



HAL
open science

Le droit des femmes en Arabie Saoudite : enjeux et mutation

Maha Al Maiman

► **To cite this version:**

Maha Al Maiman. Le droit des femmes en Arabie Saoudite : enjeux et mutation. Droit. Université Paris sciences et lettres, 2018. Français. NNT : 2018PSLED027 . tel-04299084

HAL Id: tel-04299084

<https://theses.hal.science/tel-04299084>

Submitted on 22 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'Université Paris-Dauphine

Le droit des femmes en Arabie Saoudite
enjeux et mutation

École Doctorale de Dauphine — ED 543

Spécialité **Droit**

Soutenue le **21.11.2018**
par **Maha ALMAIMAN**

Dirigée par **François PASQUALINI**

COMPOSITION DU JURY :

M. Mohamed BEN LADEN
Mohamed Ben Laden Law Firm
Membre du jury

Mme. Fatiha DAZI-HENI
Institut d'études politiques de Lille
Membre du jury

M. Hervé LECUYER
Université Panthéon-ASSAS
Rapporteur

Mme. Sabine MAZEAUD-LEVENEUR
Université Paris-Est Créteil
Rapporteure

M. François PASQUALINI
Université Paris-Dauphine
Directeur de thèse

M. Arnaud RAYNOUARD
Université Paris-Dauphine
Président du jury

« L'université n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses : ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs »

Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser toute ma gratitude à mon directeur de recherche, Monsieur le Professeur François Pasqualini, pour avoir accepté de diriger cette thèse, pour son assistance sans faille, ses conseils avisés et sa confiance.

Ce travail n'aurait pas pu aboutir sans la précieuse aide de mes amis spécialistes en droit et en sciences politiques, je pense à Sara ALHudaithy, Noura ALShehri, Abdullah ALShibil, Turki ALJedani, Mansour ALMarzoqi et surtout Yahya ALZahrani qui me soutient depuis mes premières années de recherche en Master.

Mes remerciements s'adressent aussi à toutes celles et ceux qui m'ont aidée pendant ces années de travail, Cécilia et Jean-Michel, Abir, Suha, Hanouf, Christiane, Ibrahim, Ali, Bakri, et Arnaud.

Enfin je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à ma famille pour leur soutien inconditionnel, je remercie de tout cœur mes parents, mes sœurs Salwa, Nauf et Loulwah et mon grand frère Mohammed. Je n'oublie pas mes neveux et nièces qui ont égayé mes journées, en particulier Aljazi.

*À mes chers parents,
À la mémoire de ma cousine Basma*

SOMMAIRE

Introduction

Première partie – Les femmes dans l’ordre juridique saoudien

Titre I : L’environnement institutionnel

Chapitre 1 : La Charia et la construction de la société saoudienne

Chapitre 2 : Les droits fondamentaux en Arabie Saoudite

Titre II : Le contexte familial

Chapitre 1 : L’épouse

Chapitre 2 : La mère

Seconde partie - Les femmes dans l’espace social saoudien

Titre I : L’émergence de la femme saoudienne active

Chapitre 1 : Le poids des traditions

Chapitre 2 : Le pouvoir au féminin

Titre II : Les engagements en faveur de la promotion des femmes

Chapitre 1 : La place des femmes dans la Vision 2030

Chapitre 2 : Les recommandations

Conclusion

Avertissement sur la transcription

Cette thèse adopte un système de transcription de la langue arabe simplifié, ne s'appliquant pas pour les mots arabes qui ont déjà été intégrés dans la langue française (par exemple les oulémas). De la même manière, les noms d'auteur sont orthographiés comme dans les ouvrages publiés.

ع / ء	‘
ت / ط	T
ث / ظ	Th
ح	<u>H</u>
خ	Kh
د / ض	D
ذ	Dh
ر	R
ز	Z
س / ص	S
ش	Ch
غ	Gh
ق	Q
ك	K
هـ	H
و	W
ي	Y

Les longues voyelles â et î permettent d'accentuer la prononciation des lettres a et i.

