UNIVERSITE PAUL VERLAINE-METZ

ECOLE DOCTORALE PIEMES UFR SHA

LA RECHERCHE SOCIOLOGIQUE DANS LE MONDE ARABE :

APPROCHE THEMATIQUE ET EVALUATION METHODOLOGIQUE

Thèse De Doctorat En Sociologie

Préparée Par

Howaida SLAIBI

Sous La Direction De Monsieur Le Professeur

Jean-Yves TREPOS

METZ-FRANCE

2009

Dédicace

Je dédie ce travail à mes parents, à mon mari, ma sœur et mes frères, pour leur amour, leur encouragement, leur soutien et leur persévérance, aussi bien qu'à tous ceux qui m'ont accompagnée durant ce travail, ne serait-ce que par leur prière.

Remerciements

Je voudrais tout d'abord adresser mes vifs remerciements à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Jean-Yves TREPOS de l'Université Paul Verlaine-Metz, pour ses directives, son encadrement, son esprit critique et perfectionniste, sa patience, aussi bien que pour le soutien qu'il m'a assuré lors de mes séjours de recherche à Lyon et à Paris, je suis seule à pouvoir réaliser combien tout ceci a contribué à l'achèvement de ce travail.

Ma sincère reconnaissance à Monsieur le Professeur Ibrahim MAROUN de l'Université Libanaise, pour ses conseils et directives en tant que co-directeur de la thèse, quand la cotutelle était encore en vigueur.

Je remercie également Mme Elizabeth LONGUENESSE pour ses précieux conseils, et orientations, lors de mon séjour à Lyon.

Je n'oublie pas certainement l'Etat français, et tout particulièrement le Ministère des affaires étrangères, et l'Ambassade de France à Beyrouth, pour la bourse de cotutelle qui m'a été accordée, et sans laquelle, je n'aurais pas pu probablement entreprendre ce travail.

De même, je remercie toutes les personnes et amis(e) qui m'ont aidée dans les différentes étapes de cette recherche, surtout Dr Sahar HIJAZI, Marie-Jo, Manel, Rémy, Rachid, tous mes collègues doctorants arabes qui ont eu la gentillesse d'administrer mon questionnaire dans leurs pays, aussi bien que les membres de l'Association des sociologues arabes qui ont accepté de m'aider à la constitution de mon échantillon.

SOMMAIRE

Introduction 2
Chapitre Préliminaire:Le monde arabe : données de base 10
1-Le parcours historique du monde arabe contemporain 10
2-La démographie du monde arabe 13
3-Les régimes politiques dans le monde arabe 24
4-L'économie du monde arabe 29
5-Les problèmes sociaux 33
6-Les minorités 34
7-Les conflits politiques 36
Première partie
TENDANCES POLITIQUES : THEMES ET DOMAINES DE LA RECHERCHE 39
Chapitre 1:Tendances politiques des sociologues arabes 41
1- Les sociologues nationalistes ou unionistes arabes 42
2- Les sociologues arabes de tendance socialiste 49
3- Les sociologues arabes libéraux 58
4- Les sociologues arabes islamistes 67
Chapitre 2:Les thèmes traités 78
1- Les thèmes socio-culturels 78
1.1 La culture arabe 80
1.2 L'intelligentsia ou l'élite intellectuelle arabe 85
1.3La laïcité 89
1.4 La modernité 94
1.5 Le système patriarcal et la famille 102
1.6 La violence 108
1.7 L'éducation 109
1.8 La personnalité de base, et l'identité 110
1.9 La femme dans le monde arabe 114
1.10 La sexualité dans l'Islam 117
1 .11La communication de masse 121
2- Les thèmes socio-religieux 123
2.1 L'Islam et les mouvements islamistes 123
2 .2 Le réformisme dans l'Islam 135
3- Les thèmes socio-politiques 136
3.1 La domination occidentale 137
3.2 La liberté et la démocratie 139
3.3 L'Etat 143
3.4 La nation arabe 145
3.5 Les municipalités 152
3.6 Le confessionnalisme au Liban 152
3.7 Perspectives et opinions au sujet du devenir arabe 156
4- Thèmes socio-économiques 159
4.1 Développement et sous-développement 159
4.2La mondialisation 161
4.3 La migration 165
5- Thèmes sociologiques au sens restreint 167
5.1 La sociologie d'Ibn Khaldoun 168

5.2 La société 174
Deuxième Partie
LES QUESTIONS METHODOLOGIQUES ET TECHNIQUES 180
Chapitre 1:Méthodes et approches dans les recherches sociologiques arabes 183
1- L'analyse structurale 185
2- La méthode comparative 188
3- L'analyse évolutionniste 193
4- L'analyse fonctionnaliste 197
5- La méthode dialectique 200
6- L'analyse systémique 202
Chapitre 2:Les techniques de recherche 205
1-La recherche bibliographique 205
2-L'enquête par sondage 206
2.1 Le questionnaire 207
2.2 L'échantillonnage 210
3-L'entretien 213
4-L'analyse de contenu 214
5- La prospection 216
6- L'étude biographique 217
7- Les techniques de l'analyse statistique 217
Troisième Partie
EVALUATION DES ETUDES SOCIOLOGIQUES ARABES 218
Chapitre1: Les problèmes de la recherche sociologique arabe, selon les sociologues arabes 222
1-La crise de la sociologie dans le monde arabe, d'après les sociologues arabes 222
2- Les problèmes de la recherche sociologique par pays arabe 237
3-Sociologues niant l'existence d'une sociologie arabe 240
4- Sociologues contre une sociologie arabe spécifique 242
Chapitre 2:A l'actif et au passif des recherches sociologiques arabe 245
1-Au passif des recherches sociologiques arabes 246
1.1Généralisation arbitraire et affirmations gratuites 246
1.2Partialité, implication politique et subjectivité 251
1.4 Les problèmes de catégorisation ou de typologisation 253
1.5Les problèmes de style 254
1.5.1La préciosité du style 254
1.5.2Le style rhétorique et poétique 255
1.5.3L'usage des termes forts 255
1.5.4 L'usage des propos injurieux 255
1.5.5 L'usage des expressions étranges ou non scientifiques 255
1.5.6 Le délire ou le charabia « sociologique » 256
1.5.7 Le discours moralisateur 256
1.5.8 Le manque de précision 256
1.6 Thèmes et approches non sociologiques 257
1.7 La faible maîtrise des techniques d'expression 258
1.8 L'anti-occidentalisme primaire 258
1.9 Les problèmes méthodologiques 258
1.10 Les problèmes des thèmes traités 261
2- A l'actif des recherches sociologiques arabes 262
2.1 Les sujets tabous 262
2.2 Apports au savoir sociologique 263

2.3Le sens de la précision..... 263
2.4Le respect des normes scientifiques 264
2.5 La conceptualisation..... 264
2.6 L'impartialité..... 265
Conclusion..... 266
Annexe 271
Bibliographie..... 317

Introduction

Les premières études sociologiques arabes contemporaines remontent aux années « 20 »[1]. Elles étaient effectuées par des écrivains, ou des chercheurs qui s'intéressent à la sociologie sans en être des spécialistes, au Liban, en Egypte, ou dans tel ou tel pays du Maghreb ou du Machreq. Il s'agit généralement de chercheurs qui avaient fait leurs études universitaires en Occident, et tout particulièrement en France et Grande Bretagne[2].

Ainsi, entre les années « 20 », et le milieu des années « 40 », les études sociologiques dans les pays arabes, étaient davantage influencées par l'école française de sociologie (Comte, Durkheim…). Le fonctionnalisme était le courant le plus dominant. Ont aidé à ceci, selon le sociologue soudanais Haydar Ibrahim ALI, les Arabes qui ont fait leurs études en Grande-Bretagne et en France, au moment où l'école fonctionnaliste, et tout particulièrement les idées de Durkheim, étaient à son apogée[3].

Les thèmes les plus envisagés, relevaient plutôt des mœurs et des comportements sociaux marginaux (le crime, la déviance, la toxicomanie, la prostitution, les enfants illégitimes, le vol, …)[4].

A partir des années « 40 », l'école américaine de sociologie a commencé à gagner du terrain. Les études empiriques étaient en vogue, ainsi que l'engouement pour la quantification. Les études effectuées durant les années « 40 » et « 50 », portaient en grande partie sur les problèmes de la socialisation, de l'adaptation, du service social…

---

[1] ALI Haydar Ibrahim, *La sociologie et le conflit idéologique dans la société arabe*, in *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989, p.120. (En arabe).

[2] Durant cette période, a été fondé le premier département de sociologie dans le monde arabe, soit en 1925 à l'Université Egyptienne, d'après GHRID Jamal El Dine, *« La problématique de la sociologie dans le monde arabe, les cas de l'Egypte et de l'Algérie »* communication au Forum National « Sciences Sociales et société en Algérie, quels rapports ? », Université de l'Oran, 2002 p.2. (En arabe)

[3] Au cours des années « 30 », a été introduit l'enseignement de la sociologie au Liban, et précisément à l'Université Américaine de Beyrouth (AUB), d'après FAVIER Agnès, *l'Institut des sciences Sociales de l'Université Libanaise : Histoire d'une institution à travers les archives et la mémoire de ses acteurs (1961-1975)* Mémoire de DEA, Institut d'Etude Politique d'Aix-en-Provence, 1994, p.11.

[4] ALI Haydar Ibrahim, *La sociologie et le conflit idéologique…op.cit.* , p.120 et 121.

Celles-ci avaient une connotation psycho-sociologique. C'était le début de l'ère de la micro-sociologie dans la région, si l'on puisse dire.

Durant cette période, la sociologie en Egypte « …s'est traduite explicitement selon deux logiques distinctes et concurrentes : entre l'université (de tradition durkheimienne au départ, pour former une intelligentsia), et les instituts supérieurs (selon une tradition anglo-saxonne, pour former des experts) »[5].

Vers la fin des années « 50 », c'est-à-dire durant la période post-coloniale, commencent à se multiplier les études sociologiques de tendance marxiste ou socialiste, en même temps que celles de tendance unioniste arabe. C'est la macro-sociologie qui occupe de nouveau le terrain avec des thèmes du genre : oppression sociale, lutte de classes, domination étrangère (en l'occurrence occidentale), impérialisme, désintégration de la société arabe, sous-développement, structures sociales… Parallèlement, d'autres études ne relevant pas des deux courants susmentionnés, portaient sur les sociétés bédouines, rurales, urbaines, sur la situation de la femme…

L'adhésion des sociologues arabes aux multiples courants sociologiques durant la période (1960-1985), ainsi que l'acharnement avec lequel chacun défendait son courant, et qui était à l'origine d'un cloisonnement de ces courants dans la région arabe, ont fait dire au sociologue égyptien Sa'ad El Dine IBRAHIM, que la sociologie arabe de cette époque, était atteinte de « la maladie du bédouinisme sociologique ». En ce sens, chaque courant sociologique (structuralisme, fonctionnalisme, marxisme…) dans le monde arabe, s'est organisé sous forme d'une tribu fermée sur elle-même, et divisée en clans (fonctionnalisme rigoureux et néo-fonctionnaliste ; marxisme léniniste, marxisme maoïste, néo marxiste…). Ainsi, les sociologues arabes, avec la mentalité bédouine dont ils ne s'étaient pas encore séparés, ont fini par « bédouiniser » la sociologie[6].

[5] FAVIER Agnès… *op.cit., p.79*.

[6] Au début des années « 60 », l'enseignement de la sociologie a été introduit à l'Université Libanaise, en Tunisie et en Palestine. Durant cette période, « on assiste alors à un véritable transfert du savoir qui affecte tous les pays arabes à des rythmes et sous des formes différents » comme le disait Suheil El KACH. «*L'individu, la solidarité et la sociologie impossible* » in *les courants contemporains en anthropologie et sociologie*, la revue Al Fikr Al Arabi , tome 37- 38, l'Institut de Développement Arabe, Beyrouth, 1985, p.163 et 164. (En arabe)

Toutefois, avec la montée de l'islamisme, impulsé par l'arrivée de Khomeiny au pouvoir en Iran en 1979, le courant islamiste prend la relève au début des années « 80 », et des critiques acerbes sont aussitôt portées aux « théories importées », particulièrement, de l'Occident. On appelle à « l'islamisation des sciences humaines »[7]. Et la thématique sociologique du monde arabe se trouve submergée par de nouveaux thèmes formulés par exemple de la manière suivante : *« Les méthodes sociologiques dans le Coran et chez les Ulémas »* (Labib EL SAID), *« La méthode statistique dans l'islam»* (Nabil EL SAMALOUTI), *« Pour une rédaction islamique de la sociologie»* (Mohamad MOUBARAK)…

En effet, depuis les années « 60 » du siècle dernier- c'est-à-dire quand des universités dans plusieurs pays arabes ont commencé à créer leur institut, ou faculté, ou département de sociologie- le nombre des diplômés et des chercheurs en sociologie, ne cesse de croître.

Parallèlement, nous assistons dans cette région du monde, à un accroissement des recherches sociologiques.

Est-ce que cet accroissement, est un signe de bonne santé de la recherche sociologique dans le monde arabe ?

La réponse de la majorité écrasante des sociologues arabes, est négative (voir à cet effet le premier chapitre de la troisième partie de cette thèse, dans lequel nous abordons les problèmes de la recherche sociologique dans les pays arabes, tels qu'ils sont vus par les sociologues arabes).

Certains de ces derniers, accusent la recherche sociologique arabe, d'être toujours sous l'influence de conceptions, théories et courants occidentaux, qui ne collent pas à la réalité sociale arabe.

D'autres voient qu'elle répond aux intérêts, de puissances étrangères, ou à ceux des régimes politiques en place.

Certains autres disent qu'elle ne reflète pas les véritables problèmes sociaux des pays arabes.

---

[7] ALI Haydar Ibrahim, *La sociologie et le conflit idéologique…op.cit. ,* p.126.

Quelques sociologues, croient que le contexte politique, social et culturel dans le monde arabe, n'est pas encore propice à la réalisation de recherches sociologiques au vrai sens du terme.

Bref, ces critiques ne sont qu'un échantillon des dizaines de reproches faites à la recherche sociologique par les sociologues arabes eux-mêmes.

Toutefois, ces sociologues qui ne s'entendent pas sur le genre de critiques à faire à la recherche sociologique arabe, s'accordent presque tous à ce que cette dernière est en crise.

S'il en est ainsi, quelles seraient les causes de cette crise ?

- Est-ce l'incapacité des chercheurs sociologues arabes, de se libérer du champ conceptuel occidental, comme disent les uns ?
- Est-ce la faible formation scientifique des sociologues arabes en général ?
- Est-ce la formation initiale non sociologique d'un bon nombre de ceux qui effectuent des recherches qualifiées justement ou injustement, de sociologiques ?
- Est-ce le manque de liberté d'expression qui accule à l'auto-censure les chercheurs sociologues arabes, lesquels sont amenés à travailler sur des thèmes qui ne reflètent pas nécessairement les véritables problèmes sociaux des gens ?
- Est-ce l'engagement politique d'un bon nombre de chercheurs sociologues arabes, qui affecte la crédibilité scientifique de leurs recherches ?
- N'y a-t-il pas vraiment de recherches sociologiques arabes, de qualité ?

Pour répondre à ces questions, nous avons eu comme point de départ, un certain nombre d'hypothèses, dont nous citons les suivantes :

- La formation sociologique dans les universités arabes est responsable en bonne partie, des problèmes de la recherche sociologique arabe.
- La forte proportion de recherches effectuées par des chercheurs non sociologues, contribue en quelque sorte, aux travers dont on accuse généralement la recherche sociologique arabe.

- La répression politique, voire religieuse parfois, à laquelle sont soumis les chercheurs sociologues dans la plupart des pays arabes, fait de sorte à ce que la recherche sociologique ne soit pas le miroir qui reflète les véritables problèmes sociaux des populations dans cette région du monde.
- Le peu de recours aux enquêtes, ou aux autres techniques de travail de terrain, fait de sorte à ce que la recherche sociologique arabe soit déconnectée du vécu social des populations arabes.

En effet, ces différentes accusations, aussi bien que les controverses que suscite la recherche sociologique arabe depuis plus de trois décennies, nous ont incité à choisir celle-ci comme sujet à notre thèse de doctorat ; d'autant plus que tout le long de notre formation universitaire en sciences sociales (Licence, Maîtrise et DEA) à l'Université Libanaise, nous n'avons pas entendu parler d'un seul sociologue arabe ; ce qui a suscité chez nous des interrogations, qui ont elles aussi veillé au choix de notre sujet de thèse.

Quant aux techniques de recherche auxquelles nous avons eu recours, pour exécuter ce travail, nous les présentons ci-après, par étape de recherche.

- Dans une première étape, nous avons effectué une recherche bibliographique assez vaste, qui a porté d'un côté sur les articles et les ouvrages de base en sociologie, et de l'autre, sur des livres, articles, thèses, …qui envisagent la sociologie arabe, et l'enseignement de la sociologie dans les pays arabes (voire Bibliographie).
- Dans une deuxième étape, nous avons procédé à une sélection des sociologues arabes sur lesquels allait porter notre étude, étant donné que ceux-ci sont en plusieurs dizaines, et par conséquent, il était pratiquement impossible de les couvrir tous, comme on avait l'intention de le faire au début. Par contre, nous avons essayé de couvrir le plus grand nombre de pays arabes auxquels appartiennent ces sociologues.

Comme il n'y avait pas d'index ou de guide bibliographique des sociologues arabes, et continue à faire défaut, nous avons eu recours à trois techniques, pour repérer et sélectionner les sociologues qui allaient faire partie de notre échantillon.

- Les entretiens avec les sociologues, membres de l'Association des sociologues arabes, qui a tenu entre 1999 et 2003, quatre réunions au Liban (l'Université de Saint-Esprit de Kaslik, l'Université de Balamand, l'Hôtel My Flower et l'Hôtel Commodore à Beyrouth). A ces réunions, participaient également, des étudiants en DEA de sociologie, des différents pays arabes.

lors de ces entretiens, nous avons demandé à chacun des membres de cette Association, de nous fournir tout d'abord une liste des sociologues chercheurs de son pays ; puis de nous indiquer la tendance politique, le courant sociologique, les thèmes étudiés, les méthodes, les techniques de recherche… pour chacun de ces sociologues ; et enfin, de nous donner son avis en ce qui concerne les sociologues chercheurs de son pays, qui devraient faire partie de notre échantillon, tout en justifiant son choix.

- La recherche exploratoire : comme nous ne voulions pas nous limiter à l'avis des membres de l'Association des sociologues arabes, pour notre échantillonnage, nous avons préparé un questionnaire qui comporte des questions analogues à celle que nous venons de mentionner.
- Ce questionnaire a été administré à des enseignants-chercheurs en sociologie dans plusieurs pays arabes, non membres de l'Association des sociologues arabes, aussi bien qu'à des étudiants en DEA de sociologie.

Pour remplir ce questionnaire, nous avons été aidés par des étudiants en DEA de sociologie, dont nous avions fait la connaissance lors des réunions de l'Association des sociologues arabes au Liban, et grâce à l'envoi par e-mail, de notre questionnaire, aux enseignants-chercheurs susmentionnés.

- Notre recherche bibliographique –qui comme nous l'avons déjà indiqué, a porté en partie sur des ouvrages et des articles qui traitent de la sociologie arabe- nous a beaucoup aidé à constituer notre échantillon.

En effet, la confrontation des données que nous avons obtenus grâce à ces trois techniques de recherche, nous a permis de sélectionner les sociologues arabes qui ont fait partie de notre échantillon.

Cet échantillon est composé de 35 sociologues chercheurs de 13 pays arabes, qui sont : L'Egypte, le Soudan, l'Algérie, le Maroc, la Syrie, le Liban, la Tunisie, le Kuweit, la Palestine, la Jordanie, la Libye, le Bahreïn, l'Irak.

- A la troisième étape de notre recherche, nous nous sommes appliqués à disposer des travaux sociologiques des chercheurs de notre échantillon. A cet effet, nous avons utilisé quatre procédés :

    - La recherche de ces travaux dans les bibliothèques et les librairies du Liban.
    - La recherche de ces travaux sur internet.
    - L'envoi par certains sociologues arabes de quelques uns de leurs travaux.
    - La commande à des librairies à Beyrouth qui traitent avec plusieurs maisons d'éditions, et des sociétés de diffusions dans un bon nombre de pays arabes, pour nous assurer les travaux sociologiques qui manquaient encore.

- La quatrième étape de notre recherche a été consacrée à l'analyse de contenu des travaux sociologiques que nous avions réunis. Celle-ci nous a permis d'un côté, de dégager la tendance politique, le courant sociologique, les thèmes étudiés, les méthodes et les techniques de recherche…pour chacun des sociologues retenus dans notre échantillon, et de l'autre, d'évaluer les travaux de chacun en repérant les points positifs ou négatifs de celui-ci.

En réalité ; les problèmes que nous avons rencontrés lors de notre préparation de cette thèse, étaient considérables, et se situent presque au niveau de toutes les étapes de notre recherche. Nous en citons quelques-uns.

- La plupart des études critiques de la sociologie arabe, sur lesquelles nous sommes tombés au début de notre recherche, manquent de précision.

Il s'agit de critiques générales non soutenues par des exemples ou de preuves, et par conséquent, elles nous étaient très peu utiles.

- Comme la plupart des travaux des chercheurs sociologues arabes, sont des articles dans des périodiques, nous avons été amenés – en l'absence d'index ou de guide bibliographique – de dépouiller un bon nombre de périodiques sur plusieurs années, pour pouvoir repérer ces articles.
- Les travaux de certains sociologues arabes retenus dans notre échantillon, ont été introuvables, soit parce qu'ils sont des ouvrages épuisés, soit retirés du marché pour des raisons politiques, soit que les libraires libanais auxquels nous en avons fait la commande, n'ont pas déployé l'effort nécessaire pour nous les trouver.

Ceci nous a amené à retirer ces sociologues, de notre échantillon, et essayer de les remplacer par d'autres, dans leurs pays.

- Les multiples démarches par téléphone ou e-mail, que nous avons effectuées durant plusieurs mois, avec un bon nombre de chercheurs sociologues arabes, pour remplir et nous retourner le questionnaire que nous leur avons envoyé.
- Accepter malgré nous, dans notre échantillon, des personnes dont les travaux ont été désignés et reconnus par leurs pairs et leur milieu universitaire, comme étant de nature sociologue, alors qu'ils ne l'étaient point pour nous.
- Le temps à mettre pour découvrir la signification de certains concepts non conventionnels en arabe, comme celui de « structure » qui a plusieurs significations dans cette langue. (*bouniat* بنية , *bina'* بناء , *haykaliat* هيكلية, *haykal* هيكل).
- Le temps à mettre pour comprendre certains mots recherchés, que de sociologues se sont appliqués à fouiller dans les anciens dictionnaires arabes pour trouver et utiliser dans leurs textes, afin d'impressionner le lecteur, et lui faire croire que leur style est profond et savant.
- Le temps perdu à la compréhension des charabias sur lesquels on tombe dans les travaux de plus d'un sociologue arabe.
- La difficulté de communiquer au lecteur français des idées mal exprimées en arabe. Nous avons dû à plusieurs reprises, passer outre les termes arabes

inadéquats utilisés pour exprimer ces idées, sinon on ne comprend rien de ce qui est dit.

- Les sommes colossales à verser pour l'acquisition de travaux sociologiques arabes en plusieurs centaines.

Quant à la démarche qui a été suivie dans cette thèse, elle se présente comme suit :

Nous avons jugé nécessaire de prévoir tout d'abord, un chapitre préliminaire dans lequel nous passons en revue plusieurs données de base relatives au monde arabe, et qui sont d'ordre historique, démographique, politique, social, culturel, économique…afin de donner au lecteur une idée du contexte dans lequel se déroule la recherche sociologique arabe.

Puis, dans une première partie, nous envisageons d'un côté les appartenances politiques des sociologues arabes de notre échantillon, telles qu'elles se dégagent de l'analyse de contenu de leurs travaux ; et de l'autre, les thèmes qu'ils ont été traités, suivant leurs domaines sociologiques.

Dans la deuxième partie, nous regroupons les chercheurs de notre échantillon, par genre de méthodes et techniques de recherche, utilisées dans leurs travaux, et nous expliquons de quelle manière ils en ont fait usage.

Quant à la troisième partie, elle a été consacrée à l'évaluation des recherches sociologiques arabes. Dans cette partie, tout d'abord, nous passons en revue les différents problèmes de la recherche sociologique arabe, tels qu'ils sont perçus par les sociologues eux-mêmes. Puis nous effectuons notre propre évaluation de ces recherches, sous forme d'un bilan où figurent à leur passif, les points de faiblesse que nous avons dégagés, et qui se situent à plusieurs niveaux, et à leur actif, les points forts d'un certain nombre de recherches.

Chapitre Préliminaire

Le monde arabe : données de base

Dans ce chapitre qui sert de contexte à notre thème d'étude, à savoir la sociologie arabe, nous envisageons très brièvement le monde arabe, dans ses dimensions historiques, culturelles, démocratiques, politiques, économiques et sociales.

1- Le parcours historique du monde arabe contemporain

Le monde arabe regroupe 24 pays, de la Mauritanie à l'ouest, jusqu'au Sultanat d'Oman à l'est. Unis par la langue arabe, ces pays sont divisés en deux zones principales: à l'ouest le Maghreb, et à l'est le Mashreq.

Les pays qui constituent le Monde arabe sont : le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Égypte, le Soudan, le Yémen, l'Oman, les Émirats Arabes Unis, le Qatar, le Bahreïn, le Koweït, l'Arabie Saoudite, l'Irak, la Jordanie, la Syrie, le Liban, la Palestine, la Somalie, Djibouti, la Mauritanie, et les îles Comores.

Selon HOURANI, « Les Arabes sont le peuple qui a le plus de conscience envers leur langue »[8], puisqu'elle est le symbole fondamental de leur identité. D'après l'étude de BARAKAT, « tous les théoriciens du thème de « nationalité arabe », considèrent que la langue constitue l'élément principal et le plus important pour déterminer l'identité arabe »[9].

[8] HOURANI Albert, *La pensée arabe à l'époque de renaissance*, 1798-1939, Dar el Nahar, p : 11. (En arabe).
[9] BARAKAT Halim, *La société arabe contemporaine, étude exploratoire et sociale,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 7ème tirage, Beyrouth, 2001, p.35 (En arabe).

Par conséquent, l'unité de langue est un facteur déterminant du monde arabe, puisque « 85% de la population parle l'arabe littéraire qui est la langue officielle et a le sentiment d'appartenance au groupe arabe ».[10]

Bien que l'islam soit la religion prédominante dans le monde arabe, ce dernier ne doit pas être confondu avec le monde musulman, puisque de nombreuses minorités de langue arabe ne sont pas de religion musulmane, comme les Coptes d'Egypte; les Chrétiens du Mashreq et les Juifs du Maghreb.

Il est également important de noter que d'importantes minorités de langue non arabe, comme les Arméniens, les Kurdes, les Touaregs, ou les Kabyles, habitent le monde arabe. Et pourtant, il existe une culture arabe, indépendante de la langue et de la religion, et qui s'exprime dans des formes aussi diverses que la peinture, la musique, ou le cinéma.

De même, « la société arabe contemporaine se définit comme une entité complète, diverse, transitoire, archaïque, immigrée, personnelle dans ses relations sociales »[11].

C'est une entité complexe, et sa fabuleuse richesse pétrolière accentue son caractère stratégique dans le système des relations internationales. « Le monde arabe est assis géographiquement sur une zone potentielle de tempêtes internationales »[12].

Il existe une culture arabe générale qu'on peut décrire comme une culture commune et variée en même temps, puisqu'il y a plusieurs sous-cultures à l'intérieur d'une même société telle que le Liban, et cela dans divers domaines de la vie quotidienne. Cette culture générale s'enracine dans la langue arabe et ses principes, la religion, la famille, les modèles de production semblables, les défis, le système général actuel et l'unité de l'épreuve historique. La culture arabe est en fait le résultat de l'interaction de plusieurs cultures qui prospérèrent dans la région depuis plusieurs siècles.

[10] SA'AD EL DINE Ibrahim, in BARAKAT Halim, *ibid.*, p : 34.
[11] BARAKAT Halim, *op.cit.*, p.14.
[12] Ibid, p.14.

Au milieu d'une telle diversité, les deux éléments de base unissant la plupart des Arabes sont la langue et l'islam, l'arabe étant la langue du Coran. L'islam est divisé en deux branches principales: Sunnites et Chiites.

La 1ère Guerre Mondiale a divisé le pouvoir sur les terres arabes entre la Grande-Bretagne et la France. Les pays arabes ont gagné leur indépendance des pays colonisateurs progressivement après la 2ème guerre mondiale, parfois, comme en Algérie, suite à des luttes violentes.

A la fin de la Deuxième Guerre mondiale, alors que la France perd ses bases au Liban et en Syrie et que la Grande-Bretagne se trouve empêtrée en Palestine, les Etats-Unis, qui n'ont jamais été une puissance coloniale au Moyen-Orient, prennent progressivement la relève de ces deux puissances.

En 1948, l'Etat d'Israël a été créé sur la terre de la Palestine, et la cause palestinienne devient désormais le facteur de chambardements politiques au sein des pays arabes, et l'axe à partir duquel seront définis les rapports du monde arabe avec l'étranger.

En juillet 1952, l'arrivée au pouvoir de Jamal Abdel Nasser rapproche l'Egypte de l'URSS. En février 1955, une nouvelle tentative, appelée le pacte de Bagdad n'a pas plus de succès. Ni l'Egypte, ni la Syrie, ni la Jordanie, ni le Liban n'y adhèrent. Cette opposition au pacte stimule le courant neutraliste et nationaliste de l'Egypte qui se tourne vers l'Union soviétique. La nationalisation du Canal de Suez par l'Egypte, le 20 juillet 1956, provoque une riposte armée de la France et de la Grande-Bretagne en octobre de la même année. Washington se tient à l'écart de cette attaque contre l'Egypte.

L'année 1979 marque un tournant important dans les relations entre les États-Unis et le Moyen-Orient. L'invasion de l'Afghanistan par l'Union soviétique fait ressurgir la "menace communiste" dans la région.
La même année, la prise du pouvoir par Khomeiny en Iran, les visées expansionnistes du chiisme iranien, et sa convoitise du leadership islamique, ont ravivé les tensions séculaires, politico-religieuses entre Chiites et Sunnites du Moyen-Orient. Ainsi, ce nouveau genre de conflit, prend désormais le dessus du conflit israélo-arabe.

L'arrivée de Ronald Reagan à la Maison-Blanche, en 1981, permet à l'Amérique de contre-attaquer l'emprise soviétique en de nombreux points du globe.
En 1982, lors de la guerre du Liban, Ronald Reagan pense avoir tous les atouts en main. Israël est plus fort que jamais. L'Egypte a signé avec ce dernier les accords du Camp David. La Jordanie est fragilisée. L'Arabie saoudite et le Golfe sont favorables aux Etats-Unis. L'OLP a subi de rudes coups. Enfin l'Irak et l'Iran s'épuisent mutuellement dans un conflit meurtrier et interminable. Seuls le Yémen du Sud et la Syrie se dressent contre les projets américains. L'islamisme gagne du terrain dans la région.

L'histoire très mouvementée et extrêmement complexe du Moyen Orient depuis 1945 ne fait que traduire l'importance capitale de cette région et les convoitises multiples qui s'y déchaînent.

2- La démographie du monde arabe

Pendant longtemps, le monde arabe a connu une forte croissance démographique, due à une nuptialité dans l'ensemble précoce et intense, et à une fécondité particulièrement élevée. Mais globalement, la transition de la fécondité a commencé dans la région il y a une vingtaine d'années : plus tardive qu'ailleurs, elle y a cependant été rapide dans l'ensemble.

Globalement, l'ensemble de la région regroupant l'Afrique du Nord, la péninsule Arabique et le Moyen-Orient (20 pays) conserve une croissance démographique élevée, de près de 2 % par an, certes inférieure à celle de l'Afrique sub-saharienne (2,3 %), mais sensiblement supérieure à celle des autres régions en développement qui ont une croissance comprise entre 0,7 % et 1,6 %. (Tableau 1).

La fécondité s'y élève encore en moyenne à 3,4 enfants par femme, contre 2,0 en Asie de l'Est, 2,5 en Amérique latine et 2,7 en moyenne mondiale. (Tableau 1).

En 2002, la région comptait 405 millions d'habitants, ce qui représente 6,5 % de la population mondiale et 8,3 % de celle des pays en développement. Les pays arabes à

eux seuls, à l'exclusion donc de la Turquie, de l'Iran et d'Israël, en représentent respectivement 4,1 % et 5,2 %.

TABLEAU 1- QUELQUES CARACTERISTIQUES ECONOMIQUES, DEMOGRAPHIQUES ET SOCIALES DE LA REGION PAR RAPPORT AUX AUTRES GRANDES REGIONS DU MONDE VERS 2002

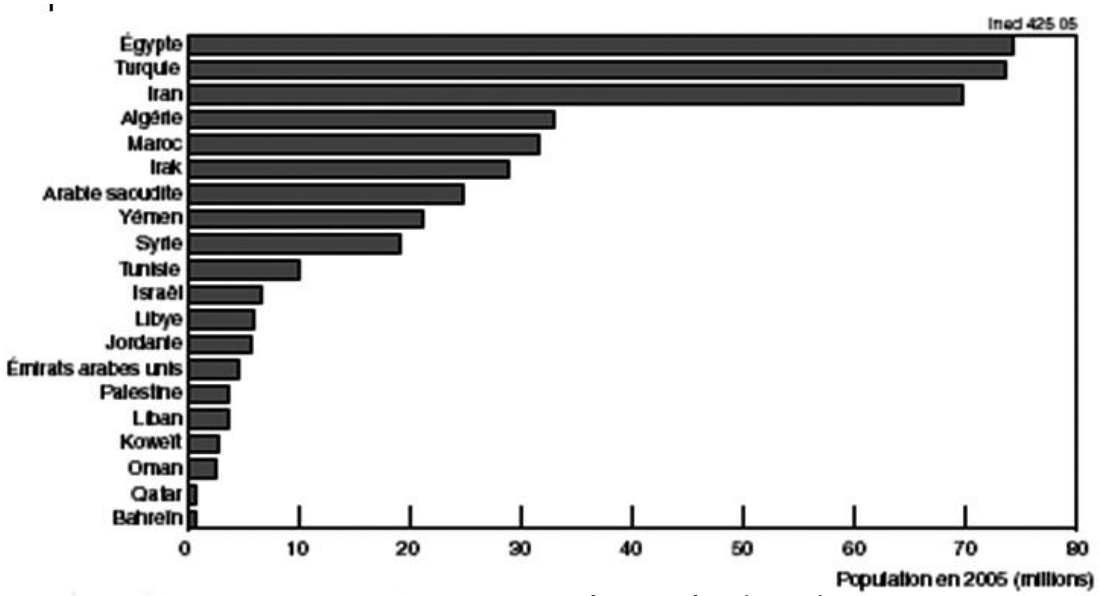
Régions	Popul-ation (millions)	Indice synthétique de fécondité (enfants par femme)	Espéran-ce de vie (en années)	Croissance démograph-ique annuelle (%)	Indica-teur de dévelo ppem ent humai n[b]	PIB /habitant ($ US PPA)[b]	Taux d'analp habétis me Adulte (%)
Afrique sub-saharienne	641	5,4	46	2,3	0,465	1 790	37
Afrique du Nord, péninsule Arabique et Moyen-Orient [a]	405	3,4	69	1,9	0,686	5 800	32
Amérique latine et caraïbes	530	2,5	71	1,4	0,777	7 223	13
Asie du Sud	1 480	3,3	63	1,6	0,584	2 658	42
Asie de l'Est et Pacifique	1 918	2,0	70	0,7	0,740	4 768	10
Pays de l'OCDE à revenu élevé	911	1,7	78	0,3	0,935	29 000	-
Monde entier	6 225	2,7	67	1,2	0,729	7 840	-

[a] Calcul des auteurs, en intégrant les données (moyennes pondérées) sur la Turquie, l'Iran et Israël aux données du PNUD (2004) concernant seulement l'ensemble des pays arabes.
[b] Indicateurs de développement (économie, développement humain et pauvreté)
***Source* : PNUD (2004).**

Il existe une diversité des poids démographiques de ces 20 Etats. La région compte deux petits pays (Bahreïn et Qatar, autour de 700 000 habitants), huit pays ayant entre 2 et 7 millions d'habitants, six pays entre 20 et 32 millions (dont l'Algérie, le Maroc et l'Irak). (Graphique 1).

A eux seuls, la Turquie, l'Egypte et l'Iran, de loin les plus peuplés avec chacun 70 millions d'habitants ou plus, représentent 52 % de la population totale de la région. Les 17 pays arabes constituent 65 % de l'ensemble. Au niveau des sous-régions, l'Afrique du Nord représente 36 % du total, la péninsule Arabique 14 % et le Moyen-Orient 50 %.

Graphique 1- classement des pays en fonction de leur population en 2005
(Effectifs en millions)



Source : Nations unies (2005)

Comme dans d'autres régions, l'ensemble géopolitique que constituent l'Afrique du Nord, la péninsule Arabique et le Moyen-Orient, a connu une légère augmentation de sa croissance démographique entre les années 1950 (2,6 % par an) et 1980-1984 (2,9 %), résultat du recul de la mortalité et d'une natalité qui est longtemps demeurée élevée.

De 1975 à 1985, la croissance de la région est aussi rapide que celle de l'Afrique sub-saharienne (près de 3 %), mais elle s'en démarque ensuite nettement, avec

d'importants ralentissements dus à la baisse de la fécondité dans de nombreux pays : le taux d'accroissement passe ainsi de 2,9 % en 1980-1984, à 2,3 % en 1990-1994, et à 1,9 % au début des années 2000.

Les pays sont très diversement peuplés. En 2000, les densités brutes (Tableau 2) vont respectivement de 3, 11 et 13 hab. /Km en Libye, à Oman et en Algérie, à 340 au Liban, 525 en Palestine et jusqu'à 960 a Bahreïn (soit une des plus fortes densités du monde sur ce petit Etat). La majorité des pays ont entre 30 et 90 hab. /km2. (Tableau 2).

Mais ces densités nationales cachent d'énormes disparités internes aux pays : par exemple, dans les régions côtières où sont souvent situées les grandes villes, les densités dépassent couramment 300 hab. /km2. Le Delta et la vallée du Nil ont des densités rurales parmi les plus élevées du monde, et le territoire de Gaza compte près de 3 600 hab. /km2.

Par ailleurs, les densités brutes, calculées en rapportant le nombre d'habitants à la superficie totale du pays, sont toujours, en particulier pour cette région, de mauvais indicateurs de la relation entre ressources agricoles et pression démographique. En recalculant par exemple, comme nous l'avons fait, les densités à partir des superficies de terres arables et de cultures permanentes, la perspective change radicalement. Sans même parler des pays de la péninsule d'Arabie qui, sans surprise, atteignent tous des valeurs très élevées, l'Algérie par exemple passe de 13 hab. /km2 à 372, la Turquie de 88 a 266, l'Iran et l'Irak de 50 environ à plus de 400. Mais il y a des changements encore plus radicaux, notamment en Jordanie et en Egypte qui aujourd'hui dépassent respectivement 1 200 et 2 000 habitants par km2 de terres arables et de cultures.

Il existe enfin une diversité des poids démographiques de ces 20 Etats (Graphique 1) : la région compte deux petits pays (Bahreïn et le Qatar, autour de 700 000 habitants), huit pays ayant entre 2 et 7 millions d'habitants, six pays entre 20 et 32 millions (dont l'Algérie, le Maroc et l'Irak).

A eux seuls, la Turquie, l'Egypte et l'Iran, de loin les plus peuplés avec chacun 70 millions d'habitants ou plus, représentent 52 % de la population totale de la région. Les 17 pays arabes constituent 65 % de l'ensemble. Au niveau des sous-régions, l'Afrique du Nord représente 36 % du total, la péninsule Arabique 14 % et le Moyen-Orient 50 %.

La croissance absolue de la population, en d'autres termes la pression démographique qui s'exerce au regard de la satisfaction des besoins essentiels (éducation, logement, alimentation, emploi, etc.), est toujours très forte. La population de la région a quadruplé depuis 1950 (Tableau 2), plus que doublé depuis 1970 et a augmenté de 35 % depuis 1990. Les coefficients multiplicateurs[13] de la population de quelques pays depuis 1970, soit sur 35 ans, sont les suivants:

Arabie saoudite : 4,3
Jordanie : 3,5
Palestine : 3,4
Yémen : 3,3
Bahreïn : 3,3
Syrie : 3,0
Algérie : 2,4
Iran : 2,4
Israël : 2,3
Maroc : 2,1
Egypte : 2,1
Turquie : 2,0
Tunisie : 2,0
Liban : 1,5

Ces chiffres très élevés résultent de l'histoire de la fécondité au cours des dernières décennies, mais aussi dans certains cas, des migrations internationales (réfugiés, travailleurs). Ces croissances d'effectifs vont se poursuivre durant les prochaines décennies. Par exemple la population du Maroc qui était de 8953000 en 1950, devrait atteindre 33832000 en 2010 (Tableau 2).

En ce qui concerne les migrations internationales, la région qui recouvre l'Afrique du Nord, la péninsule Arabique et le Moyen-Orient, est une région d'intenses migrations. Vers 2000, elle comptait 22 millions de migrants internationaux, soit une proportion de personnes nées ailleurs que dans leur pays de résidence, soit près de 6 % de l'effectif total de la région.

[13] Rapport entre la population en 2005 et la population en 1970.

Cette proportion, bien supérieure à celles observées dans d'autres régions en développement(106), reflète entre autres l'attraction exercée par les pays du Golfe sur la main d'œuvre arabe et asiatique, l'importante immigration vers Israël, et les mouvements de réfugiés, principalement palestiniens.

Vers 2000, onze des vingt pays de la région comptaient plus de 10 % de migrants internationaux, dont sept en comptaient plus de 30 % (Qatar, Koweït, Emirats arabes unis, Bahreïn, Israël, Jordanie et Palestine). Loin d'être homogène, la région comprend des pays de forte émigration (Maroc, Algérie, Turquie, etc.).

Les proportions de migrants sont par conséquent extrêmement variables entre les sous-régions et entre les pays (Tableau 3). En moyenne, de moins de 1 % de migrants en Afrique du Nord, siège d'une émigration importante, on passe à 6 % au Moyen-Orient, pour atteindre 20 % de migrants dans la péninsule Arabique, et même 31 % si l'on exclut le Yémen de cette sous-région.

Les différences entre pays sont encore nettement plus marquées, avec des proportions de migrants allant de 0,1 % au Maroc à plus de 70 % au Qatar.

Les taux de migration nette à la fin des années 1990 (Tableau 3) confirment globalement cette dichotomie entre pays fortement attractifs et pays d'émigration.

TABLEAU 2- SUPERFICIE ET DENSITE EN 2000, EVOLUTION DE LA POPULATION DE 1950 A 2004

Sous-régions et pays	Superficie[a] (milliers de km²)	Densité (hab/km²) (2000)		Effectif de la population (milliers d'habitants)[b]							
		Brute[b]	Terres arables[c]	1950	1970	1990	2000	2005	2010	2025	2040
Afrique du Nord	5 752,8	-	-	44 099	71 454	118 213	141 848	154 290	167 463	204 247	231 937
Algérie	2 381,7	13	372	8 753	13 746	25 291	30 463	32 854	35 420	42 871	47 508
Egypte	1 001,5	67	2 039	21 834	35 285	55 673	67 285	74 003	81 133	101 092	117 803
Libye	1 759,5	3	247	1 029	1 986	4 334	5 306	5 853	6 439	7 976	9 015
Maroc	446,5	65	300	8 953	15 310	24 696	29 231	31 478	33 832	40 280	44 801
Tunisie	163,6	58	191	3 530	5 127	8 219	9 563	10 102	10 639	12 028	12 810
Péninsule Arabique	3 100,3	-	-	8 336	14 119	35 279	48 618	56 838	64 796	90 788	115 787
Arabie Saoudite	2 149,7	10	567	3 201	5 745	16 379	21 484	24 573	27 664	37 160	45 309
Bahreïn	0,7	960	11 200	116	220	493	672	727	791	965	1 100
Émirats arabes unis	83,6	39	1 299	70	225	1 868	3 247	4 496	5 035	6 693	8 213
Koweït	17,8	124	22 300	152	744	2 143	2 230	2 687	3 047	4 002	4 840
Oman	309,5	11	3 053	456	747	1 843	2 442	2 567	2 863	3 776	4 554
Qatar	11,0	55	3 030	25	111	467	606	813	894	1 098	1 263
Yémen	528,0	34	1 074	4 316	6 327	12 086	17 937	20 975	24 502	37 094	50 508
Moyen-Orient	3 173,7	-	-	51 410	89 509	157 995	194 091	210 265	228 086	279 939	319 377
Iran	1 648,2	41	406	16 913	28 805	56 674	66 365	69 515	74 283	89 042	98 023
Irak	438,3	57	453	5 340	10 112	18 515	25 075	28 807	32 534	44 664	56 694
Israël	21,1	290	1 449	1 258	2 898	4 514	6 084	6 725	7 315	8 734	9 884
Jordanie	89,2	56	1 243	472	1 623	3 254	4 972	5 703	6 338	8 134	9 556
Liban	10,4	340	1 030	1 443	2 390	2 741	3 398	3 577	3 773	4 297	4 611
Palestine	6,5	525	1 370	1 005	1 096	2 154	3 150	3 702	4 330	6 422	8 661
Syrie	185,2	91	314	3 495	6 378	12 843	16 813	19 043	21 432	28 081	33 297
Turquie	774,8	88	256	21 484	36 207	57 300	68 234	73 193	78 081	90 565	98 651
Total région	12 026,8	-	-	103 845	175 082	311 487	384 557	421 393	460 345	574 974	667 101

Sources **:(a) FAO (2004) pour les superficies ; (b) Nations unies (2005) pour les densités brutes ainsi que les effectifs des populations (1950 à 2040) ; hypothèse moyenne pour les projections ; (c) les densités par km2 des terres arables ont été calculées sur la base des superficies des terres arables et de cultures permanentes publiées par la FAO (2004)**

Les soldes migratoires annuels sont négatifs en Afrique du Nord à l'exception de la Libye (2,1 ‰ pour le Maroc, 1,3 ‰ pour l'Algérie); le Moyen-Orient comprend à la fois des pays de forte immigration (9,6 ‰ en Israël) et d'émigration (1,4 ‰ en Iran, 1,8 ‰ au Liban) ; les pays du Golfe, à l'exception d'Oman, ont des taux de migration nette positifs sur la période 1995-2000, allant jusqu'à 40 ‰ aux Emirats arabes unis.

TABLEAU 3- MIGRATIONS INTERNATIONALES, POPULATIONS REFUGIEES ET DEPLACEES

Sous-régions et pays	Stock de migrants en 2000[a]		Taux (‰) de migration nette en 1995-2000[b]	Nombre (en milliers) de refugiés en 2004[c]	Population (en milliers) sous statut HCR en 2004 [d]
	Effectif (en milliers)	Part dans la population totale (%)			
Afrique du Nord					
Algérie	250	0,8	-1,3	169,0	169,1
Egypte	169	0,2	-1,6	90,3	99,2
Libye	570	10,9	0,4	12,2	12,4
Maroc	26	0,1	-2,1	2,1	2,3
Tunisie	38	0,4	-0,4	0,1	0,1
Péninsule Arabique					
Arabie Saoudite	5 255	23,7	0,7	240,6	240,7
Bahreïn	254	37,6	9,6	-	-
Émirats arabes unis	1 922	68,2	39,9	0,1	0,2
Koweït	1 108	49,3	35,4	1,5	102,7
Oman	682	26,1	-3,5	-	-
Qatar	409	70,4	10,6	0,0	6,0
Yémen	248	1,4	-0,6	66,4	67,7
Moyen-Orient					
Iran	2 321	3,3	-1,4	1 046,0	1 046,7
Irak	147	0,6	1,2	46,0	241,4
Israël	2 256	37,4	9,6	0,5	0,5
Jordanie	1 945	38,6	1,5	1,1	13,5
Liban	634	18.2	-1,8	1,7	2,4
Palestine	1 665	52,2	0,7	-	-
Syrie	903	5,5	-0,4	15,6	316,6
Turquie	1 503	2,2	0,4	3,0	7,0

[a]) Défini comme le nombre de personnes nées à l'étranger ; [b] Défini comme le nombre annuel d'immigrants moins le nombre annuel d'émigrants entre 1995 et 2000 divisé par la population totale moyenne du pays ; [c] Personne ayant un statut de réfugié selon les diverses conventions internationales en vigueur ; [d] Effectif total des réfugiés étrangers, des demandeurs d'asile, des réfugiés de retour et des individus déplacés à l'intérieur du pays, sous protection du HCR.

Note : **Les réfugiés palestiniens sous statut UNRWA ne sont pas repris dans ce tableau. Pour les réfugiés UNRWA, voir le tableau 22 dans le texte et le site internet www.unrwa.org.**

Sources : **Nations unies (2004) pour le stock de migrants ; Nations unies (2005) pour le taux de migration ; UNHCR (2005) pour les réfugiés et la population sous statut HCR.**

Ces situations, très variables d'un pays à l'autre, ont été façonnées par des histoires politiques parfois très mouvementées, par des conflits armés, par des changements économiques majeurs, etc. Aussi, la nature et les causes de ces mouvements migratoires sont-elles très variées, et ces migrations prennent de multiples formes (temporaires ou permanentes, spontanées ou forcées, régulières ou clandestines).

En effet, la dynamique migratoire prend quatre formes dans la région : 1) les migrations vers les économies pétrolières du Golfe, 2) les migrations de peuplement en Israël, 3) les déplacements de la population palestinienne et sa répartition actuelle, et 4) les mouvements migratoires vers les pays occidentaux au départ des pays de la région.

Globalement, les grands changements sociodémographiques et sanitaires qu'a connus le monde arabe sont dus à la fécondité et ses variables intermédiaires, la nuptialité, la mortalité, la santé des enfants, les migrations et déplacements de population, l'urbanisation et l'accès à l'éducation.

Si les transitions sociodémographiques et sanitaires de la région ont démarré plus tardivement qu'ailleurs, elles y ont été dans l'ensemble assez rapides. La grande majorité des pays sont déjà entrés dans un système de reproduction associant une mortalité assez faible, une fécondité de plus en plus contrôlée et un mariage tardif.

Cette diversification actuelle des systèmes démographiques nationaux s'accompagne, comme ailleurs dans le monde, d'une diversification à l'intérieur même des pays, en d'autres termes d'une croissance des inégalités sociales et des disparités régionales. En l'absence de politiques redistributives suffisantes, les inégalités face à la santé, l'emploi et parfois l'instruction en sont la conséquence directe. Compte tenu de son capital économique et culturel, chaque groupe social d'un pays adapte ses comportements démographiques (en matière notamment de fécondité, de nuptialité ou de mobilité) aux contraintes de l'environnement qu'il vit actuellement ou qu'il perçoit pour l'avenir. Tout cela varie d'un pays à l'autre selon son histoire, les grandes options politiques, sociales et économiques qui sont prises et les moyens macro-économiques dont il dispose.

Cette diversification des systèmes démographiques nationaux s'accompagne de grandes inégalités sociales ou géographiques à l'intérieur même des pays. Les migrations internationales constituent également un phénomène majeur de l'histoire récente de cette partie du monde. Les migrations vers les pays du Golfe et vers Israël ainsi que l'émigration vers l'Europe en sont les points saillants. Des changements significatifs apparaissent que ça soit au niveau social, économique, culturel,…. A titre d'exemple, le modèle saoudien ou koweitien de consommation somptuaire des derniers gadgets de la modernité industrielle, produits ailleurs, sans aucun effort local de développement de la maîtrise industrielle ou des connaissances technologiques qui lui sont attachées, se généralise à l'échelle de l'ensemble du monde arabe.

Cette évolution est facilitée par la multiplication du nombre d'émigrés de différentes nationalités arabes qui sont attirés dans les pays de la péninsule arabique, du travailleur non qualifié au cadre de banque ou de haute administration ou l'entrepreneur de travaux publics. Ces émigrés échappent à la misère et au chômage de leur pays mais, une fois rentrés chez eux, ils reproduisent les habitudes de consommation et la culture puritaine religieuse qu'ils ont acquises au cours de leur séjour dans les pays de la péninsule arabique. Alors que pour certains pays exportateurs de main d'œuvre, mais surtout de cerveaux ou de techniciens qualifiés, il y a là une disparition de larges pans des élites locales et de la classe moyenne, qui constitue une perte économique importante et facilite le maintien des formes autoritaires et autocratique de pouvoir.

Mais, depuis les événements du 11 septembre 2001, les relations intercommunautaires sont devenues plus tendues. Beaucoup d'Européens ont été saisis par la violence terroriste et n'hésitent pas à voir dans l'immigration arabo-musulmane une cinquième colonne qui pourrait être mobilisée au service d'une « internationale islamiste ». La méfiance se reflète partout et plus particulièrement sur les lieux de travail. Plusieurs enquêtes en France et en Belgique ont montré que les patrons préfèrent ne pas engager des cadres d'origine arabe ou musulmane.

En effet, les changements sociaux, politiques et économiques, et le peu d'opportunités dans l'agriculture, couplés à la modernisation sociale, ont poussé les jeunes vers les villes principales cherchant l'éducation et l'emploi. La société arabe est aujourd'hui plus fortement urbaine que rurale. L'urbanisation se poursuit, à des rythmes toutefois très variables selon les pays. Cette urbanisation rapide de la population de la région est l'une des transformations majeures de la seconde moitié du XX° siècle. Encore largement rurale il y a cinquante ans, la région compte aujourd'hui plus d'urbains que de ruraux : environ un habitant sur quatre vivait en ville en 1950, 60 % en 2000 et, selon les perspectives des Nations Unies (2005), le taux d'urbanisation devrait atteindre 70 % vers 2025 (Tableau 4). Au total, la population urbaine a été multipliée par 8 en 50 ans, passant de 27 millions en 1950 à 230 millions en 2000. Et, toujours selon les perspectives des Nations Unies, elle atteindra près de 400 millions en 2025.

Par rapport à d'autres régions, le niveau d'urbanisation de l'ensemble Afrique du Nord, péninsule Arabique, Moyen-Orient est globalement élevé. Bien qu'inférieur à celui de l'Amérique latine, il est nettement supérieur à ceux de l'Asie du Sud, de l'Asie de l'Est et de l'Afrique sub-saharienne

TABLEAU 4- EVOLUTION DU TAUX D'URBANISATION PAR SOUS-REGION DE 1950 A 2000 ET PERSPECTIVES POUR 2025 EN (%)

Sous-région	1950	1975	2000	2025
Afrique du Nord	28,5	40,3	51,1	61,5
Péninsule Arabique	12,5	41,5	63,4	70,0
Moyen-Orient	27,1	48,2	65,4	74,6
Ensemble de la région	26,5	45,4	59,8	69,2
Afrique sub-saharienne	11,0	20,0	32,5	46,6
Asie de l'Est	16,1	23,3	40,4	59,6
Asie du Sud	16,6	22,2	29,5	40,2
Amérique latine et Caraïbes	41,9	61,2	75,5	83,5
Source **: Nations unies (2004c)**				

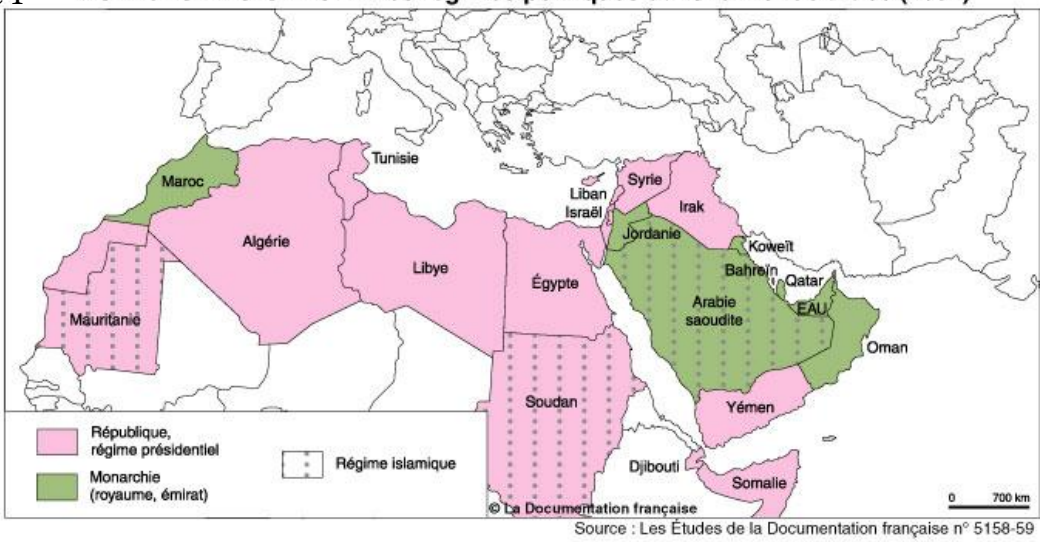
La rapide urbanisation et le changement social, ont été propulsés par des contraintes économiques vécues dans beaucoup de sociétés arabes ; ce qui a constitué des

contraintes sérieuses aux gouvernements, devant répondre à leurs besoins dans ces domaines.

3- Les régimes politiques dans le monde arabe

La présentation des régimes politiques de la vallée du Nil, du Croissant fertile, du Maghreb et de la péninsule arabique est inégale. Dans la période contemporaine, les évolutions politiques des régimes arabes paraissent marquées par la persistance de modèles politiques autoritaires, à la différence des évolutions vers des logiques politiques davantage pluralistes dans d'autres contextes. La persistance de l'autoritarisme constitue une énigme.

Figure 1- **ESPACES RÉGIONAUX - Les régimes politiques dans le monde arabe (2002)**



Source : Les Études de la Documentation française n° 5158-59

Cet autoritarisme, sous ses formes républicaines et monarchiques, rend le monde arabe condamné à la fatalité du pouvoir personnel, et sa conséquence directe est la corruption généralisée. La Syrie a été la première dans le monde arabe à inaugurer en l'an 2000 la « république monarchique », avec l'intronisation de Bachar el Assad qui a succédé à son père Hafez el Assad, grande figure du nationalisme arabe, pourtant farouchement opposé aux monarchies accusées de comploter contre leurs peuples. Aujourd'hui, l'Egypte de Hosni Moubarak et la Libye de Kadhafi sont tentés, selon des observateurs avertis, de rééditer ce précédent. Cette tendance ne fait que

confirmer le caractère patrimonial des régimes arabes résolument fermés à l'alternance électorale et à la circulation des élites.

Depuis la première guerre du Golfe (1990-1991), les pays arabes du Proche-Orient et du Maghreb ont connu une succession de bouleversements qui, partout ailleurs, auraient déstabilisé bien des pouvoirs. Pourtant, la plupart ont réussi à maintenir des structures archaïques que ni la Seconde Guerre mondiale ni la décolonisation n'avaient fait disparaître.

Ce trait spécifique des régimes politiques, déjà repéré dans les années 1990 avec le modèle des démocraties sans démocrates, est revenu en première ligne, quand l'administration Bush a commencé après 2001 à percevoir l'autoritarisme des régimes arabes, comme la cause des menaces émanant du Moyen-Orient, et la reconstruction de l'Irak après le renversement de Saddam Hussein marquait le pas et se heurtait à de difficultés abyssales. Par conséquent, on a cru que les règles du droit international, et les résolutions des Nations Unies, seraient dorénavant appliquées partout – y compris en Palestine, et qu'une vague de démocratisation allait gagner les régimes autoritaires.

On peut diverger sur les raisons et les mécanismes qui bloquent la démocratisation des régimes arabes. On ne peut, par contre, que conclure à l'inaptitude du régime arabe à se démocratiser ou à créer les conditions d'une démocratisation négociée. Car, leur modèle de gouvernance est une survivance du système colonial. Les gouvernants sont dans un rapport de domination et non dans un rapport de forces. Ils distribuent la rente et les privilèges. Ils redoutent les mécanismes de création de richesses. Ils craignent l'autonomie des citoyens et de la société. C'est pour toutes ces raisons qu'ils écartent la modernisation de la gouvernance, se méfient des institutions autonomes, des partis politiques et de la représentation et la représentativité sociale.

Depuis le début des années 1990, les formes prises par la libéralisation économique et politique n'ont pas permis de faire avancer les idées progressistes et laïques dans les couches moyennes et populaires. L'islamisme, sous ses différentes formes, a fini par apparaître comme le meilleur porte-parole des mécontentements et des exigences de changement, même parmi des groupes traditionnellement de gauche et laïcs, comme les étudiants.

Si les voix laïques et islamistes font partie d'un même grand chœur exigeant la démocratisation, les uns chantent la mélodie d'un ordre social fondé sur le droit et les principes politiques modernes universellement admis, les autres psalmodient les principes d'un ordre politique fondé sur un ensemble de préceptes coraniques. Les uns cherchent à établir la souveraineté de la volonté populaire délimitée par le droit; les autres à établir la souveraineté absolue d'un système de croyance.

Bref, les « réformes » infligées à notre région depuis quinze ou vingt ans – sous la pression de l'Occident – n'ont pas conduit sur ce chemin qui mènerait inexorablement de la libéralisation économique à la démocratie, en passant par la modernisation et la sécularisation. Elles ont au contraire apporté la preuve irréfutable qu'aucun lien mécanique n'existe entre ces différents stades.

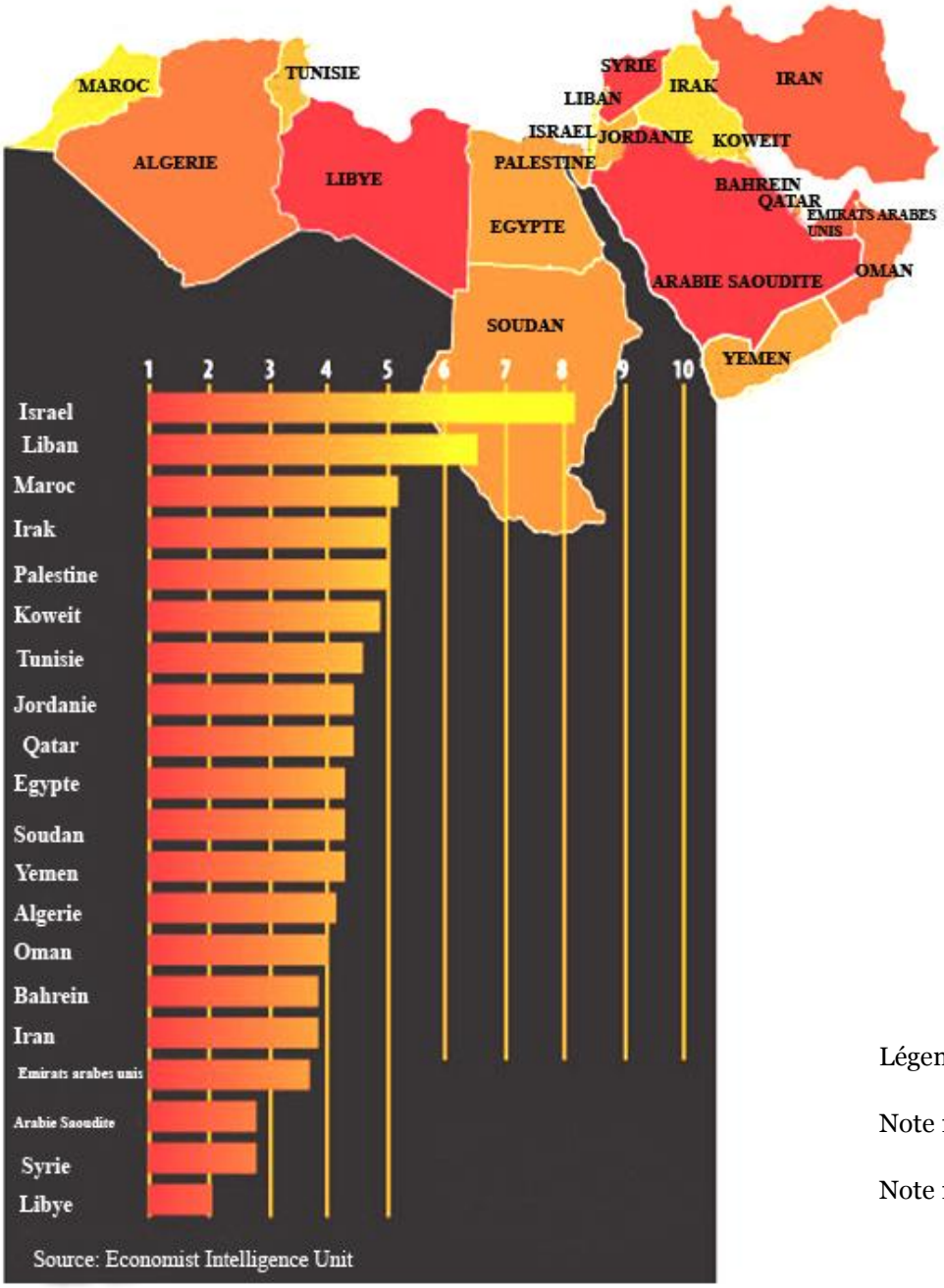
Minces sont les espoirs de démocratisation. Les acteurs traditionnels du changement – militants syndicaux ou politiques, étudiants – paraissent plus affaiblis que jamais. Les nouveaux acteurs – minorités régionales ou linguistiques, journalistes, intellectuels indépendants – peinent encore à s'unir et à desserrer l'étau d'une politique autoritaire implantée de longue date.

Un classement des pays arabes par degré de démocratie, réalisé par « The Economist », le journal hebdomadaire britannique, et reflétant le point de vue général des médias occidentaux, montre nettement combien la démocratie est encore mince dans le monde arabe (Graphique 2).

D'après ce classement basé sur 15 indicateurs, sur les 20 pays du Moyen-Orient étudiés, 15 ont eu une note inférieure à 5 sur 10 en matière de démocratie (Graphique 2).

De même, d'après cette étude, deux pays arabes seulement ont eu une note supérieure à la moyenne (5), à savoir le Liban et le Maroc, et deux autres ont eu juste la moyenne (l'Irak et la Palestine) (Graphique 2).

Graphique 2 : Classement des pays arabes et d'autres pays du Moyen-Orient par degré de démocratie ou de libéralisme politique en 2006



Légende :

Note 10 = le plus libéral

Note 1 = le moins libéral

Les monarchies arabes, elles, font état de leur légitimité par la famille et la tribu, se réclamant de la lignée du Prophète dont ils sont les descendants. C'est le cas en Jordanie, au Maroc, et chez les Wahhabites saoudiens. On peut remarquer que ces souverains sont souvent plus « modernes », ou moins archaïques, que les présidents élus des pays arabes voisins.

De même, c'est le clanisme, modèle ancré, inamovible et séculaire, qui fait barrage à la démocratie dans ces pays. Ainsi, les groupes de solidarité, les açabiyya, qui trouvent leurs sources dans la famille étendue, les liens tribaux et les relations pérennes des promotions d'écoles militaires, sont le ciment des dictatures arabes, véritables obstacles à la démocratie. Ces dictatures ont pu se mettre en place et se maintenir grâce à ce genre d'instrument du pouvoir, que n'ont manqué d'utiliser les Tikritis de Saddam Hussein ou les Alaouites des présidents syriens depuis 1970. Ces clans se sont substitués aux partis politiques, que leur dictature n'a jamais laissé se constituer, toute velléité étant réprimée par la force et la terreur.

Dans son essence, le régime arabe comme tout régime autoritaire n'est pas aménagé de sorte à demeurer compatible avec les droits et les libertés des citoyens. Un exercice institutionnel et légal du pouvoir lui est étranger. Il ne considère pas la constitution et les lois comme des limitations à son autorité, mais des contraintes à imposer à la société et aux contestataires. Il ne répond pas aux exigences d'être issu d'un scrutin sincère et régulier, élu par une majorité de citoyens pour exercer un mandat prédéterminé et des pouvoirs préétablis. II ne tient pas à un fonctionnement institutionnel ni au respect des droits et des libertés individuelles et collectives. « Les régimes, les structures et les attitudes courantes ne permettent pas au peuple de choisir son destin, elles violent ses droits et anéantissent son épanouissement… »[14]

C'est pourquoi, l'absence de liberté d'opinion, de presse, de pensée, d'association, de réunion et d'adhésion n'est pas un problème mais une solution.

C'est pour toutes ces raisons que la gouvernance arabe dès qu'elle est confrontée à une crise profonde interne, perd de son efficacité, de sa cohésion ainsi que de l'adhésion et du soutien de l'opinion nationale. Ceci conduit, sans doute, à des enchaînements majeurs, à l'effondrement de la légitimité du pouvoir et à la rupture

[14] BARAKAT Halim, *op.cit.* p.19.

de ses rapports avec la population. Ceci se traduit par la perte de confiance dans le système de légitimation et d'arbitrage, par lesquels le pouvoir exprime sa volonté, ou impose des décisions au nom de la communauté nationale.

Toutefois ces jugements sont à nuancer, car les régimes arabes ne sont pas tous identiques.

La démocratie est sans doute en crise dans cette région. Elle est dévalorisée avant d'exister. Elle ne s'installe dans la durée et ne se protège que s'il y a une justice indépendante, un pouvoir législatif représentatif, un citoyen imprégné de son rôle et défendant ses droits, ses libertés et celles des autres, ainsi qu'une presse libre.

4- L'économie du monde arabe

Le Moyen-Orient arabe dispose du plus grand réservoir mondial de ressources énergétiques, pétrolières et gazières, ressources qui sont devenues, au cours du siècle dernier, de par les transformations et progrès de la technologie, un élément clé de la puissance et de la richesse des nations. « Le total de la production pétrolière durant les années 70 variait entre quatorze millions et dix-neuf millions de barils par jour, (à peu près le 1/3 de la production mondiale) »[15]

Le monde arabo-musulman fait beaucoup parler de lui, mais, curieusement, très peu dans le domaine de l'économie. Comme l'exploitation pétrolière demeure la principale activité des pays arabes pétroliers, elle est à l'origine de leur croissance économique. Il s'agit donc d'une croissance donnée et non créée par la population de ces pays. Car, quand on parle de pétrole, ce n'est que d'un don aléatoire de la nature, fruit de la géologie et non du développement.

Toutefois, au cours des vingt dernières années, la croissance du revenu par tête a été dans le monde arabe la plus faible du monde, si l'on excepte l'Afrique subsaharienne (rapport du Programme des Nations unies pour le développement 2002). Pour l'Arabe de base, en somme, le pétrole sorti du sable semble y retourner.

[15] BARAKAT Halim, *op.cit*. p.138.

De même, la croissance économique réalisée par les pays arabes depuis les années 1980, a été globalement régressive, étant donné que ses taux étaient plus faibles que ceux de la croissance démographique. Car le principal problème vient précisément de la manière « peu économique » dont la ressource est utilisée.

Les enquêtes démontrent une prépondérance d'investissements publics non productifs, de décisions oligarchiques et corrompues, de dépenses d'armements… Le résultat est que, au cours des vingt dernières années, la part des exportations arabes dans le monde est tombée de 11 % à 3,5 % ; et que le chômage moyen se situe aujourd'hui entre 15 et 20 %, pour autant que ces statistiques aient un sens. Mais, quel que soit leur degré d'approximation, elles démontrent toutes que l'économie arabe est pauvre, malgré quelques Arabes riches. Car le pétrole n'explique pas tout et d'abord parce que tous les Arabes n'en ont pas.

La productivité faible et déclinante, la misère des rues, le désœuvrement de la jeunesse et, surtout, l'absence d'une véritable classe moyenne industrieuse et commerçante, tous ces symptômes caractérisent l'échec d'une société autant que d'une économie. La plupart des experts, entre autres arabes, les attribuent à trois raisons principales : le déficit de liberté, l'insuffisante promotion du savoir, et la marginalisation de la femme.

Le diagnostic est lumineux. Le seul véritable ennemi de l'économie arabe est l'obscurantisme. Avec un peu de distance historique, on constatera que ses métastases ont expliqué, à partir du XVIII° siècle, le retard progressif pris sur l'Occident. On voit aujourd'hui qu'il fonde les pouvoirs de cléricatures actives sur des masses passives, les unes et les autres ignorantes. Le salut de l'économie arabe viendra de la liberté, du savoir et des femmes.

Si le rythme des politiques d'ajustement structurel et de libéralisation, les conditions de leur mise en œuvre, l'ampleur des réformes, la façon dont elles sont ressenties et les réactions populaires, varient beaucoup d'un pays à l'autre, cet espace se caractérise, au delà de la diversité des histoires et des contraintes régionales et nationales, par quelques grands traits partagés : le poids de l'économie pétrolière, l'influence durable d'un modèle social et économique faisant de l'Etat le principal

acteur économique ; le poids des interventions européennes ; la violence des guerres de libération, en réponse à la violence coloniale, dont la lutte des Palestiniens est l'illustration la plus récente.

Les spécificités des contextes nationaux et régionaux, qui doivent être interrogées, ne doivent pas pour autant occulter l'inscription des sociétés concernées dans un ensemble de mutations aujourd'hui très largement mondiales.

Abstraction faite du pétrole, le Moyen-Orient arabe a eu le privilège peu enviable d'avoir vu naître les trois religions monothéistes, le judaïsme, le christianisme et l'islam et, d'être par conséquent doté de lieux saints, objets de pèlerinages et de dévotions spéciales, et lieux d'une forte portée symbolique et émotionnelle. Le pouvoir qui gère ces lieux saints lui confère, un prestige et une puissance morale dont il peut user et en abuser, comme c'est le cas du roi saoudien qui s'est donné le titre du « serviteur des lieux saints de l'islam ».

De même, la position de la région arabe, ensemble géographique ensoleillé et à la culture riche et diversifiée, à proximité de la première zone d'émission du tourisme mondial, qu'est l'Europe, a permis à certains pays arabes de jouer un rôle important comme destination touristique. Dans ce domaine, on distingue deux genres de pays : les pays pionniers, tels que le Maroc, le Liban, la Tunisie et l'Egypte, et les nouveaux venus, tels que la Jordanie, la Syrie, les Emirats du Golfe, le Yémen et l'Algérie. Dans la plupart de ces pays, il s'agit d'un tourisme culturel où l'on réserve une grande place à de rapides visites de musées, sites archéologiques et quartiers anciens des villes historiques.

D'après le constat fait par l'Organisation mondiale du tourisme (OMT) à Alger en 2008, 36 millions de touristes se rendent au Proche-Orient. Les recettes du tourisme en Egypte ont atteint 7,6 milliards de dollars en 2006, et le nombre de touristes a été de 9,1 millions. De même, les recettes du tourisme au Moyen-Orient, ont atteint 148 milliards de dollars. Bien qu'elles soient encore rudimentaires, les recettes touristiques en Algérie (200 millions de dollars), représentent environ 20% du total des exportations hors hydrocarbures (1 milliard de dollars). Cela renseigne sur le potentiel du secteur touristique et la place qu'il peut prendre dans l'économie nationale.

De son côté, la Tunisie a su largement profiter de « la décennie noire » en Algérie (1992-2002) pour attirer les Algériens. Dubaï représente la destination des riches.

Le tourisme interarabe reste pour le moment plus proche du souhait que de la réalité. Dans les destinations en développement comme la Libye, l'Algérie, le Qatar et Oman, les sociétés de gestion des hôtels des chaînes internationales accordent un intérêt considérable à la gestion directe des unités : Sheraton en Algérie, Hyatt et Intercontinental à Oman et Marriott au Qatar. Il y a lieu de signaler des types innovateurs de tourisme : tourisme médical et de station thermale, tourisme de conférences, tourisme écologique et sportif. Le tourisme médical occupe une place spéciale dans le tourisme interarabe. La Jordanie, le Liban, la Tunisie et l'Egypte attirent de nombreux malades arabes qui cherchent des services médicaux très qualifiés en dehors de leurs pays.

A l'horizon 2010, le Maroc, la Tunisie et l'Egypte tablent chacun sur un flux de 10 millions de touristes.

A l'horizon 2015, les pays du Maghreb offriront aux visiteurs internationaux les mêmes produits et thèmes touristiques : tourisme d'affaires, mer, soleil, désert, thalassothérapie, pèlerinage, histoire, culture, sport et écologie.

Quant au tourisme libanais, il a toujours joué un rôle clé dans l'économie nationale. Ce pays est situé à la croisée de trois continents et possède un patrimoine historique, culturel et archéologique riche. A ceci s'ajoute le tourisme d'affaires : plusieurs manifestations commerciales et salons sont organisés à Beyrouth. De même, l'exiguïté du territoire de ce pays, sa population multilingue, la variété de son relief et de son climat, en font une destination touristique par excellence.

Toutefois, le tourisme arabe reste circonscrit à quelques pays. Au vu des potentialités existantes, il est encore en retard.

Quant aux secteurs, agricole et industriel, ils se butent à de multiples problèmes, d'ordre économique, politique, culturel, financier…qui bloquent leur développement ; d'où la forte dépendance alimentaire du monde arabe vis-à-vis de l'étranger.

5- Les problèmes sociaux

Le pouvoir politique arabe est confronté à des problèmes sociaux dont la gravité ne fait que s'amplifier. La profondeur de la crise est à la mesure de l'urbanisation du monde arabe qui en constitue le révélateur principal. « Plus de la moitié de la population arabe est aujourd'hui urbaine »[16]. La misère rurale grandissante, s'est déplacée vers les villes où les industries et les activités modernes sont incapables d'y remédier.

Il est affligeant de constater, de plus, que les pays arabes dotés de ressources pétrolières, à l'exception des pays de la péninsule arabique à faible démographie, se retrouvent aussi pauvres, sinon plus pauvres aujourd'hui qu'au début des années soixante dix, comme c'est le cas de l'Algérie, de la Libye, de l'Irak, mais aussi de l'Egypte, du Soudan, du Yémen et de la Syrie, pays dotés de ressources énergétiques, mais en quantité relativement faibles.

Parallèlement, Les autres grands exportateurs de pétrole dans la péninsule arabique, se sont regroupés dans un club de « riches », le Conseil de Coopération du Golfe (CCG), qui prospère à l'ombre de la présence militaire américaine et des divisions et conflits interarabes qui se sont multipliés depuis que le pétrole s'est emparé de l'économie de la région.

L'enrichissement des nouveaux intermédiaires, commerçants, entrepreneurs, hommes d'affaires, favorisé par l'ouverture des marchés, et la libéralisation des échanges et des investissements, est à l'origine du développement d'une consommation ostentatoire, et de l'aggravation des inégalités sociales. De même, le chômage s'aggrave, essentiellement celui des diplômés, ce qui exacerbe les frustrations.

[16] AMIN Samir et EL KENZ Ali, *Le Monde arabe, enjeux sociaux, perspectives méditerranéennes*, L'Harmattan, Paris, 2003, p : 20.

6- Les minorités

La question des minorités ethniques et linguistiques dans le monde arabe occupe une place secondaire dans les préoccupations politiques et intellectuelles arabes. Il suffit de regarder la carte du monde arabe pour voir la réalité : Kurdes en Syrie, Chiites (dans plusieurs pays du Machreq), Berbères au Maghreb, minorités du Sud du Soudan, Coptes en Egypte et autres Chrétiens au Liban… ; et au milieu de tout cela, la haine réciproque entre Juifs et Arabes.

La situation de blocage politique, économique, social et culturel que connaissent les sociétés arabes, est aujourd'hui à l'origine du développement d'un discours basé sur les spécificités ethniques. C'est au Proche-Orient que cette tendance est la plus manifeste, puisque cette région est confrontée depuis près de soixante ans à des rhétoriques doctrinales dominées par les enjeux liés aux conflits israélo-arabes. Ainsi, le panarabisme et la nécessaire défense de l'unité arabe face à l'Etat hébreu ont conduit les instances étatiques à bannir le développement de tout discours sur les particularités de groupes. Les intellectuels, quand bien même ils auraient voulu se démarquer de ces positions « politiquement correctes », ne pouvaient entrer en confrontation avec le discours officiel, sous peine de le payer très cher. Comme souvent dans le monde arabe, le politique a eu raison du culturel.

Sur le plan religieux, le Moyen-Orient est constitué de Sunnites dans une proportion de 90%. Par conséquent, quand on connaît la prégnance des questions religieuses dans cette région du monde, il va de soi que tout groupe ne se revendiquant pas de cette branche de l'islam, pourra se trouver en situation de minoritaire dès lors qu'il sera porteur de revendications. Cet état des faits est une réalité sociale, et les intellectuels peuvent difficilement le contrer.

Sur ce plan, force est de constater que ces particularités ne sont pas sans générer des réactions violentes, tant elles se heurtent à un tabou : celui de l'unité arabe, argument de raison plus que de conviction. Par contre, la question des rapports entretenus entre les gouvernements arabes et leurs minorités nationales religieuses et confessionnelles, semble tomber dans un cadre bien plus conforme à la réalité

contemporaine, comme le prouvent les revendications portées par les Chrétiens d'Egypte, du Soudan ou encore de l'Irak.

Devant cette situation, les minorités, à partir du moment où elles se considèrent ainsi, voient leurs options limitées et leurs appréciations fondées sur la différenciation ethnique. Dans cette région du monde, c'est la religion ou la confession des citoyens qui détermine essentiellement leur identité.

C'est une tendance naturelle, inscrite dans les codes de communication et de perception de l'ensemble de la région, et expliquée pour beaucoup par le lourd et riche héritage historique qui s'y est accumulé. Les scissions au sein de l'islam et du christianisme, les guerres interreligieuses, les invasions étrangères, les surenchères confessionnelles sont autant de sceaux qui sont venus marquer très profondément l'identité arabe, chrétienne soit-elle ou musulmane. Le positionnement ethnique est dès lors très clairement porté par une majorité arabe, mais au même titre que les perceptions de l'Autre qui sont basées sur un aspect confessionnel.

