d'un clan formé d'un groupe d'ascendance commune ou de conviction commune. À ce groupe s'ajoutent les alliés et les clients qui renforcent l' *'assabiya* et travaillent à la maintenir. Par ailleurs, il existe des esprits de corps différents. Chacun exerce sa propre autorité et domine les gens et la famille auxquels il adhère (Ibn Khaldûn, 1967, p. 363). Le pouvoir revient au plus fort.

L'appartenance à un tel ou tel clan signifie seulement qu'on se soumet à ses lois et à ses règles ainsi qu'à son contact étroit. L'esprit de clan est un sentiment de supériorité raciale. Le gouvernement du peuple doit provenir nécessairement d'un esprit de clan supérieur aux sentiments particuliers. Tout esprit de clan personnel doit s'effacer devant celui du chef auquel on doit obéir et qu'on doit suivre. (Ibid., p. 261)

Dans sa conception théorique, Ibn Khaldûn relie l'apparition d' *'assabiya* à la population bédouine de même ascendance, sauvage, qui avec la force des armes, impose sa vision sur les clans les plus faibles. Une fois la victoire proclamée, les Bédouins rallient les clans ennemis et les obligent à les suivre pour former un esprit de clan. Dans cette perspective, l' *'assabiya* est fondée sur les liens de sang. Seuls les frères de sang participent au pouvoir. Les vaincus, les alliés, les clients et les autres clans faibles sont écartés du pouvoir.

Par ailleurs, l' *'assabiya* procure aux vainqueurs une « Maison » et une noblesse véritable. Les deux reposent sur les vertus personnelles. La noblesse est la « clef » de l'esprit du clan (Ibid., p. 268). Une question s'impose : comment pouvons-nous définir la noblesse chez les Arabes? Est-elle reliée aux liens du sang ou à la classe? À ce stade-ci, nous pouvons souligner que la force n'est pas le seul déterminant de l'esprit du clan. Les qualités et les vertus personnels sont des critères essentiels à la formation d' *'assabiya*. Toutefois, le lignage d'origine sera oublié avec le temps et le prestige s'éteint au bout de quatre générations. La durée du prestige est calculée en fonction du texte sacré.

Comme l'a dit Mohamet : « Le noble fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham. » Dans la bible, on peut lire : « Dieu, votre Seigneur, est puissant et jaloux. Il demande compte des péchés des pères aux enfants des troisième et quatrième génération. (Ibid., p. 273)

La relation dialectique entre le sultan et ses sujets s'appelle pouvoir, *malaka* (Ibid., p. 365). Le pouvoir doit protéger et servir les intérêts du peuple. Un bon gouvernement est synonyme de douceur. En ville, l' *'assabiya* n'a aucune fonction politique et sa force s'affaiblit, car le gouvernement protège et veille aux conditions d'existence de son peuple. Les citadins « détribalisés » *moutaffarid* ne peuvent être d'une maison qu'au figuré. L' *'assabiya* se perd et la noblesse se mélange avec le vulgaire (Ibid., p. 266). Le luxe et le plaisir gagnent les citadins; la droiture du gouvernement accélère l'effritement de l'esprit du clan. Pour Cheddadi, les liens déterminent la force de l' *'assabiya*. Quand les liens sont moins forts, l' *'assabiya* qui en résulte est également moins forte. Conséquence directe, l' *'assabiya* est développée sur une base moins ferme qu'en milieu rural et est rendue superflue par la présence du pouvoir central d'origine tribale. L'esprit de corps urbain, selon Cheddadi, ne joue

pratiquement pas de rôle politique. Il n'apparaît que lorsque l'État est sur son déclin ou qu'il passe par des difficultés particulières.

L' *'assabiya*, en ville, change de vocation et n'assure plus le rôle de cohésion. Ce rôle revient au gouvernement en place. L'esprit de clan remplit la fonction de communication et de médiation entre les « détribalisés ». En ville, l' *'assabiya* devient *maslaha*, le bien public, qui entretient et protège les relations entre les gens. Par contre, si le monarque règne avec un poignet de fer et impose sa volonté à ses sujets, ces derniers perdent confiance en lui et recourent au mensonge, à la ruse et à la fraude. Ils chercheraient leur protection en dehors de son « pouvoir ». À ce moment, les clans faibles commencent à gagner de la force et préparent un nouvel esprit de clan, de nouveaux alliés et des clients. Le clan qui réussit à être le plus fort et arrive à imposer sa vision aux autres accédera au pouvoir. Selon Ibn Khaldûn, le nouveau pouvoir ne ressemble pas à celui qui l'a précédé. Ses usages changent avec le changement du clan.

À ce stade-ci, nous pouvons souligner que l' *'assabiya* est à l'origine du pouvoir. Elle est traversée par le pouvoir. Elle le détermine et le transforme en fonction de l'environnement avoisinant. L' *'assabiya* est-elle une théorie de pouvoir?

Les structures du pouvoir dans la société arabo-musulmane sont ancrées dans l'être humain et dictées par le texte sacré. Ibn Khaldûn pense que l'homme est un chef naturel et est le représentant de Dieu sur terre. (Ibid., p. 293). Tout Arabe veut être un chef « honoré » du titre divin. Aucun ne veut s'effacer devant un autre, fût-il son père, son frère ou l'aîné de sa famille (Ibid., p. 297). Chaque homme est un candidat potentiel pour gouverner. Il est difficile de le soumettre aux autres. L' *'assabiya* arrive pour sceller le pouvoir temporairement. L'esprit du corps finira par déterminer les « couleurs » du pouvoir royal et tracer l'identité et la permanence

de la dynastie. Un chef a besoin d'un dispositif pour diriger son clan sans heurter les sensibilités. À défaut de ce dispositif, il gouverne avec la force et règne sans partage.

Quand un chef gouverne un clan, les « soumis » acceptent son pouvoir, mais ils restent des candidats « potentiels » pour lui succéder. Les luttes internes continuent. Le chef sera la cible de différents groupes. Il doit garder une cohésion entre les différentes factions et régner sans partage. Il usera de tous les moyens pour rallier les gens à son pouvoir. L'économie du don que nous allons aborder plus loin nous expliquera cette dialectique du pouvoir dans la civilisation arabo-musulmane.

Nous interrogeons la place qu'occupe la religion à l'intérieur de l'*assabiya*. Pour ce faire, nous partons de l'idée qu'*assabiya* est le moteur de la communauté. La religion comme nous disait Cheddadi est le ciment pour unir les populations tribales ou urbaines indistinctement. Pour Ibn Khaldûn, le clan incorpore la religion dans ses comportements, mais il n'est pas fondé à partir de l'appartenance religieuse ni pour des fins religieuses.

Pour les premiers musulmans, les restrictions qu'ils apportèrent à leur manière d'être venaient d'eux-mêmes indépendamment des directives du prophète. Omar a dit : ceux qui n'ont pas été éduqués par la loi religieuse n'ont pas été éduqués par Dieu. C'est-à-dire que tout homme devrait être à lui-même, son propre frein (Ibid., p. 253).

Selon Ibn Khaldûn, les Arabes sont enracinés dans la vie bédouine. Un frein *wazi* pour contenir leurs conflits et leurs discordances est nécessaire. Pour le penseur arabe, l'organisation sociale crée des intérêts opposés entre les hommes et engendre un désaccord. La nature des Bédouins doit être profondément transformée par une structure *sibgha* religieuse afin de les amener à se modérer et à maintenir l'ordre

public. (Ibid., p. 300). Par ailleurs, l' *assabiya* est une conscience externe qui réunit les personnes et régit les relations entre les individus et les collectivités. Elle a besoin de la légitimité rationnelle pour prendre forme. Cette rationalité est dictée par la vie sociale.

Ibn Khaldûn nous dit qu'il est indispensable pour les hommes de créer une organisation sociale. Cette dernière doit avoir un modérateur qui la gouverne de deux façons, soit par l'impératif religieux soit par la politique rationnelle. De prime abord, Ibn Khaldûn nous offre deux types de société. La première est gouvernée par la loi de la religion; alors que la deuxième est régie par la rationalité. Ibn Khaldûn n'est pas d'accord avec les philosophes qui imposent à la masse la loi divine comme article de foi et de croyance religieuse. Pour lui, le frein modérateur vient de l'action du pouvoir royal et de sa toute-puissance. Pour notre penseur, la religion doit agir en tant que frein, *wâzi* ' interne et le pouvoir royal comme un frein externe.

Nous résumons les caractéristiques de l'esprit du clan afin d'en dégager une première définition. La complexité du concept nous oblige à adopter cette approche afin de mieux comprendre la pensée d'Ibn Khaldûn. Ceci étant dit, nous constatons que l' *assabiya* assure deux fonctions. Elle est une forme de cohésion sociale dans la civilisation bédouine. Elle est née avec le pouvoir et tire sa force directement des liens du clan. À cette constatation, nous ajoutons que l' *assabiya* teinte le pouvoir en place. Pour Ibn Khaldûn, la communauté est formée selon les besoins de l' *assabiya* et disparaît à sa disparition. L' *assabiya* est lié à un cycle de vie semblable à celui de l'homme. Elle naît, grandit, s'épanouit et meurt en cédant sa place à une autre forme d' *assabiya*. Tout le long de la durée de sa vie, elle unifie les membres des différents clans et gère la relation entre les gouvernants et les gouvernés. L' *assabiya* ne dépasse pas l'homme, mais est influencée par lui. Sous cet angle, l' *assabiya* est une manifestation naturelle de l'homme. Dans la civilisation urbaine, l' *assabiya* change

de vocation et devient un moyen de communication entre les sujets. La présence du gouvernement influence ses contours. Ses manifestations sont connues sous un gouvernement juste qui protège ses sujets et veille à leurs intérêts. L' *'assabiya* ne peut jamais appartenir à un même clan ni à la même tribu. Il change de camp pour engendrer une nouvelle forme de pouvoir.

Par ailleurs, nos critiques de la pensée d'Ibn Khaldûn se situe dans sa négligence de définir les contours de l' *'assabiya* en ville. Ibn Khaldûn n'a pas essayé d'étudier les transformations, les changements et le fonctionnement de l'esprit de clan à l'intérieur de la Cité; il s'est contenté d'observer son effritement, sa disparition et son remplacement par une autre. Nous pensons que ses propos incluent des éléments de réponse sur les caractéristiques de l' *'assabiya* en ville. Nous essayerons de mieux comprendre ces caractéristiques. Nous devons prendre en considération cette donnée dans notre redéfinition d' *'assabiya*. Par ailleurs, à l'époque d'Ibn Khaldûn, la majorité des peuples arabes était bédouine. Nous pensons qu'Ibn Khaldûn était influencée et marquée par la civilisation bédouine. À plus forte raison, Cheddadi nous informe que le Maghreb, la région où Ibn Khaldûn vivait, était enraciné dans la ruralité et composé d'organisations à structures tribales. Ses intérêts de comprendre la civilisation bédouine ne lui ont pas permis d'explorer les caractéristiques d' *'assabiya* dans la cité; alors que sa définition de l' *umrân hadari*, civilisation urbaine pourrait nous informer des changements qu'a subis l' *'assabiya*. Ibn Khaldûn s'est contenté de la relier à un cycle de pouvoir et de la renvoyer à l'état naturel de l'homme.

Ibn Khaldûn nous dit que l'homme est social de nature, le pouvoir est naturel à l'homme, et que l'homme, par nature, a besoin d'un médiateur et d'un frein. Tout est naturel à l'homme. Du coup, il nous dit que l'homme, dans le milieu urbain, est l'enfant de ses habitudes et non le produit de sa nature. Quelles sont les fonctions de l' *'assabiya* à l'intérieur de la Cité?

Les manifestations de l'*assabiya* en ville se logent dans la sphère économique. À cette sphère économique se superpose la sphère du don ou l'anti-économique. Ibn Khaldûn n'a pas étudié la logique du don qui traverse la société bédouine '*umrân badawi* et qui s'est ancrée dans le '*umrân hadari* la société urbaine. Il nous dit que l'*assabiya* rallie les cœurs et soude le pouvoir. Benabdelali (1999) ne partage pas les propos d'Ibn Khaldûn et nous dit que les Arabes qui n'ont pas été ralliés par l'épée le seront par le don. Les chefs des tribus donnent généreusement pour rallier les cœurs de leurs concurrents et acheter leur allégeance. À ce stade, nous abordons l'économie du don afin de mieux comprendre le développement de l'*assabiya* dans la société urbaine.

4.2.3 L'économie du don

Nous tenons à souligner que nous avons étudié, succinctement, le phénomène de l'hospitalité dans la société tunisienne durant nos recherches à la maîtrise en communication en 2000. Nous avons essayé de comprendre le phénomène de l'hospitalité qui a détourné notre objet de recherche lors de notre enquête terrain en Tunisie sur la réception de la chaîne d'information Al-Jazeera. Pour ce faire, nous avons fait appel à l'idée de Michel de Certeau qu'il nomme « effet de la perruque » ou la pratique de détournement.

Dans le champ d'étude ethnographique, la perruque existe comme un phénomène révélateur entre la coupure des temps de solidarité (la docilité et la gratitude de l'enquêteur envers ses hôtes) et le temps de la rédaction scientifique ou sociale et le profit intellectuel. Dans ce processus, l'hospitalité est le moyen de la pratique de détournement (De Certeau, 1990, p. 45). L'effet de la perruque est une

pratique populaire qui n'a jamais été inscrite dans une problématique de répression dans les études ethnographiques. Les résurgences des pratiques populaires transforment l'objet d'étude ainsi que sa place d'étude et réalisent avec des complices des « coups » dans le champ de l'ordre établi et réintroduisent la notion du populaire. Les pratiques populaires peuvent prendre la forme d'un langage d'opérations sociales :

Elles extraient les outils et les produits pour en meubler les devantures de gadgets techniques et les ranger, inertes, sur les bords d'un système intact [...] Jeu de prestations volontaires qui comptent sur la réciprocité et organisent un réseau social articulé par « obligation de donner. (Ibid., p. 46)

Nous allons approfondir l'étude du phénomène de l'hospitalité. Ceci étant dit, Marcel Mauss est considéré comme étant le pionnier en l'étude du don. Mauss a étudié les sociétés archaïques basées sur l'honneur. Il a démontré que leur socle est le don basé sur la triple obligation de donner, recevoir et rendre. Il a développé le concept du potlatch qui veut dire essentiellement « nourrir », « consommer ».

4.2.3.1 Le potlatch

Pour Mauss, le potlatch est une institution qui offrait des prestations totales de type agonistique. Le potlatch est religieux, mythologique et chamanistique, puisque les chefs qui s'y engagent y représentent et y incarnent les ancêtres et les dieux. Le potlatch est économique et nous devons mesurer la valeur, l'importance, les raisons et les effets de ses transactions énormes. Le potlatch est aussi un phénomène de morphologie sociale : la réunion des tribus, des clans et des familles, même celle des nations y produisent une nervosité, une excitation remarquable : on fraternise et cependant on reste étranger ; on communique et on s'oppose dans un gigantesque

commerce et un constant tournoi. Au point de vue juridique, en plus du statut juridique des contractants (clans, familles, rangs et épousailles), il faut ajouter que les objets matériels des contrats qui sont échangés, ont une vertu spéciale, qui fait qu'on les donne et surtout qu'on les rend (Mauss, 2002. p.58).

4.2.3.2 Le don arabe

Ceci étant dit, Benabdelali (1999), en s'inspirant des travaux de Mauss, a étudié le don dans la civilisation arabo-musulmane. Pour elle, le don arabe est différent de ceux rencontrés par Mauss dans les autres sociétés, car il ne repose pas sur le contre-don. Le don arabe est une valeur culturelle et un mode vie qui définissent les relations sociales, économiques et politiques. Le don est sacralisé et permet de comprendre les rapports du pouvoir qui fonctionnent à travers l'économique.

Dans la civilisation arabo-musulmane, l'ethos musulman est imprégné par le don. Il est le moyen par excellence de rallier les cœurs des Musulmans. Il tire ses racines de la générosité et de l'hospitalité des Arabes dans le désert. Il se confirme dans les préceptes de l'islam, ses institutions et ses usages. Dans la société urbaine arabe, le don représente un système social de valeur et confirme la hiérarchisation des statuts. Le don se présente comme un mode de vie diffus dans les relations familiales, amicales, amoureuses, politiques et même économiques. Chez les Arabes, toujours selon Benabdelali, tout est prétexte à l'échange des dons et des cadeaux. Si l'occasion ne se présente pas, on l'invente. Dans cette logique, le don joue une double fonction. La première définit la personne socialement et le distingue en prouvant son identité, donc sa différence, sa position sociale. La seconde fonction est la représentation de

soi-même et celle imposée aux autres. Le don conditionne le regard de l'autre sur soi et par conséquent le regard sur soi-même.

C'est une institution sociale et générale qu'on retrouve à tous les niveaux. Elle subit l'influence et les contrecoups des mutations culturelles comme l'avènement de l'islam, les changements des dynasties, s'épanouit davantage par moments, connaît des éclipses dans certains milieux, en certains lieux, mais persiste toujours, inlassablement présente dans la littérature et codifiée par l'Islam. (Benabdelali, 1999, p. 46)

Le don est omniprésent chez les Arabes; sa circulation régit les rapports du pouvoir et rallie les cœurs. Il est instrument de règne et impose la logique économique dans les structures du pouvoir. Pour Benabdelali, à la fondation de l'État arabe, au sixième siècle, la classe politique a récupéré le don antéislamique afin de canaliser la violence dispersée et de consolider un régime étatique basé sur la concentration des richesses et des pouvoirs. Le don a le pouvoir de désamorcer les conflits. L'analogie primitif du contrat social n'est pas l'État, c'est le don. Il est complémentaire à l'*'assabiya*. Ibn Khaldûn n'a pas étudié le phénomène du don. Il s'est limité à la définition de l'esprit du corps; alors que Benabdelali pense que le prince fait usage du don pour faire accepter ce qu'il n'a pas pu imposer par la violence. Il est difficile de dissocier don et relations de pouvoir. Sous cet angle, nous ne pouvons pas définir le don à partir de la notion de la réciprocité, mais il faut le situer dans la rationalité. Sa rationalité réside dans l'emploi des moyens économiques pour asseoir un pouvoir politique. Le don se présente lui-même comme un pouvoir invisible qui s'impose aux plus influents. Les poètes arabes ont compris cette logique et ont usé de la magie de leurs mots pour soustraire le don du roi. Ce dernier voulant se présenter en tant qu'homme fort, puissant et généreux accepte la logique du don en achetant les mots de peur de la propagande adverse.

Le don redéfinit l'économie en plaçant les choses au cœur des rapports sociaux entre les hommes. Le don est un flot d'échange continu et omniprésent dans la société. Il est un devoir social et épouse la forme d'un contrat implicite. Il est un moyen de circulation des richesses dans les sociétés. Ce moyen n'est pas temporaire, mais permanent et structurel. Les biens jouent un rôle classificatoire : il faut donc les montrer et la meilleure manière de le faire c'est de les donner ostensiblement. Les notables sont pris dans la logique du don. Leur prestige en dépend. Un refus d'une demande d'un solliciteur le condamne socialement. Les marchands acceptent de perdre en capital financier en donnant généreusement pour accéder à un statut social d'un homme généreux, puissant et riche. L'économie du don obéit à la logique sociale et se joue sur le terrain de l'honneur et de la renommée.

Le don tout en étant un acte économique parce qu'il s'actualise par le transfert des biens, brise l'économie et permet de le reconstruire parce qu'il pose l'économie en le violant. Il se situe à la limite de l'économie par ce qu'il renie, voire dénonce les lois économiques, notamment celle des équivalences des valeurs échangées. » (Ibid., p. 25)

4.2.3.3 Le présent, le sacrifice et la *sadaqa*

Le don diffère du présent. Le présent est un transfert à un supérieur pour l'honorer, lui témoigner de la reconnaissance, c'est une pratique d'estime, de respect, de vénération. C'est un moyen d'établir un lien, de communiquer, de communier puisqu'il fait sortir de l'isolement et de la solitude et entraîne l'affabilité et le

rapprochement. On rapporte ce Hadith « Faites-vous réciproquement des présents, car les présents doublent l'affection et dissipent les angoisses du cœur ». Selon Benabdelali, le présent est comparable aux liens de sang, car il provoque des métamorphoses sociales puisqu'il rend « le lointain plus proche, l'ennemi ami ».

Le don n'est pas le sacrifice qui est une offrande rituelle à une divinité ni l'aumône, *saddaqa*, qui a une contrepartie dans l'au-delà. Mauss a souligné que l'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre. L'histoire des idées morales des Sémites voulait que Némésis venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenue principe de justice; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants. (Mauss, 2002, p.29) Le don diffère, aussi, de la *zakat* qui est une soumission aux préceptes de l'islam mue par des préoccupations de justice sociale. L'économie du don dans la société-arabo-musulmane fait fi des préceptes de l'islam lesquels prônent la discrétion en la matière de *sadaqa*.

4.2.3.4 La dimension symbolique du don

Le don se réclame de gratuité et se trouve souillé et défiguré par l'idée de contrepartie. Ramener le don à un simple échange, c'est le dépouiller de toute signification, de toute charge sociale et culturelle et surtout de sa dimension symbolique qui est la plus dense (Benabdelali, 1999, p.67). S'il y a contre-don, il faut qu'il soit d'un ordre autre que matériel. La distribution de dons obéit à une mise en scène sociale et culturelle, indépendante des acteurs. Dans l'économie du don, chaque chose est un être, elle a un souffle, un pouvoir, une vertu. L'objet garde quelque

chose de spirituel qui unit les partenaires à l'échange, mais pas dans le sens *hau* de Mauss. Il n'y a pas d'obligation de rendre, mais une obligation d'allégeance. (Ibid., p.109)

Le don a besoin de parade, de cérémonie et d'acclamations. Le roi donne de l'argent, des terres et des esclaves pour prouver la puissance de l'État vis-à-vis du peuple. Le roi cède ses revenus et sa force de travail pour imposer son image et sa réputation.

Le don est une institution qui obéit, à une sorte de stratégie et à la théorie du jeu. Chacune des deux parties en présence agit en fonction de la réaction probable de son partenaire. Tout se fait implicitement, mais efficacement, car les deux connaissent bien le code social (Ibid., p.58). Le don est un outil de publicité et de propagande. Les mots sont le véhicule par excellence du don. Les rois sont contraints à acheter les mots et à offrir l'argent de peur de la propagande adverse des poètes. Le poète éloquent est celui qui possède l'art de manipuler les mots. Le verbe est à craindre, car la réputation des rois lui est accessible. En usant de la métaphore de Benabdelali, le roi doit « couper la langue » du poète à coûts de centaines de pièces d'or, le don est inscrit dans la sphère publique, s'exhibe et cherche le spectacle. Il est enveloppé par un flot de paroles et impose une logique sociale et culturelle assez complexe.

Les hommes arabes libres sont ceux à qui personne ne doit rien. Le don transforme l'esclave en homme libre et inversement asservit l'homme libre. Plus le roi est généreux avec vous, plus vous devez vous comporter à son égard comme un esclave avec son maître. Le don obéit à une logique propre, celle de l'aléatoire, c'est-à-dire du social. (Ibid. p. 92).

Une fois que nous avons présenté les recherches de Benabdelali sur l'économie du don inspirée des travaux de Mauss, nous nous permettons de les critiquer. Les travaux de Benabdelali n'ont pas abordé une institution du don dans la civilisation arabo-musulmane, celle du *waqf*, fiducie : pourtant ces institutions existaient durant le règne des Abbassides. Cette institution a introduit le don dans l'économie. Le *waqf* a institutionnalisé le don et l'a soumis à la logique économique tout en lui préservant sa valeur symbolique. Nous pensons que l'étude de cette institution est indispensable à notre objet de recherche la société civile. À plus forte raison, elle est une institution religieuse basée sur le don. Nous allons démontrer comment le *waqf* inscrira le don dans la logique économique. Cet acte affranchira les Musulmans de l'obligation de recevoir et imposera la logique économique au don. Selon Ejjemel (2007), l'islam a offert à ses disciples deux institutions que nous ne retrouvons pas dans d'autres religions, celle du zakat, aumône et du *waqf*, fiducie.

4.2.4 Les institutions du *waqf*

Nous tenons à souligner que *zakat* est le troisième pilier de l'islam et repose sur le principe de la justice sociale et économique. Elle est imposée sur les biens possédés et qui excèdent les besoins de base pour vivre tel que les titres bancaires, les revenus de biens immobiliers, les salaires, etc. Son taux est fixé à 2,5 % et imposé sur la somme calculée sur les biens moins les dettes et le coût de la vie. Chaque année, l'État collecte la *zakat* et la redistribue aux pauvres. Il s'agit du transfert de l'argent des riches aux pauvres. C'est un acte de purification du croyant de son attirance pour les biens et la création d'une culture de partage et de solidarité sociale. La *zakat* agit pour le progrès matériel et spirituel des musulmans.

Le *waqf* signifie étymologiquement l'immobilisation en permanence d'un bien afin de le faire fructifier dans le but de verser ses revenus régulièrement et sans fin aux bénéficiaires. Le *waqf*, en d'autres mots, est un don qui se traduit par un engagement contractuel volontaire consenti du plein gré d'une personne pour répondre à des besoins particuliers ou réaliser des objectifs variés.

Le *waqf* est un acte religieux original relativement proche de la notion anglaise de « trust », allemande de « Stiftung », et celle de la fiducie en droit français. Historiquement, le *waqf* est un système de financement très ancien et a précédé l'islam. Dans l'ancienne Égypte, Ramsès II a offert de grandes terres au temple Abidos en l'immobilisant. Dans leurs pratiques, les Romains prononçaient une formule rituelle de fiducie devant un magistrat ou bien devant cinq témoins.

Le premier *waqf*, en islam, a été un don de plusieurs terres par un juif nommé *Mukhayrik* à Mohammed (Ejjemel, 2007, p.31). Après le décès du juif, Mohammed a immobilisé ces terres pour les pauvres et les nécessiteux. Mais le plus connu des *waqfs* est celui fait par le compagnon du Prophète *Omar Ibn al-Khattâb* qui a demandé au Prophète en disant : « Oh! Prophète de Dieu, j'ai gagné à Khaybar des richesses comme je n'en ai jamais gagné auparavant. Que veux-tu que j'en fasse ? ». Mohammed lui répondit : « Si tu le veux, tu peux conserver la partie initiatrice et donner ses bénéfices en charité de telle sorte que cette partie initiatrice ne puisse être vendue, achetée, donnée en cadeau ou léguée. ». Certains auteurs déclarent que l'origine du *waqf* tire son origine des versets du Coran et notamment la Sourate 2, La Vache, Verset 177 : « La piété ne consiste pas à tourner vos visages vers l'orient ou vers l'occident, la piété, c'est croire en Dieu, au Jugement dernier, aux anges, aux livres et aux Prophètes; la piété c'est de donner de son bien malgré l'attachement qu'on lui porte - aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux voyageurs, aux mendiants et au rachat des captifs ».

En islam, le *waqf* est une institution financière qui régit la vie sociale et économique et a une finalité politique. À ses débuts, le *waqf* était destiné à la construction des mosquées, à leur gestion, à la libération des esclaves, à l'aide des pauvres, au mariage des gens nécessiteux et à l'éducation des orphelins. Le *waqf* répondait aux besoins des pauvres et renforçait la foi des musulmans. Rapidement, une législation, selon la Shari'a, s'est développée pour réglementer ses pratiques et protéger les intérêts des bénéficiaires.

À travers les siècles, l'institution du *waqf* n'a pas cessé de se développer et de jouer un rôle déterminant dans la structure socio-économique des sociétés arabes. Durant le règne Omeyyade, le *waqf* a touché les sciences, l'éducation et la recherche en construisant des écoles, bibliothèques et en prenant en charge des chercheurs. À cette époque, des organisations de gestion du *waqf* virent le jour et étaient sous la tutelle des juges, sous l'administration religieuse. Sous l'empire abbasside, le *waqf* s'est dissocié des juges et est devenu une administration indépendante régie par un responsable du *waqf*. Le passage des institutions du *waqf* d'une administration religieuse à une administration économique marquera l'entrée « officielle » du don dans la logique économique. Sous l'empire ottoman, le *waqf* est devenu un outil politique, une pratique qui attire des sultans et les émirs. Au cours du XXI^e siècle, un ministère des *awqaf* fût créé en Turquie et le tiers des terres arables était sous le *waqf*; alors que la moitié des terres en Algérie appartenait aux institutions du *waqf*.

Le bien constitué en *waqf* doit avoir une valeur et être licite. Les bénéficiaires, aussi, doivent avoir des intentions licites qui les rapprochent de Dieu. Les bénéficiaires constituent des lieux, des entités sociales, des individus ou une combinaison des trois.

Il existe trois sortes de *waqf* :

1. Le *waqf* religieux, mixte à la fois public et privé, est l'immobilisation du bien pour une fondation pieuse ou d'intérêt général (confrérie religieuse, mosquée, école, cimetière...). Ce genre d'immobilisation sert à imprimer le Coran et à créer et financer des associations spécialisées dans la récitation du Coran.

2. Le *waqf* de famille « fiducie familiale », *waqf Ahli*, privé, est destiné aux enfants, petits-enfants, la parenté et les descendants lointains. Dans la législation musulmane, il est permis d'immobiliser des revenus à ses enfants même si le fondateur n'a pas encore d'enfants. Cette institution avait pour but de partager à part égale les revenus et d'assurer une sécurité financière aux enfants et surtout aux filles advenant un malheur ou la mort soudaine du père. Toutefois, il y a eu de l'abus dans ce genre de *waqf*. Plusieurs violations et détournement ont été enregistrés, notamment la privation des femmes de leur héritage en souscrivant les biens en *waqf*. Les régimes politiques arabes ont procédé à son annulation dès l'indépendance de leurs pays respectifs. Il a été annulé en Égypte et en Jordanie en 1946, au Liban en 1947 et en Tunisie en 1956.

3. Le *waqf* charitable, *waqf kheiri*, public, est destiné aux pauvres, aux orphelins et à toute action qui assure un service public (santé, éducation, etc.). Le *waqf* a permis la construction des institutions scientifiques en prenant en charge l'hébergement des étudiants et les salaires des professeurs. Parmi les plus grands travaux médicaux financés par le *waqf*, le livre d'Averroès *Al-Kuliyât Fit-tibb*, devenu plus tard une référence dans l'enseignement de la médecine dans le monde occidental. Le *waqf* public est destiné dans un premier temps aux pauvres, mais il est accessible, aussi, aux riches de par sa nature publique.

Toutefois, plusieurs activités ne peuvent pas être considérées comme *waqf* comme par exemple, la mutuelle des assurances, car le riche paie la police d'assurance et c'est lui-même qui reçoit les indemnités et non une tierce personne dans le besoin ou qui nécessite un coup de main. En d'autres mots, le *waqf* ne peut pas être fondé sur des activités destinées uniquement aux riches, mais plutôt à des activités aux pauvres et d'autres d'intérêt public auxquelles profitent, à la fois, les riches et les pauvres. Aussi, les produits de consommation ne peuvent pas être immobilisés, car il n'y a pas de pérennité dans le financement des banques alimentaires.