Consultation des textes saoudiens

Différentes réglementations saoudiennes ont été répertoriées, majoritairement dans les trois langues anglaise, arabe et française, dans un lien Dropbox disponible en ligne¹

¹ <https://www.dropbox.com/sh/cutamaqz880kzns/AAaisE0CZizHIVD9ShWqctUMa?dl=0>

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ACHIL	Centre arabe pour l'éducation au droit international humanitaire et au droit humain
ALJ	<i>Abdul Latif Jameel</i>
ALJCSP	<i>Abdul Latif Jameel Community Service Program</i>
ANMO	Afrique du Nord Moyen Orient
ARAMCO	<i>Arabian American Company Oil</i>
Art.	Article
BIT	Bureau international du travail
BRJ	<i>Bab Rizq Jameel</i>
CADH	Charte arabe des droits de l'homme
CAED	Conseil des affaires économiques et du développement
CAT	Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants
C. civ.	Code civil
CCTV	<i>Closed Circuit Television</i>
CEDAW	Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes
CEDH	Cour européenne des droits de l'homme
CERD	Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale
CICADE	Centre pour l'initiative citoyenne & l'accès au(x) droit(s) des exclus
CIJ	Cour internationale de justice / Commission internationale des juristes

CPVPV	Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice
CPADH	Commission permanente arabe des droits de l'homme
CPI	Cour pénale internationale
CPIDH	Commission permanente et indépendante des droits de l'homme
CRC	Convention relative au droit de l'enfant
C. trav.	Code du travail
CUDH	Convention universelle des droits de l'homme
C087	Convention sur la liberté syndicale et la protection du droit syndical
C098	Convention sur le droit d'organisation et de négociation collective
C100	Convention sur l'égalité de rémunération
C111	Convention concernant la discrimination (emploi et profession)
C138	Convention sur l'âge minimum
C144	Convention sur les consultations tripartites relatives aux normes internationales du travail
C189	Convention sur les travailleuses et travailleurs domestiques.
DDHC	Déclaration des droits de l'homme et du citoyen
DDHI	Déclaration des droits de l'homme en Islam
Déc.	Décembre
DUDH	Déclaration universelle des droits de l'homme
DUDHI	Déclaration des droits de l'homme dans l'Islam
Fév.	Février
IDE	Investissement direct étranger
IMA	Institut du monde arabe
INSEE	Institut national de la statistique et des études économiques
Janv.	Janvier

Juil.	Juillet
KKF	<i>King Khalid Foundation</i>
MBSC	<i>Mohammad Bin Salman College for Business and Entrepreneurship</i>
NCB	<i>National Commercial Bank</i>
NFSP	<i>National Family Safety Program</i>
Nov.	Novembre
NTIC	Nouvelles technologies de l'information et de la communication
NTP	<i>National Transformation Plan</i>
OCDE	Organisation de coopération et de développement économiques
OCI	Organisation de la conférence/coopération islamique
Oct.	Octobre
OIT	Organisation internationale du travail
OMS	Organisation mondiale de la santé
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OPEP	Organisation des pays exportateurs de pétrole
PIB	Produit intérieur brut
PIF	<i>Public Investment Fund</i>
PME	Petite et moyenne entreprise
QOL	<i>Quality of Life</i>
RSE	Responsabilité sociale et environnementale des entreprises ou Responsabilité sociétale des entreprises
SAGIA	<i>Saudi Arabian General Investment Authority</i>
SARCI	<i>Saudi Arabia Competitiveness Index</i>
Sept.	Septembre

STC	<i>Saudi Telecom Company</i>
TVA	Taxe sur la valeur ajoutée
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
VRP	<i>Vision Realization Program</i>

Introduction

1. La question de la revendication par les femmes de leurs droits n'est pas propre à une civilisation ou à une communauté spécifique et reste, sans aucun doute, l'une des grandes problématiques juridiques à travers l'espace et le temps. En effet, les pratiques discriminatoires envers les femmes sont un phénomène mondial, ce qui a conduit les Nations Unies à rédiger la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes en 1979.