Cependant, et aussi provoquant que cela puisse paraître, c'est finalement la présence d'Etats forts qui, semble retarder l'échéance d'une implosion générale. La Syrie en est un exemple, avec les appréhensions qui caractérisent les relations entre Sunnites et Alaouites d'une part, et Arabes et Kurdes de l'autre, sans toujours oser s'affirmer clairement. Le Bahreïn en est un autre, où les différents tiraillements parlementaires dissimulent mal une confrontation sous-jacente qui oppose Sunnites et Chiites nationaux. C'est pourquoi les projets de l'amélioration de la situation des minorités ne sont pas même évoqués: aller dans ce sens reviendrait à reconnaître la présence effective d'une communauté nationale lésée dans ses droits.

Les deux exemples syrien et bahreïni correspondent à une situation où une majorité confessionnelle dispute le pouvoir à une minorité nationale. Ce qui prouve finalement que le problème des minorités ne peut être traité à travers une seule et même équation où les moins nombreux seraient forcément les plus démunis.
Le respect des minorités dans le cadre d'un seul et même plan national reste réalisable, et s'avère être le seul garant d'une bonne cohésion des nations qui composent le monde arabe contemporain.

Les revendications brandies par des communautés données, sont le plus souvent générées par des sentiments de frustration ou d'injustice commise à leur égard. C'est pourquoi quand le sursaut et la contestation politique coïncident avec des arrière-pensées confessionnelles, celles-ci ne sont pas forcément propres aux seules minorités.

Les revendications brandies par les Berbères de l'Algérie ou les Chiites du Bahreïn ne répondent pas à une logique due à une infériorité numérale. Les revendications sociales sont finalement inhérentes à toute société donnée, où qu'elle se trouve dans le monde. Quant à l'exacerbation confessionnelle spécifique à la région du Moyen-Orient, combinée à des pratiques gouvernementales loin d'être conformes aux critères occidentaux de la démocratie, elle nous pousse souvent à voir dans toute revendication, l'expression légitime d'un malaise de grande ampleur. Or, une analyse du cas par cas, de chacune de ces situations aurait de fortes chances de nous pousser à modérer quelque peu nos propos dans ce domaine.

Somme toute, Les rapports minorités/majorités varient d'un pays à l'autre. Les difficultés naissent alors de la nature des liens qui s'établissent entre la majorité, les minorités et l'Etat qui en assume la responsabilité. De ces liens, découlent des droits à respecter, des devoirs à remplir et des intérêts d'une collectivité nationale et indivise à sauvegarder. Lorsque l'harmonie entre ces trois éléments est maintenue, les minorités et les majorités peuvent cohabiter. Or, de nombreux facteurs (endogènes et exogènes) mettent ceci en péril, de part et d'autre, d'où les tensions.

7- Les conflits politiques

Le Moyen-Orient arabe est une des zones du monde les plus convoitées de la géopolitique mondiale depuis la plus haute antiquité. Il est, en effet, situé à l'un des carrefours géographiques les plus stratégiques, puisqu'il relie trois des cinq continents, à savoir, l'Europe, l'Asie et l'Afrique. Il a donc toujours eu dans son histoire une importance militaire majeure et des batailles célèbres s'y sont déroulées, depuis celle des Grecs et des Perses à Marathon dans l'Antiquité, jusqu'à la bataille

des Dardanelles durant la Première Guerre mondiale ou d'El-Alamein dans le désert égyptien durant la Seconde Guerre mondiale.

Aussi, cette région du monde est celle qui présente, aujourd'hui, l'aspect d'une vaste zone de déshérence, ouverte aux invasions, en situation de tensions permanentes, et exposée à des conflits armés à répétition. Il est difficile, cependant, de déterminer laquelle de ces trois caractéristiques de la région (carrefour stratégique, lieux saints, pétrole) est la plus responsable de l'état volcanique dans lequel vit le Moyen-Orient depuis 150 ans au moins, soit depuis l'expédition de Napoléon Bonaparte en Egypte en 1798 et l'éclatement de la rivalité franco-anglaise pour le contrôle de la région.

Il ne fait pas de doute, toutefois, que l'existence de ressources pétrolières et gazières abondantes au Moyen-Orient arabe, a entraîné des bouleversements et des conséquences négatives majeures dans la vie des sociétés de la région, qu'elles soient dotées de ces ressources ou non.

La première de ces conséquences concerne le renversement de tous les équilibres socio-économiques et politiques des sociétés arabes entre elles, notamment entre les pays du Mashreq, et à l'intérieur de chacune d'elles. En effet, la richesse des royautés et des petits émirats de la péninsule arabique, explose littéralement à partir du début des années soixante dix, sous l'effet du quadruplement des prix du pétrole en 1973. La puissance économique et culturelle dans le monde arabe, concentrée jusqu'ici dans des pays de vieille civilisation urbaine, tels que l'Egypte ou l'Irak, la Syrie ou le Liban, passe de la sorte aux gouvernements des Etats nouvellement constitués au cours du XX° siècle dans la péninsule arabique (Arabie saoudite, Koweït, Emirats arabes unis, Qatar, Bahreïn).

Ces derniers acquièrent, par leur nouvelle fortune, des moyens d'influence considérables, et deviennent ainsi les arbitres des équilibres politiques, économiques, culturels et sociaux dans le monde arabe, hors de proportion avec tout ce qui était concevable jusqu'ici dans les relations interarabes. Les sociétés de la péninsule, essentiellement bédouines, à l'exception du Yémen et de Oman, prennent en fait le contrôle indirect de sociétés urbaines de vieille civilisation. Dans ces dernières, les

carrières politiques se font à partir des connexions et rapports d'affaires qui se nouent avec les dirigeants des pays pétroliers de la péninsule arabique.

Des conflits à ne pas négliger, dont le conflit israélo-arabe, né au Proche-Orient à la fin du mandat britannique sur la Palestine, et qui oppose à la population juive, puis à l'État d'Israël, la population arabe de Palestine, soutenue par les États arabes.
Enfin, cette période a été marquée par des mouvements sociaux et politiques qui ont entraîné des bouleversements profonds de la société, et des transformations rapides et inattendues de la bataille politique.

PREMIERE PARTIE

TENDANCES POLITIQUES, THEMES ET DOMAINES DE LA RECHERCHE

Introduction

Rares sont les sociologues arabes qui n'affichent directement ou indirectement dans leurs travaux, leur appartenance à un courant ou à une doctrine politique quelconque (nationalisme arabe, socialisme, islamisme, libéralisme…). Cette appartenance se reflète, parfois nettement, dans leurs approches des thèmes qu'ils ont étudiés.

Ces derniers qui se comptent en dizaines, couvrent plusieurs domaines sociologiques, à savoir la sociologie politique, de la religion, de la culture, de l'éducation, de la communication, de la famille…

Il reste à savoir si l'approche qui a été faite de quelques uns de ces thèmes, était sociologique.

Au premier chapitre de cette partie, nous envisageons les tendances politiques des sociologues arabes, tels que nous les avons dégagées de leurs textes.

Puis au deuxième chapitre, nous passons en revue, les thèmes qu'ils ont traités, et les principales idées qu'ils ont eues autour de chacun de ces derniers.

Chapitre 1

Tendances politiques des sociologues arabes

Le monde arabe constitue une mosaïque idéologique, démographique, économique, culturelle, géopolitique, etc., dont le mode de gouvernement étatique varie d'un pays à l'autre, en fonction des doctrines politiques dominants ici et là, dont le nationalisme arabe, le socialisme, l'islamisme et le libéralisme.

En effet, malgré certains progrès sur la voie de la démocratie (au sens occidental du terme) dans nombre de pays (Tunisie, Egypte, Maroc, Liban, Algérie), les systèmes politiques et administratifs arabes continuent de souffrir de graves carences : la faible participation politique, le peu d'alternance au pouvoir, changement des dirigeants par des coups d'Etat, des partis uniques ou quasi hégémoniques, système électoral peu démocratique, la concentration du pouvoir aux mains de certains "groupes" ou "clans" de nature difficilement identifiable (armée, services de renseignement, famille et "tribus", hommes d'affaires), des parlement marginalisés, justice au service du pouvoir, une presse tenue en main de fer, clientélisme politique, « dynasties républicains » dans la mesure où le poste de chef de l'Etat est transmis de père en fils, manque de transparence, absence de l'Etat de droit, syndicalisme servant de courroie de transmission au pouvoir…

Quant aux tendances politiques, nous en avons relevé quatre, à savoir, le nationalisme arabe, le socialisme, l'islamisme, et le libéralisme.

Toutefois, il convient de rappeler que nous avons été amenés parfois à ranger certains sociologues dans deux courants politiques, et ceci pour deux raisons :

- Soit que ces sociologues appartiennent à deux courants proches, tels que le nationalisme arabe et le socialisme arabe, ou le nationalisme arabe et l'islamisme.

- Soit qu'ils avaient été à un certain moment dans un courant, et ils ont passé à un autre. Il s'agit surtout du passage du nationalisme et du socialisme arabes après leur déclin durant les trois dernières décennies, à l'islamisme, et au libéralisme.

1- Les sociologues nationalistes ou unionistes arabes

« Le nationalisme est une des forces actives dans l'histoire moderne. Il remonte au XVIII° siècle en Europe, où il s'est propagé au cours du XIX° siècle, pour devenir au XX° siècle un mouvement international, et gagner du terrain en Asie et en Afrique»[17]. Le nationalisme est une doctrine politique qui affirme la primauté de l'intérêt national, sur les intérêts particuliers. C'est la volonté d'un peuple, d'une identité commune, de posséder un territoire national. Par conséquent, c'est une idéologie politique fondée sur le principe de l'autodétermination des peuples, ou sur le "droit des peuples à disposer d'eux-mêmes", impliquant à la fois la souveraineté populaire, l'indépendance de l'État national territorialisé, ainsi que l'unité…

Quant au nationalisme hégémonique, premier mouvement nationaliste selon Louis Wirth[18], il a sa propre idéologie sociopolitique selon laquelle il existe des groupes humains ayant la même appartenance, la même langue, la même culture, la même histoire, et le même projet futuriste, mais vivent dans des groupements politiques différents. L'objectif du nationalisme hégémonique est d'unir tous ces groupes sociaux dans un seul corps politique, plus fort, plus riche et plus cultivé. Parmi les nationalismes hégémoniques ; nous citons le nationalisme italien, le nationalisme allemand, et le nationalisme arabe.

Quant au nationalisme arabe, il est apparu vers le milieu du XIX° siècle, soit après environ trois siècles et demi d'occupation ottomane de la majorité de la région arabe.

[17] HANS Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History,* rev. ed. (Princeton, NJ: Van Nostrand, [1965]), in CHOUEIRY Youssef, *Le nationalisme arabe, l'Umma et l'Etat dans le monde arabe, approche historique,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1ère édition, 2002, p. 24. (En arabe).
[18] WIRTH Lewis, *Types of Nationalism*, American Journal of Sociology, V. 41, 1936. pp. 723-737.

Durant cette occupation, les Ottomans suivaient une politique de « turquisation » de cette région, représentant une menace pour la langue et la culture arabe, et ceci sous le couvert de la création d'une nation islamique.
Les premières réactions à cette politique ottomane, ont été celles d'intellectuels chrétiens du Liban qui ont lancé face au projet de la nation islamique, celui de « l'arabité » *(al 'ourouba),* de connotation laïque, où les Arabes chrétiens et musulmans auraient de la place.

Ceci a nécessité de la part des intellectuels chrétiens libanais, clergé et laïcs formés, dans des écoles européennes et américaines au Liban, une remise à surface et en valeur de la culture arabe, surtout dans sa dimension littéraire. Ainsi, ils ont rédigé la première grammaire arabe, et la première encyclopédie arabe, ont fondé des journaux arabes dans plusieurs régions arabes de l'Empire ottoman, aussi bien que des associations littéraires et scientifiques, ont restructuré la littérature arabe, ont intensifié l'enseignement en arabe dans les couvents, et à travers la création des écoles…Ainsi, est née la Renaissance littéraire arabe (Al Nahda).

Parmi les intellectuels chrétiens libanais qui ont conduit cette politique d'arabisation, figurent Nassif AL YAZIGI (rédacteur de l'Encyclopédie arabe), Farès EL CHIDIAC (qui s'est fait appelé Ahmad), Boutros EL BOUSTANI (fondateur du journal « Nafir Souriya »), Gergi ZEYDAN (fondateur du journal « Al Ahram » en Egypte)…
Ces intellectuels chrétiens, ont été rejoints par d'autres, chrétiens et musulmans, d'autres pays arabes.

Quant à la réaction ottomane à ce mouvement d'arabisation, elle était très vive : la pendaison de plusieurs journalistes, intellectuels, évêques, cheikhs musulmans…surtout en 1916, sur la place des Canons à Beyrouth, appelée depuis, « Place des Martyrs » ; et le blocus imposé à la montagne chrétienne du Liban, où plusieurs dizaines de milliers ont péri par la famine.

Ainsi, le nationalisme arabe qui été prêché à l'époque, était culturel et laïc. Les premiers nationalistes arabes ne militaient pas pour la création d'un Etat - nation arabe, ou pour l'unification des régions arabes en un seul Etat, mais plutôt pour

affermir l'existence d'une entité culturelle arabe, et d'une identité arabe, différente d'une identité islamique de contenu culturel turc, prônée par les Ottomans.

Mais, plus tard, et surtout après la création de l'Etat d'Israël en Palestine (1948), et l'arrivée de Nasser au pouvoir en Egypte (1952) qui s'est servi de l'islam pour étendre son hégémonie à tout le monde arabe, dont la population est composée à plus de 80% de Musulmans sunnites, le terme de « nation arabe » est devenu implicitement synonyme de « nation sunnite ». Ceci explique en partie, la distance qu'ont commencé à prendre les Chrétiens arabes en général, et les Chiites arabes, vis-à-vis de l'idée de la nation arabe.

Par conséquent le nationalisme arabe, dans son image contemporaine du XX° siècle, est une forme de nationalisme hégémonique, qui prône l'unification du monde arabe dans un Etat, d'un même système politique. C'est au nom de cette idéologie unificatrice que le monde arabe a connu des révolutions, des soulèvements populaires, et des guerres durant le siècle dernier.

Les partis politiques qui se réclament du nationalisme arabe, sont très nombreux. Nous citons parmi les plus importants : le Parti Baath (résurrection) Arabe, le Mouvement des Nationalistes Arabes, et le Mouvement des Nassériens.
Ces partis politiques, aussi bien que les autres partis nationalistes arabes bénéficient de la liberté d'action seulement au Liban, alors qu'ils sont interdits presque dans tous les autres pays arabes, à l'exception du Parti Baath Arabe qui est au pouvoir en Syrie depuis déjà 39 ans. Même les partis politiques d'obédience nassérienne sont interdits en Egypte.

Bien plus, presque tous ces partis politiques qui ont épousé le nationalisme, se réclament en même temps du socialisme, ce qui pourrait être aberrant pour un occidental qui voit de l'opposition, voire de l'incompatibilité entre ces deux doctrines.

En effet, le nationalisme arabe qui, depuis les années 1950, a nourri la lutte contre Israël et l'Occident, semble aujourd'hui perdre son souffle. Toutefois, en ce début du XXI° siècle, le monde arabe ne cesse d'être tiraillé entre ses représentations

identitaires traditionnelles d'un côté, sa réalité socio-économique et sa position politique internationale, de l'autre.

Le poids du monde arabe dans les relations internationales est négligeable sans ses ressources pétrolières. Il est actuellement déchiré par des conflits internes, exposé à l'expansionnisme international, et son image actuelle est ternie par la violence, le fanatisme et la course aux armements.

L'union du monde arabe ou la défense de l'arabité s'efface de plus en plus laissant la place à un rêve mythique. Aujourd'hui, des pays arabes, sous le couvert de la défense de l'arabité, défendent leurs propres intérêts, à tel point que cette dernière est passée pour une épée à double tranchant. D'un côté, elle est utilisée comme facteur d'union du sunnisme arabe contre le danger chiite iranien, et de l'autre, elle nourrit la désunion quand certains pays arabes s'en servent pour gêner d'autres, en renverser les régimes, ou les contrôler.

Le personnage qui était le plus acharné à promouvoir l'unité arabe, le colonel Kadhafi, y renonce spectaculairement en constatant l'étendue du manque de solidarité de ses compatriotes, lors de son bras de fer avec les Etats-Unis et la Grande-Bretagne. La confusion règne dans les esprits au moment même où une idéologie, l'arabo-islamisme se promeut comme nouvelle voie de l'unité dans un monde arabe profondément divisé.

"Pourtant les Arabes se sentent des affinités qui tiennent à la langue et à la religion, à un legs historique commun, à un espace géographique. Voilà une réalité que personne ne met en doute. L'arabité est donc bel et bien une réalité"[19].
Selon le sociologue palestinien Bichara KHADER la division du monde arabe prend plusieurs formes :

1. Trois grandes régions socio-économiques : le Proche-Orient, la vallée du Nil et le Maghreb.
2. Deux régions par rapport au critère de conflictualité : un Maghreb sans conflits, et un Moyen-Orient surarmé. Si l'on introduit le critère de

[19] KHADER Bichara, *Le système régional arabe*, Cahiers de l'Orient, n° 26, 2e trimestre, 1992.

polarisation extérieure, le Maghreb est plus attiré par l'Europe, alors que le Moyen-Orient est favorable aux Etats-Unis.

3. Deux régions linguistiques : un Machreq anglophone, un Maghreb francophone.
4. Deux zones de migration : une migration maghrébine vers l'Europe, au moment où le Machreq devient le lieu de destination d'une migration asiatique.

Des thèmes tels que l'algérien, langue nationale, au lieu de l'arabe classique, la fierté de la culture nationale en Egypte (ce que ses détracteurs qualifient de « pharaoniques »), le rejet du nationalisme arabe, comme frein à la démocratisation, apparaissent essentiellement au Maghreb et peuvent être perçus comme le résultat des étroites relations qu'entretiennent ces pays avec l'Europe, induisant un courant d'échanges de marchandises et d'hommes.

Dix millions de Maghrébins voyagent chaque année en Europe, contre 200 000 qui font le pèlerinage de La Mecque, 4 millions y habitent en permanence. Les paraboles permettent à 9 millions d'Algériens de recevoir toutes les chaînes de télévision européennes[20].

Avec toutes ces réalités dont aucun Arabe n'est dupe, l'unité arabe est remise en question en prenant l'exemple d'autres unions qui ont réussi. L'Europe a unifié 300 millions de personnes parlant dix langues différentes alors que les Arabes qui ont la même langue, vont de plus en plus vers la désunion, car ils placent toujours les intérêts de leurs régimes politiques avant les intérêts économiques et sociaux de leur pays. L'exemple de la dispersion des Etats d'Amérique latine vient confirmer que l'unité se fait autour d'objectifs communs : le marché commun Etats-Unis/Mexique par exemple.

La réalisation d'une certaine forme de complémentarité économique entre pays arabes, finirait inéluctablement par les mettre sur la voie de l'union politique, fédérale ou confédérale.

[20] Actes du 8e Colloque : *Les nouveaux espaces de la communication et de l'information* « Quelques aspects de la réception TV par satellite en Algérie », Lille, 21-23 mai 1992, p. 49.

Le désir d'une recomposition sociale et morale des sociétés, s'exprime de façon violente si les partis islamistes s'en chargent, et prennent une connotation très antioccidentale, alors que le monde arabe n'a jamais été autant lié à l'Occident.
Le monde arabe s'est toujours présenté comme un espace défini, construit et porteur de projets. De ce fait, les idéologies qui ont tendu à apporter des réponses, ont toutes eu des visions globalisantes, parfois totalitaires, du devenir du monde arabe. Ceci a induit des types de rapports avec le reste du monde et des alliances possibles. Pensé par lui-même comme un tout global, le monde arabe vit avec douleur, la confrontation avec la division (des Arabes, des croyants) et avec la démocratisation, établissant entre les deux une relation de cause à effet qui renvoie à la dialectique communauté/individu. La démocratisation suppose la reconnaissance de l'individu et le passage d'une société communautaire à une société de citoyens. Ceci remet fondamentalement en cause les visions collectivistes du devenir des Arabes, et pose le problème de la démocratie par rapport à l'unité arabe : la démocratie est-elle l'étape préalable pour mieux s'unifier ou bien doit-elle faire litière de cette unité pour mieux exister ?

Waddah CHARARA, s'étend sur la question de « La Démocratie dans l'Union : un projet difficile »[21]. Il commence même son article en précisant que les unionistes, politiciens et penseurs n'ont jamais douté de la relation profonde entre le projet unioniste et la démocratie. Mais ils étaient tellement d'accord et certains de cette réalité, qu'ils ont omis de prendre cette relation comme une cause qui peut représenter des problèmes une fois exercée concrètement.

« Le vide idéologique et culturel caractéristique de cette conjoncture historique n'est alors comblé qu'en apparence par un discours creux (celui de l'islam politique ou celui de l'arabité)… »[22], comme dit Samir Amin. Selon ce dernier les systèmes autocratiques des pouvoirs d'Etat de la région s'emploient à étouffer toute vie politique et sociale libre digne de ce nom. Le premier objectif que devrait satisfaire cette unité arabe : la redistribution des richesses, le partage entre pays riches et

[21] CHARARA Waddah, *La Démocratie dans l'Union : Un Projet Difficile,* Al Fikr Al Arabi, L'Union Arabe Proche, n. 11et 12 août, septembre 1979, Beyrouth. (En arabe)
[22] AMIN Samir et EL KENZ Ali*, Le Monde Arabe : Enjeux sociaux Perspectives méditerranéennes*, l'Harmattan, Paris, p. 5.

pauvres, a toujours fait l'objet de déclarations grandiloquentes, mais n'a jamais été mis en pratique. Il est redevenu une revendication populaire depuis la guerre du Golfe, créant ainsi une nouvelle fracture entre pays endettés et pays exportateurs de capitaux en Europe et aux Etats-Unis.

« Concrètement, la coopération /intégration est aussi peu avancée dans le monde arabe qu'elle ne l'est en Afrique subsaharienne, en partie pour les mêmes raisons et en dépit de l'atout que représente l'unité linguistique arabe »[23].

Le phénomène social majeur commun à tous les pays arabes, est la montée de courants et de mouvements idéologiques prônant des valeurs de liberté et d'humanisme, qui se terminent en autocratisme absolu lors de la prise du pouvoir qu'il soit total (Etat) ou partiel (Parti, haute fonction).

Peut-être bien qu'il soit encore tôt pour parler d'une Union des pays arabes au sein d'un même système politique, nous pensons que le moment actuel devrait être consacré à la définition de l'identité nationale de chaque pays individuellement, du choix de son peuple, de définir ses caractéristiques sociales, humaines et culturelles et donner le temps à chaque peuple de mûrir sa conception de soi et son avenir dans son pays. Le Liban, l'Irak, la Palestine, les divisions au sein même de l'islam, sont la preuve que l'urgence actuelle reste l'union et la définition stable de l'identité propre à chaque peuple. La démocratie reste le garant de la réussite de l'Union, si l'on veut qu'elle dure contrairement à toutes les précédentes tentatives. Si, grâce à la démocratie, à la liberté d'expression et tout ce qui s'en suit comme développement culturel et autre, nous réussissons l'établissement de vrais Etats arabes dirigés par les vrais représentants du peuple, nous pourrions alors évoquer la coalition des pays arabes en une force politique et économique face aux menaces étrangères.

L'union arabe est un besoin, et sa réalisation peut être très bénéfique au monde arabe, et que cette union soit pour la création d'une puissance économique et politique arabe et non pour uniformiser culturellement, socialement et religieusement, les peuples très variés de cette région du monde.

[23] AMIN Samir et EL KENZ Ali*, Le Monde Arabe, op.cit.,* p. 155.

Quant au sociologue syrien Halim BARAKAT, il affiche sans ambages, sa couleur politique de nationaliste et d'unioniste arabe. Il affirme qu'il n'est pas un chercheur neutre, mais « implique » dans la question de la réalisation de l'unité arabe, bien que ceci ne réduise son désir d'être objectif autant que possible. De même il dit qu'il voit la société arabe comme un tout, et non en tant qu'un ensemble de pays indépendants, et ceci par opposition à un grand nombre d'études qui se laissent influencer par la conjoncture politique actuelle[24].

2- Les sociologues arabes de tendance socialiste

Le socialisme, doctrine basée sur la dénonciation des inégalités sociales, a depuis le milieu du XIX° siècle pris plusieurs formes : socialisme scientifique (Marx et Engels), socialisme d'Etat vers la fin du XIX° siècle, l'interventionnisme au XX° siècle. De même, il a donné lieu à une variété de régimes politiques et économiques, allant du marxisme léniniste, à la social- démocratie, parmi lesquels figure ce qu'on a convenu d'appeler « le socialisme arabe ».

Au nom de ce dernier, plusieurs juntes militaires sont arrivées au pouvoir, entre les années « 1950 » et « 1970 », dans un bon nombre de pays arabes, dont l'Egypte, la Syrie, l'Irak, le Yémen, le Soudan, l'Algérie, et la Libye.

Plusieurs facteurs ont favorisé ces coups d'Etat, ou l'accession du socialisme au pouvoir dans les pays arabes dont[25] :

- Le problème de la Palestine qui aurait discrédité les régimes politiques en place, aux yeux des populations arabes.
- La grande bourgeoisie traditionnelle qui contrôlait de manière absolue le gouvernement, sans laisser de place à la petite bourgeoisie, malgré le poids économique et social grandissant de celle-ci.
- Les crises économiques, sociales et politiques.

[24] BARAKAT Halim, IBRAHIM Saad El Din, et alii, *Le nationalisme arabe dans la pensée et la pratique, recherches et débats du colloque culturel organisé par le centre de recherche de l'unité arabe,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 3ème édition, Beyrouth, p.544. (En arabe).
[25] Michael C. Hudson, *Arab Politics: the Search for legitimacy*, Yale University Press, 1977, in BARAKAT Halim, *La société arabe…op.cit.* p. 292 et 293.

- L'état de transition par lequel passait le monde arabe ainsi que tous les autres pays du tiers monde.
- La faiblesse des partis politiques.
- Des armées ne disposant pas seulement de la force militaire, mais plus organisées que les autres institutions, et ouvertes à la petite bourgeoisie.
- Les ingérences étrangères dans les affaires politiques internes.
- Le contrôle par l'étranger des ressources nationales (pétrole…)

En effet, ces régimes dits « socialistes » se distinguent des autres socialismes dans le monde, dans deux points.

- Il s'agit d'un socialisme qui épouse une doctrine nationaliste, soit le nationalisme arabe.
- C'est un socialisme qui fait de l'islam, la religion d'Etat.

Par conséquent, il devrait paraitre aux yeux des Occidentaux, comme le socialisme des incompatibilités.

Quant à ce qui le rapproche d'autres socialismes, c'est la nationalisation abusive des grandes propriétés foncières, industrielles et bancaires.

Toutefois, ce socialisme qui voulait redistribuer les richesses, a fini par généraliser la misère.

Plusieurs sociologues arabes, ont épousé la doctrine socialiste, dans laquelle ils ont vu le salut du monde arabe. Parmi ces sociologues, Halim BARAKAT, qui dans son étude sur *« la société arabe contemporaine »*, envisage le socialisme arabe qui a accédé au pouvoir en Syrie, en Egypte, en Irak, en Algérie et en Libye par des coups d'états militaires, écartant ainsi la grande bourgeoisie traditionnelle.

Selon BARAKAT, les régimes socialistes et militaires qui en étaient issus, ont tenté de légitimer leur accession au pouvoir grâce aux coups d'Etat, par une série de slogans, dont la libération de la Palestine, la gestion des ressources nationales, les réformes économiques et sociales, l'amélioration du niveau de vie de la population, la réforme

de l'enseignement…, avoir des bonnes relations avec les pays socialistes et du Tiers monde, et adopter la mentalité positive dans leurs relations internationales[26].

Cependant, dit BARAKAT, la majorité de ces juntes militaires se sont contentées de quelques petites réformes sans respecter le programme politique réformateur qu'ils avaient défendu avant d'accéder au pourvoir. Et malheureusement, ils ont interdit la participation du peuple au pouvoir et l'existence de partis politiques. Ils ont privé le peuple de ses droits civils, et de sa liberté sans rétablir la justice sociale, et tout cela sans oublier le contrôle absolu des médias et du système éducatif et culturel. Ce système politique militaire a pour unique idéologie celle qui assure son existence au pouvoir, à travers un seul chef autocrate[27].

Par ailleurs, selon BARAKAT, « La société arabe est « dynamique, changeante, et en état de transition »[28]. Elle change en permanence, sous les effets de facteurs et forces internes et externes »[29]. C'est une société à plusieurs degrés de contradictions sociales. Les principales contradictions sont de classes et à l'échelle nationale, alors que les secondaires sont verticales soit entre les catégories, les groupes, et les pays arabes.

Selon lui, c'est « le régime économique arabe général et contemporain » qui contribue à la formation actuelle des classes dans la société arabe. C'est un régime où coexistent plusieurs modes de production : il est quasi-féodal, quasi-capitaliste, et quasi-bourgeois. C'est une combinaison de précapitalisme et du capitalisme, d'autosuffisance et d'intégration au système économique international, et de dépendance vis-à-vis de ce dernier.

De même, BARAKAT accuse ce régime économique d'être responsable des disparités entre pays arabes riches et pays pauvres, des disparités entre riches et pauvres au sein de chacun de ces pays, et du déséquilibre entre les secteurs économiques (agriculture, commerce, industrie et pétrole)[30].

---

[26] BARAKAT Halim, *La Société Arabe Contemporaine…*, op.cit., p 293.
[27] Ibid. p.293.
[28] BARAKAT Halim, IBRAHIM Saad El Din, et alii, *Le nationalisme arabe dans la pensée et la pratique…op.cit.*, p.544.
[29] BARAKAT Halim, *La Société Arabe Contemporaine…*, op.cit., p.29.
[30] Ibid. ; pp.131-164

Pour BARAKAT, la variété des cultures dans les pays arabes, correspond à la variété des classes sociales : les modes de vie et les valeurs des classes populaires déshéritées, ne sont pas les mêmes des classes bourgeoises[31]. Puis il se demande : comment peut-on renforcer la conscience de classe ? [32], alors que le seul souci de la classe laborieuse est de répondre à ses besoins élémentaires immédiats, et lutter pour assurer sa survie, ce qui ne lui permet pas de prendre des risques[33].

Quant au sociologue palestinien Hisham SHARABI, il pense que l'histoire se réalise à travers les peuples et non à travers les « penseurs » ou les « intellectuels » ou les « dirigeants ». Preuve en est, c'est ce qui s'est produit dans plusieurs coins du monde, et tout particulièrement en Europe de l'Est, en URSS, et en Chine. Mais ceci ne signifie pas que les mouvements sociaux se produisent en dehors ou contre la pensée et la théorie, mais à travers elles. Lors des mouvements populaires, la pensée et la praxis vont de paire, et le changement social et politique ne se produit que quand la vision et le but de ce dernier deviennent mûrs dans la société[34].

Par ailleurs, selon SHARABI, le pouvoir exercé par la petite bourgeoisie dans les pays progressistes, et sa domination culturelle dans les pays conservateurs, ont contribué à répandre un genre unique de déséquilibre, qui a causé une forte scission de classe entre la nouvelle élite petite bourgeoise au pouvoir dans les pays progressistes, et les masses petites bourgeoises et prolétariennes en phase de privation et d'aliénation rapides. Cette scission n'a pas manqué de donner lieu à une mutation idéologique qui s'est concrétisée par l'expansion du fondamentalisme islamique combatif et politisé, dans les masses populaires arabes[35].

De même, selon SHARABI, la doctrine socialiste, adoptée par les masses populaires révolutionnaires, indique à travers son expansion et sa littérature au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'apparition d'une petite classe de prolétaires et de travailleurs dans les villes. Toutefois, en raison de la situation de dépendance et du colonialisme, la bourgeoisie et la classe ouvrière n'ont pu évoluer pour constituer une

[31] Ibid. ; p.53
[32] Ibid., p.113.
[33] Ibid., p.167.
[34] SHARABI Hisham, *Critique moderne de la société arabe à la fin du XX° siècle*, Beyrouth, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1990, p.9. (En arabe).
[35] SHARABI Hisham, *Le système patriarcal et la problématique du sous-développement de la société arabe,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, 1993, p.26. (En arabe).

classe sociale large, qui serait capable d'être influente politiquement, et agir sur l'orientation du changement social[36].

Hisham SHARABI décrit le néopatriarcat comme un sous-développement ancré dans notre civilisation patriarcale, transmise d'une génération à l'autre, comme une maladie génétique. Le néopatriarcat est selon lui, à l'origine de la paralysie de la société arabe, de sa constante régression, de ses défaites, et sa dégradation.
L'auteur va même jusqu'à dire qu'il n'y aurait pas de changement ou de libération sans repousser le symbolisme et le pouvoir du père et sans la libération effective de la femme[37].

Il faut, selon l'auteur, que les forces démocratiques radicales triomphent et abolissent le système patriarcal dans le monde arabe. Il faut absolument que la laïcité, le socialisme et la démocratie soient instaurés.

« Critique moderne de la société arabe à la fin du XX° siècle »[38], est une étude assez complète de la société arabe contemporaine. Mais il ne s'agit pas ici d'un relevé social ou d'un essai de définition de la nature de cette société. C'est SHARABI le partisan du changement, le défenseur des Droits de l'Homme que nous percevons dans ce livre. Le vent de la révolution intellectuelle, de la pensée libre souffle dans ces lignes.

SHARABI met tout son talent littéraire et critique pour mettre en valeur la faillite, le désastre et l'incapacité des systèmes politiques qui gouvernent le monde arabe, et montrer à quel point nous avons besoin de changer radicalement et définitivement nos convictions. Nous faisons exprès de dire « nous » parce que l'auteur s'adresse au peuple et non seulement à la classe cultivée et dirigeante. Il affirme que sans un mouvement populaire, rien ne peut être fait, et que ce dernier va de pair avec les pensées, les idéologies nouvelles et libératrices. « Pour s'en sortir de ce chaos et cette contradiction », on a besoin d'une vision des choses à long terme.

[36] Ibid., p.157.
[37] Ibid., P. 17.
[38] SHARABI Hisham, *Critique moderne…op.cit.*

Il n'y aura pas de changement ou libération selon lui, sans la suppression du « père », symbole et autorité, et la libération effective de la femme[39].

Selon le sociologue égyptien Mohammad Izzat HIJAZI, « la plupart de ceux qui font de la sociologie dans la patrie arabe, ont tendance à servir, consciemment ou inconsciemment, les intérêts des catégories et groupes qui ne représentent pas les masses populaires, ou la classe ouvrière et paysanne, ainsi que les couches subalternes. Plus précisément, ceci indique une particularité sociale »[40].

Quant au courant critique en sociologie, le climat n'était pas encore propice pour l'accepter, et personne n'était enthousiaste à le proposer dans les institutions sociologiques. Ainsi, cette science a perdu son dynamisme, et par conséquent, ses possibilités de progrès et de maturité. Or, durant les dix dernières années, on a commencé à proposer le courant matérialiste, historique et critique, ce qui a injecté un peu de dynamisme dans la so
ciologie.

En effet, l'on peut dire que cet important progrès qui a été réalisé, est lié dans une certaine mesure aux grands changements qui se sont produits au niveau de la structure socio-économique, et à l'importance de plus en plus élevée des forces populaires[41], comme le dit HIJAZI.

Par conséquent, nous devrons opter pour un point de départ sociologique qui nous permettrait d'exercer notre métier de sociologue avec compétence. A notre avis, le courant matérialiste et historique de lutte de classe nous convient le plus, non dans sa forme classique, mais dans une nouvelle version ou combinaison qui soit efficiente»[42].

Quant au Sociologue égyptien Ahmad ZAYED, il se donne comme objectif, de mettre en lumière, la relation dialectique entre deux des mécanismes de la « mondialisation

[39] SHARABI Hisham, *Le système patriarcal …op.cit.*, p. 17.
[40] HIJAZI Mohammad Izzat, *« La crise actuelle de la sociologie dans le monde arabe »,* dans *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989, p.15. (En arabe).
[41] Ibid., p. 33.
[42] Ibid., p.42.

de la modernité », qui sont la complémentarité et la désintégration, ce qui lui permettrait de dévoiler les contradictions et les conflits internes engendrés par cette mondialisation, et qui maintiennent les sociétés périphériques, en état d'usure permanente[43].

De même, selon ZAYED, la Macdonaldisation , est un modèle américain de « fast food » de par sa qualité, son mode de présentation, d'achat et d'emballage qui vise à constituer un modèle pour l'entreprise commerciale, qui serait fondé sur la rationalité, la prévision, le contrôle, et l'élargissement du fossé entre le vendeur et l'acheteur, et qui rend la relation entre ces deux personnes, démunie de tout ce qui est personnel et sentimental. Il semble que ce mode de mondialisation tente d'enfermer les autres sociétés dans la cage de fer des relations capitalistes, et d'arracher aux sociétés non capitalistes tout ce qu'elles ont de sentimental, d'émotionnel, et d'affectif.

De son côté, le sociologue égyptien Abdel Basset ABDEL MO'TI, réfute la thèse selon laquelle il y a une dépendance vis-à-vis de la pensée marxiste, et du système socialiste international, comme il y en a vis-à-vis du système économique international qui est de nature libéral. Car selon lui, comme le montre l'expérience des années « 1960 » et « 1970 », les techniques du système socialiste n'ont pas besoin de gens dépendants, et que ce système n'a jamais tenté d'imposer la dépendance scientifique[44].

D'après ABDEL MO'TI, que ce soit les néo-marxistes ou les néo-traditionalistes dans le monde arabe, tous les deux ont une attitude négative vis-à-vis de la dépendance, tous les deux ont à cœur la situation actuelle des masses populaires arabes, espèrent le changement, souhaitent la créativité scientifique, théorique et méthodologique, et tous les deux veulent dégager de l'histoire, les « constantes relatives » qui pourraient servir à la mobilisation des masses populaires pour changer la situation actuelle.

Or, selon ABDEL MO'TI, ces questions et thèmes qui constituent un espace commun à ces deux courants, ne vont pas empêcher dans les prochaines années, le conflit des

[43] ZAYED Ahmad, *Les contradictions de la modernité en Egypte*, 1ère édition, Publications du Ein for human and social studies, El Haram, 2005, p.12. (En arabe).
[44] ABDEL MO'TI Abdel Basset et alii, *Vers une sociologie arabe, la science sociale et les problèmes arabes contemporains,* 2ème édition, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1989, p.365. (En arabe).

idées qui va se produire entre ceux-ci, en raison de leur divergence idéologique, et en matière de détermination des « constantes relatives » qui régissent les mécanismes de fonctionnement de la société arabe aussi bien qu'ils n'auront pas les mêmes alliés internes et externes, et le même projet pour résoudre la question sociale, politique et nationale…
Ce clivage et ces divergences entre les deux courants en question (néo-marxiste ou le néo-traditionaliste) vont déboucher selon ABDEL MO'TI, soit sur une victoire de l'un sur l'autre, soit sur l'apparition d'un nouveau courant de qualité, qui se situe en dehors de leur conflit, et de leur négation réciproque, l'un de l'autre[45].

Parmi les sociologues arabes de tendance socialiste, nous citons le koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, qui dans son étude de la société despotique arabe, considère que « l'Etat bureaucratique moderne porte le virus de l'autoritarisme par son exercice de ses fonctions ordinaires »[46].

L'auteur ajoute que depuis l'aube de l'humanité, les luttes entre groupes humains ne cessent pas. Il s'agit de luttes entre forces sociales, politiques et financières qui ont été derrière le passage : de la féodalité au capitalisme, du nomadisme aux grandes cités, du califat à la laïcité, de l'impérialisme colonial à la démocratie, des tribus bédouines à l'insertion sociale. Et il continue « j'ose appeler à ce que le passage à la démocratie soit accompagné de la constitution d'une nouvelle internationale, basée sur la Charte des Droits de l'Homme, et sur les besoins et les aspirations humains que déterminent les forces politiques et sociales démocratiques dans chaque pays »[47].

Cette internationale est la véritable alternative au nouveau système international basé sur l'autoritarisme d'une seule puissance impérialiste, et sur la violence armée, et sur les cycles de dépression économiques, puis de prospérité, puis de récession.

Face à la relance par cet Etat autoritariste (Etats-Unis), des forces aveugles du marché, lesquelles étaient soumises à des restrictions sous le capitalisme d'Etat, l'alternative qui se présente est celle du socialisme du marché, qui réunit entre la

[45] Ibid, p. 377 et 378.
[46] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *L'Etat despotique dans le Machreq Arabe contemporain, étude structuro-comparative,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1991, p.36. (En arabe).
[47] Ibid., p.346.

liberté du marché et son efficience d'un côté, et le principe de l'équité, de l'autre, soit la redistribution équitable des revenus, et le marché…Ce qui a créé cette antinomie, c'est l'application bureaucratique et inhumaine du socialisme dans les pays de l'Est, en Union Soviétique, et en Chine.
Alors que dans le cadre du socialisme du marché, la démocratie serait exercée d'une manière directe, avec tout ce que ceci suppose comme décentralisation du pouvoir, même en présence d'une planification centrale, qui recourt aux calculs rationnels.

Par ailleurs, selon EL NAQIB, la lutte de classe est inhérente à l'histoire de l'humanité. La fin de cette lutte signifie, selon lui, la fin de l'histoire[48].
Ceci montre qu'il est fortement influencé par les idées de Marx.
Au sujet de la laïcité arabe, EL NAQIB dit : « je prétends, contrairement à ce que prétendent beaucoup d'écrivains et de penseurs, que les mouvements laïcs arabes, n'ont pas de place particulière dans le patrimoine culturel arabo-islamique, et que la laïcité est un phénomène européen, qui est né par réaction au despotisme de l'église, prônant le slogan : « Donnez (Rendez) à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César »[49].

Alors que la laïcité arabe, de par sa revendication de la séparation du religieux sacré, et du politique, et sa demande d'imposer au pouvoir absolu des restrictions légales, pour réaliser la justice et l'Etat de droit, soit le pouvoir de la raison, est plus authentique que les mouvements intégristes qui sont nés en période de décadence, et qui ont su comment user du despotisme et le justifier[50].
De son côté, le sociologue marocain Mokhtar EL HARRAS, dans le cadre de son étude des structures tribales dans les sociétés du Maghreb arabe, considère les thèses marxistes, avec ce qu'elles comportent de moyens théoriques et méthodologiques, l'alternative la plus apte à répondre aux exigences scientifiques de cette étude, par rapport aux thèses segmentaires qui ont montré leurs faiblesses dans ce domaine[51].

---

[48] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au Commencement Fut le Conflit*, Beyrouth, Dar Al Saqi, 1997. p.7. (En arabe).
[49] Ibid., p.160.
[50] Ibid., p.160.
[51] EL HARRAS Mokhtar, *« l'analyse divisionnaire des structures sociales au Maghreb arabe : récapitulatif critique »*, in vers sociologie arabe, collectif, édition Centre Des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1986, p.285. (En arabe).

3- Les sociologues arabes libéraux

Les courants de la pensée libérale se distinguent par leurs fondements philosophiques, par les limites et les fonctions qu'ils assignent à l'État, et par le domaine auquel ils appliquent le principe de liberté (économie, institutions politiques, domaine social).

Le libéralisme en tant que courant socio politique, est considéré davantage comme une aspiration partagée par un certain nombre de penseurs, que d'un véritable corps de doctrines. S'inspirant des philosophes des droits naturels dont celle de John Locke (1632–1704), il apparaît aux alentours du XVII° siècle. Selon Locke, dans la mesure où les hommes jouissaient dans l'état de nature d'un certain nombre de droits, antérieurs à toute société politique et par conséquent, imprescriptibles, un contrat est certes nécessaire pour passer de l'état de nature à l'état social. Mais ce contrat social ne peut avoir pour effet d'abolir les droits naturels des individus, et doit seulement les codifier. Le souverain se voit donc contraint de respecter ces droits naturels des hommes, que sont la liberté et l'égalité, mais également la propriété privée et la sûreté personnelle.

Cette conception du pouvoir, nous la retrouvons chez Montesquieu (1689–1755) et elle est caractéristique du mouvement des Lumières, qui prend la liberté comme but de toute société et sa condition nécessaire, ce que la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen, inscrit de manière irrévocable dans la tradition politique[52].

Le libéralisme politique se présente comme une éthique basée sur les aspects positifs de l'Homme.

Le libéralisme économique s'applique à la défense de la liberté individuelle sur le marché, s'opposant au mercantilisme et dénonçant l'intervention économique de

[52] SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, G. Allen and Unwin, London, 1943, p. 141 – 150.

l'Etat. Il s'agit de la liberté des individus de suivre leur intérêt particulier, puisque l'ordre social qui en résulte est le meilleur possible.
Les principaux acteurs du courant libéral en France au XIX° siècle sont Mme de Staël, Guizot, Royer-Collard, Tocqueville et surtout Benjamin Constant ; Jeremy Bentham et John Stuart Mill en Grande Bretagne[53].

La coalition du libéralisme politique et du libéralisme économique s'effectue au sein de la Démocratie Libérale adoptée au cours du XX° siècle par un nombre croissant de pays occidentaux. Les libertés politiques, comme la liberté de la presse, la liberté de réunion, la liberté de conscience, et la liberté d'expression, sont garanties par un système politique représentatif.

Les libertés économiques sont aussi garanties par l'Etat, qui s'engage à défendre deux postulats de base, que sont l'initiative individuelle et la propriété privée.
C'est l'expédition de Bonaparte en Egypte qui a montré au monde arabe la supériorité de l'occident des lumières, qui a constitué le premier contact de celui-là avec le libéralisme, pour certains. Pour d'autres, l'apparition du courant libéral dans les sociétés arabes, coïncide avec la chute de l'Empire Ottoman, voire avec celui du colonialisme occidental de l'Orient arabe[54].

Ce courant a réussi la composition d'une toile intellectuelle et idéologique réunissant plusieurs visions dont deux principales.

La première insiste sur l'importance d'une réforme de l'islam et de la culture arabe, de l'instauration de nouvelles valeurs à la place des anciennes, et parle de rénovation des organismes économiques, sociaux, politiques et religieux.

La deuxième, prône selon le sociologue syrien Halim BARAKAT, la démocratie, le régime parlementaire, le multipartisme, la participation de l'élite culturelle aux décisions nationales, l'ouverture sur l'Occident, pris pour un exemple de

---

53 LASKI Harold, *The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation*, Unwin Books, London, 1962, p. 3 – 20.
54 EL ZEIDI Moufid, *Les Courants Sociaux au Golfe Arabe 1938 – 1971*, Beyrouth, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2000. p. 91 et 92. (En arabe).

développement, ainsi que le développement de l'éducation nationale et de la culture générale[55].

Ainsi se sont répandues les idées libérales invitant à la création d'une société moderne, et à l'ouverture au monde occidental tout en préservant les traditions les plus essentielles… Ces idées ont été véhiculées surtout par les milieux sociaux qui ont connu des changements économiques, par la bourgeoisie locale, l'élite intellectuelle, et les commerçants.

Deux « sous courants » sont nés de ces idées, toujours selon BARAKAT.

Le « Réformisme musulman » adopté par des penseurs arabes musulmans, tels que Jamal el Din el Afghani, Mohamad Rachid Rida, Khair el Din El Tounisi, Abdallah Nadim, Abdel Rehman el Kawakibi, Mohamad Abdo et Abdel Kader El Maghribi qui ont cru aux idées réformistes, et appelaient à profiter des nouvelles cultures, pour un meilleur retour aux sources religieuses musulmanes. Il s'agit aussi de réconcilier la Science et la Religion, le Pouvoir et le citoyen, et de se servir des « règles religieuses » pour réfuter les théories scientifiques matérialistes[56]. Ces réformistes appelaient aussi à une réinstitutionalisation du pouvoir musulman et à sa généralisation, à la libération de l'esprit des traditions, et enfin à la réinterprétation de la religion par référence au Coran. Ils invitaient également le peuple à combattre, l'autocratie et l'absolutisme du gouvernement, et à participer à la vie politique.

Selon le sociologue Bahreïni, Mohamad Jaber El ANSARI**,** le libéralisme laïc propose la substitution de la laïcité au califat, la réflexion religieuse à la foi absolue, la libération sociale, aux traditions. Les chefs de file de ce courant encouragent l'union basée sur l'appartenance nationale et linguistique, la diffusion de la langue arabe et de sa littérature, l'importance de l'éducation, le développement social suivant les normes libérales européennes, le progrès socio-économique grâce au capitalisme… Le libéralisme laïc a aussi soulevé la question de la libération de la femme arabe, de la réforme sociale, et de la révolution bourgeoise pour faire prévaloir la liberté et la justice, et surtout le respect des Droits de l'Homme[57].

---

[55] BARAKAT Halim, *La Société…op. cit.* pp. 286 – 289.
[56] Ibid., pp. 56 – 79.
[57] El ANSARI Mohamad Jaber, *Les transformations culturelles et politiques dans l'Orient Arabe,* Koweït, L'Univers de la Connaissance, 1980, p. 81 et 83. (En arabe).

Parmi les sociologues arabes libéraux, nous citons Saad El Dine IBRAHIM qui pense que la période de l'entre deux guerres, est celle de la lutte du peuple arabe contre le colonialisme et la partition de la terre, de l'accession à l'indépendance dans certains pays, et l'apparition de penseurs pro-nationalistes arabes. Durant cette période aussi, nous avons assisté à la création de partis politiques, d'associations, de syndicats, d'ordres professionnels, soit des institutions qui réclamaient l'union, la démocratie, le régime parlementaire, le droit des individus, l'accès du public à la culture et à l'éducation, la réforme constitutionnelle, l'indépendance nationale, la justice, l'égalité et les droits civils[58].

De même, selon IBRAHIM, le lecteur a le droit de ne pas être d'accord avec ce qui a été écrit sur la situation arabe, et il pourrait avoir raison sur certains. Mais il ne peut pas être d'accord sur deux réalités essentielles :

- La première, est que la situation actuelle est dans un état de dégradation extrême, qu'aucun pays arabe indépendant n'a connu au cours des quatre décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale.

La deuxième, c'est qu'il existe des possibilités réelles pour changer l'état actuel pour le mieux avant qu'il n'aille vers le pire, au cours des trois prochaines décennies. « La prise de conscience de ces deux réalités, est la condition nécessaire pour changer la situation actuelle pour le mieux. Toutefois, cette condition reste insuffisante, si elle n'est pas complétée par une autre qui est la volonté du changement à plusieurs niveaux : individus, groupes, organisations, partis politiques, institutions, peuples arabes, gouvernement, et pays arabes »[59].

Parmi aussi les sociologues arabes libéraux, figure Aziz EL AZMEH qui dans son étude sur la laïcité, voit que la patrie arabe connaît depuis un certain temps deux phénomènes interdépendants : d'un côté, de plus en plus d'appel et de revendication religieux pour une réorganisation de l'état et de la société dans le sens d'avantage, de raidissement, et de repli sur les textes religieux et mythique de cet appel ; et de l'autre

[58] IBRAHIM Sa'ad El Dine*, La question sociale entre la tradition et les défis contemporains*, article remis durant le congrès organisé par le Centre des Etudes de l'unité Arabe, Beyrouth 1985. (En arabe).
[59] IBRAHIM Sa'ad El Dine, NASSAR Ali, et alii, *Avenir de la nation arabe, les défis et les choix, rapport final du congrès de l'avenir du monde arabe,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 2002, p.551. (En arabe).

plus de rigueur en ce qui concerne le respect des signes relatifs à l'appartenance idéologique et politique islamique, tels que l'accomplissement des devoirs religieux,…à ceci s'ajoutent les tentations de forcer les autres à respecter ce que ceux qui lancent cet appel religieux, voient comme satisfaisant aux yeux du Dieu, tels que le port du voile, l'usage de la force pour imposer leur point de vue aussi bien que la violence surtout contre les femmes, comme c'est le cas en Algérie, ou contre la société à travers les législations islamiques (Soudan), ou contre l'Etat, les Chrétiens et les intellectuels (Egypte dans les années 80), ou contre l'Etat (Syrie dans les années 1970) [60].

Quant au sociologue libanais Zouhair HATAB, il soulève dans la majorité de ses études, la question de la libération de la femme arabe, toujours considérée comme une marchandise que possède l'homme[61]. De même, il attire l'attention sur la discrimination à l'égard de la femme, que comportent les législations de l'état civil propres aux communautés religieuses. D'où sa revendication d'un état civil laïc.

Parmi les sociologues arabes libéraux, figure SHARABI, qui voit que le début d'un mouvement de critique civilisée gagne aujourd'hui de l'ampleur dans la société arabe, et prend la forme d'un esprit critique démocratique, issu du dialogue et de l'échange libre, et qui s'oppose simultanément à l'idéologie de la pensée révolutionnaire qui est devenue ancienne, et aux conjonctures d'une pensée fondamentaliste qui gagne du terrain…La tendance laïque de cet esprit critique démocratique ne signifie pas qu'il est contre la religion, la foi et les valeurs religieuses, mais qu'il tente de séparer ce qui est social, politique et concret, de ce qui est spirituel, céleste et abstrait[62].

De même, il incite les lecteurs, vigoureusement, à choisir eux-mêmes leur destin, à bien lire leur situation sociale et celle de leur pays. Il considère que le peuple arabe est aveuglé par les anciens systèmes stériles, assourdi par leurs discours démunis de logique et de vérité, emprisonné et enchaîné par des lois et des traditions religieuses qui sont loin d'œuvrer pour le salut des âmes, mais plutôt pour couvrir les actions irréfléchies et tyranniques des chefs politiques.

---

[60] EL AZMEH Aziz, *La laïcité vue autrement,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 2ème édition, 1998, p.303 et 304. (En arabe).
[61] HATAB Zouhair, *Les potentiels féminins…op.cit.*, p.262.
[62] SHARABI Hisham, *critique moderne…op.cit.,* p.9 et 10.

Au sujet du débat sur la laïcité, le sociologue tunisien Taher LABIB dit « qu'il est voué à l'échec… En réalité, le laïc est « l'intrus » dans la culture arabe, alors que le religieux y est bien installé… Globalement, la société arabe commence à être gênée par la violence qui se fait au nom de la religion, y compris dans les couches populaires qui en sont la première victime… En effet, le discours laïc adressé aux pays arabes est autocensuré, limité, se voulant rassurant pour les religieux, donc incomplet. Certains chercheurs essaient de trouver des origines à la laïcité dans l'histoire arabe »[63].

De même, Pour le sociologue Taher LABIB, la liberté au sens politique et civique indispensable à l'instauration de la Démocratie, n'a jamais pu être une demande sociale dans le monde arabo-musulman, et ceci pour des raisons sociopolitiques. Les despotes, dirigeant le monde arabe, soumettent souvent des religieux à leur volonté, leur imposant d'ajuster les textes religieux aux besoins politiques des gouverneurs[64].

Les mouvements soi-disant démocratiques, selon LABIB, sont une nouvelle forme de colonialisme. Le principe est resté le même, démocratiser les pays arabes, réformer, civiliser, développer, défendre les Droits de l'Homme…mais le nom a changé. Le colonialisme laisse la place à ce qu'on appelle aujourd'hui ingérence[65].

Quant aux mouvements patriotiques arabes, ils sont en général des actions de libération et non de liberté. Libération du colonialisme, de l'impérialisme, du capitalisme…, sans penser à la liberté de pensée et de parole nécessaires pour la construction d'une démocratie. La démocratie, au vrai sens du terme, doit être le résultat d'un processus historique qui n'existe pas encore dans le monde arabe, et qui devient de plus en plus difficile à réaliser.

LABIB exclut de ce constat le cas du Liban et sa démocratie qui selon lui n'a pas de pareil dans le Monde Arabe. Ceci est dû au fait qu'exceptionnellement, la société civile au Liban a pu se construire et se développer en dehors du contrôle de l'Etat, et dans une phase cruciale, en l'absence de l'Etat. L'exemple libanais est souvent considéré

[63] LABIB Taher, *Laïcité et laïcisation de la société arabe,* L'Orient Le Jour, 28, 7, 2005, Beyrouth.
[64] LABIB Taher, *La démocratie est-elle une demande sociale arabe ?* p.2, conférence non publiée (SDNL).
[65] Ibid., p.4.

comme le modèle d'un peuple mécontent qui a causé la faillite, pour la première fois, d'un gouvernement arabe[66].

Dans son étude *« la sexualité en Islam »,* le sociologue tunisien BOUHDIBA propose ou cherche à prouver ou du moins à proposer que l'islam est une religion qui est ou qui peut être parfaitement adaptée à la vie moderne, à ses besoins technologiques et scientifiques, à la nouvelle identité de l'homme qui, malgré sa résistance à ceci, en raison de son attachement aux traditions, se retrouve obligé de suivre son époque sous risque de devenir marginalisé, ce qui le conduit souvent à l'extrémisme, autrement dit, au fondamentalisme.

« Il y a crise et crise totale de la conscience arabo-musulmane, comme en témoignent les difficultés qu'éprouve la sexualité à se définir dans un contexte, dans lequel le modernisme est appréhendé tout à la fois comme refus d'un inabolissable hier, et vouloir vivre un lendemain qui tarde un peu trop à chanter[67]. C'est une tentative de mettre en évidence la modernité de l'islam, presque son universalisme, des attributs que nous ne sommes pas habitués de voir couramment dans les écrits arabes et musulmans, qui sont généralement beaucoup plus centrés sur la tradition et l'identité par excellence.

Ali Al WARDI, le sociologue irakien, persécuté par le pouvoir baathiste de son pays depuis les années 1960, et dont les livres ont été interdits de publications et de diffusion, et mis à l'index[68], figure parmi les sociologues arabes libéraux de la première heure. Parmi ses thèses :

- « Nous devrions absolument profiter de cette occasion (état de désarroi) car l'Iraq se situe actuellement à un croisement de chemins, et c'est le moment propice pour réaliser la démocratie. Si cette occasion nous échappe, elle sera encore perdue pour longtemps »[69].

---

[66] ibid; pp. 5 et 6.
[67] BOUHDIBA Abdelwahab, *La Sexualité en Islam,* Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1975, p. 299.
[68] http://web.amnesty.org/library/Index/ARAMDE190152004?open&of=ARA-2D3 (22/06/2006)
[69] EL WARDI Ali, *étude dans la nature de la société iraquienne*, el dar el 'arabia lil mawsou'at, 1965, p. 382. (En arabe).

- Il insiste sur la spécificité nationale iraquienne, et par opposition à ce que préconisent les nationalistes arabes. « Comment peut-on faire une étude sur la grande société, sans étudier ses plus petites parties»[70].
- Dans ses deux livres « le sermonneur des sultans » *(wi'az el salatin)* et « le produit de l'esprit » (*wa mahsalat el 'akl el bachary),* il appelle à une révolution de l'éducation et des idées et il refuse catégoriquement les idées révolutionnaires en politique, surtout en ce qui concerne l'Irak. Il considère que les révoltes et les révolutions iraquiennes étaient des réactions tribales, et des sorties d'humeur individuelles.

EL WARDI s'oppose au recours à la violence révolutionnaire, et ne voit pas de raisons plausibles à pousser les iraquiens à la révolte.

Selon le sociologue soudanais Haydar Ibrahim ALI, le respect des Droits de l'Homme et de la démocratie, est considéré comme le critère d'évaluation du développement humain, économique et politique des nations. A l'heure actuelle, avec la disparition de l'armée de l'Est, et la tenue par le libéralisme occidental, des commandes du monde entier, l'unique souci du libéralisme, est le développement économique, et la liberté des échanges commerciaux qui ne peuvent se promouvoir sans le libéralisme politique.

De même, selon lui, pour que les mouvements islamistes soient gagnés de la démocratie, ils doivent accepter l'autre différent, respecter son droit à la différence, et renoncer à la violence dont ils font usage pour empêcher la liberté d'expression[71].
En outre, selon lui, il faut que chacun ait « son destin entre les mains ». Or, il s'agit ici selon lui, d'un personnalisme, et d'un pluralisme qui ne plaisent pas aux islamistes, selon qui le destin de l'homme est entre les mains d'Allah seul, d'autant plus que le pluralisme va à l'encontre de leur doctrine unioniste[72], dit-il.

[70] Ibid., p. 8.
[71] ALI Haydar Ibrahim, *Les Courants Islamiques et la Cause de la Démocratie,* Beyrouth, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1999, p. 151. (En arabe).
[72] Ibid., p.151.

Dans son ouvrage *Avis sur le Fiqh dépassé*[73], EL NAQIB, traite le retard technologique, social et culturel qu'il considère comme un phénomène propre aux pays arabes, tout au long de leur histoire. Le retard, la pauvreté, et le sous-développement de la pensée vont encore durer longtemps tant qu'il existe des pays dominants et d'autres dominés, tant que persiste le choc des civilisations.

Comme nous ne prévoyons pas que les pays arabes vont adopter un régime politique, homogène et libéral, à la manière occidentale, qui serait dépourvue des déformations tribales et de classe, ils sont contraints à réaliser d'une façon ou d'une autre, l'intégration et la complémentarité régionale, culturelle et politique, avec une couverture économique, s'ils veulent participer à la concurrence internationale au XXI° siècle[74].

Quant à la question des inégalités de répartition des revenus suivant les classes, ou de la justice redistributive, elle est selon EL NAQIB, l'un des principaux impératifs du développement. Comme le confirment plusieurs études dans ce domaine, les pays qui ont réussi à sortir du marécage du sous-développement, sont ceux où la différence de revenus entre deux catégories de revenus voisines, de 20% de ménages chacune, n'est supérieure au double.

De même, selon EL NAQIB, une classe moyenne large, et de pouvoir d'achat élevé, est une des conditions du développement. Par contre, l'accroissement des inégalités de revenus entre classes sociales, représente l'un des principaux obstacles au développement, dit-il[75].

[73] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Avis sur le Fiqh dépassé : Le Monde Arabe et le Monde Occidental au Temps de la Mondialisation*, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2002. (En arabe).
[74] Ibid., p.410.
[75] Ibid., p.442.

4- Les sociologues arabes islamistes

Dans les Etats musulmans, les mouvements islamistes (ou intégristes musulmans, ou fondamentalistes), sont des courants essentiellement politiques défendant la nature théocratique (pouvoir politique détenu par les religieux) de l'Etat musulman.

La pensée islamique considère l'inspiration divine à travers le Coran comme base d'action et de réflexion du Musulman, ce qui va à l'encontre de la laïcité et parfois de l'esprit scientifique. C'est une pensée fondée donc sur la religion et la Shari'a appliquée dans toutes les circonstances et à tous les domaines de la vie (sociaux, économiques, politiques, éducatifs..).

« L'islam définirait une « communauté » à laquelle on appartient par héritage, comme l'ethnicité, et non par conviction personnelle intime et forte… »[76]

Depuis les années quatre-vingt, le terme islamisme désigne les mouvements politiques radicaux ayant pour objectif l'instauration d'un Etat islamique par opposition aux Etats modernes de type occidental, considérés comme phénomènes importés, défaillants et antireligieux[77]. Les idéologues des mouvements islamiques considèrent que la solution réside dans la protection et le respect de l'islam, l'application correcte de la loi islamique, l'instauration de l'Etat islamique qui se ressource dans le Coran, et considérer la société musulmane comme le modèle pour faire face aux autres courants et idées.

« Il s'agissait de prouver que les Musulmans croyants ne sont pas autorisés à vivre dans un Etat qui ne serait pas lui-même islamique, parce que l'islam ignorerait la possibilité d'une séparation entre l'Etat et la religion »[78].

La tendance générale des groupes islamistes, considérés par l'Occident comme fondamentalistes, est le retour vers le passé pour revivre la gloire de l'islam après la

[76]AMIN Samir et EL KENZ Ali, *Le Monde Arabe : Enjeux sociaux Perspectives méditerranéennes, l'Harmattan, Paris*, p. 14.
[77] GHALIOUN Bourhan, *L'Islamisme, Pensée Politique et Sécularisation en Pays d'Islam*, Paris, La Découverte, 1994, p23.
[78] AMIN Samir et EL KENZ Ali, *Le Monde Arabe : Enjeux sociaux… op.cit.*, p. 14-15.

chute et la régression qu'il a connues, tout comme le retour aux traditions religieuses et aux fondements de la foi, la purification de la société de tout genre de déviance.
Le fondamentalisme signifie exactement la croyance basée sur le texte intégral du Coran, la source pure de l'islam[79].

Les premières réactions islamiques ont eu lieu à partir du XVIII° siècle, avec l'invasion étrangère du monde arabe et la défaillance de l'Empire Ottoman, époque durant laquelle les Musulmans souffraient de la dictature et du sous-développement social, économique et politique. Ainsi, sont nés le wahhabisme et le mahdisme qui sont à la base des mouvements islamistes contemporains.

Alors que la période (1889 – 1940), c'était celle de la Réforme de la pensée islamique grâce à des penseurs et doctrinaires musulmans, comme Jamal El Afghani, Mohamed Abdo, Mohamed Rachid Rida…, qui ont voulu concilier l'héritage culturel et religieux, et les besoins de leur temps. Ils militaient pour que les Musulmans accèdent aux sciences et à la technologie dans leur lutte contre l'Occident, avec lequel ils refusaient le moindre contact[80]. Par contre, le réformisme musulman a défendu l'idée de la succession c'est-à-dire du califat *al Khilafa islamiya,* que répugnait l'Occident. Toutefois, contrairement à ce que prêchait l'école traditionaliste, il est resté un courant modéré, islamiste certes, mais accessible au modernisme.

Il s'agit ici d'un islamisme qui ne rejette pas la laïcité, et la modernité occidentale, et à aspirations séculières. C'est un islamisme qui tend à concilier la modernité avec les valeurs de liberté, d'égalité, de justice et d'humanisme, considérées comme islamiques par ce courant. « Il s'agit d'une réaction contre une modernité appauvrie et appauvrissante, au nom d'idéaux dits islamiques, qui ne sont en réalité que les valeurs mêmes de la modernité et de la sécularisation. C'est pourquoi l'islamisme n'est pas anti-modernité mais contre modernité »[81].

Après la Première Guerre mondiale et la chute de l'Empire Ottoman, Atatürk va instaurer un système politique opposé aux principes fondamentalistes de l'islam. Il

[79] IBRAHIM Sa'ad El Dine, *Le Réveil Islamique Contemporain*, La série de dialogues arabes, Amman, Al Mountada, 1987, p. 396 et 397. (En arabe).
[80] EL ZEIDI Moufid, *Les Courants Sociaux au Golfe Arabe 1938 – 1971*, Beyrouth, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2000. p. 243. (En arabe).
[81] GHALIOUN Burhan, *op.cit.*, p27.

abolit le califat (*la Khilafa*), et écarta toute influence de la Charia' sur l'Etat, ce qui fit un choc dans l'esprit des Musulmans qui souffraient en même temps des invasions coloniales occidentales. « En Turquie, l'Union mohammadienne, fondée le 5 avril 1909 à Istanbul par réaction au coup d'Etat moderniste de 1908 des Jeunes-Turcs, appelle à l'application de la *Charia'* et s'oppose au *tafarnoj* (occidentalisation) »[82]. Vinrent ensuite l'accord de Sykes–Picot, Belfort et l'époque mandataire qui divisèrent les Arabes et affaiblirent les Musulmans.

Pour faire face à cette situation, les penseurs islamistes appelaient les Musulmans à revenir aux sources de la foi, à l'étude de ses principes et à la conciliation entre la foi et les nécessités des temps contemporains. Le but de ces penseurs armés d'un islam nouveau était de tenir bon contre l'invasion occidentale dans tous les domaines sociaux, politiques, économiques et culturels[83].

Ainsi, plusieurs associations islamiques virent le jour avec une grande popularité comme le groupe des Jeunes Musulmans fondé en Egypte en 1927, regroupant des penseurs comme A. Saïd, A. Chawich, A. Taymour, M. El Khatib, et M. Hussein.
Le but de ce groupe était de diffuser les valeurs de l'islam, de protéger les jeunes, de lutter contre la délinquance, de se ressourcer culturellement des civilisations orientales et occidentales, tout en prêchant la non implication des jeunes musulmans dans la politique[84].

Deux courants islamistes apparurent alors, le premier était pour la soumission des régimes politiques en place aux exigences de l'islam, et le deuxième plus révolutionnaire, représenté par des groupes islamistes qui voulaient remplacer ces régimes par d'autres qui appliquent la Charia', et créent un État islamiste. Les Frères musulmans en Egypte et le Parti de la libération islamique en Jordanie, étaient les deux principaux groupes islamiques actifs au monde arabe.

Les Frères Musulmans, le groupe islamique le plus entreprenant au monde arabe, est fondé par Hassan el Banna en Egypte en 1928. A la différence des nationalistes

[82] Ibid., p. 22.
[83] KHADOURI Majid, *Les courants politiques au Monde Arabe: Le rôle des idéologies dans la politique,* Beyrouth, Maison Unie d'Edition, 1972, p. 83 et 84. (En arabe).
[84] EL ZEIDI Moufid, *Les Courants Sociaux… op.cit.,*p. 247.

libéraux qui cherchaient à réconcilier l'islam et la modernité, ou des socialistes arabes résolument séculaires, les Frères Musulmans étaient déterminés à rejeter la modernité, à restaurer l'autorité de la vertu islamique, et à incarner l'islam par l'établissement d'un système législatif islamique dans les pays arabes.

La popularité des Frères Musulmans augmentait, ainsi que leurs activités d'endoctrinement politique en Egypte, ce qui les a fait entrer en conflit avec le régime Wafdiste et les Anglais. De même, leur participation à la guerre israëlo-arabe de 1948 leur ont fait gagner du terrain. Bien plus, ils ont été créés à leur mouvement, des réseaux de cellules en Irak, en Syrie, en Jordanie, en Palestine, au Liban, au Koweït, au Yémen, au Soudan et au Pakistan[85].
Après la révolution du 23 juillet 1952 en Egypte, les relations étaient tendues entre les officiers libres et les Frères Musulmans, qui auraient tenté d'assassiner Gamal Abdel Nasser, ce qui mena à la dissolution du parti et l'emprisonnement de ses leaders. Tout ceci a rendu impossible la cohabitation entre les Frères Musulmans et l'Etat, chose que confirme l'un des penseurs du groupe Saïd Qutb.

Sur la carte, l'islam s'étend vers l'Asie et l'Afrique subsaharienne, *"une seule religion, mais des idéologies qui s'en réclament",* selon Yves Lacoste[86]. Deux pays s'imposent comme le leader du monde musulman : l'Arabie Saoudite et l'Iran non arabe. Pour faire face à une renaissance moderniste de l'islam, l'Arabie, "patrie" du wahhabisme, a pris l'initiative dès 1969 de créer l'Organisation de la Conférence Islamique, OCI. Le motif déclaré lors de sa création, a été l'unification des Musulmans après l'incendie de la Mosquée El Aqsa à Jérusalem, et l'annexion de la partie Est de la Ville Sainte par l'Etat hébreu.

Cependant, dès 1974, le deuxième sommet islamique abandonne les domaines proprement religieux et théologiques à la Ligue islamique mondiale dont le siège est à la Mecque, et décide de consacrer ses efforts au regroupement des Musulmans en une entité d'un milliard d'hommes[87] [88]. Un nouveau mouvement apparaît sous

[85] ROY Olivier, *The failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994, p. 110 et 111.
[86] LACOSTE Yves, *Questions de géopolitique*, Paris, Hachette, 1988.
[87] DE BOUTEILLER G., *La nation islamique, utopie ou réalité géopolitique de demain ?* Défense nationale, janvier et février 1981 ; "Après Taëf, la nation islamique ?", avril 1981.
[88] CHARNAY Jean-Paul, *"Géostratégie du monde islamique",* Cahiers français, n° 199-200, 1981.

l'appellation "la Nation Islamique" avec pour mission de représenter les Musulmans dans les instances internationales, et de promouvoir une conception islamique du droit international et des rapports entre les Etats. La Ligue islamique prend le soin de rédiger la "Charte islamique des droits de l'Homme"[89], selon les principes de l'évidente divinité de l'Homme, créé par un Dieu qui lui donne les droits de l'Homme. Cette Charte a établi les droits pour l'Homme en général, et constitue un progrès très net vis-à-vis des pratiques discriminatoires à l'égard des femmes dans bien des pays musulmans.

Cette organisation, malgré l'occupation permanente de Jérusalem évoquée à chaque Sommet, s'est finalement consacrée à proposer des résolutions et à réaliser des actions à caractère plutôt économique, du genre :

- Coopération entre Etats musulmans riches et Etats musulmans pauvres
- Projet de marché commun islamique sous l'impulsion des économistes pakistanais
- Création d'une banque islamique de développement (capitaux saoudiens) et création d'un "dinar islamique", monnaie de compte vite abandonnée.

Ces décisions mettent en évidence la mainmise de l'Arabie Saoudite sur l'OCI et sur la Ligue Islamique conjuguant capitaux, direction financière et direction théologique. La Ligue est chargée de *"créer l'unité des Musulmans"*, d'avoir des représentations dans chaque pays musulman, et de créer des écoles et des "missions" en Afrique et en Europe. Le premier Institut Supérieur Islamique, financé par les Etats du Golfe a ouvert ses portes en France en janvier 1992.

La Grande-Bretagne est la plaque tournante de la Ligue qui veut y regrouper les trois à quatre millions de Musulmans, essentiellement asiatiques, résidant dans ce pays.

Par conséquent, la politique étrangère de l'Arabie Saoudite, associe fondamentalisme religieux, et avance des capitaux. Cette politique ou stratégie a été interprétée de deux façons différentes en Occident :

- Il s'agirait d'un contrepoids modéré aux tentatives déstabilisatrices de l'islamisme révolutionnaire. Cet islam conservateur pro-occidental (non pour

[89] ETIENNE Bruno, *l'islamisme radical*, Livre de poche, Essais, 1991.

les mœurs mais pour l'alliance politique) paraît capable d'assurer la stabilité politique dans des zones d'intérêts stratégiques : le Golfe ou les pays limitrophes. Il a pour inconvénient de faire fi des Droits de l'homme, avec une bénédiction islamique.

- Il pourrait s'agir d'une force internationale qui fait peur par sa capacité de mobilisation des foules dans les mosquées, par son fanatisme, et par l'image sombre qu'elle donne de l'Occident[90].

Ainsi, l'islam se présente comme une nouvelle ethnie, comme celle de Bosnie-Herzégovine, créée par Tito pour combattre le nationalisme ethnique des minorités non serbes. Cette idée de faire des Musulmans une ethnie ou un nouveau peuple, est combattue par certains théologiens musulmans qui estiment, qu'il s'agit d'une corruption de l'islam par le judaïsme. L'islam n'est pas la religion propre d'un peuple, mais celle de tous les hommes, quelle que soit leur appartenance nationale et ethnique, aucune ethnie, ni nation ne peut s'approprier la religion.

De ce fait, la prétention de certains Musulmans que l'islam est d'abord la religion des Arabes et qu'un Arabe ne peut qu'être musulman, rend les difficultés relationnelles entre les deux appartenances, tellement importantes que ces deux idéologies de mobilisation, l'arabisme et l'islamisme, ne peuvent évoluer simultanément.

En ce qui concerne l'islam politique contemporain, comme nous l'avons vu précédemment, la faillite du libéralisme et du socialisme arabe a créé dans le monde arabe un vide idéologique qui sera rempli petit à petit par une nouvelle doctrine politique, l'Islamisme.

Les pays se définissant eux-mêmes comme étant des états islamiques appliquant la Charia, sont l'Arabie Saoudite depuis 1926, la Libye de Kadhafi depuis 1969, le Pakistan depuis 1977, l'Iran de Khomeiny depuis 1979 et le Soudan depuis 1983.

Quant aux mouvements islamistes qui cherchent à faire tomber les régimes en place, et cherchent à les remplacer par des États islamiques, ils trouvent leur forte concentration dans l'Orient arabe. Il s'agit des *Frères Musulmans* et des groupes

[90] TEBIB Roger, *Géopolitique et intégrisme islamique, Défense nationale*, février 1988.

dissidents qui se réclament de Saïd Qutb, du *Takfir wa Hijra* , *Jihad* islamique, du *Hezbollah* (chiite), du *Tawhid* (Sunnite), du *Hamas* en Palestine, et du *Da'wa* (chiite) en Irak[91].

Selon certains orientalistes occidentaux, l'extension de ces mouvements politiques populaires dans les pays arabes, risque de faire arriver au pouvoir, une catégorie sociale rétrograde culturellement et politiquement avec un langage obscurantiste. Toutefois, cette vision des choses part du postulat selon lequel, seul l'Occident est capable du progrès et de modernité, contrairement aux pays musulmans enfermés dans leurs traditions religieuses qui les empêchent de comprendre l'importance de la modernité.

Alors que pour d'autres, l'émergence des mouvements islamiques fait figure d'une révolte contre le capitalisme destructeur qui accompagne la modernité inachevée, un système qui n'a rien à offrir aux peuples arabes[92].

Pour analyser le phénomène social et politique que constitue l'islamisme, il est nécessaire de prendre en compte trois éléments distincts, mais intimement liés :

1. Les conditions socio-économiques qui favorisent une telle idéologie et un tel mouvement politique, et lui assurent le soutien populaire.
2. Les classes et les couches sociales qui véhiculent cette idéologie, et fournissent les dirigeants et les cadres à ce mouvement.
3. l'appartenance sociale de ceux qui adhèrent à ce mouvement.

En ce qui concerne les conditions socio-économiques qui ravitaillent l'islamisme en adhérents et sympathisants, ce sont la pauvreté et le désespoir. Des masses populaires ont été arrachées à une existence précapitaliste, villageoise ou artisanale par le développement du capitalisme, sans prendre en considération si ce dernier est capable ou non de fournir un emploi aux couches nouvellement urbanisées qui se multiplient très vite et qui sont condamnées à habiter les bidonvilles autour des métropoles. Selon certains auteurs, il s'agit d'une masse de gens dépourvus d'éducation, et qui n'ont pour toute perspective de vie que le chômage et la

[91] CARRE Olivier, *L'Utopie Islamique dans l'Orient arabe,* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, p.7.
[92] AMIN Samir et EL KENZ Ali, *Le Monde Arabe : Enjeux sociaux… op.cit.*, p. 13.

marginalisation. Selon ceux-ci, c'est le destin réservé par le capitalisme au Tiers-monde en général, et au monde arabo-islamique en particulier, qui fournit les conditions socio-économiques de l'extension de l'islamisme.

Les classes sociales qui fournissent les cadres et les dirigeants aux mouvements islamistes, sont la petite bourgeoisie et l'intelligentsia. Ce n'est pas par coïncidence qu'Ayman Al Zawahiri, l'idéologue et l'organisateur d'Al-Qaïda (le lieutenant en chef de Ben Laden), était un chirurgien réputé, enfant d'une famille dirigeante de l'intelligentsia égyptienne. Si le soutien populaire de l'islamisme vient des très pauvres, les cadres et les dirigeants de ce mouvement sont très éduqués, et sont des produits du monde séculaire des médecins et des ingénieurs, entre autres. Et pourtant, la classe d'origine des cadres d'un mouvement politique, ne détermine pas le *contenu de classe*.

L'élément le plus important de l'analyse de l'islamisme, selon les auteurs d'obédience socialiste, est sa nature capitaliste, le fait qu'il est une expression ou une manifestation du capitalisme sous des conditions historiques et culturelles déterminées, à savoir le monde arabo-islamique à l'époque du capital et de l'hégémonie américaine mondialisés. L'islamisme selon eux, est une réaction brutale et violente à cette hégémonie, qui ne contient en elle que les destructions de masse, et l'oppression brutale des populations de ce monde. Cette issue ne peut être contrecarrée que par la lutte de classes, capable de renverser les relations sociales capitalistes qui l'ont engendrée, et dont l'islamisme est une manifestation locale actuelle.

L'idéologie islamiste proposée pour remplacer la modernité capitaliste est plus politique que théologique. Elle ne cherche pas à substituer les aspirations religieuses aux aspirations séculières, mais elle propose un contre-projet de modernité capable de satisfaire les aspirations séculières de tout le monde. « L'islam proposé est, en l'occurrence, l'adversaire de toute théologie de la libération. L'islam politique appelle à la soumission, pas à l'émancipation. La seule tentative de lecture de l'islam qui allait dans le sens de l'émancipation fut celle du soudanais Mahmoud Taha »[93]. L'islam politique insiste sur l'identité collective des Musulmans, sur une application sociale de la religion invitant au respect de la religion dans son intégrité.

[93] Ibid., p. 13.

A l'origine, l'islam politique moderne fut inventé par les orientalistes avant d'être adopté par le pakistanais Mawdudi. Le but était de prouver que les Musulmans ne doivent pas vivre dans un Etat non islamique parce que la religion ne permet pas une séparation entre la religion et l'Etat, et celui-ci avait pour unique mission d'appliquer la Charia.

Il s'ensuit que, l'islam politique et la démocratie sont incompatibles, car le premier est prisonnier de l'interdit de l'innovation (*ibda*), n'acceptant à la rigueur que celui de l'interprétation de la tradition (*ijtihad*) », bien qu'il défende « le principe de la *Shura* (concertation) que l'islam politique prétend être la forme islamique de la démocratie[94].

Cependant, il n'y a pas beaucoup de différence entre le projet de l'islamisme radical et celui des autres courants modérés ; alors que l'islamisme *semble* être une idéologie et un mouvement politique fondamentalement opposés à la modernité, qui cherche à revigorer les croyances et les institutions traditionnelles islamiques, il est en fait le produit de la destruction du monde précapitaliste arabo-islamique, et son idéologie ainsi que son projet politique sont irrémédiablement marqués de l'empreinte de la modernité et du capitalisme. L'étroite connexion entre islamisme et capitalisme apparaît dans les deux dimensions de l'islamisme, comme idéologie et comme projet politique.