Le *waqf* est une grande source de financement pour les causes charitables au sein de la communauté musulmane. Il a su s'adapter aux besoins fluctuants de la société pendant plusieurs siècles. La volonté des fondateurs du *waqf* reflètent les besoins et les changements qui s'opèrent au sein de la société. Leurs choix de bénéficiaires sont des indicateurs des besoins sociaux et des questions estimées importantes par une population.

Il n'y a aucune différenciation entre homme et femme pour créer un *waqf*, les décisions du fondateur du *waqf*, doivent être respectées et jouent le rôle d'un texte de loi qui ne peut pas être modifié ni violé même après son décès. Le *waqf* est considéré comme une personne morale qui a des droits et des obligations et celle-ci est obligée de payer la *zakat* sur ses revenus. En d'autres termes, les fouqahas ont considéré le *waqf* comme une personne morale indépendante juridiquement de ses fondateurs et administrateurs (Ejjemel, 2007, p.54). Toutefois, contrairement aux contrats réguliers, les bénéficiaires ne sont pas obligés d'accepter le *waqf* pour qu'il devienne effectif. La publication de l'acte du *waqf* par son fondateur suffira.

Le rôle de l'institution du *waqf* se résume dans le principe de conserver le caractère permanent de chaque unité de *waqf* qui s'opère de façon autonome, mais qui est réglée par un cadre qui conjugue la Shari'ah, le droit civil et des pratiques sociales 'urf de la société. Une fois que le fondateur d'un *waqf* choisit d'apporter des revenus de son *waqf* aux bénéficiaires désignés, c'est une action continue et ininterrompue. C'est aussi la marque que laisse l'individu dans la société dans laquelle il vit dans la mesure où le *waqf* fournit la structure d'une liberté d'action de soutenir matériellement un destinataire au choix du fondateur et ce, durant sa vie ainsi qu'après son décès. Il est important de souligner que les législations des écoles islamiques diffèrent. Pour les Hanéfites, le fondateur du *waqf* peut se désigner lui-même comme premier bénéficiaire du *waqf* et bénéficiaire de ses biens jusqu'à sa mort; alors que les Malékites obligent le fondateur du *waqf* de se défaire de ses biens immédiatement après les avoir constitués en *waqf* (Ibid.).

Ejjemel (2007) pense que les colonisateurs des pays arabes ont combattu les institutions du *waqf* et ont affaibli leur rôle; alors que l'État arabe moderne n'a pas su donner une place importante et un rôle déterminant à cette institution dans sa modernisation. Il est important de souligner que les institutions du *waqf* dans différents pays arabes ont été détournées de leur mission. La corruption était omniprésente, la volonté des fondateurs n'a pas été respectée. Ce qui a poussé l'État à mettre la main sur la gestion des institutions. Le *waqf* de famille a été aboli dans les pays arabes et remplacé par le droit civil, car les pratiques des *waqfs* ont fini par imposer l'idéologie agnatique musulmane en appliquant des règles injustes sanctionnant la femme en l'écartant purement et simplement du système de transmission des biens immobiliers. En Tunisie, en 1957, Bourguiba a dissous toutes les institutions du *waqf* et a annoncé la restitution de la propriété privée. Moore (1967) saluait l'abolition des institutions du *waqf* par Bourguiba et les a qualifiées de formes archaïques de propriété foncières. Plusieurs analystes jugeaient, selon

Ejjemel, que le *waqf* bloquait la circulation des capitaux et limitait l'accès à la propriété privée. L'immobilisation d'un bien engendre l'insaisissabilité, l'imprescriptibilité et l'inaliénabilité du fonds, ce qui constituait un frein à toute transaction sur ces biens et, par suite, à leur mise en valeur. Par ailleurs, les institutions du *waqf* étaient qualifiées d'injuste envers les femmes et encourageaient la paresse des bénéficiaires du *waqf* qui ne cherchaient pas à travailler ou à fructifier leur argent. En plus, la multiplication des bénéficiaires à travers le temps limitait la quote-part de chacun et crée des problèmes et litiges au sein des familles et vidait la mission même du *waqf*.

L'abolition du *waqf* de famille a affaibli la place de cette institution dans les sociétés arabes et a limité son rôle au *waqf* religieux, à la construction des mosquées et à une vocation purement religieuse. En plus, la mainmise de l'État sur l'administration et la gestion des institutions du *waqf* a engendré un désintérêt des musulmans pour fonder des institutions du *waqf*. Les modifications des lois d'administration des *waqfs* en Égypte, l'annulation du *waqf* temporel et le transfert de l'administration du *waqf* à l'État après la mort du fondateur ont participé à l'affaiblissement des associations de bienfaisance et à la perte de confiance des bienfaiteurs dans le système d'administration des institutions du *waqf* qui sont devenus sous le contrôle total de l'État. Selon Kahf, la gestion du *waqf* par l'État n'a pas rempli son mandat initial, mais, plutôt, a engendré une baisse dans la productivité du *waqf* à cause de la corruption, le manque d'intérêt collectif, le manque de financement et le manque de personnel qualifié au sein des instances gouvernementales.

Toutefois, la transformation structurelle des institutions du *waqf* n'a pas transformé les pratiques des musulmans ou a affaibli leur devoir religieux de donner et de venir en aide aux pauvres. Nous l'avons souligné plus haut. L'éthos musulman

est régi par la générosité. Le don transcende la société et l'économie des Arabes. Il est le lien entre la société bédouine et la société urbaine.

Au cours des deux dernières décennies du XXe siècle, un intérêt pour la restauration des institutions du *waqf* a pris forme dans le monde islamique. En 2001, l'organisation mondiale du *waqf* fût créée et rattaché à la banque islamique de développement. À l'ère de la société de l'information, le *waqf* technologique et scientifique est de mise. Au Koweït, un organisme a lancé le *waqf zamani*, immobilisation du temps pour encourager le bénévolat et consacrer du temps pour des œuvres de charité ou sociales.

Ceci étant dit, Europe Trust *al-waqf al-Europi*, charité britannique enregistrée et domiciliée à Birmingham, a suivi le principe du croisement de la notion de la permanence d'un *waqf* avec le concept britannique de « permanent charity ». Mais au lieu de suivre le modèle mentionné ci-dessus où chaque *waqf* est constitué d'un fond d'avoir spécifique à lui-même et géré de façon autonome et, pour ainsi dire, en vase clos où les revenus du *waqf* en question sont accordés aux bénéficiaires expressément et seulement désignés par le fondateur, Europe Trust adopte un autre modèle également utilisé dans le monde arabe et musulman, à savoir une gestion globale rassemblant la totalité des avoirs de plusieurs *waqfs*.

En résumé, nous soulignons que le *waqf* inscrit le don religieux dans la logique économique. Cette institution contribue à ériger une société civile basée sur le bien public et anéantit l'influence de la religion dans les délibérations de la société civile. Toutefois, l'abolition du *waqf* dans plusieurs pays arabes a réinscrit le don dans une logique religieuse et a permis aux mouvements islamistes de prendre forme et de financer leurs activités et actions sociales au cours du siècle dernier.

4.2.5 Les mouvements islamistes

Au début du XXe siècle, les mouvements islamistes ont regroupé plusieurs organisations au sein de leur structure comme c'est le cas du mouvement des Frères musulmans en Égypte. Selon Roy, les mots qui renvoient à la notion de « société », *jam'at*, *jamiat* « association » sont utilisés par les musulmans modérés, alors que les groupes radicaux se qualifient de parti, *hizb* sous l'influence des mouvements marxisants (*Hizb al Tahrir*, *Hizb-i Islami*, *Hizbollah*). Pour les islamistes, le parti est à la fois un moyen d'action politique et une contre-société où le militant peut vivre *hic et nunc* selon le vrai modèle islamique (Roy, 1992, p. 68).

Pour Ghandour (2005), le déclin de l'empire ottoman et la colonisation des pays musulmans par l'empire britannique et français durant le dix-neuvième siècle ont fortement contribué à l'émergence des organisations civiles islamistes. L'Afrique noire était le premier lieu de rencontre des organisations chrétiennes et islamistes. À l'époque, les organisations chrétiennes offraient de la nourriture aux pauvres en contre partie de la conversion. Durant le dix-neuvième siècle, la communauté la plus organisée au Liban était celle des Maronites supportée par la France; alors que les États-Unis créaient des organismes protestants, notamment la prestigieuse Université américaine à Beyrouth en 1875. Durant cette période, la multiplication au Liban des organisations chrétiennes a poussé les Musulmans à calquer le modèle chrétien et à appeler les pauvres à reconfirmer leur appartenance à l'islam en basant leur action sociale sur la prédication, *tabshir*. La première organisation locale musulmane a été créée, en 1878, il s'agit d'*Al-Makassed*. Mais existe-t-il une autre forme d'association au Liban et ailleurs dans le monde arabe avant le XXIe siècle?

Le point commun entre différentes organisations islamistes est la bienfaisance, une valeur intimement liée au partage, à la justice et à la solidarité. L'acte de

bienfaisance repose sur des actes de foi. Il s'agit de l'aumône, du don et de la collecte de l'argent. L'aumône, *zakat* est le troisième pilier de l'islam. Chaque musulman doit distribuer l'équivalent de 2,5 % de ses revenus ou gains aux pauvres. Par ailleurs, la source de financement durable pour les organisations islamistes reste le *waqf* ou *Habous*, l'institution traditionnelle de bienfaisance depuis le deuxième siècle de l'hégire, environ le 9^e siècle A.J.C qui a su absorber les problèmes sociaux et alléger le fardeau de l'État. La mosquée est, aussi, considérée comme l'institution fondamentale de bienfaisance. Ce lieu a accumulé plusieurs fonctions, à savoir un lieu de culte, un espace de délibération et de gouvernance.

Dans le monde arabe, à la fin du Xe siècle, les soufis unissaient religion et philosophie et formaient la première communauté secrète. À cette époque, les communautés étaient des communautés de sentiment, l'*umma*. L'association en tant que telle n'avait pas sa raison d'être. Un esprit de groupe réunissait tous les membres.

4.2.5.1 Le concept d'*umma*

Nous tenons à définir la notion d'*umma*, selon les termes d'un penseur arabe, car nous essayons de mieux cerner la conception de la communauté dans la pensée arabo-musulmane. Nous présentons les travaux de Talbi que nous avons jugés les plus proches de notre domaine de recherche. Talbi (2007) explique que l'homme peut appartenir à une multitude de communautés à la fois. La communauté des communautés est l'*umma*. Pour Talbi, la question de l'*umma* est l'une des plus difficiles dans la pensée arabo-musulmane, car elle reste imprécise (Talbi, 2007, p. 34). Il n'y a pas d'expression en français qui la traduise. Ce n'est ni la nation ni la communauté. Le nationaliste arabe entend le mot *umma* dans un sens, l'islamiste dans un autre. (Ibid.,)

La notion de l'*umma* renvoie à différentes significations, elle englobe la petite communauté et une communauté religieuse plus grande. Le sens du mot *umma* n'a jamais été relié à une structure historique composée d'un territoire, un peuple et un corps politique, c'est-à-dire un État-nation. L'État dans l'histoire arabe était un état d' *'assabiya* édifié sur le principe de la force et l'appui sur la religion. Les peuples sont les sujets des tribus, *tawaef*, communautés qui prêtent leur allégeance par alliance, clientélisme ou par la force. La crise qu'a connue l'État arabe s'explique par le passage d'un État sultanat à un État national moderne, c'est-à-dire le passage d'une société basée sur l' *'assabiya* à une société nationale et civile (Kawtharani, 2007, p. 11-12).

L'*umma* a un sens précis dans le Coran, elle est un concept coranique. Elle est unique, indivisible, centrée sur la Seigneurie et le service de Dieu. Selon le Coran, elle est une communauté médiane et « la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes » (Coran, 3 : 110). De nos jours, l'islam n'est pas une nation et il n'y a pas de nation dont les citoyens soient tous musulmans (Talbi, 2011, p.85). La trame de l'*umma* est la prière continue, en rangs serrés orientés vers un centre unique. Elle n'est ni raciale, ni politique, ni nationale, ni culturelle, ni sociale, ni géographique (Talbi, 2007, p. 35)

La communauté de foi fut, au Moyen Âge, la structure limite, sécurisante et englobante dont les différentes communautés restreintes devaient de gré ou de force, épouser les contours pour pouvoir y trouver place et avoir droit de cité (Talbi, 2011, p. 81)

Après l'effondrement de l'empire ottoman, les frontières de l'*umma* sont brouillées et cette dernière s'est désintégrée lentement. Nous vivons une scission en islam. Talbi emploie la notion d'« islam-culture » qui s'enracine dans l'authenticité;

et l'« islam-conviction » considéré comme foi vivante, engagement et certitude métaphysique. Ces deux islams créent la confusion. Le terme *umma* dans le vocabulaire moderne, tout en gardant ses connotations spirituelles, renvoie de plus en plus à la notion de nation et quelquefois à celle du peuple. La nation arabe est qualifiée d'*umma arabiya*; alors qu'elle n'est pas une entité spirituelle. Dieu ne s'est pas adressé aux arabes en tant qu'*umma*, mais il s'est adressé à l'Homme. L'*umma* est composée de ceux qui ont répondu au Message de Mohamet abstraction faite de l'appartenance ethnique ou de couleur (Ibid., p. 83). Les liens à l'intérieur de l'*umma* sont spirituels.

Par ailleurs, la communauté ne doit pas être une communauté de conditionnement, mais une communauté de conviction qui repose sur l'adhésion volontaire, consciente et critique. Il est important de souligner que, selon Talbi, la communauté de conditionnement supprime l'individu et l'oblige à obéir à des règles ou à un chef. L'individu finira par être un outil entre les mains du chef (Ibid., p. 27). La communauté peut avoir une dimension totalitaire, car elle tue la personnalité et la pensée (Ibid.). La communauté de conditionnement a pris forme avec les confréries des soufis et par la suite avec les mouvements islamistes contemporains.

4.2.5.2 Les confréries

Notre enquête terrain réalisée au Liban, en 2007, nous a permis de fouiller en profondeur afin de mieux cerner l'archéologie du mouvement islamiste. Nous nous sommes rendu compte que la confrérie la plus ancienne, celle d'*abd al Qadir al-Jilani* fondée au XIII^e siècle à Bagdad est panislamique et présente en Afrique centrale et de l'Ouest. Hammoudi (2001) pense que la relation du pouvoir à l'intérieur de la confrérie est reproduite dans les différentes associations de la société arabo-

musulmane. Les rapports entre maîtres et disciples traversent les différentes sphères de la société arabo-musulmane. Il a intitulé son travail : la genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. La relation au chef est le noyau d'une relation de soumission teintée de deux attitudes diamétralement opposées. Quand les individus sont en position subalterne, c'est la soumission humble qui, très souvent confine à l'obséquiosité; par contre, en situation de commandement, ils entendent se faire obéir de façon absolue et cette volonté prime sur toute médiation légale de l'autorité (Hammoudi, 2001, p.23). Cette attitude renvoie à la coexistence de deux personnalités dont les traits et les comportements se contredisaient terme à terme, et surtout comme si l'une comprimant momentanément l'autre, en fait l'une préparait le surgissement de l'autre (Ibid.,).

Le rapport exemplaire de maître à disciple domine les modes d'interaction politiques dans les partis et les syndicats ainsi que les bureaucraties publiques et privées. Partout, l'exhibition d'attitudes qui l'apparentent à la femme, dans une première phase, naît le nouveau maître qui se métamorphose par la suite en patron viril et absolu, une fois libéré des liens avec ses initiateurs. (Ibid.,)

Selon Hammoudi, le saint est une figure familière. Il reste que la déclaration d'une vocation à la sainteté dérange en profondeur la norme ordinaire. L'errance mystique nie les champs d'identification sociale et politique et est marquée par la négation des espaces de la famille du village, de la tribu et de l'État. Le départ pour l'initiation se traduit par un renoncement spectaculaire et immédiat aux valeurs qui gèrent le quotidien. Le candidat à la sainteté fuit le village et ses foyers. Il méprise toute activité lucrative et opte pour la mobilité et la pérégrination, au lieu de jurer fidélité à un territoire, à une communauté et un gouvernement. Le candidat part à la recherche d'un maître et d'un groupe charismatique (Ibid., p.126)

Le profil du candidat à la sainteté se dessine comme suit : un homme, à la fin de la puberté, qui a étudié les sciences exotériques, au moment de s'engager dans un métier, décide de contempler les sciences ésotériques et cherche des signes. L'initié est appelé *fakir*, pauvre. Tout candidat à la sainteté se doit de trouver un maître et se déplace d'un espace à l'autre sans garantie du succès. La guidance de celui-ci seule ouvre le chemin vers Dieu qui est aussi le chemin du succès parmi les hommes. Une fois intégré dans une communauté et sous le commandement d'un maître. Le *fakir* accepte le silence, la faim, la litanie individuelle, *dikr* et l'isolement. Le *dikr* collectif est accompagné des mouvements du corps et des modulations appropriées à l'interjection des mots et des syllabes du Verbe. Le *fakir* doit abdiquer toute autonomie et doit s'anéantir dans le service et ne vouloir que l'amitié et l'intimité du chaykh. Ces rituels visent à vider la conscience du *fakir* afin qu'elle puisse recevoir Dieu.

La soumission du disciple au maître passe par l'accomplissement des tâches que le maître exige telle que les activités domestiques et les travaux de production sur les terres de la fondation pieuse. Au XII^e siècle, la féminisation du disciple, selon Hammoudi, est un comportement atypique et choquant de la norme ordinaire. La transmission de la *baraka* modulera les relations entre maître et disciple et atteint, quelquefois, des contacts contraires à la moralité publique. « Le maître crache dans la bouche du disciple ou le maître introduit sa langue dans la bouche du disciple et lui enjoint de sucer. » Le contact avec le corps du maître peut se traduire par un rapport sexuel. Par ailleurs, la soumission n'exclut pas la violence ni les crises de désobéissance qui poussent le disciple à la tentative d'assassiner son maître.

L'initiation achevée, maître et disciple ne peuvent plus cohabiter. Tout s'inverse à nouveau, l'autorité remplace la soumission et la virilité débordante

remplace la passivité. La fin de l'initiation du disciple engendre la naissance d'un nouvel homme :

imaginons ce nouvel homme : l'exercice spirituel et l'ordalie ont produit en lui l'effet que recherche la *tariqa* : ruiner son ancien moi, *al karrab* , ce moi qu'il s'emploie constamment à dominer *qahr annafs*, à réprimer *qam' annafs*, ce moi dont il faut briser le tranchant par le « viol des habitudes » *taksir hiddat annafs; karq al 'ada*. (Ibid., p. 127)

Selon Hammoudi, l'institutionnalisation poussée du saint place cette figure aux côtés du prince et du *'alem* dans la trilogie fonctionnelle. Les rapports de pouvoir entre maître et disciple teinteront les relations de pouvoir dans la société arabo-musulmane. La structure de la confrérie sera reproduite et actualisée dans les mouvements islamistes, notamment celle de *Hizbollah*.

4.2.5.3 Les organisations islamistes

Au début du XXe siècle, les mouvements islamistes ont instauré les organisations non gouvernementales au sein des sociétés musulmanes. Les associations professionnelles ont été les premières à fonder des organisations islamistes. Rappelons que cette génération instruite était le moteur de la résistance contre la colonisation et a constitué le noyau de la réislamisation des sociétés arabes.

En 1927, la création de *Jamaa't tabligh*, une association de prédication en Inde, considérée comme la plus grande organisation à travers le monde, était le moteur de la réislamisation des sociétés musulmanes. Selon Ghandour (2005), elle n'appelle pas au Jihad, mais est devenue le modèle de l'isolation culturelle des musulmans de tout environnement mécréant. *Jamaa't tabligh* appelle à la rupture totale avec la société « laïque » et à la reconstruction sociale basée sur une foi solide et immuable. En Europe, *Jamaa't tabligh* est basée en Angleterre et compte plusieurs milliers d'adeptes en France parmi les Maghrébins.

En 1928, Hasan Al-Banaa a créé, en Égypte, *Jamaa't Al-Ikhwan Al-musli min*, association des Frères musulmans. Sa première vocation était la lutte contre l'occupation anglaise et l'islamisation de la vie politique en Égypte. L'exécution de son idéologue, Saïd Kotb, en 1966 par Nasser, a poussé le groupe à la radicalisation et a fini par assassiner Sadate en 1981.

En 1941, *Jamaa't Islamiyya*, une association islamique a vu le jour au Pakistan avec des visées politiques. Son fondateur *Abû Al-A`lâ Al-Mawdûdî* est l'un des plus grands idéologues des mouvements islamistes. *Jamaa't Islamiyya* appelle à la réforme de la société musulmane et de l'éducation islamique et à l'application de la Loi divine.

Plusieurs mouvements islamistes dans le monde arabe s'inspirent de *Jamaa't Islamiyya* et *Jamaa't Al-Ikhwan Al-musli min*. Ils renferment dans leurs actions un volet politique et un autre social. Le dernier de ces mouvements est le Front du Salut algérien. Par ailleurs, deux pays ont joué un rôle déterminant dans les actions des différentes organisations islamistes, l'Arabie Saoudite et l'Iran. Les Saoudiens ont financé, dans le monde arabe, les mouvements islamistes, qui ont une allégeance au *Jamaa't Al-Ikhwan Al-musli min*, afin de promouvoir les valeurs du wahhabisme; alors que l'Iran a façonné *Hizbollah* selon le modèle iranien. Selon Ghandour, les différentes organisations étaient influencées par la géopolitique, *Jamaa't Islamiyya* en Inde et Afrique du Sud et en Afrique Orientale. Le même phénomène est observé dans les pays arabes et par extension les communautés musulmanes vivant dans les pays occidentaux (Ghandour, 2005, p. 26).

La Révolution iranienne a propulsé un nouvel acteur islamiste sur la scène arabe. Il s'agit du *Hizbollah* « parti de Dieu » créé suite à l'invasion israélienne du

Liban en 1982. Nous étudions la structure de cette organisation afin de mieux comprendre le concept de la société civile islamiste. Notre choix s'est renforcé par la guerre au Liban en 2006 et le rôle qu'a joué *Hizbollah* dans la gestion de la guerre et l'action sociale. Mais avant cet exercice, nous allons décortiquer la composition des mouvements islamistes. Nous avons constaté une hiérarchie et des relations de pouvoir reproduites du modèle de la confrérie.

Selon Roy, la finalité des mouvements islamistes n'est pas la définition des institutions, mais, plutôt, la dévotion des individus. Ils optent pour une réflexion sur la vertu, *taqwa*. Le modèle islamiste se réalise dans l'homme et non dans les institutions, cela suffit à rendre impossible une polis, une « cité » islamiste (Roy, 1992, p. 87-88). Le moteur de la société est l'homme, le croyant. Dans ce sens, les relations sociales sont horizontales entre individus et doivent engendrer une société vertueuse. Une fois l'idéal social atteint, l'État dépérit. L'État s'efface quand il a accompli sa tâche historique : établir l'exclusivité de la *Shari'a*, seule norme de la relation sociale (Ibid., p.89).

La dévotion s'oppose à l'organisation : le martyr a plus de sens que la victoire. Il n'y a pas d'« obligation » de résultat dans le djihad. L'espace du djihad n'est pas celui d'un État territorialisé, mais plutôt celui de l'*umma* (Ibid., p.91).

Pour les islamistes, l'association est une appartenance virtuelle et non physique, le lieu par excellence de la transformation de l'individu. Nous avons constaté que la confrérie repose sur la dévotion du disciple à son maître. Par ailleurs, la dévotion passe du maître au Prophète. Le militant, dans les mouvements islamistes, doit se comporter comme le Prophète, s'habiller, manger et s'exprimer comme lui. Il doit convaincre par le modèle éthique qu'il reflète dans sa personne plus que par son activité politique (Roy, 1992, p. 96).

Certes, la confrérie et le mouvement islamiste sont les deux conçus comme une contre-société. La confrérie repousse la société à l'extrémité de sa sphère, alors que le mouvement islamiste finit par attirer la majorité de la population et englober peu à peu la société retombée dans l'ignorance. (Ibid.,).

4.2.5.4 *Hizbollah*

Hizbollah ou *Hizbullah*, « parti de Dieu » a été créé suite à l'invasion israélienne du Liban en 1982. Hassan Nasrallah, secrétaire général du *Hizbollah*, pense que sans l'occupation israélienne, *Hizbollah* n'aurait jamais existé (Charara et Domont, 2004, p. 67). À ses débuts, le parti de Dieu a fonctionné comme une guérilla et un mouvement social qui supportait les victimes de la guerre au Liban. En 1992, les dirigeants du parti ont décidé de participer aux élections en inscrivant *Hizbollah* sur l'échiquier politique libanais. De nos jours, il est un acteur incontournable sur l'échiquier politique libanais. Selon Charara et Domont, la vision dominante dans l'espace médiatico-politique occidentale présente le *Hizbollah* comme une simple officine des services iraniens et syriens (Ibid.).

Par ailleurs, il est important de souligner qu'avant la création du *Hizbollah*, les Chiites ont connu, durant les années 1960, au Sud-Liban, un processus de désenclavement qui a ébranlé l'ordre social régnant et l'autorité des familles féodales dominantes (Ibid., p. 81). La contestation chiite, à l'époque, était alimentée par deux idéologies, le nationalisme arabe et le marxisme. Pour concurrencer la gauche régnante et donner un poids politique aux Chiites, l'imam *Moussa al-Sadr* et le député Hussein al-Husseini ont créé le Mouvement des déshérités, *mahrumin*, un mouvement sociopolitique qui avait comme mission de venir en aide aux pauvres et

la branche armée *Amal* « espoir » (Achcar et Warchawski, 2007, p. 28). La culture politique et l'éveil communautaire prônés par l'imam *al-Sadr* vont frayer la voie à la création du *Hizbollah* (Charara et Domont, 2004, p. 85). Pour Qassem (2004), c'est plutôt la conviction des trois imams chiites qui va changer le statut des Chiites au Liban. Chaque imam avait son propre agenda, sa logique et son plan d'action. Il s'agissait de l'Imam *Moussa al-Sadr*, Ayatollah *Mohammed Mahdi Shamseddine* et Ayatollah *al-Sayeed Mohammed Hussein Fadlallah*.

L'imam *Moussa al-Sadr* a étudié en Iran à Qum et en Irak à Najaf (Qassem, 2004, p. 18). En 1967, il a fondé le Conseil Supérieur Islamique Chiite comme une institution religieuse qui visait le regroupement des savants chiites suivi du mouvement des déshérités. Le mouvement s'est érigé en porte-parole de la communauté chiite revendiquant un rôle représentatif des chiites dans les institutions selon la tradition du système politique confessionnel en vigueur au Liban (Achcar et Warchawski, 2007, p. 29). Yann Richard souligne que l'imam *al-Sadr* n'était pas un Gandhi chiite, mais réellement une préfiguration de Khomeiny (Charara et Domont, 2004, p. 85). À plus forte raison, la nouveauté dans le discours de Khomeiny et des révolutionnaires iraniens a consisté dans la division du monde en oppresseurs et déshérités en attendant le retour de l'imam occulté qui, selon la tradition chiite, remplira ce monde de justice et d'équité. L'imam *al-Sadr* a été enlevé en Libye le 31 août 1978 et son sort est inconnu jusqu'à présent.

Ayatollah *Mohammed Mahdi Shamseddine* a commencé ses activités charitables et culturelles en produisant des livres éducationnels (Ibid., p. 20). Il était un des premiers à appeler à combattre Israël pour l'obtention de la libération. À ses débuts, selon Frangieh, il militait en faveur d'une démocratie classique, établie sur la loi du nombre. Cette revendication procure aux chiites plus de pouvoir, car ils représentent la plus nombreuse des communautés libanaises. Au fil des ans, l'imam

Shamseddine a changé de position et admettait officiellement son adhésion à la réalité libanaise basée sur le principe de convivialité entre les Libanais ou du pacte de « vouloir-vivre ensemble ». Ainsi, il devient un ardent défenseur de la démocratie consensuelle fondée sur le dialogue et ouverte sur la recherche permanente de compromis. Shamseddine a organisé, en 1994, un congrès sur le thème de « l'Islam et les musulmans dans un monde en changement ». Il a nommé trois évêques appartenant aux principales communautés chrétiennes du Liban pour présider trois des six commissions de travail formées. Dans sa vision, aucune discussion engageant les musulmans du Liban ne pouvait être faite sans la participation des Chrétiens.

Par cette ouverture, l'Ayatollah Shamseddine restructure l'action politique de la communauté chiite. Dans son testament publié un an après son décès, en 2002, Shamseddine (2005) a appelé les Chiites à participer à l'édification de leur État, à s'intégrer dans leur société respective et à réfuter les revendications des droits des Chiites en tant que minorité qui n'a pas de droit comme les autres minorités. Par cet appel, l'ayatollah fait référence au discours iranien tenu par *Hizbollah* au Liban.

Le troisième imam, Ayatollah al-Sayeed *Mohammed Hussein Fadlallah* (Qassem, 2005, p. 21) a fondé la confrérie à Naba'a qui comprenait une mosquée, un dispensaire, une école religieuse et un centre culturel. Cet imam représente le symbole de la maturité « islamiste » tout en supportant la révolution iranienne de Khomeiny. *Fadlallah* a refusé de participer à toute activité de résistance en optant pour un parti religieux « clérical ». Aux débuts du *Hizbollah*, l'absence de leader du parti a poussé les médias locaux et internationaux à considérer *Fadlallah* le leader spirituel du *Hizbollah*.

Avant la fondation du *Hizbollah*, les Chiites libanais partageaient leur allégeance avec *Amal*, les comités islamistes et les factions missionnaires. À l'arrivée de Khomeiny au pouvoir en 1979, les leaders chiites libanais se sont vite rendu

compte que leurs structures organisationnelles ne leur permettaient pas d'atteindre leurs buts ni de répondre à leurs aspirations. Entre temps, Israël a envahi le Liban en 1982. Des pourparlers ont été entamés à l'intérieur de différentes factions chiites afin d'unir leurs actions et une synthèse de la réflexion commune fût alors élaborée : le « document des Neuf » qui définit la base de la formation politique chiite qui repose sur trois principes.

1. La foi en l'islam en tant que fondement intellectuel, doctrinal guide la praxis politique.
2. La résistance contre l'occupation israélienne, source majeure du danger pour le présent et l'avenir du Liban et de la région.
3. La loyauté envers la direction du juriste théologien *al Wali al-Fakih*¹⁰, héritier du Prophète et des imams, qui fixe les grandes lignes d'action pour l'*Umma* (Charara et Domont, 2004, p. 98).

¹⁰ Michel Hajji Georgiou et Michel Touma, L'Orient-le Jour en date du 26 août 2006 : Avant la venue de l'ayatollah Khomeiny, aucune autorité religieuse n'était donc reconnue par la majorité des chiites comme le guide suprême, le "walih el-fakih". La Révolution islamique iranienne a représenté sur ce plan un tournant historique, dans toute l'acception du terme. En définissant les bases constitutionnelles de la République islamique, dans son ouvrage "l'orientation de la révolution islamique", l'ayatollah Khomeiny a posé comme principe de pouvoir la fusion entre le religieux et le politique. "En comprenant la conception de la religion dans notre culture islamique, souligne-t-il dans cet ouvrage, il apparaît clairement qu'il n'existe aucune contradiction entre l'autorité religieuse et l'autorité politique. La lutte politique fait partie intégrante de la mission et des devoirs religieux. Le commandement et l'orientation de la lutte politique font partie des responsabilités et de la mission de l'autorité religieuse". La Constitution de la République islamique a donc été basée sur l'allégeance au "walih el-fakih". Cette fusion entre le religieux et le politique comme principe de pouvoir et la mise en place de la République islamique en Iran ont ainsi eu pour effet de donner, pour la première fois dans l'Histoire, et sous l'impulsion de Khomeiny, toute son ampleur à la notion de "walih el-fakih".