La France a longtemps connu cette inégalité fondée sur le sexe, « *Malgré Olympe de Gouges qui publie en 1791 la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne (art. 1 : "la femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits"), la Révolution française ne modifie pas la condition des femmes et ne leur ouvre pas le chemin de la citoyenneté. En 1804, le Code civil institutionnalise, au contraire, l'infériorité de la femme qui "doit obéissance à son mari". Sous la III^{ème} République, les femmes bénéficient d'avancées civiles comme l'accès à l'instruction et la Première Guerre mondiale démontre qu'elles sont indispensables au bon fonctionnement de l'économie. En 1944, l'ordonnance du 21 avril du Gouvernement provisoire de la République française installé à Alger accorde le droit de vote et l'éligibilité aux femmes sans restriction. Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, les revendications des femmes portent sur tous les domaines de la vie sociale, économique et politique et militent pour une réelle égalité* »². Les femmes en France, pays reconnu pour son respect rigoureux des droits de l'homme, ont subi elles aussi d'importantes discriminations. Ce n'est que depuis 1965³ qu'elles peuvent gérer leurs biens propres ou exercer une activité professionnelle sans le consentement de leur mari, la substitution de l'autorité parentale à l'unique puissance paternelle s'est effectuée en 1970⁴ tandis que l'égalité des époux dans les régimes matrimoniaux et des parents dans la gestion des biens de l'enfant mineur date d'une loi de décembre 1985⁵. Quant à la loi relative

² « Chronologie, les droits des femmes », Vie publique, Direction de l'information légale et administrative, 25 juin 2015, consultable sur <http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/droits-femmes/chronologie>

³ Loi n° 65-570 portant réforme des régimes matrimoniaux, 13 juil. 1965, France.

⁴ Loi n° 70-459 relative à l'autorité parentale, 4 juin 1970, France.

⁵ Loi n° 85-1372, 23 déc. 1985, France.

aux violences faites spécifiquement aux femmes, aux violences au sein des couples et aux incidences de ces dernières sur les enfants, elle n'a été promulguée qu'en juillet 2010⁶.

2. La discrimination signifie la « *différenciation contraire au principe de l'égalité civile consistant à rompre celle-ci au détriment de certaines personnes physiques en raison de leur appartenance raciale ou confessionnelle* »⁷ ou de critères sur lesquels la loi interdit de fonder des distinctions telles que le handicap, l'origine ou le sexe dans des domaines comme l'éducation, l'emploi, le logement, etc. La discrimination à l'égard des femmes est l'utilisation du sexe féminin comme critère d'exclusion, empêchant de la sorte près de 49,6% de la population mondiale⁸ d'acquiescer et de jouir des mêmes droits que les hommes⁹. Ainsi, comme l'a exprimé le ministre français de l'Europe et des Affaires étrangères¹⁰, il faudrait définitivement n'utiliser que l'expression de « droits humains » au lieu de celle de « droits de l'homme » qui semble prêter à confusion.

3. Quant au statut des femmes en Arabie Saoudite, il faut souligner qu'il présente de grandes particularités. La discrimination que subissent les Saoudiennes est sans commune mesure avec celle que connaissent aujourd'hui les Françaises. Nous pourrions, d'une certaine façon, dire que le Royaume traverse actuellement ce que la France a vécu entre les années 1960 et 1990. Et si dans la loi française, l'expression du célèbre « *bon père de famille* » a été remplacée par la référence à la raison¹¹ afin d'éliminer l'emprise du *pater familias*, l'Arabie Saoudite n'est pas au stade de la quête d'une égalité entre les hommes et les femmes ni ne semble prête à abolir la puissance paternelle. Néanmoins, le pays s'inscrit dans une réelle démarche d'amélioration du droit des femmes.

L'« *égalité des citoyens devant la loi ; principe selon lequel tous les citoyens, sans distinction, sont égaux en droit, c'est-à-dire ont les mêmes droits et les mêmes devoirs* »¹² suppose l'égalité civile, conjugale, des enfants, des filiations, de traitement, parentale, etc.¹³

⁶ Loi n° 2010-769, 9 juil. 2010, France.

