

L'Islam, les médias et la guerre

L'opinion publique dans le monde islamique

Gregory Kent, *Islam, Media and War. The Public Opinion in the Islamic World*

Gregory Kent



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/3842>

DOI : [10.4000/questionsdecommunication.3842](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.3842)

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2005

Pagination : 17-36

ISBN : 978-2-86480-868-8

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Gregory Kent, « L'Islam, les médias et la guerre », *Questions de communication* [En ligne], 8 | 2005, mis en ligne le 01 décembre 2005, consulté le 08 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/3842> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.3842>

> DOSSIER

GREGORY KENT

Plymouth International Studies Center

University of Plymouth

Gregory.Kent@plymouth.ac.uk

L'ISLAM, LES MÉDIAS ET LA GUERRE.
L'OPINION PUBLIQUE DANS LE MONDE ISLAMIQUE

Résumé. — Cet article traite de l'autoreprésentation des sociétés islamiques, surtout celles qui passent par les médias de masse. Posant comme point de départ le problème de l'unité et de la diversité simultanées de la société islamique, il aborde la question de la possibilité d'un modelage particulier de sa représentation. Le contexte difficile de la politique qui fait suite aux événements du 11-Septembre a fait ressortir l'importance d'une gamme d'éléments problématiques, auparavant guère reconnus de la représentation de l'Occident et de la guerre dans le monde musulman. Par le biais d'une analyse systématique de l'autoreprésentation islamique, sera proposée la prise en compte de plusieurs facteurs, essentiellement les efforts occidentaux de diplomatie publique au Moyen-Orient et l'influence des nouveaux médias sur la société et la vie politique, partout dans le monde islamique.

Mots clés. — Nouveaux médias, Islam, guerre, orientalisme, opinion publique.

Cet article développe plusieurs questions et thèmes clés en lien avec l'autoreprésentation des sociétés islamiques, dans le monde arabe et au-delà. Un élément essentiel de cette enquête renvoie à la façon dont ces sociétés diffèrent des sociétés occidentales (et autres) en ce qui concerne les moyens et les effets de la communication. Dès lors, une question centrale se pose : est-il possible d'envisager un modèle distinctif de la communication islamique ? Pour y répondre, seront étudiées, d'une part, les structures médiatiques et leur capacité à former une opinion publique critique, et, d'autre part, sera analysé comment ces institutions peuvent être les représentants d'éléments culturels et sociaux, significatifs de la conjoncture politique internationale actuelle. La guerre est un contexte social d'une importance cruciale pour l'analyse de ces institutions. Tout en laissant de côté les effets de la politique étrangère et économique des puissances occidentales (surtout les États-Unis), nous verrons que trois éléments imbriqués de la politique du monde islamique sont profondément influencés par ces éléments communicationnels : le rôle – s'il en est un – joué par la culture islamique dans la formation des adhérents des réseaux terroristes liés à Al-Qaïda ; le besoin, largement reconnu, d'une extension des libertés politiques et d'une amélioration des droits humains et, enfin, le déficit du développement humain et de la distribution économique dans plusieurs de ces sociétés. C'est le premier de ces éléments qu'on retiendra ici.

Bien qu'il existe différentes raisons « purement académiques » motivant l'analyse de la représentation des sociétés islamiques en état de guerre, l'impératif de la prétendue « guerre contre la terreur » lui donne une urgence difficilement revendicable par d'autres champs des études en communication. Les événements du 11-Septembre ont mis en relief, tout en les élargissant, des aspects problématiques, guère reconnus de la représentation de l'Occident et de la conception islamique de la guerre. Le problème principal – selon les puissances occidentales et les partisans de la réforme dans le monde islamique – ne se réduit pas aux radicaux, aux militants ou aux révolutionnaires islamiques, mais, pour citer la théorie maoïste de la guérilla, à la « mer » dans laquelle nagent ces « poissons » : non pas les États islamiques (peu nombreux), mais les sociétés islamiques. Des universitaires tel que Shafiq Ghabra, originaire du Koweït, ou des leaders d'opinion comme Khairallah Khairallah du quotidien de Beyrouth, le Daily Star, ont posé la question suivante : dans quelle mesure, les sociétés arabes – en particulier dans leurs discours culturels et médiatiques – ont-elles « couvé les dix-neuf Arabes qui se sont fait exploser aux États-Unis ? » (International Herald Tribune, 14/03/03)¹.

¹ Désormais, l'International Herald Tribune sera référencé sous cette forme : IHT.

Reconsidérer l'orientalisme

La thèse d'une autoreprésentation médiatique significative du monde islamique implique – et il s'agit, en apparence, d'accepter l'hypothèse polarisante orientaliste – que l'Islam soit, dans son essence, unifié, distinct, et en fin de compte une menace pour l'Occident (Huntington, 1993). Dans la thèse orientaliste, la menace perçue frôle la paranoïa, en faisant de l'Islam un nouveau communisme, ennemi fondamental dans une nouvelle guerre froide. Ainsi le monde islamique, emporté par la colère, jalouerait-il la supériorité occidentale, et serait poussé par une dynamique baptisée « la politique de la fureur ». Il n'est pas nécessaire de discuter ces arguments déjà réfutés par Edward Saïd (1997). Pourtant, cette façon de voir le monde islamique a eu une certaine influence en Occident, surtout dans le discours médiatique. Quoique l'estimation soit partielle, il est vrai que, dans une certaine mesure, ce monde est politiquement unifié par des organisations telles que l'Organisation de la conférence islamique (OCI), autant que par l'existence d'une perception partagée d'une identité transnationale. Mais la raison principale de la perception, de plus en plus fréquente, de la validité de l'Islam comme objet d'étude (par contraste avec le christianisme, le bouddhisme ou l'hindouisme) demeure la politisation de celui-ci au cours des dernières décennies.

Quand bien même le thème de ce dossier est-il le monde arabe, il est intéressant d'élargir le débat en prenant en compte, notamment, les cultures islamiques des diasporas de l'Afrique, de l'Asie centrale et méridionale, et de l'Occident. En effet, il faut expliquer toutes les facettes de l'orientalisme et, de cette manière, évaluer l'apport théorique de ce dernier à l'étude des sociétés islamiques.