Les groupes islamistes chiites ont été dissous pour former un mouvement connu sous le nom de *Hizbollah*. Le manifeste fut présenté à Khomeiny qui l'a approuvé et ordonna le support à la résistance libanaise. À l'époque, une haute délégation iranienne a visité la Syrie afin de discuter le passage des gardes de la Révolution au Liban pour entraîner les Libanais envoyés au front. Un camp d'entraînement a été construit dans le *Beka'a*. La première opération kamikaze a eu lieu le 11 novembre 1982 à Tyr. Le premier attentat-suicide chiite d'envergure était en avril 1983 à l'ambassade des États-Unis à Beyrouth faisant 63 morts.

Qassem a essayé de répondre à la question épineuse qui hante plusieurs chercheurs : l'islam est-il compatible avec la modernité? Selon le Cheikh, l'islam est la foi et *Shari'a* : il est encore valable pour la société musulmane même après quatorze siècles. La foi s'adresse à la raison humaine pour la convaincre de l'unicité de Dieu, de l'existence des prophètes dans une logique de causalité. La *Shari'a* repose sur le Coran et la Sunna et englobe les besoins individuels, collectifs et sociaux. En d'autres mots, la foi est rationnelle, alors que la *Shari'a* est « délibérative ». La réponse prévisible de la compatibilité de l'islam avec la modernité repose, selon Qassem, sur l'idée du « fixe » et du « changeant ». Il pense que la modernité politique en islam se traduit par la fusion du religieux et du politique, la *wilayat al-fakih*. Pour le Cheikh, le « fixe » se rapporte à l'individu et à sa nature indépendamment du temps et de l'espace. Les prières, le jeûne, le mariage, l'injustice, la justice et les mœurs sont valables à tout être humain et sont des questions « fixes », des valeurs universelles et la base de l'éducation individuelle et de la paix sociale. Les questions « changeantes » sont les questions collectives; les événements, les accidents de parcours renvoient à la *Shari'a* et nécessitent une révision des lois et règlements (économie, gouvernance, éducation, etc.) afin de répondre aux réalités actuelles.

La *Shari'a*, la pomme de discorde et le mouton noir de la modernité et de l'Occident, selon les termes de Roy, a deux caractéristiques : son autonomie et son inachèvement (Roy, 1992, p. 23). Elle n'a aucun lien avec le droit positif et est indépendante de l'État. La *Shari'a* instaure un espace manipulable et parallèle au politique et au pouvoir. Les fatwas se prononcent sur les questions non abordées dans le Coran et peuvent être annulées par l'autorité suivante.

La *Shari'a* n'est jamais close, car elle repose non pas sur un corps de concepts, mais sur un ensemble de préceptes parfois généraux, parfois très ponctuels, ensemble qui s'élargit à la totalité des actes humains par induction, analogie, extension, commentaire et interprétation. (Ibid.,).

Le Djihad est une question épineuse de la *Shari'a* et lance la polémique en Occident après les attentats du 11 septembre 2001. Selon Charrara et Domont, la définition médiatiquement dominante circonscrit le djihad à l'action militaire, alors que celui-ci englobe, selon la théologie musulmane, tout effort dans la voie d'Allah, et comporte deux niveaux : le grand jihad ou le djihad de l'âme (effort pour soi pour se conformer aux principes et aux recommandations du Message révélé). Ce djihad est fixe selon les termes de Qassem. Il est aussi un djihad interne si l'on fait référence à la pensée d'Ibn Khaldûn. Le petit djihad inclut toute action individuelle et collective, en tous domaines, y compris le domaine militaire. Pour promouvoir le Bien, c'est le djihad externe. (Charara et Domont, 2004, p. 110)

Toujours selon Charara et Domont, le djihad militaire se subdivise en deux parties : Le djihad offensif qui ne peut être conduit que par l'imam occulté; alors que le djihad défensif signifie toutes les formes de résistance menées par les musulmans contre une oppression intérieure ou extérieure (Ibid., p. 111). L'engagement dans un djihad défensif suppose une prédisposition au martyre à l'image de l'imam Hussein.

Ce qui permet au combattant-croyant d'accéder à un rang intermédiaire entre le héros et le saint.

Les Gardiens de la Révolution iranienne ont joué un rôle important dans l'organisation et la logistique de la résistance chiite. La structure de la résistance était celle d'une guérilla. Les combattants chiites étaient habillés en civil et se mélangeaient à la population pour ne pas être la cible de l'armée israélienne. *Hizbollah* a choisi les opérations kamikazes, comme une stratégie de résistance islamique pour remédier au déséquilibre du rapport de forces militaires. Qassem souligne que les attentats kamikazes ont suscité une vague d'enthousiasme auprès des combattants et de la population et ont démystifié l'image du soldat israélien courageux. Les multiples attentats-suicides, les attaques militaires et les enlèvements des soldats ont chassé, en 2000, les forces israéliennes du sud du Liban après vingt-deux ans d'occupation. Le retrait israélien du Liban sans conditions imposées ni suite à une quelconque pression internationale représenta un événement majeur dans l'histoire du conflit israélo-arabe (Achcar et Warschawski, 2007, p. 38). L'échange de 435 prisonniers libanais et palestiniens contre un otage israélien et les dépouilles de trois soldats, en janvier 2004, renforça le prestige du parti (Ibid.).

Ces victoires n'empêcheront pas l'évocation de la question du désarmement du *Hizbollah* par les différents partis politiques libanais afin de limiter son pouvoir grandissant. Le mouvement chiite a assuré avec les autres partis qu'aucune arme ne sera utilisée à l'intérieur du pays. Il a promis de déposer ses armes après la libération des hameaux de *Cheba'a*, dernière terre occupée par Israël. Une promesse qu'il n'a pas pu tenir. Le discours du 8 mai 2008 de Nasrallah concernant l'utilisation des armes à l'intérieur du Liban contre tous ceux qui envisagent désarmer *Hizbollah* a engendré des affrontements entre Chiites et Sunnites. La question du désarmement du *Hizbollah* remonte au retrait israélien de 2000. À cette époque, les Chrétiens ont

revendiqué publiquement le retrait de l'armée syrienne du Liban. Petit à petit, les opposants à la Syrie se sont multipliés et le mouvement sunnite libanais a joint le courant antisyrrien et a appelé officiellement au départ des troupes syriennes. Plus tard, ce mouvement sera connu sous le nom de la Révolution du cèdre après l'assassinat de l'ancien Premier ministre libanais, Rafic Hariri en 2005. La résolution 1559 du Conseil de sécurité qui appelle au retrait de toutes les troupes étrangères du Liban a mis *Hizbollah* dans l'embarras. Son soutien inconditionnel à la Syrie le place en porte à faux par rapport à son opinion publique qui jusque-là lui a offert un soutien inconditionnel. Toutefois, les enjeux géopolitiques obligent *Hizbollah* à supporter le régime syrien et à entretenir avec lui des relations proches. Les nouvelles tensions politiques et confessionnelles se sont traduites par la manifestation du 8 mars regroupant l'essentiel des forces chiïtes, le *Hizbollah* et Amal et les forces minoritaires prosyriennes appartenant aux autres communautés. La contre-manifestation du 14 mars a appelé à l'alliance regroupant les forces majoritaires au sein des communautés maronite, sunnite et druze dirigées par Hariri fils (Achcar et Warschawski, 2007, p. 18). Le Liban était divisé en deux camps sensiblement « égaux » (Ibid.).

4.2.6 L'action sociale du *Hizbollah*

L'action sociale du *Hizbollah* s'inscrit dans la continuité du mouvement des déshérités et des organisations créées par les imams Al-Sadr, l'ayatollah Shamseddine et l'ayatollah Fadlallah. Selon Charara et Domont, l'histoire du succès du *Hizbollah* ne peut pas être comprise sans un examen attentif de la stratégie de mobilisation de la communauté chiïte et son engagement dans un djihad prolongé et coûteux. L'aide aux

pauvres, la symbiose sociale et la réponse aux besoins urgents sont les lignes directrices du travail social du parti.

Qu'il s'agisse de la santé, de l'éducation, de l'information, de l'action sociale-avec notamment la prise en charge des familles des « martyrs » et la réinsertion des combattants blessés-, le *Hizbollah* a construit au fil des ans un réseau d'institutions permettant non seulement à la population civile de supporter le coût humain et matériel des attaques israéliennes, mais aussi d'élargir la base sociale de la résistance islamique. (Charara et Domont, 2004, p. 161).

La première institution sociale créée, en 1982, par le *Hizbollah* et dédiée au soutien matériel et moral aux populations civiles est l'institution *al-Shahid*, le martyr. Elle accorde une aide financière aux veuves sous formes de pension et assure la scolarisation des enfants. L'institution gère l'hôpital *Cheikh Ragheb*, un des plus modernes hôpitaux au Liban et offre les soins gratuits pour les familles des martyrs et les soins à prix modique pour les combattants blessés.

La fondation *Jihad al-Bina*, « l'effort de construction », s'occupait, depuis sa création en 1985, de la reconstruction des milliers de maisons détruites ou endommagées par les bombardements israéliens (Ibid., p. 163). Au fil des ans, son mandat s'est élargi pour englober les services offerts à la population telle que la construction des écoles, des dispensaires et la distribution de l'électricité et de l'eau potable ainsi que la collecte des ordures ménagères. La fondation assure l'approvisionnement en eau potable pour la banlieue sud de Beyrouth où résident environ un demi-million d'habitants. Le forage des puits artésiens a permis d'irriguer les terres du Sud du Liban et de la Bekaa et d'apporter un soutien aux paysans pauvres.

L'association *al-Emdad*, le soutien, apporte une aide aux familles nécessiteuses, aux personnes âgées isolées et aux handicapés. « Elle inscrit son action

dans une politique visant à la promotion d'une société plus solidaire et plus juste » (Ibid., p. 165).

Les quatre écoles religieuses, *Hawza almiya*, assurent la formation de théologiens; alors que les douze écoles *al-Mahdi*, l'imam occulté, dispensent un enseignement général en arabe, en français et en anglais, doublé d'un enseignement religieux. Plusieurs mosquées, lieu par excellence des activités sociales, sont contrôlées par le *Hizbollah*, elles sont administrées par des comités dont dépendent des sous-comités culturels, éducatifs, sociaux, sportifs, etc. (Ibid.).

L'institution médiatique et communicationnelle du *Hizbollah* a été conçue comme filigrane et s'est traduite, dès la création du parti, par des enregistrements vidéo de la plupart des opérations militaires au Sud-Liban. En 1989, la création de la chaîne de télévision *al-Manar*, le phare, baptisée, selon les dires de Charara et Domont, « Télévision de la Résistance et de la Libération » a introduit la martyrologie chez les Palestiniens tout en faisant la promotion du modèle de résistance incarnée par le *Hizbollah*. Les images diffusées montraient les soldats israéliens tombant sous les balles des combattants ou fuyant leurs positions lorsqu'ils sont attaqués et contribuaient à briser le mythe de l'invincibilité de l'armée israélienne et à réhabiliter dans le public arabe la figure du résistant (Ibid., p. 171). La stratégie médiatique s'est révélée déterminante pour la crédibilité du *Hizbollah* dans l'opinion publique libanaise, israélienne et internationale (Ibid., p. 168). La création d'un jeu vidéo qui fait la promotion du martyr marque l'inscription du *Hizbollah* dans la société de l'information qui lui permet d'atteindre un public jeune.

Dans la même lignée, les usages des technologies d'information et de communication étaient déterminants durant la guerre de 2006. Le message

d'allégeance des combattants envoyés à Nasrallah et la réponse de ce dernier témoignent d'une maîtrise des TIC.

« Ce maillage social a éveillé la crainte de certains observateurs de voir s'installer au Liban un État dans un État ». Waddah Charara que nous avons rencontré au Liban durant notre enquête terrain, a qualifié ce modèle de « contre-société¹¹ » qui a pour but de nier la légitimité des institutions de l'État et d'œuvrer jusqu'à terme pour les supplanter. Mais, il est important de souligner que la faiblesse de l'État libanais et l'inexistence de services offerts à la population légitiment les actions des institutions du *Hizbollah*. Nous avons constaté cette faiblesse durant la guerre de 2006. L'hébergement, la nourriture et le support apporté à la population libanaise fuyant le Sud étaient orchestrés par les institutions du *Hizbollah* et secondés par des organismes religieux des autres communautés. La ville de Beyrouth était divisée en plusieurs cellules de crise selon la présence communautaire dans les quartiers. Chaque cellule était responsable de la sécurité des quartiers et de la gestion du flux des réfugiés du sud.

Charara et Domont ajoutent que les activités sociales du *Hizbollah* sont financées par une aide officielle de l'Iran, le soutien de fondations religieuses libanaises d'entreprises, de la diaspora et les dons et de la *Zakat*, l'aumône légale (Ibid. p. 167). Bon nombre de ces institutions sont arrivées au seuil de la rentabilité et d'autres à l'autonomie financière. Ces institutions sociales assurent au *Hizbollah* une autonomie et élargissent sa marge de manœuvre sur l'échiquier politique local et régional. Cela dit, les organisations sociales de Hizbollah contredisent les propos de Roy qui soulignent que les partis islamistes ne s'inscrivent pas dans les institutions et se limitent à la dévotion des individus.

¹¹ Un concept d'Annie Kriegel pour désigner les institutions sociales du parti communiste français (Charara et Domont, 2004, p. 166).

CHAPITRE V

L'ESPACE PUBLIC

Notre réflexion sur l'espace public prend son essence de la rationalité de ses participants. L'espace public, selon Habermas, se limite au pouvoir auquel s'adjoint la Cour; il est composé d'un domaine public et d'un domaine privé. La ligne qui sépare les deux domaines et assure la démarcation entre l'État et la société est appelée la sphère publique. Cette sphère appartient au domaine privé et comprend la société civile, le domaine de l'échange des marchandises et du travail social ainsi que la famille et sa sphère intime. La sphère publique repose sur des personnes privées, mais elle est distincte de la sphère privée. Son modèle idéologique repose sur la notion du « public » et du « privé » et a perduré à travers les siècles comme un principe qui structure l'ordre politique. Au moyen âge européen, la sphère publique était structurée par la représentation et se concentrait à la Cour du monarque. La représentation était liée aux attributs de la personne, à son allure, à son attitude, à une rhétorique ou à un code strict de comportement « noble » : symbolisait un statut social, elle ne se référait pas à une communication politique (Habermas, 1997, p. 20). À la fin du XVIIIe siècle, la sphère publique structurée par la représentation recule au profit d'une autre sphère publique au sens moderne, une sphère du pouvoir public (Ibid., p. 29). Selon Habermas, la sphère publique a procédé au démantèlement des structures de la domination féodale, c'est-à-dire le processus de reproduction sociale et le domaine du pouvoir politique. L'Église a continué d'exister comme un corps

social régi par le droit public; alors que l'autorité religieuse qu'elle représente, c'est-à-dire la religion, devient une affaire privée. Dans la civilisation arabo-musulmane, le mot public est désigné par Ibn Khaldûn *al-Kaffa* et par d'autres chercheurs, notamment Hammoudi et Benabdelali par '*ammâ*'.

Pour mieux comprendre les caractéristiques de l'espace public, nous décortiquons ses composantes afin de mieux les saisir. Nous explorons le sens du mot « public », de la transformation de la sphère publique en sphère sociale.

5.1 Le concept « public »

Nous entendons par « public », tout ce qui est opposé au privé, accessible et ouvert à tous, par exemple un service public, une place publique ou une institution publique. Au moyen âge européen, le mot « public » se limitait à la « personne publique » de l'homme noble qui incarnait l'autorité et la représentait à travers sa personnalité épanouie. Au milieu du XVII^e siècle, le mot « public » est employé, en Angleterre, pour faire référence au mot *world* ou *mankind*; alors qu'en France, il se réfère au monde des lecteurs et aux spectateurs. À cette époque, la société bourgeoise était la base de ce public de lecteurs et y a occupé une place centrale (Ibid., p. 34). Il est important de souligner que la bourgeoisie formait deux sortes de public, celui qui se rassemble en des lieux publics pour former une assistance quelconque et celui qui comprend les lecteurs. Dans les deux cas, il s'agit d'un « public orienté » par quelque chose ou quelqu'un (Ibid., p. 36). Le public est celui qui fait usage de sa raison et mène une action en commun afin d'exercer un rôle critique contre le pouvoir de l'État; alors que l'État est le pouvoir « public » qui assume la tâche de se préoccuper de l'intérêt général de tous les citoyens (Ibid., p.14). Le mot « public » a été employé par Habermas au sens d'opinion publique ou d'une sphère publique liée au public, à

la publicité, succinctement au fait de publier. Une opinion est dite publique quand des personnes privées font usage de leur raison afin de défendre leurs intérêts privés qui doivent coïncider avec l'intérêt général. Habermas entend par personnes privées, les chefs de familles, propriétaires issus des classes bourgeoises urbaines et ayant reçu une éducation supérieure (Ibid., p.221). Les attributs d'une personne privée sont la culture et la propriété (Ibid., p. 96). Cela dit, l'usage de personnes privées de leur raison nécessite un lieu de rencontre et de discussion qui doit être aussi « public », qui correspond à leur image de cultivés ainsi que de propriétaires et qui diffère des lieux jusque-là existants comme l'église ou la Cour.

Les travaux de Habermas lui ont permis de conclure qu'un tel lieu « public » ne peut exister qu'en répondant à trois critères institutionnels communs. Le premier critère est l'égalité des personnes privées fondée sur la valeur de la personne en tant qu'être humain qui réfute le rituel des hiérarchies et celles de l'État. Le deuxième critère est la publicité, dans le sens de rendre public, des sujets sacrés. Les personnes privées doivent traiter des sujets qui n'étaient pas prêtés à discussion tels que l'autorité ecclésiastique ou monarchique. Le troisième critère de l'établissement du lieu de discussion est l'analyse rationnelle et indépendante.

Le public ne doit pas se fermer sur lui-même ou former une clique, car il se trouve toujours englobé par un public plus vaste. Pour ce faire, la culture, premier attribut de la personne privée, se positionne au centre des discussions. Le public est un public littéraire et l'usage de sa raison a offert une plus grande information

L'accessibilité des marchandises littéraires à tous signifient que ces produits cessent d'appartenir à la représentation au sein de l'espace public de l'Église ou de la Cour ce qui signifie la perte de leur aura et la laïcisation de leur caractère autrefois sacré ». (Ibid., p.47)

Les salons et les cafés se sont transformés en lieu permanent de discussion entre personnes privées. Rapidement, le développement de la presse a été intimement lié à la vie de café. Toutefois, il ne faut pas croire que l'idée du public s'est réalisée à travers les cafés et les salons, mais, c'est grâce à eux, qu'elle a été institutionnalisée en tant qu'idée (Ibid.). Les articles de presse, de l'époque, ont conservé un style de dialogue afin d'assurer la continuité de la discussion dans un autre médium, la presse, et de pouvoir pénétrer à nouveau après avoir été lue, la conversation. Les articles ne devinrent pas seulement l'objet des discussions du public des cafés, mais furent aussi compris comme leur organe (Ibid., p. 53).

Le rôle « public » des personnes privées va se répandre dans les sociétés bourgeoises occidentales et finira par envahir leur sphère privée. Ceci va se traduire par la transformation du style de l'architecture et la réorganisation de la disposition spatiale de la sphère privée de la bourgeoisie. La ligne qui partage sphère privée et la sphère publique, c'est-à-dire, le salon, traverse la maison en son centre même. Pour la société bourgeoise, selon Habermas, l'envahissement de la sphère privée par le caractère public des discussions est considéré comme une émancipation psychologique qui résulte d'une émancipation économique et politique. L'autonomie des personnes privées ne repose plus sur la jouissance de la propriété, mais sur l'usage de sa raison.

Par ailleurs, l'évolution des personnes privées en public a été traduite par la transformation du raisonnement en une consommation des biens culturels. Plus tard, la discussion devient un bien de consommation et finit par être véritablement administrée sous forme de débats publics. Les tables rondes deviennent un show où se produisent les stars de la télé et de la radio (Ibid., p. 172). Ceci étant dit, il ne faut pas penser que le public des médias aurait fait éclater le public littéraire auquel il s'est

substitué, mais on peut extrapoler à un élargissement et même à une transformation du public faisant usage de sa raison en un public de consommateurs de culture (Ibid., p. 181). La transformation du public s'est opérée par un changement de la culture diffusée par les médias en une culture d'intégration. Il ne s'agit plus d'intégrer l'information et le raisonnement, mais la culture est négociée afin d'assimiler des aspects publicitaires dans le sens de la réclame (Ibid., p. 183).

5.2 Sphère privée

Nous avons signalé que le domaine privé est constitué de la sphère publique et de la sphère privée. Nous arrivons à ce stade à la formulation des caractéristiques de la sphère privée. Selon Habermas, la sphère du marché est une sphère privée; la sphère de la famille, noyau de la sphère privée, est la sphère d'intimité. Celle-ci semble indépendante de la première bien qu'en vérité elle soit profondément liée aux intérêts du marché (Ibid., p. 65).

La famille est la courroie de transmission de la société. Elle représente une possibilité anticipée d'une émancipation par rapport à cette même société (Ibid., p. 65). L'autorité patriarcale maintient les membres de la famille unis, d'un autre côté, elle les lie l'un à l'autre par des rapports humains d'intimité. Une relation ne devient effectivement privée qu'à partir du moment où aucune norme juridique n'y intervient. (Ibid., p. 138). L'interpénétration de l'État et de la société engendre le détachement de la famille du processus de production sociale. Dans ce sens, la sphère d'intimité qui se situait au centre de la sphère privée a perdu son caractère privé et a reculé à la périphérie (Ibid., p. 159). Ainsi, la sphère privée et la sphère d'intimité qui étaient structurées sur le même principe évoluent en direction opposée.

Et l'on peut en effet affirmer que le caractère privé de la famille ne cesse de se renforcer tandis que s'accuse toujours davantage le caractère public du monde du travail et de l'organisation sociale. (Ibid.)

Habermas avance l'idée de l'effacement de la sphère privée. La famille est déchargée de ses fonctions économiques et n'est plus en mesure d'assurer ses fonctions protectrices; elle a perdu le pouvoir de l'intériorisation de l'individu, c'est-à-dire elle est de moins en moins sollicitée dans son rôle de courroie de transmission de la société. L'apprentissage de la vie en société est assuré par des instances extérieures à la famille, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le démantèlement de l'autorité paternelle (Ibid., p. 164). La destruction du rapport qui existe entre sphère publique et sphère privée peut être observée là où l'architecture en place est noyée par cette évolution. (Ibid., p.166).

Les médias ont joué un rôle dans la destruction du rapport entre les deux sphères. Les médias se présentent comme des instances auxquelles on peut s'adresser pour leur confier des difficultés et des détresses personnelles. La radio et la télévision offrent plusieurs possibilités d'identification et s'affirment, par le fait même, compétentes pour aider les gens dans leur existence. Une forme de reconstitution du domaine privé est opérée grâce aux services publics de conseil et d'encouragement. Le rapport qu'entretenaient à l'origine la sphère d'intimité avec la sphère publique littéraire s'inverse : l'intériorité corrélative de la publicité recule sans cesse face aux progrès d'une réification corrélative de l'intimité. Les gens prennent conscience de façon plus aigüe de leur sphère privée précisément à cause de cette publicisation qui confère à la sphère produite par les media certains aspects d'une intimité de second ordre (Ibid., p.180). Les recherches d'Habermas l'ont conduit à souligner que le domaine intime perd sa nature privée et finit par être réduit à un espace où une sorte de superfamille retrouve le climat non plus d'intimité mais de simple promiscuité

(Ibid., p.170). La discussion de société entre individus n'est plus le modèle de relations sociales.

5.3 La sphère publique

Ceci étant dit, la sphère publique moderne est une sphère publique bourgeoise qui repose sur l'identité fictive des personnes privées constituant le public. Elle reste littéraire même lorsqu'elle assume des fonctions politiques. Toutefois, les attributs des personnes privées, à savoir la culture et la propriété, vont être en contradiction avec les trois critères communs d'institutionnalisation des cafés et salons, à savoir l'égalité des chances, la publicité et la rationalité des discussions. Dans ce sens, les non-propriétaires sont exclus du public des personnes privées qui font usage politique de la raison. Ils ne sont pas considérés comme citoyens mais des gens qui pourraient un jour le devenir. Ainsi, le premier critère d'accès à la sphère publique est limité. Toutefois, la scission des pouvoirs féodaux a engendré le développement d'une nouvelle sphère du social constituée par la « société civile » qui finira par briser les barrières du féodalisme et accélérer l'instauration d'une autorité administrative. La sphère publique a été investie par ces classes sociales qui ne disposent d'aucune propriété et d'aucune autonomie et n'ont aucun intérêt à maintenir la société en sa sphère privée. Ces classes sociales ont reproduit l'existence sociale qui était le sujet de la sphère privée, et du coup sont devenues le sujet de la sphère publique. Les conflits qui étaient refoulés dans la sphère privée éclatent au sein de la sphère publique (Ibid., p. 140).

Ce qui est arrivé au milieu du 19e siècle, c'est que l'aspect extérieur de la sphère publique s'est transformé avec la diffusion croissante de la presse et de la

propagande qui ont provoqué un élargissement informel du public qui a perdu son caractère élitiste. Les fonctions de la sphère publique politique se sont définies en trois séries de droits fondamentaux.

La première série garantit les droits fondamentaux du public, de la liberté d'opinion et de la parole appuyée par une liberté de presse et une liberté d'association et de réunion.

Une deuxième série de droits se réfère au libre statut de l'individu, fondé sur la sphère d'intimité de la famille restreinte et patriarcale comme la liberté de la personne, l'inviolabilité du domicile, etc.

La troisième série de droits fondamentaux concerne les échanges entre propriétaires qui se déroulent dans la sphère de la société civile : égalité devant la loi, protection de la propriété privée, etc.

Ces droits fondamentaux garantissent la sphère publique et la sphère privée ainsi que son noyau, la sphère de l'intimité (Ibid., p. 93). Nous constatons que les fonctions de la sphère publique consolidaient déjà la sphère privée et la sphère d'intimité qui alimentent chacune à sa manière la sphère publique. Le « règne » de la sphère publique signifie l'idée même de Publicité, c'est-à-dire un règne où toute domination s'évanouit. La publicité des débats parlementaires permet à l'opinion publique de vérifier l'influence qu'elle peut avoir et assure le lien entre députés et électeurs. La définition constitutionnelle d'une sphère publique politiquement orientée réclame une organisation du pouvoir en garantissant sa subordination aux intérêts d'une sphère privée qui prétend elle-même neutraliser les rapports de forces et s'émanciper vis-à-vis de la domination (Ibid., p. 94). La conception libérale d'une sphère publique politiquement orientée trouve sa formulation socialiste dans l'idée

d'une dissolution du pouvoir politique en un pouvoir public. Dans ce sens, ce n'est pas l'autorité en tant que telle qui doit disparaître mais la domination de nature politique, les fonctions publiques traditionnelles et celles qui se sont nouvellement créées, transforment leur caractère politique en caractère administratif (Ibid., p. 136).

Habermas souligne que l'occupation de la sphère publique par les masses des non-possédants a conduit à une interpénétration de l'État et de la société qui a retiré les fondements anciens à la sphère publique sans lui donner une nouvelle base (Ibid., p.185).

Le déclin de la sphère publique bourgeoise commence à partir de l'interpénétration de la sphère publique et de la sphère privée qui s'est traduite par une dialectique de socialisation de l'État et une étatisation progressive de la société (Ibid., p. 150). En d'autres mots, l'apparition d'une sphère sociale repolitisée, à savoir la société civile, qui échappe à la distinction entre « public » et « privé » où les institutions sociales et celles de l'État se fondent sur un unique complexe qui dissout la sphère privée. Le modèle de la sphère publique n'est plus applicable à cause de cette interpénétration et on assiste à l'émergence de la sphère intermédiaire connue sous l'appellation de sphère sociale qui, ni sociologiquement ni juridiquement, ne peut être rangée dans la catégorie de public ou de privé. Cette sphère intermédiaire est le terrain où s'interpénètrent les domaines étatisés de la société et les domaines « socialisés » de l'État sans aucune médiation des personnes privées qui font usage de leur raison (Ibid., p.184). Ce sont d'autres institutions qui déchargent le public de sa fonction rationnelle. Le rôle du public est un rôle acclamatif. Les personnes privées ne peuvent que faire présenter par un biais collectif leurs revendications d'ordre public. Leurs décisions individuelles en tant que consommateurs ou électeurs tombent sous l'influence d'instances politiques ou économiques dès qu'on leur accorde crédit sur le plan public. Ainsi, la sphère publique politique, selon Habermas, est investie

par l'économie et finit par se dépolitiser dans son ensemble dès lors son caractère privé devient illusoire. C'est au sein de la sphère publique que se développe la concurrence des intérêts privés représentés par des organisations. Cela dit, le rôle de la sphère publique s'est cristallisé dans la notion d' « opinion publique » (Ibid., p. 99).

5.4. Opinion publique

Au cours du XVII^e siècle, dans son livre le Léviathan, Hobbes a conceptualisé un État fondé sur la seule autorité du Prince et indépendant des convictions et des opinions de ses sujets. Dans ce sens, les sujets sont exclus de la politique et leurs combats d'idées sont d'ordre privé (Ibid., p. 101). Pour Hobbes, il y a une chaîne d'opinions qui part de la foi pour aboutir au jugement, la conscience morale s'identifie à une opinion. Considérée sous cet angle, l'opinion n'est pas publique, elle se situe alors dans la sphère privée. Locke arrive à définir l'opinion comme un tissu formel des idées telles qu'elles sont en usage dans le peuple (Ibid., p. 101). L'opinion devient une prise de conscience qui se dessine sur un fond moral sécularisé et d'une confession devenue chose privée. Cette opinion n'est pas publique, elle est une forme des « habitudes de pensées » (Ibid., p. 102), car elle ne résulte pas de discussions publiques et acquises par un consentement tacite et un consensus et conséquemment n'a aucun effet sur les lois de l'État. L'évolution d'opinion à opinion publique passe par la notion d'esprit public, *Public spirit*. Ce dernier est le savoir qui provient de la multitude et qui reflète un sentiment vivant dans la masse de la population même si elle ne fait pas usage de sa raison, elle est capable d'avoir des sentiments (Ibid., p. 103). À la fin du XVIII^e siècle, l'opinion publique devient l'usage du public de sa raison tout en étant capable de porter des jugements sur des affaires d'intérêt général et tout en exerçant une réflexion en privé. En anglais, l'opinion s'oppose à *truth*, *reason* et *judgement* (Ibid., p. 100). En Français, opinion et critique sont

diamétralement opposée. Dans ce sens l'opinion publique signifie « opinion populaire » telle qu'elle s'exprime à travers la tradition et le bon sens. C'est au moment où les physiocrates ont compris l'opinion comme émanation d'un public éclairé que l'opinion publique a pris le sens d'une opinion régénérée par la discussion critique (Ibid., p. 105). Conséquemment, la dimension d'opposition entre opinion et critique s'est abolie. L'opinion publique se présente comme l'opposé de l'arbitraire, elle est soumise aux lois immanentes d'un public de personnes privées faisant usage de leur raison. L'opinion publique refuse d'être une limite des pouvoirs ou d'être elle-même un pouvoir, voire une source de tous les pouvoirs. C'est Bentham qui va associer l'opinion publique à la publicité, car l'exercice du pouvoir a besoin d'un contrôle permanent de l'opinion publique. La publicité des débats parlementaires assure au public la possibilité de surveiller la classe politique en faisant usage de sa critique. L'opinion publique a besoin de la publicité des débats afin de s'instruire. En plus, la publicité à l'intérieur et à l'extérieur du parlement peut assurer la continuité de l'usage public d'une raison politiquement orientée.