L'islamisme prétend vouloir obliger l'Occident à se retirer du sol de la terre d'islam, mais il ne peut espérer atteindre ce but qu'en essayant de concurrencer l'ennemi occidental sur le plan économique et militaire. Ce projet signifie l'épanouissement et l'apothéose du capitalisme par les Islamistes eux-mêmes.

Prenons l'exemple de l'Iran témoin de la victoire du mouvement islamiste contre le pouvoir du Shah proaméricain. Le régime de Khomeiny, a développé l'industrie pétrolière, liée étroitement à l'économie capitaliste mondiale et nécessitant un régime brutal d'exploitation du prolétariat ; et a développé les industries et les instituts scientifiques pour la production d'armements de destruction de masse, afin de s'élever à un statut de puissance impérialiste régionale majeure. Les Ayatollahs ont

[94] Ibid., p. 14.

pris le chemin du développement du capitalisme scientifique, technologique, économique et militaire qui, en dépit de leur volonté affirmée de pureté islamique, achèvera la destruction du monde islamique traditionnel du passé iranien.

Le même cas de l'islamisme capitaliste, était remarqué également en Afghanistan avec le réseau Al Qaida. Le projet de Ben Laden qui consiste à chasser l'impérialisme occidental de la terre d'islam, a des objectifs beaucoup plus profonds que la purification de la nation arabe. Il utilise les Talibans en Afghanistan pour déstabiliser et renverser le régime pakistanais séculaire, y prendre le pouvoir et mettre la main sur sa force nucléaire pour ensuite renverser le régime saoudien dépendant des Etats-Unis, et réussir à contrôler la plus grande partie de l'offre mondiale de pétrole. La question qui se pose n'est pas la probabilité de succès d'un tel projet, mais plutôt sa nature et son contenu purement capitalistes. L'acquisition de la force nucléaire et le contrôle du pétrole requièrent la technologie, la science et les relations avec le monde capitaliste que les Islamistes critiquent oralement, mais qui sont inséparables de l'islamisme en tant que mouvement et projet politiques.

Parmi les sociologues arabes qui ont été influencés par l'islamisme Mohammad Abdel Jalal CHARAF qui affirme que, « Le Coran et la Sunna les dépositaires des principes fondamentaux généraux d'un régime qui répond aux besoins de la Umma, et qui garantit la mise en place d'un mode de gouvernement qui sera le meilleur, et le plus correct »[95].

D'après un autre sociologue arabe islamiste, Abdel Kader ARABI, « la Muqaddima d'Ibn Khaldoun incarne l'esprit de la méthode islamo-arabe, qui était une méthode scientifique, appliquée, et non abstraite »[96].
De même, selon lui, le fondement du champ du savoir islamique est l'unicité de la méthode, laquelle ne distingue entre méthode naturelle et méthode sociale…Derrière le savoir khaldounien, réside la civilisation islamique et son temps, c'est ce qu'il ne faut pas ignorer.

---

[95] CHARAF Mohammad Abdel Jalal, *Naissance de la pensée politique et son évolution dans l'Islam,* publications Dar El Nahda El Arabiya, 2ème édition, Beyrouth, 1990, p.15. (En arabe).
[96]ARABI Abd Elkader, EL HARRAS Mokhtar, et alii, *La pensée sociale khaldounienne, la méthode et les concepts et la crise de la connaissance,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 2004, p.48.

Quant au sociologue syrien Mohammad EL MOUBARAK, il est pour « une élaboration islamique de la sociologie », afin de faire face à l'invasion des idées occidentales, dit-il[97]. De même, il n'y a pas de mal selon lui à ce que les Musulmans fassent la connaissance des diverses sciences, car ils ont contribué à leur formation et leur rénovation. Mais il voit, tout de même, « qu'il est nécessaire d'assurer une élaboration islamique de toutes les sciences, et plus précisément, qu'elles soient fondées sur les bases islamiques, et qu'elles aient des points de départ islamiques. Autrement dit, elles doivent être fondées conformément à la conception que se fait l'islam de l'existence[98].

De même, le sociologue égyptien Nabil EL SAMALOUTI incite les chercheurs en Egypte « de se charger de l'étude d'un ensemble de questions, et à leur tête, le progrès de la civilisation dans notre pays, et ceci, dans le cadre des valeurs issues des religions célestes éternelles[99].

En outre, il appelle à l'attachement aux origines religieuses et culturelles des sociétés arabes, dans la mesure où ceci ne se contredit pas avec tout ce qui est nouveau, et avec le progrès scientifique, que ça soit dans le domaine des sciences sociales ou naturelles ou des technologies industrielles. Car, « il faut faire remarquer que nos origines religieuses et culturelles supposent que notre nation soit la plus forte, et avant-gardiste dans le domaine du progrès matériel (économique, culturel et technique), et c'est ce qui est arrivé effectivement durant la période de prospérité de la civilisation islamique, dans ses sciences, sa littérature, et sa culture. Ainsi, nos origines religieuses et culturelles nous assurent la motivation pour briller, à se doter de la force dans tous les domaines, à recourir à l'emprunt culturel, à entrer en contact avec autrui, à assimiler la technique occidentale, et à inventer de nouvelles techniques…[100].

[97] EL MOUBARAK Mohammad, *« Le musulman contemporain »*, n°12, décembre 1977. (En arabe).
[98] Ibid., p.19.
[99] EL SAMALOUTI Nabil, *Crise de la sociologie dans le monde arabe, étude critique exploratoire des chercheurs,* Tome 1, El Azarita, Editions Dar El Ma'rifa El Jamiiya, 1995, p.2. (En arabe).
[100] Ibid., p.58.

Chapitre 2

Les thèmes traités

Comme la liberté d'expression continue à faire défaut dans la plupart des pays arabes -tel que nous l'avons remarqué au chapitre préliminaire- il est interdit aux sociologues arabes d'aborder des thèmes, ou d'utiliser des approches critiques, qui pourraient porter atteinte à l'islam ou aux régimes politiques en place, à moins d'accepter d'être traités d'apostats, de mécréants, ou de saboteurs au service d'Israël et de « l'impérialisme occidental », et « mériter » la séquestration, voire la condamnation à mort.

Par conséquent, ces sociologues sont acculés à aborder des thèmes qui ne reflètent pas les véritables problèmes des sociétés arabes (le chômage, le clientélisme, la corruption, le gaspillage des ressources, le despotisme religieux, politique, et culturel…). Et quand ils effleurent ces problèmes, ils sont amenés à mettre des gants, pour ménager ceux qui sont capables de leur nuire.

Dans ce chapitre, nous passons en revue un échantillon de thèmes étudiés par les sociologues arabes.

1- Les thèmes socio-culturels

La culture d'un groupe a été très longtemps associée à la notion d'ethnie, définie par son héritage socio-culturel (en particulier la langue), l'espace géographique et la conscience de ses membres d'appartenir à un même groupe.

« Au XVIII° siècle, le mot « culture » désigne en France, l'accès à l'éducation lettrée et est associée à l'idée de progrès universel. L'encyclopédie de Diderot, définit la

culture comme l'accès de l'individu à la civilisation. Ce sens se conservera en France durant tout le XIX° siècle »[101].

Avec la Renaissance, la notion de la culture était un concept élitiste, lié à la littérature latine et grecque. Elle signifie la formation des élites, soit dans le sens de « culture académique » et de « culture humaniste ». En 1871, le débat sur la notion de la culture a donné lieu à la première définition scientifique de cette dernière. Celle-ci a été proposée par l'anthropologue britannique Edward Taylor, qui définit la culture comme étant « l'ensemble des habitudes acquises par l'homme en société »[102].

Aux Etats-Unis, la question de la culture occupe précocement une place centrale, pour la simple raison que c'est un pays d'immigration rassemblant des citoyens d'origines socio-culturelles différentes.

Si l'on résume les différentes définitions aussi bien que les résultats des recherches sur la culture, celle-ci serait l'ensemble des valeurs, croyances et attitudes partagées par les membres d'un groupe (peuple, fidèles d'une religion, etc.) depuis suffisamment longtemps pour qu'ils les aient intériorisées (c'est-à-dire que ces valeurs, croyances et attitudes leur paraissent inconsciemment indiscutables). Ce partage résulte : de l'histoire commune ; de l'environnement géographique et climatique où le groupe vit depuis des générations ; de la (ou des) religion(s) les plus répandues dans le groupe, de l'éducation transmise aux enfants par les parents ou l'enseignement ; des informations diffusées par les medias ; des formes d'art dominantes depuis des décennies (littérature, danse, architecture, cinéma, etc.) ; des coutumes sociales, etc.

Ainsi, la culture d'une personne est celle de son groupe, qui lui aurait transmis ses valeurs, croyances et attitudes, auxquelles s'ajoutent les connaissances qu'elle a acquises, aussi bien que ses propres expériences.

A la lumière de cette notion de culture, nous abordons un certain nombre de thèmes culturels ou socio-culturels étudiés par les sociologues arabes.

---

[101] JOURNET Nicolas, *La culture : de l'universel au particulier*, Sciences Humaines, Auxerre, 2002, hors série, p.10.
[102] Ibid., p.10.

1.1 La culture arabe

L'expansion rapide de l'islam intégrant des cultures diverses, ainsi que l'immigration et le colonialisme, ont été à l'origine d'un brassage socio-culturel qui a duré plusieurs siècles, dans ce qu'on appelle aujourd'hui « le monde arabe ».

Malgré les différentes structures politiques, économiques, culturelles et sociales qui varient d'un pays arabe à un autre, ces derniers continuent à former une entité culturelle relativement spécifique.

Le sociologue jordanien Ibrahim OTHMANE « considère que la notion de culture, est un des principaux concepts en sciences sociales, dont particulièrement en anthropologie. Son usage dans plusieurs domaines, lui a confié des significations diverses, dont le niveau des connaissances scientifiques, artistiques et littéraires acquises, tel que le fait de dire que quelqu'un est cultivé. En ce sens, il est utilisé pour désigner la catégorie de ceux qui ont fait des études, soit les personnes cultivées » [103].

Alors que dans le même ouvrage *« Introduction à la sociologie »*, Ibrahim OTHMANE, donne un autre sens à la culture, en lui attribuant les caractéristiques suivantes :

- Elle est acquise et transmise d'une génération à une autre.
- Elle est collective et non individuelle…Elle évolue grâce à l'effort collectif du groupe auquel elle appartient.
- La culture distingue un groupe d'un autre, même si les groupes ou les institutions se ressemblent de par leur forme sociale ; mais à chaque groupe sa propre culture.
- La culture est normative, et constitue les représentations du groupe.
- Elle répond aux besoins biologiques fondamentaux et dérivés, ce qui mène à la formation des systèmes sociaux.

Elle est adaptative et moyen d'adaptation. La relation de l'être à l'environnement physique, puis à l'environnement social et aux autres, est changeante et variable ; et le changement des conjonctures suppose un changement dans la culture ;

[103] OTHMANE Ibrahim, *Introduction à la sociologie*, El Shourouq, Ramallah, 2006, p : 155. (En arabe).

l'augmentation de la population nécessite le développement des moyens de production et d'organisation.

De même selon OTHMANE, « la culture signifie tous les modèles de conduite instruite et prévue dans une société, dans ce sens on désigne la civilisation, les matériaux et les moyens de sa production, comme elle contient les régimes, les superstitions, les modèles de connaissance, d'art, des lettres, des valeurs, des traditions, des coutumes et des usages, c'est-à-dire dans tout ce que l'homme a produit ou adopté dans sa vie sociale »[104]. Les valeurs les plus importantes aux yeux des Arabes sont la noblesse, la fraternité, la convivialité, et la solidarité autant avec leurs proches qu'avec les étrangers. "Moi contre mon frère ; mon frère et moi contre mon cousin ; mon frère, mon cousin et moi contre l'étranger."

De même, en déterminant les valeurs, les croyances et les attitudes, la culture d'un peuple influence fortement les choix de celui-ci, selon OTHMANE, elle détermine les espoirs, les ambitions, les craintes et les attitudes vis-à-vis des événements, aussi bien que les décisions politiques.

OTHMANE[105] ajoute la « culture de masse » qui a ouvert de nouveaux horizons, à travers les moyens de diffusion, de l'Internet… a fait passer la culture d'un niveau régional, à un autre, international ou universel. Et il conclut, les nouveaux moyens de communication appartiennent à une source bien déterminée qui ne diffuse que sa connaissance et ses valeurs, ce qui rend ces dernières, incomplètes. Il s'ensuit que la personne n'est plus libre de son choix. Et comme ces nouveaux moyens de communication agissent dans l'intérêt économique et politique de leurs propriétaires, ils réduisent les écarts et la variété des goûts et des orientations. Les êtres humains deviennent alors des membres d'un « troupeau ».

« La fonction essentielle de la culture ce n'est pas la créativité et le perfectionnement en premier lieu, mais plutôt le contrôle social. La culture remplit sa fonction à travers les organisations sociales et économiques. Elle est la rationalité ou l'ethos, c'est à dire

[104] Ibid., p : 156.
[105] Ibid., p.175 et 176.

l'ensemble des règles et des conventions qui veillent à la déduction des sens et à leur compréhension»[106].

Selon le sociologue syrien Halim BARAKAT, La culture du monde arabe puise sa spécificité dans « la langue arabe, la religion, la famille, les modes de production semblable, les défis, le système social global dominant, et dans une expérience historique commune »[107].

Depuis toujours, le monde arabe a rarement été totalement unifié. Au sein de cette union, les États entretiennent des relations à différents niveaux, car ceux-ci se réfèrent à leur civilisation qui le constitue; soit, la civilisation arabo-musulmane, arabe, ou comportant une minorité arabe ou islamique importante, tels Chypre et Israël.

Alors que pour le sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, « La culture, comme mentalité commune, est le produit du réseau des relations sociales et de l'interaction de son auto-dynamisme avec les éléments de son environnement »[108].

Pour EL NAQIB les caractéristiques principales de la culture arabe sont les suivantes[109] : c'est d'abord une culture tribale, qui s'est figée dans les valeurs et les nomenclatures de la société tribale. C'est la culture d'une société morte, parce qu'elle représente un système de pensée clos. Troisièmement, c'est une culture utilitariste dans la mesure où c'est un moyen de gagner sa vie. Quatrièmement, c'est une culture de consommation et de jouissance. C'est un folklore qu'on utilise pour le loisir… Enfin, c'est une culture de scission interne qui amène son porteur à se scinder en deux, dont une partie est nettement claire représentant le passé, et l'autre sombre, et non transparente, relative au présent.

De même selon EL NAQIB, « La culture arabe est une culture du droit islamique *« fiqh »* »[110]. C'est ainsi que l'Arabe pour prendre une décision d'ordre temporel, doit

[106] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au commencement fut le conflit : Controverses autour de la religion, l'ethnie, la nation et la classe chez les Arabes,* Dar El Saqi, Beyrouth, p. 397,1997. (En Arabe)
[107] BARAKAT Halim, *la société arabe contemporaine…op.cit.,* p. 50.
[108] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au commencement fut le conflit…op.cit.*, p. 416.
[109] Ibid., p. 410 et 411.
[110] Ibid., p. 410.

souvent se référer aux prescriptions de sa religion et à son legs très complexe à la fois culturel et sociologique. Et ici, le spirituel l'emporte fréquemment sur le temporel. La société arabe est typiquement religieuse, et d'un mélange de coutumes et d'habitudes séculaires.

Dans les sociétés arabes, la méfiance et l'hostilité règnent. Il y a des « cercles concentriques de confiance » : famille proche, tribu, secte religieuse, pays, communauté musulmane supranationale, soit la nation islamique (*l'Umma*).

Dans les pays musulmans, et d'ailleurs dans beaucoup de pays pauvres, les sociétés sont closes : les membres d'un groupe détestent, rejettent violemment et même combattent les individus qui n'appartiennent pas au groupe. Chaque communauté se méfie des autres et défend son territoire, sa zone d'influence et ses privilèges contre les autres. Depuis plus de mille ans, les Sunnites détestent les Chiites et inversement, au point qu'en Irak ces deux communautés de musulmans s'entretuent par attentats-suicides et massacres perpétrés par des commandos de la mort. On peut aussi citer la situation en Algérie, au Pakistan, au Yémen, en Turquie (problème Kurde), en Indonésie, au Soudan, où la guerre civile est permanente, etc.

Le sociologue marocain Mokhtar EL HARRAS dans son livre, *« la culture et la fécondité »*, envisage le rapport de celle-ci à l'islam et au système socio-culturel, « l'Islam insiste dans plus d'un verset coranique et *« hadith »* (tradition du Prophète), sur l'importance du mariage, de la relation sexuelle et de la fécondité… »[111]. Il ajoute que l'on constate dans plus d'un verset coranique que l'islam est pour le contrôle des naissances.

De son côté, le sociologue tunisien Taher LABIB, dans son œuvre *« La culture et la société »* [112] explique et critique les lacunes de la culture des personnes incultes qui nous entourent dans les sociétés arabes, et qui portent des idées vides, sans référence, des idées tellement vides de sens, qu'elles peuvent répandre des concepts de sociétés sans citoyens, des Droits de l'Homme sans hommes.

---

[111] EL HARRAS Mokhtar et BEN SAID Idriss, *La Culture et la Fertilité, Une Etude du Comportement de Procréation au Maroc*, Sociologia, Dar Atalia pour l'impression et l'édition, Beyrouth, p. 13-14, 1996. (En Arabe)

[112] LABIB Taher, *La Culture et la Société, La Pensée Arabe Contemporaine*, Beyrouth, 2001. (En Arabe).

Cette culture qui a perdu ses bases sociales, Taher LABIB l'appelle la culture passagère. Elle est propre à l'imaginaire, au virtuel, une culture sans lien entre l'être et le sujet. C'est la culture de tout le monde, donc celle de personne. Elle est anonyme et non spécifique. C'est une culture sans mémoire.

Cette culture passagère est véhiculée par des gens passagers dont l'existence se résume au moment de leur passage, ils n'ont aucune présence et ne laissent aucune trace. Malgré ceci, ces personnes posent des questions auxquelles ils répondent, et choisissent de préférence des questions n'ayant qu'une seule réponse possible, et des thèmes concernant la morale, l'éthique, les langues, la cuisine, et jouent des sujets, en passant de Farabi et Aristote à l'élevage des chiens. Ces gens – là, selon Taher LABIB, ont une grande faculté de ranger tout le monde au même niveau intellectuel, tout en étant confiant de l'attraction épatante qu'ils exercent sur leur public. Ce sont particulièrement ces gens qui lisent le moins pour ne pas dire du tout, et qui font tellement de bruit en parlant qu'ils n'écoutent qu'eux mêmes, ce qui rend impossible d'établir un lien entre leur personne, leur pensée et celle de la société qui les entoure. D'où leur rupture avec la réalité sociale et culturelle.

Taher LABIB semble tellement exaspéré par cette catégorie de personnes qui ne cesse de grandir, et de faire surtout partie des classes dirigeantes des pays arabes. Il décrit leur comportement et son impact sur leur entourage d'une façon très critique, et ironique, ce qui nous rappelle à certains égards, le cinquième chapitre « De la Société et de la Conversation », dans « Les Caractères » de Jean De La Bruyère. Les portraits de La Bruyère sont le travail d'un fin observateur, qui analyse les hommes avec justesse et les dépeint avec une ironie mordante tout en dénonçant les travers du temps, ce que fait exactement LABIB dans ce livre.

La culture définie ci-dessus, toujours selon LABIB est influencée par les valeurs, les croyances et les règles de comportement prônées par la religion. Mais il ne faut pas la confondre avec la religion. Ce qui marque la culture arabe, « en tant que grande culture n'ayant pas assumé sa fragilité, c'est qu'elle supporte mal le regard de l'Autre »[113].

[113] LABIB Taher, *« l'image de l'autre dans la culture arabe, comment l'autre devient occident… »,* dans les Annales de philosophie & des sciences humaines, actes du colloque international sur l'image de l'autre, n° 10, Liban, p.34, 2002.

D'après ce qui précède, les conceptions que se font les sociologues arabes, de la culture, et tout particulièrement de la culture arabe, sont très divergentes, et pour la plupart, abstraites, et de caractère plus littéraire que scientifique.

1.2 L'intelligentsia ou l'élite intellectuelle arabe

Ce thème a été abordé par plusieurs sociologues arabes, dont Taher LABIB, Hisham SHARABI, et Khaldoun Hassan EL NAQIB.

Selon le sociologue tunisien Taher LABIB, l'intellectuel arabe tente de trouver un fondement social à ses déceptions, sans perdre sa nostalgie pour l'époque d'enchantement (précoloniale)[114].

Alors que pour le sociologue palestinien Hisham SHARABI, derrière la conscience de soi arabe réside le défi qui a été imposé par l'Occident aux Arabes à tous les niveaux, social, politique, économique et psychologique[115]. Ainsi, ce sont les nombreuses crises du passé qui ont façonné l'intellectuel arabe.

De même, selon SHARABI, comme aucun pays arabe n'a connu de véritable révolution sociale, il y a partout coexistence ou même confusion entre élite traditionnelle et nouvelle élite. Mais ceci n'exclut pas parfois la séparation entre ces deux genres d'élites ; car il y a des fois où c'est l'ancienne élite qui domine dans un pays, alors que dans un autre, c'est la nouvelle.

Pour traiter le parcours historique de l'intelligentsia arabe, SHARABI remonte à l'Antiquité, et à la société agricole et traditionnelle. Selon lui, le phénomène des intellectuels est né des rapports des Arabes avec l'Europe, auxquels ils doivent leur conscience de soi individuelle. Toutefois, ces intellectuels n'ont pas la même origine sociale, ni la même orientation politique, ni la même éducation. Par exemple, les

[114] LABIB Tahar et BRONDINO Michèle, *Gramsci dans le monde arabe*, Les Editions De La Méditerranée, Tunisie, 1994, p.30.
[115] SHARABI Hisham, *les intellectuels arabes et l'Occident*, Dar El Nahar, 4° édition, Beyrouth, 1991, p. 13. (En arabe).

intellectuels chrétiens ont pris la direction de la culture et des valeurs européennes, auxquelles les intellectuels musulmans, conservateurs soient-ils ou réformateurs ou laïcs, sont tout à fait opposés.

Pourtant ce sont les intellectuels chrétiens selon SHARABI, qui ont joué le rôle principal dans la Renaissance arabe du XIX° siècle, et qui ont marqué le mouvement de la modernisation arabe. En effet, la spécificité des intellectuels chrétiens qui les distingue de leurs homologues musulmans arabes,.... c'est qu'ils sont étrangers au vrai sens du terme dans la société islamique[116].

De même, ce sont les tendances rationalistes des Chrétiens qui ont semé la rébellion contre toutes les formes de la pensée abstraite et absolue.

Par conséquent, les penseurs chrétiens révolutionnaires n'étaient pas de simples négativistes, mais ils ont profondément influencé la pensée arabe contemporaine.

Selon SHARABI, l'intellectuel arabe ne peut vivre en paix, et n'a d'avenir, que s'il marchande son statut et sa position avec les régimes politiques en place, s'adapte au statu quo et renonce à ses positions (de contestation) initiales. Ainsi, il « participe à la castration de la pensée »[117], imposée par les régimes en place.

Toujours selon SHARABI, les intellectuels arabes forment une classe, appelée « classe des intellectuels professionnels »[118], qui consacrent tout leur temps à exercer la profession d'intellectuels. Cette classe est composée d'intellectuels de tout genre, de par leur arrière-fond social, religieux ou politique. Cette génération d'intellectuels arabes, est pour une politique active, proche de l'action révolutionnaire.
La fragmentation de la « patrie arabe » en plusieurs entités inégales et hétérogènes, a eu comme avantage selon SHARABI, d'offrir à l'intellectuel arabe la possibilité d'expression, et comme inconvénient, de poser indéfiniment les mêmes problèmes, et de ressusciter des doctrines déjà discréditées du genre communisme pro soviétique.

---

[116] Ibid., p.28.
[117] SHARABI Hisham, *Introductions pour l'étude de la société arabe*, Dar el Tali'a, Beyrouth, 4ème édition, 1991, p.103. (En arabe).
[118] Ibid., pp. 18-20.

De même, d'après SHARABI, la régression et la stagnation culturelle dans le monde arabe n'ont d'autre explication que l'hétérogénéité des élites locales.

Cette hétérogénéité est due selon lui, à la diversité des méthodes d'enseignement. Dans chaque pays arabe, coexistent des établissements éducatifs traditionnels et modernes. Même ces derniers sont loin d'obéir à des règles identiques. Chaque université a ses liens avec des institutions étrangères qui lui inspirent ses méthodes et ses programmes.

Ainsi, l'on reçoit une formation française, ou anglo-saxonne, ou allemande, ou russe, etc. Ceci se reflète dans les travaux en sciences sociales des intellectuels arabes, qui sont hybrides par définition, et comportent des préjugés sur la société arabe, que ces intellectuels ont appris dans les universités étrangères qu'ils ont fréquentées.

Néanmoins, sans compétence culturelle, qu'elle soit scientifique ou littéraire, associée à une liberté d'expression et de jugement, l'intelligentsia ne peut s'opposer ouvertement aux valeurs et aux visions du monde des groupes sociaux dominants, et contester les apparences qu'elles revêtent. De ce fait, la laïcité reste un des concepts garants d'une « intelligentsia sincère ».

Quant au sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, il définit les conditions d'appartenance à l'intelligentsia, comme suit [119] :

1) L'indépendance relative vis-à-vis du pouvoir.
2) L'opposition au statu quo, et la critique du régime social et politique.
3) Etre humaniste et libéral.
4) Réunir entre la réflexion théorique et l'action sociale et politique.

Pour EL NAQIB, l'intellectuel peut être un homme de pensée, de science, ou de lettres ou d'arts[120]. La fonction des intellectuels varie d'une société à l'autre ; et comme ils sont sous trois formes, ils constituent une catégorie non homogène, mais

[119] EL NAQIB Khaldoun Hassan*, Avis sur le fiqh dépassé…op.cit.,* p. 390.
[120] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Le problème éducatif et la guerre du silence : étude en sociologie de la culture*, El Mostaqbal El Arabi, Beyrouth, 1993. (En arabe)

de grande importance pour la société. Toutefois, leur diversité de formation ne les empêche pas de remplir la même fonction, comme ce fut le cas dans les anciens pays de l'Est. Ils constituent la catégorie d'élites qu'on désigne par intelligentsia[121].

Quant à l'intelligentsia arabe, elle a été formée selon EL NAQIB, en grande partie à l'étranger, ce qui explique sa fascination pour des doctrines étrangères à son pays ; et ce qui brouille aussi son identité culturelle. Aussi, selon lui, l'intellectuel arabe, c'est quelqu'un qui est déconnecté de la réalité, et qui recourt à l'abstraction pour fuir la réalité vécue. Ses idées sont « oscillantes » vis-à-vis de l'aggravation de la crise de la société arabe.

Alors que selon le sociologue égyptien, Sa'ad El Dine IBRAHIM, les intellectuels arabes ont connu leur âge d'or, lors des résistances nationales, comme avant-garde des mouvements de libération. Ils continuèrent à exercer une grande influence, soit en tant qu'intellectuels organiques, au service des nouveaux Etats, soit en idéologues ou théoriciens des mouvements de contestations marxistes, panarabes, baathistes, tiers-mondistes etc. La chute du communisme et, par voie de conséquence, l'éclipse du tiers-mondisme, érigea le capitalisme libéral en modèle quasi exclusif. Le triomphe de "la pensée unique", dans cette ère monopolaire, annonçait la fin des idéologies et des intellectuels engagés dans leurs mouvances.

Dans le monde arabe, ces effets se conjuguent avec la remise en question du panarabisme, depuis la guerre du Golfe. L'apparition de l'intégrisme généra ses pseudos intellectuels, les maîtres de la vulgate, une lecture primaire des textes de référence. Se mettant au service des structures de l'information financées par les pays pétroliers ou réduits à cultiver leurs jardins, les grands intellectuels militants arabes voient leurs marges de manœuvres restreintes.

[121] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *« Le conflit avec l'Occident et l'histoire qui se répète : réflexions sur le deuxième millénaire chrétien »*, El Rafed, El Sharqua, 1995. (En arabe).

1.3 La laïcité

La laïcité est un concept, à l'origine français, qui désigne, au sens actuel, la séparation du civil et du religieux. Le principe de séparation des pouvoirs politiques et administratifs de l'État, du pouvoir religieux, en est une application. Au sens contemporain, elle est le principe d'unité qui rassemble les hommes d'opinions, de religions ou de convictions diverses en une même communauté. La laïcité à la française pose comme fondement la neutralité religieuse de l'État. Alors, adopter un choix laïc, c'est admettre que l'Etat est « désormais entièrement neutre, puisqu'il ne consacre et n'officialise aucune doctrine métaphysique… »[122].

De même, l'Etat n'intervient pas dans le fonctionnement de la religion, sauf si cette dernière est persécutée (article 1 de la loi de 1905 : "l'État garantit l'exercice des cultes.").

Le terme de laïcité (‘ilmaniyya) est un mot qui est arrivé tard dans la langue arabe. C'est vers le milieu du XIX° siècle seulement que le terme ‘ilmaniyya fait son apparition, de façon subreptice, lorsqu'il a été utilisé par les hommes de la Nahda (la Renaissance arabe) pour plaider la cause de la distinction entre les pouvoirs religieux et civils. Ils entendaient séparer la religion, comme croyance personnelle et privée, de la politique, comme sphère publique non discriminatoire, traduisant ainsi le slogan qui, depuis, a fait son chemin « La religion est affaire de Dieu et la patrie nous concerne tous. » Ils induisaient par là-même le rejet du sultan ottoman, qui se voulait calife et chef spirituel et politique de tous les musulmans où qu'ils soient.

Le mot ‘ilmaniyya apparaissait tantôt à côté de la Nahda (Renaissance et résurgence), tantôt à côté de tanwir (illuminisme), ou encore de huriyya (liberté). Il s'inscrivait dans ce cortège de concepts nouveaux destinés à inaugurer les temps modernes. Qu'on pense, par exemple, à la signification qu'a pris le mot liberté sous l'effet de la Nahda. Le mot Hurr désignait l'affranchi, celui qui est libéré de sa condition de servitude, d'esclave. A partir de cet adjectif, on créa « huriyya »

[122] GAUCHET Marcel, *Neutralité, pluralisme, identités : Les religions dans l'espace public démocratique, in Religion et politique : Une liaison dangereuse* ? Sous dir. Ferenczi, T., Bruxelles, Complexes, 2003, p : 59.

(liberté) qui a vu son champ sémantique s'élargir et rejoindre les idéaux de la Révolution française de 1789.

L'apparition, dans un tel contexte, du mot *'ilmaniyya* (laïcité) n'est pas évidente. Il a suscité un véritable débat étymologique dont on doit tenir compte pour mesurer toute sa nouveauté. Devait-on lire *'ilmaniyya*, avec un « i » à la première syllabe, le faisant dériver de *'ilm* qui est l'un des degrés de la connaissance, la science? Ou avec un « a » (et non point un « i » à la première syllabe), *« almaniyya »* provenant de *« alm »*, à savoir le monde séculier, issu du laïkos grec et correspondant au « secularism » anglais ? Cette morphologie du mot a suscité la *fatwa* d'un mufti libanais, le cheikh 'Abdallah al- 'Alailli. Dans cette société patriarcale et tribale tout à la fois, « laïciser le pouvoir » signifierait non seulement le rejet de la référence religieuse, mais la remise de ce pouvoir aux mains des gens et plus particulièrement ceux de la science moderne, c'est-à-dire les techniciens et les scientifiques.

Dans son ouvrage *« La laïcité dans une optique différente »*[123] le sociologue syrien EL AZMEH utilise *'ilmaniyya*, avec un « i », pour désigner la notion de laïcité. C'est surtout l'adjectif *'ilmani* (laïc) qui fut sollicité pour dénigrer certaines instances civiles, que le Libanais Farah Antun voulait soustraire à l'autorité religieuse. Mohammad 'Abduh, de son côté, parle du calife comme d'« un gouverneur civil à tous égards ». Très rapidement, l'adjectif *'ilmani* (laïc) devint synonyme de *madani* (civil) et se substitua à lui. *'ilmani* (laïc) devint une sorte de prescription civile, qui ne tarda pas à concrétiser une revendication politique essentielle à la *Nahda* (la Renaissance arabe).

Dès lors, le terme de laïcité n'a cessé de soulever une impressionnante série d'interrogations, d'enjeux et de choix : sur l'identité, la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance et l'intégration à la « *Umma* » (nation). Très rapidement, l'expression a pris une extension impressionnante, cristallisant toutes les revendications d'une Renaissance. « La laïcité est en réalité généralement une convenance ou un

[123] EL AZMEH Aziz, *la laïcité…op.cit.,* p. 17. (En arabe).

assortissant « *mussawaka* » implicite du mouvement de la société, et de la pensée qui s'est démarqué des dépositaires de fonctions religieuses »[124].

Autant de déclarations qui témoignent que la laïcité a fait du chemin depuis le début de la *Nahda* et qu'elle est l'objet de recherches et de débats. « La laïcité assimile une nouvelle ère d'architecture sociale, c'est-à-dire dans la réorganisation de l'économie et du social avec ce qui convient avec cette phase de développement économique et technologique -militaire, culturel –psychologique »[125].

En effet, dans tous les pays arabes, la problématique de la laïcité représente un enjeu, relativement récent, et plutôt épineux pour ceux qui sont au pouvoir politique et religieux, parce que la religion est le fondement principal du pouvoir. Et comme l'islam est la religion de la majorité des citoyens, pour les intégristes, la laïcité représente « un versant pathologique »[126]. En Algérie, elle est ciblée : une certaine accusation « *takfir* » une certaine manière d'accuser les autres d'impiété.[127] Il est postulé qu'il n'y a pas de séparation, en islam, entre religion et politique et, plus précisément entre religion et Etat.

Ce postulat, selon le sociologue tunisien, Taher LABIB[128], n'a de solution, du côté des laïcs, que par régression vers une séparation moins choquante que celle entre religion et Etat : une séparation entre espace public et espace privé. C'est une concession leur permettant la défense du droit individuel, à la croyance et à la pratique religieuse.

Il y a, en effet, dans le monde arabe d'aujourd'hui une laïcité de facto, ni tout à fait reconnue, ni tout à fait déniée, une laïcité incertaine, insuffisante et improbable, réduite à une sorte de concept qui circule, mais sans épaisseur et sans réalité effective. Un effet de langage têtu et tenace qui provoque l'irritation et la peur de l'islamiste mais aussi la recherche et l'approfondissement de l'intellectuel, héritier de la *Nahda*. L'effet principal de la laïcité arabe est que « à l'instar de toute autre laïcité, elle est venue écarter l'institution religieuse de la position qu'elle occupait dans le domaine de l'éducation, de la pensée et de la justice, et la remplacer par une

[124] EL AZMEH Aziz *La Religion dans l'Actualité des Arabes,* Dar el Tali'a, Beyrouth 1996. p. 22. (En arabe).
[125] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Opinions en matière…op.cit.,* p. 390.
[126] ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme : Les arabes à l'heure du choix*, La Découverte, Paris, 1991, p.7.
[127] LABIB Tahar, *« Laïcité et laïcisation de la société arabe »,* El Safir 28/7/2005, Beyrouth, p.8.
[128] Ibid., p.8.

autre référence moderniste, terrestre, idéologique, éthique, développementiste, politique et de renaissance [129]».

Pour Barbier, la laïcité est absente dans la plupart des pays du monde, et « l'idée du pluralisme et tolérance, c'est-à-dire la dissociation des questions politiques et des questions de la vie bonne, est née dans un contexte européen spécifique et ne s'exporte pas aisément »[130]. Il considère même, que la libération des traditions religieuses ne peut donc s'effectuer sans traumatisme, dans le sens que quand une religion concerne l'ensemble des expressions de la vie humaine, il est toujours problématique de faire comprendre à ses fidèles que leur croyance doit se retirer dans la sphère privée. « Le traumatisme est inévitable et ne peut sans doute être dépassé qu'au fil des générations »[131].

En méditant la situation des pays arabes, nous remarquons que l'analyse de Barbier est, relativement valable pour le contexte actuel, car les pays arabes se sont constitués à la base d'un appel religieux. D'un coup, ils se trouvent face à la modernité, venue de l'Occident, refermant la laïcité ce qui « fut, pour les Arabes, un renversement des dominantes au sein du pays constitué par les objets de leur civilisation[132].

Cette transformation visible imposée par la modernité traduite par le recours obligatoire à la machine, a abouti à une transformation invisible relative à des nouvelles notions et idées qui n'existaient pas avant la stabilité relative de la situation de la structure sociale communautaire, comme celle de la carrière individuelle, l'établissement d'un Etat laïc…, etc.

A l'évidence, il n'existe pas de système de valeurs autre que la laïcité, susceptible d'organiser des relations saines entre ces différentes entités dans les champs politique, culturel et social. Et si toutes les tentatives de démocratisation dans le monde arabe ont systématiquement avorté, c'est que, en l'absence de culture laïque bien ancrée, le fossé à franchir est trop vaste. Or c'est la démocratie qui, en

[129] EL AZMEH Aziz, *La Religion dans l'Actualité …op.cit.,* p. 24. (En arabe).
[130] BARBIER, Maurice, *La laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995, p.14.
[131] Ibid., p.14.
[132] BEYDOUN Ahmad, *Des traditions collectives aux aspirations individuelles*, in *Renouvellement du monde arabe*, 1952-1982, sous dir. Chevallier, Dominique et Beydoun Ahmad, Armand Collin, Paris, 1987, p : 153.

substituant des modalités pacifiques à la violence, permet de résoudre les tensions politiques, et empêche qu'elles ne dégénèrent en affrontements sanglants. Car, dans un monde arabe où une démocratie de façade a été octroyée par les régimes despotiques en place, les partis se sont vite retrouvés à représenter non pas des tendances politiques, mais des entités confessionnelles et tribales.

Au final, seules les apparences changent : les appellations sont nouvelles, les allégeances immuables. Il est temps de tourner nos regards vers la réalité : une réalité qui se laïcise sans se préoccuper ni du passé de ce débat (entre laïcs et hommes de religion) ni de son présent[133].

Comme le monde arabe couvre un « grand » espace géopolitique, il nous offre alors, un assortiment culturel surgi de la vie quotidienne des gens. D'où, l'hétérogénéité culturelle s'exprime à travers les « personnalités de base » et les sous-cultures dont la sous-culture maghrébine, par exemple, est différente de celle des pays du Golfe arabe, de celle du Liban, de la Syrie, de la Jordanie et de la Palestine.

Alors, cette diversité culturelle dans le Monde arabe met en question l'ancien concept de l'homogénéité culturelle. Par conséquent, la culture est envisagée comme un processus en construction permanente. Elle est intrinsèque à la dynamique relationnelle des individus engagés dans des situations qui se transforment. Elle est inséparable du contact interculturel surtout dans notre époque qui se distingue par la mondialisation et la globalisation, où le « plus fort économiquement» domine politiquement et essaye d'imposer sa propre idéologie aux autres. Ainsi, les sociologues sont obligés à être dépendants des dirigeants politiques les plus influents afin :

1°- de gagner leur vie, car il n'y a pas beaucoup de centres de recherches dans la plupart des universités publiques (la majorité des centres de recherche sont dépendants des partis politiques, ou sont privés).

2°- d'occuper un « bon » poste ou de réaliser un « succès scientifique », dans des pays où le « clientélisme politique » domine relativement et remplace

[133] LABIB Tahar, *« Laïcité et laïcisation …op.cit.,* p.8.

« l'opinion publique » pour juger les pratiques et les comportements des politiciens. Ceci ne fait que remettre en question l'objectivité des sociologues, et des intellectuels d'une façon générale.

1.4 La modernité

La modernité est un mode de reproduction de la société, basé sur la dimension politique et institutionnelle de ses mécanismes de régulation, par opposition à la tradition dont le mode de reproduction d'ensemble, et le sens des actions qui y sont accomplies, sont régulés par des dimensions culturelles et symboliques particulières.

Le mot *moderne*, suppose un temps "*vectoriel*", un temps qui se déroule, qui avance, et qui dessine une sorte de flèche vers l'avenir. Il suppose aussi que l'on compare de manière positive le proche, et que l'on porte un jugement moins favorable sur le plus ancien.

La modernité c'est un idéal type au sens de Weber, une construction théorique qui tente de correspondre à une réalité empirique historique. Le fait majeur de la modernité, est qu'elle met en scène l'individu qui est en lui-même son propre fondement et sa propre fin, indépendamment de toute référence à une transcendance. L'individualisme et la liberté vont par ce fondement, être *l'alpha* et *l'oméga* caractéristiques des revendications de la vie moderne.

Autrement dit, la *modernité* est un changement de paradigme politique dans la manière dont l'homme se représente le monde. Situé dans la vie Antique dans un réseau de rapports hiérarchiques, selon sa participation à la vie politique et religieuse, l'individu va progressivement faire prévaloir sa volonté d'agir dans la communauté politique, par le biais du consentement, grâce auquel il abandonne une partie de sa puissance pour bénéficier de droits.

La tendance de la modernité est une égalisation des droits, une tendance à nourrir *une passion* de l'égalité. En effet, la modernité n'est rien d'autre que ce qui s'inscrit dans une époque : art, histoire, comportements sociaux-culturels et psychologiques, etc. Chaque époque a sa caractéristique propre qui permet à la fois de la définir, mais aussi de la différencier d'une autre époque. Mais la modernité est également ce qui

demeure « immuable » et « éternel » puisque l'homme reste acteur et moteur de son environnement.

Pour Jean BAUDRILLARD, la meilleure façon de comprendre la modernité est de considérer qu'elle n'existe pas comme concept (ni sociologique, ni politique, ni historique même, se hasarde-t-il à avancer), C'est un mode de civilisation caractéristique, qui prend des formes géographiques et symboliques diverses, la notion s'impose ainsi, comme une et homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident. Pourtant elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité.[134].

Alors que le sociologue palestinien Hisham SHARABI, pour définir la modernité, se réfère aux conceptions de Marx et de Weber dans ce domaine. Comme selon lui, l'apparition du capitalisme moderne est pour Marx, de nature révolutionnaire, et pour Weber, de nature rationnelle, la modernité devient chez SHARABI, raison et révolution à la fois[135].

Une des caractéristiques de la modernité c'est son dynamisme : « la modernité est dialectique au niveau de la pensée et révolutionnaire au niveau de la pratique »[136].

L'auteur ajoute, si l'on se réfère à l'expérience européenne, depuis la fin du XV° siècle, jusqu'au XX°, on remarque que la modernité constitue une unité cohérente, a de caractéristiques claires et nettes, dont trois sont essentielles, et nous permettent d'en concevoir trois formes :

1- La modernisation : c'est un processus, qui désigne le changement économique et technologique.

2- La modernité : c'est une structure générale qui englobe le réseau des facteurs et des relations qui créent un espace culturel qualifié de moderne.

3- Le modernisme : c'est la prise de conscience de la modernité, en tant que vision qui tend au changement de soi-même et du monde[137].

---

[134] BAUDRILLARD Jean, « *modernité »,* in Encyclopedia Universalis, corpus, Volume 12.
[135] SHARABI Hisham, *le système patriarcal et la problématique du sous-développement de la société arabe*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2° éd., 1993, p.37. (En arabe).
[136] Ibid., p.38.
[137] Ibid., p.38 et 39.

Dans ce sillage, l'auteur évoque le paternalisme moderne, dans ses différents sens, au niveau de la société, de l'Etat et de l'économie. Le phénomène du paternalisme moderne puise sa signification dans deux expressions constituant son édifice matériel, la modernité et le système patriarcal[138]. Ce dernier thème sera abordé plus tard.

Alors que pour le sociologue libanais Melhem CHAOUL[139], la modernité envahit tous les domaines de la vie humaine : on parle de technique moderne, de sciences modernes, de culture moderne, etc. Mais elle envahit aussi les espaces et les aires géographiques comme modèle unique face à sa négation, l'ancien et le traditionnel…. Née dans les bouleversements européens de la révolution industrielle et les transformations économiques et sociales qui l'ont accompagnée, elle s'accomplit surtout dans les mentalités, les mœurs, le style de vie quotidien et les valeurs.

Il rappelle trois niveaux de modernité :[140]

1- Au niveau techno-économique, la modernité apparaît à travers l'essor prodigieux des sciences et des techniques, afin de disposer d'un maximum d'énergie et de manier de la manière la plus efficace les forces naturelles.
2- Au niveau politique, la modernité se cristallise autour de la notion d'*Etat moderne* national, centralisé, constitutionnel et démocratique, organisé en institutions bureaucratiques, comme le souligne Weber.
3- Au niveau idéologique, la modernité a propagé les deux notions fondamentales de *progrès* et de *civilisation*.

Dans cette optique, L'auteur traite la question de la société libanaise face à une modernité envahissante, et met l'accent sur l'appareil politique comme étant le principal agent de la modernité, et l'outil de sa mise en chantier. La modernité a eu un impact sur « les styles de vie » et « les formes de la quotidienneté », un impact décroissant sur l'économie, le politique et l'organisation de l'Etat, un faible impact sur

[138] Ibid, p. 21.
[139] CHAOUL Melhem, *"L'hybride producteur: regard sur le social et le politique au Liban",* Travaux et Jours, n° 72, automne 2003, USJ, Beyrouth, 2003, p.127.
[140] Ibid., p.127 et 128.

les valeurs, les croyances et les mœurs. La modernité a plus d'effet dans les espaces urbains que dans les espaces ruraux[141].

L'auteur ajoute que la modernité a donné lieu à une nouvelle structure socio-culturelle, hybride, dans la mesure où elle relève de deux mondes, ou de deux modèles imbriqués, l'un occidental, et l'autre oriental de repères et d'enracinement. C'est grâce à cette conception que l'on peut comprendre les conduites, les choix et les attitudes des Libanais. De cette manière, la personnalité libanaise a été façonnée. De même, cette mixture que l'on observe à travers leurs conduites, attitudes, etc., était un facteur de socialisation des individus.

En ce qui concerne les communautés religieuses, *(al-tawaef)*, Chaoul écrit, qu'elles ont été à l'origine de la déstructuration des rapports traditionnels. En effet, elles ont généralisé l'enseignement à toutes les classes sociales, créé des services sociaux, de santé, et parfois d'habitat. Elles ont encouragé la modernisation de certains secteurs de l'économie comme l'imprimerie, l'agriculture, l'industrie de la soie, etc.

Quant au sociologue égyptien Ahmad ZAYED, il envisage l'impact de la modernité sur la société égyptienne, dans son ouvrage *« Les Contradictions de la Modernité en Egypte »*[142]. Il s'attarde sur la question de la modernité et ses conséquences positives et négatives sur la société et le peuple d'Egypte. Il met l'accent sur les contradictions de cette modernité, importée selon lui dans une société traditionnelle, avec des particularités socio-culturelles bien déterminées.

ZAYED tente de définir la modernité et la façon dont elle s'installe dans la société égyptienne, décrivant ce processus comme très compliqué et diversifié. D'après lui, la modernité dans les pays arabes n'est pas issue comme dans les pays occidentaux, d'un processus ordinaire interne, dû à une évolution politique et sociale, accompagnée de courants philosophiques et culturels qui lui sont favorables.

Selon lui, la modernité en tant que projet de civilisation occidentale, a vu le jour, lors du passage de cette dernière, d'une société ancienne à une société moderne, grâce à

[141] Ibid., p.128 et 129.
[142] ZAYED Ahmad, *Les contradictions de la modernité en Egypte*, Ein Pour les Etudes Humaines et Sociales, El Haram, Egypte 2005. (En arabe).

« de changements radicaux aux niveaux de la pensée et de la philosophie, des modes de raisonnement, de ceux de production, des rapports sociaux, de la structure de la culture, des rapports de l'individu à l'Etat, de ceux de l'individu à lui-même, et du mode de mise en place du régime politique »[143] .

Ainsi, d'après ZAYED, « la modernité est le fruit des processus de modernisation des structures économiques et culturelles, et de ce qui est lié à celles-ci comme industrialisation, urbanisation, progrès technologique, suprématie des valeurs scientifiques, émergence de l'Etat national, et expansion du marché capitaliste »[144].

Par conséquent, « la modernité a servi de support à l'industrialisation, au capitalisme, à la concurrence, et au contrôle du pouvoir », selon ZAYED[145] .

Cette modernité vécue naturellement et sans encombre en Occident, a été importée et implantée dans les pays arabes durant l'époque coloniale. Par conséquent, elle n'était pas fondée dans le monde arabe, sur une modernité intérieure, mais plutôt sur des bases étrangères. Ainsi, elle est apparue comme un projet de civilisation européenne. C'est une implantation d'un courant occidental dans un environnement arabe, selon ZAYED.

Comme cette modernité (de caractère occidental) a été « semée dans une terre non encore préparée, et dans un sol différent du sien », elle n'a pas été adoptée dans le monde arabe, dont l'Egypte, grâce à une « sélectivité rationnelle », qui consiste à choisir les éléments nécessaires au développement des sociétés, et leur assurer une mutation civilisationnelle qualitative, mais grâce à une « sélectivité arbitraire » qui est soumise au niveau de la pensée, à des considérations de renommée, de luxe intellectuel ou de course derrière les idées à la mode ; au niveau de la politique, à des considérations d'intérêt et de passion ; et au niveau de la vie quotidienne, à un désir « de différenciation » et de snobisme[146].

[143] Ibid., p.5
[144] Ibid., p.5
[145] Ibid., p. 91.
[146] Ibid., p.69.

Alors que selon ZAYED, l'instauration de la modernité dans une société, relève d'autres questions fondamentales qui auraient trait à l'identité nationale, à la vie quotidienne et aux relations sociales.

Dans ce cadre, l'auteur s'attarde sur de nombreuses questions concernant le mécanisme de la modernité, ses outils, ses moyens de s'infiltrer dans la société, pour se demander enfin en tant qu'Egyptien, que faire des traditions qualifiées de l'héritage culturel d'un peuple qui fait face à la modernité. Cette dernière, fait figure dans les pays arabes d'un mélange de l'ancien et du nouveau, de la tradition et de la modernité sociale, créant ainsi un état moderne propre au monde arabe, avec ses contradictions, ses ambivalences et ses richesses (pour ne pas dire variétés) identitaires.

Ce phénomène a donné lieu dans les sociétés arabes réceptrices de la modernité, à des chambardements dans le mode de vie, les valeurs traditionnelles, les traditions familiales, religieuses ou morales, et même dans le système politique, selon ZAYED qui s'attarde sur les incidences négatives de la modernité, telles que la déstabilisation de la culture nationale et de la structure sociale, aussi bien que l'acculturation des conflits religieux. Bien plus, à l'excès de modernité occidentale a correspondu un excès de fondamentalisme arabe. Même si elle ne stimule pas le fondamentalisme, la modernité excessive peut influencer négativement les rapports de l'individu à sa religion et à ses autorités religieuses[147], aussi bien que les rapports de l'Etat au peuple, et le discours politique vis-à-vis de la religion.

Ainsi, pour contourner le fondamentalisme religieux stimulé par la modernité excessive, l'Etat est amené à couvrir sa politique d'un emballage religieux, et à rattacher les institutions religieuses à l'appareil idéologique de l'Etat.

Quant au sociologue Koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, il traite la question de la modernité dans le cadre de ce qu'il appelle « Etat moderne », dans son ouvrage, *Les origines sociales de l'Etat despotique au Mashreq arabe contemporain*[148], où il

[147] Ibid, p. 63.
[148] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Les origines sociales…op.cit.,* p.24.

traite la naissance, l'évolution et les caractéristiques du despotisme moderne des Etats arabes.

Selon lui, l'Etat despotique moderne est l'Etat bureaucratique nouveau qui est né à l'époque du Romantisme - qui a succédé à l'ère de Lumières - dans ses deux branches : politique et intellectuel en France, et idéologique en Allemagne coïncident avec l'explosion du mode de production capitaliste durant la révolution industrielle. Cet Etat prône des idées politiques qui ne sont pas étrangères à la discrimination nationale et raciale.

De même, dans la conception de son système politique, cet Etat, bureaucratique aussi, s'est inspiré des idées de la Révolution française, aussi bien que du radicalisme et du nationalisme. En outre, selon lui, l'apparition de l'État nationaliste a coïncidé avec l'explosion internationale du capitalisme qui a donné lieu à l'impérialisme universel du XX° siècle. Cet impérialisme a à son tour contribué à la diffusion dans le monde entier des idéologies favorables à l'Etat bureaucratique, et défavorables à l'Etat nationaliste, avantageant ainsi l'apparition des Grands Etats et l'extension des multinationales.

En effet, les Etats bureaucratiques et despotiques du Tiers Monde sont selon EL NAQIB, une déformation de l'Etat bureaucratique libéral moderne, dans le sens où ils manquent de constitutions, politiques démocratiques.

L'Etat bureaucratique despotique moderne tire son pouvoir de sa forte capacité « de gérer l'infrastructure sociale et de s'infiltrer dans la société civile dans toutes ses catégories, et non seulement du despotisme traditionnel »[149].
« La grande vérité historique », dit l'auteur, est que le Mashreq Arabe (le Moyen Orient arabe), dispose d'un système politique et culturel, complètement tenu par les Etats impérialistes qui dominent le monde.

L'Etat despotique dans les pays arabes selon lui, s'est édifié à travers l'histoire dans ses institutions et ses orientations sociales et culturelles, pour paraître comme un État dit « moderne ». Or, la modernité d'après EL NAQIB, c'est l'Etat contemporain,

[149] Ibid., p. 32.

la technologie contemporaine, les moyens d'expression contemporains, les sciences, la pensée et le mode de vie contemporains…, autrement dit, tout ce qui s'inscrit dans le nouveau et s'oppose à l'ancien, et au traditionnel.

Alors que selon le sociologue égyptien Sayyed YASSINE, les origines de la modernité dans le monde arabe, remontent à l'expédition de Bonaparte en Egypte (1798-1799). Elle s'est infiltrée de la façon suivante : « De nouvelles méthodes de gestion, accompagnées d'un discours politique nouveau, où l'on parle de république, de constitution, et du règne de la loi. A cela s'ajoute, la proposition à l'élite égyptienne, des produits de l'éducation, et de la technologie occidentale à travers les missions éducatives que l'expédition a amenées avec elle, et qui ont ouvert leurs portes, pour que les Egyptiens soient au courant du progrès scientifique occidental »[150].

YASSINE ne se prive pas de se poser une question aussi téméraire que la suivante : « Est ce que l'islam sert vraiment – après sa modernisation – de base de progrès pour la société arabe ?...Ou serait-il plutôt susceptible d'enfermer le progrès dans des limites étroites, à cause d'une lecture conservatrice dominante, des textes sacrés du Coran et du Hadith ? »[151].

De même, selon lui, le monde arabe a connu des régimes politiques, qui ont adopté l'islam comme modèle de civilisation…. Or, cette tentative ne peut être évaluée à travers la discussion théorique, mais à la lumière de l'expérience historique. Dans ce domaine, le système proposé par le Front Islamique au Soudan, pourrait servir de prototype de cette tentative, dont on pourrait étudier les avantages et les inconvénients.

L'on dégage de ce qui précède, que la plupart des sociologues arabes qui ont traité la question de la modernité, sont tout à fait hostiles à cette dernière, et la rejettent presque pour les mêmes raisons :

- Elle est d'origine occidentale, et donc, étrangère à la civilisation et la culture arabe et islamique.

---

[150] YASSINE Sayyed, *L'informatique et la civilisation de la mondialisation, étude arabe critique,* Publications du Dar Nahdat Masr Lil Tiba'a Wal Nachr Wal Tawzi', Le Caire, 2001, p. 56 et 57. (En arabe).
[151] Ibid., p.59.

- Elle menace l'islam, la culture et la société arabo-islamiques, les mœurs, les traditions… ; ce qui ne peut que réjouir, selon eux, les Occidentaux.

- Par conséquent, elle est assimilée à un outil de destruction, au service de « l'impérialisme », capitaliste ou occidental.

1.5 Le système patriarcal et la famille

Selon le sociologue libanais Zouhair HATAB, la famille en tant que « système », signifie, qu'elle est « une unité sociale qu'il est impossible d'isoler de la société, ou, de l'étudier indépendamment de cette dernière. De même, quand on l'étudie, il faut prendre en considération l'étape du développement dans laquelle se trouve la société, la nature des relations existantes…ceci permet d'identifier la forme de la famille et ses structures »[152]. A propos des structures familiales, « les sociologies admettent sans difficulté leur primauté dans les sociétés dites traditionnelles, étant donné l'étendue de leurs fonctions et la complexité de leurs significations, disait CAMILLERI »[153].

Dans son ouvrage, « *Le mari et le planning familial au Liban* »[154], HATAB traite, le « processus de changement social structurel chez l'homme au Liban, et ses conséquences sur la famille en général »[155]. Selon lui, la recherche dans ce domaine, ne doit pas se limiter au comportement extérieur de l'homme, mais s'insérer dans sa vie quotidienne, ses soucis, ses responsabilités, sa façon de penser, et ses croyances. De même, on doit observer la véritable attitude de l'homme vis-à-vis de sa famille, de son mariage, et du contrôle des naissances.

---

[152] HATAB Zouhair, *L'évolution des structures de la famille arabe,* Beyrouth, Institut du développement arabe, p. 191. (En arabe).
[153] CAMILLERI Carmel, *Les attitudes et représentations familiales des jeunes dans un pays décolonisé en voie de développement,* thèse de doctorat, Université Paris V, Lille, service de reproduction de thèses de l'université de Lille III, 1971, p.2.
[154] HATAB Zouhair, *Le mari et le planning familial au Liban*, Publications du Dar Al Kamati, Beyrouth, 1989.
(En Arabe).
[155] Ibid., p. 8 et 9.

D'après les enquêtes par sondage effectuées par HATAB, les gens sont disposés à collaborer en matière du planning familial. Celui-ci a selon HATAB, « trois dimensions : traditionnelle, financière, et pratique ».

Quant aux messages à communiquer aux familles dans le cadre du planning familial, ils sont au nombre de deux : le premier a trait à la culture de la famille, et porte sur les problèmes et les difficultés d'une famille orientale, l'identité de ses membres et la détermination de leur rôle au sein du foyer. Ceci leur permettrait d'avoir conscience des obstacles ordinaires auxquels se heurte la famille, aussi bien que des conséquences prévisibles de ses comportements.

Quant au deuxième message à communiquer aux familles, il consiste à les sensibiliser à la nécessité du contrôle des naissances, en fonction de leur situation financière, et à leur faire épargner le lourd fardeau que représente la famille nombreuse, sur le plan financier et moral. Ceci aboutirait selon lui, à une redéfinition du rôle des parents.

Toutefois, pour que cette politique du planning familial puisse atteindre ses objectifs, elle suppose selon lui une large mobilisation des ministères compétents, et des administrations publiques, aussi bien que du financement.

Par ailleurs, les choix que se font les pères de famille en matière de contrôle des naissances, et de l'éducation de leurs enfants, ont des répercussions à l'échelle de la société toute entière, selon HATAB.

De même, dans son ouvrage « *L'évolution des structures de la famille arabe* »[156], HATAB, étudie les transformations qu'a connues la famille arabe, et tout particulièrement grâce aux changements socio-économiques auxquels a donné lieu l'urbanisation, et « à la bourgeoisie, qui a introduit deux nouveaux us : le logement des nouveaux mariés dans une maison indépendante, et l'instruction des enfants »[157]. Ceci a contribué, selon lui à l'apparition de la famille nucléaire.

[156] HATAB Zouhair, *L'évolution des structures…, op, cit.*
[157] Ibid, p. 157.

Parallèlement, il constate une régression de la famille élargie, et du pouvoir patriarcal, sous les effets des facteurs suivants : la rébellion des enfants de la famille nucléaire, le peu d'obéissance aux vieux, et la dispersion géographique des proche parents (oncles, tantes,…). Il s'agit selon lui d'un effritement de la famille élargie au Liban.

La conception même du mariage a changé selon HATAB. Dans les sociétés arabo-musulmanes, d'antan, plusieurs facteurs intervenaient dans le choix du conjoint, dont l'autorité parentale, l'argent, le statut social, la parenté ; alors que de nos jours, l'amour occupe de plus en plus de place dans le choix du conjoint.

De même, les cas de divorce ou de séparation deviennent de plus en plus nombreux chez les couples fiancés ou mariés, ce qui était très mal vu auparavant. Ceci est dû à un affaissement du poids de la tradition et des contraintes sociales, aussi bien qu'à l'ouverture d'esprit, d'après HATAB.[158].

Par ailleurs, le sociologue libanais Zouhair HATAB critique la majorité des études sur la famille arabe, et qualifie leurs auteurs « d'islamistes » et de « traditionalistes ». Il s'agit des études qui s'attaquent à la modernité ; et qui considèrent que la faible présence de la religion dans la vie privée des Musulmans, est à l'origine de la dégradation de la morale dans la société arabe. De même, selon HATAB, ces études appellent la famille arabe à être fidèle à la *Charia*, et de refuser le changement, car ce dernier porte atteinte à la religion.

Si les gens prennent leur distance avec la religion et les traditions, c'est à cause des chefs religieux dogmatiques qui imposent un contrôle total sur la vie des citoyens, comme le dit HATAB.

Par contre, d'après HATAB, d'autres études sur la famille arabe, effectuées par des sociologues et penseurs arabes modérés, considèrent que le changement que connaît cette dernière, est irréversible, et se consacrent à trouver de nouvelles explications et lois à cette tendance.

[158] Ibid., pp. 243, 250.

En effet, HATAB qui se range dans ce courant modéré des études sur la famille arabe, ne s'oppose pas pourtant à la tradition, en l'occurrence religieuse, qu'il considère comme garante de l'identité d'un peuple, tant qu'elle n'empêche pas les gens de vivre leur temps, et d'évoluer culturellement. Par contre, ceci garantirait à la tradition sa survie.

Toutefois, le conflit entre la tradition et le besoin de vivre son temps et d'évoluer, reste vif selon HATAB. On le perçoit au niveau des relations du couple, de celles des parents avec leurs enfants, et de la famille nucléaire avec la famille linéaire. Il s'agit d'un choc de générations, selon lui.

Ainsi, l'homme arabe reste prisonnier de ses représentations traditionnelles de la femme, bien qu'il ressente en son for intérieur que celles-ci pèsent lourd par rapport à se vie moderne, selon HATAB.

De son côté, la femme arabe ou orientale, elle aussi, est prisonnière de son image traditionnelle de femme au foyer, malgré son discours relatif à l'égalité des sexes, la libération des femmes,…. C'est cette image qu'elle se fait d'elle-même, imbibée des préjugés ancestraux, qui fait obstacle à sa libération.

Par la même occasion, HATAB soulève la question de la discrimination vis-à-vis de la fille au sein de la famille libanaise. Selon lui, « la liste des interdits » imposée à la fille est de loin plus longue que celle que subit le garçon[159].
Quant aux genres de famille au Liban, HATAB en distingue trois :

1- la famille traditionnelle, qui conserve la structure ancienne de la famille.
2- La famille changeante, qui s'est débarrassée de quelques caractéristiques de la famille traditionnelle.
3- La famille nucléaire qui est le fruit des divers changements de sa structure. On la trouve essentiellement dans le milieu urbain.

[159] HATAB Zouhair, MAKKI Abbas, *L'autorité paternelle et les jeunes, étude de terrain psychosociale sur la nature de l'autorité et sa représentation*, Tecno Press, Beyrouth, 1978. p. 31. (En arabe).

De son côté, le sociologue palestinien Hisham SHARABI, traite dans son ouvrage « *Le néopatriarcat* »[160], le sous-développement de la société arabe dans ses rapports à la famille.

Selon lui, la guerre du Golfe, et la fin de la guerre froide, ont inauguré une ère nouvelle dans le monde arabe, accélérant sa fragmentation et renforçant les structures néo-patriarcales de la société arabe et musulmane. Alors que le « néopatriarcat », synonyme du sous-développement chez SHARABI, est assimilé à une maladie paralysante et héréditaire, qui se transmet d'une génération à une autre.

Par conséquent, il se donne comme objectif, l'analyse des structures néo-patriarcales, et de comprendre les raisons pour lesquelles la société arabe a échoué, depuis l'indépendance, à entreprendre un changement social radical et à relever les défis de la modernité.

Parmi les raisons de cet échec, c'est que la société arabe est toujours à la merci des détenteurs du pouvoir et des gloires, comme il le dit. Et il ajoute que cette situation est imminente dans notre vie sociale ; nous l'acceptons inconsciemment comme nous vivons avec, sans nous poser de questions. Nous l'acceptons comme nous admettons la mort comme une fatalité que nous refusons, mais que nous oublions en même temps.

Selon l'auteur, le destin du peuple arabe est fortement lié à sa capacité de vaincre le système patriarcal et le remplacer par une société moderne. L'auteur va même jusqu'à dire qu'il n'y aurait pas de changement ou de libération, sans rejeter le symbolisme et le pouvoir du père, et sans la libération effective de la femme[161].

Comme la société arabe est culturellement et politiquement isolée du monde extérieur, la voie de ceux qui œuvrent pour le changement s'avère très difficile.
Il faut, selon l'auteur, que les forces démocratiques radicales triomphent et abolissent le système patriarcal dans le monde arabe. Il faut absolument que soient instaurés la laïcité, le socialisme et la démocratie.

[160] SHARABI Hisham, *Le Néopatriarcat*, Mercure de France, Paris 1996.
[161] Ibid., p, 17.

Quant au sociologue Halim BARAKAT[162], il considère la famille comme le « noyau » de la société. Elle est liée organiquement aux autres institutions de la société et occupe des fonctions essentielles, telles que la procréation, l'éducation, la satisfaction des besoins économiques et psychologiques.

De même, c'est dans la famille que commence l'éducation de la nouvelle génération, sa préparation à la vie, au travail, et son acquisition des normes, des valeurs, de la langue, des habitudes…

Les relations entre les membres de la famille sont les mêmes dans la société, et dans ses institutions économiques, politiques et éducatives. Dans la plupart des cas, ce sont des relations d'autorité patriarcale incarnant les valeurs de l'obéissance et de la confiance, aussi bien que la peur, l'apprivoisement, et la soumission. Ce qui explique le mieux cette soumission à l'autorité patriarcale, c'est l'utilisation du mot arabe *« Rabb »* qui désigne le père de famille, le patron au travail, et le Seigneur en religion[163].

En somme, la famille dans le monde arabe recouvre une réalité complexe, selon BARAKAT. Attachée à ses traditions, la famille, lieu où s'affirme la singularité des valeurs, est déboussolée, confrontée à des remises en cause sans précédent. Les discours qu'elle subit sont contradictoires : d'un côté, ceux de la permissivité et de la jouissance à tout prix, prodigués par les télévisions occidentales, et de l'autre, ceux archaïques et clos des télévisions orientales, le tout dans un contexte de vide culturel et de faillite des systèmes politiques.

Interférences, ingérences, lois, interdits, tutelles, enfermement au foyer familial, déséquilibrent les gens, mais aussi absences de repères, absences de limites, et absences de valeurs et de solidarités. Ainsi, on est de plus en plus, sous l'influence de deux modèles de société, dont l'un est diamétralement opposé à l'autre.

[162] BARAKAT Halim, *op.cit.*
[163] Ibid., p. 222 et 223.

1.6 La violence

Il va de soi que la violence s'exerce de multiples façons dont les agressions physiques, psychologiques, sexuelles, économiques ou spirituelles ; d'où les différentes formes de la violence, dont on cite :

- La violence physique : coups, mutilations, meurtre, etc.
- La violence sexuelle : viol, agressions sexuelles, proxénétisme, etc.
- La violence psychologique : chantage, insultes, humiliation, dévalorisation, menaces, pressions, jalousie, etc.
- La privation et les contraintes : vol, destruction de propriété, contrainte, privation d'autonomie, volonté d'aliénation, etc.

Parmi ces formes, quelques-unes ont été envisagées par le sociologue libyen Mustapha Omar EL TIR dans le cadre de *« la violence familiale* »[164], qui, selon lui, est l'ensemble des actes commis par un membre de la famille et qui causent un dommage matériel ou moral, ou les deux ensembles, à un autre membre dans la même famille. Ces actes sont : « les coups sous leurs différentes formes, la privation de liberté, la non-satisfaction de besoins de première nécessité, contraindre quelqu'un à faire quelque chose contre sa volonté, l'expulsion, causer des cassures, des blessures, un handicap ou la mort »[165].
Selon lui, la violence familiale est un phénomène universel, et non spécifique à une société bien déterminée.

Toutefois, contrairement aux sociétés occidentales, on fait dans la société arabe, le black-out total sur les actes de violence commis au sein de la famille, et on ne laisse rien filtrer au dehors, sauf quand il s'agit d'actes trop flagrants qu'il est impossible de cacher à la justice, selon EL TIR.

Quant à la violence scolaire exercée par les enseignants sur les élèves, les règlements des écoles dans la plupart des pays arabes, l'interdisent ; et pourtant, on y recourt toujours comme mesure disciplinaire, selon EL TIR .

[164] El TIR Mustapha Omar, *La Violence Familiale*, Centre des Etudes Et des Recherches, Ryad 1997. (En Arabe).
[165] Ibid., p. 5.

1.7 L'éducation

Brièvement, l'éducation est connue comme étant l'apprentissage qui vise le développement des facultés physiques, psychiques et intellectuelles. Donc, elle ne se limite pas à l'instruction qui consiste à communiquer à l'apprenant le savoir et le savoir-faire, mais elle vise également à développer toutes ses capacités.

Pour le sociologue tunisien Abd El Wahhab BOUHDIBA, « L'éducation est un facteur essentiel de productivité, … et les nations ne deviennent riches que quand elles auront réalisé leur révolution copernicienne. Et c'est bien pour cette raison que l'éducation des adultes doit constituer une des pierres angulaires de toute politique de développement »[166].

Parmi les autres fonctions de l'éducation, c'est la remise en question par ceux qui la reçoivent, des idées reçues, des traditions ancestrales, et des préjugés. De même, selon BOUHDIBA, le sous-développement est synonyme de « sous-éducation ».

De son côté, le libyen Mostafa EL TIR, traite l'éducation en Libye qui selon lui, laisse à désirer. Malgré l'ouverture des écoles par le colonialisme italien, le taux de scolarisation en Libye est resté faible. Ce n'est que durant le dernier quart du siècle que l'on a assisté en Libye à la multiplication des écoles, à l'accroissement de l'effectif des élèves, garçons comme filles, et à la diversification de l'enseignement, selon lui.

Beaucoup de ceux qui avaient fui la Libye durant la période coloniale, et avaient fait leurs études au Mashreq arabe, sont rentrés au pays, et une bonne proportion parmi eux a rejoint l'enseignement. Ainsi, ils ont contribué au redressement du niveau de l'enseignement en Libye.

Parmi les problèmes éducatifs en Libye, sur lesquels insiste EL TIR, celui de la fraude aux examens. Celle-ci, qu'il qualifie de phénomène social très dangereux, s'est

[166] BOUHDIBA Abdelwahab, *A La Recherche des Normes Perdues*, Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis, 1973, p 183.

largement répandue durant les dernières années, à tous les niveaux de l'enseignement en Libye, selon lui[167].

Parmi les autres sociologues arabes qui ont traité la question de l'éducation, à citer également Zouhair HATAB, qui dans son ouvrage *« l'autorité patriarcale et les jeunes »*[168] envisage le rôle prépondérant que joue l'enseignement dans la vie de l'élève, à travers les valeurs et les normes qu'il acquiert, le contenu des matières éducatives, et les relations qu'il entretient avec ses camarades.

1.8 La personnalité de base, et l'identité

La personnalité de base au sens donné par KARDINER, un psychanalyste américain, est commune aux membres d'un même groupe culturel. C'est sur cette base que viendraient s'ajouter les traits de personnalité individuels. Sa théorie se résume ainsi: en contact avec la société dans laquelle il grandit, l'individu intérioriserait un type de conditionnement qui au fur et à mesure donnerait une personnalité qu'il partagerait avec les autres membres de sa culture. Donc la personnalité de base c'est l'ensemble d'attitudes et de sentiments communs aux membres d'une même société. Elle est issue des influences culturelles et du mode de vie collectif.

Quant au concept de l'identité, il a gagné de l'importance au cours de la dernière décennie. L'identité n'est pas simplement une dimension fondatrice de notre subjectivité, c'est un donné culturel et social, constitué d'évidence des faits sociaux, qui sont toujours présents dans le processus de la construction identitaire de l'individu, processus lié aux conditions particulières de la culture dans laquelle il évolue.

Parmi les sociologues arabes qui ont traité la question de la personnalité de base ou de l'identité nationale, nous citons, le sociologue égyptien Ahmad ZAYED qui critique l'état actuel de la recherche sur la personnalité nationale en Egypte. Selon lui, depuis la Deuxième Guerre mondiale, les étrangers portent un intérêt au caractère national

[167] EL TIR Moustapha Omar, *Le changement des valeurs morales et les moyens d'atteindre les objectifs*, Exemple de la fraude aux examens, Maison Unie du Livre, Beyrouth 2003, p.238. (En arabe).
[168] HATAB Zouhair, MAKKI Abbas, *L'autorité …, op, cit.*

de l'Egypte. Ainsi, les chercheurs étrangers suivis des Egyptiens, publient constamment leurs « impressions » sur ce qu'ils « supposent » être la personnalité égyptienne, tout en restant au niveau de la théorie et des généralités, selon lui ; d'où les résultats contradictoires, des études qui portent sur cette personnalité.

Sont responsables de ces résultats contradictoires, le recours exagéré aux grands courants sociologiques occidentaux et aux travaux des orientalistes, pour déterminer la personnalité nationale égyptienne, aussi bien que le manque des études sociologiques empiriques, et du recours aux statistiques dans ce domaine.

Quant à lui, il dit qu'il a effectué des études de terrain dans ce domaine, pour dégager les traits essentiels de la personnalité égyptienne[169]. Parmi ces traits :

- La contradiction et la dualité :

Pour montrer comment la contradiction et la dualité caractérisent la personnalité égyptienne, il recourt aux exemples du genre :

- L'Egyptien, pour estimer les comportements d'autrui se réfère aux principes moraux, alors que dès qu'il s'agit de son propre comportement, il exige qu'il soit estimé, scientifiquement.
- L'Egyptien affirme préférer avoir comme amis, des personnes très croyantes et pratiquantes, et très exigeantes sur les questions morales, alors que lui-même ne l'est pas du tout.
- Il critique le gouvernement, la société, soi-disant tout le monde, et se considère lui-même comme irréprochable.
- Il conseille aux autres de ne pas croire aux promesses et aux décisions de gouvernement, alors qu'il le fait lui-même.

Selon ZAYED, on observe ces contradictions ou cette dualité dans toutes les classes sociales en Egypte, et tout particulièrement dans les classes moyennes ; car dans celles-ci, les personnes sont d'un niveau d'instruction moyen, qui d'un côté, les arrache à leurs origines sociales modestes, et de l'autre, il s'avère insuffisant pour leur

[169] ZAYED Ahmad, *L'Egyptien Contemporain, approche théorique et empirique de certaines dimensions de la personnalité de base égyptienne,* Centre National pour les Recherches Sociales, Le Caire, 1990, pp.158-176. (En arabe).

permettre d'accéder à des couches sociales plus élevées ; d'où le sentiment de frustration générateur de la tendance à la critique chez elles.

- La méfiance et le doute :

Selon ZAYED, certaines études ont montré qu'il existe chez l'Egyptien un doute constant vis-à-vis des autres, doublé d'un grand attachement au pouvoir.
Alors que ses enquêtes ont montré que c'est vrai l'Egyptien se méfie des autres, mais aussi des institutions publiques et de gouvernement, car celui-ci est distant, et ne communique pas avec le peuple.

- Le culte de la personnalité

Ceci se manifeste selon ZAYED, à travers le comportement électoral de l'Egyptien. Il n'y a aucun lien entre son vote et ses convictions politiques, qu'il soit membre d'un parti politique ou non. Il vote pour le candidat qu'il connaît personnellement, et dont il se considère le protégé, ou dont il dépend financièrement, ou parce qu'il fait partie de sa clientèle politique régionale. Par conséquent, les rapports politiques de l'Egyptien à ceux qui le gouvernent, sont plus personnels qu'institutionnels, selon ZAYED.

- La tendance à la justification

L'Egyptien, d'après ZAYED ne reconnait pas ses fautes et ses erreurs. Par contre, il cherche toujours à les justifier au lieu de les corriger ou de les assumer. Et ceci est valable pour les gouvernants et les gouvernés, selon ZAYED.

- Le pessimisme populaire

Selon ZAYED, la majorité du peuple égyptien vit dans la pauvreté, et dans des conditions parfois intenables. Son principal souci est d'assurer à la famille son pain quotidien, abstraction faite des autres frais et dépenses (santé, éducation). Comme les gens sont absorbés par ce genre de problème, ils s'intéressent peu à la politique, la culture…

En effet, ces problèmes socio-économiques qui durent depuis plusieurs décennies, ont poussé l'Egyptien au pessimisme, et à croire qu'il ne peut plus échapper à son sort.

D'où ses critiques du pouvoir qu'il considère comme responsable de ses malheurs, et son rejet de tout ce qui est public, et se focaliser sur tout ce qui le concerne en privé.

- La patience

Selon ZAYED, c'est un tempérament fort répandu dans la société égyptienne. La patience, c'est une vertu dans les sociétés musulmanes, car il est recommandé de supporter tout ce qui vient de Dieu, qu'il soit bon ou mauvais. De même, la patience reflète la forte personnalité, capable de supporter les malheurs, l'injustice, et les périodes de crise.

Parmi les autres sociologues arabes qui ont abordé la question de la personnalité de base, nous citons Melhem CHAOUL, qui dans une étude sur la communication et son impact sur l'identité libanaise, présente cette dernière comme étant le fruit d'un triptyque, constitué de la région, la famille, et la communication religieuse[170].

- L'appartenance à une région : elle est au fondement de la personnalité de base des Libanais, de leur conscience sociale et historique, et de leur rapport affectif à une géographie nationale et régionale.

- L'appartenance familiale : les liens de sang et les rapports de parenté propres à la structure bédouine, sont derrière cette appartenance. Le système familial, de par la nature de son fonctionnement, débouche sur la création de l'espace politique : hiérarchisation des familles de notables, etc., rôle essentiel accordé au rang et à la richesse matérielle. L'ancrage de ces pratiques socio-politiques dans les structures mentales de la société libanaise, donne lieu à un ***habitus***, dans le sens qu'attribue Bourdieu à ce concept.

- L'appartenance confessionnelle et communautaire : elle semble être l'aspect principal du rapport identitaire des Libanais. « la communauté confessionnelle se définit comme un groupe social rassemblé autour d'une croyance religieuse commune, et de rituels qui la symbolisent et la

[170] CHAOUL Melhem, *« Municipalité et Cité »,* Actes du Colloque international organisé par l'Institution Mgr Cortbawi-Congrégation des Saints-Cœurs en collaboration avec Municipalité de Jbeil, Publications de l'Institut Mgr Cortbawi Congrégation des Saints Cœurs, Liban, 1999, p.211. Chaoul Melhem, *« L'hybride reproducteur : regard sur le social et le politique au Liban »*, Travaux et Jours n°72, Publication du Dar El Kotob, Beyrouth, automne 2003, pp. 124-127.

perpétuent »[171]. Cette entité encadrée par des appareils religieux, tient le *leadership*. Au niveau politique, ce leadership est en quelque sorte le porte-parole de la communauté.

Dans la société libanaise où l'identitaire prime, la conscience de soi d'une entité sociale collective ne se fixe et ne se fortifie que dans la confrontation permanente, et la forte concurrence avec d'autres entités. Dans ce contexte, « l'individu comme entité sociale et historique, s'efface devant le « nous » qui lui assure une identité, le protège et l'aide à survivre »[172].

1.9 La femme dans le monde arabe

La croissance démographique de la population féminine, la scolarisation des femmes, leur participation au monde de travail, le contact avec les mass media, avec des valeurs éthiques différentes de celles de la société traditionnelle, tout ceci a constitué des brèches à travers lesquelles la femme a pu se frayer une voie de contestation ou une remise en question de sa situation, de dépendance.

Toutefois, ce progrès constaté à l'échelle internationale, a eu peu d'écho dans le monde arabe. En dépit d'une forte progression du taux de scolarisation de la femme, celle-ci participe encore trop peu aux activités économiques et politiques de son pays. Elle a eu certes le droit au vote, même tardivement. Or, ceux qui croient à la démocratie, savent que celle-ci ne se réduit pas au droit de vote. « Le premier droit à établir, à rétablir pour entrer dans un régime démocratique, est le droit à exister ou à être souverainement soi-même. Ce droit n'existe pas encore pour les femmes tolérées, ou encore comme individus neutres, ou comme hommes à part entière, comme nature productrice ou comme main d'œuvre productrice, dans une communauté où elles restent des étrangères en tant que femmes »[173].

---

[171] CHAOUL Melhem, *« L'hybride reproducteur : regard sur le social et le politique au Liban »*, Travaux et Jours n°72, Dar El Kotob, Beyrouth, automne 2003, p. 125.
[172] Ibid., p. 121.
[173] HALIMI Gisèle, *Femmes moitié de la terre moitié du pouvoir*, Gallimard, 1994, p. 107.

En effet, la condition féminine dans le monde arabe, a fait l'objet de multiples études sociologiques, dont celle de Khaldoun Hassan EL NAQIB qui constate que la participation de la femme à la vie politique et publique dans le monde est en régression depuis les années « 70 ».
« Ce recul est allé de pair avec la multiplication des mouvements fondamentalistes religieux, sous la pression du courant de la mondialisation… »[174].

De même, il fait appel à une équation à dimension trilogique pour identifier les obstacles politiques et sociaux qui empêchent la femme d'obtenir ses droits: la femme, la société civile et l'Etat.