Malgré des similitudes entre sociétés, concernant surtout le rôle central du Coran et l'accord universel sur l'idée qu'« il n'existe d'autre Dieu que Dieu et [que] Mahomet est son prophète », « il y a peu d'accord sur une signification partagée par tous [les Musulmans] au sujet d'autres principes et idées » (Bannerman, 1988 : 8). C'est pourquoi il est important de comprendre ces sociétés comme des entités pourvues de frontières, des sociétés particulières et plurielles. Il ne s'agit certainement pas de sociétés monolithiques, définies à partir d'une seule conception de la civilisation. D'emblée, il faut en reconnaître et en comprendre la diversité, les sociétés islamiques étant définies à partir des attributs culturels partagés par leurs membres : nous utiliserons le mot « culture » dans le sens où celui-ci est utilisé dans la théorie des relations internationales, c'est-à-dire un ensemble de relations symboliques, clôturé et singulier. De la sorte, nous empruntons la perspective de Patrick Bannerman (1988) et d'autres spécialistes du monde islamique (Carr, 1996 ; Esposito, 1987 ; Roy, 1994), selon laquelle les croyances et les

valeurs sont propres à des communautés particulières caractérisées par des cultures plus ou moins clôturées, et pour lesquelles ce monde est composé de diverses cultures, s'imbriquant parfois et souvent divergentes. Autre aspect important : la diversité, à l'intérieur de sociétés spécifiques, face à des tendances culturelles incompatibles au niveau transnational. Dans un premier temps, ceci nous amène à identifier les tendances partagées qui sont influentes dans les institutions et les pratiques de la communication, par contraste avec celles des sociétés individuelles. Dans un deuxième temps, il faut reconnaître l'impact des processus de mondialisation qui minent les limites séparant les cultures et tendent à créer un cosmopolitisme, lequel comprend des normes et des valeurs universelles. De fait, cet article propose de comprendre l'Islam à partir de la reconnaissance de sa diversité, ce qui, de façon analogue, évite de le réduire à l'interprétation qu'en propose l'Occident, tributaire des principes du pluralisme démocratique séculaire

Modéliser la communication islamique ?

Les tentatives de modéliser la communication islamique sont rares, du moins chez les universitaires occidentaux. Il semble qu'il existe une supposition tacite selon laquelle les théories des effets médiatiques et de la formation de l'opinion publique, développées en Occident, sont également applicables dans le monde islamique. Étant donné la pénétration de la technologie, l'imitation des formes d'organisation, l'emprunt des formats et l'imitation généralisée des modèles occidentaux, est-il légitime de poser une analyse distincte des formes de communication des sociétés islamiques ?

Selon Syed Pasha (1993 : 78), « il existe peu de théorisation ou de modélisation rigoureuse des médias fondée dans la culture musulmane ». Cependant, des analyses d'orientation normative d'une théorie spécifiquement islamique de la communication, tentent volontairement de combler cette lacune. Par exemple, Hamid Mowlana (1993) propose de distinguer le paradigme de la « société d'information » de celle de la « communauté islamique ». Néanmoins, en proposant un modèle homogène et dualiste des deux mondes, occidental et islamique, cette tentative occulte, à la fois, la différenciation interne des sociétés islamiques et les différences externes entre elles. Le Coran et le Hadith (les maximes et traditions prophétiques) fournissent la base la plus évidente des jugements avancés par les savants islamiques au sujet de la communication politique. Mais, en tant que savants occidentaux – même si certains d'entre nous sommes également musulmans – nous sommes obligés de questionner l'exclusivité de ce jugement. Pour Hamid Mowlana (1993, 1996) et d'autres, la théorie du Tawhid (l'unité de Dieu, des êtres humains et de l'univers) détermine les paramètres de l'information et de la communication. Du reste, c'est dans le contexte de tentatives d'isolement des sociétés islamiques vis-à-vis des influences occidentales,

et de re-création d'une culture et communication panislamiques, qu'il faut resituer l'œuvre de Hamid Mowlana, ceci pour éviter l'influence et la fécondation croisée avec ce qui risquerait d'être considéré comme des formes de communication dominées par l'Occident. L'approche normative de Hamid Mowlana revient au paradigme de « nous et les autres », qui serait le versant orientaliste de ce que Akhbar Ahmed (1993) avait déjà baptisé, il y a une décennie, « l'occidentalisme ».

Plus convaincante est la théorie culturelle islamique de Syed Pasha (1993), parce qu'elle est davantage enracinée dans l'autorité du Coran. On y décèle une forte revendication de la primauté de la connaissance dans l'Islam, fondée sur l'analyse détaillée des versets du Coran. Sans doute est-il pertinent qu'une théorie spécifiquement islamique de la communication s'asseye sur l'Islam lui-même, ses traditions, le Coran et le Hadith. Mais encore faudrait-il que cette théorie soit enracinée dans la culture partagée et propre au monde islamique en général, autant qu'aux sociétés particulières qui le forment. Condition nécessaire pour qu'elle puisse servir de moyen d'explication des réalités politiques, communicationnelles et culturelles des sociétés islamiques existantes. La théorie islamique culturelle est limitée par son caractère normatif, Syed Pasha (1993 : 77) ayant lui-même noté que, dans sa globalité, « la réalité islamique [...] contrecarre la théorie culturelle islamique ». Peut-être faudrait-il que toute théorie spécifiquement islamique de la culture soit capable de faire un compte rendu de la formation de l'opinion dans ces sociétés : un tel travail devrait comprendre une conception de l'impact des structures culturelles, économiques et politiques existantes – autant des structures locales, nationales et provinciales que celles islamiques, partagées et particulières – sur la communication, comme les relations entre les élites politiques, les ulémas, les cheikhs et les prêcheurs.

Selon William Rugh (1979 : 159 ; voir Amin, 2002), il est normal qu'un média « porte des marques indubitables d'identité locale, qui réfléchissent les conditions locales ». La typologie de la presse arabe, proposée par cet auteur, la divise selon des tendances « mobilisatrices », « loyales » et « diversifiées ». Quoique non dépourvue de valeur, cette classification a besoin d'être revue afin de mieux prendre en compte les changements survenus dans les sociétés particulières. D'ailleurs, il faut rappeler que les formes traditionnelles de la communication de la mosquée et du souk gardent toujours de l'importance dans plusieurs parties du monde islamique : « Les opinion leaders traditionnels, que ce soit le cheikh, le khan ou le mollah, sont souvent reçus avec plus de crédibilité que la télévision ou la presse » (Hafez, 2001 : 17 ; voir aussi Fandy, 2000 : 381). Parallèlement, comme le dit Peter Mandaville (2001 : 80 ; voir aussi Sreberny, 2002 : 276), la religion et la politique s'imbriquent mutuellement du fait que la religion construit des antagonismes

de l'ordre « nous/les autres » par rapport à l'orthodoxie. De cette façon, dans de nombreuses sociétés, les « gardiens “moraux” tels que les chefs religieux exercent de l'influence sur la communication publique sans être obligatoirement les représentants de la véritable moralité de ceux au nom desquels ils prennent la parole » (Hafez, 2002 : 226). Par contraste avec les chefs religieux, la conception véritable de la signification de l'Islam pour les musulmans est la clé de l'analyse, qui ne doit pas être restreinte à ce qu'on dit. Doit donc être pris en compte ce que les musulmans ordinaires font, à savoir ce qu'ils « montrent par leurs actions [ce qui] doit être, selon eux, incorporé dans, ou accepté comme faisant partie intégrante de la totalité de l'Islam » (Bannerman, 1988 : 11). Ce qui ne revient pas forcément à la même chose. Comme on le verra, des éléments contemporains de la communication existent dans les sociétés islamiques, lesquels devront être élaborés dans toute théorie prospective de la communication au sein de ce monde.