Pour Kant, l'usage public de la raison est une affaire des savants. Pour lui, la publicité doit être comprise comme le principe qui représente la seule instance capable de garantir l'unité de la politique et de la morale (Ibid., p. 114). Pour Hegel, la sphère publique est la rationalisation de la domination, c'est-à-dire rien ne doit être imposé par la force, mais chacun accepte par des arguments ce qui lui apparaît légitime. Chacun a une opinion en privé qui risque de changer au sein d'une assemblée ou après une discussion publique. Marx dénonce l'opinion publique comme une fausse conscience qui dissimule son véritable caractère de masquer les intérêts de la classe de la bourgeoisie (Ibid., p. 132).

L'opinion publique fait appel à la culture et à la propriété et ajoute un troisième principe : celui de l'identification de la publicité à la raison. Par ailleurs, la

publicité forgée par les bourgeois se tourne contre eux dès que les couches non-bourgeoises de la population pénètrent la sphère publique et s'emparent de ses institutions. Les règles générales des échanges entre les personnes privées qui appartenaient à la sphère privée sont devenues une question d'intérêt public (Ibid., p.135). La subversion du principe de la Publicité a eu comme résultat une transformation des structures de l'espace public, et l'évolution de la presse en tant qu'institution a permis d'appréhender cette restructuration. La presse naît des correspondances privées et dominées par la circulation de l'information. Petit-à-petit, la presse d'information devient presse d'opinion. Les journaux deviennent des représentants et des guides de l'opinion publique, ainsi qu'une arme dans la lutte politique que menaient les partis. (Ibid., p.190). La presse s'est développée à partir de l'usage que le public faisait de sa raison. Ce public se contentait d'être le prolongement des discussions. Son rôle était d'être le médiateur et le stimulant des discussions publiques. L'invasion de la publicité dans la sphère publique devenue nécessaire du point de vue économique n'aurait pas obligatoirement provoqué à elle seule la transformation des structures de cette sphère. La publicité commerciale devient consciente de son caractère politique avec l'apparition d'une nouvelle pratique : les relations publiques qui ont vu le jour aux États-Unis en employant des techniques publicitaires dans l'élaboration d'une politique de l'entreprise (Ibid., p.201).

Le travail sur l'opinion est à distinguer de la publicité dans la mesure où elle s'occupe de la dimension politique de la sphère publique. Le destinataire des relations publiques est l'opinion publique, c'est-à-dire les personnes privées en tant que public et non directement comme consommateurs. Sous cet angle, l'émetteur dissimule ses intentions commerciales en leur donnant la forme d'intérêts qui visent le bien commun. Le travail de manipulation des consommateurs emprunte ses connotations au modèle classique d'un public constitué de personnes privées et exploite les

légitimations que ce modèle offre, c'est-à-dire que les fonctions traditionnelles de la sphère publique sont intégrées à la concurrence que se livrent les intérêts privés organisés (Ibid., p.201). Les relations publiques pratiquent un amalgame entre information et publicité, car cette dernière ne doit pas apparaître comme une représentation d'intérêt privé. Son objet devient d'intérêt public même s'il reste privé. La Publicité dans le passé avait pour mission de démystifier la domination politique devant un tribunal faisant usage public de la raison. La publicité d'aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif. Les relations publiques modifient la structure de la sphère publique bourgeoise qui revêt à nouveau certains aspects féodaux : les porteurs d'offres déploient la représentation face à des clients prêts à suivre (Ibid., p.204). La publicité contrefait cet aura d'autorité divine et de prestige personnel dispensés par la sphère publique de représentation. La réféodalisation de la sphère publique passe par la culture d'intégration, amalgame de divertissement et de publicité, qui sous sa forme de relations politiques a une connotation politique et soumet à ses lois même l'État. Les caractéristiques d'une sphère publique libérale qui se sont maintenues peuvent être observées dans le vecteur qui commande l'orientation de la communication dans le domaine public. Au lieu d'emprunter la voie horizontale spécifique à chaque couche sociale de la diffusion des modes et des habitudes de consommation.

D'un autre côté, au sein du public, ces noyaux actifs informés et intéressés avaient la grande résistance à mettre en question leurs idées au cours de discussion de fond. Ils cherchent une confirmation réciproque de leurs conceptions des choses et exercent une influence sur les indécis ou ceux qui sont les plus effacés dans la discussion. C'est chez les supports de ce processus de communication à deux niveaux qu'une opinion peut souvent, une fois acquise, se scléroser et devenir un réflexe figé. Ainsi, en l'absence d'un processus de communication dont le moteur est le public qui fait usage de sa raison, les opinions ne se développent pas jusqu'à former une opinion

publique (Ibid., p. 222). Il y a juste peu de gens qui contribuent à la formation de l'opinion publique. En plus, les discussions politiques restent cantonnées dans les petits groupes, la famille, le cercle d'amis, les voisins qui créent un climat homogène d'opinion. Au sein de la publicité manipulée, ce n'est plus l'opinion publique qui est motrice, mais un consensus prêt à l'acclamation, un climat d'opinion. La manipulation consiste avant tout en un travail psycho-sociologique qui permet de mettre au point le type d'offre dont les cibles sont certaines tendances inconscientes. (Ibid., p. 226).

L'opinion publique est devenue la catégorie d'une analyse de type psychosociologique des phénomènes de groupe qui définit ainsi son objet. Le public en tant que support de l'opinion publique est identifié à la masse puis à un groupe et devient un substrat psychosociologique d'un processus de communication et d'interaction entre deux ou plusieurs individus. La notion d'opinion est définie comme « les réactions provoquées par un problème » puis comme « la manière dont s'exprime une attitude » et enfin comme l'attitude elle-même. L'opinion finit par ne plus requérir d'expression verbale et comprend non seulement des habitudes qui s'expriment d'une manière quelconque à travers certaines représentations, ce qui correspondait à l'opinion, mais aussi déterminée par la religion, la coutume, les mœurs et le simple préjugé auquel au 18^e siècle l'opinion publique s'est attaqué pour le dénoncer d'un point de vue critique.

5.5 Les contours de l'espace public arabe

Nous traçons, à ce stade-ci, les contours de l'espace public arabe afin de mieux cerner ses spécificités. Pour ce faire, nous usons, dans un premier temps de la logique de Habermas pour étudier la sphère publique et sphère privée arabe. Nous

allons définir la sphère publique connue sous l'appellation 'amma ou *al-kaffa* tout en essayant de déterminer les espaces de délibération. Ensuite, nous essayerons d'explorer la sphère privée, connue communément chez les Arabes de *khâssa*, en observant la place qu'occupe le salon dans les résidences privées arabes et par extension les lieux privés dans la culture arabo-musulmane. Notre réflexion s'inscrit dans le cadre de notre apport théorique à la compréhension de l'espace public arabe.

La civilisation arabo-musulmane naissante était constituée autour des villes. C'est une civilisation citadine même si elle est issue du désert. « Les lieux de pouvoir en Europe latine sont surtout des châteaux ; en Islam ce sont les villes¹² ». Hammoudi pense que ce n'est pas la ville en tant que telle qui incarne le centre du pouvoir, c'est le sultan lui-même. Le sultan se déplace et avec lui le centre du pouvoir. (Hammoudi, 2001, p.74) Ceci étant dit, tout le long de notre recherche sur les contours de l'espace public arabe, nous avons gardé en tête la réflexion de Gaëtan Tremblay :

Lorsqu'on s'intéresse aux rapports entre les techniques de communication et l'organisation sociale, économique et politique; à la culture au sens large, c'est-à-dire aux modes de penser, de sentir, de connaître autant qu'aux œuvres littéraires et artistiques; à la production, à la distribution et à la consommation des produits culturels, informationnels et communicationnels; à l'impact des médias dans la vie des individus et des sociétés; la lecture des ouvrages d'Harold Innis et de Marshall McLuhan m'apparaît incontournable.¹³

¹² <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001917/191746f.pdf> consulté le 12 décembre 2010

¹³ Gaëtan Tremblay, « De Marshall McLuhan à Harold Innis ou du village global à l'empire mondial », *tic&société* [En ligne], Vol. 1, n°1 | 2007, mis en ligne le 15 février 2008, Consulté le 22 novembre 2011. URL : <http://ticetsociete.revues.org/222>

Nous allons privilégier les travaux d’Innis dans le cadre de notre recherche car, selon Tremblay, Innis est l’un des premiers chercheurs à avoir mis en évidence l’importance stratégique des communications dans la création et la survie des empires. Nous savons, tous, que les empires arabo-musulmans s’étendaient sur trois continents. Innis a accordé une importance particulière à la notion du temps et de l’espace. Il pensait que :

Tout empire, toute société qui prétend à une certaine pérennité doit réaliser un équilibre entre un média qui favorise le contrôle de l’espace et un autre qui assure sa reproduction dans le temps.¹⁴

La lecture historique d’Innis des civilisations nous permet de comprendre que le développement des moyens des communications configure l’espace. Les déplacements du pouvoir étaient régis par la capacité des hommes à développer les moyens de communications qui, à leur tour, changeaient à travers les époques. Selon Innis, à chaque fois qu’une nouvelle forme de communication émerge en dehors du centre du pouvoir, les commandements de ce pouvoir se dirigent vers le centre de la nouvelle communication. Le pouvoir et la communication se complètent et s’alimentent l’un de l’autre. Il n’y a pas de développement des moyens de communication sans un pouvoir en place et l’inverse est vrai. Sous cet angle, la communication est une discipline sur laquelle le pouvoir pouvait compter pour gérer et garder l’espace. Chaque civilisation avait ses spécificités. La civilisation égyptienne était basée sur l’architecture, les pyramides et l’art pictural. Les Perses ont tracé les routes et ont planifié l’espace pour mieux y circuler et communiquer; ainsi, le pouvoir se déplace dans l’espace en traçant les routes. Plus tard, chez les Grecques, l’apparition de la philosophie et de la géométrie a été suivie par le parchemin, les librairies et le commerce du livre. Le savoir et le développement de l’architecture

¹⁴ Ibid.,

joueront un rôle primordial pour la communication orale, la voix du pouvoir. Le contrôle du commerce du papier d'Est en Ouest par les musulmans a fait de Bagdad un nouveau centre de savoir et cela jusqu'en 1258 A.J. Bagdad, capitale de l'empire Abbasside, est une synthèse démographique et culturelle de la transition de la culture arabo-musulmane de culture bédouine à une culture citadine. Nous nous arrêtons à la configuration de l'espace dans la civilisation arabo-musulmane, sujet de notre thèse de doctorat.

De par sa sphère marchande, la civilisation arabo-musulmane était liée de façon constitutive au voyage. Les routes des commerces étaient assez développées. Les commerçants des épices, des tapis et des tissus sillonnaient les routes d'Est en Ouest. Leurs talents de négociateurs sont légendaires. À l'époque préislamique, les voyages étaient intimement associés aux conditions de vie dans le désert et aux déplacements des tribus. À l'arrivée de l'islam, les conquêtes de la péninsule arabe, de l'Asie, de l'Afrique du Nord et de la péninsule ibérique ont renforcé les liens des Arabes aux voyages. Les Arabes voyageaient pour le commerce et la conquête. Les routes dans le monde arabo-musulman étaient très animées, elles pouvaient même « enfanter » : *ibn assabil*, c'est le fils de la route (Benabdelali, 1999, p.200). Le Coran accorde au fils de la route une place dans le système du don : *saddaqa* et *Zakat*. Les voyages des Arabes sont basés sur les relations qui précèdent les transactions. Les commerçants n'étaient pas des conquérants. Ils sont des aventuriers qui aimaient le voyage et le commerce. Les commerçants arabes n'ont pas joué le rôle de missionnaires religieux ou d'agents « civilisateurs », ils sont des marchands ou des marins qui ne s'intéressent qu'à leurs intérêts personnels (Cheddadi, 2006, p. 230). Leur figure emblématique est *Sindbad*. Ce personnage mythique a le commerce dans le sang. Il est un aventurier habité par les démons des mers. Nous aurons l'occasion d'aborder le rôle joué par les commerçants dans la société arabo-musulmane. En

attendant, nous voulons questionner le modèle de la cité arabe et ses composantes afin de mieux comprendre ses voies de communication et de délibération.

La civilisation arabo-musulmane est connue comme civilisation marchande, mais elle fut aussi une civilisation d'échanges culturels et scientifiques. Il y avait une grande circulation de l'information d'une extrémité de l'empire à l'autre. Le commerce du papier a facilité les échanges entre les scientifiques. La circulation de l'information se faisait par porteur des messages ou par système postal régulier établi dans chaque région. Quand les distances étaient beaucoup trop grandes, par exemple entre Bagdad et Cordoue, les lettres suivaient les routes commerciales. Le développement du procédé de pigeon voyageur a permis de fabriquer un papier fin et léger et a permis une circulation plus rapide et plus vaste de l'information¹⁵.

5.5.1 Le souk comme lieu de délibération

Les villes arabes étaient conçues avec une logique marchande. Le souk est le centre de gravité. L'architecture arabe s'est développée dans un contexte urbain avec la combinaison de trois sphères : politique, religieuse et marchande. La ville est le centre du pouvoir et assure une fonction du marché (Benabdelali, 1999, p. 173). Le souk est le cœur battant de la cité arabe depuis les Omeyyades jusqu'aux Ottomans. L'étude de l'architecture des kasbahs au Maghreb nous informe que les souks sillonnaient la ville de haut en bas. Les kasbahs sont connues comme des villes érigées sur des collines. À leur sommet s'installe le centre du pouvoir politique, la Cour. Les souks nobles, parfumeurs, libraires, tisserands de soie et bijoutiers sont situés aux abords du pouvoir. La mosquée, foyer de culte et de savoir, se situe à proximité des édifices du pouvoir et peut être considérée comme étant la jonction

¹⁵ http://www.presque.net/essai/documents/osteo_civilisation_arabe.pdf consulté le 14 mars 2009

entre les souks nobles et les souks « nuisibles », entre *khâssa* et l' *'amma*. En bas des collines, nous rencontrons les forgerons, les menuisiers, les ciseleurs du cuivre et les « crieurs », les marchands ambulants, proches des portails de la ville. Les maisons sont construites en retrait des commerces, à l'intérieur de la ville. En d'autres mots, les souks occupent le centre de la cité et constituent la sphère « publique »; alors que les maisons se situent dans les périphéries de la ville et forment la sphère « privée ». À travers les siècles, le modèle de la cité arabe s'est peaufiné et a confirmé la composition « hiérarchique » de la cité. L'organisation spatiale de la ville dépend des critères socio-économiques et non des liens de parenté. L'analyse de Benabdelali est fort intéressante. Elle a souligné que les rapports tribaux se dissolvent dans la vie sédentaire. Cette dissolution se manifeste dans le changement des noms de personnes. D'une identification à une tribu ou un clan tel que *Kalbi*, *Quraïshi*, les personnes adoptent les références à leur ville : *Baghdadi*, *Basri* et *Damashqui* (Benabdelali, 1999, p.15). Aussi, l'identification sociale sera axée sur le facteur économique et se reflète également dans les noms : *Bazzaz*, *Zayyat*. Les gens s'identifient à leur activité économique plutôt qu'à leurs liens sanguins (Ibid.,).

Le souk, son équivalent en persan ou turc est un *bazar*, quadrille la ville et se compose d'une multitude de rues étroites bondées. Chaque rue regroupe un type de commerce : parfumeurs, bijoutiers, tisserands, épiciers, tanneurs, etc. Une série de boutiques étroites d'une superficie ne dépassant pas trois mètres carré longent la rue et sont intercalées par quelques grandes boutiques. Chaque souk est géré par l'*amine*, le sage d'une corporation. Celui-ci joue le rôle de médiateur et de conciliateur auquel on incombe la tâche de résoudre les conflits et les litiges entre les intervenants : artisans, apprentis; clients et marchands. Son mandat est illimité tant et aussi longtemps qu'il n'est pas contesté par ses pairs. Selon Benabdelali (1999), il ne faut pas envisager le souk comme un simple lieu d'achat-vente, il est aussi un centre de production occulté. La boutique se présente aussi comme un atelier, par exemple *an najarin*, menuisiers, *al haddadin*, forgerons, etc.

Dans le souk, les Arabes flânent, discutent et marchandent. Les marchandises ne sont pas directement accessibles. Il faut les demander au vendeur. Ce dernier se positionne comme un intermédiaire entre le client et le produit et doit satisfaire la demande à tout prix. Nous avons remarqué un détail surprenant dans le souk, si un marchand ne dispose pas d'un produit réclamé par le client, il n'hésite pas à demander ce produit à son concurrent pour satisfaire la requête du client. Une pratique qui ne se conforme pas à la logique de la concurrence. Au souk, il n'existe pas de prix fixes. Les médiations de l'*amine* ne portaient pas sur le prix juste ou injuste, mais de fraude et de bris de contrat (Benabdelali, 1999, p.177). Les marchandises ne sont pas évaluées à leur juste valeur et ne répondent pas à la logique de l'offre et de la demande, mais plutôt à la logique du gain le plus élevé. La logique du don influence-t-elle celle du gain le plus élevé? Nous considérons que les marchands habités par le gain le plus élevé essaient de récupérer le don imposé par la rationalité sociale, une sorte de « taxe » sociale pour accéder à un statut. Les prix, aussi, sont tributaires de l'humeur du marchand et de ses interactions avec les clients. Un client qui refuse de négocier paiera le double, voire le triple du prix et provoquera le mécontentement du marchand.

Les transactions commerciales dans le souk sont relationnelles et ne répondent à aucune rationalité. Par ailleurs, l'étroitesse des boutiques oblige les marchands à négocier avec les clients à l'extérieur du commerce, dans la rue. En l'absence des clients, les marchands n'hésitent pas à interpeller les passants, à proposer leurs marchandises et à inviter les gens à négocier. Le déroulement de l'acte de négociation dans la rue procure aux échanges un caractère public.

La voie publique ou la rue dans la cité arabe est le cœur du souk. Le souk est le lieu de transaction, de délibération, « passage forcé » de toute activité sociale,

commerciale ou religieuse d'où la qualification de l'opinion publique de « rue » arabe.

5.5.2 Le marchand arabe et la bourgeoisie

Nous nous arrêtons sur le profil du marchand, négociateur. Nous pensons que son rôle est indispensable dans la définition des contours de l'espace public arabe. Nous nous sommes demandé au début de notre thèse : comment pouvons-nous aborder la question d'un espace public arabe en l'absence d'une bourgeoisie? Les marchands arabes forment-ils une bourgeoisie? Nous allons essayer de répondre à cette question. Nous continuerons notre réflexion en nous basant sur les recherches de Benabdelali.

Tout d'abord, selon Benabdelali, et contrairement aux autres sociétés précapitalistes, le marché arabe n'était pas un élément secondaire de la vie économique ni absorbé par le système social. Il n'appartenait pas, non plus, à un système mercantile et il n'est pas sous la direction d'une administration centralisée qui favorise l'autarcie (Benabdelali, 1999, p.178). Dans la société arabo-musulmane, le marché n'est pas assujéti à la rationalité économique, il n'y a pas de peur de faire désintégrer les institutions des villes (Ibid.,). Le marchand arabe ne se préoccupe pas des endroits où il vend, mais des endroits où il pouvait acheter des produits rares (Ibid.,). Le marchand musulman est un entrepreneur habité par le commerce qui a le goût du risque tout en étant motivé par le gain. Le *tâjir* par définition est un homme riche, habile et malin. Les commerçants transigeaient au quotidien en ayant à l'esprit une rationalité sociale qui leur imposait la logique du don. Contrairement au prince qui paie le verbe pour son image et sa réputation, le commerçant est obligé de donner pour accéder à son statut social. L'économie du don impose au marchand la logique

de perdre en capital financier afin d'accéder à un rang social et non au pouvoir politique. Nous n'avons pas repéré de poètes qui ont louangé les largesses d'un commerçant.

Selon Benabdelali, les marchands musulmans sont le pivot de la société urbaine et forment une bourgeoisie qui a atteint une position sociale importante, mais elle n'a jamais réussi à décoller idéologiquement (Ibid., p. 197). La bourgeoisie arabe est différente de la bourgeoisie européenne. Cette différence réside dans l'intégration complète des marchands dans les structures socio-politiques. Les marchands arabes n'ont ni un rôle ni une ambition politique. Ils ne contrôlaient pas la production et ne sont pas considérés comme perturbateurs du système social. Dans l'ensemble, la civilisation arabo-musulmane n'a pas connu de lutte pour l'élimination de la noblesse par les marchands. Ces derniers sont propriétaires fonciers et jouissent de toutes les caractéristiques de la noblesse. La classe au pouvoir ne se trouve pas concurrencée par les commerçants. Selon Habermas, la naissance de la bourgeoisie européenne a coïncidé avec l'apparition de l'État moderne. Cette nouvelle classe s'est formée face au pouvoir et comme son pendant (Habermas, 1997, p.30). Son noyau est constitué par les fonctionnaires de l'administration royale, des juristes, des médecins, des prêtres, des officiers et des professeurs. Les véritables « bourgeois », les membres des anciennes corporations d'artisans et des boutiquiers, ont subi un recul sur l'échelle sociale (Ibid., p. 33-34). La position dominante de nouveaux bourgeois au sein de la sphère nouvelle qui est la société civile a provoqué une tension entre la « ville » et la « Cour ».

La classe marchande musulmane avait un besoin vital de son aristocratie et se développait en harmonie avec elle; alors que la classe marchande européenne œuvrait à éliminer sa noblesse ou à l'assimiler (Benabdelali, 1999, p.257).

Le bourgeois arabe est celui qui cumule, ajuste ses dépenses, se retire dans sa petite cellule, dans son individualisme farouche et ses petits calculs. Le livre de *Jahiz, kitab al bukhala*, les Avarés, a bien tracé le profil du nouveau bourgeois arabe.

Le « bourgeois » du *Jahiz* est angoissé. Il craint pour sa richesse qui lui assure tout : sécurité matérielle et morale, reconnaissance sociale, considération, faveur des siens, amour des femmes un certain pouvoir. Il sait que sans argent il n'est rien. C'est pour cette raison il le vénère et tient à le conserver, à le protéger, à le faire fructifier et a du mal à le voir dilapider par ce mode de vie qu'on lui impose. Il doit tout à la fortune, il ne peut se prévaloir ni de sa naissance, ni de son nom, ni de sa famille, ni de son pouvoir politique. (Ibid., p. 184)

Les personnages de *Jâhiz* rappellent le personnage de l'Avare dans la comédie de Molière. Benabdelali s'est demandée : est-ce un hasard si le livre de *Jahiz* a été écrit à un moment donné, au neuvième siècle, en un lieu donné correspondant à la montée d'une certaine classe préoccupée par les questions d'argent, moyen de parvenir à un statut social considéré comme supérieur?

Nous essayerons de définir les notables arabes. Selon Hammoudi (2001), les notables arabes sont de gros propriétaires qui ne travaillent pas de leurs mains. Ils mécanisent le travail du sol et adoptent des techniques modernes quand celles-ci sont très largement acceptées. Ils gèrent leurs affaires comme une unité familiale et un ensemble domestique. Le notable doit se plier à la logique du don, car il risque de perdre cette qualité en rationalisant ses dépenses. Une partie de ses revenus sont dépensés à entretenir une clientèle qui s'inscrit dans la logique du don (Hammoudi, 2001, p.57). Par ailleurs, ces notables imposent leur logique au pouvoir politique. Ils boudent l'État s'il ne répond pas à leurs intérêts. Les notables n'agissent pas en tant que groupe et encore moins en tant que classe. Leur action collective mobilise un noyau local et ne dépasse pas les limites de leur territoire. Les intérêts déterminent

leurs actions et le soutien du pouvoir politique se limite au système de faveurs et des comportements qui lui sont favorables.

En tant que groupe stabilisateur, les notables tiennent les campagnes, mais envahissent toutes les sphères de la vie. (Ibid., p. 60). Leur dévotion se manifeste avec encore plus d'éclat dans toutes les pratiques religieuses et rituelles. Ils entretiennent les mosquées de village et veillent au confort de l'imam, ils n'hésitent pas de doter le village d'un lieu de culte décent quand celui-ci n'existe pas. Leur observance des commandements de l'islam se veut irréprochable et n'a d'égal que leur attachement aux grands rituels maraboutiques. (Ibid., p.59)

En résumé, notre crainte formulée au début de notre recherche concernant l'existence de la bourgeoisie arabe a trouvé sa réponse dans les recherches de Benabdelali et de Hammoudi qui nous ont permis de conclure à l'existence d'une bourgeoisie arabe différente de celle développée en Europe. Cheddadi (2006) pense qu'au monde arabe après deux siècles de rencontre avec la modernité, il existe encore des structures féodales dominées par l'Impératif religieux et qui n'ont pas profondément changé depuis le Moyen âge. Il ajoute que l'imaginaire politique islamique est dominé par le paradigme de la première communauté des croyants au temps du prophète et des quatre premiers califes (Cheddadi, 2006, p.26). Nous répondons aux propos de Cheddadi en faisant référence aux travaux de Hammoudi. Les notables représentent un contre-pouvoir au régime politique en place et refusent d'être un instrument de gouvernement. Les notables ne sont pas dominés par l'impératif religieux, mais plutôt agissent en fonction de leurs propres intérêts. Leur dévotion aux rituels religieux n'est qu'une inscription à une image publique qui veille à la maintenir intacte. Dans un système de don qui traverse la société, les notables entretiennent les lieux de culte et les imams afin d'assurer une propagande qui ressemble à celle du roi.

Habermas souligne que la scission des pouvoirs féodaux en Europe a engendré le développement d'une nouvelle sphère du social constituée par la « société civile ». La sphère publique a été investie par ces classes sociales qui ne disposent d'aucune propriété et d'aucune autonomie et n'ont aucun intérêt à maintenir la société en sa sphère privée. Les conflits qui étaient refoulés dans la sphère privée éclatent au sein de la sphère publique. (Habermas, 1978, p. 140) Nous avons abordé la première forme de société civile dans la société arabo-musulmane. Nous avons souligné que les institutions du *waqf* sont considérées comme étant la première forme de la société civile.

5.5.3 La sphère privée arabe

Nous explorons les contours de la sphère privée dans le monde arabe afin de mieux cerner les contours de l'espace public arabe. Ceci étant, nous avons observé différentes résidences contemporaines. En Jordanie et par extension dans les pays du Moyen Orient, nous avons remarqué l'existence de deux ou plusieurs salons dans la sphère privée, alors qu'en Tunisie, nous avons repéré un seul salon et une salle de séjour, deux pièces complètement différentes. Pourquoi existe-t-elle une différence des salons au Maghreb et au Mashreq?

La première lecture nous informe que l'existence de deux salons nous renvoie à la séparation de deux sexes. Par ailleurs, nous pouvons souligner qu'au Mashreq les familles sont plus nombreuses. En plus, les relations sociales sont basées sur l'hospitalité, les grandes fêtes et les réceptions. En Tunisie et par extension au Maghreb, la famille est mononucléaire et orbite dans une logique d'un cercle plus restreint. L'existence d'un seul salon rassemble les hommes et les femmes. Par ailleurs, la présence de salle de séjour en Tunisie « neutralise » la

« fonction Habermassienne » du salon, un espace de discussion et d'échanges dans la sphère d'intimité. Le salon, dans sa version tunisienne, reste un espace stérilisé et son utilisation est restreinte sinon occasionnelle. Toutefois, la salle de séjour, lieu de la maîtresse de maison, occupe une place centrale dans les activités familiales. Dans cette salle, on accueillera la famille, les amis intimes et les proches. Les discussions, les entretiens, la socialisation et même les moments de repos se déroulent dans cette pièce. Nous allons voir que cette pièce renvoie à l'usage d'un espace conçu dans les maisons traditionnelles arabes qui est la *skifa*, antichambre. Le salon marocain est la manifestation par excellence de la disposition de cette salle de séjour dans la culture arabo-musulmane. Elle se constitue des bancs confortables ornés de beaux tissus qui longent trois côtés de la pièce en ayant une table au centre. Nous tenons à souligner que l'architecture des résidences contemporaines arabes a été influencée par la colonisation des pays arabes. L'espace familial a subi des transformations structurelles. Toutefois, l'occupation des lieux a gardé un référentiel culturel bien ancré dans l'imaginaire populaire.

L'habitat traditionnel arabe nous intéresse pour le développement de notre recherche sur l'espace public arabe. Les maisons, dans la civilisation arabo-musulmane, sont construites sur un même plan et composées d'un patio central qui renvoie à la structure de l'organisation sociale. La cour, constituant le point central de la maison, est entourée de portiques qui ouvrent sur les différentes pièces de la maison. Cet espace est dédié aux occupations quotidiennes et aux fêtes familiales. À son centre, nous trouvons, des fois une fontaine, un jasmin ou un citronnier. Certaines cours sont décorées par des colonnes qui supportent des arcades offrant de l'ombre et un abri durant l'hiver. L'entrée principale comprend une antichambre, *skifa* qui permet de recevoir clients, administrateurs ou visiteurs étrangers sans qu'aucun n'accède à la maison. L'antichambre est richement décorée par du marbre et pourvu

de banquettes en maçonnerie recouverte de céramiques. Dans les maisons bourgeoises, l'antichambre est une pièce double et reflète la richesse de la maison. En résumé, la *skifa*, salle de séjour contemporaine, constitue un écran de séparation entre le monde extérieur et intérieur. Il est important de souligner qu'il n'existe pas de fenêtres ouvrant sur l'extérieur dans les maisons arabes. L'aération de la maison se fait par la cour centrale. À travers le temps, les *moucharabiehs*, petites fenêtres, ont pris forme et situées uniquement au premier étage. Les *moucharabiehs* permettent aux femmes de voir sans être vu et sont constituées de petits éléments de bois assemblés en forme de grillage. L'espace familial est complètement coupé de l'extérieur et représente une forteresse en miniature.

Nos visites des différentes maisons des riches arabes, en Égypte, en Algérie, au Maroc et en Tunisie, nous ont permis de constater que le plan architectural est identique à celui décrit en haut. L'antichambre pourrait être deux pièces au lieu d'une. L'intérieur des résidences est décoré avec une élégance remarquable. Les murs, revêtus de faïences de couleurs variées. Le sol est décoré par du marbre formant des dessins ou des faïences en couleur. Les plafonds, généralement à solives apparentes sont ornés avec des formes géométriques ou végétaux disposés symétriquement.