Et il ajoute que même si la situation de la femme, et les opportunités de travail qui lui sont offertes, s'améliorent, « les arrangements patriarcaux » qui régissent les relations dans la société civile, tirent la femme vers l'arrière et lui interdisent de traduire ses acquis en droits politiques et en statut social plus élevé[175].
La même question féminine dans le monde arabe a été aussi envisagée par le sociologue libanais Zouhair HATAB.

Dans son livre *« Le potentiel féminin arabe »*, HATAB affirme que pour la majorité du clergé musulman, la fonction principale de la femme consiste à procréer, à s'occuper de sa maison, et à fonder un foyer vertueux ; alors que le texte coranique autorise à la femme selon HATAB, d'exercer tout genre d'activités économiques, dont les transactions, l'agriculture, et tout ce qui est dans son intérêt, à condition qu'il n'éclabousse pas son honneur et sa dignité[176].

Et pourtant, dit HATAB, que les tribunaux musulmans qui font une autre lecture du texte coranique, continuent à interdire le travail à la femme, car ça suppose sa sortie de la maison. Or, à chaque sortie, elle aurait besoin du permis de son mari, ce qui se contredit avec la nécessité d'une présence régulière au travail.

[174] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Avis sur le fiqh…op.cit.*, p. 124.
[175] Ibid., p.126
[176] HATAB Zouhair et MAKKI Abbas, *Les potentiels féminins arabes…op.cit.,* p.130.

De même, comme dans le Coran, dit HATAB, que les frais du foyer, des enfants et de la femme, sont à la charge du mari, celui-ci permet d'obliger son épouse de rester à la maison, et de n'exercer aucune activité professionnelle. En contrepartie, sa femme doit lui être entièrement dévouée, et attentive à tous ses besoins.

De même, il est aussi mentionné dans le Coran que la femme ne doit effectuer aucune activité qui puisse nuire à sa beauté, car cette dernière appartient à son mari, même quand il s'agit de veiller tard pour faire la prière. Ainsi, le mari a le droit d'empêcher sa femme de travailler dans les trois cas suivants:

1. Si le travail porte atteinte à sa dignité.
2. S'il nuit à sa beauté.
3. S'il suppose la sortie de la femme, pour travailler en dehors de la maison.

Maintenant, si la femme travaillait déjà avant le mariage, et son mari avait accepté de l'épouser, il n'aurait plus le droit de lui interdire de travailler. Il en est de même, si le droit de la femme au travail est mentionné dans le contrat du mariage, selon HATAB.

De même, selon HATAB, il est vrai que l'islam prévoit l'égalité des sexes, mais il n'en reste pas moins qu'il accorde au mari le privilège de gérer les affaires de la famille, d'en être seul responsable, et par conséquent, de décider seul du sort de sa famille.
Ainsi, cette marginalisation de la femme, l'empêche de participer à l'activité productive, et la confine dans son travail domestique, selon HATAB.

Par conséquent, l'exclusion de la femme de l'activité économique, est à l'origine de son exclusion de la vie politique, ce qui lui vaut le second rang, même dans son propre foyer[177].
Par contre, dans un précédent ouvrage *« L'évolution de la structure familiale arabe »*[178], c'est-à-dire 11 ans auparavant, Hatab constatait une régression du pouvoir patriarcal, et une disparition progressive de l'obéissance que la femme devait à son mari. Désormais, elle sort de sa maison pour aller travailler, elle devient productive

[177] Ibid., p 135.
[178] HATAB Zouhair, *L'évolution des structures…op.cit.*

et dispose de moyens financiers à effets sur le niveau de vie de la famille, et son image n'est plus seulement de la femme au foyer, ou de mère de famille.

La femme aujourd'hui n'est plus prise en charge par son mari, elle est autonome, et cette autonomie financière lui accorde un nouveau statut social, la liberté d'expression, le droit au refus, et le courage de discuter avec son mari des choix et des décisions à prendre, et qui concernent la famille.

1.10 La sexualité dans l'Islam

Depuis les années 1960, les points de vue sur la sexualité et la sexualité elle-même ont beaucoup évolué. Les changements observés sont dus à une individualisation des comportements et des normes, dans le cadre d'une dissociation radicale de la procréation et de la sexualité.

Les expériences sexuelles se diversifient au fil du temps, et les représentations culturelles de la sexualité, sont de plus en plus explicites, et interviennent dans la construction d'une nouvelle normativité des conduites sexuelles.

La sociologie a fait apparaître la sexualité comme inscrite dans des formes sociales (le mariage chrétien institué au XIII° siècle, le couple hétérosexuel…), subordonnées à des impératifs de reproduction (physique, symbolique et hiérarchique) de l'ordre social.

L'islam est une des rares religions prolixes sur les questions sexuelles, comme nous le verrons à travers les travaux de deux sociologues arabes.

Le premier est le sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA qui dans son ouvrage « La sexualité dans l'islam », aborde la question sexuelle d'une manière osée, claire, franche et parfois même poétique. Il s'attarde aux moindres détails, et décrit l'acte sexuel selon l'aspect abordé, les rituels de purification corporelle… Il commence même son livre en disant qu'une société équilibrée donne une sexualité équilibrée, et que le modèle islamique se présente comme une synthèse harmonieuse de la jouissance et de la foi.

Selon lui, la sexualité dans l'islam est capitale, et joue un grand rôle dans la formation de la personnalité musulmane. Les textes sacrés (du Coran) nous indiquent le modèle que Dieu a choisi pour sa communauté qui s'y réfère et s'y identifie, au point qu'elle est restée inchangée depuis des siècles.
De même, selon lui, la vision coranique est celle de la hiérarchie des sexes. La primauté de l'homme sur la femme est en effet totale et absolue.

Dans la vision coranique aussi du monde, nous remarquons l'aspect communautaire de l'amour qui est appelé à s'élever, et à se spiritualiser pour atteindre le collectif, dit-il. L'hiérarchie est capitale dans la vie conjugale : le travail est le devoir de l'homme puisqu'il est obligé d'entretenir sa femme, et en contrepartie il lui est permis de la battre.

Quant à la vision coranique de la sexualité, elle est totalisante puisque le psychologique et le social reposent selon lui sur l'union des sexes, le chemin de la plénitude passant par la paix sexuelle. Ainsi, BOUHDIBA interprète la vision coranique d'une façon très idéaliste. Il pense que la sexualité est le divers unifié qui possède une puissance purificatrice, « l'homme est un être du désir et que l'éclair du désir transpose le corps et repose l'esprit… la vie est recherche de l'immortalité »[179]. De ce fait l'islam refuse totalement l'ascétisme le considérant comme un mépris du corps, et par conséquent un mépris de l'esprit et de la nature.

BOUHDIBA passe aux interdits, aux perversions sexuelles bannies par l'islam, considérées comme dénaturantes, car elles sont contraires à l'harmonie antithétique des sexes. On parle de malédiction divine envers la femme garçonne et l'homme efféminé, l'homosexualité, la masturbation et la zoophilie… La perversion sexuelle est un défi de Dieu.

L'orgasme infini, ainsi s'intitule le chapitre consacré à la description du paradis. BOUHDIBA met en valeur l'harmonie, la beauté, la suffisance, la plénitude spirituelle et corporelle, et surtout le plaisir charnel ininterrompu. Il dit qu'être au paradis est un accomplissement de soi selon le Coran, qui ne se réalise que par l'amour conçu,

[179] BOUHDIBA Abdel wahab, *La Sexualité en Islam*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, p.21.

que l'auteur qualifie de transcendance de soi. Le paradis est présenté comme l'unité avec le monde, avec soi et avec Dieu, alors que l'enfer est solitude et donc absence d'amour. « Le paradis c'est d'abord la réconciliation de l'homme avec la nature, c'est-à-dire avec la matière. D'où cette profusion matérielle qui caractérise le *Janna* »[180]. L'érotisme prend ainsi une part importante dans l'amour charnel décrit par le Coran, il représente une fin en soi, indépendante de la procréation qui n'est pas nécessaire ni suffisante à elle seule, et que l'on peut à notre guise l'intégrer ou l'éliminer complètement.

En outre, BOUHDIBA considère le texte coranique comme étant la source même de l'harmonie de la vie, de l'aisance physique et psychologique, de la plénitude sentimentale et sociale.
Mais selon lui, ce modèle idéal de sexualité ouverte permettant à l'être de se réaliser, n'est plus aujourd'hui. Il a été remplacé par une « sexualité close et comprimée » ; et « l'hypocrisie sociale » y est pour quelque chose.

Quant au prix payé par la femme et par la jeunesse pour la sauvegarde du système social, il est selon lui, très élevé. Il s'agit par ici d'une chosification de l'être dont l'autonomie, la liberté et l'importance ne sont plus reconnues »[181]. Ainsi, dans le monde arabe, conservateur et rigoriste, la sexualité devient un tabou.

Par ailleurs, la véritable émancipation de la femme ne peut selon lui, qu'être totale.
« S'émanciper c'est toujours pour la femme arabe affronter la censure sociale »[182].

Quant au sociologue tunisien Taher LABIB, il recourt à la littérature arabe, et tout particulièrement à la poésie pour analyser la sexualité dans l'islam. Selon lui, la poésie islamique attribue à la femme un nouveau « statut ». La femme dans l'univers poétique est « une modalité historique de vivre, d'accepter ou de refuser un système social donné »[183] . Toujours selon l'auteur, « la sexualisation de la langue s'effectue à un niveau de communication à la fois sexuelle et verbale »[184]. Il ajoute que le degré de sexualisation varie d'une société à l'autre. « Si au niveau de l'expression, la

[180] Ibid., p.103.
[181] Ibid., p. 281.
[182] Ibid., p.286.
[183] LABIB Tahar, *La Poésie Amoureuse des Arabes, le cas des Udrites*, contribution à une sociologie de la littérature arabe, Etudes et Documents, Alger, 1995, p.155 et 156.
[184] Ibid., p.14.

sexualité se limite, dans certaines cultures, au gestuel, elle est aussi verbe, voire langage chez les Arabes »[185]. Le langage sexuel répartit aussi les mots en « classes », autrement dit, le langage transmet à l'homme un système préparé de valeurs qui lui inspirent certaines classifications ; à titre d'exemple, les deux vocables désignant le mâle et la femelle « *dakar* et *'unta »*[186] . Les oppositions verticalité/horizontalité, mobilité/immobilité…, « dégagées des dérivés du *dakar* (mâle) et *Unta* (femelle) comportent ou presque les séquences de l'acte sexuel »[187]. Labib explique que certains mots arabes font et font faire l'amour. Encore plus, dans une ambiance religieuse favorable à l'expression sexuelle, on voit « une sorte de sacralisation de l'organe sexuel mâle en tant que siège de la reproduction »[188]. Quant à la femme, elle est la médiatrice entre l'homme et son Dieu.

De son étude de la poésie arabe, LABIB dégage trois constats [189] :

1. Un substrat linguistique, véhiculant un ensemble de concepts à orienter l'expression poétique.
2. Une structure globale de l'univers *Udrite* où le personnage est soumis à des épreuves de malheur, dont il devient « masochiquement » la victime.
3. Des micro-structures, qui déterminent quelques oppositions apparemment contradictoires d'une part, et de l'autre, éclaircissent le rapport entre l'univers poétique et l'univers religieux.

D'une façon générale, les femmes dans le monde arabe continuent à vivre dans une société conçue par et pour les hommes. En raison de la résistance acharnée de la tradition et des traditionalistes, les droits qui lui ont été accordées récemment, restent le plus souvent lettres mortes. Il y a deux décennies, la législation qui la concerne était en retrait par rapport à son statut et rôle économique et social. Aujourd'hui la législation a certes changé relativement en sa faveur, mais son véritable statut reste en retrait par rapport à la règle écrite. D'où l'ambiguïté des situations.

[185] Ibid., p. 14.
[186] Ibid., p.16.
[187] Ibid., p.96.
[188] Ibid., p.99.
[189] Ibid., p.113.

1 .11 La communication de masse

Les nouvelles technologies de communication constituent depuis plus de deux décennies, par leurs promotions de valeurs occidentales, un défi à la culture et la société arabes, et par la même occasion, un objet d'étude pour les sociologues arabes. Parmi ces derniers, figure le sociologue libanais Melhem CHAOUL. Selon lui, la communication de masse moderne qui est soumise aux lois de la commercialisation, du marché et du ciblage des groupes, ne manque pas d'introduire un message culturel implicite[190].

Concernant les médias arabes, CHAOUL leur a consacré une étude. Dans celle-ci, il a envisagé l'image télévisée dans le monde arabe, à son étude de la station « Orbit », « premier diffuseur d'images »[191] de cette région, fonctionnant entièrement sur système digital. Il a étudié les différentes chaînes qui appartiennent à cette station, et leurs programmes très variés, grâce à l'enquête par sondage.

D'après cette étude, Orbit appartient entièrement au groupe saoudien Al-Mawarid. Les propriétaires de ce groupe, sont de la famille royale saoudienne. Cette génération de princes, propriétaires d'Orbit, appartient à une catégorie d'hommes d'affaires arabes formés dans des universités américaines et anglaises. Il s'agit de personnes qui sont d'un côté, attachées à leur « authenticité » arabe et musulmane, et de l'autre, accessibles à la « modernité », d'où cette « hybridité » culturelle, du message diffusé par ces chaînes[192].

De même, selon CHAOUL, la télévision s'avère être dans le monde arabe, une machine de « censure invisible » et de contraintes, alors qu'elle est ailleurs, comme en France par exemple, le reflet de la démocratie de masse[193].

---

[190] CHAOUL Melhem, *« Municipalité et Cité », op, cit.,* p.209.
[191] CHAOUL Melhem, *Mondialisation et nouveaux médias dans l'espace arabe*, Maisonneuve & Larose, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, France, 2003, p.73.
[192] Ibid., p.76.
[193] Ibid., p.86.

Alors que pour le sociologue tunisien BOUHDIBA, les mass médias permettent la diffusion du modernisme et tissent un nouveau réseau des relations multi-latérales. « L'information modèle, démodèle et remodèle une société ; elle en transforme la structure dichotomique, et établit des circuits entre villes et campagnes »[194]. L'information propose des patterns, des stéréotypes selon lesquels se recomposent les attitudes et les comportements. Encore plus, BOUHDIBA explique que l'information est un moyen pour la sauvegarde du groupe. « Elle n'est pas forcément une arme de combat, mais un moyen d'expression et d'authenticité, de participation et d'affirmation »[195]. Et finalement, le rôle de l'information est : « respecter autrui, s'enrichir à son contact, assumer sa propre condition d'homme parmi les hommes »[196].

Quant au sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, il voit que l'hégémonie exercée par les gouvernements arabes sur les mass médias, en constitue le principal problème. Ainsi, en se transformant en « trompettes » pour la famille royale, ou pour les partis au pouvoir, les mass médias arabes perdent leur crédibilité, leur professionnalisme, et leur dimension culturelle[197].

Par conséquent, pour que ces mass médias puissent recouvrer leur crédibilité, ils doivent jouer un double rôle : d'un côté, tenter de se libérer de la mainmise étouffante des gouvernements arabes, et de l'autre, continuer à exercer des pressions sur les régimes au pouvoir, pour les forcer à l'ouverture politique[198].

Parmi les autres sociologues arabes qui ont abordé la question de la communication de mass, nous citons Sayyed YASSINE qui dans son ouvrage « l'informatique et la civilisation de la mondialisation »[199], considère que l'informatique n'est pas simplement un progrès technologique, mais une révolution au vrai sens du terme. Les traits principaux de l'informatique se sont :

- Les informations ne sont ni consommables, ni transformables, ni périssables, car elles sont cumulatives par définition.

[194] BOUHDIBA Abdelwahab, *A La Recherche …op.cit.*, p 41.
[195] Ibid, p.77.
[196] Ibid, p. 82.
[197] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Avis…op, cit.,* p. 218.
[198] Ibid, p.219.
[199] YASSINE Sayyed*, op.cit.*

- La valeur des informations réside dans l'exclusion de l'incertitude.
- Le secret de l'incidence sociale profonde de la technologie de l'information, est qu'elle met l'accent sur le travail mental.

De même, il existe aujourd'hui selon lui, une bataille autour de « la démocratie de l'information », qui à son tour constitue un rempart contre le totalitarisme et le despotisme[200].

Parallèlement, le sociologue égyptien YASSINE, insiste sur le côté négatif des nouvelles technologies de communication, qui selon lui, en bouleversant les convictions et les opinions, détruisent les valeurs, et menacent les identités nationales. Elles constituent une invasion culturelle.

2- Les thèmes socio-religieux

Les thèmes socio-religieux traités par la quasi-totalité des sociologues arabes, ont trait d'une façon ou d'une autre, à l'islam.
Cette religion ne se présente pas comme un ensemble de préceptes seulement, mais également comme un système d'organisation sociale, qui réglemente la vie du Musulman dans ses divers aspects.
Comme la religion est de partout, les sociologues arabes y recourent pour expliquer tout ce qui a trait à (l'éducation, la famille, la femme, la sexualité, la démocratie…)

2.1 L'Islam et les mouvements islamistes

Le support principal de cette religion est le Coran, le livre saint qui a été révélé à Mahomet le prophète des Musulmans.

Les principaux préceptes de l'islam sont au nombre de cinq :

- La « shahada » (attestation de foi)

[200] Ibid., p.13.

- La « prière » (cinq fois par jour)
- La « zakat » (aumône légale)
- Le jeûne du « ramadan » (un mois)
- Le « Hajj » à la Mecque (pèlerinage)

Plusieurs Sourates et versets coraniques[201] indiquent expressément que l'islam est à la fois, religion et style de vie (l'islam dine wa dounia), dans le sens où presque tout est organisé par cette religion, allant de la nourriture, passant par la succession, le statut de la femme, les rapports du couple marié, pour arriver au pouvoir politique et la guerre.

Comme depuis l'accession de Khomeiny au pouvoir en Iran en 1979, et surtout depuis le 11 septembre 2001, les écrits sur l'islam ne connaissent de répit, suscitant un débat international autour de cette religion, plusieurs sociologues arabes n'ont pas manqué de prendre part à ce dernier. Nous citons parmi eux le sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, qui dans son ouvrage « *L'Homme en l'islam* »[202] traite la conception que se fait l'islam, de l'humanité. Selon lui, souvent les Musulmans, et parfois les non Musulmans, pensent que la transcendance divine est à l'essence de l'islam. Il est vrai dit-il, mais l'islam est aussi un projet de l'humanité.

Ainsi, selon BOUHDIBA, nous ne pouvons pas séparer l'islam en tant que religion, de l'islam comme culture et civilisation. Toutefois, BOUHDIBA appelle à distinguer entre la religion en tant que textes sacrés, et la culture comme interprétation de ces textes.

Puis, un peu plus loin dans le même ouvrage, BOUHDIBA dit : « L'islam est une relation réciproque, de va et de vient entre Dieu et l'Homme, et la culture musulmane s'est inspirée d'autres cultures pour résoudre le mystère de l'Homme»[203].

De même, dans son livre *« l'homme en islam »,* BOUHDIBA s'efforce de prouver qu'il existe une compatibilité entre l'inspiration, la science et la foi ; ce qui l'amène à dire

[201] Le Coran, *Sourate : La vache (Al-Bakara), et Sourate : Les femmes (Al-Nisaa),* Editions Nour El-Hoda, Beyrouth, 1ère édition, 2006, pp : 20 - 50 et pp : 77-106. (En arabe).
[202] BOUHDIBA Abdelwahab, *L'Homme en Islam,* Sud Editions, Tunis 2006, in Revue «*El Hakaek »* (Vérités) n° 5-11 juin 2006, p.9.
[203] Ibid., p.9.

que les Lumières (du XVIII° siècle) sont les enfants légitimes de l'islam, car dans cette religion, la logique et l'inspiration sont inséparables, d'après lui.

« Les Lumières, cette révolution intellectuelle, morale, et humaine, sont un don de Dieu à l'Homme pour surmonter les difficultés de l'existence et atteindre la vérité… »[204], dit-il. Dans ce domaine, il dit qu'il se place sur la même ligne du philosophe arabe IBN RUCHED pour qui l'homme atteint la vérité par deux moyens : la logique et l'inspiration.

Quant au sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, dans un article publié dans le Magazine Al Siyasa *(La Politique)* en 2005, intitulé *Les Mouvements de l'Islam Politique et le Pouvoir*[205], il traite l'expansion politique dans les milieux populaires, des mouvements islamistes, et leur participation à plusieurs évènements dans les pays arabes et musulmans, lesquelles ont surpris de nombreux chrétiens.
A l'origine, ces mouvements n'étaient pas islamiques, et leur virement depuis les années « 60 », est dû à une politisation de la religion, dit-il.

L'on ne peut comprendre, selon lui, l'expansion de ces mouvements, qu'à travers une comparaison entre « l'islam populaire et l'islam officiel ». Ces mouvements ont su utiliser la religion pour sécuriser les gens, leur donner une identité, lutter contre la classe supérieure et les ingérences étrangères, et leur promettre la création des emplois, la solution aux problèmes engendrés par la mondialisation, voire même l'accès, à la modernité.

De son côté, le sociologue soudanais Haydar Ibrahim ALI s'attaque aux mouvements islamistes dans son livre *« les courants islamistes et la question de la démocratie »*.
Selon lui, ces mouvements sont acculés à respecter les Droits de l'homme, car c'est le critère qui sert à évaluer les pays, et qui veille à la détermination des relations internationales avec tel ou tel autre pays.

[204] Ibid., p.10.
[205] www.siyassa.org.eg

Or, selon lui, le phénomène de l'islam politique a dépassé son cadre religieux, pour constituer un objet d'intérêt à tous ceux qui s'occupent de la politique, de la stratégie, de l'économie et de la culture[206].

Il s'agit selon lui, d'un islam qui appelle à l'islamisation des sciences, de l'art, et qui parle d'une économie islamique, d'une littérature islamique, d'une communication islamique, d'un satellite islamique. Par conséquent, il cherche à tout islamiser[207].

De même, selon ALI, l'islam politique ou les mouvements islamistes exploitent à fond le climat démocratique et la liberté d'expression dans tel ou tel autre pays, pour faire valoir leur droit à la différence, exprimer leurs opinions dans les médias de ce pays, sans manquer de faire usage de la violence verbale sous ses différentes formes (insultes, menaces…). Alors que sur leurs propres antennes, ils n'acceptent l'expression d'aucun avis contraire à ce qu'ils prêchent.

En outre, quand ils sont persécutés, ils invoquent, selon ALI, le respect des Droits de l'homme, qu'eux-mêmes ne respectent nullement. Preuve en est, leur persécution des journalistes, des artistes, et des écrivains là où ils sont forts, comme en Algérie par exemple.

Par conséquent, ils ne peuvent tolérer autrui, et ont une conception unilatérale de la démocratie : elle est bonne quand elle s'applique aux autres, et non à eux-mêmes.

Par contre, quand les mouvements islamistes arrivent au pouvoir, ils deviennent plus pragmatiques, selon ALI, et par conséquent, leur attitude vis-à-vis de l'Occident passe pour être assez ambiguë : alors que leurs théoriciens voient dans la culture occidentale, le mal en soi, ces mouvements invitent les musulmans à profiter des découvertes de cette culture, dit-il. Cette ambiguïté caractérise aussi l'attitude de l'Iran vis-à-vis des Etats-Unis, qui d'un côté qualifie ce pays du « grand Satan », et de

[206] ALI Haydar Ibrahim, *Les Courants islamistes et la question de la Démocratie,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1999, p. 17. (En arabe).
[7] Ibid., p.22.

l'autre, il cherche à renouer avec lui, les relations diplomatiques et économiques, d'après ALI[208].

De même, ALI ne se prive pas de se poser des questions assez courageuses relatives aux apports des islamistes et de la renaissance islamique, du genre :

-Aurait-elle amélioré le comportement civique des individus ?

- Aurait-elle contribué à la croissance de la production nationale ?

-Aurait-elle été tolérante vis-à-vis des personnes nécessiteuses et défavorisées ?

- Aurait-elle augmenté les fonds des bibliothèques par l'acquisition des nouvelles publications scientifiques ?

- Aurait-elle contribué à la traduction des grandes œuvres, comme ce fut le cas durant les années glorieuses dans l'histoire de l'islam ?

Enfin, selon ALI, le véritable musulman est celui qui remplit ses devoirs religieux comme il se doit, et se conforme aux enseignements de l'islam ; alors que celui qui instrumentalise l'islam à des fins politiques, il s'appelle « islamiste » (*islamjé* en arabe)[209] à connotation péjorative.
L'islamisme est selon lui, un courant politique de fanatisme et de terrorisme[210].

De son côté, le sociologue palestinien Hisham SHARABI, aborde la question de la laïcité dans l'islam. Alors que pour les intellectuels chrétiens, celle-ci est en divorce presque total avec la religion, les musulmans laïcs voient par contre, que la laïcité a des limites qui sont la doctrine religieuse transmise d'une génération à une autre, et par conséquent, elle est conditionnée[211].

C'est pour cette raison, selon lui, que le mouvement musulman laïc, comme courant de pensée et vision politique, semble être incapable de s'élever sur le plan de la raison et de la méthode, pour être à la hauteur du défi intellectuel relevé par la civilisation européenne[212].

---

[208] Ibid., p.38.
[209] Ibid., p.15.
[210] Ibid., p.33.
[211] SHARABI Hisham, *Les intellectuels Arabes…op.cit.*, p. 95.
[212] Ibid., p. 105.

Parmi les autres sociologues arabes qui ont abordé la question de l'islam et les mouvements intégristes, figure EL AZMEH qui dans son livre *« L'obscurantisme postmoderne et la question musulmane »*, il compare l'islamisme politique au baptisme, et autres tendances protestantes radicales, par rapport au luthéranisme.

De même, selon lui, « toute une culture, voire une industrie de méconnaissance, a été mise en place encore plus fermement depuis le 11 septembre, tant par les défenseurs de l'islamisme que par ses ennemis en Occident »[213].

L'auteur parle de l'islam radical comme étant exotique, exceptionnel, extérieur, différent et surtout qu'il ne peut être pénétré que pas sa propre déraison.
Plusieurs groupes et courants islamistes appellent aujourd'hui selon lui, au retour aux sources de la Tradition, à l'identification au passé, et surtout à cette aspiration de retourner ou du moins d'imiter ce passé glorieux. « Dans le discours quotidien, ces notions prennent la forme d'un énoncé selon lequel les Musulmans retournent, depuis trente ans, vers ce qui les constitue essentiellement. Ils retrouveraient leur type, reviendraient à leur nature transhistorique, et l'islam intégriste serait l'expression adéquate, bien que véhémente et sanglante, de leur vraie nature »[214].

EL AZMEH pense que pour pouvoir comprendre et approcher ce phénomène radical, il faut adopter une attitude qui lui serait favorable. Il dit que pour pouvoir étudier ces phénomènes, il faut un effort particulier et partir d'une compréhension sympathisante. Les dialogues des civilisations tant recommandés par les anthropologues et les politiciens confirment, selon l'auteur, la tendance récente vers un relativisme radical en ce qui concerne l'étude des affaires islamiques, sous le couvert du respect de la "spécificité culturelle". Comme toutes les autres formes d'exotisme, cette dernière notion est indiscutablement un schéma de méconnaissance.

Pour que la "question musulmane" soit vraiment comprise, EL AZMEH précise que la première étape doit être la décomposition critique de la notion d'islam et l'analyse des conditions de son émergence récente : les forces sociales, les mutations historiques,

---

[214] EL AZMEH, Aziz, *L'obscurantisme postmoderne et la question musulmane,* Actes Sud, Paris, 2004.

les conflits politiques, les réalités intellectuelles et idéologiques, les institutions théologiques et cultuelles, auxquels s'ajoute le détail ethnographique local. Ce dernier doit être considéré pour ce qu'il est, et non comme une instance ou une figure concrète d'un islamisme envahissant. Sans cette décomposition, la catégorie totalisante "islam" continuera à jouer un rôle fantasmatique, celui de porter les choses à l'existence tout simplement en leur attribuant un nom. Une fois cette décomposition opérée, on pourra alors vraiment comprendre ce qui est signifié par "islam", et ce que veut dire le recours à ce nom.

« La religion dans l'actualité des arabes »[215]*,* comme son titre l'indique, traite le rôle et l'influence de l'islam sur les différentes questions sociales et culturelles arabes. EL AZMEH met en relief et attire l'attention sur la présence envahissante de l'islam dans la constitution sociale arabe. Il avertit, dans le premier chapitre concernant la religion dans la réalité arabe d'aujourd'hui, que si nous ne défendons pas notre vision objective et scientifique de notre histoire, le monde arabe restera toujours victime de cette même histoire ironique, victime de tous ceux qui veulent la chute et la déchéance des arabes. Le seul moyen de combattre la dégradation socio culturelle arabe est la laïcité.

EL AZMEH précise que prendre le patriotisme en otage par ceux qui prétendent que la religion est la lumière de la vie et qui ne perçoivent le patriotisme qu'à travers l'islam et le retour au passé glorieux, est semblable à la vision israélienne de tout acte patriotique arabe comme étant un instinct religieux intégriste au premier lieu[216].

En outre, comme sociologue, il décrit et critique la situation de la femme arabe, dictée par la religion et prisonnière de ses restrictions ; comme politicien et philosophe, il s'attaque aux régimes ancestraux attachés à la religion, et aux gloires de son passé, pour se protéger et assurer leur survie.

Enfin, il analyse l'image que le monde se donne de l'islam politique, des pays arabes et des Musulmans du monde, montrant le gouffre de méconnaissance installé entre l'Orient et l'Occident.

---

[215] EL AZMEH Aziz, *La Religion dans l'Actualité des Arabes*, Dar el Tali'a, Beyrouth 1996.en arabe.
[216] Ibid.

Quant au sociologue syrien Burhan GHALIOUN, dans son article *« Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines »*[217], il constate que l'islamisme qui rejette aujourd'hui toutes les formes de laïcité, menaçant de mettre la sécularisation dans l'impasse et d'entraver par conséquent les efforts de modernisation en profondeur des sociétés arabes, n'est pas la manifestation d'une continuité idéologique ou politique dans l'histoire musulmane. Au contraire, il constitue une rupture récente dans cette histoire moderne marquée, comme dans les histoires des sociétés non musulmanes, par la sécularisation empirique aussi foudroyante qu'inévitable. Cet islamisme n'a pas son origine dans le dogme de l'islam ou même dans la pensée islamique moderne, mais dans les processus bloqués de la modernisation, c'est-à-dire dans les conditions d'une sous- modernité sans contenu moral ni avenir. Il incarne le rejet par de larges couches de la population musulmane et arabe, d'un modèle de modernité qui n'a pu réaliser ses promesses. Il manifeste la crise de cette modernité qui ne produit plus de sens et dont la première victime est l'homme même qu'elle n'a cessé d'exalter.

D'ailleurs, l'islam politique n'est selon lui que l'une des multiples forces de rejet et de contestation de l'ordre établi qui resurgissent de cette crise. Le repli sur les identités ethniques, le retrait de larges secteurs d'opinion de la vie publique, le retour aux valeurs communautaires, comme le développement des mouvements migratoires, se nourrissent des mêmes peurs et des mêmes angoisses et répondent aux mêmes préoccupations. Tous ces phénomènes qui semblent apparemment éloignés, traduisent le désenchantement des masses face à un projet de modernité dégradant et voué à l'échec, car il se trouve de toute façon dans l'impasse.

De même que le conservatisme religieux et le repli sur soi ethnique, tribal, clanique ou familial — dominant aujourd'hui le champ social dans tous les pays où le progrès est une chimère — sont la manifestation d'une volonté affirmée de désertion à l'égard du système.

De même, la multiplication et l'aggravation des guerres internes, de la violence, de la criminalité, de la corruption généralisée, des organisations à caractère maffieux, donnent une idée de la manière dont la crise est exploitée par les différents acteurs

[217] GHALIOUN Burhan, *« Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines »,* article originellement paru dans la revue Confluences Méditerranée numéro 33, Editions l'Harmattan, printemps 2000.

sociaux et internationaux. Le lien qui unifie l'ensemble de ces phénomènes est la dislocation des sociétés et l'effondrement de toute stratégie nationale rendant possible la prolifération des stratégies particulières liées aux ressources spécifiques et variées que chacun des acteurs est susceptible de mobiliser. Le désarroi, la peur, la panique politique et idéologique pour les uns, la quête des meilleurs profits et positions pour les autres relancent la lutte de tous contre tous. Le déchaînement des guerres, des émeutes et des insurrections ne dévoile pas seulement la grande détresse des nations, il dissimule surtout la perte de tout espoir dans une éventuelle sortie de la crise.

En outre, selon GHALIOUN, la place du concept de laïcité dans la pensée arabe et musulmane contemporaine, est déterminée par le rôle que la religion, ici l'islam, a joué ou a été appelée à jouer dans les trois combats qui ont marqué la naissance et la réalisation de la modernité dans les différentes sociétés : combats contre l'hégémonie ou la domination étrangère, contre les systèmes archaïques et féodaux traditionnels, enfin, contre les systèmes nationaux d'oppression et d'exclusion, nés des mouvements d'indépendance. L'islam a été à tour de rôle selon lui, le premier support d'une identité nationale ou communautaire face à l'agression étrangère, la source principale de légitimation des transformations sociales et, enfin, la base de l'unification d'une multitude de groupes sociaux rejetés ou marginalisés, déclassés ou laissés pour compte de la modernité-modernisation.

D'après lui, tous les partis politiques considèrent, indépendamment de leurs convictions idéologiques, que lier le combat pour la démocratie à celui pour la laïcité ne peut qu'être une affaire contre-productive, car ceci risque de mettre la question de la démocratie en opposition avec la foi religieuse. Il en va de même concernant les Etats modernes et séculiers qui fonctionnent depuis plus d'un siècle sans référence aucune, à la laïcité. Aussi l'absence d'une telle référence n'a-t-elle pas empêché les différentes élites d'appliquer tous les programmes politiques : libéraux, nationalistes ou socialistes. Ce n'est pas non plus l'absence de référence à la laïcité dans le tableau de bord de l'intellectualisme arabe qui explique la crise des systèmes socio-politiques et les assauts qu'ils subissent de la part des mouvements islamistes. Au contraire, c'est cette crise même qui est à l'origine de la montée de la contestation sociale qui donne à l'islamisme minoritaire depuis plus d'un siècle l'occasion de revenir au devant de la scène politique et idéologique. Mais cette crise n'est elle-même qu'un

dérivé de la crise de la modernité mise en évidence par un grand nombre d'auteurs contemporains. Seulement, si cette crise favorise, dans les pays du Nord, la rénovation de la pensée critique dans le but de la reconstruction des paramètres de la modernité ou de la projection des sociétés dans la postmodernité, elle conduit, dans les pays du Sud, à l'effondrement des modèles modernistes, et à l'éclatement de toutes leurs contradictions, manifestes ou latentes, entraînant la crise des nouvelles instituions : Etat, nation, droit, politique, idéologie etc., comme le dit GHALIOUN.

Quant au sociologue Ali El KENZ, il étudie dans un article *« la religion et l'identité »*[218], le rôle de la religion dans la formation de la personnalité humaine.
L'auteur commence son article par une petite présentation historique, disant qu'en s'appuyant sur le passé européen, le capitalisme s'est développé à l'origine, au moment des réformes religieuses des pays européens, où le développement a été relié à l'expansion religieuse, ce qui est arrivé en Grande Bretagne, aux Etats-Unis, aux Pays-Bas… L'auteur attire l'attention sur le fait que c'est la religion catholique, sous la papauté de Jean Paul II, qui a dressé le peuple polonais contre le communisme et la classe gouvernante, chose que nous remarquons aujourd'hui entre les Irlandais catholiques et les Anglais protestants. Le facteur religieux a toujours participé, selon l'auteur, à la définition de la personnalité collective.

De même, selon lui, l'islam fait figure d'une unité homogène bien qu'elle comporte différentes structures. L'essentiel est de dégager et de mettre à jour ces différences pour pouvoir en comprendre le mécanisme.

Le facteur religieux prend de plus en plus d'importance dans la formation de l'identité collective des acteurs sociaux. En comparaison avec les années soixante, nous remarquons un regain de vitalité, et une accélération du facteur religieux dans l'action sociale[219].

La religion s'insère plus rapidement et plus facilement lorsqu'on s'éloigne des milieux de production, et spécialement dans deux domaines précis : la place et le rôle de la femme dans la société, et la validité ou non du système politique au pouvoir. Nous

[218] www.albalagh.com
[219] Ibid.

comprenons ici que le discours religieux est omniprésent et en expansion permanente ; il vise le contrôle du terrain politique, se considère comme représentant de toutes les classes sociales, et répond à toutes les questions, qu'elles soient d'ordre financier, social ou culturel, dit-il.

Le facteur religieux change suivant la classe sociale à laquelle il s'adresse, et ainsi, il s'inscrit dans le schéma social qui caractérise chaque société, comme suit :

- L'islam populaire : il répond aux problèmes sociaux du peuple, il est qualifié comme étant l'islam opérationnel le plus répandu, loin de la lecture approfondie et fondamentaliste du Coran ; il convient à la mentalité des défenseurs de l'évolution sociale, et il est considéré comme le courant qui permet le plus l'insertion dans la société.
- l'islam orthodoxe ou traditionnel : issu d'une association de chercheurs musulmans algériens ; il est répandu dans les classes moyennes et tout particulièrement dans le milieu des enseignants, et des fonctionnaires. Il diffère du premier, par une lecture à la lettre des textes sacrés et de leur application. Il tend à s'institutionnaliser par accession au pouvoir.
- l'islam invisible, fondamentaliste : il s'agit d'un courant formateur, secret, ouvert seulement aux disciples fondamentalistes, et proche du soufisme.

Il existe donc trois sortes d'islam qui coexistent sous le même titre, mais contradictoires dans le fond et dans la pratique. Cette diversité au sein de la même religion, existe partout, même dans le christianisme ; à la seule différence que dans les pays arabes, il s'agit d'un islam fondamentaliste. C'est un phénomène récent dans l'histoire sociale arabe, qui ouvre les yeux depuis une vingtaine d'années, sur sa grande expansion nationale et internationale, sur son armement et son acharnement à mettre en échec les partis politiques classiques, laïcs et nationalistes.

Quant aux partis islamistes contemporains, ils dirigent leurs armes selon lui contre la légitimité des systèmes politiques actuels, et c'est l'échec de ces derniers qui est derrière la floraison de l'islam fondamentaliste.

De même, le symbolisme religieux prend aujourd'hui selon lui, le dessus du symbolisme intellectuel et logique non seulement dans les pays arabes, mais aussi

dans l'espace européen. Le discours critique des régimes politiques arabes, dont font usage les partis islamistes, est lui-même d'inspiration occidentale, dit-il.

Quant au sociologue syrien Halim BARAKAT, il voit que le rapport de la religion à la politique est aussi étroit que son rapport à la famille et aux classes sociales.
Au niveau théorique, le but de l'Homme dans l'islam c'est l'adoration de Dieu[220]. Alors que sur le plan pratique, l'islam a voulu réaliser l'unité de *« l'Umma »* (nation) arabe, et assurer l'égalité des chances entre les croyants.

Toutefois, selon BARAKAT, le lien entre l'islam et le pouvoir politique arabe, est tellement étroit que le musulman ordinaire a fini par attribuer tout fait arabe, à sa propre religion, que les Musulmans arabes ont du mal à voir dans les Chrétiens arabes, de véritables Arabes, et que l'islam ne prévoit aucune séparation entre la religion et l'Etat[221].

Enfin, on s'accorde à reconnaître que les Musulmans à travers le monde, peinent à trouver des réponses adéquates aux défis contemporains, car les crises (religieuse, identitaire, scientifique, politique ou économique) qu'ils vivent sont profondes, et supposent une nouvelle prise de conscience. Or, les divergences quant aux moyens à mettre en œuvre pour y parvenir sont inextricables.

Le concept est omniprésent dans la littérature musulmane contemporaine, et pourtant rien ne semble véritablement évoluer : les crises demeurent, voire s'amplifient, et l'intelligence musulmane paraît en panne dans des domaines aussi essentiels que l'éducation, l'éthique, les sciences, la démocratisation, le respect des droits fondamentaux dont ceux des femmes, la violence, etc.

De son côté, le sociologue bahreïni Baqer EL NAJJAR, étudie l'islam religieux et l'islam politique, dans les pays du Golfe.
Selon lui, l'islam religieux qui avait pour seul but, le prêche, s'est transformé à l'époque nassérienne en Egypte, en islam politique avec les Frères musulmans. Depuis, des mouvements religieux ne cessent de gagner du terrain dans la plupart des pays du Golfe, et tout particulièrement au Bahreïn.

[220] BARAKAT Halim, *op.cit.*, p.240.
[221] Ibid., p.254.

Dans ce pays, le pouvoir politique a essayé au début de ménager les mouvements religieux, tout en leur faisant croire qu'il est proche de leur thèse. Puis il a utilisé la main de fer à leur égard quand leur influence est devenue grandissante, et par conséquent, menaçante ; sachant qu'ils visent la prise du pouvoir, et l'islamisation de l'Etat.

Selon EL NAJJAR, il existe au Bahreïn, deux mouvements islamistes, l'un chiite, et l'autre sunnite. Le premier est entré dans la clandestinité après la révolution iranienne en 1979[222] ; alors que le second qui constitue une section des Frères musulmans implantés presque dans tous les pays arabes, a été associé au pouvoir, avant qu'ils ne se révoltent contre ce dernier.

Dans les pays arabes, les mouvements islamistes sont organisés en comités par genre d'activités (culture, jeunesse, sport, mosquées, *zakat* (aumône), affaires sociales…), dit-il. .

Dans certains pays arabes, tels que le Koweït et la Jordanie, les mouvements islamistes sunnites non révolutionnaires ont réussi à voir des groupes parlementaires assez importants, obligeant ces Etats à les ménager, selon EL NAJJAR.
Toutefois, selon EL NAJJAR, ces mouvements islamistes qui sont aujourd'hui à l'apogée de leur expansion, vont tôt ou tard céder la place à de nouvelles idées politiques.

2 .2 Le réformisme dans l'Islam

L'islamisme se présente donc comme un monde complexe qui exige naturellement qu'on se réfère aux textes fondateurs de ses théoriciens, de les comprendre *de l'intérieur,* c'est-à-dire dans leur référence fondamentale spirituelle, qui est celle de la foi proprement dite, et de la volonté d'affirmer sa conviction devant Dieu, sa conscience devant les hommes.

[222] EL NAJJAR Baqer, *Les Mouvements Religieux dans le Golfe Arabe*, Dar El Saqi, Beyrouth, 2007. (En arabe).

La tradition réformiste a très tôt défini le concept de *sharî'a* comme « la voie de la fidélité aux principes de l'Islam » au cœur de laquelle les domaines du dogme et de la pratique (*al-'aqîda, al-'ibadât*) sont distincts du domaine des affaires sociales et des relations interpersonnelles (*al-mu'âmalât*) : les prescriptions sont immuables dans les deux premiers, alors que les textes offrent une large marge de manœuvre à la rationalité humaine, et donc à l'*ijtihâd* (la réinterprétation), dans le second.

Parmi les sociologues arabes qui ont étudié le réformisme dans l'islam, nous citons le palestinien Hisham SHARABI. Selon lui, les deux principaux fondateurs ou chefs de file du réformisme islamique, sont Jamal El Dine El AFGHANI et Mohammad ABDO. Ils se sont lancés dans cette entreprise pour protéger la société musulmane contre le défi qui lui est porté par l'Occident ; car selon lui, comme le disait Jamal El Dine El AFGHANI, la société musulmane est malade, et son salut réside dans l'islam, comme le Coran est le remède de tout musulman malade[223].

De même, selon SHARABI, nous ne pouvons pas éviter l'impression selon laquelle la réforme n'était pas le but en soi, mais le moyen de réalisation du but[224].

En outre, d'après la doctrine réformiste, la réforme n'est possible, que quand nous prenons notre distance vis-à-vis des courants de pensée européens, ou en être indépendants, et nous puisons la réforme dans le patrimoine culturel musulman, dit SHARABI.

Finalement et toujours selon SHARABI, le mouvement réformiste dans l'islam a beaucoup contribué à la prise de conscience de soi arabe politique, ce qui a influencé la période transitoire de la société arabo-islamique.

3- Les thèmes socio-politiques

Les questions politiques ou socio-politiques envisagées par les sociologues arabes ont été très nombreuses et très variées, dont le colonialisme ou la domination occidentale, les libertés politiques et la démocratie, le confessionnalisme, le devenir arabe…

[223] SHARABI Hisham, *Les intellectuels arabes op.cit.*, p.39.
[224] Ibid, p. 44.

3.1 La domination occidentale

« Le monde arabe qui, à la fois, admirait et craignait les Francs, les avait connus et défaits lorsqu'ils étaient barbares, avant de les voir dominer le monde, ne peut pas se contenter de regarder les Croisades comme un épisode d'un passé lointain. Nous sommes souvent surpris, dit-il, de voir à quel point les positions des Arabes (et plus généralement des Musulmans) face à l'Occident restent de nos jours marquées par des évènements censés avoir pris fin depuis sept siècles »[225].

Les revers du monde arabe dans ses confrontations avec l'Europe en expansion, marquées par l'expédition d'Egypte (1798-1801), la conquête d'Algérie (1830), l'expansion coloniale qui l'a suivie et la péjoration du monde arabe qu'elle a impliquée ont construit un imaginaire arabe, soumis aux défis de l'agression. Les blessures de la colonisation, les dures épreuves de la décolonisation, longtemps occultées des manuels européens et l'épreuve palestinienne ont nourri des malentendus. Frustré, culpabilisé, l'Arabe est « le laissé-pour-compte » ou plutôt, c'est en tant que tel, qu'il se voit, aussi bien dans l'ordre colonial que dans l'ordre américain qui lui a succédé, à la faveur de la crise d'Iran, de la fin annoncée des empires français et anglais, et de la crise du Moyen-Orient.

Le sociologue tunisien Taher LABIB, écrit à ce sujet, la colonisation a accentué la dualité de l'image de l'Occident : celle d'un ennemi supérieur, donc admiré. Reformulée par la Renaissance arabe (Nahda), cette dualité est toujours présente, même si, au gré des circonstances, ses dimensions changent de poids[226]. L'attitude vis-à-vis de l'Occident est chargée d'un double sentiment d'animosité et d'admiration, « ce qui est particulièrement frappant…, c'est que l'évocation de l'autre n'est faite que dans le dessein de s'en « libérer », en l'exilant, l'expulsant ou l'emprisonnant.
Depuis, l'Oriental s'est mis à s'interroger sur les raisons de son retard par rapport à un Occident toujours en progrès. Un « retard historique », toujours selon LABIB, où

[225] MAALOUF Amin, *Les Croisades vues par les Arabes,* Paris, J'ai lu, 1983, p. 103.
[226] LABIB Taher, *L'image de l'autre, Actes du colloque international,* Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 2002, p.44.

l'Arabe, se trouve coincé entre deux altérités opposées : celle d'un passé révolu et celle de l'omniprésent Autre-Occident[227].

Alors que pour Hisham SHARABI, le sociologue palestinien, la (Nahda) Renaissance arabe, ne semble pas être un phénomène indépendant, un mode spécifique de progrès qui a vu le jour, puis a été déterminé par l'affrontement entre le système patriarcal et la modernité au moment de l'hégémonie. Dans cette optique, le monde arabe est devenu une société sous les effets de la présence européenne, alors qu'il était un ensemble de tribus dispersées, et de groupes ethniques et confessionnels[228].
Contestant la supériorité de l'Occident, SHARABI affirme que c'est l'Europe qui a emprunté le savoir à l'Islam, et non le contraire[229].

Toutefois, à la Renaissance arabe (la Nahda du XIX° siècle), soit durant la période coloniale, le monde arabe était soumis à une acculturation européenne qui risquait de venir à terme de l'identité arabe. Il s'agit donc d'une renaissance qui n'est pas le produit d'une impulsion interne déclenchée par une auto-critique quelconque qui serait effectuée par les intellectuels arabes ; car comme ces derniers étaient à la défensive, ils avaient intérêt à gommer les faiblesses et les lacunes, sinon ils risquent de justifier le processus d'acculturation[230] qui était en cours, dit-il.

Selon SHARABI, pour que nous (Arabes ou Musulmans) puissions relever le défi culturel, il y a deux conditions à remplir :

1- Comprendre correctement la réalité de l'Occident et ce que nous voulons exactement de l'Occident.
2- Etre capable de dépasser la théorie de la modernisation de l'imitation dans notre confrontation avec l'Occident, et de frayer un chemin culturel indépendant[231].

---

[227] Ibid, p.45.
[228] SHARABI Hisham, *le système patriarcal …op.cit*., p. 88.
[229] SHARABI Hisham, *les intellectuels arabes et l'Occident*, Dar El Nahar, 4° édition, Beyrouth, 1991, p. 56. (En arabe).
[230] SHARABI Hisham, *Introductions à l'étude de la société arabe,* Dar El Tali'a, 4° édition, Beyrouth, 1991, p.66. (En arabe).
[231] Ibid, p. 96.

Alors que pour le sociologue tunisien BOUHDIBA qui se réfère à l'expérience arabe de Jaques Berque et à sa connaissance directe du Maghreb et du Machreq arabes, la colonisation a dépossédé les colonisés de leur nature et de leur culture. « La décolonisation, sera donc une renaturation et une reculturation, une réadaptation de la culture à la nature et inversement »[232]. La colonisation a eu un effet long et lent par lequel l'homme colonisé a été délogé de sa nature. Mainmise sur les terres, les richesses du sol et du sous-sol…tout cela a brisé le rythme originaire et original de la vie du groupe. Parallèlement, la culture indigène est dévaluée. « La religion devient superstition, le droit coutume, l'art folklore »[233]. L'auteur note que l'approche de la décolonisation est et doit être une analyse en profondeur.

3.2 La liberté et la démocratie

La liberté se définit comme étant la possibilité d'agir selon sa propre volonté sans que celle-ci soit entravée par le pouvoir d'autrui. Le concept de liberté est étroitement lié à ceux de la liberté civile et des Droits de l'homme.

Les libertés protégées par les Etats démocratiques sont brièvement, la liberté de la pensée, de l'expression, de l'éducation, de la religion, du rassemblement…

Alors que dans les pays arabes, La marge des libertés individuelles ou publiques, reste très réduite ; ce qui constitue une entrave de taille à leur développement, affirme le premier rapport de l'Organisation des Nations unies pour le Développement (PNUD) 2008, sur le monde arabe, rendu public au Caire. « La participation politique dans le monde arabe demeure réduite en dépit de certaines améliorations constatées dans certains pays », ajoute le rapport.

S'agissant de la condition de la femme dans le monde arabe, le rapport souligne que « les femmes d'une manière générale, souffrent de l'inégalité des sexes, et de la discrimination au niveau de la loi et de l'action ». En dépit des efforts considérables déployés pour améliorer le statut de la femme, beaucoup reste à faire dans de nombreux domaines, notamment ceux de « la participation de la femme à la vie

[232] BOUHDIBA Abdelwahab, *A La Recherche …op.cit.*, p. 49.
[233] Ibid, p.49.

politique, l'amendement des lois sur le statut personnel, de l'intégration de la femme au processus du développement, de la privation de la femme mariée à un étranger de la possibilité de donner la nationalité à ses enfants, et de l'insuffisance de la législation actuelle en matière de protection de la femme contre la violence conjugale, les violences d'Etat ou les violences sociales ».

Quant à la démocratie, elle se ramène à la formule d'Abraham Lincoln : « le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple », qui a été introduite à la Constitution de 1958 de la Cinquième République française. La démocratie est une forme de partage et d'exercice du pouvoir, fondée sur le renforcement de la participation des citoyens à la prise des décisions politiques.

Les questions de démocratie et de libertés publiques ont fait jusqu'ici, l'objet de plusieurs études sociologiques dans le monde arabe, dont nous citons celles de Saad El Dine IBRAHIM, qui considère la démocratie, et ce qu'elle implique comme libertés et participation aux décisions comme étant l'une des questions les plus importantes de la scène arabe[234].

Or, selon IBRAHIM, le processus de changement démocratique, suppose des pressions grandissantes et continues, sur les élites au pouvoir, et un rôle de plus en plus important du peuple dans ce domaine

Certes, la majorité des gouvernements arabes a signé la Déclaration universelle des Droits de l'homme, et quelques-uns ont adopté le traité international sur les droits civils et politiques promulgué en 1966. Bien plus, tous les pays arabes ont voté en 1984 pour la Déclaration des Nations Unies contre la torture, dit le sociologue égyptien[235].

Mais ceci n'a pas empêché les gouvernements arabes des dix dernières années de commettre des actes abominables contre leur citoyen, comme le prouvent les rapports périodiques de l'Amnistie internationale, de la Commission internationale des juristes, et de l'Organisation arabe des Droits de l'homme, lesquels sont bourrés

[234] IBRAHIM S. NASSAR A. et alii, *l'avenir du monde arabe*, op.cit. p. 237.
[235] IBRAHIM S., HUDSSON M., et alii, *La prochaine décade, les avenirs alternatifs,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 1986, pp.52-59. (En arabe).

d'informations, de documents, d'observations du terrain, de rapports de témoins oculaires, et de plaintes comme le dit IBRAHIM.

Par la même occasion, ce sociologue fournit quelques exemples des violations des Droits de l'homme dans les pays arabes, comme suit :

1-Arrestation arbitraires des personnes suspectées d'avoir fait de la politique, et leur enfermement dans les prisons des forces de sécurité de l'Etat, sans accusation et jugement. Cet enfermement pourrait durer plus de dix ans, selon IBRAHIM.

2- L'arrestation arbitraire des proches-parents des suspects, le temps que ceux-ci soient inculpés, ou se rendent à la justice. Parmi les personnes prises en otage, pourraient figurer des femmes et des enfants, selon IBRAHIM.

3- Jugement rapide des suspects devant les tribunaux spécifiques (populaire, militaire, révolutionnaire, de l'Etat, islamiques…) en dehors de toute garantie juridique essentielle et saine. Ces tribunaux infligent les sanctions très dures (dont la peine capitale), n'admettant pas l'appel. .

4- Kidnapping et ou assassinat des personnalités connues de l'opposition, aussi bien que ceux qui sont suspectés être opposants au pouvoir.

5- Torture des personnes inculpées, pour leur arracher les aveux.

6- Torture des prisonniers inculpés pour leurs opinions, ou leur abstinence de participer à des actes de violence, pour objection de conscience.

7- Génocide et ou destruction des immeubles qui abritent des opposants au pouvoir.

IBRAHIM ajoute aussi, que dans presque tous les pays arabes, on trouve des lois qui imposent des restrictions aux libertés (d'expression, de la presse, et de l'organisation. Quatre pays arabes seulement (l'Egypte, le Maroc, la Tunisie, et le Liban) autorisent la création de partis politiques. Même ceci est laissé à la discrétion de l'Etat.

Certains chefs d'Etat arabes, ont été même jusqu'à affirmer publiquement, qu'ils ont fait usage de moyens en infraction à la loi contre les opposants à leurs régimes. Nous en citons à titre d'exemple, le président libyen KADHAFI qui a déclaré ouvertement

dans plusieurs occasions, « qu'au nom de la révolution et des masses populaires, les ennemis du peuple seront liquidés partout où ils se trouvent dans le monde »[236], comme l'indique IBRAHIM.

De même, selon lui, presque tous les chefs d'Etat arabes, gouvernent à leur guise, et à la différence près d'ingéniosité, pour atteindre le même objectif. Ils sont tous des chefs d'Etat à vie, et disposent dans leur majorité d'un pouvoir absolu. Quant à la séparation des pouvoirs, elle a été gommée, dit-il. Par conséquent, il ne reste qu'un seul moyen pour écarter les chefs d'Etat arabes du pouvoir : c'est soit la mort, soit l'assassinat, soit le coup d'Etat.

Alors que pour le sociologue tunisien Taher LABIB, « la démocratie s'oppose à toute homogénéisation supposée ou imposée, y compris par les religions »[237]. L'approche politique de la religion repose sur l'idée répandue qu'il n'y a pas de séparation, en islam, entre religion et politique et, plus précisément, entre religion et Etat. LABIB ajoute, que les démocrates n'ont ni l'intention, ni la préoccupation de s'attaquer à une religion à laquelle ils appartiennent. Ils peuvent s'obliger à dire, que le démocrate, en tant qu'individu, est un laïc religieux, par analogie à une religion qui se laïcise.

Alors que pour le sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, la démocratie ne se limite pas seulement au mécanisme des élections, ni à l'alternance au pouvoir, mais s'étend aussi à la légitimité constitutionnelle, à la sauvegarde des libertés publiques, à l'indépendance de la justice, et à la garantie du respect de la loi[238]. .

Quant à l'expérience de la démocratie en Kuwait, « elle est boiteuse, mais non handicapée »[239], ajoute EL NAQIB.

La législation des partis et des rassemblements politiques conformément à la Constitution, et le rétablissement de la vie politique dans le pays en fonction de celle-ci, constituent tous les deux la voie déjà prouvée pour la réalisation d'une intégration nationale, à travers la connexion entre les circonscriptions électorales, la définition de la priorité nationale, le renforcement des traditions démocratiques, et l'éducation des citoyens à faire prévaloir l'intérêt public.

---

[236] Ibid., p.54.
[237] LABIB Taher, *« Laïcité,…op.cit.,* p.8.
[238] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Avis…op., cit.,* p.102.
[239] Ibid., p.103.

De même, selon EL NAQIB, l'islamisation des lois, n'est pas une solution ; l'interdiction aux gens de se mêler les uns aux autres n'est pas une vertu ; et le repliement sur soi, n'est pas un remède. La démocratie ne se rétablit pas en présence d'une logique prohibitionniste, et d'une tutelle que l'on impose à la conscience des gens. La démocratie a comme fondement, la rationalité, et la responsabilité laissée au citoyen de choisir en toute liberté, et sans peur, entre plusieurs alternatives ; et comme ce droit au choix est acquis, ni les députés, ni les ministres ne peuvent le réquisitionner, à moins de supprimer la démocratie, le texte de la constitution, et son esprit.

3.3 L'Etat

L'Etat est un « terme utilisé depuis la fin du XIV° siècle pour désigner un groupement humain soumis à une même autorité, puis en 1549, l'autorité souveraine qui s'exerce sur l'ensemble d'un peuple et d'un territoire »[240].

Pour le sociologue koweitien Khaldoun HASSAN EL NAQIB l'Etat incarne l'autorité dans la société. Il donne les ordres, et force les gouvernés à les respecter[241].
De même, dans son ouvrage, *« Les origines sociales de l'Etat despotique au Mashreq Arabe Contemporain »*[242], l'auteur définit le despotisme en général, comme le « monopole effectif des sources de la force et de l'autorité »[243], alors que le despotisme arabe, monopolise à la fois les sources « traditionnelles » et « modernes » de la force de l'autorité.

Et ici, il distingue entre les Etats où les luttes ont réussi à mettre un terme institutionnel au pouvoir bureaucratique, et les Etats du Tiers-monde et du monde arabe où le pouvoir bureaucratique a été imposé durant la période coloniale qui a été peu propice à la création des institutions susceptibles d'atténuer ce pouvoir.
De même, selon EL NAQIB, l'arrivée de l'armée au pouvoir dans les années « 50 », notamment en Egypte, a renforcé le rôle des appareils d'Etat, ce qui a préparé le

[240] LE ROBERT, Dictionnaire de sociologie, Le Robert, Seuil, 1999, p.195.
[241] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *le pouvoir de l'Etat…op.cit*., p.22.
[242] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Les origines sociales …op.cit.*
[243] Ibid. p.21

terrain au despotisme[244] ; et ce dernier ne s'est imposé dans le monde arabe qu'après la défaite arabe contre Israël 1967, quand les organisations de la société civile ont déjà été liquidées.

Enfin, selon EL NAQIB, pour se libérer du despotisme, et installer un régime démocratique, il faut aller au-delà des solutions temporaires à effet anesthésiant, en adoptant une nouvelle constitution ayant pour base la Charte des Droits de l'Homme, et les besoins des gens qui seraient définis par les représentants démocrates, politiques et sociaux de chaque pays.

Quant au sociologue soudanais Haydar Ibrahim ALI, il définit le concept de l'Etat en se référant au « Dictionnaire critique de la sociologie » de Boudon et Bourricaud. Il considère que l'idée de l'Etat est le produit d'une évolution historique Ouest-européenne, qui a commencé au XVI° siècle, et a pris de l'allure avec l'émergence des nationalismes, de la révolution industrielle, et de la formation de la bourgeoisie. Comme les sociétés arabo-islamiques n'étaient pas concernées par cette évolution historique, l'Etat moderne qui lui a été imposé de l'extérieur, s'inspire de modèles qui sont le fruit de luttes et d'interactions propres aux situations des sociétés européennes. Il s'ensuit que les sociétés arabo-islamiques et l'islam n'ont pas connu l'Etat, et par conséquent, aucune pensée islamique, ancienne ou récente, portant sur l'Etat, n'a encore vu le jour, dit-il.

A peine les écrits de l'islam politique s'entendent sur la finalité de l'Etat islamique, ou cherchent à définir cette dernière, et qui consiste à accorder la primauté à la religion, et à répandre l'islam à travers, le pouvoir et l'éducation[245].

De même, pour le sociologue syrien Burhan GHALIOUN, l'idée de l'Etat n'a jamais existé dans l'islam, et la création de l'Etat ne le concernait pas. Il ajoute que l'islam n'a jamais fait mention de la politique, car elle se contredit avec l'idée de la révélation et le savoir religieux. La politique est liée à la raison, l'expérience, l'astuce, les ruses…, et ce n'est par hasard qu'elle est ignorée par le Coran. Par conséquent, la

[244] Ibid., pp.150-154.
[245] Ibid., p.120.

notion « Etat islamique » est une création récente qui montre que la pensée islamique contemporaine est influencée par la pensée moderne[246].

3.4 La nation arabe

De son côté, le sociologue égyptien Saad El Dine IBRAHIM ne s'est pas contenté d'une étude générale des faits historiques, politiques et sociaux se rapportant à l'union arabe. Il a également réalisé une étude statistique et analytique de la société arabe par questionnaire, administré auprès des habitants de dix pays arabes. Les résultats de son étude sont publiés dans son livre « Les tendances de l'opinion publique vis-à-vis de l'union arabe »[247], que nous allons aborder un peu plus loin.
IBRAHIM, explique que le nationalisme arabe a été influencé à ses débuts, par des questions historiques et géographiques, des courants romantiques et utopiques, ainsi que par des intérêts personnels de certains leaders arabes (Nassérisme….).

Aujourd'hui les concepts de l'arabité « العروبة », de la terre arabe « أرض العرب », de la patrie arabe « الوطن العربي », ont évolué ainsi que la conception de la stratégie à adopter pour la réalisation de l'union arabe. Cette évolution idéologique est due aux bouleversements locaux et internationaux au niveau politique, économique et social sans oublier l'importance des déceptions populaires face aux multiples échecs des partis nationalistes dans la réalisation de l'union[248].

Quant aux fondements de l'idéologie unioniste arabe, les plus importants se présentent comme suit :

1. Les Arabophones forment un seul peuple d'une unique patrie au patrimoine culturel commun, unis par le même destin.
2. Cette patrie est actuellement divisée en unités politiques divergentes.

---

[246] GHALIOUN Burhan, *Critique de la politique : la religion et l'Etat*, l'Institut Arabe des Etudes et de Publications, Beyrouth, 1991, p.58. (En arabe).
[247] IBRAHIM Saad El Dine, *les tendances de l'opinion publique vis-à-vis de l'union arabe*, Beyrouth, Centre des Etudes de l'Union Arabe, 1992. (En arabe).
[248] IBRAHIM Sa'ad El Dine, «*Vers une étude sociologique pour l'unité : les minorités dans le monde arabe »,* publication du Kadaya Arabiya, 3ème année, (avril-septembre 1976), n° 1-6, pp. 5-24. (En arabe).

3. Cette division va à l'encontre de la logique politique et civique ainsi que les grandes coalitions du XX° siècle, et affaiblit les Arabes devant les menaces extérieures (Israël…) et les défis internes (la technologie).
4. L'état normal du peuple arabe est d'être uni et solidaire[249].

Si ce qui précède constitue les points de convergence pour les unionistes arabes, il n'en reste pas moins que la stratégie à suivre pour réaliser l'union, ne cesse d'être leur point de divergence majeure.

De même, la terminologie désignant les zones géographiques sensées regrouper le peuple arabe change selon son utilisateur.

« Le Moyen Orient » الشرق الأوسط terme d'origine anglaise, toujours utilisé selon les unionistes à des fins militaires et stratégiques dans l'intérêt de l'Occident, camoufle l'identité culturelle des habitants de cette région, en les désignant uniquement par leur emplacement géographique.

« La Patrie Arabe » الوطن العربي est un terme adopté par les nationalistes pour mettre l'accent sur son vaste territoire qui va du Golfe jusqu'à l'Atlantique, lequel est habité par un peuple de même langue et de même appartenance ethnique.

« Le Monde Arabe »العالم العربي , est un terme au sens général, utilisé en Orient et en Occident sans signification idéologique particulière, mais il met en valeur une certaine homogénéité entre les habitants de cette terre

« Al oumma Arabiya »الأمة العربي , a une connotation culturelle et religieuse, employée par les arabo-islamistes[250]. Dans le Coran, ce terme est utilisé pour désigner indifféremment une nation, une communauté, une race, un peuple, un groupe social. Ce sont les compilateurs des écrits et des paroles de Mahomet qui en fixèrent le sens en Communauté religieuse et politique, destinée à regrouper les adeptes arabes et non arabes de l'islam[251].

[249] IBRAHIM Saad El Dine, *les tendances… op.cit.* p. 38 et 39.
[250] Ibid., p. 88.
[251] Dictionnaire Elémentaire de l'Islam, Office des publications universitaires, Alger, 1991.

Ainsi, il existe dans la langue arabe plusieurs termes pour désigner tout ce qu'englobe le terme "nation" en français[252] :

- la nation race : *al jinsyya* الجنسية
- la nation mère : *al oumma* الأمة
- la nation patrie : *al watan* الوطن
- la nation Etat : *al dawla* الدولة
- la nation peuple : *al chaab* الشعب
- la nation issue d'un soulèvement : *al qawmyya* القومية
- le nationalisme local : *al qutryyah* القطرية

Cette précision terminologique était nécessaire selon IBRAHIM pour mieux comprendre l'ensemble du questionnaire, appliqué à un grand nombre de personnes (6000 enquêtés) de dix nationalités arabes différentes dont le Koweït, le Qatar, le Yémen, le Liban, la Jordanie, l'Egypte, le Soudan, la Tunisie, le Maroc, et de toutes les catégories sociales et culturelles. L'objectivité de cette enquête effectuée en 1979-1980, est de sonder la façon dont les citoyens de ces pays perçoivent l'unité arabe.

Parmi les résultats les plus essentiels de cette étude :

a. **Les notions de base de l'Union Arabe :** 79% des questionnés attestent de l'existence d'une entité humaine culturelle appelée la Patrie arabe الوطن العربي, et 78% confirment l'existence d'une Nation mère arabe الأمة العربية. Cette majorité pense que les divisions locales et la question de la Palestine sont les plus grands problèmes envisagés par le monde arabe. La majorité écrasante des réponses à trois questions relatives à l'identité arabe montre une acceptation, voire un sentiment d'appartenance du peuple arabe à une entité culturelle appelée la Patrie arabe.

b. **L'opinion publique et l'union politique :** la première tentative sérieuse d'union après la Deuxième Guerre mondiale, fut celle appliquée entre l'Egypte et la Syrie en 1958 sous le nom de la

[252] IBRAHIM Saad El Dine, *les tendances… op.cit.* pp. 88-92.

République Arabe Unie. Cette union a duré environ trois ans jusqu' à la séparation en 1961.

Quant à la chronologie des projets d'union arabe elle se présente comme suit :

• **1942 :** Projet d'union de la Grande Syrie : Syrie, Liban, Palestine et Transjordanie, sous la direction hachémite.
• **1958 :** Union Egypte Syrie à laquelle se joint le Yémen jusqu'à 1961 sous l'appellation "République arabe unie".
• **1958 :** Tentative d'Union arabe entre la Jordanie et l'Irak.
• **1969 à 1971 :** Charte de Tripoli : union Libye - Egypte à laquelle se joignent le Soudan et la Syrie.
• **1971 :** Fédération des Républiques arabes : Egypte, Libye, Syrie, après le coup d'Etat au Soudan.
• **1976 :** Fusion de la Libye et de la Tunisie, vite dénoncée[253].

La grande majorité des questionnés des dix pays arabes et de toutes les catégories socioprofessionnelles, disent être au courant des projets de l'union politique des pays arabes. Sauf que les résultats ont montré que les personnes les plus informées de ces projets sont loin d'être les plus enthousiastes. La plupart des questionnés ne sont pas satisfaits du niveau actuel de la coopération arabe et, ils demandent plus dans ce domaine. Les différents échecs politiques d'union ont eu pour effet sur les questionnés une plus grande maturité politique, concernant leur conception de l'union. Ils proposent une union progressive commençant par une collaboration politique, militaire, économique, qui évoluera petit à petit pour déboucher sur une vraie fusion. Ce sont les Tunisiens qui encouragent le plus l'union arabe, alors que l'enthousiasme est moins fort au Liban, au Maroc et au Soudan. Le fait le plus surprenant que signale IBRAHIM, est la montée populaire des courants islamistes, puisque 60% des questionnés considèrent l'islam comme un critère de base pour

[253] Ibid., p.122.

l'union arabe, et un tiers demande que l'union soit réalisée sous l'emblème de l'islam[254].

c. **Définition du temps, des difficultés, des profits et des méthodes de l'Union :** la grande majorité de l'opinion publique est aujourd'hui consciente que l'union politique des pays arabes ne se réalise pas d'un jour à l'autre. Bien que nombreux souhaitent une concrétisation rapide de cette union, ils estiment qu'il n'est réalisable qu'à moyen terme, voire à longue durée.
Quant aux difficultés que rencontre ce projet d'union politique, la majorité des questionnés pense que les ingérences politiques étrangères empêchent cette union. Viennent ensuite les différends politiques entre les dirigeants des pays arabes, et le manque de prise de conscience et de sensibilisation politique du peuple arabe. Les questionnés estiment que l'âge du romantisme arabe est révolu, et que l'opinion publique arabe est désormais réaliste.
Selon cette nouvelle mentalité arabe, la violence ne peut plus être un moyen de réaliser l'union. Par contre, ce qui garantit la réalisation de cette dernière, c'est désormais l'union idéologique, mais aussi économique, sociale et de défense face à l'Occident et au reste du monde.

d. **L'interaction sociale et les préjugés dans le monde arabe :** selon cette étude, ce ne sont pas seulement des inquiétudes d'ordre politique qui résident derrière l'aspiration des enquêtés à l'union arabe, mais aussi d'ordre économique, social et culturel, vu l'évolution à géométrie variable dans les domaines, des pays arabes. Le monde arabe regroupe des pays indépendants, ayant un passé historique propre, une identité propre et une construction sociale propre. En jetant un coup d'œil rapide sur la réalité sociopolitique arabe, nous distinguons deux

[254] Ibid., p.163.

> composantes différentes : des entités sociales d'un côté et des mouvements idéologiques de l'autre[255].

Les entités sociales sont sous quatre formes principales :
- Un Etat nation ayant hérité un système constitutionnel, et obtenu son indépendance des pays colonisateurs par un mouvement de libération. (Egypte, Tunisie, Maroc).
- Un Etat nouvellement formé suite à une division géographique récente, et non à une indépendance demandée et obtenue par le peuple (Jordanie).
- Un Etat divisé, où des partis politiques non arabes revendiquent l'indépendance de leur région (Irak, Soudan).
- Un Etat qui n'a jamais été colonisé, essayant de passer de l'état tribal à un état national (Arabie Saoudite). Quant aux mouvements idéologiques, ils sont de trois genres :
- Un mouvement idéologique revendiquant clairement le retour aux traditions religieuses et sociales de l'islam du temps du Prophète.
- Un mouvement idéologique défendant la cause de la Palestine, demandant un Etat indépendant palestinien.
- Un mouvement nationaliste luttant pour établir un Etat nation Arabe regroupant dans un même Etat et même système politique le monde arabe. La définition de ces différences dans la constitution historique de chaque pays arabe, et la diversité de ces mouvements idéologiques, montrent que le projet de l'union arabe comporte plusieurs difficultés fondamentales. La différence et la diversité dans les origines sociales et les arrière-pensées politiques de l'élite arabe, ne peuvent que rendre caduque cette union.

Cette partie de l'étude cherche surtout à montrer que les problèmes sociaux et culturels ne sont pas moins importants que ceux politiques et économiques pour la réussite de l'union arabe. L'aspect psychologique des sociétés arabes prend aussi une grande importance, puisqu'il traite le problème de la perception particulière et des préjugés qu'ont les sociétés arabes les unes vis-à-vis des autres. Cette enquête de IBRAHIM montre qu'une bonne partie des enquêtés a déjà voyagé et visité d'autres pays arabes et non arabes, que ce soit pour des raisons de travail ou touristiques.

[255] STAMBOULI Fredj and ZGAL A. "*Nation, nationalisme et état national dans le monde arabe*", Colloque sur l'identité culturelle et conscience nationale en Tunisie, Tunisie 1975. (Tunis : Centre des Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, 1975) pp. 65-71.

Cette réalité permet une meilleure connaissance de l'autre, et la formation d'un avis personnel non appuyé sur des préjugés traditionnels. Un désir croissant apparaît chez le peuple arabe de visiter les autres pays arabes afin d'en connaître les caractéristiques historiques, touristiques et culturelles. Les pays arabes qui les attirent le plus et qui sont le plus visités, d'après l'enquête sont : l'Egypte, le Liban, l'Arabie Saoudite et la Syrie. Le degré d'interaction entre les différentes nationalités arabes est élevé, ce qui encourage le travail pour l'union. Cette interaction contribue à démentir les préjugés et à l'établissement d'une idée personnelle et objective de l'autre.

Cependant, un des traits sociaux qui pourrait troubler l'union, est le sentiment de supériorité et qui fait croire au peuple de chaque pays qu'il est le meilleur, qu'il possède le passé historique et culturel le plus riche, la meilleure nature géographique, qu'il est le plus cultivé et le plus développé… Cette tendance renforce le patriotisme local, qui s'oppose aux principes de l'union du monde arabe. Le rôle des médias est très important dans ce cas, et les études ont montré qu'elles ont plutôt tendance à alimenter ce genre de sentiment[256].

e. **L'opinion arabe vis-à-vis la question de la Palestine et des relations avec Israël :** cette question est tellement importante pour l'union puisqu'elle fait partie des principes mêmes des unionistes, et de leur projet politique. L'enquête déjà citée a montré que la grande majorité des questionnés, presque 100%, se sentent impliqués et concernés par cette question, et considèrent qu'elle a des répercussions directes sur leurs propres pays. Cependant cette entente sur la question palestinienne se transforme en avis divisés concernant la meilleure attitude envers Israël, et les tactiques politiques et militaires à adopter : les Égyptiens, les Soudanais et les Libanais sont d'un même avis, ils sont plutôt favorables à un accord de paix avec Israël, contre la restitution des terres palestiniennes arabes toujours occupées par l'État hébreu. Alors que les autres citoyens des pays arabes sont pour une révolution palestinienne armée, jusqu'à « la défaite des Sionistes »[257].

[256] IBRAHIM Saad El Dine, *les tendances… op.cit.* pp. 267-269.
[257] Ibid. p. 341 et 342.

L'union économique est une condition essentielle pour la réussite de l'union politique dans le monde arabe comme le confirme Saad El Dine IBRAHIM dans son article « L'union économique arabe dans une optique sociale»[258].

3.5 Les municipalités

Rares sont les sociologues comme Melhem CHAOUL qui ont abordé la question des municipalités (mairies) dans le monde arabe.
CHAOUL a effectué en 1998, une enquête par sondage, auprès d'un échantillon de municipalités au département libanais la Békaa, et il a constaté que la plupart des responsables municipaux ne conçoivent pas la municipalité dans une optique politico-administrative en rapport avec la « philosophie politique » de l'Etat, sa vision de la démocratie, et de l'exercice de l'autonomie en matière de gestion des affaires courantes locales. Par contre, la municipalité paraît aux yeux de beaucoup de responsables municipaux, comme un instrument du pouvoir central, et un chaînon qui lie ce dernier aux catégories sociales locales.

Alors que selon CHAOUL, la municipalité (mairie) est par excellence, une institution du pouvoir central libanais, supposée constituer un modèle de pouvoir local, d'autogestion, et de développement au besoin[259].
La municipalité est une institution centrale privilégiée- s'occupant du modèle local du pouvoir, pour la direction et l'autogestion et le développement selon les besoins.

3.6 Le confessionnalisme au Liban

Comme la question du confessionnalisme constitue un tabou dans les pays arabes, car elle fait allusion à la question explosive des minorités non musulmanes en terre d'islam. Elle a été très rarement traitée en dehors du Liban où les sociologues bénéficient d'une certaine liberté d'expression. Pourtant, le confessionnalisme est de

[258] IBRAHIM Saad El Dine, *l'optique sociale de l'union économique arabe,* Al Fikr Al Arabi, L'Union Arabe Proche, n. 11et 12 août, septembre 1979, Beyrouth. (En arabe).
[259] CHAOUL Melhem et alii, *La réalité des municipalités au Liban et les obstacles de participation locale et de développement équilibré,* Centre Libanais pour les Etudes, 1ère édition, Beyrouth, 1998, p.387. (En arabe).

partout dans les pays arabes, comme le montrent les conflits politiques et militaires actuels, entre Sunnites et Chiites, en Irak, au Yémen, en Arabie-Saoudite, à Bahreïn, et entre Chrétiens et Sunnites en Egypte…

Parmi les sociologues libanais qui ont abordé cette question, nous citons, Ahmad BEYDOUN. Depuis la publication en 1984 de sa thèse "Identité Confessionnelle et Temps Social chez les Historiens Libanais Contemporains", Ahmad BEYDOUN poursuit un travail de longue haleine, dont le but est de dévoiler les facteurs fondateurs du système confessionnel au Liban, et les mécanismes sociologiques, historiques et politiques qui le font perpétuer.

Dans cette thèse, BEYDOUN met en relief le côté historico-politique en analysant la structure sociale libanaise, afin de comprendre les arrière-pensées idéologiques qui résident derrière les analyses des historiens libanais, des événements politiques. Ces historiens qui varient suivant leurs appartenances confessionnelles[260].
Le fil conducteur de son étude est celui qui met en opposition constante, les appartenances et les solidarités confessionnelles, et l'Etat considéré comme "stade suprême de la cristallisation d'une identité collective", mais surtout et avant tout comme unique solution salvatrice, capable de juguler les convulsions récurrentes du système confessionnel.

Ainsi, Ahmad BEYDOUN s'est attaqué aux travaux des historiens libanais, afin de dégager les "attitudes idéologiques" qui se cachent derrière le "discours historiographique». Ces attitudes expliquent selon lui, les multiples variantes de l'histoire du Liban, pendant les années de guerre, et dans la décennie qui a suivi la signature de l'accord de Taëf* (1989), aussi bien que les facettes de la fameuse "formule libanaise" (As-Sighah). Dans cette formule, il a trouvé son véritable terrain de prédilection, et s'est livré avec une minutie, à en examiner tous les croisements dans la vie politique, sociale et culturelle du pays.

[260] BEYDOUN Ahmad, *Identité confessionnelle et Temps social chez les historiens libanais contemporains*, Librairie Orientale/pub Université Libanaise, Beyrouth 1984, pp. 125-127.
*c'est un accord qui a été signé par les parlementaires libanais en 1989 à Taëf en Arabie Saoudite, et qui prévoit, entre autres, la révision des compétences entre le Président de la république (Chrétien maronite), et le premier ministre (Sunnite).

Dans cette étude, BEYDOUN analyse les structures communautaires, les sources récurrentes des conflits interlibanais, l'accord de Taëf, les problèmes d'émergence d'une société civile, la logique du fonctionnement du système confessionnel jugé à l'aune de la démocratie, le confessionnalisme et l'influence qu'il exerce sur ce système, les manifestations importantes de la confessionnalisation de la scène politique et celle de la vie quotidienne, la corruption érigée en système de vie et son coût politique, la loi électorale et les réformes, les problèmes liés à l'éducation et le rôle des intellectuels ainsi que beaucoup d'autres problèmes qui ont trait au confessionnalisme libanais.

De même, dans son article sur *« le confessionnalisme au Liban, linéament d'une réforme annoncée »*, l'auteur considère que le système politique libanais endure d'un malaise qui consiste à éviter « l'usage des mots communautés et confessionnalisme quand il s'agit de qualifier la société libanaise »[261].

En critiquant les adeptes les plus convaincus du système confessionnel, BEYDOUN pense qu'il y a une tendance, chez eux, à exclure la notion du conflit et des luttes politiques, quand ils envisagent les relations intercommunautaires. Ils refusent d'expliquer leur comportement par le confessionnalisme. Il constate aussi qu'il y a chez eux, une disposition à occulter le confessionnalisme quand ils traitent certains faits sociaux. Pour l'auteur, cette occultation n'aide pas à trouver un remède au système politique libanais qui souffre du clientélisme, et de ses pratiques politiques.

Bien qu'elle tend à isoler le phénomène « asabiya » (solidarité familiale ou ethnique ou confessionnel), de l'une de ses manifestations « le confessionnalisme ». Il signale que les années d'après-guerre ont apporté un démenti à ce genre d'approches, car l'administration publique est restée confessionnelle. C'est pourquoi, il invite ceux qui veillent à déconfessionnaliser le système politique libanais, d'être prudents pour que le déconfessionnalisme ne se mue pas en confessionnalisme déguisé. Pour lui, cet appel à la déconfessionnalisation peut se prévaloir, malgré la confusion de la situation actuelle du système politique.