Une situation contemporaine en évolution

Quels sont les éléments les plus importants de la situation contemporaine qu'une théorie de la représentation islamique, et surtout de la formation de l'opinion publique, doit intégrer dans un compte rendu du fonctionnement des institutions de la communication ? Plusieurs éléments de la période qui a suivi la fin de la guerre froide sont pertinents par rapport à la communication : les effets potentiels des tentatives occidentales (surtout américaines) d'exercer une influence directe sur l'opinion publique arabe ; l'impact des médias de petite envergure et des nouveaux médias sur la société civile et la vie politique à l'échelle nationale et transnationale ; le rôle que joue la culture islamique par rapport aux institutions médiatiques dans la formation de l'opinion au sujet de l'Occident, de la guerre et du terrorisme.

Les tentatives occidentales

Depuis le 11-Septembre, le gouvernement américain a augmenté ses efforts pour « gagner les cœurs et les esprits » dans les sociétés islamiques, surtout arabes. Ont été créées Radio Sawa, station dont la programmation est musicale et non politique, avec pour cible la jeunesse arabe², et une chaîne satellitaire de télévision en langue arabe, Al-Hurra [La Libre], dotée d'un budget deux fois plus important que celui de sa rivale principale, Al-Jazira. En effet, la priorité était de combler l'absence de projets américains en termes de télévision satellitaire. Avant ces initiatives, il faut néanmoins rappeler que les États-Unis avaient déjà dépensé plus de 150 millions de dollars en frais de publicité dans les « pays à majorité islamique ». Enfin, la Maison Blanche a instauré un jury d'experts, le groupe de conseil de la diplomatie publique vers le monde arabe et islamique, destiné à surveiller la diplomatie publique américaine, et a créé le bureau de la communication globale, consacré à contrer la représentation adverse. Le jury susdit qui comprend le professeur Shibley Telhami

(université du Maryland) et l'expert en sondages John Zogby, a préconisé une stratégie à long terme par le biais d'un soutien financier aux bibliothèques et aux centres d'information dans le monde islamique, d'une formation universitaire en langue arabe et en relations publiques pour les arabophones, et autant de bourses et de fellowships que nécessaires à l'intention d'universitaires islamiques intéressés.

La première réaction des opinion formers du monde islamique a été d'y voir de nouvelles interventions néo-colonialistes. À cet égard, la guerre d'Irak semble avoir eu un effet significatif sur l'opinion publique du monde islamique. Comme l'a noté Husain Haqqani (IHT, 23/08/03), « en déclarant leurs intentions dès le début, avant de tenter de construire des raisons basées sur des données, les États-Unis ont démontré leur peu d'égard pour l'opinion arabe et plus largement islamique »³. De même, Jon Alterman (1999 : 2) a expliqué que « dans tous les cas, les souffrances du peuple irakien ont été vues comme le résultat des sanctions internationales plutôt que de la dictature brutale de Saddam Hussein ». La réaction outragée du monde islamique face à la guerre d'Irak n'aurait pas dû surprendre les fonctionnaires américains.

Quoiqu'il soit impossible de faire, ici, une analyse approfondie de l'opinion publique arabe et islamique envers cette guerre, un réel niveau de frustration et de colère était présent, de toute évidence, au sein de nombreuses sociétés islamiques du Moyen-Orient, voire ailleurs à un moindre degré. Les citoyens de ces sociétés semblent avoir entrevu des liens avec le conflit israélo-palestinien. D'ailleurs, les sondages indiquent que la réputation des États-Unis a atteint un nadir dans tous les groupes sociaux et, surtout, chez les Arabes. L'envers de cette situation a été révélé par un sondage récent réalisé par le Pew Centre (2004), selon lequel Oussama Ben Laden serait parmi les trois leaders politiques, inspirant le plus confiance en Indonésie, en Jordanie, au Maroc, au Pakistan, et parmi le peuple palestinien. Du reste, il y a encore peu d'années, la population indonésienne, qui avait une bonne opinion des États-Unis, est, dans sa grande majorité, devenue très négative face à cette nation (phénomène sur lequel nous reviendrons). De manière générale, il existe, à travers le monde islamique, une perception selon laquelle l'Islam est menacé (IHT, 04/06/03). L'étude faite par Walid Abdelnasser (2000 : 154) sur la presse égyptienne indique que la perception d'un « biais antagoniste » occidental contre l'Islam est couramment ré-

² Des revues avec des cœurs de cible identique tels que Hi ont également été lancées.

³ On pourrait dire la même chose au sujet de l'opinion américaine et occidentale.

pandue dans la grande presse autant que dans la presse islamique. Dès lors, le soutien des droits humains est représenté comme une tentative instrumentaliste d'ingérence dans le monde islamique.

Toujours est-il que l'opinion publique est plus complexe et plus multiforme que le profil indiqué par les sondages. Par exemple, quelques analystes de l'opinion publique au Moyen-Orient prétendent que de nombreux Arabes « ont [...] des attitudes équivoques » au sujet de l'Irak, tout en notant qu'il n'y a pas de protestations violentes contre ce conflit. Du reste, aux dires de Mamoum Fandy (IHT, 11/04/03), journaliste à l'*Asharq Al Awsat*, ceux qui ont protesté n'ont pas visé les intérêts américains. Selon Marc Williams (IHT, 23-24/08/03), il y a « beaucoup d'opinion leaders qui partagent l'attitude critique américaine du statu quo, mais qui, en même temps, éprouvent de la peur et du ressentiment face au pouvoir américain ». Par ailleurs, une frustration profonde ressentie envers les « dirigeants cantonnés, une démocratie bornée, l'utilisation largement répandue de la force pour supprimer l'opposition politique » (IHT, 19/06/02), a été probablement liée au rôle des puissances occidentales dans leur soutien à quelques régimes peu recommandables du Moyen-Orient.