⁷ G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Discrimination, 12^{ème} édition, PUF, Paris, 2018, p. 352.

⁸ V. <http://www.worldmeters.info/fr/population-mondiale/> consulté le 7 sept. 2018.

⁹ Cette forme de discrimination est plus ou moins importante selon l'État dans lequel se trouve la femme.

¹⁰ Déclaration de M. Jean Yves Le Drian, ministre de l'Europe et des Affaires étrangères sur l'action de la France en faveur des droits des femmes, Ministère de l'Europe et des affaires étrangères, Paris, 8 mars 2017.

¹¹ Loi n° 2014-873 du 4 août 2014 pour l'égalité réelle entre les hommes et les femmes, art. 26.

¹² G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Égalité, *op. cit.*, p. 390.

¹³ *Ibid.*, p. 390-391.

L'égalité des époux en droits et devoirs ou l'égalité dans l'attribution de l'autorité parentale ne sont pas entièrement compatibles avec la loi islamique, dont les principes sont applicables en Arabie Saoudite¹⁴.

4. Le Royaume saoudien est une monarchie absolue gouvernée par la famille royale Al Saoud et fondée sur un pacte politico religieux¹⁵. Il s'agit d'un État islamique avec pour Constitution la Charia qui régit quasiment tous les domaines de la vie. La société saoudienne s'est donc fortement imprégnée des valeurs religieuses, ses membres conciliant ainsi leur foi avec la loi¹⁶. La place essentielle donnée à la famille et/ou à la tribu marque aussi fortement les Saoudiens. Les membres d'une famille sont liés légalement, mais le lien familial est aussi « *inséparable "de sentiments psychologiques tels que l'amour, l'affection, le respect, la crainte..."* »¹⁷. Cette estime est le plus souvent donnée à l'autorité parentale qu'il convient d'honorer et de respecter, en particulier la figure paternelle.

5. Cette forme d'organisation sociale, fondée sur l'autorité des hommes, a défavorisé le statut juridique et social des femmes, à tel point que leurs libertés individuelles ont souvent été négligées pour ne pas nuire à l'ordre public immatériel¹⁸ saoudien. Bien que l'ordre public puisse justifier la limitation des libertés, il est aussi capable de représenter un « *danger* »¹⁹ à partir du moment où, dans son aspect immatériel, il cherche à couvrir des règles morales changeantes et différemment perceptibles, auxquelles peuvent s'ajouter d'autres principes tels que la dignité humaine²⁰. L'intérêt général n'est donc pas spécialement pris en compte ou se trouve plutôt assimilé à d'autres valeurs telles que la dignité ou « l'honneur » dans le cas saoudien.

¹⁴ L'étude du droit musulman de la famille fera l'objet de deux chapitres « l'épouse » et « la mère ».

¹⁵ V. *infra* p. 48-52.

¹⁶ Un auteur explique que l'Islam ne sépare pas la foi et la loi, in J. Brand, « Aspects of Saudi Arabian Law and Practice », *Boston College International & Comparative Law Review*, vol. IX, n° 1, 1986, p. 3.

¹⁷ R. Boudon, F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Presses universitaires de France, 7^{ème} édition, Paris, 2011, p. 251.

¹⁸ Par opposition, l'ordre public matériel désigne la sûreté, la sécurité et la tranquillité publique.

¹⁹ M. Peyroux-Sissoko, « L'ordre public immatériel en droit public français », *Revue des droits et libertés fondamentales*, thèse n° 01, Grenoble, 2018, consultable sur : <http://www.revuedlf.com/auteurs/marie-odile-peyroux-sissoko/>

²⁰ Nous pouvons citer l'arrêt Commune de Morsang-sur-Orge du 27 octobre 1995 sur la prohibition du lancer de nains qui constitue une atteinte à leur dignité, le Conseil d'État ayant considéré que la dignité humaine fait partie de l'ordre public.