---

[261] BEYDOUN Ahmad, *le confessionnalisme au Liban,* revue Heuristiques Libanaises, Beyrouth 16 Mars 2006.
http://heuristiques.blogspot.com/pp. 1-22.

Il remarque qu'il y a deux types de conflits intercommunautaires : l'un contre l'Etat et l'autre pour le défendre. Il note que l'intention de dépasser sa communauté et son appartenance confessionnelle est bien faible chez les politiciens. L'auteur nous invite à distinguer deux sortes de confessionnalisme quand il écrit : « au cours de ces dernières années, un son de cloche (nullement nouveau en fait) est devenu plus insistant. On nous propose de distinguer un confessionnalisme malin…d'un autre bénin qui serait la modération même, car il consisterait en la sauvegarde de la diversité, des libertés et d'autres valeurs, également sublimes, que l'on rattache couramment à la formule libanaise »[262].

De même, dans un article qu'il a publié le 15 septembre 2005, BEYDOUN essaie de voir si l'excès finit par tuer le confessionnalisme libanais. Il se réfère à cet effet aux événements politiques au Liban en 2005 (la reconduction du mandat présidentiel, l'assassinat du premier ministre Rafic Hariri, le retrait de l'armée syrienne, la Révolution du Cèdre,…)

L'auteur remarque que le système confessionnel est mort car la logique de son fonctionnement a changé. Pour lui, ce changement apparaît à travers les résultats des élections qui montrent un déséquilibre concernant la représentativité des Chrétiens et celle des Musulmans puisqu'il y a deux confessions chrétiennes qui ne sont sous-représentées au gouvernement libanais (grecques orthodoxes et grecques catholiques). D'ailleurs, l'auteur remarque que la manière dont les Musulmans et les Chrétiens sont représentés au gouvernement, est injuste car il y a une marginalisation d'une force principale chrétienne (les Maronites), qui est celle du Michel Aoun, le « Courant national libre ». Par contre, les « Forces libanaises » Samir Gagea, minoritaires chez les Chrétiens, sont représentées au gouvernement.
Il accuse la loi électorale d'être à l'origine de cette injustice et de ce déséquilibre.

En outre, grâce à cette la loi électorale majoritaire, qui exclut la proportionnalité, chacune des communautés religieuses a envoyé au parlement un seul parti ou bloc politique pour la représenter, dit-il. Il s'ensuit que tous les partis ou blocs politiques qui gagnent les élections doivent être représentés au gouvernement, sinon des communautés religieuses risquent d'être exclues de ce dernier, ce qui constitue une

[262] Ibid., p.4.

infraction à la Constitution. Par conséquent, il suffit qu'un parti politique se retire du gouvernement pour que sa communauté cesse d'y être représentée, et le gouvernement devient automatiquement et constitutionnellement, illégitime[263].

De même, quand tous les partis politiques qui auraient gagné les élections législatives, sont représentés au gouvernement, l'opposition à ce dernier au sein du parlement n'existerait plus.

D'où la proposition de BEYDOUN d'adopter une loi électorale axée sur la représentation proportionnelle au parlement, ce qui permettrait à chaque communauté religieuse d'y être représentée non par un seul parti ou bloc politique, comme c'est le cas actuel, mais par plusieurs. Ainsi, les minorités politiques au sein de chaque communauté auraient la chance d'être représentées, ce qui arrache aux partis majoritaires, le monopole de la représentation de leurs communautés. Ceci épargne au Liban les crises politiques quasi-permanentes dans lesquelles il est plongé.

3.7 Perspectives et opinions au sujet du devenir arabe

Pour le sociologue palestinien SHARABI, il est demandé dans le proche avenir, d'inventer des modes de conception réalistes, car le danger qui guette le monde arabe aujourd'hui ne vient pas seulement de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur, soit de la désintégration arabe, de l'effondrement interne, et des guerres civiles, en cours dans plusieurs pays arabes. Aucune force ne peut protéger la société arabe, et empêcher son effondrement et sa désintégration, si elle ne vient pas de l'intérieur. Par conséquent, il faut recourir à cet effet, à des solutions pratiques et réalisables, et non aux visions utopiques, et aux rêves idéalistes[264].

De même, selon SHARABI, l'adoption des législations qui rejettent la violence, et instaurent le dialogue politique avec le pouvoir, est le moyen le plus efficace pour obtenir des résultats concrets. Il s'agit par exemple de mettre un terme au despotisme du pouvoir, humaniser les relations sociales, et libérer la vie politique de

[263] BEYDOUN 2006. Ahmad Beydoun, « Le confessionnalisme …op.cit.
[264] SHARABI Hisham, *le système patriarcal*…op.cit, p. 171 et 172.

la violence ; et la question la plus urgente à résoudre est celle des libertés démocratiques des Droits de l'homme, et à leur tête la libération de la femme.

Selon le sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB, la préparation de l'avenir arabe, suppose avant tout une réconciliation avec soi-même. Ceci rend le besoin à un courant critique rationnel dans la culture arabe, d'une extrême nécessité, car il permet aux Arabes de défendre non seulement leur culture et leurs sociétés, mais aussi la rationalité et l'objectivité, sans lesquelles le présent perd sa présence, et la culture paraîtrait comme une vérité idéologique, ou peut-être une réalité illusoire[265].

De son côté, le sociologue égyptien Saad El Dine IBRAHIM, incite au changement, et à cultiver la conscience de soi, en puisant la connaissance, dans les différentes sources du savoir, du passé, du présent, et des données du futur.
Selon IBRAHIM, parler du devenir arabe c'est parler du développement. L'exploration des perspectives d'avenir et les défis d'un Etat arabe uni, suppose la satisfaction d'exigences politiques et économiques, et assurer les conditions propices sur le plan international et régional[266].

Quant au processus de réalisation de l'unité arabe, IBRAHIM le prévoit en trois scènes :

- Le point de départ de la première scène, c'est l'hypothèse selon laquelle la situation actuelle des divisions dans le monde arabe qui dure depuis la guerre israélo-arabe d'octobre 1973, est appelée à se prolonger encore. Or, si l'on considère que le présent n'est pas un prolongement automatique du passé, le futur du monde arabe ne serait pas à l'image de son présent.

- le point de départ de la deuxième scène, c'est la rationalisation de l'explication des ressources arabes disponibles, dans le cadre des données politiques actuelles.

[265] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au commencement fut le conflit…op.cit.,* p.417.
[266] IBRAHIM Saad El Dine et alii*, L'avenir de la « Umma » (nation) arabe, les défis…et les choix, rapport final du projet de prospection d'un avenir arabe,* 2° édition, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 2002, p. 237. (En arabe).

- La troisième scène, est celle de la mutation ou du changement révolutionnaire. Elle porte sur les formes désirées de l'unité arabe. Soit la confédération et la fédération. A l'essence de cette scène, réside la diversité sociale et culturelle actuelle[267].

Alors que pour le sociologue syrien Halim BARAKAT, la société arabe actuelle souffre d'une aliénation, qui affecte le peuple, et tout particulièrement les classes et les catégories sociales déshéritées. Par conséquent, l'avenir qu'il préconise au monde arabe, est celui du développement global ou du changement révolutionnaire. Il ne s'agit pas ici selon lui, d'une révolution au sens des coups d'Etat militaires, ou de la réforme libérale à l'occidental, mais d'une révolution globale (politique, sociale, économique, culturelle) qui vise à remplacer dans la société arabe, le régime actuel, par un autre, pour réaliser l'indépendance (c'est-à-dire mettre terme à la dépendance), le socialisme (c'est-à-dire éliminer les classes sociales), la démocratie, la laïcité, et l'unité arabe.

Pour atteindre cet objectif, selon BARAKAT, certaines conditions sont à remplir, dont :

- La prise de conscience de l'aliénation actuelle, de la dépendance, de l'existence des classes sociales, des défaites arabes successives…
- L'existence des mouvements, et de leaderships populaires et révolutionnaires, susceptibles de mobiliser les forces, le moment opportun, alors que ceux-là font défaut à l'état actuel.
- Prendre en compte des régimes actuels qui ont réussi par la terreur et la séduction, à s'imposer, et à renforcer leur position, par l'instrumentalisation des institutions traditionnelles, telles que la religion et la famille linéaire[268].

[267] Ibid., pp.237 et 238.
[268] BARAKAT Halim, op.cit, pp.457-463.

4- Thèmes socio-économiques

Il nous semble que la préférence des sociologues arabes, va plutôt à l'étude de questions socio-politiques et socio-culturelles, que socio-économiques. Partout les problèmes socio-économiques ne manquent pas dans le monde arabe. Est-ce que leur formation universitaire y est pour quelque chose ?
Quant aux principaux thèmes socio-économiques traités par les sociologues arabes, ils concernent le développement et le sous-développement, la mondialisation, et la migration.

4.1 Développement et sous-développement

Le monde arabe est à la croisée des chemins, en raison de ses déficits sociaux, démocratiques et de genre, de ses défaillances économiques, de l'effritement de la légitimité historique de ses dirigeants, de la division de ses rangs, de l'éclatement de ses alliances stratégiques, et de convoitises des puissances étrangères. Le déficit en matière de développement social, (analphabétisme, chômage, pauvreté, …), ne cesse de menacer la cohésion et la stabilité des sociétés arabes. Déficits et défaillances en matière de développement économique, (gaspillage, mauvaise gouvernance des affaires publiques…) bloquent l'initiative privée.
Déficits démocratiques et de genre : ils touchent la nature de l'exercice du pouvoir politique et des pouvoirs économiques, tels que, le respect des droits de l'homme, les inégalités…

En effet, ces dysfonctionnements constituent dans les pays arabes les facteurs de blocage du développement économique, politique et social.

Le sociologue koweitien Khaldoun Hassan EL NAQIB écrit à ce sujet, que le sous-développement est un phénomène en rapport étroit avec le conflit des civilisations.
Le sous-développement est selon lui, un retard de la pensée et de la culture qui se réfugient dans le passé qui les protège[269].

[269] EL NAQIB, *Avis*…op.cit., p.9.

D'après lui, il existe dans le monde contemporain, plusieurs genres de sous-développement ; alors que celui qui nous concerne, est celui dont souffrent les Arabes beaucoup plus que les autres peuples de la terre, à savoir le sous-développement net et pur[270]. On entend par celui-ci, notre retard par rapport à la moyenne en Occident (c'est-à-dire les pays de l'Organisation de coopération et de développement économique « OCDE »), alors que ce qui nous manque, ce ne sont pas les ressources et le potentiel, mais la volonté politique, et la mal vision de l'avenir.

Par conséquent, pour sortir du sous-développement selon lui, il nous faut affronter la volonté politique. (Cette expression signifie implicitement, se débarrasser du pouvoir politique, ce que EL NAQIB n'oserait pas prononcer ou utiliser).

Quant au sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, il voit dans « l'éducation sociale » l'une des pierres angulaires de toute politique de « développement ». Il ajoute que, le développement n'est pas souvent une progression continue et harmonieuse. « Il est mutation, arrachement, retournement. Le développement est discontinuité. Il implique des coupures et des refus»[271]. Ces derniers doivent être pris en charge par les hommes. D'où le rôle de l'éducation sociale avec ce qu'elle comporte comme prise de conscience, information, savoir vivre, agir et penser. Elle met en parallèle, les styles de vie différents, et suggère d'autres conduites, d'autres structures à développer.

« S'il est vrai que le sous-développement est une sous-information, le sous-développé lui, n'est qu'un vulgaire ignorant »[272]. L'ignorance est l'aliénation du Tiers-Monde, et l'analphabétisme est un frein au développement.
Toujours selon BOUHDIBA, « le développement intégré implique l'intégration psychologique, mentale, culturelle, technique des hommes concernés, et partant la fonctionnalité de l'alphabétisation »[273].

[270] Ibid. p.29 et 30.
[271] BOUHDIBA Abdel Wahhab, *A la recherche…,* op.cit.p.184.
[272] Ibid, p.184.
[273] Ibid, p.207.

4.2 La mondialisation

La mondialisation en tant que fait omniprésent dans la majorité des sociétés, les rend multiculturelles grâce à la révolution technique des moyens de communication, et le développement des moyens de transport.

Autrefois, le développement technique et les grandes transformations historiques, ont pris des centaines d'années pour se réaliser et se répandre dans le monde. Depuis quelques décennies, la situation n'est plus la même. Il suffit de comparer par exemple le temps qu'a pris la révolution agricole ou industrielle autrefois, et celui de la révolution de l'informatique, pour remarquer la rapidité des changements sociaux à tous les niveaux.

En effet, la révolution de communication a effacé l'importance des lieux et des distances. Elle a détruit les frontières géographiques et géopolitiques, en les rendant un simple contour symbolique d'un passé qui ne cesse de se dégrader, en laissant la place à un présent volcanique, qui renferme des millions de changements et de transformations, et qui vise un futur inconnu, chargé de tout genre de possibilités.
La mondialisation, c'est aussi l'ouverture des marchés à la concurrence, la suppression des frontières entre Etats, la spéculation financière, la supranationalité, la marginalisation sociale des personnes non qualifiées, l'enrichissement excessif des uns, et l'appauvrissement excessif des autres, la menace de certaines cultures…
La mondialisation actuelle est marquée non seulement par l'accroissement des échanges de toutes natures, mais aussi par une tendance à la différenciation et à la hiérarchisation des territoires. Elle apporte nombre de possibilités, mais est également porteuse de facteurs de risques.

Quant au sociologue algérien Ali EL KENZ dont plusieurs travaux ont porté sur le développement et l'industrialisation du monde arabe, et du Tiers-monde, remarque que la disparition de l'effet « barrage » de l'alternative socialiste, la forme contemporaine du capitalisme, le néolibéralisme qui est devenu hégémonique, la libération des forces du marché, l'ultime objectif de la « *Good Governance* » (la

bonne gouvernance) coïncident avec un changement profond du système productif dans la sphère de la communication et de l'information[274].
« Victoire stratégique du capitalisme, et révolution informationnelle se combinent ainsi, pour accélérer le mouvement de la mondialisation en « insérant l'activité économique du monde entier dans un système interdépendant fonctionnant comme une unité en temps réel »»[275]. C'est dans cette perspective, selon lui, que la vision de la mondialisation actuelle est réinscrite dans la longue durée du capitalisme, qui a étendu ses tentacules aux dimensions de la planète. Cette nouvelle avancée s'est produite en raison d'abord de l'effondrement de l'union soviétique, de l'expansion capitaliste, et de l'action volontariste des instances internationales de régulation des économies et du marché.

Alors que pour le sociologue égyptien Ahmad ZAYED, comme la culture de la mondialisation est élitiste, elle contribue à la concentration de la force. Par celle-ci, on entend non seulement la force politique, mais aussi technologique, laquelle est dépendante des entreprises industrielles multinationales telles que les réseaux de l'Internet, appelés des techniques de la mondialisation, dit-il[276].
Ces réseaux sont devenus la source principale de la culture de la mondialisation, à côté des réseaux des chaînes de télévision, qui sont dépendantes d'une façon ou d'une autre, de la toile.

De même, selon ZAYED, le progrès qui s'est produit au niveau de la technologie de l'information et de la communication, a créé une nouvelle classe - ou du moins une nouvelle élite – formée de gens qui se connaissent dans le domaine de l'information.
Tout ce qui réunit ces gens-ci, qui d'ailleurs ne se voient pas, c'est seulement leur rapport au monde de l'information. Ceci montre qu'ils sont incapables de communiquer à travers des relations personnelles informelles, ce qui a des effets négatifs sur la modernité, dit-il.

De même, l'existence de ces groupes, nous incite à nous interroger sur ce que va être le futur, sur la nature des relations sociales dans la société de l'Internet, sur les incidences sociales et psychiques de l'intégration de ce monde, et de la dépendance à

[274] EL KENZ Ali, AMIN Samir*, Le Monde Arabe…op.cit.,* p.100.
[275] CASTELLS Manuel, *La société en réseau*, Fayard, Paris, 1988, p.22.
[276] ZAYED Ahmad, *Les contradictions …op.cit.*, p.22. (En arabe).

son égard, et surtout sur ce que va entraîner l'accroissement de ces groupes, comme concentration de la force, qui résulte de la mondialisation de cet aspect de la culture de la modernité, dit-il.

En outre, l'une des caractéristiques de la mondialisation, c'est son étroite dépendance de la culture de la consommation, car, dit-il, les processus de diffusion de la modernité, aident aussi à diffuser des valeurs, des symboles, et des comportements, en rapport avec la consommation.

Ainsi, la culture de la mondialisation œuvre d'après lui, à créer des modèles et des formules uniformes à travers le monde. De même, elle sert de support à un système de représentations mentales en rapport direct ou indirect avec le marché capitaliste.
De même, ZAYED s'accorde avec RITZER pour considérer la macdonalisation comme une manifestation de la mondialisation, et faire croire que le modèle américain est la clé de la réussite et du progrès.
Ainsi, ce modèle fait irruption dans plusieurs domaines de la vie sociale et culturelle, et sa prédominance ne se limite pas aux secteurs commercial et industriel, mais s'étend à la société toute entière.

Quant au sociologue libanais Melhem CHAOUL, et dans son article « Constitution et fonction d'un hypermarché de l'image télévisée dans le monde arabe : la station Orbit »[277] explique que c'est une station qui est totalement la propriété d'un groupe saoudien. CHAOUL décrypte l'évolution rapide du paysage médiatique de la télévision satellitaire « Orbit », plurilinguistique et multi chaînes apparaissant en première ligne dans l'actualité quotidienne. Ce phénomène manifeste de manière exemplaire, une articulation inédite des espaces national, transnational et mondial dans un ensemble arabe tiraillé entre multiples cadres de référence identitaire, mêlant différentes versions du panarabisme et du panislamisme aux diverses allégeances communautaires et nationalistes.

En effet, ce secteur externe du capital saoudien est représenté selon CHAOUL par un investisseur mondial qui cherche le positionnement et le profit dans les domaines les plus lucratifs de l'économie mondiale. Une catégorie de « capitalistes d'investisseurs

[277] CHAOUL Melhem et alii, *Mondialisation et …,* op.cit.pp.73-90.

nomades » s'est formée dans le champ mondial de l'investissement, et se trouve la plus impliquée dans la mondialisation.

Enfin CHAOUL distingue entre trois manières de mondialisation de la communication télévisée :
-*Une manière totale* qui se résume dans le domaine de la technologie, de la transmission, de la recherche, de la mise en place et du suivi technique ainsi que de la production du matériel.
-*Une manière passive* « comme modèle idéal » de gestion et d'organisation de la station : programmation, production, etc.
-*Une manière partielle* qui fournit le cadre sans influencer le contenu qui reste « local » ou « national » [278].

Alors que selon le sociologue égyptien Sayyed YASSINE, les chercheurs en sociologie sont unanimes à ce que l'humanité est actuellement en transition vers un stade civilisationnel nouveau, à l'ombre d'une prééminence de la mondialisation dans les domaines politiques, économiques et culturels.

L'auteur ajoute que l'informatique n'est pas tout simplement un progrès technologique de la communication, mais une révolution ayant des effets très profonds.
Avec cette nouvelle situation mondiale mouvante, guidée par l'organisation en réseaux, des conjonctures et des interdépendances de toute sorte deviennent possibles. D'emblée, une nouvelle conjonction spatiale et temporelle, de nouvelles règles du jeu s'imposent au niveau mondial, donnant lieu à un nouveau cadre d'activités et de communications humaines.

Avec la mondialisation, c'est une nouvelle société, et une nouvelle économie, qui émergent aujourd'hui dans le monde, et représente un redoutable défi à l'individu, envahi par un flux d'informations qui viennent de partout. Son inscription dans l'univers social n'est plus une donnée facile à gérer, elle devient une construction personnelle qu'il lui appartient de mener à bien. Et c'est ici que l'auteur parle de

[278] Ibid, p.88.

création civilisationnelle qui se manifeste dans la capacité d'une société de développer sa stratégie civilisationnelle[279].

4.3 La migration

Les migrations internationales constituent aujourd'hui, presque dans toutes les régions du globe, un enjeu majeur du politique. Elles font l'objet d'accords internationaux, engendrent des litiges diplomatiques et, surtout, défient en permanence l'ordre du « national ». L'immigrant se heurte à des frontières, spatiales et administratives ; l'émigrant renégocie en permanence ses relations à son pays d'origine. Aussi les migrations obligent-elles sans cesse à repenser les frontières, les manières de conceptualiser un territoire et, plus largement, la souveraineté politique d'un État-nation.

Dans un Moyen-Orient arabe en pleine crise sociale, économique et politique, l'intensification des mouvements d'immigration et d'émigration, mais aussi celle des migrations de transit, est porteuse, en ce tournant de siècle, d'enjeux politiques spécifiques. La migration est un aspect fondamental du système économique global et national. Aujourd'hui, les personnes en mouvement de par le monde sont plus nombreuses qu'elles ne l'ont jamais été.

Dans ce contexte de dynamiques démographiques considérables, émergent de nouveaux modes d'instrumentalisation, par les acteurs du politique, des mouvements migratoires intra-régionaux et internationaux.

Parmi les sociologues arabes qui ont abordé la question de la migration, nous citons le Bahreïni Baqer EL NAJJAR. L'hégémonie du système capitaliste a contribué au transfert du capital occidental aux pays en développement pour la création des industries qui comptent essentiellement sur l'abondance des matières premières, et sur une main-d'œuvre dense et à bon marché, puis la réexportation de leurs produits en Europe, et aux marchés proches dans les pays du tiers-monde, comme ceux du

[279] YASSINE Sayyed, *L'informatique et la civilisation de la mondialisation, Etude critique arabe,* Editions Nahdat Masr, 2001, pp.5-7. (En arabe).

Golfe, et du Moyen-Orient, aussi bien qu'aux nouveaux marchés des républiques de l'ex-Union Soviétique[280].

Par ailleurs, les études estiment que le volume de l'immigration et de l'emploi dans la région arabe, s'est élevé de 1 500 000 travailleurs au milieu des années « 70 », à environ 5 300 000 en 1983, pour atteindre 9 à 11 millions (y compris les leurs) au début du XXI° siècle.

En effet, l'accroissement de ce mouvement migratoire a commencé lors du boom pétrolier des années « 70 » qui a donné lieu à un boom économique dans les pays du Golfe qui manquaient de main-d'œuvre locale, dit-il. Ces mouvements de population se sont poursuivis au cours des années '70, '80, '90, jusqu'à présent.

Jusqu'au début des années « 90 », les immigrés dans le Golfe provenaient essentiellement des pays arabes, non pétroliers. Mais comme certains pays arabes ont pris position avec l'Irak lors de son invasion du Kuwait en août 1990, une bonne partie des immigrés provenant de ces pays ont été rapatriés, d'où la forte baisse de la composante arabe de l'immigration aux pays du Golfe, et l'accroissement de la main-d'œuvre non arabe, dit-il. Ainsi, la main-d'œuvre asiatique a fini par représenter plus de 50% de la population immigrée dans certains pays du Golfe.

En effet, cette immigration asiatique a suscité l'inquiétude de plusieurs observateurs et chercheurs selon EL NAJJAR, car ils y voyaient le début d'un déclin de l'identité nationale arabe dans les régions du Golfe, dit-il.
Cette immigration asiatique a aussi des retombées culturelles, qui se manifestent par une régression de l'usage de la langue arabe devant la progression de l'anglais, de l'indien, du perse, et par l'introduction de certaines valeurs indésirables.

De même, selon EL NAJJAR, nous assistons aujourd'hui dans les milieux des immigrés au Golfe, à l'apparition d'un chômage déguisé qui gagne du terrain dans le commerce du détail, le bâtiment, les salons de coiffure…

[280] EL NAJJAR Baqer, *Rêve de la migration pour la fortune, la migration et les travailleurs émigrés dans le Golfe Arabe,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 2001, p.31. (En arabe).

A noter, selon EL NAJJAR, que l'ouverture à l'étranger, ainsi que l'importance grandissante du pétrole, ont contribué à l'introduction de nouveaux modes de production, du salariat, à des flux migratoires, à l'expansion des villes, à la formation d'une classe ou d'une catégorie de commerçants et des personnes instruites, à la stratification sociale…dans les pays du Golfe.

Ainsi : est née dans ces pays, une nouvelle forme de capitalisme où se mêlent le traditionnel et le moderne, les valeurs et les traditions bédouines et villageoises d'un côté, et la rationalité du capitalisme occidental, de l'autre[281].

5- Thèmes sociologiques au sens restreint

La réflexion sur la vie collective est aussi ancienne que la pensée elle-même. D'Aristote à Ibn Khaldoun, la sociologie pourra trouver de nombreux précurseurs. Certains remontent sans hésiter à Machiavel (1469-1527). Chacun s'accorde à voir en Montesquieu et Rousseau des précurseurs de la sociologie (au XIII° siècle) où la perspective philosophique, dominante, éclipse presque totalement la démarche sociologique.

La recherche des précurseurs de la sociologie s'annonce comme une tâche sans fin. Certaines œuvres du passé semblent receler des analyses pré sociologiques. Evoquer le XIX° siècle comme celui des « pères fondateurs », selon l'expression de T. Parsons (1902-1980), ne va pas sans risque non plus. C'est en effet accorder rétrospectivement un sens et une finalité à des travaux qui n'isolaient pas toujours la discipline au sein des sciences sociales. Si l'on souhaite cependant s'interroger sur la signification et la portée de la démarche sociologique, il convient de scruter non seulement ses lointaines origines comparatistes, mais aussi et surtout les conditions de son émergence. Dans une telle perspective, tout autant sociologique qu'historique, ce qu'il convient d'envisager, c'est essentiellement la capacité de sociétés à s'interroger sur elles-mêmes.

[281] Ibid, pp.124-128.

La fin du XVIII°, et la première moitié du XIX° siècle, viendront donc donner un caractère d'urgence et de nécessité à un type d'interrogation qui, dans son premier mouvement, pouvait paraître comme un luxe propre aux sociétés incertaines de leurs fondements, et peut être fatiguées d'elles-mêmes. La double révolution démocratique et industrielle emporte les sociétés dans un mouvement qui les éloigne d'elles-mêmes sans possibilité de retour, les contraignant ainsi à s'interroger sur leur devenir. C'est dans ce contexte que surgissent les grands classiques de la pensée sociologique.

5.1 La sociologie d'Ibn Khaldoun

Ibn Khaldoun est considéré comme l'un des premiers théoriciens de l'histoire des civilisations, ainsi que l'un des fondateurs de la sociologie politique, comme le souligne l'historien Fernand Braudel dans l'article "Histoire des Civilisations: le passé explique le présent" publié en 1959 dans *L'encyclopédie française*. Braudel appuie également l'affirmation de l'historien britannique Arnold Toynbee: pour ce dernier, Ibn Khaldoun a «conçu et formulé une philosophie de l'Histoire qui est, sans doute, le plus grand travail qui ait jamais été créé par aucun esprit dans aucun temps et dans aucun pays». Pourquoi ces deux grands noms des sciences humaines en sont-ils parvenus à une conclusion aussi révérencieuse sur leur prédécesseur?

C'est que jusque là, l'histoire, comme discipline, était un peu rébarbative, pour ne pas dire ennuyeuse. En effet, l'école historique arabe avait tendance à se limiter à des généalogies un peu sèches des familles régnantes. Ibn Khaldoun s'en distingue nettement par sa démarche novatrice. Il estime qu'une place plus large pourrait être accordée au déroulement des faits sociaux en expliquant la naissance, la durée et la disparition des différentes dynasties étudiées. C'est ainsi qu'il révèle au lecteur, dans la *Muqaddima* («Prolégomènes» en arabe, l'introduction en trois volumes de son *Kitab al-'Ibar* «Histoire des Arabes, des Persans et des Berbères»), qu'il établira une méthodologie toute nouvelle: "J'ai suivi un plan original pour écrire l'Histoire et choisi une voie qui surprendra le lecteur, une marche et un système tout à fait à moi (...) en traitant de ce qui est relatif aux civilisations et à l'établissement des villes". Et c'est précisément cette «voie» nouvelle qui a rendu célèbre l'illustre penseur arabe.

Ainsi remarque-t-on que plusieurs chercheurs voient en Ibn Khaldoun le père fondateur de la sociologie. Même ceux qui n'adoptent pas cette position ne pensent pas moins que la sociologie peut se passer du khaldounisme, tout en sachant que ce sont désormais les paradigmes occidentaux qui gèrent la représentation de l'Homme, de la Société et de l'Etat. La perception d'Ibn Khaldoun des différentes sciences sociologiques se base sur son invention de l'histoire comme une science. Il clarifie dans son Introduction que le but de l'histoire est de nous faire comprendre et nous informer des états de la société humaine. « Le regain d'intérêt pour Ibn Khaldoun de la part des sociologues, historiens et philosophes arabes se manifesta au début des années soixante »[282]. Il est pour ainsi dire le premier théoricien de ce qu'on nommera plus tard la sociologie de la connaissance.

Le principe de base duquel part Ibn Khaldoun est que le lien rattachant la culture au sens large du terme, à la vie sociale, est un lien organique. Ce premier « sociologue arabe » pose des principes de base, sa méthode est dialectique et ses analyses sont des synthèses et non de simples constatations.

Ibn Khaldoun est un auteur qui s'est voulu universaliste. Il a tenté de traiter tous les sujets en liaison avec l'espèce humaine. En partant des connaissances livrées par ses prédécesseurs, quelles que soient leurs origines, en partant des événements de son temps et de ses propres expériences, il a jeté - et il en était lui-même conscient -les bases d'une science de l'histoire qui préfigurait ce qu'on appellera plus tard "positivisme" et "sociologie".

« Auguste COMTE, l'homme du XIX° siècle à qui l'on doit le terme de "sociologie", est d'une certaine manière un continuateur d'Ibn Khaldoun, même s'il se distingue de ce dernier par le fait qu'il sépare délibérément l'étude physique des phénomènes de la métaphysique »[283].

Ibn Khaldoun a adopté plusieurs dimensions relatives au sujet de sa recherche des côtés environnementaux, historiques, économiques et politiques et a observé les phénomènes de la civilisation humaine et de la sociologie humaine avec un regard

[282] KERROU Mohamed, *« Sociologie Egyptienne, Arabe, Islamique. L'approfondissement du paradigme réformiste »*, dans Peuples méditerranéens, n° 54-55, janvier-juin 1991. p : 256
[283] http://www.pplvandoeuvre.net/article.php3?id_article=483 (25/8/2006)

dynamique développé qui considère que les régimes sociaux changent avec le changement de leurs situations économiques, politiques et sociales.
Ibn Khaldoun, a donné une description de la société dans le rapport qu'elle entretient à la civilisation. Il semble, selon lui, que la civilisation se réalise parfaitement dans le rayonnement de l'islam unitaire. Ses multiples fonctions lui donnent l'occasion d'étudier de près les phénomènes de désagrégation politique et sociale qui touchent le Maghreb et l'Andalousie de l'époque. Si les sociologues, les anthropologues et les historiens de notre temps se sont référés à la pensée d'Ibn Khaldoun pour comprendre la structure des sociétés arabes, c'est bien à cause de la remarquable culture et du sens de l'observation dont il fait preuve.

« La pensée d'Ibn Khaldoun, après avoir été longtemps oubliée, réapparaît au 18ème siècle dans les milieux intellectuels turcs préoccupés par le déclin de l'Empire ottoman. Au début du 19ème siècle, à la suite de l'expédition en Egypte de Bonaparte, c'est autour de l'Europe, en pleine ascension, de découvrir ce penseur du 14ème siècle »[284].

Six siècles après, sa pensée parle plus que jamais. Tout d'abord, par rapport à sa modernité scientifique. En effet, Ibn Khaldoun conçoit l'histoire en tant que science et développe des concepts tels « *l'umran* » (le développement) et « *l'asabiya* » (solidarité ou cohésion du sang).

L'œuvre d'Ibn Khaldoun est probablement incontournable. Elle incarne l'idée qu'il est possible d'être tout à la fois un penseur libre, acteur de son histoire, et cela en restant fidèle aux fondements de son identité. Ce philosophe était musulman (il fut aussi Grand Cadi Malékite d'Égypte). Mais cette qualité ne l'a point empêché d'analyser à la fois scientifiquement et librement ses sociétés contemporaines.

Ainsi semble t-il truqué d'aborder la sociologie arabe sans parler d'"Ibn Khaldoun", souvent reconnu comme le père fondateur de la sociologie moderne.
L'ouvrage qui va fonder sa gloire: la Muqaddima, prolégomènes à la volumineuse histoire universelle, le Kitab al-'Ibar (1375-1379). Son ouvrage capital, dans lequel il

[284] LEPAPE Pierre, Monde Diplomatique, Janvier 2003.

se montre le « précurseur de la sociologie moderne, est sa large Introduction (Prolégomènes) à son œuvre historique »[285].

La contribution essentielle d'Ibn Khaldoun se trouve dans la philosophie de l'histoire et la sociologie. Sa première démarche est d'ordre épistémologique: d'une part, il assigne à l'histoire une place dans l'organisation du savoir, où elle était absente. D'autre part, définissant son objet comme étant la réalité vécue des hommes, il fixe les limites et les modes d'une investigation propre à établir l'intelligibilité historique.

Le sociologue libyen Abd El Kader ARABI, dans sa lecture d'IBN KHALDOUN[286], voit que sa méthode est moins la description de faits de l'histoire des Arabes, qu'une lecture sociologique, et une extrapolation de la réalité sociale arabe. De même, sa *Muquaddima*, qui a pour objet, le « *Umran* » (le développement), est une incarnation de l'esprit de la méthode islamique arabe, dit-il.

De même, son analyse des sociétés musulmanes en déclin du 14ème siècle (en particulier du Maghreb), est une analyse historique d'une incroyable modernité scientifique. Ibn Khaldoun non seulement reflète les connaissances rationnelles de son temps (philosophie, mathématique,...), mais il n'hésite pas à en fonder une nouvelle (l'histoire conçue comme science) dans le but d'identifier les causes à l'origine du déclin des sociétés maghrébines. Il n'hésite pas non plus à critiquer sévèrement ses prédécesseurs pour ne pas avoir pris conscience de la nécessité de fonder une nouvelle façon de penser, les difficultés auxquelles les sociétés musulmanes étaient confrontées.

De son côté, le sociologue libyen Abd Elkader ARABI, considère que « le temps historique » dans l'optique khaldounienne n'est pas abstraite, mais une méthode de connaissance. L'auteur considère qu'Ibn Khaldoun est « doté » d'une pensée critique

[285] BOUTHOL Gaston, *Histoire de la sociologie*, coll. « Que sais-je ? », PUF, 1975, p : 20-21.
[286] ARABI Abd El Kader, EL HARRAS Mokhtar, et alii, *La pensée sociale khaldounienne, la méthode et les concepts et la crise de la connaissance,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 2004, p.41 et 42. (En arabe).

et d'une expérience politique et sociale riche et fertile, qui l'ont contraint à être pragmatique dans ses réflexions[287].

De même, selon ARABI « brillante méthode khaldounienne » réside dans sa ferme objectivité et sa démonstration que le « soi humain» est soumise aux lois du développement (*l'umran*). A noter aussi que d'après ARABI, Ibn Khaldoun puise sa connaissance du Coran, du Hadith, et de la philosophie[288].

Quant au sociologue marocain Mokhtar EL HARRAS, il étudie le concept de tribu chez IBN KHALDOUN[289]. Le comportement sociopolitique du groupe, tel qu'il est décrit dans la Muqaddima, s'analyse comme suit: naissance d'une '*asabiya*, cohésion de sang, identité d'intérêts et de comportements, qui fonde un groupe; celui-ci est soumis à la dynamique d'une évolution qui cristallise sa puissance; le groupe cherche à imposer sa souveraineté (*mulk*). A ce moment, entre en jeu un autre facteur de civilisation: la religion, superstructure soumise à des déterminations de base (géographiques, socio-économiques, etc.) et à leurs sollicitations.

A chaque phase de l'évolution sociale, correspond donc un type de comportement religieux. La religion s'insère dans une situation où elle a une fonction d'ordre politique. C'est elle qui sous-tend le mouvement d'une *'asabiya* vers le *mulk*, d'où cette importance de la *da'wa*, propagande idéologique qui permet au clan à la fois de signifier sa puissance, et d'affirmer le caractère idéal de sa consécration. C'est donc comme élément du *« umran »* qu'Ibn Khaldoun considère la religion, sans prétendre retrouver dans l'histoire quelque grand dessein de Dieu, un plan mystérieux dont il essaierait de déchiffrer le projet contraignant.

Dans son œuvre, Ibn Khaldoun témoigne de la complexité de la civilisation nord africaine du 14ème siècle, sur le plan des techniques, du savoir ou des formes de gouvernement. De son analyse émergent deux concepts fondamentaux : *l'umran* et *l'asabiya*.

[287] EL HARRAS Mokhtar, ARABI Abd El Kader et alii, *La pensée…op.cit.,* p.40.
[288] Ibid., pp.55-61.
[289] Ibid., pp : 143-169.

L'umran désigne les phénomènes humains, la civilisation, la société, tout ce qui caractérise les organisations humaines dans les aspects de leur vie matérielle.

« La vie sauvage, l'adoucissement des mœurs…les divers genres de supériorité que les peuples obtiennent sur les autres…les occupations auxquelles les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts »[290].

Mais *l'umran* est également désigné à travers ses aspects sociaux, culturels et spirituels :

« La religion, la cité, le domicile, la puissance, l'abaissement et l'accroissement de la population, sa diminution, les sciences et les arts (…) Enfin, tout ce que la nature des choses peut opérer dans le caractère de la société »[291].

L'umran peut être urbain (*umran hadari*) ou rural (*umran badawi*). La majorité de la population vit cependant dans *l'umran badawi*, dont *l'umran hadari* n'est qu'un prolongement. Il semble en quelque sorte y avoir une interprétation évolutionniste et hiérarchique de ces deux modes de vie.

Puis, écrit EL HARRAS à ce sujet, «ce prolongement khaldounien est un indicateur que l'auteur n'a pas dépassé encore l'histoire des sociétés marocaines, et indique aussi qu'on n'a pas encore achevé l'accomplissement des tâches scientifiques et historiques qui sont capables de nous délivrer du circuit khaldounien »[292].
De même, selon EL HARRAS, la «*assabiya* » (la solidarité du sang), atteint son point culminant aux yeux de Ibn Khaldoun, est exposée à une agression extérieure…quand le facteur religieux est combiné à la *« assabiya »*, les divisions internes de la tribu disparaissent encore…Comme la *« assabiya »* est un facteur de distinction et de désunion, la religion par contre, est un facteur de rencontre et d'union chez Ibn Khaldoun d'après EL HARRAS[293].

Selon le sociologue libanais Frédéric MAATOUK, l'originalité de l'approche d'Ibn Khaldoun est de ramener au critère de climat, la cause de l'avancement dans la

[290] IBN KHALDOUN , *Prolégomènes,* T.II, traduction De Slane, p.254 cité par Y. Lacoste (1998), Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Paris, La Découverte, 1998, p.124-125.
[291] IBN KHALDOUN, in Y. Lacoste (1998), op.cit, p.124 et 125.
[292] EL HARRAS Mokhtar et alii, *La pensée sociale khaldounienne …op. cit.,* p.171.
[293] Ibid., p. 150 et 151.

connaissance de telle nation ou le retard de telle autre[294]. L'auteur ajoute qu'Ibn Khaldoun a été un penseur à l'esprit critique, de ce qui se déroulait à son époque. Ses premiers bourgeons de l'analyse socio-historique se retrouvent dans *Les Prolégomènes*. Passant du domaine de la praxis à celui de la théorie, il découvre que les idées des hommes relèvent de celui de leur mode de vie, et surtout de la structure sociale propre à chaque groupe. « Le principe de base duquel part Ibn Khaldoun est que le lien rattachant la culture au sens large du terme à la vie sociale, est un lien organique »[295] .

Toujours selon MAATOUK, Ibn Khaldoun attribue l'avancement des sciences à la structure sociale simple (clan ou tribu), ou composée (la ville). Par conséquent, le phénomène historique trouve son explication dans la connaissance de la structure sociale, en d'autres termes dans la connaissance sociologique. D'un principe général, Ibn Khaldoun passe, à travers des exemples concrets, à l'analyse de la dynamique de la connaissance. Il évite de remettre en cause l'ordre politique et pratique établi. Il se contente de découvrir puis d'analyser le relativisme social de la connaissance.

MAATOUK ajoute, que « le rationalisme d'Ibn Khaldoun, loin d'être matérialiste, surtout dans le domaine spécifique de la connaissance, cherche matériellement à expliquer l'opération mentale qui conduit le savoir et la science vers quelque chose de qualitativement différent du savoir des sciences primitives »[296].

5.2 La société

Par société, on désigne un ensemble d'individus qui partagent des normes, des conduites et une culture, et qui interagissent en coopération pour former un groupe ou une communauté.

[294] MAATOUK Frédéric, *Les contradictions de la sociologie arabe,* L'Harmattan, Paris, 1992, p. 11.
[295] Ibid., p.17.
[296] Ibid., p.26.

Le terme a été introduit analytiquement par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies en 1887 dans son ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft*[297] (communauté et société). Tönnies caractérise la notion de communauté par une confiance mutuelle, un lien émotionnel et une homogénéité. La communauté se distingue de la société en ce que les acteurs de cette dernière ont des objectifs nettement plus individuels. Cela conduit à un lien plus lâche des individus envers la société. « Communauté » et « société » sont pour Tönnies les objets de la sociologie.
Pour Emile Durkheim, « La société est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles.»[298]

Pour Pierre Bourdieu, la société n'est pas complètement explicable. Il y a toutefois deux niveaux à différencier : le niveau de la pratique sociale, dans la vie de tous les jours ou des régularités se jouent, et le niveau de la théorie de la pratique, où on doit examiner les rapports de force inconscients de la pratique sociale (habitus : intériorisation de l'extériorité)[299].

Parmi les sociologues qui ont envisagé la notion de société figure le sociologue libanais Melhem CHAOUL, qui a plutôt étudié la « société *ahliyya* » (civile) au Liban, comme étant le résultat triptyque reflétant les rapports d'appartenance familiale, confessionnelle, et régionale[300].

Pour le sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, la société globale tunisienne est d'essence pluraliste, constituée de multiples formes de groupes et de sous-groupes. « Sur le plan politique la *Umma* (Nation arabe ou islamique) représentait un espoir, pour sauvegarder la société globale tunisienne menacée par l'impérialisme européen… »[301]. Il précise que la *Umma* musulmane était érigée en mythes, c'est donc sur le terrain religieux que le nationalisme s'organisait surtout.

---

[297] DURKHEIM Emile, ***«****Communauté et société selon Tönnies****.*** » Extrait de la Revue philosophique, 27, 1889, pp. 416 à 422.
[298] DURKHEIM Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, Chapitre VII, Section III, § II.
[299] BOURDIEU Pierre, Le sens pratique, Editions de Minuit, Paris, 1980.
[300] CHAOUL Melhem, *« L'hybride reproducteur… »*, op.cit.pp.123-126.
[301] BOUHDIBA Abdel Wahhab, *A la recherche…*,op.cit. p.17.

Quant au sociologue syrien Halim BARAKAT, dans son ouvrage « *La société arabe contemporaine* », il traite plusieurs thèmes relatifs à cette société, telle que l'identité, les classes sociales, les structures familiales, la vie religieuse, le conflit politique[302].

Selon lui, la société arabe a connu à travers son histoire, trois modes de vie : bédouine, agricole, et urbaine.

A- La société bédouine : C'est un mode de vie qui compte sur l'élevage, le pâturage et le nomadisme dans le désert, dit-il.

Les bédouins s'organisent en clans, tribus,…Ils sont unis par leur attachement à l'origine de leur clan ou tribu, et par la parenté du sang, à tel point que l'esprit du groupe l'emporte sur l'esprit individuel, et l'égalité des droits et des obligations, sur la désunion et la différence, selon BARAKAT.

Quant à la structure sociale bédouine, elle est constituée selon lui, de trois principaux cercles :

a- La famille nucléaire qui habite une seule maison ou une tente. Elle est composée du père, de la mère, des enfants, et leurs épouses, des filles célibataires, des neveux et des nièces ; et elle constitue l'axe de la vie économique quotidienne, selon BARAKAT.

b- Le clan en tant que deuxième cercle, il est constitué de plusieurs familles nucléaires ou de tentes, dont l'appartenance à un même ancêtre, remonte à environ cinq générations. Le clan constitue l'axe de défense, selon BARAKAT.

c- La tribu est composée de plusieurs clans (de 4 à 6 généralement), et elle constitue l'axe politique, où le *cheikh* (chef de la tribu) joue un rôle important dans ce domaine.

B- La société agricole ou villageoise

Ce mode de vie rural agricole – villageois, a été longtemps dominant dans la société arabe. Il a pour axe, la terre, les champs, la maison, la famille, les lieux de culte et les sanctuaires, les places publiques, et les relations personnelles étroites. C'est dans cette société que sont nées les valeurs de la fécondité ou de la fertilité, de la persévérance, de la fraternité…, dit BARAKAT.

[302] BARAKAT Halim, *La société arabe…op.cit.*pp.63-109.

Le paysan considère dans son for intérieur que la terre lui assure la dignité, car elle est à l'origine de son gagne-pain, de ses ambitions, espoirs, et de son statut social…, d'après BARAKAT.
De même, c'est la famille linéaire qui constitue l'axe principal de l'organisation sociale dans le village. Ce dernier est un ensemble de familles, ce qui nous permet de dire que le village est « la famille des familles », dit BARAKAT.
L'attachement des paysans à la religion est profond, comme le montre la place qu'occupent les sanctuaires et les tombeaux des saints et des marabouts dans leurs rites religieux.

C- la société urbaine
La ville se définit par ses fonctions économiques, sociales, politiques, religieuses, culturelles, administratives et de loisirs, beaucoup plus que par sa taille, en dépit de l'interdépendance entre ces deux variables, selon BARAKAT.
Comme la ville, selon BARAKAT, est le lieu par excellence du commerce, de l'industrie, du pouvoir, de la culture, et du loisir, elle est supposée être ouverte à l'extérieur, disposer d'une bureaucratie politique, et les relations aussi bien que les institutions publiques sont formelles, et donc moins régies par les relations personnelles, comme c'est le cas dans les structures informelles du village ou de la tribu.

La structure politique de la ville est constituée selon BARAKAT, d'un réseau de relations au sein des institutions de l'Etat, exécutives, législatives, judiciaires et dans les partis et les organisations politiques, dans l'armée et les forces de sécurité, dans les syndicats et les institutions de presse.

De même, se dressent dans les villes arabes, les institutions religieuses officielles, telles que les mosquées, avec leurs hauts minarets, qui sont le plus souvent entourées de places publiques, de quartiers, de souks, en plus des universités et écoles religieuses aussi bien que des tribunaux des confessions religieuses.

Ainsi, cette concentration des institutions publiques, économiques, religieuses et culturelles, a donné lieu à une stratification sociale nette. Par conséquent, on y trouve les classes gouvernantes constituées d'aristocrates, de commerçants, de grands

industriels et de féodaux, la petite bourgeoisie formée des médecins, des avocats, des journalistes, des enseignants, et des fonctionnaires, et des classes laborieuses.

Selon BARAKAT, dans la vie citadine, se forme un rapport entre l'appartenance de classe et des valeurs. Autrement dit, à chaque classe sociale ses valeurs : les classes gouvernantes bourgeoises sont soudées par les valeurs de la réussite, du profit, de l'ambition, de la modernisation… ; alors que les classes laborieuses tiennent aux valeurs relatives aux relations personnelles, au voisinage, à la famille, à la persévérance, et la foi. D'où les rapports contradictoires et conflictuels entre ces classes, selon BARAKAT.

La ville, centre de pouvoir et des décisions, a toujours œuvré, selon BARAKAT à soumettre les paysans et les bédouins. Et l'exploitation du village par la ville a pris traditionnellement plusieurs formes, dont la plus importante est la féodalité, dont les paysans ne sont pas encore libérés.

Enfin, BARAKAT précise que ces trois modes de vie (tribal, villageois, et urbain), ne constituent pas chacun un monde en soi, mais ils sont plutôt interdépendants et interactifs.

Quant au sociologue irakien Ali ELWARDI, il a envisagé la société irakienne dans son ouvrage *Etude de la nature de la société iraquienne*[303]. Il remarque que le peuple iraquien est tiraillé par deux systèmes de valeurs sociales opposées: les valeurs bédouines qui lui proviennent du désert, et les valeurs de la civilisation propres à son patrimoine culturel ancien. Ainsi, il est devant deux voies opposées qu'il est obligé de prendre en même temps. Tantôt il prend l'une, et tantôt l'autre », selon EL WARDI[304].

En raison de cette contradiction entre deux mentalités, l'une propre à la civilisation et l'autre bédouine, le citoyen irakien souffre d'une dualité de personnalité. « La plupart d'entre eux sont apparemment civilisés, mais bédouins au fond »[305].
De même, EL WARDI attribue à la personnalité bédouine, trois caractéristiques :

[303] ELWARDI Ali, *Etude dans la nature de la société iraquienne,* Edition Elwarrak, 2008. (En arabe).
[304] Ibid., p.12.
[305] Ibid., p.81.

- Al assabiya, dans le sens de fanatisme pour la tribu, le cheikh (chef de la tribu), la vengeance, la fierté d'appartenance, et la sauvegarde de l'honneur.
- L'esprit de razzia, c'est-à-dire la force, le combat, le butin, la franchise, et le mépris du travail manuel font objet de fierté chez le bédouin.
- Le sens de l'honneur : l'hospitalité, la générosité, la protection de l'hôte, du voisin, de l'allié et du faible, constituent un objet de fierté pour lui.

A son tour, le sociologue libanais Zouhair HATAB, a aussi étudié la société bédouine et citadine préislamique*. Pour assurer leur survie, les bédouins avaient recours à trois sources :
- le pâturage et l'eau
- la razzia, les butins, dont les femmes…
- le péage que versaient les caravanes des commerçants pour traverser leur territoire[306].

Quant aux sociétés citadines préislamiques, elles sont nées dans les zones frontalières de la presqu'île arabique, où la terre est fertile et riche en ressources hydrauliques, ce qui a rendu le Croissant Fertile (l'Irak, la Syrie, le Liban et la Palestine) et le Yémen, des zones d'attraction aux populations des régions semi-désertiques dans la presqu'île arabique, selon HATAB.

Quant aux caractéristiques de la société urbaine ou citadine préislamique, elles sont au nombre de quatre, selon HATAB.
- L'installation fixe dans un endroit bien déterminé, ce qui signifie la fin du nomadisme, des razzias…
- Une source de revenu fixe assurée par le commerce.
- L'ouverture à l'extérieur représenté par les autres zones urbaines, les zones commerciales, voire l'étranger.
- L'échange culturel avec l'extérieur[307].

[306] HATAB Zouheir, *Evolution des structures de la famille…op.cit.*, pp.20-25.
[307] Ibid., p.28 et 29.
* Ces sociétés qui ont précédé l'islam sont appelées en arabe *« Al jahiliya »* (état d'ignorance).

Deuxième Partie

LES QUESTIONS METHODOLOGIQUES ET TECHNIQUES

Introduction

La sociologie, à l'image des institutions sociales (école, armée, église, famille), est profondément inscrite dans l'histoire, et pétrie de traditions. Elle est un ensemble de valeurs de jugements et de pratiques, et un savoir hérité, en même temps que contesté et cependant partagé. Ce savoir commun, qui est un savoir pluriel, donne naissance à des méthodes, approches, courants… différents (marxisme, structuralisme, empirisme, fonctionnalisme). Ceux-ci ne sont pas coupés de l'esprit du temps, et par conséquent, ils doivent être référés aux conditions économiques, politiques, sociales, culturelles…, qui auraient veillé à leur émergence et évolution.

La pluralité des approches, des théories, des méthodes, des programmes de recherche est pour le sociologue, l'horizon commun de sa discipline. Cette pluralité tient à la difficulté pour la sociologie de définir son objet et d'unifier ses méthodes. Il n'existe pas une sociologie constituée une fois pour toutes, mais des sociologies multiples ; d'où l'image qu'en donne R. BOUDON, et selon laquelle, elle est : " multiple et bigarrée, sensible aux modes, ayant tendance à verser du côté de la sociographie dans les périodes de paix sociale, et du côté de la philosophie sociale dans les périodes d'effervescence"[308]. L'histoire de la sociologie et la description sommaire de certains courants, suffisent à montrer combien il est difficile de construire une méthode unique propre à la sociologie.

Néanmoins, le conflit des méthodes et des modèles se déroule sur un terrain commun qui est celui de la démarche scientifique. G. Bachelard dans son livre[309], résume la démarche scientifique comme suit : le fait scientifique est conquis, construit et constaté. Conquis sur les préjugés, construit par la raison, et constaté dans les faits. Or, s'il n'est pas aisé de définir avec précision ce que traite la sociologie, et il est tout aussi difficile d'exposer les méthodes qui lui sont spécifiques. Au polymorphisme de la discipline, correspond une égale diversité des approches, des types d'observation et des procédures de démonstration, ou de vérification. Afin de permettre un authentique débat scientifique, les chercheurs doivent exposer les méthodes qu'ils ont utilisées, les résultats qu'ils ont obtenus, et les interprétations qu'ils en font.

[308] Encyclopedia Universalis, « Sociologie ».
[309] BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1973 .

L'objectivité scientifique en sciences sociales, renvoie à la question du rapport entre le sujet et l'objet de recherche. Elle passe par la formulation d'une problématique théorique nécessitant d'expliciter les questions et les hypothèses sur lesquelles elle repose. Pour P. Bourdieu, la « vigilance épistémologique » est le fondement de base d'une recherche scientifique qui doit construire son objet et analyser les conditions qui rendent possible cette construction[310].

Comme pour Max Weber, l'objectivité de l'analyse sociologique s'opère en se fondant sur les relations *significatives* typiques de l'activité humaine, la « *rationalité par finalité* » lui sert explicitement d'idéal – type, quant à l'évaluation de la portée de ce qui est irrationnel par finalité[311]. Les savants doivent se soumettre au principe de neutralité axiologique dans le cadre de leurs recherches.

Pour E. Durkheim, « les faits sociaux doivent être traités comme des choses »[312], c'est-à-dire que le sociologue doit se tenir à distance de son objet d'étude pour écarter les prénotions.

Ainsi définie, la recherche sociologique n'est jamais le simple reflet de la réalité, mais un processus qui a sa propre logique. L'utilisation des techniques sophistiquées d'enquêtes et d'analyses mathématiques demeure insuffisante si le sociologue perd la vigilance épistémologique.

[310] BOURDIEU Pierre, *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, p.30.
[311] WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science,* Paris, Plon, 1965, p. 330 et 331.
[312] DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique,* PUF, Paris, 1947, 15e édition 1963, p.15.

Chapitre 1

Méthodes et approches dans les recherches sociologiques arabes

On dit souvent que la science fonctionne en allant de l'observation aux hypothèses grâce à l'intuition, et de l'hypothèse à la vérification grâce aux procédures expérimentales. Ce schéma ne fonctionne guère : en effet, il oublie que l'objet de l'étude sociologique n'est pas " là", dans le monde sensible, cernable à loisir, mais que le sociologue est plus souvent invité à travailler sur des problèmes sociaux et que c'est à travers eux qu'il doit constituer son objet d'étude. Les objets d'une science ne sont jamais donnés tels quels. Bien loin d'être une pure photographie du réel, la sociologie a d'abord lutté contre les évidences du sens commun qui véhiculent toujours implicitement une sociologie spontanée. Par là, se trouvent désignés non seulement les prénotions dont Durkheim dénonçait, mais encore la tendance à construire le système des relations sociologiques, en reprenant simplement le découpage social du réel.

A cet égard, le sociologue est appelé à prendre en mesure le travail élémentaire de la définition, de la formulation des hypothèses et de la construction des variables ; constituer de toutes pièces des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimé à l'aide d'une « terminologie spéciale ». L'œuvre créatrice consiste à élaborer les hypothèses qui s'avéreront fructueuses, à les tester, à interpréter les résultats et à lancer, à partir de nouvelles connaissances, les nouvelles idées originales qui stimuleront la pensée. Pour vérifier les hypothèses, dans un domaine déterminé, il faut choisir la formule d'expérimentation ou d'enquête et décrire les méthodes choisies pour recueillir ou compléter les données. L'expérimentation semble représenter pour certains sociologues la forme idéale que devrait revêtir toute recherche scientifique soucieuse de la démarche empirique.

R. Boudon, dans ses écrits, esquisse les quatre moments d'une démarche quantitative : formulation des hypothèses, construction du plan d'observation, construction des variables et analyse des relations entre les variables[313].
Quant à l'approche qualitative elle ne consiste pas en un résidu provisoire et de qualité inférieure. Celle-ci est supposée permettre d'opérer, une nécessaire rupture avec « l'illusion du savoir spontané » (processus d'objectivation des connaissances » tout en sauvegardant le « sens » que les individus donnent aux situations et à leurs actions (processus de subjectivation). L'analyse des données qualitatives apporte également sa contribution aux « phases exploratoires de la recherche », et représente souvent le seul moyen de « vérifier certaines théories[314] », que ça soit dans le cadre de l'analyse structurale, fonctionnaliste, ou systématique, ou comparative…

Le fonctionnalisme, le structuralisme, la méthode comparative…, se constituent et se développent tout en faisant usage soit de l'approche qualitative, ou quantitative, ou des deux à la fois, suivant leur ordre de priorité.
Le fonctionnalisme privilégie le système sur les éléments. A l'inverse, l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie avantagent le sujet et son aptitude à donner sens aux situations qu'il rencontre.
Si le fonctionnalisme s'est d'abord constitué au sein de l'anthropologie, ce sont cependant des théoriciens américains, Robert K. Merton et Talcott Parsons, qui lui accordèrent sa pleine portée sociologique. Talcott Parsons dominera vigoureusement les décennies 1940 et 1950 en introduisant une volonté de synthèse et de systématisations théoriques auxquelles la sociologie américaine était peu habituée.

L'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie sont des courants typiquement américains. Le premier se développe d'abord entre les deux guerres et s'enracine dans la tradition de l'Ecole de Chicago, développée par Thomas, Park, Burgess, Hughes, Becker, Goffman…Aux grandes constructions théoriques, il préfère l'observation systématique de situations d'interaction sociale et l'analyse des processus qui s'y jouent[315].

[313] BOUDON Raymond, *Les méthodes en sociologie,* Paris, PUF, 1969, 6e édition, 1983, pp.31-71.
[314]LAZARSFELD Paul, *La philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard, 1970, p. 355.
[315] VAN METRER Karl, *La Sociologie,* Paris, Editions Larousse-Bordas, 1997, p.22.

Cette période met définitivement la sociologie dans son double statut de discipline de recherche et de discipline académique, et consolide puissamment la constitution de son territoire.
Quant aux approches et méthodes, auxquelles les sociologues arabes ont eu recours jusqu'à maintenant dans leurs recherches, elles sont au nombre de sept, que nous envisageons par la suite.

1- L'analyse structurale

Le structuralisme a connu une véritable vogue dans les années soixante, tout particulièrement en France qui en fut « le berceau et l'épicentre »[316]. La structure est une combinaison d'éléments. A lui seul, un élément n'a pas de signification. La structure suppose deux éléments au moins et une relation entre eux. C'est donc la primauté absolue du tout, la structure, sur les parties.

Selon Lévi-Strauss, une structure est une combinaison d'éléments telle « qu'une modification quelconque de l'un d'entre eux amène une modification de tous les autres »[317].

« L'analyse structuraliste dégage les caractéristiques formelles du système, sa structure, et cherche une homologie entre les structures de différents systèmes économiques, de parenté, linguistique, etc. »[318].

Cinq sociologues arabes de notre échantillon ont fait usage de l'analyse structurale, dont Khaldoun Hassan EL NAQIB, qui dit avoir adopté la « méthode structuro-comparative », dans son livre *« L'Etat despotique au Mashreq arabe contemporain, étude structuro-comparative »* pour étudier « le régime infiltré du Mashreq arabe » et analyser sa dépendance vis-à-vis de l'impérialisme. A cet effet, il dit qu'il a effectué une périodisation de l'histoire du Mashreq arabe en vue de mettre en relief « le

[316] DELAS Jean-Pierre, MILLY Bruno, *Histoire des pensées sociologiques*, Editions Dalloz, Paris, 1997, p.233.
[317] LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, 1974, p.306.
[318] Dictionnaire des termes de la sociologie, Flash, Marabout, Belgique, 1991, p.83.

passage qualitatif » d'une période à une autre, et de faire la comparaison entre les différentes périodes ou étapes[319].

En effet, EL NAQIB n'a pas marqué de répéter à plusieurs reprises dans le même livre déjà cité, qu'il a utilisé « la méthode structuro-comparative », tout en disant cette fois-ci que « l'unité d'analyse ce sont les forces sociales ». Il entend par celles-ci, les groupes qui font usage de la répression ou de la coercition pour satisfaire leurs intérêts au détriment des autres. Ce sont, selon lui, « les grands propriétaires fonciers, les grands commerçants, les bureaucrates, les militaires, les forces tribales et confessionnelles, les ouvriers, les paysans, les intellectuels, les groupes religieux… ».

Ainsi, il dit que grâce à « la méthode structuro-comparative, nous avons comparé la société elle-même, et par conséquent, la structure sociale, mais à diverses étapes historiques, et à travers les changements qu'ont connus les forces sociales »[320].

De même, pour convaincre le lecteur que la méthode qu'il a utilisée dans son livre *« L'Etat despotique au Mashreq arabe contemporain, étude structuro-comparative »* il fait usage des termes dérivés de la notion de structure, tels que « la rupture structurelle ». Celle-ci s'est produite dans les années « 1920 », soit au lendemain de la chute de l'empire ottoman, et à plusieurs niveaux :

- Au niveau de la structure de la classe gouvernante, allant de l'aristocratie militaire, aux grands propriétaires commerçants.
- Au niveau de la composition des forces actives, allant de l'artisanat, aux métiers modernes.
- Au niveau des transformations dans les secteurs économiques dynamiques, allant de l'agriculture au commerce.
- Au niveau des organisations politiques et sociales, allant de la bureaucratie traditionnelle, et des sociétés secrètes, à la « bureaucratie juridico-rationnelle moderne », et aux partis politiques.

[319] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *L'Etat despotique…op.cit.,* p.62.
[320] Ibid., pp.62-65.

En outre, dans un autre livre intitulé *« Au début fut le conflit »*, EL NAQIB dit aussi qu'il a eu recours à la méthode structurale[321] pour étudier « la mobilité entre classes sociales qu'il envisage comme « système structurel » de l'inégalité sociale dans ses différents aspects, et qui est le noyau de la structure sociale des sociétés historiques[322].

Aussi, parmi les sociologues arabes qui ont fait usage de la méthode structurale dans leurs recherches, figure le sociologue libanais Zouhair HATAB. Dans son étude de *« l'évolution de la structure de la famille arabe »*, à commencer par la structure de la famille préislamique et le mode de vie de cette dernière (l'habitat, le travail, le mariage…), jusqu'à arriver à la structure de famille actuelle dans le monde arabe[323]. Selon lui, tout changement au niveau de cette structure a des répercussions immédiates sur la situation de la famille.

De son côté, le sociologue palestinien Hisham SHARABI a utilisé la méthode structurale dans plus d'une étude, et a multiplié l'usage de la notion de « structure » dans plus d'un domaine, à tel point que ce concept est passé pour être le paradigme le plus essentiel dans ses travaux.

Ainsi, il parle de la « structure sociale et de la pensée chez les intellectuels chrétiens » du monde arabe, quand il étudie le rôle des écoles « confessionnelles » (chrétiennes) et des missions (étrangères chrétiennes) dans l'entretien de l'esprit religieux, alors que parallèlement, on fait appel à la « laïcisation de l'existence sociale, à travers la laïcisation de la pensée…»[324].

De même, dans son étude du patriarcat islamo-arabe – qu'il considère comme une formation sociale d'une « structure particulière », du fait qu'elle est le fruit de conditions historiques et culturelles spéciales – il dit avoir envisagé ce phénomène dans une « optique historico-structurale », à commencer par la période préislamique, passant par l'époque du Prophète, des Califats, jusqu'à arriver à l'époque du patriarcat moderne.

---

[321] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au début fut…op.cit.*, p.17.
[322] Ibid., p.73.
[323] HATAB Zouhair, *évolution de la structure…op.cit.*, p.191.
[324] SHARABI Hisham, *Les intellectuels arabes…op.cit.,* p.67.

Quant aux « modèles structurels » qui ont veillé à la formation du patriarcat, ils sont les suivants :

- La famille patriarcale bédouine.
- La formation sociale de caractère tribal.
- La structure de la tribu dans la cité islamique.
- La famille-tribu dans la mouvance des relations capitalistes commerciales.[325]

A noter également que le sociologue égyptien Saad El Dine IBRAHIM a eu recours à l'analyse structurale, pour étudier l'opinion publique arabe vis-à-vis de la question de l'unité arabe. Selon lui, cette opinion varie suivant la structure par âge et sexe, la structure des revenus, la structure professionnelle, et celle du niveau d'instruction[326].

De même, Ali EL KENZ adopte la méthode structurale dans son étude de l'évolution politique du monde arabe, depuis le démantèlement de l'empire ottoman, jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, où il envisage le nationalisme, le socialisme, l'islam, la démocratie, le conflit israélo-arabe…

Aussi, le sociologue tunisien Taher LABIB étudie la structure linguistique, poétique et mentale de la poésie dite *'udrite,* en remontant à sa genèse qui, à travers un processus de structuration et de déstructuration, aboutit partiellement à la conception *'udrite*. Selon lui, « on entend par structure, un ensemble d'éléments essentiels se trouvant dans un réseau de rapports réciproques de sorte que, si l'un d'eux change ou s'élimine, les autres changent parallèlement de signification. Cette structure varie d'une œuvre à l'autre et peut varier à l'intérieur d'une seule œuvre »[327]

2- La méthode comparative

Pendant longtemps, la démarche comparative en sciences sociales a été utilisée de manière implicite, puisqu'il s'agissait avant tout de marquer la spécificité d'un phénomène ou encore d'une région. Il fut un temps où des disciplines comme la

[325] SHARABI Hisham, *Le système patriarcal…op.cit*., p.45.
[326] IBRAHIM Saad El Dine, *Les tendances de l'opinion…op.cit.,* pp.104 - 118.
[327] LABIB Taher, *La poésie amoureuse…op.cit.,* p.31.

géographie et l'histoire, avaient pour objectif principal, de mettre en évidence la singularité, ou encore le caractère unique d'un événement ou d'un territoire.

Un constat analogue peut d'ailleurs être fait à partir des travaux du sociologue Durkheim qui affirmait que la sociologie était implicitement comparative dans la mesure où les phénomènes sociaux étaient incontestablement uniques et représentatifs. Dans *Les règles de la méthode sociologique*, Durkheim fait de la méthode comparative, la méthode essentielle de la sociologie et fournit, par le jeu des rapprochements, par l'analyse des identités et des différences, les moyens de « l'administration de la preuve ». Un fait social présente des caractéristiques, précises objectives, et mises en lumière grâce à la méthode comparative qui consiste à remplacer l'expérience par la découverte de faits cruciaux, dont on pourra induire des lois valables pour des sociétés appartenant à un même type social, selon Durkheim.

La démarche comparative répond aussi à des préoccupations d'ordre épistémologique. Elle autorise à classer les pays et les phénomènes à partir d'un certain nombre de variables pour se donner ensuite les moyens d'en déduire des constantes, des invariants dégagés de toute considération historiciste.

Repérer des lois au sein des phénomènes humains et des activités sociétales correspond ainsi aux travaux de Talcott Parsons, Claude Lévi-Strauss et Karl Deutsch, dont l'un des objectifs consistait à établir des différences et des ressemblances entre sociétés, ou encore entre phénomènes, afin d'être en mesure de procéder à une classification. Parsons, qui s'est positionné comme le théoricien des systèmes sociaux et globaux, n'a pas hésité à utiliser la méthode comparative pour étudier le développement historique et social des sociétés. Le sociologue a établi des relations entre une série de variables, pour expliquer comment leur imbrication croissante amène des sociétés de plus en plus complexes sur la scène de l'histoire. L'analyse l'avait conduit à saisir les décalages entre pays du Nord et du Sud. « La comparaison en sociologie se fait la plupart du temps à l'intérieur du cadre d'une seule société ou d'une seule culture.

La généralisation des résultats obtenus de cette manière suppose bien entendu la mise en œuvre de comparaisons débordant le cadre théorique initial, soit en faisant varier le cadre de vie, soit la localisation »[328].

En effet, une dizaine de sociologues arabes de notre échantillon ont eu recours à la méthode comparative, dans leurs recherches, dont SHARABI qui en a fait usage pour comprendre la perception que se font de l'Europe, d'un côté les Musulmans, et de l'autre, les Chrétiens de l'Orient[329]. Selon lui, « l'Europe représente aux yeux des Musulmans, une menace politique et militaire, alors qu'elle est pour les Chrétiens, la porteuse du véritable patrimoine culturel »[330].

De même, dans le cadre de son approche comparative, SHARABI dit que « les intellectuels chrétiens ont été favorables à l'industrialisation, car elle est génératrice de changement social ; alors que les réformistes musulmans qui ont reconnu sa nécessité économique, s'y sont opposés, par peur de ses retombées sociales et économiques »

En outre, « la rébellion intellectuelle qui fut pour l'intellectuel musulman laïc, une expérience politique, elle était pour le Chrétien, une expérience existentielle »[331], dit-il.

SHARABI a aussi utilisé la méthode comparative, pour faire le parallèle entre le discours laïc critique, et le discours musulman intégriste, de la façon suivante :

- Attitude traditionnelle absolue, à laquelle correspond une attitude rationnelle réservée chez les laïcs.
- Prédominance absolue chez les intégristes musulmans à laquelle correspond un pluralisme libéral.
- Système de valeurs à finalité politique chez les intégristes musulmans, contre un système de valeurs responsable.
- Monologue chez les intégristes musulmans, dialogue chez les laïcs.[332]

[328] JUCQUOIS Guy, *La méthode comparative dans les sciences de l'homme,* Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistiques de Louvain, 1997, p.51.
[329] SHARABI Hisham, *Introductions…op.cit.*, p.67.
[330] Ibid., p.70.
[331] Ibid., p.97.
[332] Ibid., p.71.

En outre, cette méthode a servi à SHARABI, à faire la comparaison entre le féodalisme en Europe, et le système patriarcal en Orient : le premier a remplacé les relations de parenté et du sang par des relations sociales et politiques, le second a maintenu celles-là, et la famille-tribu a continué à constituer l'axe des rapports sociaux et politiques.

Encore selon SHARABI, le féodalisme européen a réussi à créer des autorités locales en coexistence avec le pouvoir culturel, ce qui n'a pas eu lieu dans la « patrie arabe », et l'opposition historique entre milieu urbain et milieu rural a persisté[333].
Aussi, le sociologue libanais Zouhair HATAB a eu recours à la méthode comparative dans plusieurs de ses études, dont celle qui porte sur *« les potentiels féminins dans le monde arabe »*.

En se référant aux statistiques démographiques relatives au Liban, à l'Egypte, la Syrie, la Tunisie, et la Jordanie, il compare le taux de fécondité et le nombre d'enfants, suivant le niveau d'instruction de la femme. Selon lui, l'éducation de la femme, est la meilleure arme pour lutter contre la forte croissance démographique ; car les femmes analphabètes ont tendance à se transformer en machines à procréer, et à avoir le plus grand nombre d'enfants possible ; tandis que les femmes instruites préfèrent contrôler les naissances, d'après lui[334].

De même, il compare l'attitude des hommes de mère analphabète, à celle de ceux de mère universitaire, concernant les droits à donner à la femme. Les premiers sont plutôt contre le fait d'accorder à la femme les droits égaux à ceux de l'homme, alors que les seconds y sont plutôt pour, selon HATAB[335].
HATAB en fait de même pour comparer le travail de la femme dans les pays arabes, à celui dans certains pays européens[336] ; ou pour faire le parallèle entre famille traditionnelle et famille moderne au Liban[337].

De son côté, le sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA a eu recours aussi à la méthode comparative, pour comparer entre l'islam rural l'islam citadin, et entre le

[333] Ibid., p.71.
[334] HATAB Zouhair, *Les potentiels…op.cit.,* p.115.
[335] Ibid., p.116.
[336] Ibid., p.138.
[337] HATAB Zouhair, *Le pouvoir patriarcal…op.cit.,* pp.53-69, 119-145.

rite malékite dans l'islam, et le rite hanéfite. Selon lui, «le malékisme est en définitif, le rite qui permet aux Maghrébins de se transformer le moins et de s'islamiser à bon compte »[338]. Alors que le hanéfisme qui se caractérise par son esprit de tolérance, accorde à la femme beaucoup plus de droit… « Le malékisme et le hanéfisme sont en contradiction et en complète opposition en Tunisie, l'un pas libéral du tout, l'autre tout à fait libéral…»[339], dit-il.

Egalement, le sociologue Melhem CHAOUL, a adopté la méthode comparative, pour comparer les discours politiques des différents protagonistes libanais … »[340]. Ses deux axes de comparaison sont la période et les acteurs.

De même, le sociologue El HARRAS recourt à la méthode comparative pour faire la comparaison entre les villageois et les citadins, et ceux-ci suivant leur origine (rurale ou citadine), leur lieu de résidence, l'attitude de la femme et celle de son mari vis-à-vis de certaines questions comme le traitement de la stérilité, les moyens de contraception, le travail de la femme, son éducation…[341].

C'est le cas aussi de BARAKAT qui utilise la méthode comparative, dans son étude des valeurs sociales. L'auteur fait la comparaison entre plusieurs genres de valeurs opposées : entre les valeurs fatalistes et les valeurs volontaristes, entre les valeurs salafistes et celles du futur, les valeurs de l'imitation et celles de la créativité, les valeurs de la raison et celles du cœur, les valeurs de la forme et celles du contenu, les valeurs individuelles et les valeurs collectives, les valeurs de l'ouverture et celles de l'enfermement sur soi, les valeurs de l'obéissance et celles de la rébellion, et entre les valeurs verticales et les valeurs horizontales[342].

Quant au sociologue libanais Ahmad BEYDOUN, il a eu l'idée d'utiliser la méthode comparative, pour faire la comparaison entre les différents travaux effectués par des historiens libanais sur l'histoire du Liban. Il a aussi réussi à montrer comment chacun de ces historiens a écrit l'histoire du Liban pour qu'elle soit conforme aux intérêts, et à la doctrine politique de sa communauté religieuse.

---

[338] BOUHDIBA Abdel wahhab, *A la recherche… op.cit.,* p.100 et 101.
[339] EL HARRAS Mokhtar, *La culture…* op.cit., pp. 29-43.
[340] CHAOUL Melhem, MOGHAIZEL-NASR Nada*, Discours politique…*op.cit, p.21.
[341] Ibid., pp.45-87.
[342] BARAKAT Halim, *La société arabe…op.cit*, pp.321-357.

Il en est de même d'EL NAJJAR qui a effectué des comparaisons à l'intérieur du Koweït, et entre pays du Golfe (Qatar, Oman, Koweït, Arabie Saoudite…etc.)[343].

Le sociologue égyptien Saad El Dine IBRAHIM a fait usage de la méthode comparative, pour étudier l'opinion publique arabe vis-à-vis de la question de l'unité arabe, suivant certains pays (Yémen, Jordanie, Egypte, Koweït, Soudan, Tunisie, Qatar, Palestine, Maroc, Liban).

Il en est de même de Haydar IBRAHIM qui a utilisé la méthode comparative dans son étude de la démocratie dans le discours de quelques courants islamistes, tels que les Frères musulmans en Egypte, le Mouvement de la renaissance en Tunisie, le Front islamique du Salut en Algérie, et le Front islamique national au Soudan[344].

Parmi également les sociologues qui se sont servis de la méthode comparative, figure Ali EL WARDI, qui a fait la comparaison entre deux éthiques diamétralement opposées en Irak, bédouine et citadine, et a montré comment elles donnent lieu à un dualisme de personnalité chez l'Irakien[345].

3- L'analyse évolutionniste

L'évolutionnisme se définit par son rapprochement avec les modèles biologiques. Si la théorie du transformisme de Lamarck a ouvert la voie, la révolution évolutionniste est arrivée avec Charles Darwin et son ouvrage « *De l'origine des espèces* » (1859) dans lequel deux grandes idées, appuyées par des faits, émergent : l'unité et la diversité du vivant s'explique par l'évolution, et le moteur de l'évolution adaptative est la sélection naturelle. En profonde contradiction avec les idées philosophiques et religieuses dominantes de l'époque, *De l'origine des espèces* obtient un écho conséquent et convainc rapidement la majorité des biologistes, de la réalité de l'évolution.

[343]EL NAJJAR Baqer*, Le rêve de la migration…op.cit.*
[344] ALI Haydar Ibrahim, *les courants islamiques…op.cit.,* pp.187-310.
[345] EL WARDI Ali, *Etude dans la nature …op.cit.,* p. 81.

L'évolutionnisme est un ensemble de théories élaborées dans la seconde moitié du XIX° siècle par les fondateurs de l'anthropologie, dont Lewis Henry Morgan, Edward Tylor, Herbert Spencer et James George Frazer.

La pensée évolutionniste admet que les changements des systèmes vivants sont des transformations qui font que ces systèmes procèdent les uns des autres, et interprète tous les phénomènes biologiques dans cette perspective. Une telle acception ne rend cependant pas compte d'un système de pensée beaucoup plus vaste dans lequel on peut voir, au-delà de toute théorie scientifique et au-delà de la biologie, une philosophie, une idéologie, une vision du monde, – peut-être même la vision moderne du monde. De la biologie à la philosophie de l'histoire, l'évolutionnisme est sans doute devenu possible à partir de la révolution scientifique moderne.

Dès le XVII° siècle, certains penseurs ont cherché à reconstituer le processus de formation de l'univers à partir d'un donné matériel initial. Au XVIII° siècle apparaissent des conceptions déjà évolutionnistes de l'histoire ou de la genèse des facultés de l'homme et du développement des sociétés humaines. La théorie évolutionniste s'attache à la direction du changement et à sa destination finale.

Dans le sens « sociologique » ; l'évolutionnisme désigne les concepts d'après lesquelles le développement des sociétés et des institutions a suivi une certaine orientation, et franchi des étapes selon une loi que l'on peut dégager. Un changement graduel qui modifie les conceptions ou les procédés.

Marx fait de la succession des modes de production une évolution nécessaire impulsée par le développement des forces productives. Pour Durkheim, l'évolution s'effectue de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Alors que Parsons, perçoit dans l'histoire des sociétés une évolution multilinéaire à partir du critère de la progressive différenciation sociale[346].

[346] Le Robert, *Dictionnaire de sociologie*…op.cit., p.208.

Quant aux sociologues arabes de notre échantillon qui ont eu recours à la méthode évolutionniste, ils sont au nombre de dix, dont SHARABI qui a étudié les différentes étapes de l'évolution du discours patriarcal dans le monde arabe, entre la fin du XIX° siècle, et les années 1980[347].

Il en est de même d'Aziz EL AZMEH qui a étudié l'évolution de la laïcité en Europe, entre le XIII° siècle et le XIX° siècle. Selon lui, le XIII° siècle a constitué une période charnière pour la chrétienté latine, qui est devenue homogène et centralisée… Puis au Moyen-âge, l'église a eu une autonomie effective dans le cadre de la société féodale, et est devenue, économiquement parlant, un pouvoir féodal analogue aux pouvoirs de cette époque… Au XVI° et XVII° siècle, la chrétienté protestante et catholique a connu son expansion, et a transformé les sociétés chrétiennes, de sociétés chrétiennes nominales, en sociétés chrétiennes réelles.

Toutefois, l'esprit de l'Histoire qui est apparu au XIX° siècle, a libéré les esprits et leur a permis d'avoir un regard sur les livres saints, ce qui a soumis dans une grande mesure, la pensée religieuse elle-même à une logique puisée en dehors de la religion, une logique humaniste qui a soumis le texte sacré aux caractères (lois) de l'histoire et de la société…[348].

Quant au sociologue syrien Halim BARAKAT, il a utilisé la méthode évolutionniste à deux occasions :

- L'étude des orientations de la pensée arabe contemporaine, à travers ses différentes étapes, dont la première était celle de la lutte pour l'indépendance ; la deuxième, celle de la prédominance de l'idée nationaliste entre les deux guerres mondiales ; et la troisième, celle du pouvoir de la bourgeoisie nationale après l'indépendance.
- L'étude de l'émigration arabe, entre 1917 et 1987[349].

De son côté, BEYDOUN fait appel à la méthode évolutionniste pour étudier l'histoire du Liban, depuis que ce pays a eu son nom, en passant par l'époque phénicienne,

[347] SHARABI Hisham, *Le système patriarcal…op.cit,* p.112.
[348] ZAYED Ahmad, *La laïcité…op.cit.,* pp.23-33.
[349] EL NAJJAR Baqer, *Le rêve de la migration…op.cit,* pp.61-121.

l'époque où les Maronites et les Druzes ont trouvé refuge dans ce pays, l'époque ottomane, la création du Grand-Liban…

Il en est de même de Sayyed YASSINE qui a étudié l'évolution de la société arabe, depuis l'âge de la chasse, en passant par celui de l'agriculture, puis celui de l'industrialisation, pour arriver à la période de nouvelles technologies de communication[350].

En outre, Abdel Wahhab BOUHDIBA, dans son livre *« A la recherche des normes perdues »*, a eu recours à la méthode évolutionniste pour étudier l'évolution de l'idée de la nation en Tunisie, à commencer par le bédouinisme et le beldisme*, passant par la décolonisation, pour arriver aux étapes ultérieures.