Il semble impossible d'user de la propagande pour persuader les publics islamiques d'accepter les méthodes et les objectifs américains, tout en suivant une politique qui paraît avoir été créée volontairement pour faire mauvaise impression au sein des structures médiatiques des sociétés islamiques. À nouveau, la guerre d'Irak peut servir d'exemple : avant son déclenchement, de hauts fonctionnaires américains spécialisés dans la lutte contre le terrorisme ont confié, en off, à des journalistes que « Al-Qaïda et d'autres groupes utilisaient déjà [la propagande] comme moyen de recrutement » (IHT, 16/05/03). Enfin, étant donné que la crise israélo-palestinienne joue constamment, dans la presse des États arabes, « un rôle déterminant dans la forme que prennent les relations entre l'Occident et le monde islamique » (Abdelnasser, 2000 : 155), l'engagement américain sera toujours vu sous un aspect négatif. Les « petits » et les « nouveaux » médias

L'optimisme face à la possibilité d'un changement politique au Moyen-Orient (et plus largement dans le monde islamique) s'est développé parallèlement à une représentation des médias comme élément central de la « fragmentation de l'autorité politique et religieuse » (Eickelman, Anderson, 1999 : 3). Celle-ci résulte de leur capacité à « contourner les voies de communication déjà établies » (ibid.). Si ces auteurs soutiennent que les « petits » médias tels que le fax, l'ordinateur, et les cassettes audio et vidéo ont cette capacité (voir aussi Mandaville, 2001 ; Sardar, 1993), nous pouvons tenir le même propos au sujet des nouveaux médias tels que la télévision satellitaire et l'internet (Alter-

man, 1999 ; Miladi, 2005). Souvent, le sermon du vendredi, le Khutba, est enregistré à la mosquée. Ces cassettes ainsi que les enregistrements réalisés par des imams « imitant de manière consciente la rhétorique d'idéologues connus tels que Sayyid Qutb, Ali Shariati et Mawdudi contribuent à la politisation de l'Islam devant un vaste public » (Mandaville, 2001 : 162). Des sermons prononcés par des ulémas dissidents saoudiens comme Safar al-Hawali et Salman al-Awda jouissent d'une grande diffusion. À l'intérieur et au-delà de la péninsule arabe, des critiques du régime saoudien ont été entendues, pour la première fois, par une grande partie de la population. Cependant, discours religieux et régimes établis sont souvent reliés. Dans plusieurs sociétés islamiques, les services de diffusion radiophonique de l'État diffusent le sermon du vendredi de la mosquée principale. Ainsi peut-on citer de nombreux cas où des prêcheurs importants ont prôné la haine ou la violence contre les non-croyants. Par exemple, la chaîne de télévision de l'État du Qatar (09/08/02) a diffusé, en direct de la mosquée Umar Bin-al-Khattab de Doha, un sermon de 58 minutes où le cheikh Anwar al-Badawi regrettait que « quelques politiciens islamiques arabes aient décrit ceux qui recherchaient le martyr comme des terroristes ». Pour lui, l'Islam « lutte contre toutes les formes du terrorisme, mais encourage des opérations de martyr contre les agresseurs ». Il a achevé sa prêche par une prière adressée à Allah : « Ô Allah, détruis les Juifs usurpateurs et les chrétiens répugnants. Ô Allah, détruis les Juifs. Ô Allah, que ta colère se déverse sur eux. Ô Allah, soutiens nos frères palestiniens, donne-leur du courage, aie miséricorde pour eux, pour leurs martyrs, leurs enfants et leurs femmes ». De tels propos sont régulièrement entendus sur d'autres services de diffusion officielle de cette région (Bridges for Peace, 2004). Le Khutba médiatisé est une lame à double tranchant, utilisé par des dissidents pour frayer un chemin ouvert aux idées oppositionnelles, et par les dirigeants afin d'étayer des polarités entre « nous » et « les autres ». L'analyste américain Thomas Friedman (IHT, 22/7/05), expert des médias autant que du Moyen-Orient, a noté que la conception selon laquelle l'Occident serait radicalement différent, sert à préserver l'assentiment aux régimes répressifs, surtout dans les États du Golfe qui, a contrario, sont très liés à l'Occident. Cette politique symbolique sert de prisme pour infléchir des tendances anti-répressives ou démocratiques vers des sentiments plutôt anti-occidentaux, ce que nous pourrions qualifier de « déflexion ». Pour preuve, quelques mois après le sermon cité ci-dessus, le gouvernement du Qatar a accueilli le quartier général stratégique des forces armées anglo-américaines pendant la guerre d'Irak. L'évolution des nouvelles chaînes satellitaires transnationales a eu des effets importants dans les pays arabes, mais aussi ailleurs, dans le monde islamique. S'il est usuel que les publics arabes regardent la télévision des pays voisins et si les journaux internationaux arabophones (la plupart publiés à Londres)

comptent déjà plusieurs décennies d'existence, ce n'est qu'au cours des dix dernières années que les médias satellitaires régionaux (et l'internet) ont réellement commencé d'exercer une influence sur la vie culturelle et politique du Moyen-Orient (Boyd, 1999 : 6). Leur pénétration est très étendue : pour exemple, des villageois du Yémen ont montré leur connaissance des processus de globalisation et de privatisation des chaînes Al-Jazira, TV Abu Dhabi ou MBC (Ghareeb, 2000 : 399).

De fait, Al-Jazira est devenue la source la plus importante de discussions libres et de reportages indépendants concernant l'actualité au Moyen-Orient (Miladi, 2005). Plus de 35 millions d'Arabes lui font confiance pour les reportages d'actualité, et elle jouit d'un large public en Europe et aux États-Unis. Malgré sa dépendance économique vis-à-vis du gouvernement du Qatar, elle émet fréquemment des critiques entraînant des désaccords entre le Qatar et les États voisins, plus puissants. Sa politique éditoriale semble suivre une ligne panarabiste, modelée sur la chaîne de radio Sawt al-'Arab – La Voix des Arabes – (Fandy, 2000 : 387). Ses relations avec le gouvernement des États-Unis sont marquées par une hostilité mutuelle, surtout depuis les conflits en Afghanistan et en Irak. Depuis, d'autres chaînes ont été créées, ce qui menace son taux d'audience. Cela étant, son influence et son immense succès viennent de la diffusion d'opinions critiques sur la vie politique de la région. Dans les débats qu'elle propose, l'émission la plus évocatrice et la plus importante est « Al-Ittijah al-Muakis »⁴ (« Débats contradictoires »), où plusieurs participants ont pris le risque d'inquiéter différents régimes, par des révélations au sujet de leurs relations avec Israël ou les États-Unis, voire par la remise en question de leur démocratie défailante. Rares sont pourtant les moments de révélation sur la moralité privée des dirigeants (Kent, 2004). Bien que déjà puissante, l'influence d'Al-Jazira sur les systèmes médiatiques régionaux poursuit son développement.

⁴ « Al-Ittijah al-Muakis » est une émission avec de nombreux débats et discussions.