Les mosquées, aussi, sont construites avec la même logique architecturale. On trouve au centre de la cour une fontaine pour les ablutions entourées de portiques. Au fond, le sanctuaire formé de plusieurs nefs de colonnes qui supportent des arcades. Les plafonds sont richement décorés avec des versets de Coran. Les minarets des mosquées et les coupoles sont la spécificité de l'architecture arabe. Le développement de l'architecture à travers les siècles a permis de révolutionner la forme et la structure des minarets.

En ce qui concerne les palais des princes, nos analyses nous ont permis de constater qu'ils suivent le même plan architectural. Le palais se présente comme un complexe de cours, de jardins et d'éléments architecturaux, mais garde la logique de la composition des pièces des résidences. Certes, la grandeur et le luxe dépasse ceux des résidences arabes. Nous n'allons pas trop nous étendre sur les spécificités architecturales de palais. Notre but est de comprendre la composition de l'espace dans la civilisation arabo-musulmane. Les riches habitations particulières au Caire et à Damas peuvent donner une idée approximative de ce que devaient être les édifices princiers. Nous avons visité quelques palais royaux et quelques maisons de riches et nous pouvons confirmer les propos cités plus haut. Les marchands menaient une vie princière et jouissaient de tous les comforts nécessaires dans leur vie sociale.

Par ailleurs, la madrasa, école, les édifices religieux tels que la *zaouia*, et les caravansérails, hôtels des marchands et marchandises, suivent le même plan architectural des maisons traditionnelles arabes. Elles sont formées d'une cour centrale entourée de portiques.

Par conséquent, nous constatons que l'architecture arabe est reproduite dans les différentes sphères. Elle suit la même logique. La répartition de l'espace respecte la hiérarchie et le statut social. Si la maison appartenait à un riche, nous allons trouver deux antichambres. Nous rappelons les propos de Benabdelali, elle souligne qu'en Occident, les bourgeois voulaient écarter les aristocrates pour accéder à leur espace. Ce n'est pas le cas dans le monde arabo-musulman. Les marchands n'avaient pas besoin d'éliminer les aristocrates ou les princes, car ils jouissent de tous les signes de richesses et un mode de vie équivalent aux leur. Les sphères cohabitent dans la civilisation arabo-musulmane.

Nous soulignons que la coupe des habits et costumes des riches et des pauvres étaient la même dans la civilisation arabo-musulmane:

« Les *Khassa*, Musulmans de rang élevé, portaient principalement une robe flottante, aux manches larges, nommée « *djubba* ». Fabriquée à Cordoue, ces *djubba* étaient faites dans des étoffes somptueuses, aux coloris chatoyants. Vu l'engouement pour la soie à Murcie et Jaén à cette époque, tout laisse à croire que la robe des *Khassa* était en cette matière. Pour ce qui est de la population plébéienne « *'amma* », la coupe de la robe était la même mais les étoffes employées étaient de laine ou de coton¹⁶. »

5.5.4 Les mots et la publicité dans la civilisation arabe

Les sphères publique et privée sont reliées par les mots. Les mots ornent les murs, les plafonds des résidences, des mosquées et des palais. Les mots traversent toutes les sphères. Nous avons déjà souligné que les mots, dans la civilisation arabo-musulmane, sont synonymes de beauté. Cette beauté est présente partout. Les mots sont accessibles à tous, même le roi ne les détient pas. La parole est libre, mais le roi essaie de la contrôler en l'achetant. La relation dialectique du roi avec le poète nous permet de souligner que la publicité, selon les termes d'Habermas, passait par la poésie. Les poètes sont rationnels dans leurs relations au pouvoir politique. Les poètes n'ont pas peur du pouvoir politique et osent le critiquer et lui imposer une logique du don. Par extension, les marchands occupent une place dans la circulation des mots et la délibération. Les échanges entre commerçants et clients dans les souks ne se limitaient pas aux transactions commerciales. Ils traitent de différents sujets et opinent sur le quotidien. Nous l'avons souligné, le marchand double voire triple le prix si le client n'est pas disposé à négocier. Cette négociation ne se limite pas à la

¹⁶<http://histoire.kloreal.be/#post212> consulté le 16 avril 2011

marchandise, elle est une négociation du quotidien, un échange et une délibération. Selon Lazzarato (2004), parler est un rapport dialogique d'appropriation avec les mots d'autrui. Parler signifie s'approprier les paroles de l'autre. Parler, comme le dit Bakhtine, revient à se frayer un chemin dans les mots (Lazzarato, 2004, p.159).

Toujours selon les dires de Lazzarato, la conversation est un dispositif de constitution et de capture des cerveaux, des mots d'autrui. Il s'agit d'un des agencements les plus importants dans la transmission et la discussion du discours et des paroles d'autrui. La moitié au moins des paroles que nous prononçons sont celles des autres. Selon Bakhtine, la conversation est une herméneutique du quotidien (Ibid.,). Pour Deleuze, ce n'est pas la discussion ou le débat qui ont le pouvoir de créer quelque chose de nouveau, mais la conversation et ses « bifurcations folles » (Ibid., p. 161). Tarde relie la conversation à la formation de l'opinion publique :

Il y a un lien étroit entre le fonctionnement de la conversation et le changement de l'opinion d'où dépendent les vicissitudes du pouvoir. Là où l'opinion change peu, lentement, reste presque immuable, c'est que les conversations sont rares, timides, tournant dans un cercle étroit de commérage. Là où l'opinion est mobile, agitée, où elle passe d'un extrême à l'autre, c'est que les conversations sont fréquentes, hardies, émancipées. (Lazzarato, 2004, p.156-157)

La publicité, l'information, la presse et l'opinion publique sont enracinées dans la conversation. À l'élimination des films et des séries des programmes de télévision, il ne resterait qu'un flux continu de paroles dont la majeure partie est constituée de conversation (Ibid., p. 163). La conversation représente le milieu vivant dans la vie quotidienne des sociétés arabo-musulmanes. Le « téléphone arabe » est une expression qui est apparue dans les pays d'Afrique du Nord durant la colonisation française faisant référence à la rapidité de la circulation de l'information de bouche à oreille. Sans moyens de communications évolués à l'époque, les Arabes réussissaient à répandre l'information.

Nous rappelons que l'espace public doit être ouvert à la participation du public et avoir la qualité des échanges. Pour y participer, il faut être rationnel, sans faire référence à l'identité de l'interlocuteur, avoir un esprit critique, avoir un statut social égal et partager les mêmes intérêts, d'où l'appellation d'espace public bourgeois. Le discours critique des participants doit être organisé autour des politiques sociales de l'État et modulé selon les intérêts des groupes et des classes. Habermas avance l'idée de l'Homme citoyen.

Nous sommes convaincus que l'espace public arabe ne repose pas sur la rationalité définie par Habermas. Nous avons démontré que la rationalité dans la pensée arabo-musulmane se loge dans la foi du musulman. L'Arabe est « raisonnable » dans la sphère publique et s'appuie sur le sens commun pour délibérer sur la place publique. L'homme raisonnable se laisse influencer par le sens commun dans ses jugements et sa conduite. Le roi, le notable, le marchand et le citoyen arabes sont raisonnables dans leurs interactions et délibérations. La logique du don trace les limites de cette attitude dans la sphère publique. Nous avons souligné que la conversation domine les échanges et les délibérations chez les Arabes. Leur civilisation reposait sur les mots. En usant des mots, les règles et les normes changent à travers le temps. Ce qui est permis hier ne le sera pas forcément dans une année. Les questions changeantes répondent à une évolution de la sphère publique et à un sens commun qui trace les contours de l'espace public arabe.

Par ailleurs, en démocratie, la liberté de choix, d'expression et de presse sont les éléments essentiels pour le bon fonctionnement de l'espace public. Nous avons constaté que le mot liberté date à peine d'un siècle dans la civilisation arabo-musulmane. Nous avons décidé d'explorer les contours de la liberté dans l'espace public arabe.

5.5.5 La liberté

Le « printemps arabe » nous informe que les Tunisiens ont réclamé la dignité en premier et non la liberté. Talbi (2007) souligne que la langue arabe n'a possédé aucun mot pour exprimer le concept de liberté. Le mot *Hurria* n'a pris un sens politique qu'en 1798, quand Bonaparte est arrivé en Égypte. Dans la civilisation arabo-musulmane, le verbe libérer était utilisé pour rendre la liberté aux esclaves. Avant Bonaparte, la liberté n'était qu'un statut juridique par rapport à l'esclavage. Charfi (2000) souligne qu'il existait plusieurs lois et décrets traitant de l'esclavage et qu'on pourrait les considérer comme un « code de l'esclave ». Talbi souligne que les Arabes, avant 1798, n'ont jamais réclamé la liberté à leur gouvernement, mais ils revendiquaient l'équité, une notion dominante dans la pensée musulmane.

Le *zolm* en langue arabe n'est pas le contraire de liberté, mais celui de la justice. L'éthique et non la démocratie est le mot d'ordre de la protestation (Roy, 1992, p.24). La liberté est revendiquée dans la sphère familiale et privée et non dans celle du politique, domaine où la valeur attendue est la justice. Roy a avancé la thèse de l'échec de l'islam politique. Il explique que cet échec est dû à une aporie dans la pensée islamiste. Les origines du mot liberté se logeaient dans la liberté de conscience explicitée dans le Saint livre. Pour Talbi (2011), Dieu a donné l'exemple du respect de l'homme dans le choix de son destin :

Si Ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur Terre croiraient, tous en leur totalité. Est-ce à toi de contraindre les hommes à être croyants?! (Sourate 10, verset 99)

Ô vous qui croyez! Vous êtes responsables de vous-même! Celui qui s'égare ne vous nuira point si vous avez pris la bonne voie vers Dieu! Et c'est vers

Dieu que vous retournerez tous; alors il vous informera de ce que vous faisiez. (Sourate 5, verset 105)

Dis : Ô hommes! La vérité vous est venue de votre Seigneur. Quiconque est sur la bonne voie ne l'est que pour lui-même! Et quiconque s'égare, il ne s'égare qu'à son propre détriment. Je ne suis nullement un protecteur pour vous. (Sourate 10, verset 108)

La réflexion de Talbi sur la question l'a conduit à considérer la liberté de conscience comme un bien plus qu'un droit.

Elle est la vocation de l'homme et son appel interne. (...) Cadeau de naissance offert par Dieu à l'homme au berceau, la liberté de se déterminer est une dimension structurale de la personne humaine, indélébile et strictement inaliénable. On peut priver l'homme de son exercice physique, mais on ne peut l'ôter de son cœur (la liberté de conscience). Elle est l'homme. L'esclave demeure libre. (Talbi, 2011, p.59)

Bilal al-Habashi était le premier esclave noir à se convertir à l'islam. La torture de son maître pour le dissuader de l'islam fut vaine. Il était libre dans sa conscience. Bilal était le premier muezzin de l'islam et un des premiers compagnons de Mohamet. Bilal était en apparence, physiquement, un esclave, mais son âme, est restée libre. Sa liberté était intérieure. Nous rappelons que la liberté dans la civilisation arabo-musulmane est régie par la logique du don. Les hommes libres sont ceux à qui personne ne doit rien. *Bilal* ne devait rien à son maître, son âme est restée libre. Le don transforme l'esclave en homme libre et asservit l'homme libre. Nous rappelons que plus le roi est généreux avec vous, plus vous devez vous comporter à son égard comme un esclave avec son maître.

Par ailleurs, les versets coraniques explicites de la liberté de conscience n'ont pas protégé l'apostat. Les fouqahas ordonnent l'exécution de ceux qui quittent

l'islam. Pourtant, il n'existe aucun verset coranique qui ordonne cet acte. Au contraire, il est interdit de spolier cette liberté, et ce, conformément au verset coranique : « Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement. » (Sourate 2, verset 256). Charfi et Talbi pensent que la jurisprudence a établi l'exécution de l'apostat pour protéger l'*umma*'. L'apostat était considéré comme un acte de trahison à la collectivité et doit être puni.

La liberté de conscience est inscrite dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948. « La liberté religieuse, dans sa formulation comme droit de l'homme, est une notion laïque. Elle n'est pas incompatible avec une perspective de foi ». (Talbi, 2011, p.67).

Notre réflexion sur la question de la liberté en islam nous permet de souligner que la liberté de conscience est intimement reliée à la liberté de pensée. Les savants arabes ont été les premiers à jouir de la liberté de pensée en usant de leur liberté de conscience. Rawls, dans sa théorie de justice comme équité, considère la liberté de conscience et celle de pensée comme des libertés de base. Pour lui, les libertés restantes sont des libertés de soutien : la liberté et l'intégrité de la personne et les droits et libertés relatifs à la garantie de l'État de droit. Revenons au cas de *Bilal*, il était libre dans sa conscience. Par ailleurs, les revendications des Tunisiens de la dignité durant le printemps arabe, nous a permis d'explorer ce concept.

5.5.6 Dignité

Les Tunisiens ont revendiqué leur dignité; alors qu'ils étaient privés de leurs libertés. La révolution tunisienne est connue comme étant la révolution de la dignité. Dans le cadre de notre réflexion, nous nous sommes demandés : pourquoi ont-ils

réclamé la dignité avant la liberté? Y a-t-il une différence entre dignité et liberté en démocratie?

Après la Deuxième guerre mondiale, la valeur morale de la dignité humaine commence à triompher comme principe politique et juridique suite aux crimes contre l'humanité perpétrés par le régime nazi et fasciste. Le droit positif stipule que la personne humaine possède une dignité et des droits propres, opposables à l'État. La dignité de la personne humaine est devenue la question fondamentale des sociétés modernes et démocratiques. Elle est au cœur de la conception actuelle que les sociétés libérales ont d'elles-mêmes¹⁷. La dignité est en général le socle d'autres principes, notamment la liberté, la justice et la paix. Chaque homme a une dignité. Le principe de dignité de la personne humaine repose sur la primauté de la personne humaine, le respect de l'être humain et de son intégrité physique. La notion de respect de la dignité humaine vise à protéger les intérêts multiples et interdépendants de la personne allant de son intégrité corporelle, à son intégrité morale ainsi qu'à son épanouissement personnel. La Déclaration universelle des Droits de l'Homme en est le meilleur exemple. Son préambule associe deux aspects essentiels à la dignité humaine :

1. *Considérant* que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.
2. *Considérant* que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des

17

femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande.

Selon Sandbühler, la dignité est plus précieuse que le mot « liberté », car l'homme conserve toute sa dignité même quand il a perdu l'usage de sa liberté¹⁸. Ce qui explique en partie les revendications des Tunisiens de leur dignité. Le concept de la dignité est un principe qui a progressé dans le temps.

À l'origine, la dignité était un concept de classe, elle se rapportait au « rang », à la « fonction », à l'« honneur » et à l'« autorité ». Il y avait des degrés de dignité. C'était inégalitaire. Le concept d'honneur était synonyme de la dignité. De nos jours, la promotion de la notion de l'égalité a relégué le concept d'honneur aux oubliettes et a promu le concept de la dignité comme valeur inhérente à tout être humain vivant dans une société démocratique. La dignité se présente comme une valeur universelle qui s'est affranchie de toutes connotations inégalitaires et se réfère au droit positif. Le débat sur la dignité de la personne humaine touche, désormais, les sociétés d'accueil à l'intérieur desquelles la pauvreté, l'exclusion et la discrimination sont considérées comme un manque de respect de la dignité et relèguent les hommes à la marge de la société.

Les religions monothéistes ont relié la dignité à la divinité. Dans la pensée chrétienne, la dignité de l'homme était façonnée à l'image de Dieu et était liée à une dévalorisation de la vie terrestre.¹⁹ Dans son manifeste de la dignité humaine écrit en 1486, Pic de la Mirandole a réfuté la thèse de la dignité de l'homme comme le reflet du rapport privilégié de l'homme à Dieu. Il a déplacé l'admiration de la divinité vers

¹⁸ <http://www.unesco-phil.uni-bremen.de/texte/La%20dignit%E9%20humaine.pdf> consulté le 29 octobre 2011

¹⁹ Ibid.,

l'homme. « Il ne s'agit pas de réfléchir abstraitement sur l'homme, mais de l'observer. » (Bouriau, 2007, p.100). De son côté, Montaigne rejette la divinisation de l'homme et appelle à l'humaniser. « L'homme possède une dignité non pas parce qu'il se divinise à travers la contemplation pure des essences et de Dieu » (Bouriau, 2007, p. 58). C'est Kant qui placera la dignité dans l'être raisonnable et nous a permis de mieux situer la dignité dans les valeurs universelles.

Toutes les personnes humaines, possédant une dignité qui leur est propre, sont également des fins en soi. Ainsi, ni les inégalités naturelles ni les hiérarchies sociales indispensables ne doivent aboutir à subordonner un être humain aux autres comme un simple moyen l'est à une fin, ni l'empêcher de réaliser dans la mesure de ses moyens intellectuels et moraux, le plein épanouissement de ses facultés.²⁰

Dans la pensée arabo-musulmane, le fondement de la dignité est inscrit dans l'homme. Pic de la Mirandole a écrit ce qui suit :

J'ai lu dans les écrits des arabes que le Sarrasin Abdallah, comme on lui demandait quel spectacle lui paraissait le plus digne d'admiration sur cette sorte de scène qu'est le monde, répondit qu'il n'y avait à ses yeux rien de plus admirable que l'homme. (De la Mirandole, 1993, p.3)

En islam, la dignité se loge dans la piété : « Ô hommes! Nous vous avons créé d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus digne d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux » (sourate 49, verset 13). La dignité en islam est le résultat des actions des croyants. Allah l'a placé au niveau individuel pour déclasser les gens et annuler les hiérarchies sociales, les différences ethniques et religieuses. Il n'y a pas de différence entre l'homme libre et l'esclave pour la dignité. La foi détermine l'homme digne. Mohamet a déclaré « Il n'y a pas de différence entre un Arabe et un non-Arabe, ni

²⁰ <http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/Kant-fondements.php> consulté le 27 octobre 2011

entre le Blanc et le Noir, si ce n'est par la piété. » Ou encore « Tous les humains sont égaux comme les dents d'un même peigne ; seules les différencient la piété et la bonne action ». La dignité de l'homme en islam se loge dans l'homme, dans sa foi et sa piété et non dans le pouvoir, la richesse, les alliances ou l'appartenance ethnique. En d'autres mots, l'islam se réfère à la piété et à la foi pour juger de la dignité des hommes.

Sandkühler²¹ a comparé la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme dans l'islam promulguée en 1990 et la constitution tunisienne afin de mieux comprendre le concept de la dignité dans la pensée arabo-musulmane. Il a souligné que la Déclaration du Caire restreint les droits et libertés aux dispositions de la *Shari'a*. L'article 24 stipule que la *Shari'a* est l'unique référence pour l'explication ou l'interprétation des articles contenus dans la Déclaration. La Constitution de la République tunisienne de 1959 a formulé son fondement « au nom de Dieu, Clément et miséricordieux » et a garanti jusqu'à son annulation après la révolution tunisienne les libertés fondamentales et les droits de l'homme dans leur acception universelle. Elle garantit l'inviolabilité de la dignité de la personne humaine et protège le libre exercice des cultes, sous réserve qu'il ne trouble pas l'ordre public²².

²¹ <http://www.unesco-phil.uni-bremen.de/texte/La%20dignit%E9%20humaine.pdf> consulté le 3 novembre 2011

²² Ibid.,

CHAPITRE VI

CADRE MÉTHODOLOGIQUE

6.1 Vision complexe

La complexité de notre sujet de recherche, le monde arabe, s'explique par la multitude de sociétés qu'il regroupe, à savoir, vingt-deux pays. Sa population a connu des bouleversements sociopolitiques et vit en pleine mutation identitaire avec l'avènement de la société d'information et les révolutions arabes. Ajoutons à cette complexité notre rôle de chercheur, nous étudions une société à laquelle nous appartenons par culture et sentiment.

Lors de nos études à la maîtrise en communication, nous étions confrontés à la reprise de notre enquête terrain en Tunisie suite à la conclusion d'une pratique de détournement (De Certeau, 1990) que nous avons décelée. Nos notes d'observation, nos entretiens informels avec la population et les personnes interviewées contredisaient notre corpus à analyser. Et comme nous l'avons mentionné dans notre rapport final, notre première enquête terrain remplissait les exigences scientifiques et académiques. Toutefois, elle ne nous aidait pas à mieux comprendre l'émergence du phénomène d'Al-Jazeera. Nous avions le pressentiment qu'une dimension sociale ou

culturelle manquait et que cette dimension n'était pas saisie par notre étude, ainsi, nous avons décidé d'aller à sa recherche. Les contradictions décelées nous ont obligés à reprendre nos recherches tout en remettant en question l'ensemble de nos concepts et notre stratégie de collecte de données et d'analyse. Toutefois,

dans la vision complexe, quand on arrive par des voies empirico rationnelles à des contradictions, cela signifie non pas une erreur, mais l'atteinte d'une nappe profonde de la réalité qui, justement parce qu'elle est profonde, ne peut pas être traduite dans notre logique (Morin, 1990, p. 91)

Nous avons saisi la complexité du terrain avec une vision de recherche classique. Un méta regard sur notre posture de chercheur nous oblige à avouer que nous avons été tentés de rationaliser nos recherches. En faisant toujours appel à Morin, la rationalisation consiste à vouloir enfermer la réalité dans un système cohérent et tout ce qui le contredit est écarté, oublié et même mis de côté. Cette posture tire ses racines de la pensée cartésienne qui veut que toute idée soit distincte et claire.

Nous avons essayé d'éviter d'enfermer la réalité dans un système cohérent. Nous avons adopté la vision complexe comme posture de recherche pour étudier les rapports de relations de la société civile islamiste afin de redéfinir la théorie d'*assabiya*. Pour ce faire, nous avons décidé d'avoir un méta point de vue sur la société avec laquelle l'observateur-concepteur s'intègre dans l'observation et dans la conception.

6.2 Posture du chercheur

Notre réflexion s'est inscrite dans un apport académique pour la compréhension du monde arabe. Ainsi, nous avons évité les théories préconstruites ou réductrices pour mener nos recherches. Notre réflexion a tenté de conceptualiser la société civile islamiste dans un monde en transformation perpétuelle. Notre recherche est de type inductif qui nous permet d'énoncer des hypothèses à la suite de l'observation de plusieurs événements afin de mieux les comprendre.

Ainsi, notre intégration en tant qu'observateur dans l'observation était impérative. Cette idée nous renvoie au concept de la subjectivité. Pourtois et Desmet (1988, p. 102) pensent que l'exploitation de la subjectivité inhérente à l'acte d'observation et l'étude de sa réciprocité engendrent l'obtention des données présentant un haut degré de crédibilité. Nous avons cru à cette théorie qui nous semble répondre à la spécificité de notre travail, car notre connaissance de la société arabe influençait nos actions et nos choix. Par ailleurs, nous tenons à souligner que la déontologie était notre devise. Rappelons que la déontologie de l'observateur exige qu'il enquête librement, qu'il doute de ses informateurs et qu'il soit familiarisé avec eux tout en étant indépendant des choses dont ils parlent (Latour, 1996, p. 23).

Notre démarche inductive nous a permis de mieux saisir le désordre social au Liban. Nous avons laissé les données parler afin de développer des éléments théoriques qui nous ont aidés dans la conceptualisation de la société civile islamiste. Notre but est de comprendre les rapports du privé et ceux du public au sein de la société civile islamiste.

Par ailleurs, la méthodologie d'Ibn Khaldûn était notre fil conducteur. Nous nous sommes intéressés au désordre afin de mieux comprendre la société civile islamiste et d'étudier le plus fidèlement possible la réalité quotidienne des acteurs de la société civile islamiste. Nous avons analysé ce désordre social pour mieux

comprendre le changement qui s'opère dans la société. Comme nous l'avons mentionné plus haut l'objectif de la recherche est de comprendre les rapports de relations des acteurs de la société civile afin de redéfinir la société civile islamiste. Pour ceci, les manifestations qui trahissaient le changement et soulignaient la démarcation entre l'ancien et le nouveau étaient notre but dans la recherche.

La posture du chercheur telle que définie par Ibn Khaldûn exigeait un esprit réfléchi et de la profondeur. Le chercheur doit évaluer la documentation de longues dates et la comparer avec les données les plus récentes ou contemporaines. Le chercheur ne doit pas se fier aux récits traditionnels. Il doit avoir une claire notion des principes fournis par la coutume, les fondements de la politique, la nature même de la civilisation et les conditions qui régissent la société humaine. Le chercheur doit avoir une distance avec son objet d'étude. Il est de son devoir de comprendre les causes et les origines des événements et d'étudier le changement dans les conditions propres aux nations et aux races causé par les transformations du temps. Dans son introduction, le père fondateur de la sociologie arabe a insisté sur l'importance :

d'avoir un esprit réfléchi, et de la profondeur : pour conduire le chercheur à la vérité et le garder de l'erreur. S'il se fie aux récits traditionnels, s'il n'a pas une claire notion des principes fournis par la coutume, les fondements de la politique, la nature même de la civilisation et les conditions qui régissent la société humaine et si il n'évalue pas sa documentation ancienne ou de longue date en la comparant à des données plus récentes ou contemporaines : il ne pourra pas éviter le faux pas et les écarts hors la grande route de la vérité. Cette méthodologie éviterait au chercheur un faux pas et l'écart de la vérité. (Ibn Khaldûn, 1967, p.13).

Le philosophe arabe reproche aux historiens et chercheurs de ne pas avoir une distance avec leur objet d'étude et de manquer d'esprit critique pour comprendre les causes et les origines des événements. Ibn Khaldûn insistait dans ses reproches sur la

négligence des chercheurs à étudier le changement dans les conditions propres aux nations et aux races causé par les transformations du temps. Il qualifie ces changements comme une maladie latente que nous décelons longtemps après sa naissance.

L'État du monde et des nations, leurs usages, leurs croyances ne gardent pas, en permanence la même forme. Ils diffèrent dans le temps et passent d'un état à l'autre. Tel est le cas pour les personnes, les périodes, les cités, et il en est de même pour les parties du monde et les pays, les temps et les empires. (Ibid., p. 53)

Nous sommes du même avis que le philosophe. Nous avons pu constater l'évolution de la société arabe depuis que nous avons élu domicile au Canada. Notre société d'origine, la société tunisienne a connu des transformations profondes qui ne sont pas évidentes à première vue. Ce constat nous permet de placer en tête l'importance de bien étudier les changements qui risquent de se manifester dans notre sujet d'étude, la société civile islamiste dans le monde arabe. À plus forte raison, les révolutions arabes de 2011 démontrent la plausibilité de nos propos. Aucun analyste ou politicien n'a été capable de prédire l'effondrement de trois régimes les plus autoritaires en Afrique du Nord.

Revenons aux propos d'Ibn Khaldûn, le penseur souligne que le changement touche directement la coutume. Ce qui est d'usage à une période donnée risque d'être révolu suite à un nouvel événement. L'originalité de la méthodologie d'Ibn Khaldûn réside dans l'importance du changement historique. Nous trouvons dans ces propos les prémices d'une modernité à devenir. Le monde est en transformation continuelle due aux usages (coutumes et conditions) de chaque génération qui suivent ceux du pouvoir établi. Ibn Khaldûn pense qu'à chaque renouvellement du pouvoir, les usages de la nouvelle classe politique se mêlent à ceux de ses prédécesseurs. Petit à petit, les discordances des usages entre l'ancien et le nouveau se manifestent jusqu'au moment

d'obtenir des usages complètement différents propres au nouveau pouvoir. Ibn Khaldûn a relié la transformation sociale au pouvoir établi. Une relation directe est établie entre la coutume et le pouvoir. Il est important de souligner que le printemps arabe nous a permis de constater que l'inverse du phénomène s'est produit. Une transformation sociale a renversé le pouvoir établi.

Le penseur était conscient du poids de la coutume et des traditions et leur rôle dans l'inertie sociale de son époque. Comme il était conscient des résistances aux changements sociaux. Ajoutons à ceux-là, le poids de la religion dans les sociétés. Ibn Khaldûn était conscient et a averti les chercheurs de ne pas procéder à un raisonnement par analogie dans leur recherche du changement.

Il est dans le caractère de l'homme de se servir du raisonnement par analogie (qiyâs). Ce procédé n'est pas parfait. Joint à l'étourdie et à la négligence, il peut détourner le chercheur de ses travaux. (Ibid., p. 55).

Nous rappelons que le raisonnement par analogie est la troisième règle du *Fiqh*. Ibn Khaldûn a mis en doute l'efficacité du raisonnement par analogie et a averti indirectement du risque de détourner le *faqih* de son objet de recherche.

La « science de la civilisation » d'Ibn Khaldûn est axée sur l'étude du « même » en se concentrant sur la civilisation humaine depuis sa création; alors que l'anthropologie européenne jusqu'à la deuxième moitié du XXe siècle privilégie l'étude de la « différence », et de l'« altérité » en se donnant comme objet les sociétés « sauvages » ou « primitives ». (Cheddadi, 2006, p.236)

Dans la pensée d'Ibn Khaldûn, l'état « civilisé » ne s'oppose pas à l'état « sauvage » ou « primitif » comme dans la littérature ethnographique européenne qui s'est développée entre le XVI et le XIX siècle. Selon Cheddadi, aux yeux des

géographes et voyageurs musulmans, la « civilisation » est relative et aucune nation n'en a l'exclusivité, aucun lieu du monde ne peut prétendre réunir tous les traits à la fois. Elle est, par essence, plurielle. La diversité humaine est reconnue aussi bien à l'intérieur du monde de l'islam qu'en dehors de lui, elle est même conçue comme nécessaire. Les voyageurs et les géographes arabes n'ont pas joué le rôle de missionnaires religieux ou d'agents « civilisateurs », ils sont des marchands ou des marins qui ne s'intéressent qu'à leurs intérêts personnels. Leurs relations avec les pouvoirs locaux sont marquées par le respect mutuel et la discrétion. (Ibid., p. 230)

Nous avons adopté la posture d'Ibn Khaldun pour mener nos recherches terrain au Liban. Nous n'avons pas opposé les organisations religieuses aux organisations civiles. Nous avons étudié les relations qui régissent la société civile libanaise.

La spécificité socioculturelle du monde arabe impose la nécessité de bien penser la stratégie de recherche. Ce qui intéresse est donner la parole aux gens et les laisser s'exprimer. On a besoin :

Entendre des points de vue invisibles, censurés et simplement tus [...] elle apparaît comme le résultat d'un long processus lié à un ensemble complexe d'interactions et de contingences de situations que seule une démarche qualitative de type ethnographique peut appréhender, comprendre et analyser ». (Poupart, Desaulniers et autres, 1997, p. 57)

Pour y arriver, nous avons privilégié deux techniques pour mener notre recherche, à savoir l'observation participante et les entretiens semi-dirigés.

6.3 Observation participante

Selon Mintzberg (2008), l'observation participante nous amène à remettre en question les définitions préalables, souvent prescriptives, du comportement. Elle oblige, aussi, à réexaminer les rationalités officielles. Pour ceci, nous avons décidé de commencer nos recherches par la technique de l'observation participante. L'observation participante est une technique de recherche qualitative dans laquelle le chercheur recueille des données de nature surtout descriptive en participant à la vie du groupe, de l'organisation qu'il veut étudier. Nous avons jugé important d'observer et de connaître le terrain d'étude afin d'éviter toute idée préconstruite ou tout préjugé et d'identifier les rapports de relations. Nous avons privilégié cette technique pour notre recherche terrain, car elle nous permet de bien nous situer par rapport à notre objet de recherche qui est, rappelons-le, la société civile islamiste.