« *La notion d'ordre public est évolutive, elle suit les mouvements de société et les besoins juridiques nouveaux qui en découlent* »²¹, mais les idéologies d'une collectivité peuvent se révéler être un véritable frein à l'expression de ses libertés. Nous citerons l'entrave constante à la liberté de circulation des femmes en Arabie Saoudite puisque, pendant longtemps et jusque tout récemment, ces dernières n'avaient pas le droit de conduire²², la société réticente n'étant pas disposée à accepter une liberté pourtant aussi élémentaire pour elles. De la même manière, la mise sous tutelle des femmes²³ résulte en grande partie des traditions du pays, issues du patriarcat et enracinées dans les mentalités.

6. Il en résulte que la femme est considérée comme mineure ou personne majeure protégée selon les actes qu'elle souhaite accomplir. Finalement le sort d'une Saoudienne dépendra également de la liberté que lui donnera son père, son frère ou son mari, faisant alors de la mise sous tutelle une véritable décision de famille. Les traditions familiales ont clairement pris le pas sur la loi puisque nous verrons que certains principes ne sont que le fruit de pratiques ayant néanmoins acquis une forte dimension coutumière. La prévalence de ces règles familiales et tribales démontre clairement la nécessité de créer des lois pour protéger les femmes et leur assurer leurs libertés individuelles de manière inconditionnelle.

Reste que le patriarcat saoudien rend difficile la jouissance par les femmes de leurs droits fondamentaux tels qu'ils sont reconnus en droit international, plus encore depuis le recul que l'Arabie Saoudite a connu avec l'éveil islamique, *al saḥwa al islamiyyah*, en 1979. En effet, entre la révolution islamique iranienne provoquant un séisme de taille dans le monde arabo-musulman et la prise d'otages du 20 novembre 1979 en plein cœur de La Mecque²⁴ dénonçant la corruption de la famille royale et le pouvoir de l'*establishment* religieux²⁵, l'Arabie Saoudite a été fortement déstabilisée. Le Royaume s'est engagé « *dans une surenchère traditionaliste* »²⁶

²¹ M. Firdion, « *La notion d'ordre public* », 14 oct. 2017, consultable sur <http://lepetitjournaldedroitpublic.com/2017/05/la-notion-d-ordre-public.html>

²² L'interdiction a été levée par le décret royal du 26 septembre 2017.

²³ La question de la tutelle fera l'objet d'une étude approfondie dans notre thèse, notamment en distinguant la tutelle en droit musulman et en droit saoudien V. *infra* p. 185-195.

²⁴ L'activiste religieux Juhayman Al 'Utaibi et deux cents fondamentalistes islamistes issus de l'Université islamique de Médine ont pris en otage les visiteurs de la grande mosquée de La Mecque pendant leur pèlerinage.

²⁵ F. Dazi-Héni, *L'Arabie Saoudite en 100 questions*, Tallandier, Paris, 2017, p. 71.

²⁶ N. Mouline, « *Révolution dans la « contre-révolution » en Arabie Saoudite ? Petits arrangements avec le wahhabisme* », *Le Monde diplomatique*, janv. 2018, consultable sur : <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/MOULINE/58270>

appuyée par les « *Frères musulmans installés sur place depuis plusieurs années* »²⁷. Les quelques cinémas ont définitivement fermé leurs portes et l'espace public s'est scindé avec les hommes d'un côté et les femmes de l'autre. À partir de cette époque, une idéologie très conservatrice de la religion s'est fait ressentir dans le pays aussi bien à l'intérieur des familles et des tribus saoudiennes qu'au sein des institutions du pays composant l'*establishment* religieux²⁸.