Mais, à long terme, quels seront les effets des nouveaux médias transnationaux sur les régimes répressifs du Moyen-Orient ? Provisoirement, on peut conclure que l'efficacité de la censure en sera réduite, à l'exception de l'Arabie saoudite qui est à l'origine de la plupart des fonds qui nourrissent les projets des médias transnationaux et, par conséquent, moins souvent ciblée par la critique (Hafez, 2001 : 7). Pour les États arabes économiquement moins puissants, Jon Alterman (2000, 2001) pense que les médias seront peut-être plus enclins à prendre des risques et à propager des critiques sur les dirigeants d'États comme l'Égypte, la Jordanie et surtout l'Autorité palestinienne. Les organisations médiatiques régionales jouissent d'une indépendance sans précédent, qui constitue une nouvelle source de pouvoir pour les lecteurs et téléspectateurs. Par sa représentation dans les nouveaux médias transnationaux, le défi à l'encontre de la politique étatique pourrait mener à des soulèvements populaires, voire à une guerre civile, si ce n'est internationale. Les publics arabes seraient de moins en moins susceptibles d'accepter les explications gouvernementales quant aux situations politiques, notamment celles concernant la guerre en Irak. Toutefois, de nouvelles réflexions autour de l'information auront pour conséquences inévitables de modifier la façon dont les gouvernements communiquent « avec » et se comportent « envers » leurs citoyens. Et ils auront sans doute de plus en plus de difficultés à convaincre leurs publics d'accepter une politique mal conçue ou peu justifiée. Cependant, la guerre en Irak ne pourrait-elle être comprise comme une preuve de l'inertie des populations, nécessaire aux régimes répressifs, leur permettant surtout d'utiliser les dissidences internes pour les transformer en sentiment anti-occidental ?

Ces innovations technologiques et commerciales risquent d'avoir un impact sur la question annexe de l'unité arabe ou même islamique. Même si les populations arabes ne représentent que 20 % de la population islamique mondiale, les médias en provenance des sociétés arabes ont un réel effet de persuasion. À lire Philip Bowring (IHT, 23/10/03), cette influence est sensible, mais elle donne parfois lieu à des ressentiments dans des pays islamiques économiquement et politiquement plus avancés. Ainsi l'appareil communicationnel du régime saoudien – fortement développé – a-t-il pénétré, de façon très efficace, le sud-est de l'Asie, où les Musulmans se voient encouragés à « imiter les pratiques saoudiennes et à voir le monde islamique dans une perspective saoudienne » (Mandaville, 2001 : 157). L'impact du wahhabisme s'est fait particulièrement ressentir en Indonésie où les Saoudiens ont subventionné de nouvelles mosquées et des écoles avec internats. D'autres pays, comme la Syrie et, dans une certaine mesure, la Bosnie, ont également subi l'emprise saoudienne transmise par les médias, mais aussi générée par les subventions destinées à des projets éducatifs dirigés par des enseignants d'origine saoudienne.

Les associations musulmanes indonésiennes ont même envoyé des étudiants en Égypte et en Arabie Saoudite, lesquels « sont revenus [pour beaucoup] avec une idéologie anti-occidentale et antisémite largement absente de l'Indonésie » (Wall Street Journal, 04/09/03).

La télévision satellitaire rendant les barrières moins étanches entre les dialectes arabes, elle pourra peut-être aider à consolider un consensus panarabe sur divers sujets. Les nouveaux médias favorisent la création d'une élite régionale, là où, jusqu'ici, les élites nationales étaient à l'abri de la contestation. De même, ces médias qui offrent une représentation plus développée des affaires internationales, créent une perception d'opposition entre un monde arabe unifié et « les autres » (Alterman, 1999). En revanche, tout en adoptant les normes occidentales du journalisme dans une culture qui revendique la lutte contre les valeurs de l'Occident, ces médias favorisent l'intégration du monde arabe (Alterman, 2000 : 360). Il est évident qu'il existe une tension entre ces deux processus d'intégration, tension à partir de laquelle une nouvelle forme d'identité arabe pourrait émerger, à savoir une identité musulmane plus intégrée, dans la mesure où ces formes pénètrent aussi le monde islamique. Pourtant, par le biais de la « déflexion » et de ce que Kai Hafez (2001 : 12) a appelé « le paradigme de l'invasion », les régimes arabes et islamiques continuent à limiter l'intrusion de la culture occidentale dans leurs sociétés.

Ces nouveaux médias ont significativement transformé la façon dont est vu le conflit israélo-palestinien. Là où auparavant était niée l'existence même d'Israël, une conception plus recherchée de la politique intérieure de ce pays est en train de se développer. Dans son émission de discussion publique, la chaîne satellitaire Orbit a eu pour invité Benjamin Netanyahu. Par ailleurs, des documentaires historiques diffusés à travers la région ont montré l'enjeu des projets de plusieurs personnalités israéliennes. S'il est vrai qu'Al-Jazira a qualifié d'« assassinat » la mort du garçon palestinien Mohammed Al-Doura, pendant les premières semaines de la dernière Intifada, il faut signaler que cette forme langagière est celle qui est attendue et comprise par le public de la chaîne (Alterman, 1999). D'ailleurs, pour ne citer que le rédacteur en chef de la chaîne, Ibrahim Helal, le public entendra une opinion puis une autre (Miladi, 2005). La ligne panarabe et anti-occidentale de la chaîne a été critiquée autant que son usage d'un langage favorable au terrorisme : les attaques par kamikazes suicidaires contre les civils en Israël et en Irak sont habituellement dénommées « opérations de martyr » et les suicidaires eux-mêmes « martyrs », ce qui donne de la légitimité à leurs actions puisqu'à celles-ci est attribué un but religieux islamique. Pourtant, la chaîne se défend de tenir un tel discours, soutenant qu'il est utilisé partout dans la région par la population arabe. Néanmoins, une ques-

tion se pose : ce langage peut-il tendre à créer une nouvelle éthique de la guerre ? Comme nous l'avons déjà signalé, le gouvernement américain pensera que ses opinions et points de vue sont systématiquement absents d'Al-Jazira et des autres chaînes satellitaires de la région.

Certes, le développement technologique aura une grande importance dans le développement des médias régionaux. Les frais de production font qu'Al-Jazira est déjà obligée de faire face à des compétiteurs tels que TV Abu Dhabi, Al-Hurra et d'autres chaînes, plus longtemps établies, telle MBC. Il est probable que la technologie de la réception sera meilleur marché au cours des années prochaines et plus facile d'accès, d'où une expansion du public (actuellement minoritaire) à partir d'une base commerciale plus solide. Mais si le public devient public de masse, comment les régimes pourront-ils faire face aux demandes d'une unité islamique plus visible, surtout sous la pression de nouvelles crises globales ? Existe-t-il un « effet Al-Jazira » ?

Dans ce contexte, le soi-disant « effet-CNN » est d'une pertinence particulière avec cette capacité éventuelle qu'auraient les médias satellitaires transnationaux d'influencer, de former ou d'inciter les décisions politiques et diplomatiques. C'est souvent sous l'influence de la guerre que de tels développements se produisent (Robinson, 2002). Les médias régionaux indépendants sont peut-être moins susceptibles que des chaînes nationales de conformer leur couverture des événements aux intérêts de l'État, car la plupart diffusent depuis des lieux se trouvant à des centaines, voire des milliers de kilomètres de leurs publics. Dès lors, les régimes arabes pourraient subir des pressions visant la protection de Musulmans vivant ailleurs (loin ou dans des pays voisins), ce qui déclencherait très certainement une répression brutale face à ce qui serait perçu comme du militantisme menaçant. Il a été dit que les images prises par le journaliste indépendant, Tony Birtley, dévoilant des atrocités commises à Srebrenica, pendant la crise de Bosnie, ont amené des gouvernements, surtout islamiques, à faire pression sur les États membres permanents du Conseil de sécurité de l'ONU (Kent, 2005). Le résultat a été la mise en place d'« endroits sécurisés ». Controversée, cette politique s'est finalement révélée inefficace à cause du refus d'y engager la force militaire qu'il fallait.