Egalement, Ali El KENZ, a utilisé la méthode évolutionniste, pour étudier l'évolution du monde arabe, entre la création de l'Etat d'Israël en 1948, et l'invasion israélienne du Liban en 1982[351].

Aussi, Haydar Ibrahim ALI a fait usage de la méthode évolutionniste dans son étude de l'évolution de l'expansion des mouvements islamistes en Egypte, Soudan, Tunisie, et Algérie, et de leurs activités en Syrie, Jordanie, Palestine, Yémen, et dans le Maghreb[352].

Figure encore parmi les sociologues qui ont utilisé la méthode évolutionniste, Ali EL WARDI qui a étudié l'évolution de la société iraquienne, depuis l'époque tribale, jusqu'aujourd'hui.

[350] YASSINE Sayyed, *L'informatique…op.cit.,* p.11.
[351] EL KENZ Ali, *Au fil de la crise…, op.cit.,* pp.77- 90.
[352] Ali Haydar Ibrahim, *Les courants islamiques* …p.94.
* Bédouinisme et Beldisme, ensemble des traits socio-culturels , aux visions du monde propres, aux genres et modes de vie à la campagne et en ville au Maghreb, selon l'auteur.

4- L'analyse fonctionnaliste

Cette approche a accompagné, au cours du siècle dernier la démarche scientifique en sciences sociales, surtout aux États-Unis. Plus particulièrement utilisé en sociologie, ce cadre d'analyse implique une vision globale des phénomènes. Il part d'un postulat de base qui fait ressortir qu'à tout élément de n'importe quelle culture correspond une fonction, et que la relation dans le sens inverse est aussi valable.

Le fonctionnalisme propose une théorie de la vie en groupe qui explique à la fois le comportement de chaque élément et l'organisation de l'ensemble des éléments. Il est un courant de pensée qui conçoit l'individu pensant, comme un être actif qui mobilise ses forces internes pour répondre aux problèmes qu'il rencontre dans le monde. Aussi, il exerce des fonctions de divers types afin de vivre en équilibre : fonctions d'assimilation, d'accommodation, d'équilibration. Ces fonctions assurent une progression intellectuelle au fil des expériences variées avec le monde.

Il importe de se souvenir que le fonctionnalisme renvoie à l'idée de fonction, et que l'agir est au centre de ce courant de pensée tant en psychologie, qu'en sociologie, qu'en anthropologie. Sous ce terme générique, on désigne une suite d'écoles nées de l'anthropologie culturelle anglo-saxonne au début des années « 1920 », et qui ont profondément marqué la sociologie américaine jusqu'aux années soixante-dix. Il y distingue traditionnellement entre trois grands courants : le fonctionnalisme absolu, le structuro fonctionnalisme de Parsons, et le fonctionnalisme relativisé de Merton[353]. Selon Guy Rocher, on appelle fonction « la contribution qu'apporte un élément à l'organisation ou à l'action de l'ensemble dont il fait partie[354] ».

Le fonctionnalisme postule que la société peut être comparée à un organisme dont les parties jouent un rôle nécessaire à l'ensemble. Le principal point commun aux différents courants fonctionnalistes, est leur vision systémique : la société forme un tout ayant une logique globale et rassemblant des éléments interdépendants.

---

353 DURAND Jean-Pierre, WEIL Robert, *Sociologie contemporaine,* Editions Vigot, Paris, 1997, p.107.
354 ROCHER Guy, *Introduction à la sociologie générale,* vol. II, l'organisation sociale, Paris, 1968, Editions HMH, p. 165.

B. Malinowski s'intéresse à la culture. Il dégage de son axiomatique une vision systémique de la société : elle est composée d'institutions et d'activités ayant une fonction de satisfaction des besoins. Le terme de fonction est explicitement défini en référence à une théorie des besoins[355].
Etudier une société revient donc à analyser ses institutions à travers leurs fonctions, ou encore à déterminer les besoins auxquelles elles répondent.

Quant à Radcliffe-Brown, il définit essentiellement la fonction comme la contribution d'un élément à la continuité et à la permanence de la structure sociale.

De son côté, Emile Durkheim, dans « la division du travail social », admet que la division du travail a une fonction économique qui est d'augmenter la quantité de biens et de services produits par un système économique. Toutes les institutions, les représentations, les « manières de faire » sont étudiées à la lumière du rôle qu'elles remplissent : croyances et pratiques religieuses, éducation, travail, lien familial, règles morales… Il accorde, dans son analyse, la primauté à la société globale par rapport aux éléments qui la composent, et il privilégie le fonctionnement d'ensemble du système. « La division du travail ne met pas en présence des individus, mais des fonctions sociales[356] ».

Dès les années « 1930 », Talcott Parsons est convaincu que l'action sociale a les propriétés d'un « système ». C'est cette conviction qu'il cherche à formaliser dans une théorie générale de l'action. Il développa l'idée qu'une société et sa culture forment un système intégré d'accomplissement de fonctions. Parsons élabore une théorie générale de l'action qui analyse les actions humaines au regard de leurs fonctions pour le système social, comme il convient de remarquer sa vision systémique et holiste, d'où le nom de structuro fonctionnalisme associé à cette analyse. Il part immédiatement du système social lui-même : il se demande quelles sont les fonctions essentielles qui doivent être remplies pour que la société existe et se perpétue[357].

---

[355] DURAND Durand, WEIL Robert, *Sociologie Contemporaine…op.cit.,* p.107 et 108.
[356] DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, [1893], 10ème éd. PUF Paris, 1978, p. 402 et 403.
[357] BOUDON Raymond, BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie,* Paris, PUF, 1982, p. 246.

Au nombre des disciples de Parsons, il faut compter Robert King Merton qui, refusant la trop grande abstraction du structuro fonctionnalisme, défend une vision plus concrète du fonctionnalisme, un fonctionnalisme de moyenne portée (middle-ranged). Au cours de ses travaux de terrain, et plus encore dans leur exposé, Robert K. Merton se préoccupe en permanence des rapports entre théorie sociologique et recherche empirique. Il insiste sur les apports de la recherche empirique à la théorie sociologique. « La recherche (empirique) joue un rôle actif : elle remplit au moins quatre fonctions majeures qui contribuent au développement de la théorie : elle suscite, refond, réoriente et clarifie la théorie[358] ». Merton propose provisoirement un paradigme de l'analyse fonctionnelle. La plupart du temps, il a eu simplement recours aux concepts qu'il a lui-même fondés (équivalents fonctionnels, dysfonctions, fonctions manifestes, fonctions latentes). « Les fonctions manifestes sont les conséquences objectives qui contribuent à l'ajustement ou à l'adaptation du système, et sont comprises et voulues par les participants du système »
Les fonctions latentes sont celles qui ne sont ni comprises, ni voulues[359] ». En fait, l'analyse fonctionnelle apparaît comme une sociologie de l'ordre social et de l'intégration.

Parmi les sociologues arabes de notre échantillon qui ont eu recours à l'analyse fonctionnaliste, ou qui se réclament de l'école fonctionnaliste, nous citons,
Mustapha EL TIR. Celui-ci dit que son étude sur la fraude aux examens en Tunisie, relève de « l'école structuro-fonctionnaliste ».

Egalement, le sociologue Khaldoun Hassan EL NAQIB, a eu recours à l'analyse fonctionnaliste dans son étude de la fonction de la culture.
Celle-ci remplit selon lui deux fonctions :

- Comme elle est transmise d'une génération à une autre, et d'un groupe à un autre, elle permet aux idées de défoncer les barrières géographiques et politiques.
- La fonction de la contrainte sociale qui permet aux groupes de s'adapter au milieu naturel, par la création d'organisations sociales qui « rationnent » le

[358] MERTON Robert, *Eléments de théorie et de méthode sociologique,* 2e édition, Paris, Plon, 1965, p.46.
[359] Ibid., p. 102.

comportement social, pour qu'il soit conforme aux valeurs du groupe et ses critères[360].

Il en est de même de BOUHDIBA qui a fait usage de cette méthode pour étudier la fonction de la sexualité dans la société arabo-musulmane. Selon lui, « Retrouver le sens des choses, revient en l'occurrence à s'interroger à la fois sur des fonctions assignées au sacré et au sexuel, dans le cadre d'une civilisation déterminée »[361].

5- La méthode dialectique

La dialectique est une méthode de raisonnement, de questionnement et d'interprétation qui a pris plusieurs formes au cours des siècles. La dialectique désigne un mouvement soit de la pensée, soit de la réalité, soit de l'être qui se produit de manière discontinue, par l'opposition ou la multiplicité de ce qui est en mouvement, et qui permet d'atteindre un terme supérieur, comme la vérité, une définition, un concept.

Marx prend pour point de départ la dialectique hégélienne, mais il en dénonce l'idéalisme : « chez lui elle marche sur la tête : il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable »[362]. La vision dialectique de Marx, qui s'oppose à celle de Hegel, considère que ce sont les conditions matérielles d'existence des hommes qui déterminent leur conscience et non l'inverse. Pour lui, la dialectique de l'histoire trouve son origine dans les contradictions entre les classes sociales.

La dialectique est utilisée en sociologie comme « méthode heuristique : elle suggère des hypothèses et élabore des questions stratégiques à poser, notamment pour des matières touchant aux changements sociaux et à la discontinuité »[363], le moyen de l'analyse dialectique est le discours conflictuel.

---

[360] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *avis …op.cit.,* p.381 et 382.
[361] BOUHDIBA Abedel Wahhab, *La sexualité en Islam,…op.cit.,* p.7.
[362] MARX Karl, *Le capital,* « Postface de la Seconde édition » (1873), « La Pléiade », Gallimard, 1965, p.558.
[363] Dictionnaire des termes de la sociologie…*op.cit*., p. 34.

Parmi les sociologues arabes qui ont eu recours à l'approche dialectique, nous citons Ahmad ZAYED, dans son étude de la personnalité de base égyptienne, et son évolution au milieu d'un tas de contradictions (économiques, culturelles, idéologiques, de classes…)[364].

De même, le sociologue syrien Halim BARAKAT d'obédience marxiste, a eu recours à des approches, que l'on pourrait qualifier de dialectiques, dans quelques-unes de ses études :

- Son étude des classes sociales comme composantes de la société, et du mode de vie de chacune[365]. Dans cette recherche, il a mis l'accent sur les différences de classes, la catégorisation des classes, les rapports de classe, la conscience de classe, et la lutte de classes.
- Son étude de la structure de la famille. Il définit cette dernière dans une optique marxiste, en disant qu'elle est « une unité sociale de production, le noyau et le centre des activités économiques et sociales… »[366].
- Son étude de l'influence exercée par la religion sur la famille, les classes sociales, la vie politique, le changement social. Selon lui, le rôle de la religion est de sauvegarder l'obéissance aux parents (au niveau de la famille), protéger les privilèges de la classe gouvernante (au niveau social), et les pratiques politiques traditionnelles pour empêcher le changement social[367].
- Son étude, dans une approche marxiste, de la « classe bourgeoise traditionnelle », la classe bourgeoise nationale », le libéralisme occidental, le socialisme arabe, et le salafisme religieux.

En effet, dans ces différents travaux, BARAKAT a essayé d'étudier le conflit politique dans son cadre social et historique ; c'est ce qui rapproche sa façon d'envisager les questions qu'il a étudiées, de l'approche dialectique de caractère marxiste.

Egalement, parmi les sociologues arabes qui ont utilisé l'analyse dialectique dans leur approche sociologique, figure Khaldoun Hassan EL NAQIB, qui dans son ouvrage

[364] ZAYED Ahmad, *L'Egyptien …, op.cit.,* pp.26-28.
[365] BARAAT Halim, *La société arabe… op.cit.,* p.131.
[366]Ibid., p.175.
[367] Ibid., pp. 225-266.

« au début fut le conflit : dialectique de la religion, de l'ethnie, de la nation et de la classe sociale chez les arabes », fait usage de plusieurs termes qui laissent croire que son approche est dialectique de caractère marxiste. Parmi ces termes : « les traces de la lutte historique », « la hiérarchie des classes sociales », « le sociologue de la lutte latente »…

6- L'analyse systémique

C'est la notion du système qui est au cœur de cette analyse. Un système est un ensemble d'éléments en interaction dynamique organisé en fonction d'un but.

On peut distinguer, en systémique, quatre concepts fondamentaux, à savoir : le concept d'interaction; le concept de totalité ; le concept d'organisation et le concept de complexité.

Tout être vivant, tout mécanisme physique, toute organisation animale ou humaine, peut être considéré et étudié comme un système répondant à un certain nombre de lois générales comprenant :

1. les rapports du système avec son environnement ;
2. l'organisation hiérarchique des systèmes ;
3. la conservation des systèmes ;
4. le besoin de variété du système ;
5. l'évolution des systèmes.

On distingue les systèmes ouverts et les systèmes fermés. Les premiers ont de nombreux échanges avec ce qui les entoure, c'est-à-dire avec leur environnement ; les seconds fonctionnent entièrement repliés sur eux-mêmes.

Quant à l'environnement du système, il peut être passif ou actif.

L'environnement passif, c'est le cadre ou le milieu dans lequel se trouve le système. L'environnement est actif lorsqu'il y a interactions multiples entre le système et son environnement[368].

[368] MALDAGUE Michel, *"Sciences du développement et analyse systémique,* Leçon publique donnée à l'occasion du 5e anniversaire de l'Académie Nationale des sciences du développement, Kinshasa, le 16 décembre 2004, pp- 30-33.

De même, la notion de système englobe et recouvre celle de structure qui correspond à ce que l'on puisse appeler le principe d'organisation de l'objet considéré. La détermination de la structure d'un système ne rend pas compte du système. Par contre, l'analyse structurale est une analyse de système permettant de montrer partiellement, l'interdépendance des éléments d'un objet conçu comme une totalité.

Partant de l'analyse du système qui est synonyme de réseau, CHAOUL étudie les municipalités à la Békaa (à l'Est du Liban), comme un ensemble de projets transactionnels localisés dans le temps et le lieu avec d'autres acteurs sur le même territoire.

De même, dans le but de comprendre la dynamique actuelle du système capitaliste et analyser la tentative de mise en place d'un espace euro – méditerranéen, le sociologue algérien Ali EL KENZ, dans son étude intitulée *« les rapports Euro-méditerranéens »* essaie d'analyser l'influence de la mondialisation sur la vie sociale et ses effets dans le domaine économique, politique, social et culturel… « Le système de croyances est développé et amplifié par les nouveaux moyens de communication et d'information »[369], dit-il. Il expose les idées en adoptant une approche systémique qui se manifeste à travers sa façon de présenter les corollaires de ce fait omniprésent : la mondialisation.

L'auteur montre comment cette dernière a bouleversé tous les systèmes de la vie sociale. Concernant le système économique, l'auteur montre comment l'échec du socialisme dans la Guerre Froide et la victoire du capitalisme rendent la structure économique mondiale instable et capitaliste au maximum. Alors, la faiblesse de l'intervention de l'Etat et la vulnérabilité des institutions nationales deviennent deux faits caractérisant le domaine économique. C'est pourquoi en 1990 apparaît la « régionalisation » et la « polarisation géographique » autour des pôles centraux et transnationaux de l'économie mondiale qui sont : le Japon, le Sud Est d'Asie, l'USA et l'Europe occidentale.
Ainsi, selon lui, le système économique mondial est passé d'un système capitaliste à un système néo-libéral.

[369] EL KENZ Ali, AMIN Samir, *les enjeux politiques…op.cit.,* p.98.

De même, dans son étude des ONG*, Ali El Kenz montre que le fonctionnement du système social est inséparable du système économique mondial néolibéral.
Au niveau politique, l'auteur montre que le désengagement économique et social de l'Etat, aboutit à un rétrécissement du champ politique, ce qui laisse la société civile seule face aux luttes des clans, en l'absence totale de l'Etat.

* Organisation non gouvernementale.

Chapitre 2

Les techniques de recherche

En raison de la diversité de ses domaines, ses méthodes et ses cadres conceptuels, la sociologie est devenue un savoir hétérogène et une profession diversifiée, et par conséquent, nécessite des techniques diverses, pour la réalisation de ses recherches. La technique est basée sur des outils et opérations précises qui jalonnent le cheminement de la recherche.

A ce sujet, Jean-Pierre DURAND dit : « La recherche sociologique exige fréquemment d'organiser la production de données d'une manière méthodique. Plusieurs cas de figure peuvent se présenter : a) ou bien les données existent déjà, soit sous une forme sociologique en tant que fruit de travaux antérieurs, soit sous une forme brute dans le cadre de la production statistique (publique ou privée), au sein de banques de données diverses, de compte rendus et rapports, etc. ; b) ou bien il faut les recueillir soi-même au moyen d'une enquête »[370].
Dans ce chapitre, nous traitons les techniques de recherche auxquelles les sociologues arabes de notre échantillon ont eu recours.

1-La recherche bibliographique

Presque tous les sociologues arabes de notre échantillon ont eu recours à la recherche bibliographique. Toutefois, quelques uns l'ont utilisée exclusivement pour la collecte de leurs données. Parmi ceux-ci :

- Le sociologue palestinien Hisham SHARABI dans ses livres *«Introductions à l'étude de la société arabe» «Critique civilisée de la société arabe »,* et « *Les intellectuels arabes et l'Occident».*

[370] DURAND Jean-Pierre, WEIL Robert, *Sociologie contemporaine…op.cit.,* p. 387.

- Le sociologue Zouhair HATAB, dans son livre *« L'évolution structurale de la famille arabe »* ; sa bibliographie est assez riche, trilingue, et comporte 65 références.
- Le sociologue EL NAQIB dans son ouvrage *« Au début fut le conflit »* où il étudie la structure de la société arabe, les classes sociales, la laïcité, l'idéologie, et l'utopie. Il s'est servi dans cette étude de références récentes, en arabe comme en anglais.
- Le sociologue Halim BARAKAT, dans son étude de la société arabe contemporaine.

Par contre, dans les travaux de certains sociologues arabes, on ne trouve aucune référence.

C'est le cas par exemple, du sociologue Sayyed YASSINE, dans son livre *« L'informatique et la civilisation de la laïcité, vision critique arabe»*.

2-L'enquête par sondage

Il s'agit le plus souvent d'un questionnaire que le chercheur administre à un échantillon bien déterminé. Selon Russel JONES, « L'enquête vise à obtenir des informations sur les opinions, les croyances, les comportements ou d'autres attributs d'une catégorie de population, en interrogeant ceux qui en font partie »[371].

L'enquête par questionnaire est une liste de questions adressées à des utilisateurs dans le but de rassembler des opinions ou des suggestions ou d'apporter une validation qualitative ou quantitative à des hypothèses émises. Cette technique de recherche recueille des opinions et dévoile des attitudes sur certains problèmes en les mettant en rapport avec les caractéristiques des populations étudiées considérées comme significatives (âge, sexe, profession, lieu de résidence, etc.).

[371] JONES A. Russel, *Méthodes de recherche en sciences humaines,* DeBoeck Université, Paris, Bruxelles, 2000, p.170.

1.2 Le questionnaire

Parmi les sociologues arabes qui ont utilisé cette technique, figure le sociologue égyptien

Saad El Dine IBRAHIM, qui a sondé l'opinion publique arabe au sujet de l'unité arabe. Dans cette recherche, l'auteur utilise le questionnaire, la statistique descriptive. Concernant le premier type de statistique, il est pour étudier un seul variable. Il s'agit d'une étude empirique. Il utilise le questionnaire comme moyen d'étude regroupant les principaux facteurs considérés intéressants selon les penseurs et les sociologues arabes qui ont participé à la mise au point de cette recherche.[372]

Le questionnaire a été testé trois fois avant d'être administré au public de l'échantillon :

- Le premier test du questionnaire, a été effectué auprès de 18 chercheurs et aide-chercheurs égyptiens, afin de mesurer le degré de compréhension de celui-ci par les enquêtés, et de leur aptitude à la collaboration. Suite à ce test, sur les 100 questions que comporte le questionnaire, 80 ont été amendés.
- Le deuxième test a été réalisé auprès de 65 citoyens arabes de l'Iraq, la Syrie, la Jordanie, le Yémen, l'Arabie Saoudite, grâce à des techniques d'analyse statistique, de mesurer le degré de sincérité et d'honnêteté des personnes questionnées, puis le même test a été appliqué sur 43 personnes qui ont été sélectionnées dans le groupe sus-mentionné. Grâce à l'étude clinique et l'analyse statistique, le degré de sincérité et d'honnêteté des répondeurs, a été mesuré une seconde fois, et en fonction de ceci quelques amendements et retouches ont été apportés au questionnaire.
- Pour le troisième test, le questionnaire a été envoyé à des sociologues dans 11 pays arabe, pour le tester auprès des citoyens de leur pays. Puis les sociologues en question, ont eu des observations concernant la forme et le contenu du questionnaire.

Le questionnaire dans sa forme définitive était de 18 pages. Il comporte en tout, 82 questions, dont 14 ouvertes et 68 fermées. Ces dernières étaient constituées de 15 questions à réponse simple ou dichotomique (réponse par oui ou non), et 35 à éventails.

[372] IBRAHIM Saad El Dine, *directions de l'opinion…op.cit.,* p.50.

Ce questionnaire qui nécessitait en moyenne 40 minutes pour le remplir, était composé, de par son contenu, de six groupes de questions.

- Le premier groupe est composé de 19 questions qui portent sur des données de base concernant la personne interrogée (pays, lieu de résidence, âge, sexe, état matrimonial, nombre d'enfants, religion, niveau d'instruction, spécialisation, métier ou profession, la langue parlée, les langues étrangères, le revenu…).
- Le deuxième groupe est constitué de 13 questions sur les problèmes les plus difficiles que connaît personnellement l'enquêté, et sur les grands problèmes de son pays, ainsi que sur la capacité de ce dernier de les surmonter seul, ou grâce à l'aide d'autres pays.

Ce groupe de questions ne porte pas directement sur la question de l'unité arabe.

- Le troisième groupe qui est de 26 questions, porte directement sur le monde arabe (l'existence d'une seule patrie arabe, ses grands problèmes…).
- Le quatrième groupe qui est composé de 10 questions, a pour but de savoir si l'enquêté entretient des relations avec les Arabes d'autres pays, qui ont été noués à l'occasion d'un travail, d'études, de tourismes…dans ces derniers.
- Le cinquième groupe (8 questions), concerne le conflit israélo-arabe, et l'intérêt que porte l'enquêté à ce conflit.
- Le sixième groupe (26 questions), porte sur l'attitude des grandes puissances vis-à-vis des questions du monde arabe.

De même, le sociologue Omar EL TIR dans son étude de la fraude aux examens en Libye, a eu recours à la technique du questionnaire. Il en a élaboré trois :

- Le premier questionnaire a été adressé aux étudiants.

Il comporte trois groupes de questions.

- Le premier groupe qui comportait 37 variables, portait sur les caractéristiques sociales, économiques, culturelles, et éducatives des étudiants interrogés.
- Le deuxième groupe (24 variables) comportait des questions sur le devoir à domicile.
- Le troisième groupe (18 variables) était constitué de questions sur les techniques de fraude, et le comportement de fraudeur.

- Le deuxième questionnaire était adressé aux enseignants, surveillants et directeurs des écoles. Il comporte aussi trois groupes de questions portant : sur les caractéristiques sociales et culturelles des enquêtés (premier groupe) ; sur les facteurs sociaux et scolaires responsables de l'augmentation de la fraude (deuxième groupe) ; et sur leur intention de se lancer dans la modernisation…(troisième groupe).
- Le troisième questionnaire était destiné au public, et comportait presque les mêmes questions adressées aux enseignants, surveillants, et les directeurs des écoles.

Aussi, dans son étude sur la « *violence familiale* », EL TIR a eu recours à la technique du questionnaire. Celui qu'il a élaboré à cet effet, a été testé auprès d'une douzaine de personnes, pour lui apporter les corrections nécessaires.
Ce questionnaire qui couvrait 150 variables, comportait des questions sur les caractéristiques de l'enquêté (âge, niveau d'instruction, position dans la famille ; d'autres étaient destinées à mesurer la violence ; et un troisième groupe de questions concernant l'image de l'agresseur.

Il en est de même du sociologue Ahmad ZAYED, qui a fait usage du questionnaire dans son étude de *« l'Egyptien contemporain »*. Ce questionnaire a été testé avant d'être administré.

En outre, Mokhtar EL HARRAS dans son étude, *« La culture et la fécondité : étude du comportement nationaliste au Maroc »*[373], a eu recours à la technique du questionnaire, pour d'un côté, détecter les déterminants de ce comportement, et de l'autre, mesurer le degré de sensibilité des ménages à la politique de planning familial ou de contrôle des naissances.

Dans le même domaine, le sociologue libanais Zouhair HATAB a effectué une étude intitulée *« Le mari et le planning familial »*, dans laquelle il s'est servi de la technique du questionnaire. Ce dernier se divise en quatre groupes de questions, en plus d'un tableau à plusieurs questions sur chaque membre du ménage.

373 EL HARRAS Mokhtar et BEN SAID Idriss, *La Culture et la fécondité, une étude du comportement nationaliste au Maroc*, Sociologia, Beyrouth, Dar Atalia pour l'impression et l'édition, 1996. (En arabe).

- Le premier groupe, comportant 11 questions, porte sur le niveau de vie et l'habitat du ménage.
- Le deuxième groupe est composé de 10 questions sur les convictions, les comportements et les attitudes des enquêtés.
- Le troisième groupe est constitué de 12 questions sur la situation des conjoints, et la nature du contrôle des naissances.
- Le quatrième groupe (14 questions) porte sur le niveau de connaissance de l'enquêté au sujet du planning familial, et sur son attitude à son égard.

Zouhair HATAB a eu recours aussi à la technique du questionnaire dans son étude sur *« L'autorité paternelle et les jeunes »*. Celui-ci comporte trois groupes de question :

- Le premier groupe de questions, est destiné à identifier le genre de ménage auquel appartient le jeune, et la forme de l'autorité exercée par le père de famille.
- Le second groupe de questions, porte sur les éléments et les caractéristiques de l'autorité familiale.
- Le troisième groupe de questions cherche à mesurer la conscience qu'ont les jeunes libanais, des limites et de l'efficacité de l'autorité parentale.

2.2 L'échantillonnage

L'échantillonnage est probablement la ligne de démarcation la plus claire entre les enquêtes quantitatives et les enquêtes qualitatives. Deux différences liées à l'échantillonnage se dégagent:

• Les enquêtes qualitatives emploient des échantillons *restreints* où un nombre de personnes relativement petit est étudié en profondeur dans son contexte social. Dans les enquêtes quantitatives, au contraire, un grand nombre de cas sont étudiés indépendamment de leur contexte, à la recherche d'une signification statistique.

• Les échantillons qualitatifs ont tendance à être d'abord *ciblés* et *non aléatoires*, d'un côté parce que la définition initiale de *l'ensemble* est plus spécifique, et de l'autre parce que les processus sociaux possèdent une logique et une cohérence, que l'échantillonnage aléatoire ne percevrait pas.

Les études quantitatives emploient des échelles normalisées pour permettre de décrire les individus et les groupes ayant un degré plus ou moins fort d'une caractéristique donnée, telle que, la connaissance. Chacun est évalué selon un ensemble restreint de dimensions préétablies.

Parmi les sociologues arabes qui ont utilisé la technique de l'échantillonnage, Saad El Dine IBRAHIM dans son sondage de l'opinion publique au sujet de l'unité arabe.
IBRAHIM, dans cette étude, a fait de sorte à ce que son échantillon représente deux catégories de personnes dans les pays arabes, utilisant pour chacune une méthode d'échantillonnage bien déterminée :

- La première catégorie est constituée de personne d'un niveau d'instruction complémentaire au moins, telles que les enseignants, les avocats, les journalistes, les hommes d'affaires, les médecins, les pharmaciens, les ingénieurs, les commerçants, les agriculteurs, les étudiants, les professeurs des universités, les employés civils de l'Etat, les banquiers, et ceux qui travaillent dans le domaine de la culture et des arts.

Pour constituer l'échantillon qui devrait représenter cette catégorie de personnes, IBRAHIM a adopté la méthode d'échantillonnage probabiliste qui donne à chaque personne dans cette catégorie, une probabilité identique d'appartenir à son échantillon.

Or, cette méthode d'échantillonnage suppose l'existence d'une seule liste comportant les noms de toutes les personnes qui appartiennent à cette catégorie. Mais comme cette liste fait défaut, IBRAHIM s'est servi des listes par catégorie socio-professionnelle, disponibles dans certains pays arabes.
Ceci lui a permis de constituer son échantillon relatif à cette catégorie de personnes ; de la manière suivante :

- Disposer de l'effectif des personnes de chaque catégorie socio-professionnelle (enseignants, avocats, médecins…).
- Calculer le pourcentage de chaque catégorie socio-professionnelle dans le total des personnes de toutes les catégories socio-professionnelles.
- Déterminer la taille de l'échantillon relatif à chaque catégorie socio-professionnelle.

    - Se servir de l'échantillon systématique pour sélectionner les personnes qui composent l'échantillon de chaque catégorie socio-professionnelle.
- la deuxième catégorie est composée des ouvriers et des paysans.
- Comme IBRAHIM a jugé que le degré d'homogénéité entre ouvriers et paysans, est élevé, il a décidé que la taille de l'échantillon de ces deux catégories socio-professionnelles, soit la même pour tous les pays arabes, quelque soit l'effectif de la population de chacun de ces pays.

Ainsi, IBRAHIM a utilisé pour cette catégorie de personnes, l'échantillonnage raisonné et non probabiliste.

De même, le sociologue Omar EL TIR a eu recours à l'échantillonnage pour effectuer son étude sur la fraude aux examens en Libye.
A cet effet, il s'est servi de trois échantillons composés de 1205 personnes.

- Le premier échantillon est celui des lycéens de la classe terminale. Il est constitué de 600 étudiants à moitié égale entre filles et garçons, qui ont été sélectionnés dans les grandes, moyennes et petites villes, aussi bien que dans les villages.
- Le deuxième échantillon est composé de 153 enseignants du cycle secondaire durant l'année scolaire 1997/1998, de 52 directeurs de lycées, et de 100 surveillants.
- Le troisième échantillon est constitué de 300 personnes ordinaires qui n'ont aucun rapport avec l'enseignement.

Les trois échantillons représentent selon EL TIR, les régions urbaines et rurales. Quant aux personnes composant ces échantillons, elles ont été choisies au hasard, d'après EL TIR.

Le sociologue Omar EL TIR s'est encore une fois servi de la technique d'échantillonnage, dans le cadre de son étude de la violence familiale.
Son échantillon est composé de 104 personnes victimes de la violence familiale, dont 55 en Libye, et 49 au Liban[374].
Toutefois, il n'indique pas la méthode d'échantillonnage dont il a fait usage ici.

[374] EL TIR Mostafa Omar, *La violence…op.cit.,* p.45.

En outre, le sociologue Ahmad ZAYED, dans son étude de *« L'Egyptien contemporain »*, dit avoir mis au point un échantillon qui, selon lui, « remplit toutes les conditions de la représentativité ». Il représente la population égyptienne suivant son niveau d'instruction, âge, sexe, et lieu de résidence.
Toutefois, il n'indique pas la manière dont cet échantillon a été constitué.
Par contre, le sociologue libanais Zouhair HATAB, dans son étude *« Le mari et le planning familial »*, signale les principes qui ont veillé à la formation de son échantillon. Ces derniers se présentent comme suit :

- Se servir des résultats du recensement du Grand Beyrouth, exécuté en 1987 par l'institut de sondage libanais « Reach–Mass Institute », pour la représentation de la population beyrouthine, par âge, profession, et état matrimonial.
- Tenir compte des résultats des monographies qui ont été effectuées dans les régions libanaises, pour la représentation de ces dernières dans l'échantillon.
- Prendre en considération la diversité sociale et communautaire de la population libanaise, et faire de sorte à ce que les communautés religieuses soient représentées dans l'échantillon.
- Représenter chaque région libanaise, par 400 personnes au moins.
- Faire de sorte à ce que la proportion des hommes soit presque égale à celle des femmes dans l'échantillon.

A noter également que le sociologue libanais Melhem CHAOUL a eu recours à l'échantillonnage dans son étude *« La réalité des municipalités au Liban et les obstacles de participation locale et de développement équilibré »*. Son échantillon était constitué de 62 municipalités dans les cazas (départements) de Zahlé, la Békaa-Ouest, Baalbek, Le Hermel, à l'est du Liban.

3-L'entretien

Deux sociologues de notre échantillon, ont fait usage de cette technique : Ahmad ZAYED dans son étude de *« L'Egyptien contemporain »*, et Melhem CHAOUL dans sa recherche sur *« L'image télévisée dans le monde arabe »*.

4-L'analyse de contenu

L'analyse de contenu est une des techniques qualitatives utilisées en sociologie. Elle consiste en un examen systématique et méthodique de documents textuels ou visuels. Cette méthode d'analyse est effectuée en accord avec une question de recherche déterminée au préalable ou, dans une approche inductive, en cherchant à questionner un objet, dont on a une idée générale préalable.
Les textes utilisés peuvent provenir de nombreuses sources : livres d'auteurs, rapports administratifs, transcription d'entretiens ou de discours, de conversations, etc.
L'analyse de contenu appliquée aux textes se fait également avec l'aide de logiciels, et tente de saisir la dimension contextuelle des textes analysés.
Qu'il soit écrit ou verbal, qu'il constitue une réponse aux questions du chercheur, ou qu'il résulte d'une quelconque interaction sociale, le discours occupe une place privilégiée parmi les matériaux empiriques du chercheur en sciences sociales. Cette donnée, chargée de toute la complexité du langage, ne peut être valablement appréhendée par une lecture immédiate. Le problème principal consiste ici à fragmenter les textes en unités significatives mesurables ou assemblables en répertoires, tableaux, etc.

Diverses méthodes se sont constituées avec une double visée : la mise au point de procédés d'analyse et leur adaptation à une perspective sociologique. Pour les désigner brièvement, on utilise le terme d'analyse de contenu. Historiquement, l'analyse de contenu se présentait comme une technique des sciences humaines visant à donner une caution d'objectivité à l'interprétation d'un message.

« L'analyse de contenu est une technique de recherche pour la description objective, systématique et quantitative du contenu manifeste de la communication »[375]. Cette définition confère un caractère normatif et limitatif du fonctionnement de l'analyse de contenu. En effet, si l'un des aspects de cette méthode consiste en la description rigoureuse et objective d'énoncés, l'interprétation de ces derniers ne peut se faire sans

[375] BERELESON Bernard et LAZARSFELD Paul Felix, *the analysis of communications content,* cite in L. Bardin, *L'analyse de contenu*, coll. Le psychologue, PUF, 1977, 10° édition 2001, p. 21.

le recours à un processus de déductions logiques, l'inférence, et donc dans une certaine mesure, à une part de subjectivité. Il s'agit de prendre en compte des variables qui vont permettre de caractériser et de conceptualiser l'énoncé. Le travail de l'analyste va donc consister à mettre en relation des énoncés qu'il aura rigoureusement décrits avec une série de facteurs à visée explicative, et par une suite d'hypothèses posées, d'articulations, de désarticulations, aboutira à une interprétation qui se veut fine et pertinente, ayant pris en compte le non dit, le caché, le latent…

Laurence BARDIN se propose de donner une définition actuelle de l'analyse de contenu : « Un ensemble de techniques d'analyses des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception (variables inférées) de ces messages»[376]. Le problème essentiel consiste alors à découper les textes en unités significatives quantifiables. Plusieurs types d'analyse sont possibles. L. BARDIN dans son ouvrage « *L'analyse de contenu* » [377] énumère les variantes suivantes : l'analyse thématique qui se fait grâce à une grille qui établit des relations entre plusieurs séries de thèmes. L'analyse lexicale qui porte sur la forme de la communication dont les caractéristiques (vocabulaires, hésitations, etc.) apportent une information sur l'état d'esprit de l'enquêté. L'analyse évaluative qui porte sur les jugements élaborés par le locuteur. L'analyse de l'énonciation qui porte sur le discours conçu comme un processus, dont la dynamique propre est en elle-même révélatrice.

Parmi les sociologues arabes qui ont fait usage de cette technique, nous citons Ahmad ZAYED qui a effectué une analyse de contenu du discours islamiste en Egypte depuis la révolution de 1952, dans le cadre de son étude *« Les contradictions de la modernité en Egypte »*.

Y a eu recours également le sociologue libanais Melhem CHAOUL, dans son étude du discours politique au Liban, entre 1975 et 1985, aussi bien que dans son étude de *« L'image télévisée dans le monde arabe »*.

---

[376] BARDIN Laurence, *L'analyse de contenu*, le psychologue, PUF, 10° édition 2001, p. 47.
[377] Ibid., p.38 et 39

Il en est de même de BOUHDIBA qui en a fait usage pour étudier la sexualité dans les textes coraniques et ceux des *« fatwas »* (interprétation de questions relevant du droit islamique).

Egalement, Ahmad BEYDOUN a soumis à l'analyse de contenu, le discours confessionnel des historiens libanais contemporains. En confrontant plusieurs récits d'un même événement, il constate que plusieurs appréciations ont été portées sur la même action ou le même personnage. Selon BEYDOUN, le souci primordial est de situer les points de vue exprimés dans le débat, qui déborde l'historiographie pour atteindre l'identité du Liban, et la place échue dans le passé de chacune des collectivités concurrentes de la société libanaise contemporaine[378].
L'auteur ajoute qu'au risque de paraître fastidieux, il ne tient pour acquis que ce qu'il trouve à l'œuvre dans le discours historique : désirs redistribuant les ombres et les lumières, silences éloquents, agressivité retenue ou exprimée, préoccupations polémiques commandant les attitudes envers les documents, etc. [379].

Aussi, Haydar Ibrahim ALI, dans son étude *« Les courants islamistes et le phénomène de la démocratie »*, a soumis le discours des courants et mouvements islamistes, à l'analyse de contenu, pour en dégager leurs attitudes vis-à-vis de la démocratie, le développement, la femme, et d'autres questions sociales.

A eu également recours à l'analyse de contenu, le sociologue Taher LABIB dans son étude *« La poésie amoureuse »*. Il y analyse la poésie dite « Udrite », et en dégage tout un réseau de significations internes.
Ainsi, il fait de l'aspect fonctionnel de l'œuvre, le noyau d'une « conscience collective » d'un groupe ayant vécu dans des conditions matérielles particulières.

5- La prospection

Un seul sociologue de notre échantillon y a eu recours. Il s'agit de Saad El Dine IBRAHIM dans son étude relative à l'avenir de la nation arabe.

[378] BEYDOUN Ahmad, *op.cit.,* p.14.
[379] Ibid., p.14 et 15.

6- L'étude biographique

Un seul sociologue de notre échantillon y a eu recours, c'est Aziz EL AZMEH qui a rédigé la biographie de quelques auteurs arabes (*Ibn El Riwandi*, *Al Mawardi*, *Ibn Khaldoun*, *Abou Baker el Razi*, *Al Masoudi*, et *Constantine Zreik*), parmi lesquels on trouve un seul sociologue qui est Ibn Khaldoun.

7- Les techniques de l'analyse statistique

Deux sociologues seulement de notre échantillon, ont soumis les résultats de leurs enquêtes à l'analyse statistique. Il s'agit de :

- Omar EL TIR, qui dans son étude sur la fraude aux examens en Libye, a utilisé le test de Khi Deux, le coefficient de corrélation, et le coefficient d'amélioration.
- Saad El Dine IBRAHIM, qui dans son sondage de l'opinion publique vis-à-vis de la question de l'unité arabe, a fait usage du test du khi Deux, du coefficient de corrélation, et de contingence.

Troisième Partie

EVALUATION DES ETUDES SOCIOLOGIQUES ARABES

Introduction

« Le cadre d'évaluation repose sur quatre principes fondamentaux : rigueur, neutralité, équilibre et transparence, d'où découlent un ensemble de critères d'évaluation »[380]. Dit Gauthier.

Durkheim dans les premières pages des *Règles de la méthode sociologique* appelle « le fait social » comme objet spécifique de la sociologie, permettant à celle-ci de sortir de l'indétermination. « Si tous les faits étaient sociaux, la sociologie n'aurait pas d'objet qui lui fût propre, et son domaine se confondrait avec celui de la biologie et de la psychologie »[381].

Il convient désormais d'affirmer que la sociologie est non seulement un discours qui porte sur la réalité sociale, mais que ce discours est de nature scientifique. La scientificité est le discours qui permet de distinguer le discours sociologique, non seulement du discours politique ou littéraire, mais aussi de l'infinité des discours ordinaires (information, communication…) qui bruissent dans l'ensemble de la réalité sociale. La recherche sociologique, comme toute recherche scientifique, est donc par nature paradoxale, puisqu'elle se construit contre l'opinion (doxa) et aspire ainsi à accéder à un savoir (épistème).

La recherche sociologique s'adapte aux nécessités multidimensionnelles de la société pour parer à ses besoins, voire en créer d'autres pour les satisfaire ultérieurement et atteindre l'élan indispensable aux différentes étapes de l'évolution humaine. Le rôle vital de la recherche au sein de la société, c'est un investissement qui contribue efficacement au progrès de tous les axes stratégiques de la société, à savoir la prise en charge des besoins des entreprises et autres institutions de production des biens et des services, sans oublier les volets culturel et sociologique.

Le rôle de la recherche est, aussi, visible dans l'amélioration des conditions de vie des sociétés avec un apport clair, effectif et surtout quantifiable dans tous les domaines humains**.** C'est ainsi que l'on rencontre parfois des domaines de recherche très

[380] GAUTHIER Benoît, *De la problématique à la collecte des données,* Presses Universitaires du Québec, Québec, 2004, p.561.
[381] DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique,* PUF, Paris, 1990 (1895), p.3.

pointus dans les pays développés mais totalement ignorés par l'hémisphère sud du globe. Cela étant vérifiable par les caractéristiques des résultats de l'activité et surtout par la nature des publications et autres brevets d'invention déposés dans les institutions dédiées à la protection, l'exploitation et surtout à la diffusion de la documentation scientifique et technique.

La recherche est donc un mouvement de va-et-vient entre l'expérimentation et la théorisation, pierre de touche l'une de l'autre, dans une relation dialectique entre l'individu et le groupe, l'intuition et la preuve, la réflexion et l'intervention, l'omission des particularités à la recherche de plateforme commune qui autorise l'abstraction d'une part, et l'écoute des significations du particulier là où il se trouve, afin de préserver la richesse de l'existence face aux menaces réductionnistes des sciences classiques. Autant de raisons qui font que la recherche est aux antipodes de l'esprit du scientisme dogmatique, sinon le meilleur exercice de persévérance, d'intégrité et de coopération pour l'esprit et les mœurs.

De manière générale, la recherche pour être scientifique doit faire preuve d'objectivité (les données doivent être contrôlées) ; elle doit être rigoureuse, testable (par l'expérimentation et les modèles scientifiques) et elle doit être cohérente. Le principe d'objectivité, qui est souvent présenté comme l'apanage de la science, est, de même, source d'interrogations, surtout au sein des sciences humaines.

Quant au monde arabe, la recherche sociologique est partie prenante du projet colonial. La plupart des pays arabes ont en commun une grande quantité de richesses culturelles accumulées à travers les siècles, des affinités linguistiques, religieuses, géographiques et environnementales. Les peuples de la région ont en commun aussi une histoire de colonisation et d'occupation militaire laissant des effets culturels, sociaux et économiques affaiblissants. Importation des concepts, méthodes, théories empruntées aux traditions scientifiques dominantes…renvoient le miroir de la science coloniale.

La sociologie, et plus largement les sciences sociales, font leur entrée dans l'aire qui s'étend sur tout le monde arabe à la faveur d'un vaste transfert de théories, concepts, méthodes, interrogations, qui a véritablement débuté avec la période coloniale, et dans sa logique même.

Chapitre 1

Les problèmes de la recherche sociologique arabe, selon les sociologues arabes

Les problèmes de la recherche sociologique dans le monde arabe, tels qu'ils sont perçus ou soulevés par les sociologues arabes, sont assez nombreux et divers.
Dans ce chapitre, nous regroupons ces sociologues par genre de problèmes suscités, en quatre catégories : ceux qui parlent d'une crise de la sociologie dans tout le monde arabe, ceux qui se contentent de soulever les problèmes de la recherche sociologique dans leurs propres pays, les sociologues qui ne croient pas à l'existence d'une sociologie arabe, et ceux qui sont contre une sociologie arabe spécifique et autonome.

1- La crise de la sociologie dans le monde arabe, d'après les sociologues arabes

Plusieurs sociologues arabes croient que la recherche sociologique dans le monde arabe, est en crise, et en évoquent les aspects et les causes.
Parmi ces sociologues, nous citons Saad El Dine IBRAHIM. Selon celui-ci, l'accroissement du nombre des institutions, des chercheurs, et des recherches en sociologie dans le monde arabe est une chose, et leur qualité est tout autre chose[382].
« Il est rare de tomber sur une production sociologique arabe qui pourrait assouvir la soif de celui qui cherche à comprendre la réalité arabe contemporaine, d'une façon objective, globale, ou même partielle »[383]. Selon lui, plus de 80% de la production des enseignants de sociologie, sont des livres académiques destinés à apprendre aux étudiants, les principes de la sociologie, ses branches, son histoire et ses théories.

[382] IBRAHIM Saad El Dine, et alii, *« Réflexion sur l'avenir de la sociologie dans le monde arabe, de l'affirmation de soi à la réalisation des promesses »*, in *Vers une sociologie arabe*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème tirage, Beyrouth, 1989, p : 346. (En Arabe).
[383] Ibid., 346.

La plupart de ces livres, selon IBRAHIM se caractérisent par ce qui suit :

- Ils attribuent à la sociologie des capacités fort exagérées en matière de compréhension de la réalité sociale, et de traitement efficace des problèmes sociaux.
- Le recours quasi-exclusif à des sources étrangères du savoir que les auteurs arabes des livres sociologiques traduisent eux-mêmes en arabe, ou à celles traduites par d'autres.
- L'usage des termes en arabe très compliqués et recherchés, pour signifier ou en exprimer des concepts sociologiques simples en langues étrangères, et ceci, soit pour produire une forte impression en faisant croire qu'ils se caractérisent par une pensée sociologique très profonde, soit qu'ils ne comprennent pas ou n'assimilent pas ce qu'ils traduisent de l'étranger ; et c'est ce qui arrive dans la majorité des cas, selon IBRAHIM.
- L'on trouve dans ces livres, peu de choses sur la réalité arabe, que ça soit à l'échelle des pays, ou à l'échelle de la nation arabe, dit-il.
- Le peu de choses que l'on trouve dans ces livres sur la réalité arabe, reste superficiel, partiel, et non fondé sur des données plausibles du terrain.
- Les travaux sociologiques de la période (1960-1985) étaient atteints par « la maladie du bédouinisme sociologique », selon IBRAHIM. En ce sens, ceux qui faisaient de la sociologie se sont divisés en « tribus » dont chacune se donnait un nom (celle des théoriciens, celle des empiristes, la tribu des marxistes, celle des fonctionnalistes, les partisans de l'école française, ceux de l'école anglaise ou américaine ou soviétique…). De même, chaque tribu sociologique s'est divisée en clans tels qu'en fonctionnalistes et néo-fonctionnalistes, marxistes et néo-marxistes… En outre, les clans ont été même divisés en sous-clans. Ainsi, le bédouinisme est devenu « l'opium » des sociologues arabes[384]… Par conséquent, le surplus d'énergie, de réflexion et d'imagination sociologique, censé s'investir dans l'étude et la compréhension de la réalité arabe, s'est fortement atrophié ; d'où la forte faiblesse de la production du savoir sociologique concernant cette réalité, disait IBRAHIM.

[384] Ibid., p.348.

- Ce que disent de la réalité arabe, ceux qui font de la sociologie, pourrait être rangé dans le cadre du débat idéologique, des prêches, et des exhortations normatives (il faut, ou doit…).
- Quant au peu de ce qu'ils disent de la réalité arabe, et qui est soutenu par des études de terrain approfondies, en dépit de son extrême importance, il reste partiel et « partitionniste ». il s'agit soit de recherches ou d'études par pays, soit de recherches et d'études sectorielles portant sur une institution ou un phénomène bien déterminé, soit des études sur un fait local (village, quartier, tribu). De même, le chercheur fait très rarement la liaison entre ce qu'il étudie, et la société globale, ou il tente de comparer le phénomène étudié avec d'autres similaires dans la société de son pays, ou la société arabe, selon IBRAHIM.
- De même, selon IBRAHIM, le choix de la sociologie par les étudiants comme domaine de formation ou de spécialisation, est très rarement volontaire, mais ils choisissent la sociologie soit par hasard, ou plutôt quand ils n'ont pas d'autres alternatives.

Toutefois, selon IBRAHIM, la scène arabe, au niveau des pays ou de la nation arabe, attend toujours des travaux sociologiques qui lui proposent une conception plus globale et plus approfondie de la réalité sociale arabe contemporaine. Les espoirs attachés à ce genre de travaux se sont accrus à la lumière de cinq facteurs de grande importance :

- le changement social rapide, parallèle à l'augmentation vertigineuse des prix de pétrole, et à l'apparition de nouvelles forces sociales, de systèmes de valeurs, et de nouveaux modes de comportements. Tout ceci est venu se mêler au traditionnel qui est encore là, dans une anarchie orientale très ample, à tel point que les gouvernants dans les pays arabes, aussi bien que les gouvernés, ne savent plus comment l'appréhender ou traiter avec, ou contenir les problèmes sociaux qui en résultent.
- L'échec des régimes (arabes) au pouvoir, non seulement à répondre aux revendications populaires dans leur limite inférieure, mais aussi à réduire le fossé entre les appareils officiels de l'Etat d'un côté, et la société civile dans ses composantes anciennes et nouvelles, de l'autre, selon IBRAHIM.

- Le trébuchement, si ce n'est l'échec total de la classe technocrate, aussi bien que des plans et programmes de développement qu'elle a mis au point dans les années « 60 » et « 70 », sous la houlette des économistes, que ça soit au nom du capitalisme ou du socialisme.
- La percée étrangère de plus en plus grande, dans les sociétés de la patrie arabe, non seulement dans les domaines économique et militaire, mais aussi culturel ; et non seulement parce que les régimes sont incapables de faire face à cette percée, mais parce qu'elle est parfois bien accueillie par eux, dit-il.
- « Le phénomène d'effritement sociétal de plus en plus grand dans un nombre de pays arabes, sous le couvert légitime ou illégitime, de la spécificité et de la diversité, ce qui va à l'encontre du processus historique qui va dans le sens de l'intégration nationale au sein de chaque pays, et de l'union nationale des pays de la patrie arabe », dit-il[385].

Quant aux thèmes que propose IBRAHIM en accord avec d'autres sociologues, pour mieux comprendre la réalité sociale arabe, ils se présentent comme suit :
La base humaine – la base écologique – les structures de classes – les structures ethniques – les structures professionnelles – les structures institutionnelles – les systèmes de valeurs et les modes de comportement – les fondements et les modes de l'Etat dans la patrie arabe – les opérations de l'édification de l'Etat moderne, et les sources de sa légitimité – les problématiques constitutionnelles et juridiques de l'Etat – les élites au pouvoir dans la patrie arabe – les élites alternatives qui guettent le pouvoir – les formes et les mécanismes de la participation politique – les niveaux de la stabilité politique et sociale.

Selon IBRAHIM, cette liste des thèmes proposés, met l'accent sur la relation triptyque entre l'Etat, l'individu et la société civile.

Parmi les sociologues arabes qui ont parlé de la crise de la sociologie arabe, nous citons le libanais Souheil EL KACH. Selon lui, « L'enseignement de la sociologie dans notre pays est toujours susceptible de connaître des dérapages politiques et

[385] Ibid., p.350.

théoriques »[386]. La dérive des enseignants de la sociologie dans les pays arabes est due à la reproduction des textes sociologiques dispersés dans les universités occidentales. Ces textes sont pris comme référence de base, pour l'explication et la compréhension de nos phénomènes sociaux, sans se donner la peine de les relire dans un esprit critique. « On assiste alors à un véritable *transfert du savoir* qui affecte tous les pays arabes, à des rythmes et sous des formes différentes ».
De même, selon lui, l'on ne peut pas arracher les théories occidentales à leur contexte social et historique, pour les appliquer à nos sociétés arabes, car celui-ci est tout à fait différent du nôtre, dit-il.

La sociologie, ainsi que tout autre travail intellectuel, a besoin pour s'épanouir d'un système sociopolitique basé sur la liberté d'expression et de pensée, cette liberté qui fait défaut dans la plupart des pays arabes, - quel que soit le régime politique (république, monarchie, ou principauté) - qualifiés parfois de despotiques, et écartant tout le principe de liberté d'expression, dit-il.

Toute création intellectuelle dans n'importe quel domaine de la connaissance, a besoin d'éléments matériels et moraux, d'accumulation de savoir, d'environnement accessible qui accepte ce qui est nouveau quand il est bénéfique et abandonne ce qui est ancien quand il est nuisible, autrement dit, un environnement non fanatique ; aussi bien d'un climat démocratique qui permet de penser librement, et qui encourage à l'utilisation des résultats des recherches scientifiques, dans des politiques d'amélioration de la situation sociale, dit EL KACH.

Il dit aussi : « Déformée dans sa structure, comme dans son objet, par l'institution politique, la sociologie arabe, se développera à la périphérie d'universités affadies par le conformisme, quand ce n'est pas dans l'exil ou la clandestinité »[387].

Nous citons également parmi les sociologues arabes qui ont évoqué la crise de la sociologie arabe, Mohammad Kerrou. Selon lui, « le sociologue ou le savant n'a donc

[386] EL KACH Suheil, *L'individu, la solidarité et la sociologie impossible,* Al Fikr Al Arabi, n°37-38, Beyrouth, 1985 p.163 et 164. (En arabe).
[387] EL KACH Souheil, *L'individu…* op.cit., p.163.

pour tâche de juger et de réformer mais d'analyser l'ordre social »[388]. Il est en premier et en dernier le propriétaire de l'initiative, et en lui et à travers lui se fixent les politiques officielles. « Dans le monde arabe, il y a une telle urgence à penser politique que tout le social se trouve surplombé par cette urgence. Le sociologue arabe qui évite ce jeu de politisation du métier et de la réflexion sociologique, se marginalise ou se retrouve exclu du royaume des « sociologues connaisseurs »[389].

Ce qui est demandé pour dépasser cette crise est l'effort d'un travail collectif radical qui étudie la crise depuis ses origines, dit-il.

Or, la sociologie est plus appelée à concevoir des scénarios alternatifs à partir des données empiriques fiables et actualisées ; car aujourd'hui la seule chose qui est certaine reste l'incertitude. Cette nécessité de se détacher d'un rêve historique lié aux conditions dans lesquelles la sociologie a pris naissance, impose aussi une profonde révision de son appareillage méthodologique et conceptuel à la lumière des nouvelles données, selon KERROU.

Alors que pour le sociologue Amri LAROUSSI, les études sociologiques contemporaines souffrent de :

- L'affirmation du spécimen religieux comme étant un idéal, ce qui n'est pas vrai.
- L'acceptation des interdits intellectuels dont certains représentent des traditions sociales, plutôt que religieuses.
- L'absence de position critique, et l'attachement à une position défensive et justificative, même dans l'analyse des traditions et des coutumes sociales.

Il ajoute : « Dans la région arabe, tout dossier paraît tout à fait nouveau, avec aucun background culturel antérieur, toutes les situations paraissent inédites, il est par exemple étonnant qu'à ce jour, il n'y ait pas une lecture des évènements de la guerre

[388] KERROU Mohamed, *« Sociologie Egyptienne, Arabe, Islamique. L'approfondissement du paradigme réformiste »*, dans *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janvier-juin 1991. p : 248.
[389] Ibid., p : 264.

du Golfe qui dégage des lignes rouges, des erreurs à ne plus commettre, des constantes, des leçons quasi-définitives à apprendre »[390].

Quant au sociologue marocain Mohamad CHAKROUN, dans son article intitulé *« crise de la sociologie ou crise de la société ? »*, il rend responsables de l'état piteux actuel de la sociologie arabe, « les grandes puissances étrangères », qui selon lui, cherchent depuis toujours à maintenir le monde arabe dans le sous-développement, sur le plan social et économique, et ceci dans leurs propres intérêts »[391].

De même, le sociologue Abdel Wahhab HAFIZ, voit que la crise de la sociologie arabe, réside dans sa dépendance vis-à-vis de la sociologie européenne. Bien plus, en raison du chômage intellectuel, le chercheur arabe est amené le plus souvent à vendre sa force de travail à des institutions étrangères capables de résorber ce genre de chômage[392].

A ce sujet, l'auteur donne l'exemple du projet Camelot entrepris par les Etats-Unis (à travers les services secrets fédéraux) et qui consiste à réaliser des recherches dans les pays de l'Amérique latine et du Moyen Orient. Le scandale du projet de Camelot « The Camelot Project Scandal » a provoqué –au milieu des années 60- une secousse dans les milieux journalistiques, politiques et académiques. Il révèle comment les pays développés usent de leurs moyens financiers, pour orienter la recherche sociologique dans les pays sous-développés, pour qu'elle soit au service de leur domination politique et économique de ces derniers.

Selon HAFIZ, « le but principal du projet Camelot est la détection des causes des révolutions ou des troubles dans les pays sous-développés, prévoir ces évènements, et les prévenir avant qu'ils ne se produisent » [393]**.** Le projet utilise donc la recherche sociologique, comme outil, pour obtenir des informations exhaustives sur les pays

---

[390] LAROUSSI Amri*, Sciences sociales arabes, sciences sociales occidentales : l'état des lieux,* colloque : Les sciences sociales dans le monde arabe d'aujourd'hui, Marrakech 18-22 septembre 2001, p : 13.
[391] CHAKROUN Mohamad et alii, *« Crise de la sociologie ou crise de la société ? »,* in Vers une sociologie arabe, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989, p.68. (En arabe).
[392] HAFIZ Abdel Wahhab, et alii, «*Le monde arabe et le défi technologique*, AL WEHDA, n° 55, avril 1989, p. 237, (en arabe). Réunion : éthiques de la recherche scientifique sociale, 1985, centre national des recherches sociologiques et criminels, 3ème tirage, 1994, p.169. (En arabe).
[393] Ibid., p. 239.

sous-développés, qui seront mises à la disposition de la politique américaine. On y voyait un genre d'impérialisme académique, scientifique, ou culturel, ou un genre de colonisation académique, scientifique ou culturelle, selon les termes de HAFIZ.

Par ailleurs, selon HAFIZ, à part les efforts modestes mais précieux déployés par les instituts d'études arabes, les services de la recherche au niveau national et régional, en Tunisie, Algérie et Maroc, quand ils ne sont pas en état d'inertie totale, ils ne font pas l'affaire, car ils sont liés à des structures culturelles et éducatives officielles, lesquelles sont soumises à des politiques culturelles dualistes et dépendantes[394], dit-il.

Egalement, parmi ceux qui ont abordé la crise de la sociologie arabe, le sociologue soudanais Haydar Ibrahim ALI. Selon lui, l'évolution du savoir ne peut être indépendante de celle de la société qui le produit… Ainsi, l'histoire de la « patrie arabe » a marqué la formation et l'évolution de la sociologie, d'une façon ou d'une autre. Or, durant une longue période, plusieurs parties de la patrie arabe étaient sous le colonialisme, qui n'a pas manqué de concevoir le cadre de l'enseignement et de la culture, voire de fonder les institutions académiques et éducatives dans certains pays arabes, et dispenser l'enseignement en langue étrangère[395].

Même après l'indépendance, l'influence des anciens colons a continué à travers les délégations, la coopération culturelle, et la création de centres culturels, dit-il. Ainsi, selon ALI, les sciences humaines dans les pays arabes, ont été influencées par les écoles de pensée occidentales et conservatrices, dont surtout la sociologie, car elle était encore récente dans la « patrie arabe »…

Par conséquent, l'école fonctionnaliste qui était dominante en Europe de l'Ouest et aux Etats-Unis, s'est bien propagée dans la « patrie arabe », et dans le cadre de l'anthropologie au début. Ont aidé à ceci, selon ALI, les Arabes qui ont fait leurs études en Grande-Bretagne et en France, au moment où l'école fonctionnaliste, et tout particulièrement les idées de Durkheim, étaient au zénith.

---

394 Ibid., p.238.

395 ALI Haydar Ibrahim, *La sociologie et le conflit idéologique dans la société arabe*, in *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989, p.120. (En arabe).

D'où l'intérêt abusif porté par les sociologues arabes, à l'étude de thèmes qui ne relèvent que du fonctionnalisme, tels que la drogue, la délinquance, la prostitution, les enfants illégitimes…, à tel point que la sociologie a été assimilée à la criminologie, selon ALI.

De même, ALI déplore le fait que « beaucoup de sociologues arabes, utilisent la neutralité scientifique et l'objectivité, comme alibi pour ne pas prendre des positions politiques nettes »[396].

Par contre, selon lui, « la sociologie dans la patrie arabe, fait partie de la bataille de la société arabe, face aux défis qui commencent réellement et sans exagération, à menacer l'existence de l'homme, à cause de l'entité sioniste qui ne manque pas parfois de recourir au génocide… »[397].
Par conséquent, « le sociologue doit être une conscience intraitable dans sa société… » Ainsi, il appelle les sociologues arabes à un engagement politique. « Il faut écarter l'idéologie de la non-idéologie, de la scène sociologique dans la patrie arabe », dit-il.

Selon le sociologue koweitien Chafik EL GHABRA, les sciences sociales arabes (l'anthropologie, la sociologie, les sciences politiques, l'économie et autres), souffrent de plusieurs obstacles qui affectent son rôle dans le développement de la société, de la politique, et de la pensée arabe[398].

De même, selon EL GHABRA, « la faiblesse de l'état de la recherche sociologique, se traduit par une incapacité intellectuelle à organiser la société arabe ; et au lieu d'assister à une croissance des sciences sociales qui profitent à la société et à l'Etat, et contribuent à résoudre les problèmes actuels, l'on voit que ces sciences vont vers l'isolement, la dépendance, et la perte de l'autonomie »[399].

---

[396] Ibid., p.121.
[397] Ibid., p124.
[398] EL GHABRA Chafik et alii, « *Les obstacles à la recherche dans les sciences sociales arabes* », Revue des sciences sociales, tome 17, n°3, automne 1989, p.207. (En arabe).
[399] Ibid., p.209.

En ce qui concerne « le sous-développement de le recherche sociologique », dans le monde arabe, comme il le dit, il l'attribue à deux facteurs essentiels :

- Le contexte international du sous-développement de la recherche : la domination des centres de recherche et des universités par l'Occident a conduit selon lui à une division internationale du travail, dans le cadre de laquelle le « centre » produit les théories et les sciences, et les exporte aux pays du Tiers-monde qui font figure de consommateurs de ce qu'on leur exporte.
- L'environnement culturel, politique et social qui fait obstacle à la recherche : le sous-développement de la recherche sociologique arabe est lié à plusieurs facteurs, dont l'insuffisance du financement de la recherche, l'absence des centres et des instituts de recherche sociologique, l'insuffisance des fonds documentaires dans les bibliothèques…

Quant aux obstacles à la recherche sociologique dans les pays arabes, ils sont d'après EL GHABRA :

- « La crise des données et de la recherche ».
- La séparation entre statistiques démographiques et recherche sociologique.
- La séparation entre recherche et politique : les intellectuels ne sont plus intéressés de coopérer avec les décideurs, et les politiciens de leur côté, ne s'intéressent pas à ce que produisent les intellectuels. Les recherches adressées aux décideurs sont mises de côté, et on ne les met pas au service de la planification du développement, et de la politique publique.

Quant aux chercheurs recrutés dans les appareils de l'Etat dans le monde arabe, « leur spécialisation est faire entendre à leurs supérieurs ce qui leur plaît »[400].

- L'autocensure : selon EL GHABRA « beaucoup de sociologues arabes, quand ils envisagent un thème délicat et important, se voient contraints de cacher quelques ou plusieurs résultats de leurs travaux. Ils ont même appris l'art de remplacer des phrases, des paragraphes, et des idées par d'autres. Autrement dit, ils ont l'art de fausser la réalité, de peur de perdre leur poste, ou d'être exposés à des vexations contre lesquelles ils ne peuvent rien »[401].

[400] Ibid., p.208.
[401] Ibid., p.220.

- La carrière dans la Fonction publique : beaucoup de chercheurs dans les pays arabes préfèrent postuler un poste dans l'administration publique, qui leur assure la stabilité professionnelle, et un revenu régulier et certain, au lieu de se consacrer à la recherche, dit-il.
- La baisse du niveau de la recherche, à cause, entre autres, des conflits idéologiques, selon EL GHABRA.

En effet, à l'état de détérioration de la situation des sciences sociales dans les pays arabes, correspond une montée en flèche des sciences sociales en Occident. Celles-ci considèrent les sociétés arabes, comme objet de ses études, car les chercheurs occidentaux n'ont aucune difficulté à étudier leurs sociétés aussi bien que les nôtres, dans tous les domaines, dit EL GHABRA[402].

Pour le sociologue égyptien Mohammad Izzat HIJAZI, la recherche sociologique en Egypte et dans le monde arabe, est en état de crise. Cette science est apparue et a évolué, tout en restant maigre, et incapable de sortir avec des thèses théoriques qui inspirent le développement et la rénovation, et avec des méthodes qui donnent lieu à des résultats solides. Cette discipline (la sociologie) ne cesse d'être « isolée » et « aliénée » par rapport à la réalité sociale vécue, dit HIJAZI.

Plusieurs facteurs l'ont amenée à ce destin, dont sa dépendance vis-à-vis du pouvoir, le copiage, l'imitation, la description des phénomènes simples, la recherche de solution aux problèmes sociaux les plus simples, et dans une optique morale (normative) et abstraite, au lieu d'être un instrument de libération de la patrie arabe, de son progrès, et de son unité.
Cette science aide, consciemment ou inconsciemment, à maintenir le sous-développement, la dépendance, et le partitionnisme du monde arabe[403].

HIJAZI ajoute que la majorité de ceux qui font de la sociologie dans le monde arabe, sont au service des intérêts de certains groupes qui ne représentent pas les masses populaires, ou la classe ouvrière et paysanne. Ils appartiennent idéologiquement à

[402] Ibid., p.227 et 228.
[403] HIJAZI Mohammad Izzat, *« La crise actuelle de la sociologie dans le monde arabe »,* dans *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989, p.13 et 14. (En arabe).

des courants utopistes conservateurs, qui ont tendance à résister aux tentatives de changement radical du statu quo[404].

Ceci a des effets sur l'activité des enseignants et des chercheurs, de la façon suivante :

- Beaucoup d'entre eux ne réussissent pas à choisir des sujets de recherche, qui soient significatifs, et liés aux soucis fondamentaux de l'homme arabe.
- La manière dont ils posent la problématique de la recherche, est erronée le plus souvent.
- Le plan de la recherche est formulé d'une façon « honteuse », ce qui rend difficile son exécution.
- Il existe un fossé profond entre ceux qui font de la sociologie et les résultats de leurs travaux d'un côté, et la politique sociale, aussi bien que le travail social, de l'autre.
- En réalité, nous ne produisons pas de la science, mais seulement nous consommons ce que nous importons, d'après HIJAZI.

Enfin HIJAZI définit trois domaines de recherche à la sociologie arabe, qui se situent à trois niveaux différents :

- La question du sous-développement au niveau des pays arabes qui affecte les aspects de la vie dans chacun de ces pays.
- Le déchirement ou le morcellement de la patrie arabe en plusieurs Etats ou en petits Etats opprimés, alors que la tendance actuelle dans le monde, est au rassemblement des nationalités en de grandes entités.
- Au niveau mondial, la dépendance particulièrement économique et culturelle des pays arabes, vis-à-vis des « centres » du néo-colonialisme et de l'impérialisme.

Selon lui, presque toute chose dans notre vie actuelle (système d'enseignements, de travail…) ne fait que reproduire la stérilité et le sous-développement. Ceci signifie que le progrès suppose que nous cessions de ruminer le passé, que nous nous rébellions contre les conditions de vie pourries, et que nous inventions quelque chose de tout à fait différent[405].

[404] Ibid., p.15.
[405] Ibid., p.44.

Quant au sociologue égyptien Nabil EL SAMALOUTI, il voit que la crise de la sociologie arabe, est consécutive à dix autres crises[406] qui sont :

1- La crise de l'identité culturelle arabe.
2- La crise relative au conflit entre partisans d'une sociologie arabe purement locale, et partisans d'une sociologie mondiale ou internationale.
3- La crise de théorisation dans le monde arabe.
4- La crise de la recherche sociologique scientifique.
5- La crise de la créativité et du renouveau scientifique.
6- La crise de la coupure académique avec la réalité des sociétés arabes, et avec leurs responsables exécutifs.
7- La crise des conflits méthodologiques, et l'insuffisance de la formation méthodologique des chercheurs.
8- La crise de la crédibilité, et de la courtoisie politique.
9- La crise relative à l'infiltration étrangère dans « l'esprit arabe » dans le domaine des recherches sociologiques, à travers les centres de recherches et les universités étrangers dans les pays arabes, tels que l'Université Américaine…
10- La crise relative à l'absence de critères bien définis et conventionnels, pour l'évaluation scientifique.

Selon EL SAMALOUTI, en plus de ces principaux problèmes ou crises de la recherche sociologique dans le monde arabe, il en existe d'autres de moindre importance, tels que les problèmes relatifs au choix des sujets et des méthodes de recherche, les tendances idéologiques des institutions qui financent les recherches sociologiques dans le monde arabe…[407]

D'après EL SAMALOUTI, depuis la théorie d'Ibn Khaldoun, il n'y a pas eu de théorie arabe en sociologie. Par conséquent, selon lui, il faut que ceux qui font de la sociologie soient conscients de l'importance de ces problèmes, pour parvenir à avoir plusieurs écoles sociologiques dans le monde arabe, et non une seule. Car, le pluralisme et la diversité des théories et méthodes dans ce domaine, s'avère indispensable.

[406] EL SAMALOUTI Nabil, *Crise de la sociologie dans le monde arabe, étude critique exploratoire des travailleurs dans la science,* Dar el Ma'rifa el Jamiiya, El Azarita, 1995, p.47. (En arabe).
[407] Ibid., pp.60-80.

De même, ceux qui font de la sociologie selon lui, doivent être conscients de la spécificité culturelle, historique et sociale du monde arabe, et profiter des théories, des études et des méthodes de recherches internationales, et savoir en choisir celles qui aideraient à la compréhension de ce monde, et tenter de sortir avec des conceptions théoriques et méthodologiques plus aptes à comprendre la spécificité arabe, et à envisager la crise des sociétés arabes, aussi bien que leurs problèmes les plus urgents.
Selon lui, c'est le seul moyen de se libérer du « bédouinisme sociologique », pour atteindre l'étape de la civilisation sociologique.

Selon le sociologue algérien Ali EL KENZ, « les pratiques sociologiques » actuelles dans notre pays (le monde arabe), sont marquées pour leur dépendance vis-à-vis de la sociologie occidentale. Cette dépendance qui prend plusieurs formes d'imitation, engendre une diversion vis-à-vis des questions et des problématiques propres aux structures culturelles et sociales de notre monde arabe.

…Ainsi, nous constatons que les théories fonctionnalistes, structuralistes, et marxistes en provenance de Moscou, Paris, et Frankfort…ont été transposées telles quelles dans les universités arabes, pour être répétées d'une façon mécaniste. Par conséquent, il semble que le rôle des « pratiques sociologiques » se limite à servir de « station d'intermédiation aux théories occidentales[408].

EL KENZ ajoute que « notre rapport à la théorie occidentale ne peut que déboucher sur les résultats auxquels sont parvenues les théories occidentales, soit à des résultats incompatibles avec notre environnement. Car, toutes ces théories occidentales, sont le fruit des deux facteurs suivants : d'un côté, la spécificité de leurs sociétés, et de leurs problèmes sociaux et historiques, et de l'autre, le champ du savoir au sein duquel elles ont évolué…[409].

[408] EL KENZ Ali et alii, *Vers une sociologie arabe, la science sociale et les problèmes arabes contemporains,* 2ème édition, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1989, p.100. (En arabe).
[409] Ibid., p.100 et 101.

De même, « la sociologie politique, n'a pas encore ses titres de noblesse…Or nous savons qu'une science ne peut naître et progresser que dans un milieu épistémologique travaillé en permanence par la dialectique de la confrontation… »[410], il ajoute, au sujet de la sociologie « qui est une science des temps modernes, est aussi une pratique sociale qui n'a pu naître et se développer qu'à l'intérieur de systèmes sociaux et politiques dont un des fondements institutionnels est la liberté de l'expression et de l'opinion »[411].

Selon EL KENZ, la sociologie est une discipline qui comme toute pratique sociale, dont la naissance et la formation supposent, des régimes socio-politiques fondés sur la liberté d'expression, cette liberté qui manque dans la plupart des pays arabes, quelle que soit la forme de leur gouvernement –républiques, royaumes, ou principautés- et que l'on peut qualifier de despotiques, rejetant fondamentalement le principe de la liberté d'expression. Ces pays considèrent l'être social comme un domaine privé pour leur législation, et lui interdisent toute enquête scientifique, même partielle et conditionnée[412], dit-il.

Le sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, effectue dans son ouvrage, « *À la recherche des normes perdues* », une évaluation des sciences humaines en Tunisie, et croit qu'il est temps qu'elles sortent de l'académisme, du formalisme, des traditions pour s'orienter vers le concret, le réel et l'objectif. Il appelle les sociologues à s'attacher et à s'investir dans le changement que vit actuellement le pays, à sortir la sociologie des laboratoires de recherche, et la transformer en une sociologie militante. « Il faut que le sociologue revendique et assume pleinement la responsabilité de participer à la grande bataille que notre pays livre pour se faire une légitime place dans un monde en pleine mutation»[413].

De son côté, Le sociologue égyptien Zaki Mohammad ISMAIL, fonde une nouvelle sociologie qu'il appelle « sociologie de la mosquée ». Il tente à travers cette sociologie de répondre à des questions relatives à la sociologie islamique, au rôle de la

[410] EL KENZ Ali, *Au fil de la crise, 4 études sur l'Algérie & le monde arabe,* Bouchène, Alger, 1989, p.143.
[411] Ibid., p.144.
[412] EL KENZ Ali, « *La question théorique et politique de la science sociale arabe »,* in *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989, p.104. (En arabe).
[413] BOUHDIBA Abdel Wahhab, *A La Recherche…op.cit.,* p 5.

mosquée dans la société islamique, entre hier et aujourd'hui, et à la fonction que remplit la mosquée dans l'édifice social d'une façon générale, dit-il. De même, dans le cadre de cette sociologie, il compte entreprendre une analyse philologique de la notion de « mosquée » et de « lieu de prière » (*Mousalla*), et envisager les possibilités de contribution de la sociologie au développement de la mission de la mosquée »[414].

2- Les problèmes de la recherche sociologique par pays arabe

Trois sociologues de notre échantillon ont envisagé les problèmes de la recherche sociologique dans leurs propres pays. Parmi ceux-ci, le Tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, pour qui « il est grand temps que les sciences humaines sortent de l'académisme, du formalisme, du juridisme pour s'engager hardiment dans la seule voie actuellement fructueuse, celle du concret, du réel et de l'historique…il est grand temps de promouvoir « une sociologie militante » »[415]. L'auteur ajoute que la sociologie tunisienne est appelée à assumer deux tâches :

- recueillir le maximum d'informations objectives concernant le passé et le présent, afin de répondre à toute sollicitation.
- Regrouper les données éparses et élaborer un essai de synthèse aussi vivant que possible[416].

De même, BOUHDIBA remarque que « l'influence du chercheur social local par des modes de recherches étrangères ressemble aujourd'hui, en forme et en contenu, à l'influence des dernières modes parisiennes dans le monde de l'habillement et de la décoration sur la plupart des arabes »[417].
Il pense que la prise de conscience est le début de la délivrance.

[414] ISMAIL Zaki Mohammad, El Da'wa, n°717, Ryadh, pp.41-49.
[415] BOUHDIBA Abdel Wahab*, Pour une sociologie militante*, in *A la recherche des normes perdues*, Tunis, MTE, 1973, p : 5.
[416] Ibid., p.7.
[417] BOUHDIBA Abdel Wahab, *Vers une science sociale arabe*, in « Al Mustaqbal Al Arabi » (l'Avenir arabe), n°54 -août 1983- p.135. (En arabe).

De même, il pense que la société arabe doit être une société non consommatrice des théories, des orientations, des avis, des doctrines et des philosophies, mais par contre elle doit tenter de comprendre elle-même par elle-même, à la lumière des choix fondamentaux qu'elle se fait[418].

Parmi les autres sociologues qui ont évoqué les problèmes de la recherche sociologique dans leurs propres pays, nous citons Jamal El Dine GHRID, qui, dans une étude de l'histoire de la sociologie en Algérie et dans les pays arabes, fait remonter la naissance de cette science, à Ibn Khaldoun (1332-1406).

De même, selon GHRID, les premières connaissances sociologiques acquises par les Algériens et les Arabes, étaient celles relevant de la sociologie durkheimienne, grâce à leur fréquentation des universités françaises.
Toutefois, durant toute la période coloniale, la constitution algérienne à la recherche sociologique, n'était que symbolique. Cette science, selon GHRID, est arrivée très tard en Algérie. Ce n'est que vers la fin des années « 60 » que cette science a été introduite aux programmes de l'enseignement à l'université et aux établissements de l'enseignement supérieur, en Algérie.

Aujourd'hui, l'on trouve en Algérie – dit-il – des institutions (politiques) fortes et tapageuses, et parallèlement, un « pouvoir sociologique » extrêmement faible, et d'un niveau scientifique en retrait par rapport au niveau mondial[419].

Quant au sociologue palestinien Ishac Yaacoub KOTOB, il attribue la crise de la recherche sociologique dans son pays, à plusieurs facteurs, dont : l'insuffisance des investissements dans la recherche sociologique scientifique, les moyens financiers très limités des étudiants universitaires, la faible formation scientifique et éducative du corps enseignant, le découragement dû à la lenteur des promotions au travail, l'exode des cerveaux, la dépendance au niveau des idées par rapport à l'étranger

[418] BOUHDIBA Abdel Wahab, et alii, *« Vers une sociologie arabe »…op.cit*. p.384.
[419] GHRID Jamal EL Dine, « *La problématique de la sociologie dans le monde arabe, cas de l'Egypte et de l'Algérie »*, communication au Forum National, « Science sociale et société en Algérie, quels rapports? », Université Wahran, 2002. (En arabe).

(Orient et Occident), les faibles libertés académiques, et la disconnexion entre l'objet de la recherche sociologique, et les besoins immédiats de la société[420].

A ceci, s'ajoutent, selon KOTOB, les problèmes et les défis envisagés par le chercheur palestinien, dont : l'absence de l'infrastructure de la recherche, l'insuffisance des fonds documentaires dans les bibliothèques, et les restrictions imposées aux chercheurs quand il s'agit du voyage à l'étranger pour assister à des colloques internationaux.
Quant aux articles publiés dans les quotidiens et les revues spécialisées et non spécialisées, ils manquent de méthode d'analyse dans le cadre des concepts sociologiques, et versent dans le style moralisateur et éducateur.

De même, selon KOTOB, les spécialistes et les étudiants palestiniens en sociologie, sont consommateurs, et non producteurs d'idées et de méthodes…
Aujourd'hui, les recherches sociologiques en Palestine, sont celles qui sont financées par les organismes internationaux et étrangers, qui financent aussi la création de centres de recherches, destinés à réaliser des enquêtes par sondage, ou à collecter des données sur des questions bien déterminées, telles que :

- « La décentralisation des autorités locales », recherche financée par l'USAID.
- « L'habitat des titulaires de faibles revenus », recherche financée par l'Union Européenne.
- Des études sur la femme palestinienne, financées par des organismes italiens, selon KOTOB.

Il reste à savoir selon KOTOB, ce que l'on fait des résultats obtenus à travers ces recherches. Qui en est le véritable bénéficiaire ? Dans quelle mesure, on profite de ces résultats pour mettre au point les politiques du développement ?…
En outre, selon KOTOB, les conditions dans lesquelles se trouvent les sociologues palestiniens, telles que le faible revenu, la privation des libertés académiques, les moyens logistiques très réduits (laboratoires, allocations à la recherche scientifique), et l'absence de législations relatives au droit d'auteur, affectent d'une façon directe la

[420] KOTOB Ishac Yaacoub, *Les sciences sociales en Palestine,* recherche présentée « à la réunion autour des sciences sociales » dans le monde arabe, organisée par l'UNESCO internationale et le comité national de l'UNESCO, Marakech/Maroc, 2001, p.3. (En arabe).

productivité et le rendement de ces sociologues, ce qui les poussent à s'investir ailleurs où la rentabilité financière est rapide.

3-Sociologues niant l'existence d'une sociologie arabe

Parmi ces sociologues, figure le libyen Ahmad Salem EL AHMAR, qui attribue la crise des sciences sociales dans la « patrie arabe », à plusieurs facteurs, dont :

- Le sous-développement des pays arabes, et tout particulièrement dans le domaine scientifique, en raison de la domination ottomane de ces pays durant plusieurs siècles, puis son passage sous le colonialisme européen jusqu'à la moitié du siècle dernier.
- La non existence d'un patrimoine scientifique, sociologique, cumulatif, et moderne, dont le point de départ à l'origine, l'état de la nation arabe…
- La séparation de la réflexion sociologique contemporaine, dans la « patrie arabe », de ses sources (la pensée d'Ibn Khaldoun), ce qui l'a rendue dans une position de tiraillement entre la droite et la gauche[421].

Ceci amène EL AHMAR à affirmer « qu'il existe une sociologie dans la patrie arabe, mais non une sociologie arabe… ; car la formation d'une sociologie et d'une anthropologie arabe, suppose essentiellement l'existence d'études de terrain intensives, des questions, et des problèmes de la patrie arabe »[422].