7. Le gouvernement a toujours conservé le monopole de la vie politique laissant le soin aux clercs d'accaparer l'espace social. Toutefois, le gouvernement actuel²⁹ déconstruit peu à peu le pouvoir religieux et, surtout, brise les mauvaises traditions du pays, les coutumes entravant de manière persistante le droit des femmes. Notre sujet s'intéresse principalement à la condition juridique des femmes depuis le règne du Roi Abdullah³⁰ de 2005 à 2015 jusqu'à nos jours. Les raisons d'être de notre sujet ont beaucoup évolué au fur et à mesure du temps puisque l'Arabie Saoudite est en train de connaître de véritables avancées législatives. Certaines recommandations que nous entendions proposer ont été concrétisées telles que la liberté de circulation des femmes, même si elle n'en est qu'à ses débuts, ou la réduction des prérogatives de la police religieuse saoudienne. Cette mutation profonde de la société rend les enjeux d'une amélioration du droit des femmes d'autant plus essentiels. La transformation sociale de l'Arabie Saoudite nous permet de suggérer une réforme encore plus importante et ambitieuse du droit. L'élévation du statut juridique et social des femmes ne pourra que promettre un plus bel avenir pour le pays.

8. Les Saoudiennes, comme toutes les autres femmes du monde, méritent une place à part entière dans la société. La consécration universelle des droits humains est, à notre sens, une justification suffisante pour que les femmes en Arabie Saoudite puissent, au même titre que les hommes, avoir le droit de prendre des décisions sur leur vie. Selon une étude, il existerait une importante corrélation entre « *le renforcement de l'État de droit et la diminution du nombre de différences de traitement juridique entre hommes et femmes* »³¹.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Sur l'*establishment* religieux, V. F. Dazi-Héni, *L'Arabie Saoudite en 100 questions*, *op. cit.*, p. 62-64.

²⁹ Salman bin Abdul Aziz Al Saoud est devenu Roi le 23 janvier 2015 et a nommé son fils Mohammed bin Salman Prince héritier le 21 juin 2017.

³⁰ C'est à partir du règne du Roi Abdullah bin Abdul Aziz (2005-2015) que les avancées concernant les femmes ont pris une certaine consistance.

³¹ Groupe de la banque mondiale, « *Les femmes, l'entreprise et le Droit : parvenir à l'égalité* », Washington, 2015, p. 7.

« L'État de droit est une expression, traduite de l'allemand *Rechtsstaat*, employée pour caractériser un État dont l'ensemble des autorités politiques et administratives, centrales et locales, agit en se conformant effectivement aux règles de droit en vigueur et dans lequel tous les individus bénéficient également de libertés publiques et de garanties procédurales et juridictionnelles »³². Il s'agit du principe de légalité en droit français ou du « *Rule of Law* » anglais qui signifie que l'autorité publique doit respecter le droit. L'adage anglais « *No one is above the law* » qui impose à tous de se soumettre à la loi devrait servir de guide aux sociétés patriarcales, pour que les hommes et les femmes, sur un pied d'égalité, observent les règles qui s'appliquent sans distinction entre les deux sexes. Un État de droit reconnaît naturellement le principe d'égalité entre les hommes et les femmes.

Mais quand des différences de traitement subsistent entre les deux sexes, voire quand elles sont nombreuses et profondes, alors il est clair que les femmes n'ont guère l'opportunité – la chance – de poursuivre des études, de travailler ou de diriger une entreprise. Et si elles y parviennent malgré les obstacles, grâce à leur détermination et leur courage, elles sont certainement moins rémunérées que les hommes³³. De la même manière, les lois qui imposent à la femme d'obtenir le consentement de son mari pour travailler ont de nombreuses répercussions dans la vie quotidienne qui va bien au-delà de la professionnalisation. Aussi ne peuvent-elles avoir en toute indépendance un compte bancaire alors qu'il n'existe aucune prohibition³⁴. L'égalité des chances, donner les mêmes opportunités à tous, permet aux femmes de prendre les meilleures décisions³⁵ puisqu'elles ont le total contrôle de leur vie.

Néanmoins, accorder l'égalité totale aux femmes saoudiennes, y compris l'égalité conjugale et parentale, semble difficile compte tenu du contexte religieux dans lequel se trouve l'Arabie Saoudite. Le pays est animé par une raison d'être religieuse partagée par l'ensemble de la communauté musulmane. De ce fait, ses lois suivent à la lettre la Charia islamique qui reconnaît des différences de traitement entre les deux sexes sur certains points, notamment en

³² T. Debard, S. Guinchard, *Lexique des termes juridiques*, v° État de droit, 25^{ème} édition, Dalloz, Paris, 2018, p. 488.