Dans une Bosnie de l'avenir, une pression médiatique augmentée pourrait-elle également avoir des effets sur les États occidentaux ? En obligeant des gouvernements arabes ou islamiques à protéger des musulmans, la pression internationale médiatique risquerait d'obliger les gouvernements occidentaux à s'engager pour éviter une intervention éventuelle d'un gouvernement considéré comme « peu recommandable » par les puissances occidentales. De même, la réponse énergique de l'Iran et de l'Arabie Saoudite concernant la guerre en Bosnie

aurait eu, semble-t-il, une certaine influence sur la réponse tardive, mais vigoureuse, des États-Unis sur ce conflit et la crise ultérieure du Kosovo. Dans cette époque caractérisée par les médias indépendants transnationaux arabes et islamiques, la sympathie fondée sur une identité islamique risque-t-elle de s'élargir jusqu'aux musulmans kurdes qui, en cas d'une nouvelle répression en Turquie, revendiqueraient un besoin de protection ? Ou, plus encore, irait-elle jusqu'à inclure la protection des femmes musulmanes sous un futur gouvernement semblable aux Talibans ? La critique faite par ces médias peut-elle s'étendre jusqu'aux États qui favorisent la naissance de tels régimes et les soutiennent ? Une insistance approfondie sur les perspectives transnationales pourrait-elle entraîner une conscience élargie de la société globale qui remplacerait des perspectives purement islamiques ? Ces questionnements conduisant au dernier thème de l'analyse : le rôle de la culture islamique et des médias dans la formation de l'opinion au sujet de l'Occident, de la guerre, et du terrorisme.

La constitution de l'Occident en tant qu'objet de connaissance

Si elle est correcte, la proposition d'Edward Saïd (1997 : 15) est révélatrice. Aux yeux des Musulmans, les guerres en Irak, en Tchétchénie et en Bosnie partagent le fait que ce sont des puissances et des peuples occidentaux, surtout chrétiens, qui se sont mobilisés pour faire une guerre continue contre l'Islam. Elle est révélatrice aussi de la manière dont les sociétés islamiques se représentent les guerres où les groupes et sociétés islamiques sont impliqués. Comme nous l'avons déjà montré, les médias et les États occidentaux ont, selon des circonstances différentes, porté secours à des populations musulmanes souffrantes⁵ tout en soutenant et/ou en refusant de voir des crimes abominables perpétrés au cœur des sociétés islamiques, et ce afin de conquérir des groupes chrétiens, du moins de nom. À ce sujet, les crimes indonésiens, au Timor oriental, fournissent l'exemple le mieux connu (Kent, 2001). Comme l'a écrit Mohammed Saïd (1999 : 91), « la violence qui provient de la domination occidentale devient moins significative si elle est comparée avec la magnitude de la violence exercée par les sociétés islamiques au nom de l'Islam ». Certes, l'histoire de l'intervention humanitaire est complexe. Pourtant, dans le contexte extrême de la guerre et du génocide, il ne semble pas que les distinctions religieuses et culturelles soient faites de façon cohérente en ce qui concerne l'Islam. Par ailleurs, les populations des sociétés islamiques sont au fait de ces sujets concernant l'Occident et d'autres sociétés islamiques. Ceux-ci sont diffusés jusqu'à l'intérieur de leur sphère privée par les médias transnationaux arabes et islamiques. Dès lors, la réponse de ces

⁵ La Bosnie et le Kosovo sont les exemples les plus marquants.

médias risque d'être subordonnée au projet plus « élevé » de l'unité arabe et islamique. Car il est probable que l'appréhension pondérée des sociétés occidentales, qu'avait demandée Ahmed Akbar (1993), ne soit toujours pas développée dans le monde islamique. À cette époque, les Musulmans qui voyaient violence et sexualité dans les émissions de télévision d'origine occidentale « croyaient que l'Occident se réduisait à ces phénomènes » (ibid. : 34), ce qui eut pour effet de « renforcer leur propre identité islamique. Les musulmans se disaient : «Vous voyez, c'est ça, l'Occident». Il n'a rien à offrir au monde, c'est une société affreuse, il faut la rejeter, il faut y résister » (ibid.). Enfin, Akbar Ahmed (1993 : 35) confirme que « les Musulmans ne se rendent pas compte que beaucoup d'Occidentaux sont aussi troublés par ces images » (1993 : 35). Ainsi est-il probable qu'il existe un certain niveau de stéréotypie mutuelle entre les mondes occidentaux et islamiques. Ne pas comprendre les sociétés, comme à la fois unifiées et diversifiées, conduit facilement à des attitudes trop critiques, voire condamnables.

Communiquer le *jihad*

Dans les représentations occidentales de l'Islam, le *jihad* est le mot le plus souvent utilisé, parfois de façon abusive. Ce terme signifie la guerre sainte, mais principalement avec l'idée de l'effort ou de la lutte religieuse, plutôt au niveau personnel que collectif. Étant donné que la polysémie à laquelle ce terme renvoie dans le monde islamique et dans le monde occidental, son usage, dans les communications de masse, doit être un thème nécessaire à toute compréhension théorique et empirique de la communication islamique. Le *jihad* fait partie intégrale des conceptions islamiques du conflit et de l'éthique de guerre et « a été le sujet d'un débat intense ayant plusieurs dimensions entre Musulmans » (Hashmi, 1996 : 148). Dans le lexique du journalisme transnational, il est impossible de prétendre que *jihad* soit le symbole d'une hégémonie quelconque. D'autres termes, fréquemment utilisés, renvoient à la guerre, tels que *Harb* (la guerre), *Ma'raka* (champ de bataille), *Udwan* (l'agression) ou encore *Ishtibakat* (les heurts). Pourtant, puisque le mot *jihad* figure régulièrement dans les sermons et les discours des dirigeants (surtout parmi Al-Qaïda et les groupes qui lui sont reliés), il est doté d'une certaine signification. Par exemple, dans la guérilla irakienne actuelle, on voit à quel point ce mot a conservé une importance de taille, surtout au niveau des dirigeants politiques âgés et des religieux : « Guère dix journées avaient passé [depuis que le Président Bush avait annoncé, le premier mai, la fin des combats] que le Président de l'Irak [Saddam Hussein] est passé sur une bande vidéo diffusée par les chaînes satellitaires arabes pour annoncer que la lutte continuait, et pour appeler au *jihad*. Les prédicateurs ont suivi cette campagne d'incitation dans les sermons du vendredi, en demandant de façon intransigeante qu'on résiste à l'occupation et qu'on ne se soumette pas à l'hégémonie américaine. Aussitôt, leurs

adhérents à Najaf, Nassiriyah et Fallujah, ont exécuté leurs demandes en tuant trois soldats » (Al-Hayat, in : Tumber, Palmer, 2004 : 116).