De son côté aussi, le sociologue algérien Ali EL KENZ, ne croit non plus à l'existence d'une sociologie arabe ; selon lui, l'accroissement de l'effectif des sociologues arabes, ne fait pas de sociologie arabe, qui se distingue par la spécificité de ses problématiques, de ses thèmes de recherche, et par ses rapports étroits avec les sociétés arabes[423].

[421] EL AHMAR Ahmad Salem, « *Position des sciences sociales dans le monde arabe entre les crises de la réalité et de la pensée* », Al Wahda, n° 50, Koweït, nov.1988, p.8. (En arabe).
[422] Ibid., p.12.
[423] EL KENZ Ali, « *La question…op.cit.*, p.99.

Selon lui, les travaux sociologiques actuels dans les pays arabes, se caractérisent par « la dépendance, qui est sous forme de l'imitation et de la répétition, conscientes ou inconscientes ; ce qui s'est traduit par un transfert des questions et des problématiques du monde occidental, à la structure culturelle et sociale de notre monde »[424].

Il ajoute aussi que « la pauvreté et la stérilité qui caractérisent notre production (sociologique) actuelle ne sont pas dues aux techniques de l'analyse sociologiques elles-mêmes, mais plutôt au rapport des sociologues arabes à ces techniques. En effet, les théories occidentales ne correspondent pas à notre environnement, car celles-ci ont été détachées de leur cadre social et historique, et séparées de leur champ de savoir épistémologique[425].

Selon lui, « une science ne se forme et n'évolue que dans le cadre d'une réalité épistémologique, laquelle est ravitaillée en permanence par la dialectique de la confrontation entre théories diverses et rivales, qui s'enrichissent grâce à l'opposition des unes aux autres »[426].

Or, selon lui, comme la sociologie dans les pays arabes, s'exerce à travers les institutions universitaires dépendantes des pouvoirs publics, et que ce sont ces derniers qui dictent à la sociologie ses thèmes de recherche qui répondent à des besoins sociaux, et non pas les sociologues eux-mêmes, la formation d'une sociologie qui se caractérise par un discours scientifique qui s'adresse à la société, devient une affaire impossible[427].

Dans ces conditions, dit EL KENZ, que cette science ne peut se développer qu'en exil ou dans la clandestinité, car sa naissance et sa formation supposent l'existence de régimes socio-politiques fondés sur la liberté d'expression et d'opinion, laquelle fait défaut dans la plupart des pays arabes[428].

---

[424] Ibid., p.99.
[425] Ibid., p.100.
[426] Ibid., p. 103 et 104.
[427] Ibid., p.103.
[428] Ibid., p.104.

Jusqu'à maintenant, on n'a pas réussi à créer le champ théorique, nécessaire à la naissance des sciences humaines et sociales dans les pays arabes. Ceci est dû essentiellement à la structure despotique qui accorde aux régimes politiques, le droit de légiférer dans tous les domaines, et tout particulièrement dans celui de l'expression et du savoir sociologiques. Par conséquent, tout discours non issu de ces régimes, et non soumis à leur pouvoir, est considéré comme discours qui leur est opposé, rival ou agressif, et doivent le soumettre ou l'interdire, dit EL KENZ[429].

Parmi aussi les sociologues selon qui, il n'existe pas de sociologie arabe, l'Algérien Jamal El Dine GHRID, qui affirme que rares sont les productions sociologiques arabes, capables d'étancher la soif du chercheur. D'ailleurs, les sociologues arabes sont d'accord à ce que la sociologie pratiquée actuellement dans les pays arabes, est dans un état piteux, dit-il.

Certains accusent l'étranger (colonialisme, impérialisme) de ceci ; d'autres, des facteurs internes (le sous-développement, les régimes politiques despotiques) ; et d'autres aussi, rejettent la responsabilité aux sociologues arabes eux-mêmes, comme le dit GHRID.
Par conséquent, « ce que l'on a aujourd'hui, c'est une sociologie sans société, et une société qui attend toujours sa sociologie »[430].

4- Sociologues contre une sociologie arabe spécifique

Rares sont les sociologues arabes qui s'opposent au développement d'une sociologie arabe, qui soit spécifique et autonome. Parmi ceux-ci, figure le sociologue Koweitien Moustapha NAJI.
Celui-ci soulève tout d'abord les problèmes dont souffrent l'enseignement et la recherche sociologiques dans les pays arabes, qu'il résume comme suit[431] :

- Comme les sociologues dans les pays arabes sont des enseignants, ils rédigent des ouvrages qui correspondent au niveau des étudiants des premières années

[429] Ibid., p.104 et 105.
[430] GHRID Jamal El Dine, *« La problématique de la sociologie… op.cit. »,* p.12.
[431] NAJI Moustafa et alii, *« La sociologie dans le monde arabe entre le local et l'international »,* Périodique de sciences sociales, Koweït, tome 15, n°2, été 1987, p.181 et 182. (En arabe).

de l'enseignement supérieur, ce qui a engendré un nivellement par le bas de cette matière scientifique, dans les manuels universitaires.

- La plupart des auteurs ont tendance à recourir au plagiat, ou à la traduction, ou à résumer le contenu des ouvrages et des références étrangers, ce qui contribue à la marginalisation des références arabes dans le domaine de la documentation scientifique.
- L'on trouve peu de données sur les sociétés arabes dans les ouvrages et les publications académiques arabes ; et ce qu'il y en a, est qualifié de superficiel, et détaché de la réalité sociale des pays arabes.
- La lenteur dans la création des branches de spécialisation en sociologie, dans les universités arabes.
- L'absence d'une association scientifique. Ceci fait perdre aux sociologues arabes, la possibilité de l'interaction, et des échanges scientifiques et professionnels.
- La pauvreté et l'appauvrissement dans le domaine de l'élaboration de la théorie sociologique scientifique, dans la région arabe.

Pour ces différentes raisons, NAJI trouve qu'il est nécessaire de continuer à dialoguer avec le patrimoine sociologique occidental et mondial ; et qu'il est préférable que ce dialogue prenne d'autres formes que celles des tentatives individuelles, telles que la formation des comités académiques, ou l'organisation des colloques scientifiques qui discutent de l'évaluation ou de la documentation, ou d'un problème social quelconque, d'une spécialisation scientifique, d'une nouvelle méthode, d'une technique statistique d'analyse des données…[432]

Par conséquent, selon NAJI, l'internationalisation de la sociologie ne signifie pas seulement son extension à différents pays dans le monde, mais aussi le développement d'une masse de savoir sociologique, fondée sur des recherches internationales et interculturelles.

Ainsi, « au fur et à mesure qu'on développe la sociologie comme un système international distinct des autres systèmes scientifiques, la sociologie acquiert des critères autonomes, qui la rendent comparable à toute autre science »[433].

[432] Ibid., p.191.
[433] Ibid., p.179.

Parmi aussi les sociologues qui s'opposent à la formation d'une sociologie typiquement arabe, nous citons le jordanien Ibrahim OTHMANE.

Selon lui, le point de départ de ceux qui font appel à la création d'une sociologie arabe autonome et spécifique, est plus idéologique que scientifique… La contribution arabe à la sociologie, fait partie intégrante de la contribution mondiale dans ce domaine, dit-il[434].

[434] OTHMANE Ibrahim, KHALAF Sleiman, et alii, *« La théorie et les problématiques de recherche sociologique dans le monde arabe contemporain »*, in Revue arabe des sciences humaines, n° 37, Tome 10, Kuweit, 1990, p.223. (En arabe).

Chapitre 2

A l'actif et au passif des recherches sociologiques arabes

Dans les pays arabes, la recherche sociologique a franchi plusieurs étapes quantitativement parlant, mais elle ne l'a pas fait autant qualitativement, pour faire progresser la qualité de ses méthodes.

Bien que chaque société arabe ait ses propres problèmes spécifiques, la plupart des pays de cette région font face presque aux mêmes défis imposés par des restrictions sociales et politiques. Parmi ces défis, les restrictions imposées à la liberté d'expression, le manque d'opportunité de conduire des dialogues culturels sérieux, et la faiblesse de l'infrastructure économique qui soutient la culture. Le système politique et la nature de l'Etat font passer la sauvegarde des valeurs avant les droits des citoyens. De même, bon nombre de chercheurs en sciences humaines (et sociales) fournissent aux régimes politico-militaires, leurs armes idéologiques, en présentant par exemple les rapports d'exploitation comme de simples rapports d'échange et l'occupation du territoire d'un autre pays arabe, comme une intervention humanitaire (l'occupation syrienne des territoires libanais 1975-2005, l'occupation israélienne du territoire koweitien en 1990…).En outre, le chercheur, qui a patiemment travaillé sur les phénomènes de société, estime que le déficit en démocratie et le verrouillage des espaces d'expression, sont à l'origine de la léthargie qui caractérise la recherche sociologique arabe ; d'où les multiples lacunes de cette dernière.

En effet, ces lacunes que nous allons aborder dans ce chapitre, ne sont pas dues uniquement au contexte socio-politique dans le cadre duquel sont effectuées ces recherches, mais aussi et essentiellement à la faible formation sociologique des chercheurs, et au manque de maîtrise des techniques de recherche, même les plus élémentaires, comme nous le verrons dans les pages qui suivent.

L'évaluation essentiellement méthodologique à laquelle nous avons soumis les travaux sociologiques arabes, nous a permis de relever aussi bien les points faibles que les points forts de ceux-ci. Nous rangeons les premiers, au passif de ces recherches, et les seconds, à leur actif.

1- Au passif des recherches sociologiques arabes

Nous rangeons dans ce passif, plusieurs erreurs commises par les sociologues arabes, dont la généralisation arbitraire, l'implication politique, les contradictions, les fautes de style…

1.1 Généralisation arbitraire et affirmations gratuites

La généralisation est un procédé qui consiste à abstraire un ensemble de concepts ou d'objets, en négligeant les détails, de façon à ce qu'ils puissent être considérés de façon comparable.

En effet, nous avons relevé ce défaut chez la plupart des sociologues arabes de notre échantillon, entre autres, chez Hisham SHARABI, dont voici quelques généralisations arbitraires ou affirmations gratuites :

- « D'après l'idéologie capitaliste libérale, le but de la société est de protéger l'individu, et sauvegarder sa liberté, son bien-être et son bonheur, alors qu'en réalité, l'individu dans cette société, est aliéné, exploité, déshérite, et opprimé »[435].
- « La science et la technologie en Occident, sont fondées dans le présent régime, sur la violence, et non sur le bien, le bonheur et la paix. Le moteur du régime politique en Occident, c'est la force et la domination… » [436].
- « Au sein de la famille (arabe), les questions sexuelles sont entourées de secret, de la peur, et d'un mutisme total. Ainsi, l'enfant grandit et atteint l'âge de la puberté, tout en étant isolé de ce qui se passe autour de lui ; ce qui crée chez lui un complexe psychique, et la question de la sexualité devient chez lui, entourée de pudeur. C'est pourquoi on voit que la jeunesse arabe qui va en Europe ou aux Etats-Unis, ce n'est pas seulement en quête des études, mais de la sexualité aussi » [437].
- Dans le cadre de la comparaison que SHARABI fait entre le comportement de la « mère arabe » et celui de la « mère américaine » vis-à-vis de leurs enfants,

[435] SHARABI Hisham, *Introductions…op.cit.,* p.70.
[436] Ibid., p.73.
[437] Ibid., p.84.

il raconte ce qui suit : « la mère arabe dit à son fils : je veux que tu restes incapable d'affronter tes problèmes à toi seul ; je veux que tu comptes sur moi, sur ton père, et ton oncle… ; et je veux que tu restes mon petit enfant, que tu sentes que la maison est ton premier et dernier refuge, et que ton père est ton soutien et ton protecteur pour la vie… Alors que la mère américaine dit à son fils ; tu dois compter sur toi-même… Si tu veux réussir dans la vie, il faut que tu sois fort, et que tu te battes contre celui qui te barre la route, sinon les gens te piétinent »[438]

Nous retrouvons également la généralisation arbitraire chez le sociologue libanais Zouhair HATAB, qui dans son ouvrage « *Les potentiels féminins arabes, lecture analytique de leurs situations démographiques, sociales, organisationnelles, de leurs états civils* », parle des femmes arabes en général, comme si elles appartiennent toutes au même milieu social, culturel, politique, économique, religieux, confessionnel, éducatif… » [439].

Est tombé aussi dans la généralisation arbitraire et les affirmations gratuites, le sociologue Khaldoun EL NAQIB. En voici quelques exemples :

- « La démocratie fait exception à la règle, et le despotisme se renouvelle, et donne lieu à de nouvelles formes de domination » [440].
- « Depuis la fin des années 1970, une vague de « démocratisation » des régimes politiques, envahit le monde tout entier. Elle intervient suite à la construction de la vague du despotisme qui avait envahi le monde entier avec le début de la guerre froide au début des années 1950. Or, cette nouvelle vague n'est pas destinée à protéger la démocratie, les droits constitutionnels et les libertés, mais à falsifier la démocratie à l'échelle du monde entier… C'est pour cette raison que je qualifie cette vague de « despotisme à visage démocratique » [441].
- « Cette ère que nous appelons ère du bien-être, c'est une ère sans âme, sans valeurs suprêmes, et sans cause. Ce n'est pas encore la nouvelle société.

[438] Ibid., p.38 et 84.
[439] HATAB Zouhair, *Les potentiels…, op.cit.,* p.57.
[440] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au début fut…op.cit.,* p.11.
[441] Ibid., p.165.

C'est seulement une étape transitoire et provisoire, qui conduirait à la nouvelle société quand réapparaissent de nouvelles valeurs suprêmes, et cette ère retrouve son âme »[442].

- Cette [nouvelle] génération dispose de meilleures compétences pour traiter des questions politiques et publiques… Mais c'est une génération à attitudes contradictoires : d'un côté, le suivisme vis-à-vis du chef de la tribu, ou du chef religieux, et de l'autre, la tendance à se rebeller contre l'élite au pouvoir. La rébellion prend soit la forme de l'extrémisme religieux, soit celle de la danse sur la musique du disco… » [443].

Nous avons relevé également chez le sociologue Ali EL KENZ, quelques généralisations arbitraires du genre :

- « Nous affirmons ceci sans aucun complexe et en toute lucidité ayant eu à appliquer à nous-mêmes ce jugement »[444], en parlant des travaux sociologiques dans le monde arabe, qui selon lui, ne sont que les relais médiatiques des théories d'Occident[445], « des recherches stériles qui ne produisent dans les meilleurs des cas qu'un amas d'informations empiriques artificiellement reconstruites dans le cadre de problématiques inadéquates »[446] ; alors que les recherches sociologiques dans les pays arabes ne sont pas toutes, du genre décrit par Ali EL KENZ.
- Selon EL KENZ, plusieurs questions n'ont pas encore été traitées par la recherche sociologique arabe, telles que celles relatives à la libération de la femme, à la démocratie, la liberté d'expression…[447].

Or, si l'on se réfère au chapitre II de la première partie de cette thèse, nous remarquons que la plupart de ces thèmes ont été traités, abstraction faite de la qualité des études dans ces domaines.

Il en est de même du sociologue Mokhtar EL HARRAS, qui dans une étude de terrain de la situation socio-économique des individus au Maroc, a exclu d'avance, de son

[442] Ibid., p.255.
[443] Ibid., p.295.
[444] EL KENZ Ali, *Au fil de la crise…op.cit.,* p.136.
[445] Ibid., p.137.
[446] Ibid., p.137.
[447] Ibid., p147.

échantillon, les titulaires des revenus élevés, parce qu'il a supposé que ceux-ci ne sont pas influencés par la question de l'islam, le système socio-culturel, et par la fécondité autant que les catégories pauvres de la population, et la couche inférieure de la classe moyenne »[448].

Quant au sociologue Aziz EL AZMEH, son hostilité affichée vis-à-vis des Chrétiens en général, et ceux de l'Orient en particulier, aurait été à l'origine de plusieurs affirmations qui ne s'appuient sur aucune preuve, et qui, bien plus, contredisent tout ce qui a été écrit par des historiens de renommée dans ce domaine. Parmi ces affirmations :

- « … Au moyen âge, l'église a eu une autonomie effective dans le cadre de la société féodale, et elle est devenue, économiquement parlant, un pouvoir féodal analogue aux pouvoirs de cette époque»[449].
- Contrairement à ce que confirment les différentes études historiques, EL AZMEH renie aux Chrétiens de l'Orient, et tout particulièrement du Liban, leur rôle avant-gardiste dans la Renaissance arabe du XIX° siècle, et leur lancement de l'idée de la nation arabe[450].
- EL AZMEH affirme aussi que si les Chrétiens du Liban étaient pour la laïcité, c'est parce qu'ils sont Chrétiens, et si les Arabes hostiles à la laïcité le sont, c'est parce que les Chrétiens du Liban qui la prêchaient, et tout particulièrement les Maronites, étaient des fanatiques religieux, liés à l'Europe…[451].

Ainsi, EL AZMEH met tous les Chrétiens d'Orient et du Liban, dans le même sac, alors que ceux-ci étaient divisés en plusieurs courants et partis politiques opposés.

A son tour, le sociologue Nabil EL SAMALOUTI est tombé dans la généralisation arbitraire en disant : « Après la théorie de Ibn Khaldoun, il n'y a jamais eu de théorie complète qui explique les sociétés arabes et reflète leur culture. Toutes les théories de ceux qui font de la sociologie dans le monde arabe, et leur opposition, ne sont que le

[448] EL HARRAS Mokhtar, *La culture…op.cit.,* p.11.
[449] EL AZMEH Aziz, *La laïcité…op.cit.,* p.24.
[450] Ibid., p. 129.
[451] Ibid., p.188.

reflet de l'opposition en Occident, entre les théories libérales et conservatrices d'un côté, et les théories radicales et critiques, de l'autre[452].

Egalement, le sociologue syrien Halim BARAKAT, n'a pas échappé au piège de la généralisation arbitraire :

- Il considère que la société arabe a connu à travers son histoire trois modes de vie : bédouin, agricole, et urbain ; comme si toutes les sociétés des pays arabes ont évolué de la même façon.
- Il voit de la lutte de classes partout, même dans la société bédouine et rurale[453].
- Selon lui, le recours à l'analyse fondée sur la lutte des classes, est indispensable à la compréhension de la réalité sociale[454].

Il en est de même du sociologue Baqer EL NAJJAR qui affirme que la culture d'Oman est plus influencée par la culture indienne, que celle des pays du Golfe [455], sans fournir des preuves à l'appui.

C'est aussi le cas de Saad El Dine IBRAHIM qui affirme : « Dans les études occidentales, l'image de la patrie arabe ne changera pas à l'avenir, par rapport à ce qu'elle est aujourd'hui[456].

Quant à la généralisation arbitraire la plus flagrante, c'est celle dans laquelle tombe la plupart des sociologues qui parlent de « la société arabe », comme si il n'en existe qu'une seule, ou comme si la société saoudienne est la même que la société algérienne, ou la société libanaise, ou la société soudanaise… Ou quand ils traitent un phénomène quelconque (statut de la femme, famille, modernité…), ils l'envisagent au niveau de tout le monde arabe, gommant ainsi les différences socio-culturelles entre pays arabes.

[452] EL SAMALOUTI Nabil, *op.cit.,* p.68.
[453] BARAKAT Halim, *La société arabe…op.cit.,* p.103.
[454] Ibid., p.123.
[455] EL NAJJAR Baqer, *op.cit.,* pp.58 et 59.
[456] IBRAHIM Sa'ad El Dine, et alii, *L'avenir de la …op.cit.,* p.53.

1.2 Partialité, implication politique et subjectivité

La sociologie, comme les autres sciences sociales et humaines, a été depuis toujours interrogée sur la question de l'objectivité. En effet, pour obtenir le statut des sciences, l'objectivité était une condition nécessaire car elle correspond à la rationalité scientifique. L'objectivité conduit à l'universalité des connaissances. L'adéquation des expériences aux critères internes du champ scientifique, est une étape nécessaire pour leur reconnaissance. Sans ce passage, le résultat ne sera pas intégré dans le corpus scientifique. Les sciences sont dynamiques, tant dans leurs méthodes que dans leurs résultats, car leur objet est le mouvement même de la matière.

Quant au sociologue, il a lui aussi une histoire, donc une certaine vision des choses. Ainsi ses choix (de sujet d'étude, de méthodes, d'auteurs référents, …) sont influencés par sa propre culture. L'implication du sociologue dans son terrain est aussi une source de subjectivité.

De même, l'analyse des faits, ne manque pas d'être influencée par les références personnelles du sociologue (les mêmes données statistiques peuvent faire l'objet d'interprétations différentes…).
Or, ce genre de subjectivité qui reste à la rigueur tolérable et justifiable, n'est pas du genre que nous remarquons chez un bon nombre de sociologues arabes, comme nous le verrons par la suite.

Parmi ceux-ci, nous citons Hisham SHARABI, le sociologue palestinien, qui dans plusieurs de ses travaux, a fait état d'une implication politique et d'une partialité extrême, comme le montre ce qui suit :

- Dans son livre «*Introductions à l'étude de la société arabe »*, il raconte : « Aux Etats-Unis, grâce à nos alliés, nous remportions toujours des victoires sur les Sionistes, à tel point que ceux-ci ont été cacher leur identité aux réunions, auxquelles ils venaient comme des moutons, et nous, comme des lions »[457].

[457] SHARABI Hisham, *Introductions…op.cit.,* p.17.

- Forte hostilité vis-à-vis du capitalisme où selon lui, l'individu est «…aliéné, exploité, déshérité et opprimé»[458].
- Selon lui, le colonialisme européen, est à l'origine de tous les maux actuels du monde arabe. Il dit à ce sujet : « La patrie arabe contemporaine, en tant qu'unité sociale et politique, est une fabrication du colonialisme européen… C'est une société qui a été poussée par le colonialisme vers une épidémie d'handicap mental, de sécheresse de cœur, et de paralysie de l'esprit»[459].

C'est le cas aussi d'Ahmad ZAYED qui ne voit que du mal dans la mondialisation qu'il qualifie d'impérialisme culturel. Il dit à ce sujet : « Dans le cadre de cet impérialisme culturel, les gens deviennent esclaves d'une culture qu'ils n'ont pas produite eux-mêmes, mais d'une culture imposée, produite par les autres… Le monde que crée la mondialisation de la modernité, semble unifié au sommet et divisé au fond. Au sommet, ce sont des flux culturels, économiques et technologiques qui créent un contexte d'uniformisation, alors qu'au fond, c'est la recherche de l'identité, de l'histoire… »[460].

Il en est de même du sociologue Aziz EL AZMEH, qui voit dans la modernité, le bouleversement historique qui a créé une coupure entre le monde arabe et son passé. En sont responsables selon lui, les Occidentaux qu'il qualifie de « Francs maudits »[461].

Quant au sociologue soudanais Haydar Ibrahim ALI, il est pour une implication politique des sociologues arabes, et critique même ceux qui parmi eux sont impartiaux[462].

Qu'en est-il aussi du sociologue Abdel Wahhab BOUHDIBA qui prend position pour une religion contre une autre quand il dit : « le Coran fit surgir dans l'âme des Musulmans, de nouvelles orientations positives. Il ne les détourne pas, comme le fait

[458] Ibid., p.70.
[459] Ibid., pp.88 et 89.
[460] ZAYED Ahmad, *Les contradictions…op.cit.,* pp.20-24.
[461] EL AZMEH Aziz, *Le monde de la religion dans le présent des arabes, op.cit.,* p.25.
[462] Ibid., p.20

la religion chrétienne, de la vie d'ici-bas, de ses biens et de ses appétits : au contraire, il rapproche cette vie terrestre de la religion »[463].

1.3 Les contradictions des idées

Nous en avons relevé beaucoup, dont voici quelques-unes :

- Halim BARAKAT, le sociologue syrien, range la bourgeoisie arabe tantôt dans la classe dirigeante, tantôt en dehors de celle-ci.
- Le sociologue Khaldoun EL NAQIB, affirme d'un côté que « les mouvements laïcs arabes, n'ont pas de place dans le patrimoine arabo-islamique, et la laïcité est à l'origine, un phénomène européen qui est né par réaction au despotisme de l'église… » ; et de l'autre, il dit : « la laïcité arabe, de par sa revendication de séparer ce qui est religieux et sacré, de ce qui est politique et terrestre…est plus authentique que les mouvements intégristes[464].
- Le sociologue libanais Zouhair HATAB, souligne dans son livre *« Les potentiels féminins arabes… »,* (1987), que la femme arabe est marginalisée, exclue de l'activité économique et politique…[465], alors que dans un précédent ouvrage *« L'évolution de la structure familiale arabe »*, (1976), c'est-à-dire 11 ans auparavant, il constatait une régression du pouvoir patriarcal, et une disparition progressive de l'obéissance que la femme devait à son mari. Elle devient productive selon lui, et bénéficie de la liberté d'expression… [466]

1.4 Les problèmes de catégorisation ou de typologisation

Pour catégoriser un phénomène quelconque, certains sociologues arabes n'hésitent pas d'utiliser plus d'un critère (parfois 3 ou 4) dans la même classification. Ainsi, cette dernière finit par comporter des catégories incohérentes, dont les unes n'ont aucun rapport avec les autres.

[463] BOUHDIBA Abdel Wahhab, *A la recherche…op.cit.,* p.146.
[464] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Avis au Fiqh…op.cit.,* p.160.
[465] HATAB Zouheir et MAKKI Abbas, *Le potentiel…op.cit.,* pp.130-135.
[466] HATAB Zouhair, *L'Evolution de la Structure Familiale Arabe*, Institut de Développement Arabe, Beyrouth, 1976. (En arabe)

Ces erreurs de catégorisation, ont été constatées entre autres, chez Hisham SHARABI, dans son étude du système patriarcal, et chez Zouhair HATAB dans son livre *« Le mari et le planning familial »*[467].

De même, certains sociologues arabes recourent à la typologisation dichotomique, c'est-à-dire la construction de typologies composées chacune de deux types extrêmes, excluant ainsi l'existence de types intermédiaires.

C'est le cas par exemple, de Khaldoun EL NAQIB, qui dans son livre *« Au début fut le conflit… »*, prévoit deux modèles théoriques de la société arabe :

- Le modèle qui montre la société arabe, comme étant une incarnation de l'inertie asiatique.
- Le modèle qui repartit la société arabe suivant « l'organisation du pouvoir » [468].

En outre, nous retrouvons cette catégorisation dichotomique chez Ahmad ZAYED qui, dans son livre *« L'Egyptien contemporain, approche théorique et empirique de certaines dimensions de la personnalité de base égyptienne »* ne voit que deux types d'Egyptiens, les ruraux et les citadins[469].

C'est le cas également du sociologue palestinien Hisham SHARABI, qui dans son livre *« La critique civilisée de la société arabe à la fin du XX° siècle »*, ne voit que deux discours dans le monde arabe : le discours occidental, et le discours arabe[470].

1.5 Les problèmes de style

Ils sont très nombreux dans les recherches sociologiques arabes, et sont de plusieurs genres :

1.5.1 La préciosité du style

Certains sociologues arabes ne manquent pas de fouiller dans les anciens dictionnaires de la langue arabe, juste pour tomber sur des mots ou concepts qui ne

[467] HATAB Zouhair, *Le mari et le planning…op.cit.,* p.8 et 9.
[468] EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au début fut…op.cit.,* p.19 et 20.
[469] ZAYED Ahmad, *L'Egyptien contemporain…op.cit.,* pp.67-71.
[470] SHARABI Hisham, *La critique civilisée…op.cit.,* p.27.

sont plus usités aujourd'hui, et les insérer dans leur texte, sans se donner la peine d'en donner le sens, et ceci pour impressionner le lecteur, et lui faire croire que leur style est savant, que leurs idées sont profondes, et qu'ils inventent de nouveaux concepts, ce qui les rend pionniers dans leurs domaines d'études.

C'est le cas par exemple, du sociologue Aziz EL AZMEH qui utilise souvent des termes recherchés et sophistiqués du genre : *« amarate »* أمارات , *« tasswir »* تسوير , *« ighrab »* اغراب [471]...

1.5.2 Le style rhétorique et poétique

On en trouve dans la plupart des recherches sociologiques, comme celles de Aziz EL AZMEH qui utilise des termes du genre : « le discours du corps » ou « la symphonie des plaisirs », « le rôle du plaisir sexuel dans le monde du paradis », ou « l'authenticité illusoire et la modernité en trêve »...

1.5.3 L'usage des termes forts

Rares sont les sociologues arabes qui nuancent leur propos, ou qui utilisent le conditionnel. Il s'agit souvent d'un style affirmatif, et comportant des termes forts, voire des hyperboles.

A titre d'exemple, Khaldoun EL NAQIB dit que les régimes militaires ont « violé » les institutions de l'Etat.

1.5.4 L'usage des propos injurieux

Certains sociologues arabes ne manquent pas de tenir ce genre de propos, quand ils évoquent ceux qu'ils considèrent comme ennemis (Israël, Occident, et parfois les Chrétiens d'Orient).

Ainsi, par exemple, Aziz EL AZMEH, dans son livre *« La laïcité dans une optique différente»*, n'a pas hésité de traiter de collaborateurs, les Chrétiens d'Orient, et les Maronites du Liban, de « valets de l'Occident »[472].

1.5.5 L'usage des expressions étranges ou non scientifiques

[471] EL AZMEH Aziz, *Le monde de la religion ...op.cit.,* p.65.
[472] EL AZMEH Aziz, *La laïcité...op.cit.,* p.129.

Certains sociologues arabes ont été inventer des expressions étranges, non scientifiques, incompréhensibles et qui n'ont pas de sens.
C'est le cas par exemple de Nabil EL SAMALOUTI qui parle de la « civilisation sociologique », ou de Jamal El Dine GHRID qui utilise le terme « le pouvoir sociologique », ou de Baqer EL NAJJAR qui parle de « l'industrie des plongées »[473].
Ils utilisent ces termes, sans se donner la peine d'en expliquer le contenu.

1.5.6 Le délire ou le charabia « sociologique »

L'on tombe parfois dans les recherches sociologiques arabes, sur des textes incompréhensibles, et d'un verbalisme qui n'a aucun rapport avec le style scientifique.
A titre d'exemple, nous citons ces quelques phrases de Ahmad ZAYED : « la personnalité ne se définit pas souvent par le mode de production seul, mais au cœur d'une formation sociale qui comporte des modes de production, des classes, des idéologies, et des cadres culturels… »[474].

1.5.7 Le discours moralisateur

Rares sont les sociologues arabes qui n'utilisent ce genre de discours. Ils donnent souvent des leçons de morale dans un style normatif, proche de celui des prêches ou des sermons, du genre : « Il faut… », « On doit… »…
Parmi les sociologues arabes qui font usage de ce genre de discours, nous citons Hisham SHARABI, qui dit : « …Pour que notre société arabe surmonte ses inconvénients, et évolue vers une vie humaine meilleure, elle doit se débarrasser de l'individualisme qui la domine… Ainsi, le chemin sera frayé pour tisser de nouvelles relations sociales qui seraient fondées sur la fraternité et la coopération… »[475].

1.5.8 Le manque de précision

Beaucoup de sociologues arabes n'indiquent pas la période sur laquelle ils travaillent, et ne fournissent pas de preuves quantitatives ou qualitatives pour soutenir leurs

[473] EL NAJJAR Baqer, *"La main d'œuvre arabe rapatriée des pays du Golfe: les problèmes précédents au retour",* Al Mustaqbal Al Arabi, n° 105, 1987.
[474] ZAYED Ahmad, *L'Egyptien contemporain…op.cit.,* p.25.
[475] SHARABI Hisham, *Introductions…op.cit.,* p.90.

affirmations ; abstraction faite de leur abstention de définir les termes étranges qu'ils utilisent. Ils ne mentionnent pas non plus les méthodes ou les techniques de recherche auxquelles ils ont eu recours.

1.6 Thèmes et approches non sociologiques

Sous l'emblème de la recherche sociologique, un bon nombre de sociologues arabes, s'est lancé dans les études théologiques, philosophiques, littéraires, anthropologiques…qui n'ont rien à voir avec la sociologie, ni du point de vue thèmes, ni du point de vue méthodes ou approches.

Nous citons parmi ceux-ci, le sociologue Ahmad ZAYED qui, dans son étude *« L'Egyptien contemporain, approche théorique et empirique de quelques dimensions de la personnalité nationale égyptienne »,* fait usage de concepts « personnalité de base » purement anthropologiques, et d'ailleurs dépassés. Alors que dans l'approche sociologique, l'intérêt premier se porte désormais sur les modes d'organisation et non plus sur les systèmes de sens et de références qui leur sont associées.

Aussi le sociologue libanais Melhem CHAOUL, dans son étude sur la communication et son impact sur l'identité libanaise, présente cette dernière comme étant le fruit d'un triptyque, constitué de la religion, la famille et la communication[476]. Il s'agit ici d'une confusion entre identité nationale et personnalité de base, alors que ce sont deux concepts tout à fait différents.

Par conséquent, Le terme "personnalité de base" fait partie d'une théorie connue en anthropologie culturelle, qui s'emploie à déterminer les limites de l'influence de la culture sur la personnalité.

La personnalité de base au sens où l'entend Kardiner, un psychanalyste américain, est la personnalité commune aux membres d'un même groupe culturel. C'est sur cette base que viendraient s'ajouter les traits de personnalité individuels. Le but principal

[476] CHAOUL Melhem, *« Municipalité et cité…op.cit.,* pp.124-127.

de cette personnalité serait d'assurer la socialisation des individus. C'est un moyen de reconnaissance entre les membres du groupe, qui vont s'identifier grâce à cela, et finalement s'accepter mutuellement.

A noter également que plusieurs autres auteurs font des études historiques qu'ils qualifient de sociologiques. Il s'agit entre autres, de Halim BARAKAT, Khaldoun Hassan EL NAQIB…

1.7 La faible maîtrise des techniques d'expression

Nous avons constaté à travers nos lectures des recherches, que plusieurs sociologues arabes ont du mal à exprimer leurs idées correctement. Pour traduire en français leurs idées, nous avons dû à plusieurs reprises, passer outre les termes arabes inadéquats qu'ils utilisent. Sinon, on ne comprendrait rien de ce qu'ils disent.

1.8 L'anti-occidentalisme primaire

La majorité écrasante des sociologues arabes font état d'un anti-occidentalisme qui effleure le racisme, ou le fanatisme religieux, quelque soit le thème qu'ils traitent.
L'Occident, c'est le « Satan ». C'est la source du mal. Tout ce qui vient de cette région du monde (science, technologie, mœurs, laïcité, modernité…) est maléfique et destructeur (voir le chapitre II de la première partie). Comme si l'anti-occidentalisme est un signe de patriotisme dans certains milieux arabes.
Faut-il indiquer que rares sont les sociologues arabes qui osent reconnaître à l'Occident certaines qualités.

1.9 Les problèmes méthodologiques

Il convient tout d'abord de noter, qu'à travers notre étude de la recherche sociologique arabe, nous avons remarqué que la formation méthodologique chez un bon nombre de sociologues arabes, est relativement faible pour les raisons qui suivent :

- Nous avons constaté que certains sociologues arabes sont encore incapables de faire la distinction entre une méthode de recherche en sciences sociales, et une autre. C'est le cas par exemple du sociologue Khaldoun Hassan EL NAQIB qui dit avoir utilisé la méthode structurale dans son livre *« Les origines sociales de l'Etat despotique au Mashreq arabe contemporain, étude comparative »* ; alors que celle dont il a fait usage effectivement, c'est la méthode évolutionniste.

Faut-il rappeler que ces deux méthodes sont diamétralement opposées : la première est statique et synchronique, alors que l'autre est dynamique et diachronique.

- Si dans un chapitre précédent, nous avons regroupé les sociologues arabes par genre de méthode de recherche utilisée dans leurs travaux (méthode structurale, systémique, fonctionnaliste…), ceci ne signifie pas que tous ceux-ci ont respecté à la lettre, les principes et les paradigmes sur lesquels sont fondées ces méthodes, mais parce qu'ils en étaient relativement proches.

- L'approche unilatérale : elle prend deux formes dans les recherches sociologiques arabes :
  - Certains sociologues arabes se contentent d'un seul facteur pour expliquer les phénomènes qu'ils étudient (la culture, la dépendance vis-à-vis de l'Occident, le colonialisme…). C'est le cas par exemple du sociologue Khaldoun Hassan EL NAQIB qui, dans son livre *« Au début fut le conflit »*, explique tout par le conflit.
  - La plupart des sociologues arabes étudiés ne voient qu'une seule dimension ou qu'un seul aspect du phénomène ou du problème envisagé. C'est par exemple, le fait de ne voir que le côté négatif des rapports de l'Occident au monde arabe, ou que les incidences positives de la religion dans le domaine culturel, social, politique… C'est ce que nous avons constaté par exemple, chez le sociologue tunisien BOUHDIBA, dans son livre *« L'homme en Islam »*.

- Les problèmes des références : ils sont de trois genres :

- Les références sont très anciennes chez certains sociologues, aussi bien naturellement que les données statistiques. C'est par exemple l'étude effectuée

par Baqer EL NAJJAR sur *« La main d'œuvre arabe rapatriée des pays du Golfe… »*.

- Chez certains sociologues, l'on ne trouve que très peu de références, comme c'est le cas dans le livre de SHARABI *« Introductions à l'étude de la société arabe »*.
- Chez certains auteurs, on ne voit pas même une seule référence. C'est le cas par exemple du livre de Sayyed YASSINE *« L'informatique et la civilisation de la laïcité »*.

- La reproduction : on la trouve dans certaines recherches sociologiques sous trois formes :

- Il nous semble que certains sociologues se permettent de publier en leur nom, des ouvrages, ou du moins des chapitres en entier, qui sont pris à des auteurs étrangers, et qu'ils traduisent en arabe. A rappeler qu'il ne s'agit ici que de soupçons.
- D'autres publient des ouvrages constitués entièrement d'articles et de communications à sujets divers qui ont été déjà publiés dans des périodiques ou des actes de colloques. C'est le cas par exemple du livre *« A la recherche des normes perdues »* du sociologue tunisien BOUHDIBA.
- Certains d'autres publient des ouvrages constitués en bonne partie de textes puisés intégralement dans les anciens livres à eux. C'est le cas par exemple du livre *« Le monde de la religion dans le présent des Arabes »* du sociologue Aziz EL AZMEH, ou des deux livres *« Avis dans le Fiqh sous-développé »* et *« Au début fut le conflit »* du sociologue Khaldoun Hassan EL NAQIB.

- Les problèmes de la comparaison : certains sociologues n'utilisent pas la même unité de mesure, condition nécessaire à la comparaison. C'est le cas par exemple du sociologue libanais Zouhair HATAB, qui, dans son ouvrage *« L'autorité paternelle et les jeunes… »*, utilisent deux genres de tableaux statistiques : dans les uns, les données sont exprimées en pourcentage, et dans d'autres, en chiffres absolus.
- Les fautes de frappe : elles sont encore tolérables quand elles sont inférieures à dix, mais inacceptables quand elles sont à trois chiffres, comme c'est le cas par

exemple du livre *« Introduction à la sociologie »*, du sociologue Ibrahim OTHMAME, où elles dépassent la centaine.

1.10 Les problèmes des thèmes traités

Bien qu'ils soient assez nombreux, nous les regroupons en quatre catégories :

- Certains sociologues arabes continuent à adopter pour leurs recherches, des thèmes déjà dépassés depuis belle lurette, en raison des multiples critiques qui ont été portées sur des travaux antécédents dans ces domaines. Il s'agit des travaux sur la personnalité de base, ou des comparaisons entre sociétés civilisées et non civilisées, qui nous rappellent les études anthropologiques à leurs débuts dans ce domaine. Nous citons à titre d'exemple le livre « *Etude dans la nature de la société iraquienne* », du sociologue EL WARDI, dans lequel il fait le parallèle entre les valeurs bédouines, et les valeurs de « la civilisation ».
- De thèmes qui se situent en dehors du champ d'étude sociologique, et qui sont d'ordre théologique, philosophique, littéraire, anthropologique, psychologique…, comme nous l'avons noté précédemment.
- Des questions cruciales (statut de la femme, despotisme…), mais traitées à l'échelle de tout le monde arabe, et non de tel ou tel autre pays, pour ne pas s'attirer le courroux de tel ou tel autre pouvoir. Car, critiquer tous les pays arabes ensemble, est moins risqué d'en critiquer un seul.
- Beaucoup de thèmes relatifs à des problèmes sociaux de grande importance dans les pays arabes, ne sont pas encore traités par la recherche sociologique arabe, ou très peu. Nous en citons la question des minorités ethniques ou religieuses, le confessionnalisme (en dehors du Liban), la corruption, le racisme, le clientélisme, la transparence, le chômage, la misère sociale, le gaspillage des ressources, l'opinion des citoyens vis-à-vis de telle ou telle autre question …

Si ces vrais problèmes sont éclipsés par la recherche sociologique arabe, c'est pour l'une des trois raisons suivantes : le manque de courage, ou le manque de conscience, ou le manque d'intérêt.
Parallèlement, plusieurs sociologues arabes trouvent refuge dans les thèmes généraux, ou puisés dans l'histoire arabe ; ce qui leur épargne beaucoup de problèmes.

2- A l'actif des recherches sociologiques arabes

Sans doute, les points de faiblesse que nous venons de relever – aussi nombreux soient-ils – ne doivent pas nous amener à condamner toutes les recherches sociologiques qui ont été effectuées jusqu'ici dans le monde arabe. Il y en a quelques-unes qui sont de qualité. Il y a aussi de sociologues chercheurs, d'un niveau académique et scientifique, non inférieur à celui des meilleurs de leurs paires dans les universités ou les centres de recherche européens ou américains ou ailleurs.
D'après notre lecture des travaux de cette catégorie de sociologues arabes, nous avons relevé chez eux au moins sept qualités essentielles que l'on peut ranger à l'actif des recherches sociologiques arabes.

2.1 Les sujets tabous

Sous des régimes totalitaires sur le double plan politique et religieux, tels que nous les voyons dans certains pays arabes, les tabous sont multiples, et aussi de nature politique et religieuse. Par conséquent, il n'est pas facile de prendre ces tabous pour objet d'études sociologiques.

Pourtant certains sociologues arabes ont eu le courage de le faire. C'est le cas du sociologue égyptien Saad El Dine IBRAHIM qui a osé aborder la question du pouvoir en Egypte, celle des minorités chrétiennes et de leurs droits dans ce pays, et sonder l'opinion des citoyens dans plusieurs pays arabes, au sujet de l'unité arabe, question jugée indiscutable depuis toujours, dans cette région du monde. Ceci lui a valu

quelques mois de prison, et il a été accusé d'être à la solde des services de renseignement étrangers.
Personne n'a osé le défendre, même les différentes associations de sociologues dont on trouve dans la plupart des pays arabes.

Appartient également à cette catégorie de sociologues arabes audacieux, Taher LABIB qui a osé toucher à la question de la sexualité dans les textes religieux, sachant que le commentaire et l'interprétation de ces derniers par le commun du peuple, sont encore interdits dans l'islam.
Il a été même envisager la question de la laïcité dans les pays arabes, à laquelle il a osé afficher son adhésion, alors que ce qu'elle prêche comme séparation du religieux et du civil, va à l'encontre des enseignements de l'islam.
Il en est de même du sociologue BOUHDIBA qui a traité le rapport du sacré à la sexualité dans l'islam, ou la conception que se fait ce dernier, des rapports sexuels.

2.2 Apports au savoir sociologique

Ces apports ont fait de certains sociologues arabes, des références dans leurs domaines d'étude.
Nous citons parmi ces sociologues :

- Ahmad BEYDOUN, dans ses études sur le confessionnalisme, et le régime politique au Liban.
- Halim BARAKAT, dans son étude de la société bédouine.
- Taher LABIB, dans son étude de la poésie amoureuse des Arabes, que l'on pourrait considérer comme référence dans le domaine de la sociologie de la poésie ou de la littérature.
- Melhem CHAOUL, dans son étude de l'image télévisée dans le monde arabe, dont la contribution au savoir dans le domaine de la sociologie de la communication, est incontestable. L'on trouve également des idées originales chez ce sociologue, dans sa recherche intitulée *« L'hybride reproducteur, regard sur le social et le politique au Liban »*.

2.3 Le sens de la précision

Nous entendons par ceci, la clarté et la rigueur au niveau de la pensée et du style. C'est aussi, entre autres, les détails, les citations, les exemples ou les données statistiques, fournis par l'auteur comme appui à ses thèses.

Ont cette qualité, quelques sociologues arabes, dont nous citons à titre d'exemple :

- Saad El Dine Ibrahim dans son étude de l'opinion publique arabe vis-à-vis de la question de l'unité arabe.
- Halim BARAKAT, dans son étude de la société bédouine.
- EL HARRAS, dans son étude de la fécondité dans les classes moyennes et pauvres au Maroc.
- Melhem CHAOUL, dans sa recherche sur l'image télévisée dans le monde arabe.

2.4 Le respect des normes scientifiques

Certains sociologues ont fait état d'une bonne maîtrise des méthodes et des techniques de la recherche scientifique. Nous citons à titre d'exemple :

- Saad El Dine IBRAHIM, dans son étude de l'opinion publique arabe vis-à-vis de la question de l'unité arabe.
- EL HARRAS, dans son étude de la fécondité des classes moyennes et pauvres au Maroc.
- Melhem CHAOUL, dans son étude de l'image télévisée dans le monde arabe.
- Zouhair HATAB, dans son ouvrage *« Le mari et le planning familial »*.

2.5 La conceptualisation

C'est l'élaboration des concepts, ou le regroupement de données diverses, en un nombre bien déterminé de concepts, à base de rapports entre ces dernières, ou de leurs caractéristiques communes.
Nous avons remarqué cette aptitude ou ce talent, chez certains sociologues arabes, dont nous citons à titre d'exemple :

- Taher LABIB, dans son étude de la laïcité et la laïcisation de la société arabe.
- Melhem CHAOUL, dans son étude du discours politique au Liban.
- Halim BARAKAT, dans son étude de la société arabe contemporaine.
- Ahmad BEYDOUN, dans ses recherches sur le confessionnalisme, et l'identité confessionnelle au Liban.

2.6 L'impartialité

Même en traitant des thèmes très critiques, de nature politique par exemple, certains sociologues arabes ont fait preuve d'une impartialité exemplaire. Nous en citons à titre d'exemple :

- Ahmad BEYDOUN, dans son étude du confessionnalisme libanais.
- Saad El Dine IBRAHIM, dans ses études de la société égyptienne, et de la question de l'unité arabe.
- Melhem CHAOUL, dans son étude des medias et leur rôle dans les élections législatives au Liban, ou de la crise de la démocratie dans ce pays.
- Taher LABIB, dans son étude de la question de la démocratie dans le monde arabe.

Toutefois, ces différentes qualités que nous avons observées chez certains sociologues arabes, ne font pas encore le contrepoids des multiples points que nous avons rangés au passif de la recherche sociologique arabe.

Conclusion

Malgré certains progrès sur la voie de la démocratie (au sens occidental du terme) dans nombre de pays (Tunisie, Egypte, Maroc, Liban, Algérie), les systèmes politiques et administratifs arabes continuent de souffrir de graves carences : la faible participation politique, le peu d'alternance au pouvoir, changement des dirigeants par des coups d'Etat, des partis uniques ou quasi hégémoniques, système électoral peu démocratique, la concentration du pouvoir aux mains de certains "groupes" ou "clans" de nature difficilement identifiable (armée, services de renseignement, famille et "tribus", hommes d'affaires), des parlements marginalisés, justice au service du pouvoir, une presse tenue en main de fer, clientélisme politique, « dynasties républicaines » dans la mesure où le poste de chef de l'Etat est transmis de père en fils, manque de transparence, absence de l'Etat de droit, syndicalisme servant de courroie de transmission au pouvoir… Tout ceci montre que la démocratie est en crise dans cette région et que la liberté d'expression continue à faire défaut dans la plupart des pays arabes.

En effet, ce genre de contexte politique ne cesse de peser lourd sur le choix des thèmes d'étude de la recherche sociologique arabe ; ce qui amène les sociologues de cette région à éviter les sujets à scandale, de nature politique ou religieuse, à moins d'accepter qu'on les traite de saboteurs à la solde de services de renseignements étrangers, ou parfois d'apostats ou de mécréants.

Par conséquent, ces sociologues sont acculés à aborder des thèmes qui ne reflètent pas nécessairement les véritables problèmes des sociétés arabes. Et quand ils effleurent ces problèmes, ils sont amenés le plus souvent à mettre des gants, pour ménager ceux qui sont capables de leur nuire.

C'est pour cette raison, que la plupart des thèmes traités sont de nature socio-culturelle, du genre : culture arabe, intelligentsia arabe, laïcité, modernité, système patriarcal, identité culturelle, personnalité de base, éducation, communication de masse…

Alors que les thèmes politiques abordés par les sociologues arabes, sont le plus souvent généraux, et sont traités à l'échelle de la plupart ou de tous les pays arabes, pour ne pas viser un pays ou un régime politique bien déterminé. Ils sont du genre : colonialisme, domination étrangère, liberté, démocratie, Etat, nation arabe, idéologie unioniste arabe, unité arabe, confessionnalisme au Liban…

Quant aux approches et méthodes, auxquelles les sociologues arabes ont eu recours, elles sont :

- L'analyse structurale (Khaldoun Hassan EL NAQIB, Zouhair HATAB, Hisham SHARABI…).

- La méthode comparative : une dizaine de sociologues arabes de notre échantillon y ont eu recours, dont SHARABI qui en a fait usage pour comprendre la perception que se font de l'Europe, d'un côté les Musulmans, et de l'autre, les Chrétiens de l'Orient[477] ; aussi, le sociologue libanais Zouhair HATAB dans son étude dont celle qui porte sur *« les potentiels féminins dans le monde arabe » ;* le sociologue tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, pour comparer entre l'islam rural l'islam citadin, et entre le rite malékite dans l'islam, et le rite hanéfite ; Melhem CHAOUL, pour comparer les discours politiques des différents protagonistes libanais ; El HARRAS pour faire la parallèle entre les villageois et les citadins ; Ahmad BEYDOUN, pour faire la comparaison entre les différents travaux effectués par des historiens libanais sur l'histoire du Liban …

- L'analyse évolutionniste, dont ont fait usage : Aziz EL AZMEH qui a étudié l'évolution de la laïcité en Europe ; Abdel Wahhab BOUHDIBA pour traiter l'évolution de l'idée de la nation en Tunisie ; Ali EL KENZ, pour étudier

[477] SHARABI Hisham, *Introductions…op.cit.*, p.67.

l'évolution du monde arabe[478], entre 1948 et 1982, Ali EL WARDI qui a envisagé l'évolution de la société iraquienne,…

- L'analyse fonctionnaliste, (Mustapha EL TIR, Khaldoun Hassan EL NAQIB, BOUHDIBA…).

- La méthode dialectique, à laquelle ont eu recours, Ahmad ZAYED, dans son étude de la personnalité de base égyptienne, et son évolution au milieu d'un tas de contradictions (économiques, culturelles, idéologiques, de classes…)[479], (Halim BARAKAT, Khaldoun Hassan EL NAQIB, …).

- L'analyse systémique, (Melhem CHAOUL et Ali EL KENZ).

En ce qui concerne les techniques de recherche auxquelles ont eu recours les sociologues de notre échantillon, elles sont de sept genres, dont les plus utilisées sont :

- La recherche bibliographique, dont ont fait usage presque tous les sociologues arabes. Mais, certains l'ont utilisé exclusivement dans quelques-unes de leur étude (Hisham SHARABI, Zouhair HATAB, Halim BARAKAT,…).
- L'enquête par sondage (questionnaire et échantillon), dont se sont servis les sociologues : Saad EL Dine IBRAHIM, Ahmad ZAYED, Mokhtar EL HARRAS, Zouhair HATAB, et Melhem CHAOUL), soit essentiellement des sociologues égyptiens et libanais.
- L'analyse de contenu qui a été utilisée par Ahmad ZAYED, Ahmad BEYDOUN, Haydar Ibrahim ALI, et Taher LABIB.

Quant aux techniques de l'analyse statistique relativement avancée, seulement deux sociologues de notre échantillon y ont eu recours : Omar EL TIR et Saad El Dine IBRAHIM.
Les techniques dont ils se sont servis dans ce domaine, sont le test de khi Deux, le coefficient de corrélation, le coefficient d'amélioration, et la contingence.

[478] EL KENZ Ali, *Au fil de la crise…, op.cit.,* pp.77- 90.
[479] ZAYED Ahmad, *L'Egyptien …, op.cit.,* pp.26-28.

Quant aux problèmes de la recherche sociologique dans le monde arabe, tels qu'ils sont perçus ou soulevés par les sociologues arabes, ils sont nombreux et divers.

Dans ce domaine, nous regroupons ces sociologues en quatre catégories :

- ceux qui croient à une crise de la sociologie arabe, dans tous les pays arabes (Saad El Dine IBRAHIM, Souheil EL KACH, Mohammad KERROU, Amri LAROUSSI, Mohamad CHAKROUN, Haydar Ibrahim ALI, Ali EL KENZ…).
- Ceux qui envisagent les problèmes de la recherche sociologique dans leurs propres pays, (le Tunisien Abdel Wahhab BOUHDIBA, l'Algérien Jamal El Dine GHRID, et le Palestinien Ishac Yaacoub KOTOB).
- Les sociologues qui nient l'existence d'une sociologie arabe, (le Libyen Ahmad Salem EL AHMAR, Ali EL KENZ, Jamal El Dine GHRID).
- Les sociologues qui sont contre une sociologie arabe spécifique et autonome (Mustapha NAJI, le jordanien Ibrahim OTHMANE).

Parallèlement à cette évaluation de la recherche sociologique arabe effectuée par les sociologues eux-mêmes, nous avons réalisé aussi la nôtre. Ceci nous a permis de dégager des textes sociologiques que nous avons soumis à l'analyse de contenu, les points de faiblesse aussi bien que les points forts de la recherche sociologique arabe.

Parmi les points de faiblesse que nous rangeons au passif de beaucoup de travaux sociologiques arabes :

- La généralisation arbitraire.
- L'implication politique du chercheur.
- Les contradictions.
- Les problèmes de catégorisation ou de typologisation.
- Les fautes de style, dont la préciosité du style, le style rhétorique et poétique, l'usage des termes forts, l'usage des propos injurieux, et des expressions étranges ou non scientifiques, le charabia « sociologique », le discours moralisateur, le manque de précision, la faible maîtrise des techniques d'expression…
- Les thèmes et approches non sociologiques.
- L'anti-occidentalisme primaire.

- Les problèmes méthodologiques (l'incapacité de discernement entre une méthode de recherche sociologique, et une autre par certains chercheurs ; le peu de respect des principes et des paradigmes relatifs aux méthodes).

Cependant, ces points de faiblesse ne doivent pas gommer les points forts que nous avons relevés dans des recherches effectuées par des sociologues arabes, qui sont d'un niveau académique et scientifique, non inférieur à celui des meilleurs de leurs paires dans les universités ou les centres de recherche européens ou américains ou ailleurs. Nous trouvons dans leurs recherches, des sujets tabous qui ont été traités, des apports au savoir sociologique, le sens de la précision, le respect des normes scientifiques, la capacité de conceptualisation, l'impartialité…

Toutefois, comme ces travaux de qualité sont encore peu nombreux, il nous semble qu'ils sont loin de pouvoir changer l'image relativement terne de la recherche sociologique arabe.

Le redressement de celle-ci ne se produira à notre avis, que sous quelques conditions, dont les plus essentielles :

- L'instauration ou la restauration de la démocratie, et la liberté d'expression dans le monde arabe.
- La réforme de la formation sociologique dans plus d'un pays arabe (programmes d'études non contrôlés par l'Etat, amélioration de la formation méthodologique et technique…).
- La réalisation de recherches sociologiques à portée opérationnelle (sensibiliser les populations sur des problèmes sociaux vitaux, servir de supports à des politiques publiques…).

Enfin, j'espère que ce modeste travail qui a fait la lumière sur quelques problèmes essentiels de la recherche sociologique arabe, puisse être d'une certaine utilité, à ceux qui veulent un jour, œuvrer sérieusement à un redressement de cette recherche.

Annexe

-ABD EL MO'TI Abd El Baset:

Sociologue égyptien. Expert démographique et de la planification sociale en plusieurs organisations arabes (la ligue arabe).

- 1943 : Né à Baní soueif (Egypte).
- 1964: Licence en sociologie (université de Caire).
- 1965: DEA en sociologie (sciences criminelles centre nationale des recherches sociales et pénales (Jiza).
- 1969 : magistère en sociologie (université du Caire).
- 1962-1972 : stage au centre national des recherches sociales et pénales (Jiza).
- Sous directeur de l'unité de recherche concernant l'opinion publique et les médias.
- Responsable de l'unité du développement rural
- 1972 : Doctorat en sociologie (université du Caire).
- 1973-1978-1983 : professeur à l'université de « Ein Chams » (Egypte).
- 1974-1979 : Directeur de l'unité « Démographie et population » dans Le Conseil Supérieur de population en Egypte.
- 1979-1982 : Expert de planification sociale à l'Institut Arabe de Planification (Kuwait).
- 1990-1995 : Chef du département de la sociologie, faculté des sciences humaine à l'université de Qatar.

- Les ouvrages

- 1975 : *La recherche sociale : Lecture critique à sa méthode et ses dimensions*, Publications Dar Al MAarifa Al Jaméyia, Le Caire. (En arabe).

1975: ، البحث الاجتماعي: رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده، عبد الباسط عبد المعطى، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

1978 : *Le conflit des classes dans un village égyptie*n, Publications Dar Al Sakafa Al Jadida, Le Caire, 215 p. (En arabe).

1978 :الصراع الطبقي في القرية المصرية: تحليل تاريخي و معاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة،215 ص.

- 1979 : *Les médias et la falsification de la c*onscience, Publications Dar Al Sakafa Al Jadida, Le Caire. (En arabe).

1979: التعليم وتزييف الوعي الاجتماعي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

- 1979 : *La distribution de la pauvreté dans les villages égyptiens*, Publications Dar Al Sakafa Al Jadida, Le Caire, 120 p. (En arabe).

1979 : توزيع الفقر في القرية المصرية، دار الثقافة الجديدة،القاهرة، 120 ص.

- 1981 : *Orientations théoriques dans la sociologie*, Revue Alam Al Maarifa, Publications Centre Nationale de la Culture et des Arts et Littératures, Kuweit, 221p. (En arabe).

1981 : إتجاهات نظرية في علم الاجتماع،مجلة عالم المعرفة، العدد 44، المركز القومي للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت ص 221.

- 1984 : *L'enseignement et la falsification de la conscience, étude exploratrice de la notion des cursus des écoles*, Revue de la sociologie, Volume 12, n° 4, 55-79 pp. (En arabe).

1984 : التعليم وتزييف الوعي : دراسة في استطلاع مفهوم المقررات الدراسية في مجلة العلوم الاجتماعية ، المجلد 12 ، عدد 4 ، ص55–79

- 1984 : *La conscience du développement arabe*, Publications l'Institut du Développement Arabe, Beyrouth, 206 p. (En arabe).

1984: الوعي التنموي العربي، منشورات معهد الإنماء العربي، بيروت، 206 ص.

- 1987 : *La socialisation dans un village égyptien*, en collaboration avec Hamed AMMAR, éditions Dar Al Maarifa Al Jameyia, le Caire. (En arabe).

1987: التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية (سلوا) بمشاركة عمار، حامد، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية.

- 1987: *La sociologie économique*, collectif, Publications Dar Al Maarifa Al Jameyia, Le Caire, 460 p. (En arabe).

1987: علم الاجتماع الاقتصادي، عمل جماعي، منشورات دار المعرفة الجامعية، القاهرة.

- 1987 : Traduction du livre Rite Mels, *L'imaginaire scientifique et sociale*, 7ème livre de la Série : Lecture critique dans la sociologie, Publications Dar Al Maarifa Al Jaméyia, Le Caire. (En arabe).

1987 : رايت ميلز، *الخيال العلمي الاجتماعي*، ترجمة، عبد الباسط عبد المعطي وآخرون، الكتاب السابع (سلسلة قراءات نقدية في علم الاجتماع) الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

- 1988 : *Etude de la constitution sociale et de la structure des classes en Egypte*, Publications Centre National des Recherches Sociales et Criminelles, Le Caire. (En arabe).

1988: دراسة التكوين الاجتماعي والبنية الطبقية لمصر، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة.

- 1979 : *Prévenir l'avenir de la sociologie dans le monde arabe : une déclaration dans la désobéissance et l'engagement*, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 359-381pp. (En arabe).

1989: في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي: بيان في التمرد و الالتزام، عبد الباسط، في نحو علم إجتماع عربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ،ص:359- 381.

- 1990 : *Dans le développement intérimaire :Des études et des questions,* Publications Dar Al Maarifa Al Jaméyia, Le Caire. (En arabe).

1990: في التنمية البديلة : دراسات وقضايا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

- 1993 : *La dépendance culturelle dans le monde arabe : Les mécanismes et les domaines et l'explication*, in « la nécessité d'une culture arabe : réel et l'horizon de l'avenir», faculté de la sociologie , université de Qatar.

1993: التبعية الثقافية في الوطن العربي، الآليات والمجالات والتفسير، في" ضرورة الثقافة العربية: الواقع وأفاق المستقبل" – كلية الدراسات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر.

- 1995 : *Certaines variables sociales influençant la relation entre l'enseignement et le développement humain dans le monde arabe, in : Le développement humain dans le monde arabe*, collectif, Institut des Recherches de l'Unité Arabe, Beyrouth, 287-333 pp. (En arabe).

1995: " بعض المتغيرات الاجتماعية المؤثرة في العلاقة بين التعليم و التنمية البشرية في الوطن العربي"، في كتاب التنمية البشرية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص: 287-333.

- 1999 : *Critique de l'idéologie capitale dans la période de la mondialisation et les transformations arabes*, Publications Madbouli, Le Caire 392 p. (En arabe).

1999: نقد إيديولوجيا الرأسمالية، في العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي، تحرير عبد الباسط عبد المعطى، مدبولي، القاهرة،392 ص .

- 2000 : *La mondialisation et les transformations dans la société arabe, conférence dédiée à AMIN Samir*, Publications Dar Al Kitab Al Jadid Al Moutahida, Beyrouth, 430 p. (En arabe).

2000 : العولمة و التحولات المجتمعية في الوطن العربي : ندوة مهداة إلى سمير أمين، دار الكتاب الجديد المتحدة، 430 ص.

- 2002 : *Les classes sociales et l'avenir de l'Egypte*, collectif, éditions Mirit, Le Caire, 509 p. (En arabe).

2002: الطبقات الاجتماعية ومستقبل مصر، د.عبد الباسط عبد المعطى وآخرون،ميريت للنشر و المعلومات ،القاهرة، 509 ص.

- 2003 : *La représentation d'Israélien en Egypte*, Publications Dar Masr Al Mahroussa, Le Caire, 146 p. (En arabe).

2003 : صورة الإسرائيلي في مصر،عبد الباسط عبد المعطي، دار مصر المحروسة، القاهرة ،146 ص.

- 2003 : *La corrélation entre les questions démographiques et le développement économique, faire alléger la pauvreté,* Rapport de la réunion du comité des experts concernant l'intégration des dimensions démographiques dans le développement, Sharam Al Cheikh, Egypte, 17-19 Septembre, E.S.Q.W.A. (En arabe).

2003 : " الترابط بين قضايا السكان و النمو الاقتصادي و التخفيف من الفقر"، تقرير إجتماع لجنة الخبراء حول إدماج الأبعاد السكانية في عملية التنمية، شرم الشيخ،17 - 19 ديسمبر، الإسكوا.

- 2003 : *La mondialisation et les enjeux démographiques dans le monde arabe,* projet présenté à la réunion des parlements arabes concernant la démographie et le développement, 10-12 Juin, Egypte. (En arabe).

العولمة والتحديات السكانية في الوطن العربي، ورقة عمل مقدمة للقاء البرلماني العربي الخاص للسكان و التنمية، 10 – 12 حزيران، جمهورية مصر العربية.

- 2003 : *Les niveaux socio-économiques et la conscience du développement en Egypte*, Centre des Recherches Sociales de l'Université Américaine, Le Caire, 118p. (En arabe).

2003 : المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و الوعي بالتنمية في مصر،مركز البحوث الاجتماعية في الجامعة الأميركية، القاهرة، 118 ص.

- 2009 : *Les jeunes arabes : situations actuelles et corollaires sociales*, participation à la réunion des experts concernant le renforcement de la justice sociale : l'intégration des questions des jeunes au processus de planification pour le développement, Abou Dhabi, 29-31 Mars, E.S.Q.W.A, 4-53pp. (En arabe).

2009 : الشباب العربي: الأوضاع الحالية و التبعات الاجتماعية، مشاركة في إجتماع الخبراء حول تعزيز الإنصاف الاجتماعي: إدماج قضايا الشباب في عملية التخطيط للتنمية، أبو ظبي، 29-31 آذار ،الإسكوا، ص :4 -53.

- **Prix**

- 2002 : Prix de l'Etat Egyptien de la supériorité en sciences sociales de Conseil Supérieur de la Culture.

-ABED El JABIRI Mohamad:

Un philosophe marocain et spécialiste de la pensée du monde arabe et musulmane. Professeur à l'Université Mohammed V de Rabat et dans différentes universités européennes et américaines.

- Né à Figuig, (Wajda- Maroc) le 27 Décembre 1935 d'une famille du parti Istiqlal, opposante à la colonisation française et militante pour l´indépendance du Maroc.
- 1958 : Il a étudié la philosophie à l'Université de Damas en Syrie.
- Plus tard, il a continué à l'Université de Rabat.
- 1960 : Il a étudié à Fouchena .
- 1965 - 1967 : Surveillance pédagogique aux enseignants de la philosophie, « enseignement secondaire ».
- 1967 : DEA en philosophie, Faculté des lettres, Université Mohammed cinquième, Rabat.
- 1967-2002 : Professeur de philosophie et de pensée islamique, Faculté des lettres, Université Mohammed cinquième, Rabat
- 1970 : Docteur d'Etat en philosophie, Faculté des lettres, Université Mohammed cinquième, Rabat.

- Les ouvrages

- 1971 : La Pensée de Ibn Khaldoun : *Le tribalisme et l'État : Grandes lignes d'une théorie khaldounienne de l'histoire musulmane*, Paris, Publication Édima.
- 1977 : *Pour une vision progressiste de nos difficultés intellectuelles et éducatives*, Paris, Publication Édima. (En français).

- 1980 : *Nous et le patrimoine : Lectures contemporaines de notre patrimoine philosophique*, Publications Le Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 330 p. (En arabe).

- 1982 : *Critique de la Raison Arabe*, 3 tomes, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth. (En arabe).

- *La formation de la raison arabe* (tome 1 in *" Critique de la raison arabe "*), Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 384 p. (En arabe).

- *La structure de la raison arabe* (tome 2 in *Critique de la raison arabe*), Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 599 p. (En arabe).

- *La raison politique arabe* (tome 3 in *Critique de la raison arabe*), Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 392 p. (En arabe).

- 1994 : Le discours arabe contemporain : analyse et critique, 218 p**.** (En arabe).

- 1999 : *La tradition et la modernité*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 376 p. (En arabe).

- 1999: *Arab- islamic phylosophy : A contemporary critique*, Mohammed Abed Al-Jabri et Aziz Abbassi, Publications University of Texas Press, Collection: Middle East Monograph Series.

- 2000: *Les instruits dans la civilisation arabe : L'épreuve de Ibn Hanbal et le désastre d'Averroès*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 156 p. (En arabe).

- 2003 : *Des questions dans la pensée contemporaine : La mondialisation, le conflit des civilisations, le retour à la morale et la tolérance*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 156 p.

- 2004 : *La religion et l'Etat et la pratique de la charia'a*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 210 p.

- 2004: *Towards a Critical Arab Reason* - the Contributions of Mohammed 'Abed al-Jabri: Contemporary Arab Thought : Studies in Post-1967 Arab Intellectual History, London, Sterling, Virginia, Pluto Press.

- 2005 : *Problématique de la pensée arabe contemporaine*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 200 p. (En arabe).

- 2007 : *Averroès : Biographie et pensée*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 344 p. (En arabe).

- 2007 : *Introduction à la critique de la raison arabe*, Publications La Découverte, Paris, 180 p.

- 2009: *The Formation of Arab Thought: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, 320 pages Publications: I B Tauris & Co Ltd, Collection : Contemporary Arab Scholarship in the Social Sciences.

- Prix et médailles

- 1988 : Prix de Bagdad pour la culture arabe, UNESCO.
- 1999 : Prix Magrébin pour la culture, Tunisie.
- 2005 : Prix des études intellectuelles dans le monde arabe, institution MBI, sous le partenariat de l'UNESCO.

- 2005 : Prix des Rouad, Publication de la pensée arabe, Beyrouth.
- 2006 : Médaille Avicenne de l'UNESCO, à l'occasion du jour international de la philosophie, Rabat.
- 2008 : Prix de La Fondation Ibn Rushed (Averroès) pour la pensée libre.

- ALI Haydar Ibrahim :

Originaire du Soudan.
Directeur du centre des études soudanaises.

- 1978 : Doctorat en Philosophie des Sciences Sociales de l'université de Frankfort.
- Il a enseigné à l'Université Islamique de l'Imam Mohamad Bin Saoud à Ryad et à l'Université des Emirats Arabes Unis.

- Les ouvrages

- 1996 : *Les Courants Islamiques et la question de la démocratie*, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 391p. (En arabe).

1996: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 391 ص.

- 1999 : *La crise de l'Islam politique* : le Front islamique national au Soudan, Publications Centre des Etudes Soudanaises, 225 p. (En arabe).

1999: أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية الوطنية في السودان، مركز الدراسات السودانية، 225 ص.

- 2002 : *La Crise des minorités dans le monde arabe*, Haidar Ibrahim ALI, HANNA Milad, éditions Dar Al Fikr, Damas, 400p. (En arabe)

2002 : أزمة الأقليات في الوطن العربي، حيدر ابراهيم علي و ميلاد حنا، دار الفكر، دمشق،400 ص.

- Les dialectiques du conseil et la démocratie et les Droits de l'Homme dans la pensée islamique, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 199p. (En arabe).

جدليات الشورى والديمقراطية: الديمقراطية و حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 199 صفحة.

- Les articles

- 1986 : *La sociologie et le conflit idéologique dans la société arabe*, in vers une sociologie arabe, collectif, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 107-139 pp. (En arabe).
-

1986 :علم الاجتماع و الصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، في " نحو علم إجتماع عربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 107 -139 ص.

- 2000: *la problématique du mouvement extrémiste dans le monde arabe à l'ère de la mondialisation*, Revue électronique Balagh : http://www.balagh.com/mosoa/fekr/t80pe8rg.htm/. (En arabe)

2000 : إشكالية الحركة الأصولية في الوطن العربي في ظل العولمة، حيدر إبراهيم علي، مجلة بلاغ الإلكترونية.

- 2000 : *La forme de l'Etat : Religieux, civil ou islamique*, Revue électronique Balagh. http://www.balagh.com/mosoa/fekr/t80pe8rg.htm/. (En arabe).

شكل الدولة: دينية أم مدنية أم إسلامية؟، حيدر إبراهيم علي، مجلة بلاغ الإلكترونية.

- 2005 : *La paix et la constitution au Soudan*, Revue initiative pour la réforme arabe, site : http://www.arab-reform.net/. (En arabe).

2005: السلام و الدستور في السودان، مجلة مبادرة الإصلاح العربي، شباط،، النسخة الإلكترونية موجودة على الموقع الإلكتروني (www.arab-reform.net).

- 2007 : La société soudanaise : Une Vue de l'intérieur, Revue électronique Katib, 13,6, 2007. http://www.katib.org/node/. (En arabe).

المجتمع المدني السوداني: رؤية من الداخل، كاتب، مجلة إلكترونية، الموقع الإلكتروني:

- 2007 : Révision au livre MOUSELLI Ahmad *Les dialectiques de conseil et de la démocratie*, Revue Al Mostakbal Al Arabi, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 147-151 pp. (En arabe).

2007: مراجعة لكتاب أحمد الموصللي "جدليات الشورى والديمقراطية" أعدّها حيدر إبراهيم علي، مجلة المستقبل العربي، العدد 344 ، شهرأكتوبر ، 147 - 151ص.

- Distinction

- 2005 : Prix de la Revue Diwan Al Arabe.

-BARAKAT Halim :

Sociologue syrien, professeur universitaire et romancier.

- 1933 : Né à Kafroun (Syrie)
- 1943 : Son père a décédé, et sa famille a déménagé pour s'installer définitivement à Beyrouth, où il a grandi.
- 1955 : Il a obtenu le baccalauréat.
- 1960 : Master en sociologie de l'Université américaine de Beyrouth.
- 1966 - 1972 : Il était chargé de cours à l'Université américaine de Beyrouth.
- 1966 : Il a obtenu un doctorat en psychologie sociale, de l'Université de Michigan aux États-Unis (Ann Arbor).
- 1972 - 1973 : Il était chercheur à l'Université de Harvard, aux Etats-Unis.
- 1975 - 1976 : Chargé de cours à l'Université de Texas à Austin.
- Il a plus de 17 ouvrages et plus d'une cinquantaine de recherches sociologiques et anthropologiques en arabe, et en anglais.
- Il a écrit six romans et une série de contes en arabe, qui ont été traduits en plusieurs langues, dont l'anglais et le japonais.

-Les ouvrages

- 1968 : Les personnes déplacées : l'exil et le déracinement, en collaboration avec Peter Dodd, Publications de l'institut des Etudes Palestiniennes (en anglais).Edition en arabe en 1971. 59 p.

- 1984 : *La société arabe contemporaine*, Publications du Centre d'Etudes de L'Unité Arabe, Beyrouth, 516 p. (En arabe).

- 1992 : *La guerre du Golfe des lignes dans le sable et le temps*, Publications du Centre d'études de l'Unité Arabe, Beyrouth, 262 P. (En arabe).

- 1999 : *La société arabe au XXe siècle*, Publications du Centre d'Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1036 p. (En arabe).

- 2000 : *La société civile au XXe siècle : étude du changement des situations et des relations*, Publications du Centre d'Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth. (En arabe).

- 2004 : *L"identité : La crise de la modernité et de la conscience traditionnelle*, éditions Dar El Rayess, Beyrouth, 367 p. (En arabe).

- 2006 *: L'aliénation dans la culture arabe : les égarements de l'homme arabe entre le rêve et le réel*, Publications du Centre d'études de l'Unité Arabe, Beyrouth, 227 P. (En arabe).

- Les romans

- 1956 *: Les sommets verts*, éditions Al Ahlia, Beyrouth. (En arabe).

- 1958 *: Le silence et la pluie*, maison d'éditions non cité, Beyrouth. (En arabe).

- 1961 : *Six Jours*, Publication du Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 174 p. (En arabe).

- 1969 : *Le retour de l'oiseau de mer*, Publications du Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 198 p. (En arabe).

- 1979 : *Le déplacement entre la corde et la flèche*, éditions L'Institut Arabe des études et des publications, 373 p. (En arabe).

- 1995 : *Inanna et la rivière*, Publications de Dar El Adab, Beyrouth. (En arabe).

- 2006 *: La ville colorée*, Publications de Dar Al Saki, Beyrouth, 539p. (En arabe).

-Articles, conférences et communications

- *« Le système social et son rapport au problème de la femme arabe »*, revue électronique « Balagh » http : //www.balagh.com/.

- La famille arabe est pyramidale par sexe et 'âge, revue électronique « Balagh » http : //www.balagh.com/.

- 2008 : «Les intellectuels arabes: le rôle et l'identité", communication dans un colloque, organisé par le Centre Arabe pour le Dialogue, Washington.

- 2009 : « Les auteurs américains d'origine arabe : la découverte des réalités à l'exil, et la créativité », Bibliothèque du congrès américain. (conférence).

- BEYDOUN Ahmad:

Chercheur, historien, écrivain et politicien libanais.

- Né en 1943 à Bint jbeil (Sud du Liban).
- A l'adolescence, il était influencé par les mouvements nationalistes arabes, le nassérisme, et la révolution algérienne.
- 1961 :Il quitte le nationalisme arabe, et crée le mouvement du « Liban communiste ».
- 1970 : ce mouvement a fait la fusion avec l'Organisation des communistes libanais, pour créer ensemble « l'Organisation de l'action socialiste ». Il était membre de son bureau politique.
- 1973 : il a quitté cette organisation, et n'est adhéré depuis à aucun parti politique.

- Les ouvrages

- 1986 : Identité confessionnelle et temps social chez les historiens contemporains, éditions Librairie orientale, Beyrouth.

- 1988 : Recueil de poèmes, Mélanges de gens et des tempéraments, l'Institut Universitaire pour les études et les publications, Beyrouth.

ـ الأخلاط و الأمزجة : ديوان شعر، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت،1988 .

- 1989 : Le conflit au sujet de l'histoire du Liban, Publications de L'Université Libanaise, Beyrouth.

الصراع على تاريخ لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1989.

- 1990 : Ce que vous avez su et goutté : des trajets dans la guerre libanaise, Le Centre Culturel Arabe, Beyrouth.

ما علمتم و ذقتم: مسالك في الحرب اللبنانية، المركز الثقافي العربي، 1990.

- 1999 : la république découpée, éditions Al Nahar, Beyrouth.

الجمهورية المتقطعة، دار النهار، بيروت، 1999.

- 1999 : Dix neuf survivants : Les Libanais dans la bataille du mariage civil, éditions Al Nahar, Beyrouth.

19 فرقة ناجية : اللبنانيون في معركة الزواج المدني، دار النهار، 1999.

- 2005 : Les aventures de la différence : les Libanais, confessions, Arabes et des Phéniciens, éditions Al Nahar, Beyrouth.

مغامرات المغايرة، اللبنانيون طوائف و عرباً و فينيقيون، دار النهار، بيروت،2005.

- BOUHDIBA Abdelwahab:

Professeur à la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis dans laquelle il enseigne la sociologie magrébine depuis 1961. Agrégé de Philosophie, Expert des Nations Unies.

- 1932 : Né en Tunisie, à Kairouan.
- Il suit ses études secondaires au Collège Sardiki, au Lycée Janson de Sailly et à la Sorbonne.
- 1959-1962 : Professeur de Lycée.
- 1962-2002 : Assistant à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Tunis puis chargé d'enseignement, Maître de conférence et enfin Professeur d'université.

- 1972 : Directeur du Centre d'études économiques et sociales de l'Université de Tunis.
- 1972-1979 : Membre puis président de la Sous-commission des Nations Unies pour la protection des minorités. Rapporteur spécial de l'ONU pour le génocide des Khmers rouges et l'exploitation du travail des enfants dans le monde.
- 1978 : Membre fondateur et Secrétaire Général de la Ligue tunisienne des droits de l'homme.
- 1991-1993 : Directeur Général Adjoint pour la culture de l'Alecso (Organisation arabe pour l'éducation, la science et la culture).
- Depuis 1996 : Président de l'Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts Beit al-Hikma, où il organise notamment les Rencontres internationales de Carthage (10 sessions).
- 2004 : Prix Sharika pour la culture arabe (Unesco).
- chargé de nombreuses missions par l'Université de Tunis, par le Gouvernement tunisien et par les organisations internationales
- Actuellement, il dirige le Centre des Etudes et de Recherches Economiques et Sociales.

- Les ouvrages

- 1965 : *Criminalité et changements sociaux en Tunisie*, Ceres, Tunisie, 155 p.
- 1971 : *Public et justice*, Publications Institut de recherche des Nations Unies sur la défense sociale(UNSDRI), Publication no 4, Rome, 186 p.
- 1973 *: A la recherche des normes perdues*, Publications MTE, Tunisie, 269 p.
- 1977 : *L'imaginaire Maghrébin***,** Maison Tunisienne de l'édition, 34-180 pp.
- 1978 : *Culture et société*, Publications Université de Tunisie V, 277 p.
- 1980 : *Raisons d'être*, Publications Cahier du CERES, série sociologique, n° 5, Tunisie, 290 p.
- 1996 : *Quêtes sociologiques*, Publications Cérès, collection Enjeux, Paris, 259 p.
- 2004 *: La sexualité en Islam*, Publications PUF, Paris, 325 p.
- 2005 : *L'homme en islam*, Publications Sud, Tunisie, 110 p.

- 2006 : *Sur les pas d'Ibn Khaldoun*, en collaboration avec CHAPOUTOT-REMADI. M**.**, Publications Sud, Tunisie, 287 p.
- 2006 : L'Homme en Islam, Publications Sud, Tunisie, 110 p.

- Les articles

- 1997 **:** *Penser l'économie*, in Différents aspects culture islamique, Publications Unesco, pp 259-281.

- 2004 : *Pluralisme culturel et identité religieuse : Le Message de l'Islam,* n° 205, 1, CAIRN, Diogène, PUF, Paris, 128-135 pp.

-CHAOUL Melhem:

Professeur à l'institut des sciences sociales de l'Université Libanaise, consultant auprès d'instituts de recherches en politologie.

- 1979: Doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales intitulée : « *Contribution a l'étude des confrontations stratégiques dans le Golfe arabo-persique et la Mer Rouge (1970 – 1977)* ».

- 1996-2000 : président de l'Association Libanaise de Sociologie, 2ème et 3ème instance

- Les ouvrages :

- 1978 : *La sécurité Dans Le Golfe Arabo-Persique*, Publications Hardcover, France, Paris, p. 147.

- 1988 : *Discours politique et consensus : éléments de consensus dans les projets des acteurs politiques libanais*, en collaboration avec MOGHAIZEL-NASR Nada, Publications Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient contemporain (CERMOC), Beyrouth, pp.75-85.