Nous étions hébergés à l'Université Saint-Joseph à Beyrouth sous la direction du Père Louis Bosset, l'ancien doyen de la faculté des sciences religieuses. Aussi, nous avons bénéficié d'un support particulier du Centre d'études du monde arabe contemporain affilié à l'université Saint-Joseph et sous la direction de Christophe Varin. Nos premiers contacts avec le terrain étaient avec les étudiants, les professeurs et les chercheurs visiteurs résidants à l'université. La durée de notre observation était six semaines consécutives à partir du 13 juin 2007. Notre observation touchait les différentes catégories sociales. Nous avons essayé de bien comprendre les actions sociales du *Hizbollah*, ses perceptions et les changements qui opéraient à l'intérieur de la société libanaise. Nous étions en contact avec différentes catégories de société : taxistes, journalistes, académiciens, personnalités religieuses de différentes confessions, banquiers, coiffeurs, vendeurs, etc. Les discussions informelles étaient déterminantes durant notre recherche terrain afin de chercher des informations préliminaires.

Nous avons consacré une période de trois semaines à l'observation exclusive de la banlieue sud à forte concentration chiite connue comme le quartier général du *Hizbollah*. Nous avons discuté, informellement, avec les résidants, les marchands et les clients présents dans les cafés populaires. Par la suite, nous avons contacté les différents intervenants dans les associations caritatives et sociales appartenant au mouvement chiite.

Par ailleurs, nous avons, aussi, observé d'autres quartiers toute confession confondue afin de prendre le pouls de la population et de prendre des notes sur la perception de la société civile libanaise. Pour compléter notre observation, nous avons regardé plusieurs documents audiovisuels offerts par les organisations sociales du *Hizbollah*. Nous les qualifions de propagandistes. Aussi, nous avons suivi de près les reportages télévisés diffusés par la chaîne de télévision *Al-Manar*, la télévision officielle du *Hizbollah*.

6.4 Les entrevues semi-dirigées

Cette technique de recherche est choisie, car les entrevues en profondeur prennent place dans des situations spécialement définies en fonction de l'objectif de recherche. Elles sont destinées à la connaissance des événements et des activités qui ne sont pas directement observables. Le principe fondamental de l'entrevue est de fournir un encadrement à l'intérieur duquel les répondants exprimeront leur compréhension des choses dans leurs propres termes (Deslauriers, 1991, p.35). Notre but est de mieux comprendre le modèle de la société civile islamiste. L'étape des entrevues semi-dirigées arrive après la familiarisation avec le terrain étudié, à savoir le Liban. Nous avons repéré les personnes susceptibles de répondre à nos questions.

Au Liban, nous avons rencontré les responsables des organisations sociales du *Hizbollah*. Nous nous sommes entretenus avec des sociologues et spécialistes du mouvement chiite. Nous avons rencontré des journalistes libanais, des prêtres et des citoyens de différentes communautés libanaises. Nous avons aussi rencontré des Chiites qui s'opposent à la politique et aux actions du *Hizbollah*. La perception des autres communautés, notamment la communauté chrétienne était primordiale dans notre recherche afin de bien cerner le modèle de la société civile islamiste.

Au total, nous avons réalisé quinze entrevues pour notre recherche doctorale du mois de juin à la fin septembre 2007. Nous avons rencontré le prêtre-anthropologue Sélim Abou professeur à l'université Saint-Joseph. Nous avons échangé avec le prêtre Fedi Daou, docteur en théologie et responsable de l'unité de recherches « dialogue entre les religions » à l'université Saint-Joseph. Nous avons, aussi, interviewé Waddah Charrara, sociologue et journaliste qui a publié un livre sur *Hizbollah*. Deux chercheuses françaises, Sabrina Mervin et Olfa Lamloum, résidentes à l'Institut français du Proche-Orient nous ont accordés des interviews. Nous avons eu l'occasion de rencontrer Mr Issa Ghorayeb, le rédacteur en chef du quotidien libanais l'Orient. Le directeur de l'organisation sunnite, *Almakkassed*, Mr. Mohamed Machnouk, nous a parlé des différences entre les organisations chiites et sunnites. Nous avons, aussi, discuté avec le Hadj Yacoub Kassir, le directeur des relations publiques des organisations du *Hizbollah* sur les structures des organisations sociales du mouvement. Le Cheikh Chafik Jerrada nous a accordé aussi une entrevue pour échanger sur les actions sociales du *Hizbollah*. Mr Antoine Messara nous a offert la possibilité de mieux comprendre le processus de paix sociale au Liban et nous a présenté sa conception du mouvement chiite. Saoud el Mawla, l'auteur du livre « vivre en convivialité » était parmi nos quinze interviewés. Madame Roula Talhouk menait une recherche à l'université Saint-Joseph, elle nous a parlé de ses recherches sur les Maronites et les Chiites durant la guerre au Liban. Nous avons eu la chance de

discuter avec Mr Christophe Varin, directeur du centre d'études du monde arabe contemporain sur la question du contrat social, du communautarisme et l'influence de la religion au Liban. Liliane Barakat, une banquière et madame Rima Ahmadi, coiffeuse étaient sélectionnées pour échanger avec les citoyens sur *Hizbollah*.

Nous avons arrêté le nombre des entrevues à quinze, car nous avons atteint la saturation dans la collecte des données.

6.5. Grille d'entrevue

La grille d'entrevue qui constitue le support des discussions nous a servi de plan d'ensemble pour la recherche menée au Liban. Elle a été présentée aux participants sous la forme d'une liste comportant quatre thèmes d'étude.

Le premier thème s'articulait autour du *Hizbollah*. Nous avons essayé de récupérer une définition du *Hizbollah* selon les paroles de chaque participant. Notre objectif était de comprendre si les participants identifiaient *Hizbollah* comme étant une organisation de société civile islamiste.

Le deuxième thème visait à explorer les actions sociales du *Hizbollah* et à les comparer avec les autres organisations confessionnelles. Nous avons choisi de focaliser sur les actions menées durant la guerre contre Israël de 2006. Notre but est de mieux comprendre la place du *Hizbollah* sur l'échiquier libanais. Ce thème avait pour but de vérifier si le religieux domine les actions de l'organisation chiite.

Le troisième thème a été construit afin d'explorer les relations du *Hizbollah* avec l'État libanais. Durant notre enquête terrain, *Hizbollah* s'est retiré du

gouvernement et a érigé des tentes devant le parlement pour manifester son refus de la politique gouvernementale.

Le dernier thème touchait l'applicabilité du modèle du *Hizbollah* ailleurs dans le monde arabe. Certes, la victoire durant la guerre de 2006 a créé un engouement populaire dans les différents pays arabes.

6.6 Stratégie d'analyse des résultats

Après la réalisation des interviews, nous avons complié les résultats et avons analysé en profondeur par des lectures répétées les différentes idées recueillies. Dans la recherche qualitative, l'étape de l'analyse des résultats de recherche nécessite un codage des données. La codification désigne une opération de découpage des informations obtenues durant les entrevues (Deslauriers, 1991, p. 70). Le codage est descriptif et consiste à repérer le noyau de sens de toutes les positions émises par les participants dans un groupe de discussion. Le code, construit par le chercheur, est le résumé d'une intervention et doit rester le plus fidèle possible à l'énoncé original en évitant l'interprétation et la déduction. Nous avons choisi, dans le cadre de notre thèse, le code comme unité d'analyse et nous appelons les codes identifiés un message clé.

Dans le cadre de notre recherche, la grille d'entrevue que nous avons utilisée prédéterminait les catégories d'analyse. Ainsi, nous avons essayé d'identifier clairement la position de chaque participant par rapport au thème abordé.

Nous avons décidé de présenter nos résultats de recherche sous forme de tableaux relatifs à chaque thème abordé lors de la tenue des interviews. Chaque tableau comporte deux colonnes : celle de droite désigne le message clé, alors que celle de gauche décrit le nombre d'interviews qui ont abordé ce point. Nous avons

choisi de hiérarchiser les messages clés en fonction de leur fréquence d'apparition dans chacun des groupes, dans la perspective de témoigner de l'importance accordée à chacun de ces messages et d'effectuer des comparaisons inter-groupes et inter-variables, de façon à saisir les différences et les points de convergence entre les perceptions des participants. Le but ultime de ce choix est de procurer une grande fiabilité aux analyses qui, si elles étaient refaites par d'autres chercheurs suivant les séquences de travail adoptées, pourraient donner les mêmes résultats.

6.7 Description des résultats

Chaque tableau est accompagné d'une brève description. Nous analysons ces résultats dans le prochain chapitre.

6.7.1 Premier thème : Définition du *Hizbollah*

Messages clés	numéro des interviews
- Mouvement des déshérités	1, 4, 5, 6, 9 et 12
- <i>'Assabiya</i>	3, 5, 6, 11 et 12
- Intervention iranienne et syrienne	2, 7 et 13
- Association de proximité	8, 9, 12 et 15
- Une Tribu violente	13 et 14
- Contre-société	11 et 15
- Un groupe religieux copié des mouvements chrétiens	10 et 12

La définition du *Hizbollah* variait. Les répondants exprimaient leurs idées en différents termes. Certains ont associé *Hizbollah*, à la fois, à une association de proximité et à une *'assabiya*. D'autres répondants voyaient en cette organisation un calque des associations chrétiennes et un modèle de contre-société. L'intervention de la politique étrangère au Liban a teinté la définition du *Hizbollah*. Certains répondants pensent que le mouvement chiite est une création de la Syrie et de l'Iran dans la région du Moyen-Orient. La définition de l'organisation chiite se détaille comme suit : six répondants l'ont qualifié d'un mouvement des déshérités, une organisation charitable qui vient en aide aux pauvres. Cinq répondants ont considéré que cette organisation est une forme d' *'assabiya*; alors que quatre pensaient qu'il assure le rôle d'une association de proximité. Dans sa structure, *Hizbollah* est qualifié d'une tribu violente par deux Libanais, une contre-société par deux autres et un groupe religieux calqué du modèle d'associations chrétiennes. La création du *Hizbollah* par l'Iran et la Syrie est ressortie dans sa définition selon les dires de trois répondants.

6.7.2 Deuxième thème : Les actions sociales du *Hizbollah*

Message clés	numéro d'interview
- Organisation de paix sociale	1,5, 6 et 12
- Une assurance pour les pauvres	4, 9, 10 et 11
- Gratuité de l'action	8, 9 et 15
- Pour le bien public	3, 12
- La défense du Liban	2, 13 et 14
- Manipulation des communautés	7 et 13

Les actions sociales du *Hizbollah* sont un prolongement des perceptions des répondants. Elles orbitent autour de la gratuité de l'action selon trois répondants; une assurance pour les pauvres, selon quatre autres. C'est une organisation de paix sociale selon les dires de quatre autres Libanais. La visée des actions est le bien public et la défense du Liban selon cinq répondants. Toutefois, deux Libanais considéraient que toute action sociale est une forme de manipulation de la communauté.

6.7.3 Troisième thème : les relations du *Hizbollah* avec l'État libanais

Messages clés	numéro de l'interview
- Un État dans un État	3, 6, 8, 9, 12 et 15
- C'est un État fort	1, 2, 5 et 11
- La force qui règne	4, 7, 13 et 14
- Impose sa vision	13, 14 et 15
- La violence religieuse	12, 14 et 14

Les relations du *Hizbollah* avec l'État libanais ont suscité beaucoup de discussion, durant l'enquête terrain, car ces relations sont fragiles et marquées de bras de fer entre le mouvement chiite et l'État libanais. Six répondants trouvaient que *Hizbollah* est un état dans un État. Quatre répondants poussaient plus loin pour qualifier *Hizbollah* d'un État fort. Par ailleurs, l'imposition de la vision, la violence religieuse et la force qui y règnent étaient partagées par six répondants.

6.7.4 Quatrième thème : l'applicabilité du modèle du *Hizbollah* dans le monde arabe

Messages	numéro de l'interview
- Modèle réussi	5, 6 et 9
- Le chef du Hizbollah est charismatique	1, 4 et 12
- Modèle de violence tribale	2, 7, 12, 13 et 15
- Les Arabes finiront par adopter ce modèle d'organisation	3, 11 et 14
- Faillite des mouvements sunnites	8

Le modèle du *Hizbollah* est un modèle réussi, selon l'avis de trois répondants; alors que cinq Libanais pensent qu'il s'agit d'un modèle de violence tribale. Trois répondants croient que les Arabes finiront par adopter le modèle du *Hizbollah*. Trois répondants pensent que le personnage charismatique du chef joue un rôle dans l'applicabilité du modèle dans le monde arabe. Il est important de souligner qu'un répondant a confirmé la faillite du modèle des organisations sunnites.

CHAPITRE VII

RECONCEPTUALISATION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE ISLAMISTE

7.1 Analyse des résultats

Nous sommes partis de la conviction que la modernité renvoie à tout ce qui est nouveau à tout ce qui s'oppose et résiste au traditionnel. Toute nouveauté qui est capable de tenir tête au traditionnel, de cohabiter avec lui ou de prendre sa place nous intéresse. Il n'existe pas une seule modernité. Nous avons visé l'étude du changement dans la société arabo-musulmane afin de mieux définir la société civile islamiste. La science de la civilisation, *umrân*, et le rôle d' *'assabiya* étaient nos deux concepts pour comprendre ce qui est nouveau dans l'Histoire arabe. L'approche rationnelle adoptée par Ibn Khaldûn nous a offert la possibilité de soumettre la coutume à la raison et de renvoyer la religion à la sphère privée. Pour actualiser, les concepts d'Ibn Khaldûn, nous avons relié la société civile aux travaux de Habermas.

Dans sa conception de la société humaine, Ibn Khaldûn a considéré le musulman comme un être unique qui fait partie de la communauté. L' *'assabiya* est le sentiment qui permet à chaque membre du clan d'avoir sa propre vision, mais à la rencontre du groupe, il doit s'adhérer à l'esprit du clan. Ceci signifie que, dans une communauté, l'être humain existe contrairement à ceux qui prétendent que l'individu n'a aucune existence dans la communauté arabe. Nous avons montré que l'organisation sociale crée des intérêts opposés entre les hommes et engendre un

désaccord. Il n'y a pas d'effacement de l'être humain. Son inscription au groupe est une traduction de son individualisme. Toutefois, le pouvoir n'autorégule pas les hommes, selon les dires d'Ibn Khaldûn, la nature des Bédouins doit être profondément transformée par une structure *sibgha* religieuse afin de les amener à se modérer et à maintenir l'ordre public. Cette structure religieuse doit se limiter à une autorégulation interne. C'est l'*'assabiya* qui réunit les personnes et régit les relations entre les individus et les collectivités. L'*'assabiya* doit être comprise au sens de cohésion, de solidarité ou d'union entre les membres d'un même groupe. L'*'assabiya* est considérée comme le lien indispensable pour la création et le fonctionnement du pouvoir. Elle est la cause de la création et du déclin de l'État.

Notre terrain, le Liban, et la structure du *Hizbollah* étaient l'occasion de vérifier la véracité de notre cadre conceptuel et notre but ultime afin de conceptualiser la société civile islamiste.

Hizbollah était défini comme étant une *'assabiya*, car sa structure renferme des actions de solidarité et de cohésion sociale. Les contours du *Hizbollah* épousent la forme d' *'umran badawi*, car les répondants y voient un mouvement en faveur des déshérités et une organisation charitable.

Par ailleurs, selon les résultats obtenus, *Hizbollah* est qualifié de contre-société. Le martyr est au centre de cette société ; alors que la sphère familiale est renvoyée à l'extrémité de la société. Cette définition nous permet de se référer à la structure de la confrérie. Les relations qui régissent la confrérie ne sont pas rationnelles. La sphère privée est inexistante et le dévouement au chef devient le centre. La sphère privée est teintée du sacré et la religion véhicule ses valeurs. Ces résultats ne se conforment pas aux dires d'Ibn Khaldûn qui pensait que l'individu existe dans la communauté arabe et jouit de son individualité. Le Chiite appartenant

au *Hizbollah* est un martyr par défaut, il ne peut pas changer sa vocation ni la contester. Nous avons analysé les structures du pouvoir dans la société arabo-musulmane pour en conclure que les « soumis » acceptent le pouvoir du chef, mais restent des candidats « potentiels » à sa succession. Les luttes pour avoir accès au pouvoir traversent les hommes et la société en général. Dans le modèle du *Hizbollah*, le « soumis » se plie aux volontés de son chef, mais ne sera pas candidat à sa succession. Il sera un outil pour le maintien du chef en place. Le sacrifice corporel est le système de cohésion au groupe.

En termes actuels, la tribu épouse la forme des associations locales. Ces associations sont qualifiées de *Mujtamaa Ahli*. Les associations de base dites locales, sont à l'origine de l'*assabiya*, le véhicule de cohésion et de communication dans l'organisation sociale. La définition du mouvement chiite comme étant une tribu violente résume les perceptions des Libanais et leurs qualifications du *Hizbollah* d'une « civilisation bédouine ». Dans les mécanismes de gouvernance modernes, la tribu représente le contre-pouvoir de l'État.

Par ailleurs, *Hizbollah* est considéré comme un État dans un État. Nous tenons à souligner que cette qualification est fautive, car la civilisation bédouine précède la formation de l'État et doit disparaître à la formation de ce dernier. Or, le maintien de la « structure bédouine » du *Hizbollah* donne l'impression d'un État dans un État. Cette conclusion se confirme par les propos des répondants qui ont déclaré que la violence religieuse règne entre *Hizbollah* et l'État libanais.

Nous avons avancé l'idée que l'*assabiya* est une conscience externe, alors que la religion apparaîtra pour réguler les comportements des individus et agir en tant que frein interne. Les travaux d'Ibn Khaldûn ont démontré que ces rapports interne/externe ne sont pas toujours respectés. Il a existé à travers l'histoire de la

civilisation arabo-musulmane des gouvernements qui ont appliqué la religion comme frein externe. De nos jours, les revendications des intégristes musulmans et des mouvements islamistes réclament l'application de la *Shari'a*. L'islam joue le rôle d'un frein externe. *Hizbollah* s'inscrit dans cette logique et place la religion comme véhicule de ses actions et en plaçant le martyr au centre de sa sphère privée.

Nous avons réussi à démontrer, tout le long des chapitres précédents, que la religion traverse la société civile arabe au quotidien. Cette religiosité sociale est vécue dans la rencontre des individus sans être un référant identitaire. Le meilleur exemple est les institutions du *waqf*. Nous les qualifions d'institutions régulatrices des rapports sociaux. Encore une fois, le don redéfinit l'économique en plaçant les choses au cœur des rapports sociaux entre les hommes. Le don redistribue les richesses et dilapide les capitaux pour conserver le statut social. *Hizbollah* joue le rôle de distributeur des richesses et garantit une assurance aux pauvres, selon les résultats obtenus. Les actions sociales du mouvement chiite sont considérées comme un effort pour maintenir la paix sociale. Par ailleurs, nous avons souligné que la hiérarchie sociale dans la société arabo-musulmane n'a jamais engendré de lutte sociale ou de classes. Nous sommes loin des fondements philosophiques basés sur la représentation de Dieu sur terre. Le chef du *Hizbollah* n'utilise pas le don pour garder une cohésion entre les différentes factions et régner sans partage. Il place la religion comme un frein externe pour la soumission des disciples. La soumission se présente comme le nœud du problème de la gouvernance dans le monde arabe et s'enracine dans les schémas de la relation entre gouvernant et gouverné.

Dans notre cadre conceptuel, nous avons démontré que l'économie du don est l'institution du pouvoir par excellence, dans la civilisation arabo-musulmane. Le don traverse toutes les sphères de la société et tire ses origines de l'hospitalité arabe et se greffe aux préceptes de l'islam. Ce schéma ne se confirme pas avec *Hizbollah*, car le

rôle s'inverse. Les disciples doivent donner de l'argent au mouvement chiite pour qu'il le distribue à son tour aux membres de la communauté. Les associations sociales du *Hizbollah* centralisent le don et l'utilisent à des fins de cooptation des membres de la communauté et des sympathisants. Deux répondants ont considéré que toute action sociale du *Hizbollah* est une forme de manipulation de la communauté. Le don se voit défiguré et change de vocation au mouvement chiite. La création des organisations sociales rattachées au *Hizbollah* défait la sphère religieuse de la sphère économique. Or, au fil des siècles derniers, l'islam s'est imbriqué à la logique du don et a créé une institution qui conjugue le don, l'économique et le religieux. Il s'agit des institutions du *waqf*. L'institution du *waqf* n'a pas cessé de se développer et de jouer un rôle déterminant dans la structure socio-économique des sociétés arabes. Le *waqf* est une grande source de financement pour les causes charitables au sein de la communauté musulmane. Il a su s'adapter aux besoins fluctuants de la société pendant plusieurs siècles. La structure juridique des institutions du *waqf* annule le sentiment de redevance et défigure la manipulation au nom de l'islam. Le bénéficiaire des fonds du *waqf* ne se sentait pas redevable à quiconque et n'est pas obligé à afficher une loyauté quelconque au propriétaire du *waqf*. En plus, les actions sociales ne sont pas planifiées en fonction d'une idéologie ou d'une appartenance politique ou religieuse. La liberté d'action du *waqf* réside dans le choix de soutenir matériellement un destinataire. Le *waqf* joue le rôle d'un frein interne.

Les institutions du *waqf* confirmaient l'intériorité de la religion dans la société. Le *waqf* a transformé le don d'une action de parade sociale à une œuvre de bienfaisance qui libère le bénéficiaire de la soumission et des charges symboliques du don. Ces institutions sont le modèle primitif de la politique du développement durable que nous connaissons dans nos sociétés actuelles. En plus, le *waqf* assure une indépendance vis-à-vis du pouvoir politique et de ses exigences de financement. La société civile se développe en marge de l'État. Nous gardons toujours en tête la

définition que nous avons notée au Liban « les enfants veulent grandir, je ne peux attendre la formation du gouvernement ». Ce qui explique en partie la définition du *Hizbollah* en tant qu'un État dans un État. Par ailleurs, l'ambiguïté du modèle du *Hizbollah* réside dans sa revendication d'une religiosité « externe ». Le mouvement chiite opère des associations et organisations qui répondent à la définition de la société civile islamiste et brandit une « islamisation » de l'action politique. À ce stade, la religiosité et l'*assabiya* se superposent. La guerre de 2006 propulse *Hizbollah* dans un élan de civilisation urbaine. Le mouvement chiite a reconnu le droit à la terre, la nécessité de défendre le Liban, les formes de l'État ont commencé à se manifester dans le discours du *Hizbollah*. Il reste à suivre l'évolution de leur discours durant les années à venir pour mieux comprendre sa mutation.

Notre redéfinition des contours de l'espace public arabe nous a permis de confirmer que la société civile islamiste est traversée par l'économique. Nous avons souligné que les gens sont « raisonnables » et non « rationnels » dans l'espace public arabe. Le souk régit les délibérations et les échanges dans la sphère publique. Nous considérons que cette définition est une des reformulations théoriques de notre thèse. Nous avons réussi à démontrer que l'homme ne peut pas être rationnel dans l'espace public arabe. La rationalité est un fondement de pensée religieuse, car elle repose sur la véracité de Dieu. L'Homme arabe est raisonnable, car il négocie le sens dans la conversation quotidienne. Par ailleurs, la sphère marchande traverse la société. La lutte entre cette dernière et la sphère du don a permis aux institutions du *waqf* de prendre forme. Nous pensons que la médiation entre les différentes sphères dans la société arabo-musulmane a donné naissance aux institutions du *waqf*. Encore une fois, la « hiérarchie » est très respectée dans la société arabo-musulmane. Nos résultats au Liban, nous informaient que la sphère d'intimité : la famille, est renvoyée à l'extrémité de la sphère privée et remplacée par la sphère du « sacrifice ». Le rôle

de l'islam comme frein externe place l'homme chiite du *Hizbollah* dans une rationalité fondée sur la vérité religieuse.

Nous rappelons que l'islamisme que nous avons défini est un mode de vie et un facteur d'intégration sociale basé sur l'individualisation des croyances. Nous nous sommes rendu compte que l'islamisme s'est transformé et a réussi à renouveler son discours pour se loger dans le social et le culturel. La révolution tunisienne en est le meilleur exemple, nous y reviendrons à la conclusion.

7.2 Un essai sur la société civile islamiste

Nous constatons que la société civile existait dans le monde arabo-musulman. Nous avons exposé les institutions du *waqf* qui représentaient une organisation sociale renvoyant au premier modèle de Camau, les associations de cohésion sociale. À l'abolition du *waqf* dans la majorité des pays arabes, les associations ont été qualifiées d'associations locales ou populaires, *Mujtama' ahli*. Cette appellation est encore utilisée par les acteurs sociaux dans plusieurs pays, notamment au Koweït, en Syrie et en Égypte. Depuis la chute du régime de Saddam Hussein, les Irakiens ne parlent que de la société civile en Irak.

La société civile arabe est composée d'associations primaires et d'associations civiles, elle est une société étagée. Nous retrouvons les deux concepts d'Ibn Khaldûn, *umrân badawi*, civilisation bédouine et *umrân hadari*, civilisation urbaine. Elle repose sur les associations familiales, de quartier et de proximité qui assurent la paix locale et la cohésion sociale. Les liens de sang, les intérêts communs et les alliances professionnelles définissent les actions et déterminent le mode de fonction de ces associations qui rassemblent les différents groupes et ethnies en de micros groupes.

La société civile dite locale est composée d'associations familiales, religieuses et communautaires. À l'inverse de la société civile, l'adhésion à ces organisations n'est pas libre et est régie par l'appartenance familiale, sociale, économique, religieuse ou autre. Nous pouvons les qualifier aussi d'associations d'appartenance. Elles épousent la forme d'une famille, mais de façon plus élargie. L' *'umrân badawi* est la première manifestation de la société civile islamiste, elle précède l'État, se transforme en un *'umrân hadhari* et se dilue à l'intérieur de la cité tant et aussi longtemps que l'État est fort et fonctionnel. La resurgence du *'umrân badawi* confirme la faiblesse ou la disparition de l'État. La faiblesse de l'État libanais certifie la structure du *Hizbollah* comme un *'umrân badawi*. Pendant la guerre civile au Liban, les organisations locales ont assuré la cohésion sociale ainsi que le maintien des espaces de liberté face à des milices et ont remédié à l'absence de l'État. Ce même phénomène était observé en Tunisie et en Égypte durant le printemps arabe. Le 14 janvier 2011, juste après la fuite de l'ex-président tunisien Ben Ali, les associations de quartier et de proximité ont pris forme spontanément. Certains observateurs ont qualifié ces regroupements populaires d'instincts de survie et de solidarité en temps de crise. Il n'y a aucune manifestation d'une organisation locale de *Mujtama' ahli*. Certes, l'instinct de survie et de sécurité sont les mobiles de ces rassemblements, mais l'entraide, le partage, le travail collectif et l'organisation des groupes prouvent l'existence d'un noyau d'association pour le maintien de la paix locale et la cohésion sociale. La résurgence *'umrân badawi* engendre selon la théorie d'Ibn Khaldûn la naissance d'une nouvelle *'assabiya*. Cette dernière sera différente de celle de l'ancien régime. La nouveauté de cette *'assabiya* c'est qu'elle n'est pas née du clan le plus fort, mais du peuple, de la société civile locale. Il nous reste à suivre les manifestations de cette *'assabiya* dans les années à venir.

Mujtama' ahli est un modèle d'association qui renvoie au premier modèle celui de la paix locale et de la cohésion sociale. Nos analyses nous ont permis, aussi,

de dresser un parallélisme avec la civilisation bédouine, *'umrân al-badawi* tel que défini par Ibn Khaldûn. Comme nous l'avons mentionné au début de la thèse, l'*'assabiya* engendre l'édification du *mulk*, l'État. À la naissance de l'État, les associations de proximité transmutent et assurent des fonctions civiles. Elles entrent en négociation continue avec les pouvoirs locaux.

En l'absence de l'État, l'*'assabiya* reprend son cycle initial et se manifeste en structure tribale pour assurer la sécurité et la survie. En l'absence des institutions, *'assabiya* et religion se superposent. Nous ne parlons pas de l'islam comme dogme où l'homme ne peut que se soumettre. Nous faisons référence à la notion du contrôle de soi développé dans le premier chapitre, le frein interne, *wazi'*. Comme nous l'avons mentionné, aussi, le rôle de la religion devient vital pour permettre à nouveau l'évolution de l'*'assabiya* vers l'État. La superposition de l'*'assabiya* et l'islam procure la force à la tribu pour gouverner et propulse l'*'assabiya* vers l'édification de l'État. En d'autres mots, l'*'assabiya* se transforme en un pouvoir rationnel, *siyassa 'aqliyya*; alors que la religion reste au niveau interne.

En usant de la logique d'Ibn Khaldûn, nous soulignons que notre réflexion nous a permis de considérer les mouvements islamistes comme étant le phénomène interne et l'*'assabiya* le phénomène externe dans la société arabo-musulmane. L'islamisme doit évoluer vers l'*'assabiya*. Pour y arriver, il doit occuper le rôle du frein interne.

CONCLUSION

Au début de notre aventure académique, nous avons voulu étudier les demandes répétitives d'ouverture démocratique dans les pays arabes. La démocratie était considérée comme l'outil indispensable pour contrer la vague de terrorisme musulman propagé dans le monde depuis le 11 septembre 2001. La problématique de l'islamisme nous a poussés à nous pencher sur les fondements de la société civile pour mieux comprendre les blocages sociopolitiques qui s'opèrent dans le monde arabe. Nous nous sommes demandés : pourquoi la société civile arabe n'assume pas le rôle du contre-pouvoir ? Cette question nous a conduits à en formuler une autre : y a-t-il un autre modèle de société civile dans le monde arabe qui diffère du modèle occidental ? Ainsi, nous avons décidé d'étudier le modèle de société civile islamiste et de comprendre ses fondements. Tout le long de notre recherche académique, l'islamisme a gagné du terrain. Les révolutions arabes de 2011 lui ont permis d'accéder au pouvoir, un but tant espéré par les différents partis islamistes dans le monde arabe. Dans une logique de pouvoir, l'édification d'un « État islamique » est réalisable plus que jamais. Nous avons essayé de bien situer notre objet de recherche dans les bouleversements politiques et les transformations sociales du monde arabe.

Pour répondre à nos interrogations, nous avons formulé notre question de recherche comme suit : de quelle façon la société civile islamiste conceptualisée selon le modèle d'Ibn Khaldûn définit-elle à la fois l'espace public et l'espace privé ?