L'écriture et l'érudition religieuse font partie de la culture commune de l'Islam, mais pendant une grande partie du XX^e siècle, « la planification de la stratégie politique et militaire dans les pays et mouvements islamiques est restée entre les mains d'élites qui se sont majoritairement inspirées de traditions qui [n'étaient] pas d'origine islamique » (Kelsay, 1993 : 69). L'Organisation de libération de la Palestine (OLP) a employé, par exemple, le langage de la lutte révolutionnaire, quoique depuis l'Intifada Al-Aqsa, des concepts islamiques comme le martyr se sont introduits dans son discours⁶. De la même manière, le régime baasiste de l'Irak s'est, de temps à autre, replié derrière la terminologie islamique, concernant la guerre, au cours des vingt dernières années. Dès lors, s'agit-il de l'utilisation habituelle et instrumentalisée de l'Islam, empruntée au Président Nasser, au cours d'émissions coraniques à la radio religieuse égyptienne, en vue d'obtenir des soutiens ? Cette façon de faire a d'ailleurs été reprise par Saddam Hussein lors de la guerre contre l'Iran. Ou s'agit-il d'une reprise authentique des traditions de la foi, comme support déontologique, dans les affaires de guerre et de paix (Boyd, 1999 : 25) ? Ce qui tend à soutenir l'analyse de la diversité, même là où on aurait supposé que les éléments de la doctrine fussent formulés avec certitude, d'où une série inégale de prises de position concernant l'éthique de la guerre de la part des dirigeants en perte d'autorité (Hashmi, 1996). Dans le monde arabe et ailleurs dans le monde islamique, la première crise du Golfe a clairement montré la diversité des prises de position au niveau de l'État et de la société civile, face à la réaction qu'il convenait d'adopter envers l'invasion « saddamienne » du Koweït. Certains groupes, sociétés et États islamiques, ont soutenu la guerre contre l'Irak (certains y ont participé) tandis que d'autres l'ont condamnée. Il y a une distinction importante à faire au sein de la sphère érudite islamique au sujet du jihad : en effet, il y a ceux qui prétendent que la conversion des non-croyants est une obligation pour les musulmans et ceux qui s'y opposent : « Toute guerre contre les non-croyants est moralement justifiée, quelle qu'en soit la raison immédiate » (Tibi, 1996 : 131). En effet, Sayyid Qutb (in : Tibi, 1996) prétend qu'il est légitime de cibler d'autres croyants soupçonnés d'être des Musulmans seulement de nom. Dans un document intitulé « Charia islamique du jihad et des relations internationales », Maolana Mawdudi (in : Tibi, 1996 : 140) soutient que les Musulmans ont le droit de déclencher la guerre

⁶ Les Musulmans morts au combat sont habituellement considérés comme Shaheeds (martyrs), que le conflit soit considéré comme jihad ou non.

afin de réformer le monde. Najib Armanazi (ibid.) a proposé, quant à lui, que la guerre soit « la règle de base pour les Musulmans et que la paix ne soit qu'une trêve » et que ce n'est que dans le monde islamique contemporain, où une faiblesse relative a créé une situation difficile, que les adversaires puissent avoir ce « droit à la réconciliation ».

La diversité des interprétations du statut du jihad est enracinée dans les premières étapes de l'histoire de l'Islam (Tibi, 1996 : 136-140). Les interprétations divergentes du jihad se sont développées pendant les périodes de la Mecque et de Médine. Au cours de la première époque (d'une durée de 13 ans), le terme a eu la signification de la résistance non-violente, mais au cours de la seconde (d'une durée de 10 ans), l'existence même des Musulmans ayant été menacée et la guerre étant devenue une nécessité, le mot a acquis une signification plus forte. Les juristes et les érudits semblent avoir prêté moins d'attention au premier sens du jihad : pourtant, des érudits réformistes tels que le grand cheikh d'Al-Azhar, Mahmoud Shaltut, et le cheikh Mohammed al-Ghazali se sont opposés aux conclusions extrémistes telles que celles de Sayyid Qutb. Du reste, le cheikh Jad al-Haqq d'Al-Azhar a affirmé que les réseaux de communication offraient de meilleurs moyens pour la réalisation du da'wa (l'obligation de répandre la foi) que le conflit armé. Ainsi les communications de masse ont-elles pris place dans la compréhension du jihad. Mais ce projet baptisé le fik'h (classique nouveau) par Mohammed Saïd, a perdu son élan au cours de la deuxième décennie du vingtième siècle (Saïd, 1997 : 82). Tandis qu'aux dires de quelques critiques (voir Tibi, 1996 : 140), les penseurs islamistes auraient fait peu d'efforts pour réconcilier l'éthique islamiste démodée de la guerre et de la paix, d'autres comme Sohail Hashmi (1996 : 147) estiment, au contraire, qu'il existe « une convergence grandissante entre les conceptions du jihad et de la guerre juste qui permet le dialogue à travers les divisions culturelles ». Au fond, il semble qu'il n'existe pas de consensus ni d'opinion faisant autorité à ce sujet, et encore moins au sujet du *jus in bello*, le fondement de la légitimité de la guerre (Kelsay, 1993).

Conclusion

Nous avons recensé quelques changements et continuités depuis les événements du 11-Septembre qui ont eu un réel impact sur les processus de la réglementation et de la maîtrise des opinions, par la voie des communications de masse, dans les sociétés islamiques. Il est indéniable que cette période produit de grands changements au Moyen-Orient et au cœur de l'Islam lui-même, à la fois à cause des changements technologiques de la communication et des influences extérieures directes risquant de modifier, de façon fondamentale, les structures politiques de la région. Comme l'ont proposé plusieurs auteurs (e.g. Eickelman, Anderson, 1999 ; Mandaville, 2001), l'autorité religieuse

monolithique se désagrège et il reste à voir quel sera l'impact de ce phénomène sur la communication. Nous avons souligné l'importance des structures de la formation de l'opinion dans les médias par rapport à l'articulation de la politique mondiale. La reconnaissance de l'unité autant que de la diversité du monde islamique rend nécessaire la prise en compte des influences islamiques⁷ sur sa culture communicationnelle. Par conséquent, tout en reconnaissant l'existence de structures uniques politiques et religieuses, il est évident qu'il existe des modèles distincts de la représentation islamique à élaborer. Nous espérons que de tels modèles répondront aux questions posées ici. Par exemple : la « diplomatie publique » des États-Unis aura-t-elle l'impact recherché à long terme ? Ou risque-t-elle d'avoir de plus en plus de difficultés à cause de la médiatisation de ses initiatives de politique extérieure, surtout avec l'Irak et le conflit israélo-palestinien ? Dans quelle mesure les efforts américains changeront-ils la « politique de déflexion » utilisée par divers régimes ? Quels en seront les effets politiques par rapport aux relations entre les États-Unis et ses alliés régionaux ?