- 2003 Le Liban: un rôle majeur dans la mondialisation des médias arabes in Mondialisation et nouveaux médias dans le monde arabe, Cet ouvrage a été traduit en arabe par Frédéric Maatouk et publié aux Editions Cadmus (Syrie-Liban).

- 2007 : Congrès : Liban aujourd'hui « *Du politique au militaire. Maronisme et chiisme,* Publications Centre d'Etudes et de Recherches sur le Moyen-Orient contemporain (CERMOC), Beyrouth.

- 2007 : *Un point de vue chrétien : encore une « guerre pour les autres » ?,* par Melhem Chaoul in Liban, une guerre de 33 jours, sous la direction de : Franck Mermier, Élisabeth Picard, éditions La Découverte, 255 pages.

- 2008 : « *Échange social, liens et solidarité : sociographie de la pratique des condoléances à Zahlé* », in Liban : espaces partagés et pratiques de rencontre, collectif, sous la direction du Franck Mermier, Publications. Institut français du Proche-Orient, Beyrouth, pp.101-107.

- EL AZMEH Aziz:

Professeur à l'université de Budapest. Il enseigne l'histoire et la pensée d'une perspective comparative. Fut à plusieurs reprises directeur de recherche dans différentes universités européennes comme Wissenschaftskolleg à Berlin, le Collège Suédois des Etudes Avancées à Uppsala, l'Université de Cambridge, la Maison des Sciences de l'Homme à Paris, au Rockefeller Foundation Study Center à Bellagio.

- 1947 : Né en à Damas.

- 1971 : Licence en Philosophie et en Sociologie, de l'Université Arabe de Beyrouth.
- 1973 : Magister en Philosophie de l'Université Eberhardt - Karls Tübingen.
- 1977 : Doctorat en Philosophie, portant sur les études orientales de l'Université d'Oxford.

- Distinctions

1993 : L'Ordre Républicain de Mérite pour ses services rendus à la culture arabe, attribué par le Président Tunisien.

- Les ouvrages

- Les biographies : portaient essentiellement sur des grands auteurs et artistes arabes comme :

- 1981: *IBN KHALDOUN in modern scholarship: a study in orientalism*, Publications Third Word Center For Reasearch and Publishing, London, pp xxix, 333.

- 1982 : *Ibn Khaldun: Essai de la réinterprétation* , , Publications Frank Cass, London, pp. 176 ; traduit arabe par A. Nasif, Beyrouth, Dar al-Tali'a 1983; 2ème éditions, 1987,176 p. (En arabe).

ابن خلدون و تاريخيته، عزيز العظمة،ترجمة عبد الكريم ناصيف. بيروت، دار الطليعة، 1987.

- 1983: *L'écriture et la connaissance historique: introduction dans les origines de la fabrication de l'histoire arabe*, Publications Dar Al Talia'a, Beyrouth, 152 p.

الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية : مقـدمة في أصول صناعة التاريـخ العربي،
دار الطليعة، بيروت،1983.

- 1986: *La pensée arabe et les sociétés islamiques*, Croom Helm London, pp.xii, 295. (en arabe).

الفكر العربي و المجتمعات الإسلامية، مطبوعات كروم هلم، لندن.

- 1991 : *Les arabes et les barbares : le siècle Médiéval arabe (ethnologie et ethnographie),* Dar Riad El-Rayyes, Beyrouth, pp. 248. (En arabe).

- 1992 : *La laïcité dans la vie et la pensée arabe moderne*, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 378p. (En arabe).

- 1992 : *L'authenticité ou la politique de la fuite*, Publications Dar Al Saki, Beyrouth, 88p. (En arabe).

1992 : الأصالة أو سياسة الهروب، دار الساقي، بيروت.

- 1992 : *La laïcité vue autrement*, Publications Centre d'Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 378 p. (En arabe).

1992 : العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- 1996 : *Le monde de la religion dans le présent des arabes*, Publications Dar Al Talia'a, Beyrouth, 255 p. (En arabe).

1996 : دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت .

- 1997: *Royauté du musulman : puissance et l'inceste dans l'islam le christianisme et le gouvernant païen politique*, Publications et traduction Qoudmous pour la publication, Damas, 296 pp. (En arabe).

1997 : ملوكية مسلم : الطاقة والحرام في الإسلام والمسيحية والوثنية السياسية الحاكمة ، ترجمة قدموس للنشر، دمشق.

- 2000 : *Ibn Toumaima*, Publications Dar Al Rayyes, Beyrouth, 500 p. (En arabe).

- 2000: *Al Mawardi*, Publications Dar Al Rayyes, Beyrouth, 332 p. (En arabe).

- 2000: *Mohamad Ben Abed el Wahab*, Publications Dar Al Rayyes, Beyrouth, 150 p. (En arabe).

- 2000:*Dialogue dans la laïcité*, en collaboration de A. al-Masiri *Secularism:*, Dar Al-Fikr al-Mouasir, Damas, 334 p.

  حوار في العلمانية، العظمة و المصيري، دار الفكر المعاصر، دمشق

- 2001: *Abou Baker el Razi*, Publications Dar Al Rayyes, Beyrouth, 204 p. (En arabe).

- 2001: *Al Masoudi*, Publications Dar Al Rayyes, Beyrouth, 420 p. (en arabe).

- 2002: *Ahmad Farés AL CHIDIAK*,en collaboration avec Fawaz TRABOULSI, Publications Riad AL Rayyes, Beyrouth. (En arabe).

  2002: أحمد فارس الشدياق، عزيز العظمة و فواز طرابلسي، مطبوعات دار الريس، بيروت.

- 2002: *IBN AL RIOUNDI*, Publications Riad Al- Rayyes, Beyrouth .

  2002 :إبن الريوندي، عزيز العظمة، مطبوعات رياض الريس للكتب و النشر، بيروت .

- 2003: *Constantine Zureik : un arabe pour le XX*^{ème} *Siècle*, Institut des Etudes Palestiniennes, Beyrouth, 297 p. (En arabe).

  قسطنطين زريق، عربي للقرن الواحد و العشرين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

- 2004 *: Après l'événement : lecture de Tocqueville dans Bagdad*, Budapest, Centrale Européen Université (CEU) numéro spécial, n°1, 28 p.

-EL HARRAS Mokhtar:

Professeur de Sociologie à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat (Université Mohammed V).

- 1994 : Fondateur du « Groupe de Recherches et d'Etudes sociologiques (GRES), laboratoire de recherche rattaché à l'Université Mohamed V de Rabat.

- 1994 : Président de l'Unité de Formation et de Recherche (UFR) en : « Sociologie de la Famille : Valeurs, Pratiques et Politiques ».

- Membre au Réseau « du genre social et le développement ».
عضو في شبكة النوع الاجتماعي و التنمية.

- Les ouvrages

- 1986 : *L'analyse fractionnelle des structures sociales dans le Maghreb arabe,* in « vers une sociologie arabe », Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 265-287pp. (En arabe).

- 1988 : Evaluation critique de quelques études récentes sur la famille du Maroc, Publications Le Fennec**,** CASABLANCA (En arabe).

- 1996 : *La Culture et la Fertilité*, Une Etude du Comportement de Procréation au Maroc, Publications Dar Al Taliaa, 135p. (En arabe).

- Articles

- 1987 : *« Le clan et la « assabyia »: lecture dans l'analyse khaldounienne de la société rurale marocaine »*, Revue Al Mostakbal Al Arabi (l'Avenir Arabe), Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 47-66 PP. (En arabe).

1987: القبيلة و الدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 98، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 47 - 66 ص.

- 2006 : *L'Application du code de la famille*, Publications Association Marocaine de lutte contre la Violence à l'égard des Femmes, Maroc, 109-121 pp. (En arabe).

2006 : تطبيق قانون الأسرة: المكتسبات و التحديات، بمشاركة فاطنة سرحان،منشورات الجمعية المغربية لمناهضة العنف ضد النساء، المغرب، 109 - 121 ص .

- 2008 : « *Le temps et l'immigration : Réflexibilité d'un choc culturel* », conférence dans le 3ème congrès international pour étudier « les influences sociales, économiques et politiques de migration internationale sur les sociétés arabes et africaines, Académie des Hautes Etudes de Janzour, Lybie. (En arabe).

2008: الزمن و الهجرة: إنعكاسات صدمة ثقافية، ندوة في المؤتمر الدولي الثالث حول:
" الآثار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للهجرة الدولية على المجتمعات العربية والأفريقية" ، أكاديمية الدراسات العليا في جنزور، ليبيا.

- EL KENZ Ali:

Sociologue (algérien). Professeur de sociologie à l'université de Nantes (France) et chercheur dans de nombreux centres de recherches**.**

- Les recherches

- 1974 : Etude sur les conditions d'application de la législation du travail. En collaboration avec MM.A Person, (expert du BIT), et B. Millet (consultant du Ministère français du travail).

- 1979 - 1992 : Directeur de recherches à l'Institut de recherche et de développement (l'IRD), et professeur au département de sociologie de l'université d'Alger.

- 1984 : Etude sur « le malaise des cadres » à l'Entreprise nationale de distribution de l'électricité et du gaz (SONELGAZ). En collaboration (coordinateur) avec des cadres de l'Entreprise .Contrat de recherche avec le Centre de Recherche de l'économie appliquée au Développement (CREAD).

- 1988 : Coordinateur du Groupe National de travail (GNT) «l'Algérie et

la modernité » dans le cadre du réseau CODESRIA, DAKAR.

- 1989 : Etude sur les problèmes de la formation en entreprise dans le secteur de la sidérurgie. Coordinateur d'une équipe mixte, chercheur du CREAD, cadres de l'entreprise.

- 1990 : Etude sur les problèmes de la jeunesse en milieu urbain, chômage et emploi dans la région d'Alger .CREAD -Ministère de la jeunesse.

- 1992 : Etudes sur la gestion de la formation post-universitaire à l'étranger. Enquêtes menées par une équipe de chercheurs du CREAD, en France, en Angleterre, au Canada et aux Etats-Unis.

- 1993 : Convention de recherche avec le CEDEJ (Le Caire) et « le centre d'Etudes de l'Unité Arabe » (Beyrouth) sur les élites politiques et culturelles.

- 1994 : Création d'un groupe de réflexion sur « l'avenir de l'Afrique», Dakar « Global Coalition for Africa ».

- 1997 : Participation à l'élaboration du programme de recherches de l'Institut « Maghreb-Europe » de l'université de Paris VIII sur les générations d'intellectuels ».

- 1998 : Participation à la mise en place du département de sociologie de l'université de NANTES, et d'un centre de recherches.

- 1998 : Création en novembre à Tunis du conseil exécutif, et des commissions du CASS (Conseil arabe des sciences sociales), statut de « membre fondateur ».

- 1999 : Mise en place du CENS (Centre nantais de sociologie), lancement du programme de recherche « ville et hospitalité :le cas de Nantes ».

- 1999 : Mise en place avec l'OSTOM-IRD de l'équipe de recherche sur les sciences en Afrique. Lancement du programme qui doit couvrir douze pays africains. Contribution personnelle : la Tunisie, l'Egypte et l'Algérie.

- 2001 : Lancement du projet de recherche " soutenir la recherche en Afrique".

- 2002 : Lancement du contrat de recherche « les discriminations raciales à l'emploi des jeunes ». Contrat de recherches Cens-Fasild-DDTE.

- 2003 Lancement du projet de création de l' Institut des Etudes Avancées.

- 2006 : Fin du détachement à l'IRD et retour à l'Université de Nantes.

- 2008 : Conseiller scientifique à l'IEA, et professeur de sociologie, à l'Université de Nantes.

- Les ouvrages

- El Kenz, A., (Pseudonyme Benhouria.T) , L'économie de l'Algérie. Maspéro, coll « Texte à l'appui », Paris, 1980, 360 p.

- El Kenz.A., Les maîtres penseurs. Notes de lecture, Enal, Alger, 1985, 311p.

- El Kenz.A., Une expérience industrielle en Algérie : le complexe sidérurgique d'El Hadjar, CNRS éditions, Paris, 1987, 376 p.

- El Kenz. A., ed. L'Algérie et la modernité, Codesria-Karthala, Dakar-Paris, 1989, 293 p. Contribution de l'auteur : « esquisse d'une phénoménologie de la conscience nationale », (p1-31), Cet ouvrage a été traduit en anglais sous le titre : « Algeria. The challenge of Modernity », African Books Collective, Oxford, 1991, 331 p.

- El Kenz. A., » Au Fil de la crise : cinq études sur l'Algérie et le monde arabe». Bouchène, Alger, 1991, 163 p. Cet ouvrage a été traduit en arabe et publié par le même éditeur à Alger.
  Il a été traduit en anglais sous le titre « Algerian reflections on Arab Crises, Austin-The University of Texas Press, 1991.

- Bennoune.M., et El Kenz.A., Le hasard et l'histoire : entretiens avec Abdessalam. B, Enag éditions, Alger, 1991, 2 volumes, 660 p.

- El Kenz A. et Brandell. I., ed. Workers in Third-World industrialisation. Macmillan Academic and Professional, London. St Martin's Press NY, 1991, 239 p. contribution avec Chikhi.S., « Les ouvriers algériens entre l'identité professionnelle et la communauté socio-culturelle ».

- Collectif, La Guerre du Golfe et le devenir des Arabes, Ceres éditeur. Tunis, 1992.

- El Kenz Bengurena.M., Une mémoire technologique pour demain : témoignages sur des expériences de formation dans la sidérurgie algérienne, Editions El-Hikma, Alger, 1992, 228 P. Contribution : Préface pp1-7, Table – ronde finale.

- El Kenz A. et Bensalem. L., Maghreb et maîtrise technologique, enjeux et perspectives, Centre d'études maghrébines, Tunis, 1994. Contribution : « la maîtrise technologique, un enjeu social total, » pp 41 – 60.

- El Kenz A. et Brondino. M., Gramsci et les Arabes, Alif éditions, Tunis, 1994.

- El Kenz A. et Ellis. S., « L'Afrique maintenant. », Paris, Karthala, 1995, 320 p. Contribution : « les jeunes et la violence » pp 88-109.

- Collectif, « Les libertés intellectuelles en Afrique », Codesria, Dakar, 1996.

- El Kenz A. : De l'espérance du développement à la violence identitaire, pp 45-59. Ce livre a été publié par le même éditeur en anglais sous le titre : The State of Academic Freedom in Africa.

- El Kenz .A., Le Maghreb, enlisement ou nouveau départ ? L'Harmattan, Paris, 1996, 233 p. Contributions : 1 –Le mouvement social et les forces politiques dans l'Algérie des années 90, p 183-192 ; 2 –Le Maghreb, d'un mythe à l'autre, pp 209-233.

- El Kenz A. et Benmakhlouf.A., La raison et la question des limites, Le Fennec, Casablanca, 1997, 336p. Contribution : « la raison et la différence ou la chronologie de deux histoires ».

- Waast. R., « Les sciences au Sud ». Orstom éd , Paris, 1997. Contribution de El Kenz A. : « Prométhée et Hermès » pp263-283.

- Gaillard.J., Krishna.VV.,Waast. R., Scientific communities in the developing world , Sage Publications, New Delhi/thousand Oaks, London, 1996. Contribution: « Sisyphus or the scientific communities of Algeria ».

- El Kenz A. et Shinn.T. , Science and technology in a developping World, Yearbook, 1995.

- El Kenz. A., Frappart. V., Garat. I., Retiere.J.N.,Suaud.Ch., Villes et hospitalité, le cas nantais, CNRS, Espaces géographiques et sociétés, 2004.

- Amin. S., El Kenz. A., Le monde arabe : enjeux sociaux, perspectives Méditerranéennes , L'Harmattan, Paris, 2003, 186 p. Cet ouvrage a été publié en anglais sous le titre : « Europe and the Arab World », Zed Books, London-New York, 2004.

- Gérard.E., Savoirs, insertion et globalisation vu du Maghreb. Editions Publisud, Paris, 2006, 403p. Contribution de El Kenz A. : « introduction à la deuxième partie, La valeur du savoir », pp 139-143.

- L'Etat de la sociologie dans le monde arabe, éd., l'Association Arabe de Sociologie Beyrouth, 1986. (En arabe).

- L'intelligentsia dans le monde arabe, éditions l'Association Arabe de Sociologie Beyrouth, 1989. (En arabe).

- Religion et Société, éditions l'Association Arabe de Sociologie, Beyrouth, 1991 (En arabe).

- Société civile et démocratie dans le monde arabe, éditions l'Association Arabe de Sociologie, Beyrouth, 1993. (En arabe).

- L'image de l'autre, éditions, l'Association Arabe de Sociologie, Beyrouth, 1998. (En arabe).

– Articles et conférences

- « La sociologie en Algérie, discipline et orientations ». Annales de l'Université d'Alger, N°4, 1989.

- « Algérie, les deux paradigmes ». Revue des mondes musulmans et de la méditerranée ; N° 68-69, 1993, pp 79-89.

- « les ingénieurs et le pouvoir ». Revue Tiers Monde, N° 142, Juil-Sept, 1995, pp 556-579.

- **«** L'alternative démocratique dans le monde arabe ». Recherches internationales. N° 48. Paris, printemps 1997, pp 9-25. Cet article a été publié dans un ouvrage collectif Meroue .K., éditions, Dar al Maaref , Beyrouth, 1998.

- **,** « El Cambio de paradigma en el Maghreb». Revista international de sociologia, N°14, 1996, pp 213-222.

- « Une expérience collective : l'association arabe de sociologie **».** Publication du XIV congrès mondial de sociologie, Volumes : Questions from Arab Societies, **,** pp 31- 46.

- « la sociologie algérienne, expérience et institution ». Entretiens avec Stéphane Beaud Genèses, Septembre, 1998.

- Les SHS dans les pays arabes de la méditerranée, Bulletin du Codesria, N° 3-4, 2005, Le cercle de craie, Anthropos et Humanitas**,** Insanyat , Revue du CRASC, Oran, N°27, 2005 pp 19-29.

- « Les sciences sociales dans les Etats arabes ». Site Unesco-Most : Conférence sur la gestion des transformations sociales dans la région des Etats arabes, Février, 1996

- « Les sciences sociales dans les pays arabes : cadre pour une recherche ». Site Ird Cet article a été traduit en arabe et publié dans la revue de l'Association arabe de sociologie, IDAFAT, Beyrouth, 2004.

- EL NAJJAR Baqer:

Chercheur et professeur de la sociologie a l'universitaire du Bahreïn.

- 1953 : Né à Bahreïn.
- 1978 : DEA en sociologie de l'université du Caire.
- 1976 : Licence en sociologie, faculté des lettres, université de Kuwait.
- 1978- 1980 : Coordinateur des recherches dans l'institution de la production des programmes collectifs du pays du golfe arabe et Conseiller à plusieurs organisations de l'ONU.
- 1983 : Doctorat en philosophie dans la sociologie, de l'Université Britannique Dirhem.
- 1984 : Professeur à l'université du Bahreïn.
- 1995-1999 : Doyen à la faculté des Lettres, Université de Bahreïn.
- 2002-2003 : Professeur visitant à l'Institut des Etudes Arabes et Islamiques, Université Exeter, Le Royaume Uni.

- **Les ouvrages**

- 2000 : *La Femme dans le Golfe Arabe et les transformations difficiles dues à la modernité*, Publications Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 143 p. (En arabe).

2000 :المرأة في الخليج العربي وتحولات الحداثة العسيرة، المركز الثقافي العربي، بيروت.

- 2001 : *Le Rêve de l'émigration pour la fortune*, Publications Centres des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 216 p.(En arabe).

2001 :حلم الهجرة للثروة: الهجرة و العمالة المهاجرة في الخليج العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- 2003 *: Le conflit de l'éducation et de la société dans le Golfe Arabe*, Publications Dar Al Saki, Beyrouth, 120 p. (En arabe).

- 2005 : *Rapport sur le développement arabe : Vers la liberté de la femme dans le monde arabe*, Publications Imprimerie Nationale, Aman-Royaume Hachémite de Jordanie. (En arabe).

- 2007 : *Les Mouvements Religieux dans le Golfe Arabe*, Dar Al Saki, Beyrouth, 120 p. (En arabe).

-EL NAQIB Khaldoun Hassan:

Professeur de sciences sociales et de psychologie à l'université de Koweït depuis 1967. Fondateur du Magazine Arabe des Sciences Sociales publié à Londres en langue anglaise.

- Les ouvrages

- 1997 : *Au commencement fut le conflit, avis sur le Fiqh dépassé : Le monde arabe et le monde occidental dans le temps de la mondialisation,* Publications Dar Al Saki, Beyrouth, 432p. (En arabe)

1997 : في البدء كان الصراع: جدل الدين و الإثنية، الأمة و الطبقة عند العرب، دار الساقي، بيروت، ص 432.

- 2002 : *Avis au Fikh dépassé : les arabes et l'occident dans l'ère de la mondialisation*, Publications Dar Al-Saki, Beyrouth, 463p
- 1991 : *l'Etat despotique dans le Mashreq arabe contemporain : étude structurale,* centre des Etudes de l'Unité Arabes, Beyrouth, 419p. (En arabe)

1991: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 419 ص.

- **Les articles**

- 1986 : *La construction de la société arabe : Quelques hypothèses de la recherche,* in « vers une sociologie arabe », collectif, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, pp217-265. (En arabe).

- 2005 : *Les Mouvements de l'Islam Politique et le Pouvoir* Publications le Magazine Al Siyasa (La Politique), Beyrouth. (En arabe).

-EL TIR Mustapha :

- 1937 : né le 3 septembre à Sirte en Libye.
- 1962 : Licence en Sociologie de l'Université Libyenne.
- 1965 : Maîtrise de l'Université de Pietersburg.
- 1971 : Doctorat en Sociologie de l'Université de Minnesota (Etats –Unis).
- 1962-1966 : Professeur à l'Université Libyenne.
- 1970-1971 : Professeur à l'Université de Minnesota (USA).
- 1970-1975 : Professeur et vice Doyen de la faculté des Lettres, Université Karyounes (Lybie).
- 1975-1980 : Professeur à l'université Al Fateh (Lybie).
- 1978-1979 -1980-1997: professeur visitant à l'université de Texas.
- 1987-1998 : membre à l'Organisation Nationale des Recherches Scientifiques (Lybie).
- 1990 : Membre à la commission consultative (اللجنة الاستشارية) de l'éducation (Lybie).
- 1999 : Chef du département de la sociologie à l'Université Al Fateh (Lybie).
- 2003 : Membre du Centre des Hautes Etudes (منتدى الدراسات العليا)à l'UNESCO.

- **Les ouvrages :**

- 1980 : *Le but justifie le moyen : étude sociale du fait de la fraude dans les examens*, Publications Maison Unie du Livre, Beyrouth. (En arabe).

1980:الغش في الإمتحانات، مطبوعات الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، 159 ص.

- 1980 : *La prison comme institution sociale : étude des opinions et attitudes des prisonniers*, Centre des études de l'Unité Arabe, Beyrouth, 199p. (En arabeInstitution Unie de Publication, 159 p. (En arabe).

1980: الغاية تبرر الوسيلة: دراسة إجتماعية لظاهرة
السجن كمؤسسة إجتماعية : دراسة لآراء و إتجاهات المساجين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 199ص.

- 1980 : *Le développement et la modernité, Publications Maahad Al Inma Al Arabi*, Centre du Développement Arabe, Beyrouth, 272p. (En arabe).

1980 : التنمية و التحديث، معهد الإنماء العربي، بيروت، 272 ص.

- 1981 : *Questionnaires d'enquête et interview pour des études sociales* , Institut du Développement Arabe, Beyrouth, 205 p. (En arabe).

1981: استمارات استبيان ومقابلة لدراسات في علم الاجتماع، بيروت، معهد الإنماء العربي، 205 ص.

- 1986 : *Introduction dans les fondements et les bases de la recherche sociale*, Publications Dar Al Jamahiryia, Tripoli, 335P. (en arabe).

1986 : مقدمة في مبادئ و أسس البحث الاجتماعي، مطبوعات الدار الجماهيرية، 335ص.

- 1989 : *Contributions aux fondements de la recherche sociale*, Institut du Développement Arabe, Beyrouth, 352p. (En arabe)

1989: مساهمات في أسس البحث الاجتماعي، معهد الإنماء العربي بيروت، 352 ص.

- 1990 : *L'autre aspect du comportement : lecture dans la délinquance sociale*, Beyrouth, Institut du Développement Arabe, 432p. (En arabe).

1990 : الوجه الآخر للسلوك : قراءات في الانحراف الاجتماعي، معهد الانماء العربي، بيروت.

- 1992 : *Parcours de la modernisation de la société libyenne : accommodation entre l'ancien et le nouveau*, Institut du Développement Arabe, Beyrouth. (En arabe).

1992: مسيرة تحديث المجتمع الليبي : مواءمة بين القديم والجديد، بيروت ، معهد الانماء العربي .

- 1995 : Les orientations de la citadinité dans la société arabe, Publications Institution Ibdaa, Casablanca, 207p. (En arabe).

1995 : اتجاهات التحضر في المجتمع العربي، مؤسسة إبداع، الدار البيضاء،207 ص.

- 1997 : La violence familiale, Publications Académie Nayef pour les Sciences de Sécurité et du Stage, Riyad, 172p. (En arabe).

1997: العنف العائلي،منشورات أكاديمية نايف للعلوم الأمنية و التدريب، الرياض، 172ص.

- 2001 : Les situations vitales aux personnes de basse revenue : étude empirique, Al Moutada lilkitab (l'Union pour le livre), Beyrouth. (En arabe).

2001 :الأوضاع المعيشية لذوي الدخل المحدود في المجتمع الليبي : دراسة امبيريقية ، المتحدة للكتاب، بيروت.

- 2003 : *Le changement des valeurs morales et les moyens d'atteindre les objectifs :Exemple de la fraude aux Examens*, Publications Dar Al Kitab Al Jadid Al Moutahida, Beyrouth, 264 p. (En arabe).

2003: تغيّر القيم الأخلاقية و وسائل بلوغ الأهداف: نموذج الغش في الامتحانات، مطبوعات دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 264 ص.

- 2004 : L'enseignement supérieur et le développement entre l'ambition des planificateurs et les limites du réel, Publications Centre International des Etudes et des Recherches du Livre Vert (Al Markaz Al Alami Lildirassat w Abhath Al Kitab Al Akhdar), Tripoli, 39 p. (En arabe).

2004: التعليم العالي و التنمية و التحديث بين تطلعات المخططين و محددات الواقع، منشورات المركز العالمي لدراسات و أبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، 39 ص.

- 2005 : La modernité, la citadinité et le développement permanent, Publications Accadémie Dirassat Olia (Académie Des Haures Etudes), Tripoli. (En arabe).

2005 : التحديث و التحضر و التنمية المستدامة، منشورات أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس

- EL WARDI Ali

- 1913 : Né à Kazémia (Bagdad) à l'époque de la domination Ottoman.
- Il a travaillé dans l'épicier de son père quand il a quitté le katatib (l'école non systématique) à l'époque.
- 1914-1918 : Il a continué ses études dans une école systématique.
- Quand il a fini ses études secondaires, il a enseigné pour 2 ans.
- Il est parti à Beyrouth pour continuer ses études à l'Université Américaine.
- 1947 : DEA en sociologie à l'Université de Texas.
- 1950 : Doctorat à l'université de Texas (mention très honorable). Il avait la félicitation du gouverneur de la province.
- Il a enseigné la sociologie à l'université de Bagdad et il était parmi ses leaders.
- Il avait le statut d'un professeur expérimenté en sociologie. A l'époque c'était très rare d'avoir ce titre consacré aux brillants dans leurs domaines.
- 1972 : il est en retraite. Alors, il se consacre à écrire des ouvrages et prononcer les conférences dans les institutions scientifiques (Institut des recherches et études arabes – Bagdad).
- Ses avis étaient contre l'autorité, c'est pourquoi les responsables politiques ont tiré son titre comme « professeur expérimenté » et ont essayé de lui rendre pauvre en interdisant la vente de ses livres.
- 1995 : Il est décédé en juillet dans un hôpital en Jordanie dont l'autorité jordanienne a payé les frais financiers relatifs au traitement.
- Il a appelé à une « sociologie arabe » respectant la particularité géo-culturelle en se basant sur l'approche d'Ibn Khaldoun.
- Il a étudié le fait le bédouin et son influence sur la personnalité arabe.
- Certaines de ses œuvres ont été traduites en plusieurs langues dont : l'anglais, persan, turc et allemand.
- Les travaux les plus importants du Al Ali-Wardi sont :
- Traits sociaux de l'histoire contemporaine de l'Irak, six parties en 12 livres, Publications Dar Al Warrak, 2007, 3203 p.
- 1959 : Les rêves entre le dogme et la science, éditions Al Rabita, Bagdad, 336 p. الأحلام بين العقيدة والعلم.
- 1962 : La logique d'Ibn Khaldoun à la lumière de sa civilisation et sa personnalité, Publications Institut des études arabes mondiales, le Caire.

- 1965 : Une étude dans la nature de la société iraquienne, Publications Dar Al Warrak, 415 p.
- 1994 : Mythe de la sublime littérature, Publications Dar Koufan, 312
  1995 : Prédicateurs des sultans, Publications Dar Koufan,
- 2007 : La personnalité de l'individu iraquien à la lumière de la sociologie contemporaine, Publications Dar Al Warrak.
- 2008 : Farce de l'esprit humain, Publications Dar Al Warrak, 359 p.
- 2008 : La parapsychologie de l'inconscient ou les secrets de la personnalité réussite, Publications Dar Al Warrak, 238 p.

- GHALIOUN Burhan:

Sociologue Syrien.
Directeur du Centre d'études de l'Orient Contemporain, La Sorbonne Nouvelle, Paris III.
Professeur de civilisation arabe à l'université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, et l'un des auteurs du rapport sur le développement humain dans les pays arabes 2003, du Programme des nations unies pour le développement (PNUD).

- Professeur à l'université de « Damas », Faculté de philosophie et de sociologie.
- Docteur en sociologie politique.
- Docteur d'Etat en sciences humaines (Sorbonne).
- Professeur en sociologie.
- Directeur du Centre des études contemporaines (Sorbonne).

- Les ouvrages

- 1991 : Le malaise arabe : l'Etat contre la nation, éditions, La Découverte, Paris, 186 p.

- 1992 : La conscience du soi, L'Institution Arabe de la Recherche et de la Publication, Beyrouth, 152 p. (En arabe).
- 1996 : Dialogue pour la démocratie, en collaboration avec SOLH, Raghid et KAWARI, Ali, éditions Dar al Taliaa, Beyrouth, 175 p.
- 1997 : Islam et politique : La modernité trahie, éditions La Découverte, Paris, 253 p.
- 1999 : Critique de la politique pratique : Les Arabes et la bataille de la paix, Le Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 256 p. (En arabe).
- 2000 : La culture de la mondialisation et la mondialisation de la culture, en collaboration avec, AMIN, Samir, éditions Dar Al Fikr al Moasser, Beyrouth, 240 p.

- 2003 : Les arabes et les mutations internationales : De la chute du mur de Berlin jusqu'à la chute de Bagdad, éditions Le Centre Culturel Arabe, Maroc, 390 p.
- 2003 : Le choix démocratique en Syrie, Imprimerie Pétra, Beyrouth, 191p, (En arabe).
- 2004 : Le régime politique en Islam, en collaboration avec Mohammad El Awwa, Publications Dar Al Fikr, Damas et Beyrouth, 312 p.
- 2004 : L'assassinat de la raison arabe : l'épreuve/ calamité de la culture arabe entre les ascendants et la dépendance, Publications du Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 319 p. (En arabe).
- 2004 : Critique de la politique, l'Etat et la religion, Publications du Centre Culturel Arabe, Beyrouth, 690 p. (En arabe).
- 2005 : Les Arabes et le Monde après le 11 Septembre,Publications Dar Al Fikr, Damas et Beyrouth, 136 p.

-Les éditoriaux

- Liban : autant en emporte le vent, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, 5 février 2008.

- Liban : l'initiative créatrice du Qatar, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, 23 mai 2008.

- Les articles

- *« Communauté, communauté politique et citoyenneté : la confusion de l'islamisme »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, 3 mars 2008.

- *« L'Orient face à la politique des puissances », revue Confluences Méditerranée »*, L'Harmattan, Paris, 4 mars 2008.

- *« Gaza : la voie de l'émancipation »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, 8 juin 2008.

- *« L'avenir de l'opposition démocratique en Syrie »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, 15 avril 2008.

- *« La politique syrienne internationale : La fin de la poigne impérialiste »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, 16 octobre 2007.

- *« Monde arabe : La fin des stratégies nationales »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 2, Hiver 1992.

- *« La culture de la mondialisation et la mondialisation de la culture »*, Revista CIDOB d'Afers Internationals, Dynamiques identitaires : Globalisation, déculturation et crise d'identité, N° 43-44, pp 265-276, 1999.

- *« Islam, laïcité et modernité : l'exemple des sociétés arabes contemporaines »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 33, Printemps, 2000.

- *« Démocratisation et mondialisation dans le Monde Arabe »*, in Pluralisme, Modernité et Monde arabe : Politique, droit de l'homme et bioéthique**,** Par Marie-Hélène Parizeau, Soheil Kash, les Presses de l'Université Laval, Québec, PP49-69, Août 2001.

- *« Islam et terrorisme : de l'origine de la violence dans les pays musulmans »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 40, Hiver 2001-2002.

- Burhan Ghalioun et Farouk Mardam-Bey, *« Un printemps syrien »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 44, Hiver 2002-2003.

- *« La fin de la « révolution » baathiste »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 44, Hiver 2002-2003.

- *« Pour une civilisation de la confiance »*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals, N° 61-62, p. 203-213, mai-juin 2003.

- *« Les tragiques destinées de la démocratie arabe »*, Burhan Ghalioun revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 49, Printemps 2004.

- *« Représentations et interculturalité : Exclusion et dynamiques de la représentation en contexte de globalisation »*, Revista CIDOB d'Afers Internationals, N° 66-67, pp 271-282, 2004.

- *« L'arabisme par delà le nationalisme et l'islamisme »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, N° 61, 2007.

- *« L'Orient face à la politique des puissances »*, revue Confluences Méditerranée, L'Harmattan, Paris, Hiver, 2008.

-HATAB Zouhair :

Sociologue libanais, est l'un des sociologues ayant le plus travaillé la question de la famille arabe, la situation de la femme…..

- 1947 : Né à Beyrouth.
- 1974 : Doctorat de l'Université Sorbonne à Paris.
- Enseigne la méthodologie et la sociologie de la famille à l'Université Libanaise.

- Les ouvrages

- 1980 : le sursaut et les jeunes, en collaboration avec Makki Abbas, Institut du Développement Arabe, Beyrouth, 162 p. (En arabe).

1980: الطفرة و الشباب، بالاشتراك مع عباس مكي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 162 ص.

- 1981 : *La crise relationnelle des jeunes et la problématique de leur traitement*, en collaboration avec MAKKI Abbas, Publications Institut Arabe du Développement, Beyrouth, 245 p. (En arabe).

1981: مأزم الشباب العلائقي وإشكالية التعاطي معه، بالاشتراك مع عباس مكي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 245 ص.

- 1985 : La participation des sociologues arabes dans le développement : Etude analytique à un échantillon des recherches, Publications Institut Arabe du Développement, Beyrouth, 208 p. (En arabe).

1985: مساهمات الاجتماعيين العرب في قضايا التنمية: دراسة تحليلية لعينة من الأبحاث،208 ص.

- 1987 : *Les Potentiels Féminins Arabes*, Institut du Développement Arabe, Beyrouth, 1-207 pp. (En arabe).
- 1976 : *L'Evolution de la Structure Familiale Arabe,* Institut du Développement Arabe Beyrouth, 248p. (En arabe).
- 1978 : *L'autorité patriarcale et les jeunes*, en collaboration avec MAKKI Abbas, Publications L'Institut Arabe du Développement, Beyrouth, 247p. (En arabe).
- 1989: *L'Homme et Le planning familiale*, Beyrouth, Dar Al Kamati, 185p. (En arabe).

- Les articles

- 1995 : *« Nos routes sont devenues terrain du concurrence cachée entre les chauffeurs »*, Revue la sécurité et la vie, n° 153, 38- 41 pp. (En arabe).

1995: طرقاتنا أصبحت ميدانا للمنافسة غير المعلنة بين السائقين، مجلة الأمن و الحياة، العدد 153، ص:38 - 41.

- 1996-1997 : « *Les jeunes libanais face aux fléaux de l'époque* », Association l'Organisation de la Famille, Beyrouth. (En arabe).

1997-1996 : "شباب لبنان في مواجهة آفات العصر"، جمعية تنظيم الأسرة في لبنان، بيروت.

- 1997 : *« Vers la construction d'une société humaine et unifiante accompagnant de la mondialisation économique », Revue Alam Al Fikr, n° 90, Institut Arabe du Développement, Beyrouth, 4- pp. (En arabe).*

1997: نحو بناء مجتمع انساني جامع يواكب الولمة الاقتصادية، مجلة الفكر العربي، العدد 90، معهد الانماء العربي، بيروت.

- KERROU Mohamed :

Docteur (tunisien) en Science Politique (Université de Toulouse).

- Maître de conférences en Sociologie.
- Habilité à diriger des recherches.
- 2005-2008 : Responsable du Master d'Anthropologie sociale et Culturelle à l'Institut supérieur des Sciences Humaines, Université de Tunis El Manar.

- Les ouvrages

- 1998 : M. Kerrou (dir.), L'Autorité des Saints : Perspectives historiques et anthropologiques en Méditerranée Occidentale, Postface de Lucette Valensi, Paris, Editions Recherche et Civilisations (ERC), 354 p.

- 2002 : M. Kerrou (dir.), Public et Privé en Islam, Espaces, autorités et libertés, Préface de Jean-Charles Depaule, Paris, Editions Maisonneuve & Larose, 343 p.

- 2007 : Sihem Najjar & Mohamed Kerrou (dir.), La Décision sur scène : Un regard sociologique sur le pouvoir décisionnel des femmes tunisiennes, Préface de Jean-Noël Denieuil, Tunis-Beyrouth, Editions Cawtar-Majd, 226 p.

- 2008 : M. Kerrou (dir.), D'Islam et d'Ailleurs. Hommage à Clifford Geertz,Tunis, Editions Cérès, 280 p.

- Articles et communications

- 1993 : H. Dhaoui, H. Redissi et M. Kerrou (dir.), « L'individu au Maghreb », Colloque international à Beït El Hikma à Carthage, Tunis, Editions TS, 257 p.

- 1996 : M. Kerrou (dir.), « monothéismes et modernités », Colloque international de Carthage, Tunis, Editions Orient & Occident-Fondation Naumann, 423 p.

- 2005. Mohamed Kerrou, *«Jacques Berque et les villes de l'Islam/Jacques Berque and cities of Islam»*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, n° 107-110 - Identités confessionnelles et espace urbain, septembre, , pp : 483-499.

- KHADER Bichara :

Chercheur, enseignant et spécialiste du monde arabe. Directeur du Centre d'Etudes et de Recherches sur le Monde Arabe Contemporain *(CERMAC)*.

Professeur à la Faculté de sciences politiques, économiques et sociales de l'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve).

- Né en 1944 à Zababdeh, village palestinien, près de Jénine, à majorité chrétienne.

- 1966 : il arrive en Belgique, où il s'installe définitivement pour y poursuivre ses études à l'UCL.

- Les ouvrages :

- 1981 : *Monde arabe en développement*, éditions Sycomore, Paris.

- 1982 : *Coopération euro-arabe : diagnostic et prospective* - Publications CERMAC, Louvain-la-Neuve, tomes I et II.

- 1983 : *Coopération euro-arabe : diagnostic et prospective* - Publications CERMAC, Louvain-la-Neuve, tome 3.

- 1990 : *La Belgique et le Monde Arabe*, en collaboration avec C. Roosens, Publications Academia, Louvain-la-Neuve.

- 1992 : *Le Grand Maghreb et l'Europe, Enjeux et perspectives*, Publications Publisud-Quorum-Cermac, Paris, Ottignies-Louvain-la-Neuve.

- 1992 : *L'Europe et le Monde Arabe, cousins, voisins* - Publications Publisud-Quorum-Cermac, Paris, Ottignies-Louvain-la-Neuve.

- 1993 *: L'Europe et le Monde Arabe : Parenté et voisinage*, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 278 p. (En arabe).

- 1994 : *L'Europe et les pays arabes du Golfe, des partenaires distants*, Publications Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouyth, Publisud-Quorum-Cermac, Paris, Ottignies-Louvain-la-Neuve. (En arabe), 309 p.

- 1994 : *L'Europe et la Méditerranée, géopolitique de la proximité* Publications L'Harmattan, Paris.

- 1995 : *Ajustement structurel au Maghreb*, sous la direction d'Editions Administration Générale de la Coopération au Développement, Bruxelles.

- 1996 : *Conflits et processus de paix au Proche-Orient*, en collaboration Publications Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve.

- 1997 : *Le partenariat euro-méditerranéen, après la conférence de Barcelone*, Publications L'Harmattan, Paris.

- 1999 : *L'Europe et la Palestine : des Croisades à nos jours*, Publications L'Harmattan-Academia-Fides et Labor, Paris, 475 p.

- 2001 : *Le partenariat euro-méditerranéen vu du Sud*, Publications L'Harmattan, Paris.

- 2003 : *L'Europe et la Palestine : depuis la croisade jusqu'à nos jours*, éditions Centre d'Etudes d'Unité Arabe, Beyrouth, 475 p. (En arabe).

- 2004 : *Belges et Arabes: voisins distants partenaires distants,* en collaboration avec Cl. Roosens, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain.

2005 : *Palestine: mémoire et perspectives*, éditions Alternative Sud, Ellyps, Paris.

-LABIB Taher:

Sociologue tunisien. Président de l'Association Arabe des Sciences Sociales. Professeur à l'Université de Tunis- Beyrouth.

- *Taher LABIB*, professeur de *sociologie* de la culture à l'Université de Tunis.
- Président de l'Association arabe de sociologie.
- Directeur générale du Centre Arabe de la Traduction (Beyrouth).
- Professeur visiteur à l'Institut des Sciences Politique à Paris, à L'Université de Kiev et à l'Université Mexicaine.

- Les ouvrages

- 1995 : *La poésie amoureuse des arabes : le cas des 'Udrites, contribution a une sociologie de la littérature arabe*, Publications Société Nationale d'éditions et de Diffusion, Alger, p 163.

- Les articles

- 1998 : *Gramsci dans le Monde Arabe*, collectif, sous la direction de Tahar Labib et Michèle Brondino, Publications Alif-les éditions de la Méditerrané, 1-39 pp.
- 2000 : *L'Islam et la fin du voyage : comment l'Autre est devenu Occident,* Revue Social Compass, n 47, (1), 11-18pp.
- 2004 : *la famille : Des approches théoriques*, Revue Al Mostaqbal Al Arabi,n 308, 79-102.(En arabe).
- 2005 *: Laïcité et laïcisation de la société arabe*, Journal L'orient le Jour, Beyrouth.
- *La démocratie est-elle une demande sociale arabe*, (SDNL).

- 2006 : participation au colloque international sur "La sociologie professionnelle : quelles perspectives ?", il était le Président de la séance introductive : *La sociologie professionnelle en qu*estions, Publications AISLF en collaboration avec le Département de sociologie de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Tunis, le CERES, le laboratoire PHILAB/SFHS, l'Association Tunisienne de Sociologie et l'Association Arabe de Sociologie, 26-29 Novembre.

-OTHMANE Ibrahim :

Professeur de sociologie à l'Université de Amman en Jordanie.

- Les ouvrages

- 2003 : Question de Tolérance : Etude et dialogue avec Docteur Abdel Hossein Chaban, Ibrahim Ottmane et al. (collectif), Centre Oman des Etudes et Droits de l'homme, Jordanie, 111 p. (En arabe).

2003 : سؤال التسامح: دراسة و حوار مع الباحث الدكتور عبد الحسين شعبان، إبراهيم عثمان و آخرون،مركز عمان للدراسات و حقوق الإنسان، عمان، ص 111.

- 2004 : *Introduction à la sociologie*, éditions Dar Chourouk, Oman, 366p. (En arabe).

- 2004 : « *La dimension sociale dans l'expérience Jordanienne* », in « *tradition et modernité : Dialogue jordanien-japonais* », L'Institut Royal des Etudes Religieuses, Jordanie.

2004 : "البعد الاجتماعي في التجربة الأردنية"، في : " التراث و التحديث: حوار أردني ياباني"، المعهد الملكي للدراسات الدينية، عمان.

- 2006 :« *Ibn Khaldoun et son influence dans les écritures arabes contemporaines* », Conférence au Club Arabe, Revue Al Dustour, Jordanie. (En arabe).

2006: "إبن خلون و أثره في الكتابات العربية المعاصرة"، ندوة في المنتدى العربي، جريدة الدستور، الأردن.

- 2008 : La théorie contemporaine en sociologie, Publications Dar Al Chourouk, Jordanie, 279 p. (En arabe).

2008: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مطبوعات دار الشروق، الأردن، 279 ص.

- 2009 : Participation au Congrès « les élections et les transformations démocratiques dans le monde arabe : Un pas en avance ou en arrière », Centre Kods des Etudes Politiques, Jordanie, 262 p. (En arabe).

2009 :مشاركة في مؤتمر" الإنتخابات و التحولات الديمقراطية في العالم العربي: خطوة للأمام أم للوراء"، مركز القدس للدراسات السياسية ،الأردن، 262 ص.

-SHARABI Hisham :

Penseur arabe et grand activiste palestinien[480]. Directeur de l'Association les Fonds de Jérusalem pour l'Education et le Développement de la Communauté, à Washington (1977-2005)

Directeur du Centre d'Etudes Politiques en Palestine (CPAP)

dont le but est de présenter une perspective arabo palestinienne politique,

aux universités, et aux médias (1991-2005).

- 1927 : Né à Jaffa, et a passé une grande partie de son enfance chez ses grands-parents maternels à Akka.
- 1947 : Diplôme de l'Université Américaine à Beyrouth en philosophie, puis il s'affilia au Parti Nationaliste Social Syrien (SSNP).
- La détermination intransigeante du parti sur la question de la Palestine a captivé le jeune Sharabi qui, à son tour, a impressionné par sa virtuosité intellectuelle.
- 1977 : a créé les Fonds de Jérusalem pour l'Education et le Développement de la Communauté, à Washington (avec des collègues et des amis) nommé « The

[480] Bibliographie publiée par The Palestine Center - Washington, D.C. le 14 janvier 2004. (En anglais).

Fund's » fournissaient des bourses aux étudiants palestiniens pour faire leurs études en Palestine, et à l'étranger.

- 1981 : l'association prend de plus en plus d'ampleur et finance les établissements pédagogiques, culturels, de santé et les communautés de service pour la société palestinienne.
- 1991 : Sharabi et le conseil d'administration des Fonds de Jérusalem établissent un centre pour les Etudes Politiques de la Palestine (CPAP), afin de présenter une perspective arabo palestinienne politique, aux universités, et aux médias. Sharabi fut le président de cette association et du Centre d'Etudes Politiques jusqu'à sa mort en 2005.
- 2005 : Le 13 Janvier, mort à Beyrouth à l'âge de 78 ans.

- Les ouvrages

- 1975 : *Introductions pour étudier la société arabe*, Publications Dar Al Talia'a, Beyrouth, 152p. (En arabe).
- 1992 : *Le système patriarcal et la problématique de sous développement arabe*, Centre des Etudes de l'Unite Arabe, Beyrouth, 182 p. (En arabe).
- 1990 : *Critique civilisé de la société a la fin du XX° Siècle*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 103 p. (En arabe).

1990: النقد الحضاري للمجتمع العربي، مطبوعات دار النهار، بيروت.

- 1978 : *Les intellectuels arabes et l'Occident*, Publications Dar Al Nahar, Beyrouth, 162p.

- ZAYED Ahmad:

Professeur de Sciences Sociales à la Faculté des Lettres de l'Université du Caire en Egypte.

- Les articles

- 2002 : *Lecture dans la littérature de la violence : perspective sociologique*, 4ème congrès annuel, Le Centre National des Recherches Sociales et Criminelles, pp. 55-90. (En arabe).

(2002) قراءة في أدبيات العنف، رؤية سوسيولوجية، المؤتمر السنوي الرابع، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2002، ص 55 – 90.

- 2002 : « *Le rôle des associations civiles dans l'affrontement de la violence* », participation au congrès l'union générale des associations et des institutions privées.

دور الجمعيات الأهلية في مواجهة العنف: ورقة مقدمة إلي مؤتمر الاتحاد العام للجمعيات والمؤسسات الخاصة، مايو 2002.

- 2003 : « *La mondialisation de la modernité et la dissociation des cultures nationales* », Revue Alam Al Fikr, Vol.32, n° 1, Kuwait.

(2003): عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية ، مجلة عالم الفكر، المجلد (32) عدد (1) يوليو وسبتمبر ، الكويت.

- 2003 : *Cinquante ans du changement en Egypte : dialectique de la structure et de la culture*, 5ème congrès annuel, Le centre national des recherches sociales et criminelles.

خمسون عاماً من التغير في مصر: جدل البناء والثقافة، المؤتمر السنوي الخامس، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، أبريل،2003.

- 2006 : « *Plan du discours religieux* », participation à la conférence intitulée « la situation de la détermination du discours religieux en Egypte », Centre des Etudes et des Recherches Politiques, Le Caire. (En arabe).

2006 : خريطة الخطاب الديني في مصر" ورقة مقدمة لندوة "حال تحديد الخطاب الديني في مصر"، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة.

- 2006 : Participation au congrès, " *Gender in the Construction of the Democratic Developmental Stat",* Dean of Faculty of Arts (sociologist) Cairo-university.

- 2006 : *Les contradictions de la modernité en Egypte*, Publications L'Organisation Générale du Livre, Le Caire. (En arabe).
2006: تناقضات الحداثة في مصر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

- 2006 : *Le capitalisme social chez les classes moyennes*, Publications Centre d'Etudes Sociales, Le Caire. (En arabe).

2006: رأس المال الاجتماعي لدي الشرائح المهنية من الطبقة الوسطي، مركز وبحوث الدراسات الاجتماعية، القاهرة.

- 2007 : « *Les élites après la colonisation* », Revue de la démocratie, n° 25, Publications Al Ahram, Le Caire. (En arabe).

- 2007 : *Des formes du discours religieux contemporain*, Publications Dar El Aïn, Le Caire, 238 p.

2007 : صور من الخطاب الديني المعاصر، دار العين للنشر، القاهرة، 238 ص.

Bibliographie

- ABDEL MO'TI Abdel Basset et alii, *Vers une sociologie arabe, la science sociale et les problèmes arabes contemporaines,* 2ème édition, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth,1989. (En arabe).

- عبد الباسط عبد المعطي وآخرون،نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989.

- Colloque : Les nouveaux espaces de la communication et de l'information « Quelques aspects de la réception TV par satellite en Algérie », Lille, 21-23 mai 1992.

- ALI Haydar Ibrahim, *Les Courants islamistes et la question de la Démocratie*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1999. (En arabe).

- حيدر ابراهيم علي، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1999.

- ALI Haydar Ibrahim, *La sociologie et le conflit idéologique dans la société arabe*, in *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989. (En arabe).

- حيدر ابراهيم علي، علم الاجتماع والصراع الايديولوجي: دراسة في أزمة المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1989.

- AMIN Samir et EL KENZ Ali, *Le Monde Arabe : Enjeux sociaux Perspectives méditerranéennes*, l'Harmattan, Paris.

- ARABI Abd El Kader, EL HARRAS El Mokhtar, et alii, *La pensée sociale khaldounienne, la méthode et les concepts et la crise de la connaissance,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 2004. (En arabe).

- عبد القادر عرابي، مختارالهرّاس وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفـاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الأولى، بيروت،2004.

- BACHELARD1973. Gaston. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1973.

- BARAKAT Halim, IBRAHIM Saad El Din, et alii, *Le nationalisme arabe dans la pensée et la pratique*, recherches et débats du colloque culturel organisé par le centre de recherche de l'unité arabe, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 3ème édition, Beyrouth. 1984. (En arabe).

- حليم بركات، سعد الدين ابراهيم وآخرون، القومية العربية في الفكر والممارسـة، بحـوث ومناقشات الندوة الفكريـة التـي نظمهـا مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، مركـز دراسـات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة،1984.

- BARAKAT Halim, *la société arabe contemporaine, recherche exploratoire sociale*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 7° édition, Beyrouth, 2001. (En arabe).

- حليم بركات، المجتمع العربـي المعاصـر بحـث اسـتطلاعي اجتمـاعي، ، مركـز دراسـات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة ، 2001.

- BARBIER, M., *La laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995.

- BARDIN 2001. BARDIN Laurence, L'analyse de contenu, le psychologue, PUF, 10° édition, 2001.

- BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation*, Le Point, Paris, 1971.

- BERELESON 2001. BERELESON Bernard et LAZARSFELD Paul Felix, the analysis of communications content, cite in L. Bardin, L'analyse de contenu, coll. Le psychologue, PUF, 1977, 10° édition, 2001.

- BEYDOUN Ahmad, « Le confessionnalisme prospère tue le système confessionnel », revue Heuristiques Libanaises, Beyrouth 2006. 3p.site : http://heuristiques.blogspot.com/.

- BEYDOUN Ahmad, *Des traditions collectives aux aspirations individuelles*, in *Renouvellement du monde arabe*, 1952-1982, sous dir. Chevallier, Dominique et BEYDOUN Ahmad, Armand Colin, Paris, 1987.

- BEYDOUN Ahmad, *Identité confessionnelle et Temps social chez les historiens libanais contemporains*, Librairie Orientale/pub Université Libanaise, Beyrouth 1984.

- BLANCHET Alain et Alii, *Les techniques d'enquête en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1987.

- BOUDON Raymond: *Les méthodes en sociologie,* Paris, PUF, 1969, 6e édition, 1983.

- BOUDON Raymond, BOURRICAUD François, *Dictionnaire Critique de la sociologie,* Paris, PUF, 1982.

- BOUHDIBA Abdel Wahab, *Vers une science sociale arabe*, in « Al Mustaqbal Al Arabi » (l'Avenir arabe), n°54 -août 1983, (En arabe).

- عبد الوهاب بو حديبة, نحو علم اجتماع عربي, المستقبل العربي, العدد 54، آغسطس، 1983.

- BOUHDIBA Abdel Wahab*, Pour une sociologie militante*, in *A la recherche des normes perdues*, Tunis, MTE, 1973.

- BOUHDIBA Abdelwahab*, A La Recherche des Normes Perdues*, Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis, 1973.

- BOUHDIBA Abdelwahab, *La Sexualité dans l'Islam*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris 1975.

- BOURDIEU Pierre, *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987.

- BOURDIEU Pierre, Le sens pratique, Editions de Minuit, Paris, 1980.

- BOUTHOL Gaston, *Histoire de la sociologie*, coll. « Que sais-je ? », PUF, 1975.

- CAMILLERI Carmel, *Les attitudes et représentations familiales des jeunes dans un pays décolonisé en voie de développement*, thèse de doctorat, Université Paris V, Lille, service de reproduction de thèses de l'université de Lille III.1971.

- CASTELLS Manuel, *La société en réseau*, Fayard, Paris, 1988.

- CHAKROUN Mohamad et alii, *« Crise de la sociologie ou crise de la société ? »,* in Vers une sociologie arabe, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989. (En arabe).

- محمد شقرون, أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع، ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ، 1989.

- CHAOUL Melhem et alii, *La réalité des municipalités au Liban et les obstacles de participation locale et de développement équilibré,* Centre Libanais pour les Etudes, 1° édition, Beyrouth, 1998. (En arabe).

- ملحم شاوول وآخرون، واقع البلديات في لبنان وعوائق المشاركة المحلية والتنمية المتوازنة، المركز اللبناني للدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 1998.

- CHAOUL Melhem, *Municipalité et Cité ,* Actes du Colloque international organisé par l'Institution Mgr Cortbawi-Congrégation des Saints-Cœurs en collaboration avec Municipalité de Jbeil, Publications de l'Institut Mgr Cortbawi Congrégation des Saints Cœurs, Liban, 1999.

- CHAOUL Melhem, *L'hybride reproducteur: regard sur le social et le politique au Liban*, Travaux et Jours, n° 72, automne 2003, USJ, Beyrouth, 2003.

- CHAOUL Melhem, Mondialisation *et nouveaux médias dans l'espace arabe*, Maisonneuve & Larose, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, France, 2003.

- CHARAF Mohammad Abdel Jalal, *Naissance de la pensée politique et son évolution dans l'Islam,* publications Dar El Nahda El Arabiya, 2ème édition, Beyrouth, 1990. (En arabe).

- محمد عبد الجلال, نشأة الفكر الاسلامي وتطوره في الاسلام، دار النهضة العربية, الطبعة الثانية, بيروت, 1990.

- CHARARA Waddah, *La Démocratie dans l'Union : Un Projet Difficile*, Al Fikr Al Arabi, L'Union Arabe Proche, n. 11et 12 août, Beyrouth, septembre 1979. (En arabe)

- وضّاح شرارة, الديمقراطية في الوحدة، المشروع الصعب، دار الفكر العربي، العدد 11-12 أغسطس، بيروت، 1979.

- CHARNAY Jean-Paul, *"Géostratégie du monde islamique",* Cahiers français, n°199-200, 1981.

- DE BOUTEILLER G., *La nation islamique, utopie ou réalité géopolitique de demain ?* Défense nationale, janvier et février 1981 ; "Après Taëf, la nation islamique ?", avril 1981.

- DELAS Jean-Pierre, MILLY Bruno, *Histoire des pensées sociologiques*, Editions Dalloz, Paris, 1997.

- Dictionnaire des termes de la sociologie, Flash, Marabout, Belgique, 1991.

- Dictionnaire Elémentaire de l'Islam**,** Office des publications universitaires, Alger, 1991.

- DURAND Jean-Pierre, WEIL Robert, *Sociologie Contemporaine,* Editions Vigot Paris, 1997.

- DURKHEIM Emile, *Les règles de la méthode sociologique,* PUF, Paris, 1947, 15e édition 1963.

- DURKHEIM Emile*, Communauté et société selon* Tönnies**.** Extrait de la Revue philosophique, 27, 1889.

- DURKHEIM Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, Chapitre VII, Section III, § II.

- DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, [1893], Paris, PUF, 1978, 10ème éd.

- EL AHMAR Ahmad Salem, *Position des sciences sociales dans le monde arabe entre les crises de la réalité et de la pensée* , Al Wahda, n° 50, Koweït, nov.1988. (En arabe).

- أحمد سالم الأحمر, وضعية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي بين أزمتي الواقع و الفكر, الوحدة, العدد 50, الكويت, نوفمبر 1988.

- El ANSARI Mohamad Jaber, *Les transformations culturelles et politiques dans l'Orient Arabe,* L'Univers de la Connaissance, Koweït, 1980. (En arabe).

- محمد جابر الأنصاري, تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، عالم المعرفة، الكويت، 1980.

- EL AZMEH Aziz, Constantin Zreik, Un Arabe Du XX° Siècle, Beyrouth Centre Des Etudes Palestiniennes, 2003. (En arabe).

- عزيز العظمة, قسطنطين زريق عربيّ للقرن العشرين, بيروت, مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة, 2003.

- EL AZMEH Aziz, *El Mawardi,* Riad El Rayes Books, Beyrouth, 2001. (En arabe).

- عزيز العظمة، الماوردي، رياض الريّس للكتب والنشر، 2001.

- EL AZMEH Aziz, *La laïcité dans une optique différente*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1998. (En arabe).

- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف،، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1998.

- EL AZMEH Aziz, *Le monde de la religion dans le présent des Arabes*, Dar el Tali'a, Beyrouth, 1996. (En arabe).

- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، 1996.

- EL AZMEH Aziz, *L'obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, Actes Sud, Paris, 2004.

- EL AZMEH Aziz, *Ibn Khaldoun,* Riad El Rayes Books, Beyrouth, 2000. (En arabe).

- عزيز العظمة،ابن خلدون، رياض الريّس للكتب والنشر، 2001.

- EL AZMEH Aziz, *Ibn El Ryoundi,* Riad El Rayes Books, Beyrouth, 2002. (En arabe).

- عزيز العظمة، الريوندي، رياض الريّس للكتب والنشر، 2002.

- EL AZMEH Aziz, *Abou Bakr El Razi,* Riad El Rayes Books, Beyrouth, 2002. (En arabe).

- عزيز العظمة، أبو بكر الرازي، رياض الريّس للكتب والنشر، 2001.

- EL GHABRA Chafik et alii, *Les obstacles à la recherche dans les sciences sociales arabes* , Revue des sciences sociales, tome 17, n°3, automne 1989. (En arabe).

- شفيق الغبرا وآخرون، معوقات البحث في العلوم الاجتماعية العربية، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلّد السابع عشر، العدد الثالث، خريف 1989.

- EL HARRAS Mokhtar et BEN SAID Idriss, *La Culture et la Fertilité*, Une Etude du Comportement de Procréation au Maroc, Sociologia, Dar Atalia pour l'impression et l'édition, Beyrouth, 1996. (En Arabe).

- المختار الهرّاس، ادريس بن سعيد، الثقافة والخصوبة دراسة في السلوك الانجابي بالمغرب، سوسيولوجيا دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996.

- EL HARRAS Mokhtar, *l'analyse divisionnaire des structures sociales au Maghreb arabe : récapitulatif critique*, in vers sociologie arabe, collectif, édition Centre Des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1986. (En arabe).

- المختار الهرّاس وآخرون، التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي: حصيلة نقدية في نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

- 59.EL KACH Suheil, *L' individu, la solidarité et la sociologie impossible,* Al Fikr Al Arabi, n°37-38, Beyrouth,1985.

- 60.EL KENZ Ali, « *La question théorique et politique de la science sociale arabe »,* in *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989. (En arabe).

- علي الكنز، المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي، في نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

- 61.EL KENZ Ali, AMIN Samir, *Le Monde Arabe, Enjeux sociaux : Perspectives méditerranéennes*, L'Harmattan, Paris, 2003.

- EL KENZ Ali, *Au fil de la crise, 4 études sur l'Algérie & le monde arabe,* Bouchène, Alger,1989.

- EL MOUBARAK Mouhammad, *« Le musulman contemporain »*, n°12, décembre, 1977. (En arabe).

- محمد المبارك، المسلم المعاصر، العدد 12، ديسمبر، 1977.

- El NAJJAR Baqer Selmane, *Les Mouvements Religieux dans le Golfe Arabe*, Dar El Saqi, Beyrouth, 2007. (En arabe).

- باقر سلمان النجار، التيارات الدينية في الخليج العربي، دار الساقي، بيروت، 2007.

- EL NAJJAR Baqer, *Rêve de la migration pour la fortune, la migration et les travailleurs émigrés dans le Golfe Arabe,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 2001. (En arabe).

- باقر سلمان النجار، حلم الهجرة للثروة، الهجرة والعمالة تامهاجرة في الخليج العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

- EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Avis dans le Fiqh sous-développé : le monde arabe et le monde occidental en temps de mondialisation*, Dar Al Saqi, Beyrouth, 2002. (En arabe).

- خلدون حسن النقيب، آراء في فقه التخلف العرب والغرب في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، 2002.

- EL NAQIB Khaldoun Hassan*, Le conflit avec l'Occident et l'histoire qui se répète : réflexions sur le deuxième millénaire chrétien* , El Rafed, El Sharqua, 1995. (En arabe).

- خلدون حسن النقيب، الصراع مع الغرب، الرافد، الشارقة، 1995.

- EL NAQIB Khaldoun Hassan, *Au commencement fut le conflit : Controverses autour de la religion, l'ethnie, la nation et la classe chez les Arabes*, Dar El Saqi, Beyrouth, 1997. (En Arabe).

- خلدون حسن النقيب،في البدء كان الصراع! جدل الدين والاثنية، الأمة والطبقة، عند العرب، دار الساقي، بيروت، 1997.

- EL NAQIB Khaldoun Hassan, *L'Etat despotique au mashreq arabe contemporain,* étude structuro-comparative , Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1991. (En Arabe).

- خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي، دراسة بنائية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

- EL NAQIB Khaldoun Hassan*, Le problème éducatif et la guerre du silence : étude en sociologie de la culture*, El Mostaqbal El Arabi, Beyrouth, 1993. (En arabe).

- خلدون حسن النقيب،

- EL RAZAZ Nabila, *participation de la femme à la vie politique en Syrie*, Publications Ministre de la culture, Damas, 1975. (En arabe).

- نبيلة الرزاز، مشاركة المرأة في الحياة السياسية في سوريا، وزارة الثقافة، دمشق، 1975.

- EL SAMALOUTI Nabil, *Crise de la sociologie dans le monde arabe, étude critique exploratoire des chercheurs,* Tome 1, El Azarita, Editions Dar El Ma'rifa El Jamiiya, 1995. (En arabe).

- نبيل السمالوطي، أزمة علم الاجتماع في العالم العربي، دراسة نقدية استطلاعية للمشتغلين بالعلم، الجزء الأول، توزيع دار المعرفة الجامعية، 1995.

- El TIR Mostafa Omar, *La Violence Familiale*, Centre des Etudes Et des Recherches, Ryad, 1997. (En Arabe).

- مصطفى عمر التير، العنف العائلي، مركز الدراسات والبحوث، رياض، 1997.

- EL TIR Moustapha Omar, *Le changement des valeurs morales et les moyens d'atteindre les objectifs, Exemple de la fraude aux examens*, Maison Unie du Livre, Beyrouth 2003. (En arabe).

- مصطفى عمر التير، التغير في أنساق القيم ووسائل تحقيق الأهداف، نموذج الغش في الامتحانات، دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت، 2003.

- EL WARDI Ali, *Etude dans la nature de la société iraquienne*, el dar el 'arabia lil mawsou'at, 1965. (En arabe).

- علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، الدار العربية للموسوعات، 1965.

- EL ZEIDI Moufid, *Les Courants Sociaux au Golfe Arabe 1938 – 1971*, Beyrouth, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2000. (En arabe).

- مفيد الزيودي،التيارات الاجتماعية في الخليج العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

- Encyclopedia Universalis, « Sociologie »

- ETIENNE Bruno, *l'islamisme radical*, Livre de poche, Essais, 1991.

- FAVIER Agnès, *L'Institut des sciences sociales de l'Université libanaise : histoire d'une institution à travers les archives et la mémoire de ces acteurs (1961-1975)*, Mémoire DEA, Institut d'Etudes Politique d'Aix-en-Provence, 1994.

- GAUCHET Marcel, *Neutralité, pluralisme, identités : Les religions dans l'espace public démocratique*, in *Religion et politique* : Une liaison dangereuse ? Sous dir. Ferenczi, T., Complexes, Bruxelles, 2003.

- GHALIOUN Bourhan, *L'Islamisme, Pensée Politique et Sécularisation en Pays d'Islam*, Paris, La Découverte, 1994.

- GHALIOUN Burhan, *Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines*, article originellement paru dans la revue Confluences Méditérranée numéro 33, Editions l'Harmattan, printemps 2000.

- GHALIOUN Burhan, *Critique de la politique : la religion et l'Etat*, l'Institut Arabe des Etudes et de Publications, Beyrouth, 1991. (En arabe).

- برهان غليون, النقد السياسي: الدين والدولة, مركز الدراسات العربية للنشر، بيروت، 1991.

- GHRID Jamal EL Dine, « *La problématique de la sociologie dans le monde arabe, cas de l'Egypte et de l'Algérie* », communication au Forum National, « Science sociale et société en Algérie, quels rapports? », Université Wahran, 2002. (En arabe).

- جمال الدين غريد، الزرع الاشكالي للسوسيولوجية في العالم العربي حالتا مصر والجزائر، مداخلة الى الملتقى الوطني علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر أية علاقات؟، 4-5-6- ماي، وهران، 2002.

- GRAWITZ 2001. GRAWIZ Madeleine, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, 2001.

- HAFIZ Abdel Wahhab, et alii, «*Le monde arabe et le défi technologique*, AL WEHDA, n° 55, avril 1989, (en arabe). Réunion : éthiques de la recherche scientifique sociale, 1985, centre national des recherches sociologiques et criminels, 3ème tirage, 1994.(En arabe).

- عبد الوهاب حفيظ، المجتمع العربي والتحدي التكنولوجي، الوحدة، العدد 55، نيسان 1989.

- HALIMI Gisèle, *Femmes moitié de la terre moitié du pouvoir*, Gallimard, 1994.

- HANS Kohn, Nationalism, Its Meaning and History, rev. ed. (Princeton, NJ: Van Nostrand, [1965]), in CHOUEIRY Youssef, *Le nationalisme arabe*, l'Umma et l'Etat dans le monde arabe, approche historique, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1ère édition, 2002, p. 24.

- HATAB Zouheir et MAKKI Abbas, *Les potentiels féminins arabes*, lecture analytique de leurs situations démographiques, sociales, organisationnelles, de leurs états civils, Institut de Développement Arabe, Beyrouth, 1987. (En arabe).

- زهير حطب، عباس مكي، الطاقات النسائية العربية، قراءة تحليلية لأوضاعها الديمغرافية والاجتماعية والتنظيمية ولأحوالها الشخصية، معهد الانماء العربي، ، بيروت، 1987.

- HATAB Zouheir, *L'évolution des structures de la famille arabe*, Beyrouth, Institut du développement arabe, Beyrouth, 1976. (En arabe).

- زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، الدراسات الانسانية، ، معهد الانماء العربي، بيروت، 1976.

- HATAB Zouheir, *L'homme et le planning familial au Liban*, Publications du Dar Al Kamati, Beyrouth, 1989. (En Arabe).

- زهير حطب، الرجل وتنظيم الأسرة في لبنان، دار القماطي، 1989.

- HATAB Zouheir, MAKKI Abbas, *L'autorité paternelle et les jeunes,* étude de terrain psychosociale sur la nature de l'autorité et sa représentation, Institut du développement arabe, Beyrouth, 1978. (En arabe).

- زهير حطب، عباس مكي، السلطة الأبوية والشباب، دراسة ميدانية اجتماعية نفسية حول طبية السلطة وتمثلها، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.

- HIJAZI Mohammad Izzat, *La crise actuelle de la sociologie dans le monde arabe,* dans *Vers une sociologie arabe, la sociologie arabe et ses problèmes actuels*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème édition, Beyrouth, 1989. (En arabe).

- محمد عزّت حجازي، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، ، في نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

- HOURANI Albert, *La pensée arabe à l'époque de renaissance*, 1798-1939, Dar el Nahar. (En arabe).

- ألبيرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1798- 1939، دار النهار.

- http://web.amnesty.org/library/Index/ARAMDE190152004?open&of=ARA-2D3 (22/06/2006)

- http://www.pplvandoeuvre.net/article.php3?id_article=483 (25/8/2006)

- IBN KHALDOUN , *Prolégomènes,* T.II, traduction De Slane, p.254 cité par Y. Lacoste (1998), Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Paris, La Découverte, 1998.

- IBRAHIM S., HUDSSON M., et alii, *La prochaine décade, les avenirs alternatifs,*Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 1ère édition, Beyrouth, 1986. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، مايكل هدسون وآخرون، العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

- IBRAHIM Saad El Dine, *la conception sociale de l'union économique arabe,* Al Fikr Al Arabi, L'Union Arabe Proche, n. 11et 12 août, septembre 1979, Beyrouth. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، النظرة الاجتماعية للوحدة العربية، الفكر العربي ، عدد 11و 12 أغسطس، سبتمبر 1979، بيروت.

- IBRAHIM Saad El Dine*, La question sociale entre la tradition et les défis contemporains*, article remis durant les congrès organisé par le Centre des Etudes de l'union Arabe, Beyrouth 1985. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، القضية الاجتماعية بين التقليد والخدمات المعاصرة،، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985.

- IBRAHIM Saad El Dine, *Le Reveil Islamique Contemporain*, La série de dialogues arabes, Amman, Al Mountada, 1987. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، الصحوة الاسلامية المعاصرة، المنتدى، 1987.

- IBRAHIM Saad El Dine, *les tendances de l'opinion publique vis-à-vis de l'union arabe*, Beyrouth, Centre des Etudes de l'Union Arabe, 1992. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

- IBRAHIM Saad El Dine, NASSAR Ali, et alii, *Avenir de la nation arabe, les défis et les choix, rapport final du congrès de l'avenir du monde arabe,* Centre des Etudes de l'Unité Arabe, Beyrouth, 2002. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، وآخرون، مستقبل الأمة العربية التحديات...والخيارات، التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002.

- IBRAHIM Saad El Dine, *Vers une étude sociologique pour l'unité : les minorités dans le monde arabe ,* publication du Kadaya Arabiya, 3ème année, (avril-septembre 1976), n° 1-6. (En arabe).

- سعد الدين ابراهيم، نحو علم الاجتماع للوحدة، الأقليات في العالم العربي، قضايا عربية، السنة الثالثة، 1976.

- IBRAHIM Saad El Dine, et alii, *Réflexion sur l'avenir de la sociologie dans le monde arabe, de l'affirmation de soi à la réalisation des promesses*, in *Vers une sociologie arabe*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2ème tirage, Beyrouth 1989. (En Arabe).

- سعد الدين ابراهيم، تأمل الآفاق لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من اثبات الوجود الى تحقيق الوعود، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1989.

- ISMAIL Zaki Mohammad, (titre de l'article) in El Da'wa, n°717, Ryadh, pp.41-49. الدعوة (الرياض)، العدد 717 (26 شوال 1399 ه)

- JOURNET Nicolas, *La culture : de l'universel au particulier*, Sciences Humaines, Auxerre, 2002, hors série.

- JUCQUOIS Guy, *La méthode comparative dans les sciences de l'homme,* Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistiques de Louvain, 1997.

- KERROU Mohamed, *« Sociologie Egyptienne, Arabe, Islamique. L'approfondissement du paradigme réformiste »*, dans Peuples méditerranéens, n° 54-55, janvier-juin 1991.

- KHADER Bichara, *Le système régional arabe*, Cahiers de l'Orient, n° 26, 2e trimestre 1992.

- KHADOURI Majid, *Les courants politiques au Monde Arabe: Le rôle des idéologies dans la politique,* Beyrouth, Maison Unie d'Edition, 1972. (En arabe).

- KOTOB Ishac Yaacoub, *Les sciences sociales en Palestine,* communication « à la réunion autour des sciences sociales » dans le monde arabe, organisée par l'UNESCO internationale et le comité national de l'UNESCO, Marakech/Maroc, 2001. LABIB Taher, *Laïcité et laïcisation de la société arabe,* L'Orient Le Jour, 28, 7, 2005, Beyrouth.

- LABIB Tahar et BRONDINO Michele, *Gramsci dans le monde arabe*, Les Editions De La Méditerrannée, Tunisie, 1994

- LABIB Tahar, *Laïcité et laïcisation de la société arabe* , El Safir 28/7/2005, Beyrouth.

- LABIB Tahar, *La Poésie Amoureuse des Arabes*, le cas des Udrites, contribution à une sociologie de la littérature arabe, Etudes et Documents, Alger, 1995.

- LABIB Taher, *l'image de l'autre dans la culture arabe, comment l'autre devient occident…* , dans les Annales de philosophie & des sciences humaines, actes du colloque international sur l'image de l'autre, n° 10, Liban, 2002.

- LABIB Taher, *L'image de l'autre, Actes du colloque international,* Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban, 2002.

- LABIB Taher*, La Culture et la Société*, La Pensée Arabe Contemporaine, Beyrouth, 2001. (En Arabe).

- الطاهر لبيب، الثقافة والمجتمع، الفكر العربي المعاصر، بيروت، 2001.

- LABIB Taher, *La démocratie est elle une demande sociale arabe ?* conférence non publiée (SDNL)

- LACOSTE Yves, Questions de géopolitique, Paris, Hachette, 1988.

- LAROUSSI Amri*, Sciences sociales arabes, sciences sociales occidentales : l'état des lieux,* colloque : Les sciences sociales dans le monde arabe d'aujourd'hui, Marrakech 18-22 septembre 2001.

- LASKI Harold, *The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation*, Unwin Books, London, 1962.

- LAZARSFELD 1970. Lazarsfeld Paul : *La philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard, 1970.

- LE ROBERT, Dictionnaire de sociologie, Le Robert, Seuil, 1999.

- LEPAPE Pierre, Monde Diplomatique, Janvier 2003.

- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, 1974.

- MAALOUF Amin, *Les Croisades vues par les Arabes,* Paris, J'ai lu, 1983.

- MAATOUK Frédéric, *Les contradictions de la sociologie arabe,* L'Harmattan, Paris, 1992.

- MALDAGUE Michel, *"Sciences du développement et analyse systémique,* Leçon publique

- MAROUN Ibrahim, BAALBAKY Ghada, « *Le Liban dans l'enseignement universitaire de la sociologie, les mémoires et les thèses à la lumière des besoins* », in Essais libanais en Sociologie, Friedrich Ebert et Association Libanaise de sciences sociales, Beyrouth, 2006.

- MARX Karl, *Le capital,* « Postface de la Seconde édition » (1873), « La Pléiade », Gallimard, 1965.

- MERTON Robert, *Eléments de théorie et de méthode sociologique,* 2e édition, Paris, Plon, 1965.

- Michael C. Hudson, Arab Politics: *The Search for Legitimacy*, Yale University Press, 1977, in BARAKAT Halim, La société arabe…op.cit.

- NAJI Moustafa et alii, *« La sociologie dans le monde arabe entre le local et l'international »,* Périodique de sciences sociales, Koweït, tome 15, n°2, été 1987. (En arabe).

  - مصطفى ناجي وآخرون، علم الاجتماع في العالم العربي بين المحلية والعالمية، مجلة علوم اجتماعية، الكويت، مجلد 15، العدد 2، صيف 1987.

- Olivier Carré, *L'Utopie Islamique dans l'Orient arabe,* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991.

- OTHMAN Ibrahim, *Introduction à la sociologie*, El Shourouq, Ramallah, 2006. (En arabe).

  - ابراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، الشروق، رام الله، 2006.

- OTHMANE Ibrahim, KHALAF Sleiman, et alii, *« La théorie et les problématiques de recherche sociologique dans le monde arabe contemporain »*, in Revue arabe des sciences humaines, n° 37, Tome 10, Kuweit, 1990. (En arabe).

- PHILOGENE Gina et MOSCOVICI Serge, *Enquête et sondage*, in *Les Methodes des sciences humaines*, sous dir. MOSCOVICI et BUSCHINI, Paris, PUF.

- QUIVY Raymond et CAMPHENHOUDT Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales,* 2° édition, Paris, Dunod, 1995.

- Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale,* vol. II, l'organisation sociale, Editions HMH, Paris, 1968.

- ROY Olivier, *The failure of Political Islam*, Harvard University Press, 1994.

- SCHUMPETER , *Capitalism, Socialism and Democracy*, G. Allen and Unwin, London, 1943.

- SHARABI Hisham, *La critique civilisée de la société arabe à la fin du XX° siècle,* Beyrouth, Centre des Etudes de L'Unité Arabe, 1990. (En arabe).

  - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

- SHARABI Hisham, *Introductions à l'étude de la société arabe,* Dar El Tali'a, 4° édition, Beyrouth, 1991. (En arabe).

  - هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، بيروت، 1991.

- SHARABI Hisham, *Le Néopatriarcat, Mercure de France*, Paris 1996.

- SHARABI Hisham*, le système patriarcal et la problématique du sous-développement de la société arabe*, Centre des Etudes de l'Unité Arabe, 2° éd. 1993. (En arabe).

- هشام شرابي، النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1993.

- SHARABI Hisham, *les intellectuels arabes et l'Occident*, Dar El Nahar, 4° édition, Beyrouth, 1991. (En arabe).

  - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، الطبعة الرابعة، بيروت، 1991.

- STAMBOULI Fredj and ZGAL A. "*Nation, nationalisme et état national dans le monde arabe*", Colloque sur l'identité culturelle et conscience nationale en

Tunisie, Tunisie 1975. (Tunis : Centre des Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, 1975).

- TEBIB Roger, *Géopolitique et intégrisme islamique, Défense nationale*, février 1988.

- VAN METRER 1997**.** Karl M.Van Meter, *La Sociologie,* Paris, Editions Larousse-Bordas, 1997.

- WEBER 1965**.** Max Weber, *Essais sur la théorie de la science,* Paris, Plon, 1965.

- WIRTH Lewis, *Types of Nationalism*, American Journal of Sociology, V. 41, 1936.

- www.albalagh.com

- YASSINE Sayyed, *L'informatique et la civilisation de la mondialisation*,étude arabe critique, Publications du Dar Nahdat Masr Lil Tiba'a Wal Nachr Wal Tawzi', Le Caire, 2001. (En arabe).

- سيد ياسين، المعلوماتية وحضارة العولمة، دراسة نقدية عربية، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، 2001.

- ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme : Les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991.

- ZAYED Ahmad, EL JAWHARI Mohamad*, La production arabe en sociologie, liste bibliographique* expliquée, Université de Caire, Faculté des Lettres, Le Caire, 2001. (En arabe).

- أحمد زايد، محمد الجوهري، الانتاج العربي في علم الاجتماع، قائمة بيبليوغرافية مشروحة، جامعة القاهرة، 2001.

- ZAYED Ahmad, *L'Egyptien Contemporain*, approche théorique et empirique de certaines dimensions de la personnalité de base égyptienne, Centre National pour les Recherches Sociales, Le Caire, 1990. (En arabe).

- أحمد زايد، المصري المعاصر، مقاربة نظرية امبريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية، المركز تاقومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1990.

- ZAYED Ahmad, *Les contradictions de la modernité en Egypte*, 1ère édition, publications du Ein for human and social studies, El Haram, 2005. (En arabe).

- أحمد زايد، تناقضات الحداثة في مصر، الطبعة الأولى، Ein for human and social studies، الهرم، 2005.