Pour répondre à notre question de recherche, nous avons formulé notre première hypothèse : la société civile islamiste est édifée sur la théorie d'Ibn Khaldûn, civilisation bédouine et civilisation urbaine. Chaque type de société

n'annule pas l'autre, ils se complètent. Le concept d'*umrân bashari*, civilisation humaine d'Ibn Khaldûn est le plus approprié pour notre sujet de doctorat. Ainsi, nous avons revisité ce concept et nous l'avons actualisé pour en déduire qu'il est encore applicable à la société civile islamiste. Ibn Khaldûn a démontré que la civilisation humaine est fondée sur la civilisation bédouine, '*umrân badawi* et la civilisation urbaine, *umrân hadari*. Nous avons réussi à démontrer que les deux civilisations coexistent. Le premier stade de la civilisation est l'*umrân badawi*. *Hizbollah* s'inscrit dans ce modèle de civilisation. Ibn Khaldûn n'a pas essayé de « civiliser » le sauvage. Contrairement à l'anthropologie occidentale, le primitif ou le sauvage ne sera pas obligé de s'inscrire dans la civilisation urbaine. Le passage est facultatif. L'*assabiya*, esprit de clan, est le moteur social et le lien de cohésion des civilisations. Dans la civilisation bédouine, la force de l'*assabiya* égale celle du clan qui règne et se superpose à la religion. En ville, l'*assabiya* perd sa force et devient une médiation entre les individus. Ibn Khaldûn a souligné que l'esprit du clan est naturel à l'homme. Il naît du clan le plus fort, atteint son apogée en ville et se décline pour donner naissance à un nouvel esprit. C'est la tribu qui revendique le pouvoir en récupérant l'*assabiya* qui règne. Sous cet angle, la tribu représente le contre-pouvoir. Elle est la forme primaire de la société civile. Par ailleurs, la religion, selon Ibn Khaldûn, doit occuper le rôle d'un frein interne, alors que l'*assabiya* assure le rôle de frein externe. Sous cet angle, la religion est une autolimitation.

Notre deuxième hypothèse se lit comme suit : Le modèle de la société civile islamiste se trouve pris entre une sphère économique très développée et une sphère symbolique assez présente. La société civile islamiste précède l'État.

Une fois que nous avons reformulé la théorie d'Ibn Khaldûn nous avons essayé de redéfinir les contours de l'espace public d'Habermas. Une question s'est imposée : pouvons-nous parler d'espace public, alors que la société arabe n'a pas

connu de bourgeoisie? Nos recherches nous ont permis de conclure que la civilisation arabo-musulmane a connu une bourgeoisie différente de celle de l'Europe. Les marchands arabes n'ont jamais voulu éliminer la noblesse ni renverser le pouvoir politique en place. La sphère marchande jouissait de tous les avantages de l'aristocratie et du pouvoir en place. La sphère marchande est basée sur la négociation et la délibération. Par ailleurs, nous avons démontré que cette sphère est superposée à la sphère du don. La logique du don dans la société arabo-musulmane diffère de toutes les sociétés archaïques dans lesquelles le don a existé. Le don chez les Arabes impose une charge symbolique et culturelle à toutes les sphères. Les marchands sont obligés d'accepter de perdre leur capital afin d'accéder à un statut social d'homme généreux. Les notables se trouvent dans l'obligation de donner pour entretenir un réseau de connaissances et une clientèle proche. Le roi doit donner pour sauvegarder une image d'un homme fort, généreux et puissant. Nos recherches nous ont permis de démontrer que le verbe est le véhicule du don auprès des rois. Les poètes défient le pouvoir en place en lui imposant le verbe et la logique du don. Cette constatation nous informe sur les structures du pouvoir dans la civilisation arabo-musulmane. Le roi a peur des mots des poètes et essaie de leur « couper la langue » afin de préserver son image publique. Nous pouvons souligner que le verrouillage des médias dans les différents pays arabes tire ses racines de cet héritage culturel et la relation conflictuelle entre le pouvoir et le verbe.

La définition des contours de l'espace public nous a permis de conclure que le religieux est quasi-absent de la sphère publique. La présence du don a été neutralisée par les institutions du *waqf* qui ont fini par imposer la logique économique à la logique du don. La charge symbolique est neutralisée et n'a aucune parade sociale. Tous les Arabes savent que les institutions du *waqf* est le résultat d'un acte religieux. Ils ne se trouvent pas dans la logique de la redevance au donateur. La sphère marchande occupe la sphère publique. La logique économique traverse les

interactions et les délibérations des individus. Nous avons souligné, aussi, que les Arabes sont raisonnables et non rationnels dans l'espace public. La superposition de la sphère économique et la sphère symbolique oblige le roi, le notable et le marchand à être raisonnables et d'accepter le sens commun de la société arabo-musulmane pour délibérer et échanger. Le caractère raisonnable des discussions procure une très grande liberté dans la formulation des questions et les conversations. Ce qui est raisonnable, aujourd'hui, pourra ne pas l'être dans un futur proche. L'opinion publique est le résultat des différentes conversations et délibérations dans la sphère publique. Les contours de l'espace public répondent aux conditions définies par Habermas, tel que la rationalité, la propriété.

Notre but était de conceptualiser la société civile islamiste. Notre troisième hypothèse était la suivante: la société civile islamiste est traversée par le religieux, mais le religieux n'est pas sa finalité. La religion assure le rôle d'autolimitation des acteurs de la société civile. L'élimination de la hiérarchie sociale se réalisera dans la religion. L'égalité en islam repose sur le concept de dignité. La dignité repose sur la piété du croyant. La hiérarchie sociale, les différences ethniques et raciales sont annulées en se référant à la piété.

La première réponse nous est parvenue du modèle de la société civile de *Hizbollah*. Nous avons étudié ce modèle de société civile dans sa version religieuse. Notre recherche terrain en 2007 nous a permis de comprendre que la société civile islamiste est une forme de contre-société. *Hizbollah* est qualifié d'un État dans un État. Dans cette organisation sociale, la religion assure le rôle de frein externe. Toute action sociale est teintée d'un ordre religieux. La religion traverse les organisations du *Hizbollah* et exclut les valeurs civiles. Nous tenons à rappeler que la société civile arabe précède l'État. La définition recueillie au Liban durant notre recherche terrain en est le meilleur exemple : « Les enfants doivent grandir, je ne peux pas attendre la

formation du gouvernement ». Nous avons conclu que le modèle du *Hizbollah* renvoie à la civilisation bédouine dans laquelle la religion et l'*assabiya* se superposent.

Le printemps arabe nous a permis de peaufiner nos recherches et de démontrer que la société civile islamiste est une société civile qui repose sur la religion en tant que frein interne. La révolution tunisienne en est le meilleur exemple. Cette révolution était « spontanée ». Aucun leader ne l'a initiée. Le bannissement des pratiques religieuses de la sphère publique tunisienne et l'emprisonnement des leaders du mouvement islamiste tunisien ont permis aux Tunisiens d'atteindre l'essence même de la liberté en islam. Il s'agit de la liberté de conscience et de pensée.

Ouverture de recherche, révolution de la dignité : la révolution tunisienne

À la fin de notre thèse, nous tenons à ouvrir notre sujet sur la révolution tunisienne. Le printemps arabe était une deuxième chance pour vérifier nos hypothèses. Nous terminons notre recherche avec cette lecture rapide. Nous ouvrons sur la question des libertés en Tunisie. L'ex-président Ben Ali a verrouillé les libertés individuelles, la liberté d'expression et celle des médias pendant vingt-trois ans. Il a mené, en parallèle, une guerre sans merci contre le terrorisme et les islamistes. Il a proscrit tout signe de religiosité de l'espace public tunisien. Il a institutionnalisé les prêches dans les mosquées et a confisqué le « mot » de la religion. Ben Ali avait peur, aussi, des mots. Cette peur tire ses racines de l'héritage de la civilisation arabo-musulmane et la relation conflictuelle entre le pouvoir et le verbe. Ben Ali a instauré l'agence tunisienne de communication extérieure pour refaire son image à l'étranger. Cette agence « coupait la langue » des journalistes qui critiquaient le régime et essayait par tous les moyens de les mettre à son service. L'agence gouvernementale

contrôlait la publicité en Tunisie et privait les opposants des revenus publicitaires. Dans notre diagnostic des médias en Tunisie réalisé pour l'UNESCO, après la révolution du 14 janvier 2011, nous avons mentionné que les médias étaient verrouillés. Les Conseillers de l'ex-président contrôlaient d'une main de fer le fonctionnement des médias et imposaient leurs directives. Leur travail était secondé par le Ministère de l'Intérieur qui disposait d'un pouvoir discrétionnaire en matière d'autorisation de publication et de sanction. Journaux, périodiques et productions audiovisuelles étaient régulièrement censurés. Plusieurs pages de journaux étaient rédigés au sein du Ministère de l'Intérieur et dédiés à la propagande de l'ancien régime et à des campagnes de dénigrement des opposants et des journalistes. Tous les dispositifs pour limiter la liberté d'expression, d'opinion et de presse étaient accompagnés de violences policières. Les journalistes et les citoyens qui exerçaient leur droit d'expression étaient tabassés, voire torturés, arrêtés et emprisonnés. Aucun espace d'expression n'était offert au sein de la société tunisienne. Internet était assujéti à un contrôle assez strict. Les e-mails étaient interceptés, consultés et censurés. Plusieurs sites n'étaient pas accessibles et les bloggeurs étaient arrêtés et emprisonnés. La société civile tunisienne était instrumentalisée et le Sommet mondial de la société de l'information tenu à Tunis, en 2005, nous a confirmé l'affaiblissement et la neutralisation des acteurs civils. Nous rappelons que l'origine du choix de notre thèse remonte à cet événement. Par ailleurs, Ben Ali, sa femme et la famille régnante ont coupé la chaîne du don. Le don du « roi » ne circulait plus. Plusieurs témoignages des Tunisiens corroborent ce constat. Ils considèrent que la famille régnante qui a épousé la forme d'une mafia ne partageait pas les richesses. Les villes défavorisées et qui ne reçoivent aucun « don du roi » se sont soulevées. Le bannissement de la religion de l'espace public et son renvoi à la sphère privée ont permis aux Tunisiens de jouir d'une liberté de conscience que nous qualifions d'« intérieure » à la façon de *Bilal*.

Nous ajoutons, aussi, l'effritement de l'*'assabiya* qui soutenait le clan Ben Ali. La désintégration de l'*'assabiya* n'était pas accompagnée de la naissance d'une nouvelle. Aucune tribu, ni parti politique ni leader n'a mené cette révolution. S'agit-il d'un soulèvement populaire sans *'assabiya* ? Non. Certes, il n'existe pas d'*'assabiya* naissante, mais, l'esprit tribal a récupéré l'*'assabiya* désintégrée et l'a envoyé à son début du cycle. La nouvelle *'assabiya* est en gestation, mais n'aura pas encore pris forme en date du dépôt de cette thèse.

Nous pouvons souligner que l'ex-président tunisien ne savait pas que le resserrement des pratiques religieuses va renaître à l'intérieur de chaque tunisien, l'essence même de la liberté en islam, celle de la liberté de conscience. Cette liberté atteinte après plusieurs années de dictature a accéléré la chute vertigineuse du régime politique connu comme l'un des régimes les plus autoritaires au monde. Dans leur cheminement interne, les Tunisiens, affranchis de la dette de l'allégeance, se sont rendu compte de l'injustice sociale et de la corruption de la société. L'individualisation des croyances des Tunisiens ont échappé à l'État tunisien et au parti islamiste, Ennahdha. Nous réfutons l'idée de Roy qui considère que l'individualisation des croyances est dotée d'une forme d'acculturation et d'occidentalisation. Ben Ali ne savait pas qu'en brisant la logique du don, il finira par libérer les Tunisiens du fardeau de l'allégeance au donateur, un lourd héritage dans la société arabo-musulmane. Bien Ali a fini par exaucer le vœu le plus cher d'Ibn Khaldûn de faire de la religion un frein interne, *wâzi' bâtini*. L'implosion du mouvement de contestation a créé ce que nous qualifions aujourd'hui « le printemps arabe ». Par ailleurs, notre lecture se limite à la Tunisie et ne peut être appliquée ni à l'Égypte ni à la Libye ou au Yémen et à la Syrie. Une réflexion plus profonde s'impose pour la lecture globale du mouvement démocratique dans le monde arabe.

En Tunisie, en moins d'un mois de soulèvement populaire, un régime autoritaire d'un parti unique s'écroula sans la présence d'un leadership politique ou religieux. Nous avons noté l'absence de tout signe ou revendication au nom de l'islam avant et tout juste après le 14 janvier 2011. La résurgence des Islamistes s'est manifestée après le retour de leur leader, Rached Ghannouchi, exilé à Londres depuis une vingtaine d'années. Le musulman tunisien, individuellement, dans un premier temps et par la suite collectivement, a revendiqué la dignité avant même la liberté. Les Tunisiens se plaisent de qualifier leur révolution de « révolution de la dignité ». Un autre point démontre la haute religiosité de la société tunisienne. Les policiers de Ben Ali ont tiré sur les manifestants pour les dissuader de sortir dans les rues et faire régner la terreur au sein de la population. Toutefois, l'effet contraire s'est produit. À chaque fois qu'un Tunisien meurt, le nombre des manifestations se multiplie. L'ancien régime tunisien n'arrivait pas à expliquer le phénomène. Le même phénomène est observable dans les autres pays arabes : Égypte, Libye, Syrie et Yémen. Les Musulmans n'ont pas peur d'être assassiné par leur régime politique. La liberté de conscience n'était pas l'unique moteur de la contestation du peuple tunisien. Elle était accompagnée par la liberté de pensée. Comment les choses ont-elles alors évolué en Tunisie ?

Tout d'abord, le nombre des chômeurs diplômés avoisinait les trois cents mille. Le taux de la population instruite en Tunisie est très élevé. Le savoir était diffus dans la société. Nous ajoutons à cette réalité, la démocratisation des TIC dans la société tunisienne qui ont instauré les prémisses de la société de l'information. Certes, ce ne sont pas les médias traditionnels ni les journalistes en exercice qui ont été les initiateurs du soulèvement populaire. Le dernier îlot pour exercer son droit d'opinion et d'expression était Internet. En particulier, les réseaux sociaux étaient le médium par excellence du mouvement de contestation. La révolution tunisienne confirme le retour en force du mot. Les mots étaient vrais et percutants. Un mot a remplacé mille

images. Les images diffusées le soir du 13 janvier 2011 après le troisième discours de Ben Ali et montrant les Tunisiens qui supportaient les réformes annoncées par l'ex-dictateur tunisien ont été résumées en un seul mot. Le 14 janvier 2011, des dizaines de milliers de manifestants tunisiens ont scandé un seul mot : « Dégage ». Ce slogan a fait le tour du monde. Les Égyptiens l'ont repris au début de leur soulèvement pour exiger le départ de Moubarak.

Tout le long de la révolution tunisienne, les mots étaient des images réelles. Ils étaient variés : chansons, poèmes, blogs, articles, discours, témoignages et même des blagues. Les chansons rap ont joué un rôle déterminant auprès des jeunes. Les textes des chansons représentaient fidèlement la réalité sociale tunisienne. Nous nous rappelons qu'à la fin du mois d'octobre 2010, les Tunisiens avaient peur d'écouter ou de partager sur la toile une chanson rap intitulé *Rais Lebled*, Président du pays, du chanteur tunisien *Général* de peur qu'ils soient poursuivis ou arrêtés. Les poèmes se propageaient sur la toile comme un feu dans une forêt. Le taux d'instruction élevé et la ramification de la toile ainsi que le développement rapide des TIC ont permis aux jeunes tunisiens d'exercer une liberté de pensée incontrôlable par l'ancien régime. Certains bloggeurs et cyber-militants ont réussi à échapper à la politique du verrouillage et ont relevé le défi de la diffusion de l'information même s'ils ont connu le même sort que les journalistes professionnels. Les jeunes tunisiens ont exercé une liberté de conscience et de pensée qui s'est épanouie sur la toile. Les Tunisiens ont accédé à la liberté par accident, mais ils ont réussi à l'arracher du régime politique en place.

Certes, les analyses du printemps arabe ne font que commencer. Nous essaierons d'y participer dans un futur proche.

ANNEXES

Les versets du Coran qui ont abordé la notion de « nouvelle » apportent une nouvelle connaissance et renvoient à une source sûre : Dieu ou la révélation et intimement reliée à la vérité :

« Ce sont là des nouvelles de l'Inconnaissable que Nous te révélons. Car tu n'étais pas là lorsqu'ils jetaient leurs calames pour décider qui se chargerait de Marie ! Tu n'étais pas là non plus lorsqu'ils se disputaient ». Sourate 3, verset 44 (La famille d'Imran).

« Ils traitent de mensonge la vérité quand celle-ci leur vient. Mais ils vont avoir des nouvelles de ce dont ils se moquent ». Sourate 6, verset 5 (Les Bestiaux)

« Voilà les cités dont Nous te racontons certaines de leurs nouvelles. [A ceux-là,] en vérité, leurs messagers leur avaient apporté les preuves, mais ils n'étaient pas prêts à accepter ce qu'auparavant ils avaient traité de mensonge. C'est ainsi que Dieu scelle les cœurs des mécréants ». Sourate 7, Verset 101 (Al-Araf)

« Il vous présentent des excuses quand vous revenez à eux. Dis : "Ne présentez pas d'excuses : nous ne vous croyons pas. Dieu nous a déjà informés de vos nouvelles. Et Dieu verra votre œuvre, ainsi que Son messager. Puis vous serez ramenés vers Celui qui connaît bien l'invisible et le visible, et alors, Il vous informera de ce que vous faisiez ». Sourate 9, Verset 94 (Le repentir)

« Voilà quelques nouvelles de l'Inconnaissable que Nous te révélons. Tu ne les savais pas, ni toi ni ton peuple, avant cela. Sois patient. La fin heureuse se sera aux pieux». Sourate 11, verset 49 (Hud)

« Et ils ont traité de mensonge [tout ce qui leur vient du Seigneur]. Il leur viendra bientôt des nouvelles de ce dont ils se raillent ». Sourate 26, verset 6 (Les poètes)

« Et récite-leur la nouvelle d'Abraham : » Sourate 26, verset 69 (Les poètes)

« Mais elle n'était restée (absente) que peu de temps et dit : "J'ai appris ce que tu n'as point appris; et je te rapporte de Sabaa" une nouvelle sûre : ». Sourate 27, verset 22 (Les fourmis)

« Ils pensent que les coalisés ne sont pas partis. Or si les coalisés revenaient, [ces gens-là] souhaiteraient être des nomades parmi les Bédouins, et [se contenteraient] de demander de vos nouvelles. S'ils étaient parmi vous, ils n'auraient combattu que très peu ». Sourate 33, verset 20 (Les coalisés)

« Si vous les invoquez, ils n'entendent pas votre invocation; et même s'ils entendaient, ils ne sauraient vous répondre. Et le jour du Jugement ils vont nier votre association. Nul ne peut te donner des nouvelles comme Celui qui est parfaitement informé ». Sourate 35, verset 14 (Le Créateur)

« Et t'est-elle parvenue la nouvelle des disputeurs quand ils grimperent au mur du sanctuaire ! ». Sourate 38, verset 21 (Sad)

« Dis : "Ceci (le Coran) est une grande nouvelle ». Sourate 38, verset 67 (Sad)

« Et certainement vous en aurez des nouvelles bientôt ! ». Sourate 38, verset 88 (Sad)

« Ils ont pourtant reçu comme nouvelles de quoi les empêcher (du mal) » Sourate 54, verset 4 (La lune)

« Ne vous est-elle pas parvenue, la nouvelle de ceux qui auparavant ont mécré et qui ont goûté la conséquence néfaste de leur acte; ils auront en outre un châtement douloureux ». Sourate 64, verset 5 (La grande perte)

«Lorsque le Prophète confia un secret à l'une de ses épouses et qu'elle l'eut divulgué et que Dieu l'en eut informé, celui-ci en fit connaître une partie et passa sur une partie. Puis, quand il l'en eut informée elle dit : "Qui t'en a donné nouvelle ?" Il dit : "C'est l'Omniscient, le Parfaitement Connaisseur qui m'en a avisé ». Sourate 66, verset 3 (L'interdiction)

Le dernier verset nous révèle la différence entre la nouvelle et l'information. La nouvelle est un acte rapporté, alors que l'information est un acte direct dans le texte coranique.

« Et Il apprit à Adam tous les noms (de toutes choses), puis Il les présenta aux Anges et dit : "Informez-Moi des noms de ceux-là, si vous êtes véridiques !" (dans votre prétention que vous êtes plus méritants qu'Adam) ». Sourate 2, verset 31, (La vache)

« Il dit : "Ô Adam, informe-les de ces noms;" Puis quand celui-ci les eut informés de ces noms, Dieu dit : "Ne vous ai-Je pas dit que Je connais les mystères des cieux et de la terre, et que Je sais ce que vous divulguez et ce que vous cachez ? ». Sourate 2, verset 33, (La vache)

« Et de ceux qui disent : "Nous sommes chrétiens", Nous avons pris leur engagement. Mais ils ont oublié une partie de ce qui leur a été rappelé. Nous avons donc suscité entre eux l'inimitié et la haine jusqu'au Jour de la Résurrection. Et Dieu les informera de ce qu'ils faisaient ». Sourate 5, verset 14 (La table servie)

« Et sur toi (Muhammad) Nous avons fait descendre le Livre avec la vérité, pour confirmer le Livre qui était là avant lui et pour prévaloir sur lui. Juge donc parmi eux d'après ce que Dieu a fait descendre. Ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue. A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Dieu avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Dieu qu'est votre retour à tous; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez ». Sourate 5, verset 48 (La table servie)

« Dis : "Puis-je vous informer de ce qu'il y a de pire, en fait de rétribution auprès de Dieu ? Celui que Dieu a maudit, celui qui a encouru Sa colère, et

ceux dont Il a fait des singes, des porcs, et de même, celui qui a adoré le Tagut, ceux-là ont la pire des places et sont les plus égarés du chemin droit ». Sourate 5, verset 60 (La table servie)

« Ô les croyants ! Vous êtes responsables de vous-même ! Celui qui s'égare ne vous nuira point si vous vous avez pris la bonne voie. C'est vers Dieu que vous retournerez tous; alors Il vous informera de ce que vous faisiez ». Sourate 5, verset 105 (La table servie).

« Et, la nuit, c'est Lui qui prend vos âmes, et Il sait ce que vous avez acquis pendant le jour. Puis Il vous ressuscite le jour afin que s'accomplisse le terme fixé. Ensuite, c'est vers Lui que sera votre retour, et Il vous informera de ce que vous faisiez ». Sourate 6, verset 60 (Les Bestiaux)

« N'injuriez pas ceux qu'ils invoquent, en dehors de Dieu, car par agressivité, ils injurieraient Dieu, dans leur ignorance. De même, Nous avons enjolivé (aux yeux) de chaque communauté sa propre action. Ensuite, c'est vers leur Seigneur que sera leur retour; et Il les informera de ce qu'ils œuvraient ». Sourate 6, verset 108 (Les Bestiaux)

« Ceux qui émiettent leur religion et se divisent en sectes, de ceux- là tu n'es responsable en rien : leur sort ne dépend que de Dieu. Puis Il les informera de ce qu'ils faisaient ». Sourate 6, verset 159 (Les Bestiaux)

« Dis : "Chercherais-je un autre Seigneur que Dieu, alors qu'Il est le Seigneur de toute chose ? Chacun n'acquiert [le mal] qu'à son détriment : personne ne portera le fardeau (responsabilité) d'autrui. Puis vers votre Seigneur sera votre retour et Il vous informera de ce en quoi vous divergez ». Sourate 6, verset 164 (Les Bestiaux)

« Et dis : "Œuvrez, car Dieu va voir votre œuvre, de même que Son messager et les croyants, et vous serez ramenés vers Celui qui connaît bien l'invisible et le visible. Alors Il vous informera de ce que vous faisiez ». ». Sourate 9, Verset 105 (Le repentir)

« Et Nous avons enjoint à l'homme de bien traiter ses père et mère, et "si ceux-ci te forcent à M'associer, ce dont tu n'as aucun savoir, alors ne leur obéis

pas". Vers Moi est votre retour, et alors Je vous informerai de ce que vous faisiez ». Sourate 29, verset 8 (L'araignée)

« C'est à Dieu, vraiment, qu'appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. Il sait parfaitement l'état dans lequel vous êtes, et le Jour où les hommes seront ramenés vers Lui, Il les informera alors de ce qu'ils œuvraient. Dieu est Omniscient ». Sourate 24, verset 64 (La lumière)

« Et si tous deux te forcent a M'associer ce dont tu n'as aucune connaissance, alors ne leur obéis pas; mais reste avec eux ici-bas de façon convenable. Et suis le sentier de celui qui se tourne vers Moi. Vers Moi, ensuite, est votre retour, et alors Je vous informerai de ce que vous faisiez ». Sourate 31, verset 15 (Luqman)

« Celui qui a mécré, que sa mécréance ne t'afflige pas : vers Nous sera leur retour et Nous les informerons de ce qu'ils faisaient. Dieu connaît bien le contenu des poitrines ». Sourate 31, verset 23 (Luqman)

« Si vous ne croyez pas, Dieu se passe largement de vous. De Ses serviteurs cependant, Il n'agrée pas la mécréance. Et si vous êtes reconnaissants, Il l'agrée pour vous. Nul pécheur ne portera les péchés d'autrui. Ensuite, vers votre Seigneur sera votre retour : Il vous informera alors de ce que vous faisiez car Il connaît parfaitement le contenu des poitrines ». Sourate 39, verset 7 (Les groupes)

« Le jour où Dieu les ressuscitera tous, puis les informera de ce qu'ils ont fait. Dieu l'a dénombré et ils l'auront oublié. Dieu est témoin de toute chose ». Sourate 58, verset 6 (La discussion)

« Ne vois-tu pas que Dieu sait ce qui est dans les cieux et sur la terre ? Pas de conversation secrète entre trois sans qu'Il ne soit leur quatrième, ni entre cinq sans qu'Il n'y ne soit leur sixième, ni moins ni plus que cela sans qu'Il ne soit avec eux, là où ils se trouvent. Ensuite, Il les informera, au Jour de la Résurrection, de ce qu'ils faisaient, car Dieu est Omniscient ». Sourate 58, verset 7 (La discussion)

« Dis : "La mort que vous fuyez va certes vous rencontrer. Ensuite vous serez ramenés à Celui qui connaît parfaitement le monde Invisible et le monde

visible et qui vous informera alors de ce que vous faisiez ». Sourate 62, verset 8 (Le vendredi)

« Ceux qui ont mécru prétendent qu'ils ne seront point ressuscités. Dis : "Mais si ! Par mon Seigneur ! Vous serez très certainement ressuscités; puis vous serez certes informés de ce que vous faisiez. Et cela est facile pour Dieu ». Sourate 64, verset 7 (La grande perte)

« L'homme sera informé ce jour-là de ce qu'il aura avancé et de ce qu'il aura remis à plus tard ». Sourate 75, verset 13 (La résurrection)

« (Il en a créé) huit, en couples : deux pour les ovins, deux pour les caprins... dis : "Est-ce les deux mâles qu'Il a interdits ou les deux femelles, ou ce qui est dans les matrices des deux femelles ? Informez-moi de toute connaissance, si vous êtes véridiques ». Sourate 6, verset 143 (Les Bestiaux)

« Ils adorent au lieu de Dieu ce qui ne peut ni leur nuire ni leur profiter et disent : "Ceux-ci sont nos intercesseurs auprès de Dieu". Dis : "Informerez-vous Dieu de ce qu'Il ne connaît pas dans les cieux et sur la terre ?" Pureté à Lui, Il est Très élevé au-dessus de ce qu'ils Lui associent ! » Sourate 10, Verset 18 (Jonas)

« Et ils s'informent auprès de toi : "Est-ce vrai ?" - Dis : "Oui ! Par mon Seigneur ! C'est bien vrai. Et vous ne pouvez vous soustraire à la puissance de Dieu". Sourate 10, Verset 53 (Jonas)

« Et lorsqu'ils l'eurent emmené, et se furent mis d'accord pour le jeter dans les profondeurs invisibles du puits, Nous lui révélâmes : "Tu les informeras sûrement de cette affaire sans qu'il s'en rende compte" ». Sourate 12, verset 15 (Joseph)

« Et informe-les au sujet des hôtes d'Abraham » Sourate 15, verset 51, (Al-Hijr)

« Et quand on leur récite Nos versets bien clairs, tu discerneras la réprobation sur les visages de ceux qui ont mécru. Peu s'en faut qu'ils ne se jettent sur ceux qui leur récitent Nos versets. Dis : "Vous informerai-je de quelque chose de plus terrible ? - Le Feu : Dieu l'a promis à ceux qui ont mécru. Et quel triste devenir ! » Sourate 22, verset 72 (Le Pèlerinage)

« Et si nous lui faisons goûter une miséricorde de Notre part, après qu'une détresse l'ait touché, il dit certainement : "Cela m'est dû ! Et je ne pense pas que l'Heure se lèvera [un jour]. Et si je suis ramené vers mon Seigneur, je trouverai, près de Lui, la plus belle part". Nous informerons ceux qui ont mécré de ce qu'ils ont fait et Nous leur ferons sûrement goûter à un dur châtiment ». Sourate 41, verset 50 (Les versets détaillés)

« Et informe-les que l'eau sera en partage entre eux [et la chamelle]; chacun boira à son tour ». Sourate 54, verset 28 (La lune)

Le naba' dans un sens de l'histoire :

« Nous te racontons en toute vérité, de l'histoire de Moïse et de Pharaon, à l'intention des gens qui croient ». Sourate 28, verset 3 (Le récit)

« Et raconte-leur en toute vérité l'histoire des deux fils d'Adam. Les deux offrirent des sacrifices; celui de l'un fut accepté et celui de l'autre ne le fut pas. Celui-ci dit : "Je te tuerai sûrement". "Dieu n'accepte, dit l'autre, que de la part des pieux" ». Sourate 5, verset 27 (La table servie)

« Certes, des messagers avant toi (Muhammad) ont été traités de menteurs. Ils endurèrent alors avec constance d'être traités de menteurs et d'être persécutés, jusqu'à ce que Notre secours leur vînt. Et nul ne peut changer les paroles de Dieu, et il t'est déjà parvenu une partie de l'histoire des Envoyés. Sourate 6, verset 34 (Les Bestiaux)

« Et raconte-leur l'histoire de celui à qui Nous avons donné Nos signes et qui s'en écarta. Le Diable, donc, l'entraîna dans sa suite et il devint ainsi du nombre des égarés ». Sourate 7, Verset 175 (Al-Araf)

« Est-ce que ne leur est pas parvenue l'histoire de ceux qui les ont précédés : le peuple de Noé, des Aad, des Tamud, d'Abraham, des gens de Madyan, et des Villes renversées ? Leurs messagers leur avaient apporté des preuves évidentes. Ce ne fut pas Dieu qui leur fit du tort, mais ils se firent du tort à eux-mêmes ». Sourate 9, Verset 70 (Le repentir)

« Raconte-leur l'histoire de Noé, quand il dit à son peuple : "Ô mon peuple, si mon séjour (parmi vous), et mon rappel des signes de Dieu vous pèsent trop, alors c'est en Dieu que je place (entièrement) ma confiance. Concertez-vous avec vos associés, et ne cachez pas vos desseins. Puis, décidez de moi et ne me donnez pas de répit ». Sourate 10, Verset 71 (Jonas)

Le naba' dans le sens d'un récit :

« Cela fait partie des récits que Nous te [Muhammad] racontons concernant des cités : les unes sont encore debout, tandis que d'autres (sont complètement) rasées ». Sourate 11, verset 100 (Hud)

« Et tout ce que Nous te racontons des récits des messagers, c'est pour en raffermir ton cœur. Et de ceux-ci t'est venue la vérité ainsi qu'une exhortation et un appel aux croyants ». Sourate 11, verset 120 (Hud)

« Ne vous est-il pas parvenu le récit de ceux d'avant vous, du peuple de Noé, des Aad, des Tamud et de ceux qui vécurent après eux, et que seul Dieu connaît ? Leurs messagers vinrent à eux avec des épreuves, mais ils dirent, ramenant leurs mains à leurs bouches : "Nous ne croyons pas [au message] avec lequel vous avez été envoyés et nous sommes, au sujets de ce à quoi vous nous appelez, dans un doute vraiment troublant" ». Sourate 14, verset 9 (Abraham)

« Nous allons te raconter leur récit en toute vérité. Ce sont des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur; et Nous leurs avons accordé les plus grands moyens de se diriger [dans la bonne voie] ». Sourate 18, verset 13 (La caverne)

« C'est ainsi que Nous te racontons les récits de ce qui s'est passé. C'est bien un rappel de Notre part que Nous t'avons apporté ». Sourate 20, verset 99 (Taha)

« Ce sont là des révélations inconnues que Nous te révélons. Et tu n'étais pas auprès d'eux quand ils se mirent d'accords pour comploter ». Sourate 12, verset 102 (Joseph)

Naba' au sens d'apprentissage :

« Dis : "Puis-je vous apprendre quelque chose de meilleur que tout cela ? Pour les pieux, il y a, auprès de leur Seigneur, des jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour y demeurer éternellement, et aussi, des épouses purifiées, et l'agrément de Dieu." Et Dieu est Clairvoyant sur [Ses] serviteurs ». Sourate 3, verset 15 (La famille d'Imran).