Le développement problématique de l'unité arabe et islamique incite à se demander jusqu'à quel point les « petits » et « nouveaux » médias vont permettre de saper le contrôle et la censure pratiqués par les régimes existants. La « diplomatie publique » américaine renforcera-t-elle les tendances panarabiste et panislamique des chaînes satellitaires puissantes et des journaux transnationaux ? Les efforts américains essaieront-ils de favoriser les perspectives occidentales, à l'égard de la guerre et la paix, avec cette théorie de la guerre juste ? Dans quelle mesure l'érudition islamique, en contraste avec le consensus et l'autorité appauvrie, va-t-elle contribuer au langage et aux débats dans les sociétés islamiques au sujet de l'Occident et du terrorisme ? Quelle influence cette érudition peut-elle avoir sur les sermons islamiques, et par ce biais, directement et indirectement, sur la représentation de la guerre dans les médias des sociétés islamiques ? Enfin, et c'est sans doute la question la plus importante, quel est le rôle joué par la communication médiatisée dans l'interprétation, la réinterprétation et la promulgation du jihad ?

Références

- Abdelnasser W., 2000, « Islam and the West : Perspectives from the Egyptian Press, with Particular Emphasis on Islamist Papers », pp.141-156, in : Hafez K., ed., *Islam and the West in the Mass Media. Fragmented Images in a Globalizing World*, Cresskill, NJ., Hampton Press, Inc.
- Ahmed A., 1993, « Islam, Postmodernity and the Media : An Interview with Akbar S. Ahmed », *Media, Culture and Society*, 15, pp. 29-42.
- Alterman J., 1999, « Transnational Media and Social Change in the Arab World », <http://>

⁷ Ces influences sont à la fois spécifiques à l'Islam et partagées à travers le monde islamique.

- www.tbsjournal.com/Archives/Spring99/Articles/Alterman/alterman.html
- 2000, « Counting Nodes and Counting Noses : Understanding the New Media in the Middle East », *Middle East Journal*, 54/3, pp. 355-377.
- 2001, *New Media, New Politics ? From Satellite Television to the Internet in the Arab World*, Washington, Washington Institute for Near East Policy.
- Amin H., 2002, « Freedom as a Value in Arab Media : Perceptions and Attitudes Among Journalists », *Political Communication*, 19, pp. 125-135.
- Bannerman P., 1988, *Islam in Perspective. A Guide to Islamic Society, Politics and Law*, London, Routledge.
- Boyd D., 1999, *Broadcasting in the Arab World. A Survey of the Electronic Media in the Middle East*, Ames, Iowa State University Press.
- Bridges for Peace, 2004, « Sermons of Hate Continue on Official TV Broadcasts », <http://www.bridgesforpeace.com/publications/news/Article-25.html>
- Carr William J., 1996, « The Paradox of Political Islam : Unity and Diversity in the Greater Middle East », Monterey, CA, Naval Postgraduate Scholl.
- Eickelman D., Anderson J., 1999, « Redefining Muslim Publics », pp. 1-18, in : Eickelman D., Anderson, J., eds, *New Media in the Muslim World : The Emerging Public Sphere*, Bloomington IN, Indiana University Press.
- Esposito John L., 1987, *Islam and Politics*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Fandy M., 2000, « Information Technology, Trust and Social Change in the Arab World », *Middle East Journal*, 54/3, pp. 378-394.
- Ghareeb E., 2000, « New Media and the Information Revolution in the Arab World : An Assessment », *Middle East Journal*, 54/3, pp. 395-418.
- Hafez K., 2001, *Mass Media, Politics and Society in the Middle East*, Cresskill, NJ, Hampton Press.
- 2002, « Journalism Ethics Re-visited : A Comparison of Ethics Codes in Europe, North Africa, the Middle East and Muslim Asia », *Political Communication*, 19, pp. 225-250.
- Hashmi S., 1996, « Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace », pp. 146-166, in : Nardin T., ed., *The Ethics of War and Peace*, Princeton, N J, Princeton University Press.
- Huntington S., 1993, « The Clash of Civilizations », *Foreign Affairs*, 72/3, pp. 22-49.
- Kaldor M, Vashee B, 1997, *New Wars*, New York, The UN University/Pinter.
- Kelsay J., 1993, *Islam and War. A study in Comparative Ethics*, Louisville, Kentucky, Westminster/John Knox Press.
- Kent G., 2001, « Representing Islamic Societies at War », *Political Studies Association*.
- 2004, « Privacy and the Public Interest in the Middle East », *Parliamentary Affairs*, 57/1, pp. 131-141.
- 2005, *Framing War and Genocide : Britain's Policy and Media Responses to the War in Bosnia*, Cresskill, NJ, Hampton Press.
- Mandaville P., 2001, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, London/ New York, Routledge.
- Miladi N., 2005, « Médias globaux en transition : Al-Jazira et le pouvoir de l'expression libre », *Questions de communication*, 8, pp. 37-50.
- Mowlana H., 1993, « The New Global Order and Cultural Ecology », *Media, Culture and Society*, 15, pp. 9-27.
- 1996, *Global Communication in Transition. The End of Diversity ?*, London, Sage.
- Nardin T., 1996, *The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Pasha S., 1993, « Towards a Cultural Theory of Political Ideology and Mass Media in the Muslim World », *Media, Culture and Society*, 15, pp. 61-79.

G. Kent

- Pew Center, 2004, « A Year After Iraq War : Mistrust of America in Europe Ever Higher, Muslim Anger Persists », <http://people-press.org/reports/display.php3?ReportID=206>.
- Roy O., 1994, *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Robinson P., 2002, *The CNN Effect : the Myth of News, Foreign Policy and Intervention*. London, Routledge.
- Rugh W., 1979, *The Arab Press. News Media and Political Process in the Arab World*, London, Croom Helm.
- Said E., 1997, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World*, London, Vintage.
- Said M., 1997, « Islam and social conflict », pp. 78-107, in : Kaldor M., Vashee B., eds, *New Wars*, New York, The UN University/Pinter.
- Sardar Z., 1993, « Paper, Printing and Compact Disks : The Making and Unmaking of Islamic Culture », *Media, Culture and Society*, 15, pp. 43-59.
- Sreberny A., 2002, « Media, Muslims, and the Middle East : A Critical Review Essay », *Political Communication*, 19, pp. 273-280.
- Tibi B., 1996, « War and Peace in Islam », pp. 128-145, in : Nardin T., dir., *The Ethics of War and Peace : Religious and Secular Perspectives*, Princeton, N J, Princeton University Press.
- Tumber H., Palmer J., 2004, *Media at War. The Iraq Crisis*, London, Sage.