« Et Il sera le messenger aux enfants d'Israël, [et leur dira] : "En vérité, je viens à vous avec un signe de la part de votre Seigneur. Pour vous, je forme de la glaise comme la figure d'un oiseau, puis je souffle dedans : et, par la permission de Dieu, cela devient un oiseau. Et je guéris l'aveugle-né et le lépreux, et je ressuscite les morts, par la permission de Dieu. Et je vous apprends ce que vous mangez et ce que vous amassez dans vos maisons. Voilà bien là un signe, pour vous, si vous êtes croyants ! ». Sourate 3, verset 49 (La famille d'Imran).

« Est-ce que Celui qui observe ce que chaque âme acquiert [est semblable aux associés ?...] Et pourtant ils donnent des associés à Dieu. Dis [leur :] "Nommez-les. Ou essayez-vous de Lui apprendre ce qu'Il ne connaît pas sur la terre ? Ou avez- vous été simplement séduits par de faux noms ?" En fait, on a embelli aux mécréants leur stratagème et on les a empêchés de prendre le droit chemin. Et quiconque Dieu laisse égarer, n'a plus personne pour le guider ». Sourate 13, verset 33 (Le tonnerre)

« Deux valets entrèrent avec lui en prison. L'un d'eux dit : "Je me voyais [en rêve] pressant du raisin..." Et l'autre dit : "Et moi, je me voyais portant sur ma tête du pain dont les oiseaux mangeaient. Apprends-nous l'interprétation (de nos rêves), nous te voyons au nombre des bienfaisants" ». Sourate 12, verset 36 (Joseph)

« Dis : "Voulez-vous que Nous vous apprenions lesquels sont les plus grands perdants, en œuvres ? » Sourate 18, verset 103 (La caverne)

« Vous apprendrai-je sur qui les diables descendent ? » Sourate 26, verset 221
(Les poètes)

Le naba' au sens d'annonce

« Chaque annonce arrive en son temps et en son lieu, Et bientôt vous le saurez." » Sourate 6, verset 67 (Les Bestiaux)

« Ne lui a-t-on pas annoncé ce qu'il y avait dans les feuilles de Moïse »
Sourate 53, verset 36 (L'étoile)

Le naba' dans le sens d'interprétation

« La nourriture qui vous est attribuée ne vous parviendra point, dit-il, que je ne vous aie avisés de son interprétation [de votre nourriture] avant qu'elle ne vous arrive. Cela fait partie de ce que mon Seigneur m'a enseigné. Certes, j'ai abandonné la religion d'un peuple qui ne croit pas en Dieu et qui nie la vie future ». Sourate 12, verset 37 (Joseph)

« Or, celui des deux qui avait été délivré et qui, après quelque temps se rappela, dit : "Je vous en donnerai l'interprétation. Envoyez-moi donc". Sourate 12, verset 45 (Joseph)

« Ceci [marque] la séparation entre toi et moi, dit [l'homme,] Je vais t'apprendre l'interprétation de ce que tu n'as pu supporter avec patience ». Sourate 18, verset 78 (La caverne)

Le naba' dans le sens de dévoilement

« Les hypocrites craignent que l'on fasse descendre sur eux une Sourate leur dévoilant ce qu'il y a dans leurs cœurs. Dis : "Moquez-vous ! Dieu fera surgir ce que vous prenez la précaution (de cacher)" ». Sourate 9, Verset 64 (Le repentir)

Le naba' dans le sens de la connaissance :

« Comment endurerais-tu sur des choses que tu n'embrasses pas par ta connaissance ? ». Sourate 18, verset 68 (La caverne)

« Il en fut ainsi et Nous embrassons de Notre Science ce qu'il détenait ». Sourate 18, verset 91 (La caverne)

« Ce jour-là, leurs arguments deviendront obscurs et ils ne se poseront point de questions ». Sourate 28, verset 66 (Le récit)

Le naba' dans le sens de la prédiction

« Et ceux qui ne croient pas dirent : "Voulez-vous que l'on vous montre un homme qui vous prédise que lorsque vous serez complètement désintégrés, vous reparaîtrez, sans nul doute, en une nouvelle création ? ». Sourate 34, verset 7 (Saba)

Le naba' dans le sens d'un rappel

« Lorsqu'Il les a sauvés, les voilà qui, sur terre, transgressent injustement. Ô gens ! Votre transgression ne retombera que sur vous-mêmes. C'est une jouissance temporaire de la vie présente. Ensuite, c'est vers Nous que sera votre retour, et Nous vous rappellerons alors ce que vous faisiez ». Sourate 10, Verset 23 (Jonas)

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages cités :

- Achcar, G. 1999. *The Sociology of Power in Ibn Khaldoun: A Weberian Reading*. Cahiers Internationaux de Sociologie 107: 369-388
- Achcar, G. e. M., Warschawski. 2007. *La guerre des 33 jours: la guerre d'Israël contre le Hezbollah au Liban et ses conséquences*. Paris : Les éditions textuel.
- Adriaans, P. 2007. *Philosophy of Information, Concepts and History*. Preliminary Version Handbook on the Philosophy of Information. Amesterdam : Elsevier.
- Ahmed, A. S. 2005. *Ibn Khaldun and Anthropology: The Failure of Methodology in the Post 9/11 World*. Contemporary Sociology: A Journal of Reviews 34(6): 591-596.
- Alatas, S. F. 2006. *A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South*. Current Sociology, vol. 54, no. 53.
- Alatas, S. F. 2007. *The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications*. International Sociology 22. p: 267-288.
- Arendt, Hannah. 2001. *La crise de la culture*. Trad. de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy. Paris : Gallimard. 380p.
- Arendt, Hannah. 1984. *Les origines du totalitarisme : l'impérialisme*. Trad. de l'anglais par Martine Leiris. Paris : Fayard. 348 p.
- Attallah, Paul. 1993. *Théories de la communication: histoire, contexte, pouvoir*. Ste-Foy : Université du Québec/Télé-université.
- Averroès. 2000. *L'islam et la raison*. Trad. par Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion. 218p.
- Ben Hadj Tahar, N. 2001. « Approche khaldûnienne de l'émergence et de la décadence des hautes cultures: Essai de prolongement ». Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 253 p.

Benabdelali, Naïma. 1999. *Le don et l'Anti-économique dans la société arabomusulmane*. Casablanca : EDDIF. 311 p.

Bouriau, Christophe. 2007. *Qu'est-ce que l'humanisme*. Paris : Vrin. 126 p.

Camau, M. 2002. « Sociétés civiles "réelles" et théologie de la démocratisation »." *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol 9, no 2, p. 213-232.

Charara, W. e. F. D. (2004). Le Hezbollah: un mouvement islamo-nationaliste. Paris, Fayard.

Cheddadi, Abdel Salem. 2006. *Ibn Khaldûn: l'homme et le théoricien de la civilisation*. Mayenne : Éditions Gallimard.

Charfi, Mohamed. 2000. *Al-Islam wa Houria : iltibess tarikhi* [Islam et liberté : malentendu historique]. Casablanca : Éditions al-fenek

Descamps, Philippe. 2009. *Le sacre de l'espèce humaine : le Droit au risque de la bioéthique*. Paris : Presses universitaires de France. 434p.

Deslauriers, Jean-Pierre. 1991. *Recherche qualitative, guide pratique*. Montréal : Thema.

Deslauriers, Jean Pierre. 1987. *Les méthodes de la recherche qualitative*. Montréal: Presses de l'Université du Québec.

Della Mirandola, G. Pico. 1993. *De la dignité de l'homme : De hominis dignitate*. Trad. du latin et présenté par Yves Hersant. Col. Philosophie imaginaire. Comas : Éditions de l'Éclat.

Devlin, Keith. 2007. *Does Information Really Exist?* Amesterdam, IZI Services 38min.

Devlin, K. et Durska. Rosenberg. 2006. « Draft- Information in the Study of Human Interaction ». *Handbook on the Philosophy of Information*. Amesterdam :Elsevier.

Dretske, Fred. 2007. « Epistemology and Information ». *Handbook on the Philosophy of Information*. Amesterdam: Elsevier.

Durkheim, Émile. 1893. *Les règles de la méthode sociologique*. Chicoutimi : la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi.

- Floridi, Luciano. 2002a. « What is the Philosophy of Information ». *Metaphilosophy*, vol 33, no ½, p. 123-145.
- Floridi, Luciano. 2002b. « Éthique dans l'infosphère ». *Shine*, vol 24.
- Floridi, L. 2008. Final version- « Trends in The Philosophy of Information ». *Handbook on the Philosophy of Information*. Amsterdam : Elsevier.
- Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris : Gallimard/Seuil. 355 p.
- Foucault, Michel. 1990. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard/Seuil. 398 p.
- Foucault, Michel. 1978. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard/Seuil. 583 p.
- Foucault, Michel. 1978. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard/Seuil. 360 p.
- Ghandour, Abderrahman Mounir. 2005. *Mounaddamet islamiyya ghayr houkoumiyya* [Les organisations islamiques non gouvernementales] Préf. Radwane Essayed. Beyrouth : Dar El-kachef. 318 p.
- Garabiyya, Mazen Khalil. 2002. *Al-moujtama'a al-madani wa al-takammel : dirassa fil tajribba al-arabiyya* [La société civile et la complémentarité : une étude de l'expérience arabe] Abou Dhabi : Markez al-imarrat lil dirasset wel bouhouth al-istratijiyya. 78 p.
- Godbout, Jacques T. 1995. *L'esprit du don*. 2^e éditions. Montréal : Boréal. 335 p.
- Habermas, Jürgen. 1997. *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. T. Préf. de l'auteur. Trad. De l'allemand par Marc B. de Launay. Paris : Critique de la politique Payot.
- Hammoudi, Abdellah, 2001. *Maîtres et disciples : genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*. Paris/Casablanca : Maisonneuve et Larose/Éditions Toubkal. 277p.
- Haenni, Patrick. 2005. *L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice*. Paris : Éditions du seuil et La République des Idées.
- Horrut, Claude. 2006. *Ibn Khaldûn, un islam des "Lumières"*. Paris : Éditions

complexe.

Ibn Hazm, Al-andalousi. 2004. *Les affinités de l'Amour dans la tradition arabomusulmane : Le collier de la colombe*. Paris : Éditions Iqra. 233p.

Ibn Khaldûn, Abderahman. 1967. *Discours sur l'histoire universelle* (al-Muqaddima). Trad. de l'arabe par Vincent Monteil. Coll. « collection d'œuvres représentatives », 3t. Beyrouth : Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre.

Ibrahim, Sâad Eddine. 1998. « The Troubled Triangle: Populism, Islam and Civil Society in the Arab World ». *International Political Science Review*, vol 19, no 4, p. 373-385.

Jahiz. 2000. *Al-Bukhala* [les Avides]. Beyrouth : Dar Sader. 190 p.

Lazzarato, Maurizio. 2004. *Les révolutions du capitalisme*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil. 260 p.

Lazzarato, Maurizio. 2002. *Puissances de l'invention : la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil. 401 p.

Lotfi, Wael. 2007. *Dawlat al-dou'aat al-joudoud*. [L'État des nouveaux prédicateurs] Caire : Dar al-khayyel. 187 p.

Messara, Antoine Nasri. 2002. *Le pacte libanais : le message d'universalité et ses contraintes*. Beyrouth : Librairie orientale. 249 p.

M'halla, Moncef. 2007. *Lire la Muqqaddima d'Ibn Khaldun: Deux concepts-clés de la théorie khaldunienne 'assabiya et taghallub (force et domination)*. Tunis : Centre de publication universitaire, 187 p.

Mintzberg, Henry. 2008. *Tracking Strategies: Towards a General Theory of Strategy Formation*. Oxford : University Press. 405p.

Moore, Clément. 1967. La Tunisie après Bourguiba ? Libéralisation ou décadence politique ? In: *Revue française de science politique*, 17e année, n°4. pp. 645-667.

Nablia, Sahbi. 2002. « Al-Jazeera est-elle la CNN voilée? ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 137 p.

- Najjar, Abdelmajid. 1992. *Dawr hourriyet al-ray fil al-wehdet fikriyya beyna al-mouslimine* [Le rôle de la liberté d'opinion dans l'union intellectuelle des musulmans]. Virginia : The International Institute of Islamic Thought. 88 p.
- Nassar, Nassif. 1967. *La pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*. Paris : Presses universitaires de France. 278p.
- Paillé, P. 1994. « L'analyse par théorisation ancrée » Cahiers sociologiques, no 23, p. 147-181.
- Ponthieux, Sophie. 2006. *Le capital social*. Paris : La Découverte. 117 p.
- Qassem, Naïm. 2005. *Hizbollah: The Story from Within*. London : Saqi Books. 320 p.
- Rawls, John. 2008. *La justice comme équité : une reformulation de théorie de la justice*. Paris : La Découverte/Poche. 289 p.
- Richard, Yann. 1991. *L'islam chi'ite*. Paris : Fayard. 303 p.
- Rosen, Lawrence. 2005. « Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture ». *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, vol 34, no 6, p. 596-599.
- Roy, Olivier. 2005. *La laïcité face à l'islam*. Paris : Hachette littératures. 172 p.
- Roy, Olivier. 2001. *Généalogie de l'islamisme*. Paris : Hachette littératures. 119 p.
- Roy, Olivier. 1992. *L'échec de l'islam politique*. Paris : Éditions du Seuil. 251 p.
- Shameseddine, Mohammed Mehdi. 2005. *Le testament*. Beyrouth : Dar an-nahar. 91 p.
- Schudson, Michael. 1995. *Le pouvoir des médias: Journalisme et démocratie*. Trad. de l'américain par Monique Berry. Manille : Nouveaux Horizons.
- Sfez, Lucien. 2001/2002. « Interdisciplinarité et communication ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 341-349.
- Simard, Gisèle. 1989. La méthode du « Focus-group ». Laval : Mondia.
- Strauss, Anselm et Corbin Juliet. 1990. *Basics of qualitative research : grounded theory, procedures and Techniques*. London : Sage publications. 270p.

Terranova, Tiziana. 2004. *Network Culture: Politics for the Information Age*. London : Pluto Press. 184 p.

Yahya, H. « L'information au-delà de la matière & Lawh-i Mahfuz. » in http://us2.fmanager.net/api_v1/productDetail.php?dev-t=EDCRFV&objectId=3628.

Ouvrages consultés :

Abdelmawla, Mahmoud. 1982. *Mouqqadimat wa abhath fil watan al-arabi* [introductions et recherches dans le monde arabe]. Tunis : Dar al-arrabiyya il-kitab. 191 p.

Abdessalem, Ahmed. 1982. *Istkchef al-sobol*. [La découverte des possibilités]. Tunis : Dar alarrabiya il-kitab.

Abou al-isbe'a, Saleh. 1999. *Tahadiyyet al-i'lem al-arabi* [Les défis du monde arabe] Amman : Dar Echourrouk.

Agamben, G. 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Paris : Éditions Payot et Rivages.

Al-alouani, Jaber Taha. 1994. *Ibn Taymmiyya wa Islamiyat al Ma'rifah* [Ibn tymmiiyya et l'islamisation du savoir]. Maryland : The international Institue of islamic Thought. 83 p.

Al-Jabri, M. Abed. 1992. *'assabiya wa al-dawla* ['assabiya et l'État]. 5 ed. Beyrouth : markez addirasset al-arabiyya. ?? p.

Al-Kindi. 2004. *Le moyen de chasser les tristesses*. Paris : Éditions Fayard. 127 p.

Al-Marzouki, Abou Ya'reb. 1983. *Al-ijtima al-nadhari al-khaldouni wa attarikh al-Arabi al-Mouasser* [La sociologie théorique d'Ibn Khaldûn et l'histoire arabe moderne]. Tripoli : Dar al-arrabiyya lil kitab.

Amel, Mehdi. 2006. *Fi amaliyyat al-fikr al-khouldouni*. [opérations dans la pensée d'Ibn Khaldûn] Beyrouth : Dar Al-Farabi. 127p.

Arkoun, Mohamed. 1998. *Kadayya fi naqd al-a'kel al-dinni : kaifa nafshaou al-islam al-youm*. [sujets dans la critique de la raison religieuse] Trad du français par. Hichem Saleh. Beyrouth : Dar al-tali'a. 335 p.

As-sabouni, M. A. 1981. *Safwat at-tafassir*. Beyrouth : Dar al-Quran al-karim.

Badrani, Dadhel Mohamed Hassine. 2005. *Al-fikr qawmi lada al-ahzeb wal harraket assiyassiya fil Iraq*. [La pensée nationaliste des partis et mouvements politiques en Irak] Coll. Thèses de doctorat n 45. Beyrouth : markez addirasset al-arabiyya. 272 p.

Baudrillard, Jean. 1996. *La société de consommation*. Paris : Folio essais. 318 p.

- Baudrillard, Jean. 1981. *De la séduction : l'horizon sacré des apparences*. Paris : Gallilé. 243 p.
- Beaud, Michel et Latouche, Daniel. 1998. *L'art de la thèse*. Montréal : Boréal. 169 p.
- Ben Driss, K. 1987. « Sciences humaines et tradition de l'islam: Fondements des a prioris de la connaissance chez Ibn Khaldûn ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 276 p.
- Braun, Stefan. 2004. *Democracy Off balance : Freedom of Expression and hate Propaganda Law in Canada*. Toronto : University of Toronto Press. 384 p.
- Bryant Antony et Charmaz Kathy. 2008. *Grounded Theory*. London : Sage publications. 622 p.
- Bélanger, André-J et Lemieux, Vincent. 2002. *Introduction à l'analyse politique*. Montréal : Gaëtan Morin. 326 p.
- Breton, Philippe. 1997. *La parole manipulée*. Préf. D'andré Pratte. Montréal : Boréal
- Bouthat, Chantal. 1993. Guide de présentation des mémoires et thèses. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Chaabane, Jamel, Ben Hadj Rhouma, Adel, Bouazizi, Mohsen, Mzoughi, Mohamed, Dhaouadi, Mohamed et Nassar nassif. 2006. *Fikr Ibn Khaldun : Hadatha, Hadara et haymana* [La pensée d'Ibn Khaldûn : modernité, civilisation et domination] Beyrouth : Markez dirasset wehda arrabiya.
- Chamit, Walid. 2005. *Imbratorriyat al-mouhafiddine al-joudoud : tadhilil i'lami wa harb al-iraq* [Empire des nouveaux conservateurs] Beyrouth : Dar Esseki. 351 p.
- Clark, J. 2004. « Social Movement Theory and Patron-Clientelism: Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan, and Yemen ». *Comparative Political Studies*, vol 37, no 8, p. 941-968.
- Choueiri, Youssef. 2002. *Al-qawmiyya al-arabiyya : al-oumah wa dawla fil watan al-arabi, nadhra tarikhiyya* [Nationalisme arabe : umma et État dans le monde arabe, une vision historique] Beyrouth : Markez dirasset wehda arrabiya. 374 p.

Centre canadien de politiques alternatives. 2004. *Seeking communication in the Convergence in policy and Practice* [...] Vol. 2 Ottawa : Maria Moll et Leslie Regan shade. 412 p.

Daniel, Norman. 2009. *Islam and the West : The Making of an Image*. Oxford : Oneworld. 467 p.

Dugas, Sylvie. 2006. *Le pouvoir citoyen : la société civile canadienne et québécoise face à la mondialisation*. Montréal : Fides. 321 p.

Durant, Guy. 1989. *La bioéthique*. Paris : Les éditions du cerf. 127p.

Ejjmel, Ahmad Mohamed Abdeladhim. 2007. *Dour nidham al-waqf al-islami fi tanmiyyaet al-iktissadiyya al-mou'assira* [institutions du waqf islamique dans le développement économique contemporain] Caire : Dar Essalem.

Elmawla, Saoud. 2003. *Al-a'dl fil 2'yach al mouchtarek*. [La justice dans la convivialité]. Beyrouth : Centre du Dialogue. 316 p.

Escobar, Arturo, 1995. *Encountering Development The making and unmaking of The Third world*. Caladonia : Princeton University Press

Feenberg Andrew et Barney, Darin. 2004. *Community in the Digital Age : philosophy and practice*. USA : Andrew Feenberg and Darin Barney. 295 p.

Fukuyama, Francis, 2004. *State building : gouvernance et ordre du monde au XXIe siècle*. Paris : la Table Ronde. 199 p.

Gagnon, Alain-G (dir. Publ.). 2003. *Québec : État et société*. Tome 2. Montréal : Québec Amérique. 588 p.

Ghannouchi, Rached. 1993. *Al-Hurriyat al-'amma fi dawla islammiyya* [Les libertés publiques dans un État islamiste]. Beyrouth : Markez dirasset wehda arrabiya.

Golliou, Catherine (dir. Publ.). 2005. *L'islam : Avicenne, Averroès, Al-Ghazâlî, Ibn Khaldûn... Les textes fondamentaux commentés*. Paris : Éditions Talalndier. 130 p.

Hall, John. A et Trentmann, Frank. 2004. *Civile Society: A Reader in History, Theory and Global politics* Britain: Palgrave, p.?

Hamoud, Abdelhalim. 2008. *Al-tufil fi kabdhat al-shasha* [l'enfant aux prise de l'écran]. Beyrouth : Dar Hedi. 119p.

- Hamoud, Abdelhalim. 2008. *Al-Jazeera : dawr alkbar min mahat* [Al-jazeera, un rôle plus grand qu'une station]. Beyrouth : Dar Hedi. 126p.
- Hardt, Michael et Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Paris : Exils. 407 p.
- Hassan, Zaidi. Ali. 2007. « Islam, Modernity and the Human Science: Toward a Dialogical Approach ». Thèse de doctorat, Toronto, York University, 371 p.
- Heydemann, Steven. 2002. « La question de la démocratie dans les travaux sur le monde arabe ». *Critique internationale*, vol. 17, no 4, p. 54-62.
- Huntington, Samuel P. 1996. *Le choc des civilisations*. Paris : Poches Odile Jacob.
- Huntington, Samuel P. 1991. *Troisième vague: les démocratisations de la fin du XX siècle*. Trad. de l'américain par Françoise Burgess. Manille : Nouveaux Horizons.
- Hunke, Sigrid. 1963. *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*. Trad. de l'allemand par Solange et Georges de Lalène. Paris : Albin Michel. 414 p.
- Ibn Tufayl. 1999. *Le philosophe autodidacte*. Trad. de l'arabe par Léon Gauthier. Turin : Mille et une nuits. 159 p.
- Jabre, Farid. 1970. « L'Être et l'Esprit dans la pensée arabe ». *Studia islamica*, vol 32, p. 169-180.
- Jabri, Mohamed Abed. 2001. *Fikr Ibn Khaldûn : l'assabiya wa dawla* [La pensée d'Ibn Khaldûn : L'assabiya et l'État]. Beyrouth : Markez dirasset wehda arrabiya.
- Jolivet, Jean. 1971. *L'intellect selon Kindi*. Netherlands : Leiden. 166p.
- Jouët, Josiane. 1987. *L'écran apprivoisé : télématique et informatique à domicile*. Paris : CENT/CNRS. 160 p.
- Kahwi, Hamid. 2004. *Al-mouwatten al-arabi wa wa'yi al-qawmi* [Le citoyen arabe et la conscience nationaliste] Beyrouth : Markez dirasset wehda arrabiya. 391 p.
- Kawtharani, Wagih. 2004. *Hiwayyat faidha... mouwatana mankoussa* [Identités débordantes, citoyenneté inachevée] Beyrouth : Dar Ettali'a. 110 p.

- Kepel, Gilles. 2004. *Fitna : guerre au cœur de l'islam*. Paris : Gallimard. 380 p.
- Khouri, Nassim. 2005. *Al-i'lem al-arabi wa inhiyyar assouloutat alloughawiyya*. [La science arabe et l'effondrement des pouvoirs linguistiques]. Coll. Thèse de doctorat n 50. Beyrouth : Markez dirasset wehda arrabiya. 531 p.
- Kilani, Sa'eda. 2004. *Freedom Fries : Fried Freedoms : Arab Satellite Channels Struggle between State Control and Western Pressure*. Amman : Arabe Archives Institute.
- Laroui, Abdelallah. 1999. *Al-Idiyouloujia al-arabiyya al-mou'assira* [L'idéologie arabe contemporaine] Beyrouth : Markez al-thakafi al-arabi. 272 p.
- Lanteigne, Josette. 1998. « L'éthique télématique d'après Luciano Floridi ». *Agora*, vol. 15, no 4.
- Leca, Jean. 2003. « De la lumière sur la société civile ». *Critique internationale*, vol. 21, p. 62-72.
- Lévy, Pierre. 1997. *L'intelligence collective : pour une anthropologie du cyberspace*. Paris : La découverte/Poche. 240 p.
- Lipovetsky, Gilles. 1992. *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard. 314 p.
- Mauss, Marcel in http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf
- Memmi, Albert. 1979. *La dépendance*. Paris : Folio/Essais.
- Memmi, Albert. 1966. *Portrait du colonisé*. Hollande : 3 éd. Jean-Jacques Pauvert.
- Milot, Jean-René. 2009. *Égalité Hommes et Femmes dans le Coran : l'interprétation audacieuse de Mahmoud Mohamed Taha*. Paris : Médiaspaul. 221 p.
- Morin, Edgar. 1982. « Papiers d'identité » dans *sciences avec conscience*. p. 7-21. Paris : Fayard.
- Mucchielli, Alex. 2000. *La nouvelle communication : épistémologie des sciences de l'information-communication*. Paris : Armand Colin. 214 p.

Price Monroe E., G., Douglas, Al-Marashi, Ibrahim. 2007. « Toward an Understanding of Media Policy and Media Systems in Iraq: A Foreword and Two Reports ». CGCS Occasional Paper Series. Philadelphia, Center for Global Communication Studies.

Rachid, Abdelwahab Hamid. 2003. *Tehawel dimocrati et moujtamaa' madani* [Le changement démocratique et la société civile]. Damas : El Mada. 182 p.

Ramonet, Ignacio. 1999. *La tyrannie de la communication*. Paris : Galilée. 201 p.

Ramonet, Ignacio. 2000. *Propagandes silencieuses: masses, télévision, cinéma*. Paris : Galilée. 200 p.

Sajoo, Amyne B. 2002. *Al-moujtam'a almadani fil al-a'lem al-islami* [La société civile dans le monde musulman] Trad. de l'anglais par Saif eddine Kassir. Beyrouth : Dar Essaki. 392 p.

Saïd, Edward W. 2000. *Culture et impérialisme*. Trad. de l'anglais par Paul Chemla. Paris : Fayard et Le monde diplomatique.

Saleh Ibrahim, Souad. 2008. *Kaddaya al-mar'aa al-arabiyya al-mou'assira* [Questions de la femme arabe moderne] Caire : maktabbet madbouli. 283 p.

Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Trad. de l'américain par Denis-Armand Canal. Paris : Flammarion. 144 p.

Thériault, Joseph Yvon in
http://classiques.uqac.ca/contemporains/theriault_joseph_yvon/societe_civile_democratique/societe_civile_democratique.pdf

Timoumi, Hedi. 2007. *Al-ghayeb fi ta'iwelet al-umran al-bashari al-khaldouni*. [Le non-dit dans l'interprétation de la civilisation humaine d'Ibn Khaldûn] Sfax (Tunisie) : Dar Mohamed Ali. 157 p.

Warschauer, Mark. 2003. *Technology and Social inclusion : rethinking the Digital Divide*. London : MIT Press. 260 p.

Weerts, Laurence. 2004. « Quatre modèles théoriques pour penser la société civile dans l'ordre juridique international »
 in http://www.ulb.ac.be/droit/cdi/fichiers/modeles_theoriques.pdf

Weiwu, Z. e. S. C., Chia. 2006. « The Effects of Mass Media Use and Social Capital

on Civic and Political Participation ». *Communication Studies*, vol. 57, no 3, p. 277-297.

Weld Obah, Essayed. 2004. *Al-tarrikh wal hakika lada Michel Foucault* [L'histoire et la vérité chez Foucault] Beyrouth : Arab Scientific Publishers. 279 p.

Zran, Jamel. 2007. *Tadwil al-i'lem al-arabi: al-wi'aa' wa wa'i alhawiyya* [Internationalisation des médias arabes : le contenant et la conscience de la question] Damas : Safahat il-dirasset wa nachr. 255 p.

Webographie

UNESCO: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001917/191746f.pdf>

Union des Patrons et professionnels Juifs en France: <http://www.upjf.org/actualitees-upjf/article-12679-145-7-rapport-intermediaire-commission-winograd-olmert-peretz-halutz-ont-echoue-j-allafort.html>

<http://www.exhauss-ibnkhaladoun.com.tn/>

Université Saint-Joseph: <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/drtsfond/hakim.pdf>

Bismillah : <http://www.bismillah-debats.net/Le-Fiqh-definition-role-rapport.html>

<http://www.esprit.presse.fr/esprit/news.php?code=15>

Journal du Mauss : <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article821>

TIC et société : <http://ticetsociete.revues.org/222>

http://www.presque.net/essai/documents/osteo_civilisation_arabe.pdf

L'histoire en 3 clics : <http://histoire.kloreal.be/#post212>

Université de Genève :

http://www.unige.ch/medecine/ib/sciencesHumainesEnMedecine/collaborateurs/BernardBaertschi/Libertarisme_de_gauche.pdf

La mécanique universelle : <http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/Kant-fondements.php>

UNESCO : <http://www.unesco-phil.uni-bremen.de/texte/La%20dignit%E9%20humaine.pdf>