³³ Groupe de la banque mondiale, « *Les femmes, l'entreprise et le Droit : parvenir à l'égalité* », *op. cit.*, p. 5.

³⁴ Il a souvent été relayé par les médias étrangers que les Saoudiennes n'avaient pas le droit d'ouvrir un compte bancaire sans l'accord de leur tuteur, ce qui est une erreur, mais celle-ci s'explique par le fait que d'autres prohibitions influencent le comportement des femmes.

³⁵ Groupe de la banque mondiale, « *Les femmes, l'entreprise et le Droit : parvenir à l'égalité* », *op. cit.*, p. 4.

droit successoral³⁶. Mais les progrès à faire en Arabie Saoudite en matière de statut personnel restent nombreux, et le sont d'autant plus sur le terrain social. Une étude a d'ailleurs prouvé que les femmes propriétaires de biens se déplacent librement, gèrent leurs revenus plus facilement et détiennent un plus grand pouvoir de négociation au sein du couple³⁷, ce qui nous conduit à penser que plus les droits sociaux et patrimoniaux des femmes sont affirmés, plus elles sont confiantes et sont en mesure de revendiquer leurs droits. L'analyse de soixante-cinq mille entreprises a également démontré que celles qui ont des femmes dans leur conseil d'administration sont souvent moins impliquées dans les affaires de fraude et de corruption, leur présence favorisant également la croissance économique et améliorant la gouvernance³⁸.

Le lien entre la famille et la société est déterminant : plus le statut juridique des femmes s'élève dans l'espace social, notamment au sein de l'entreprise, plus leurs droits dans tous les domaines de la vie quotidienne s'améliorent y compris dans la famille. De la même façon, pour comprendre la place des femmes dans l'espace social saoudien, au préalable faut-il appréhender leur situation dans la sphère familiale, la famille étant une micro société dans laquelle chaque individu existe.

9. Notre thèse ambitionne de préciser la manière dont les Saoudiennes pourraient être protégées aussi bien au sein du ménage que dans l'espace social. Plus précisément, il convient de s'interroger sur la façon dont l'État pourrait mettre un terme au patriarcat essentiellement en songeant à codifier les lois. Mais que nous dit le droit musulman en matière de droit familial ? Quelle valeur est donnée à la Charia au sein du corpus juridique saoudien ? Quelles sont les places des traditions et des droits humains en Arabie Saoudite ? Est-il possible d'appliquer la loi sans code ou du moins sans code de conduite ? Comment les autres acteurs sociaux, précisément les entreprises, pourraient agir en faveur de la liberté des femmes ?

10. Dès lors, le schéma de notre étude s'impose : la première partie portera sur le statut des femmes dans l'ordre juridique saoudien. Il est essentiel d'expliquer et de comprendre l'environnement juridique saoudien, sa Constitution, ses institutions, et son fonctionnement, y compris le droit des femmes au sein de la famille, dont les règles sont entièrement régies par la Charia islamique, le droit musulman animant la famille et la société saoudienne. Lorsque nous

³⁶ En droit musulman, dans de nombreux cas, l'homme hérite plus que la femme en raison des dépenses qu'il doit faire pour sa famille. V. *infra* p. 83.

³⁷ *Ibid.*, p. 13.

³⁸ *Ibid.*, p. 12.

aurons fait l'état des lieux du pays et du statut des femmes au sein du ménage, nous présenterons leur place dans l'espace social saoudien dans une seconde partie dès lors que le contexte familial joue un rôle important dans le droit des femmes, influençant leur vie en général. Nous évoquerons les améliorations en cours et la manière dont les femmes pourraient profiter de leur statut social pour gagner en libertés individuelles.

« Les femmes ne sont jamais plus fortes que lorsqu'elles s'arment de leur faiblesse »

Marie du Deffand, Les maximes et pensées, 1870

Première Partie

Les femmes dans l'ordre juridique saoudien

11. Pour expliquer la place des femmes en Arabie Saoudite, il faut tout d'abord cerner l'ordre juridique de cette Nation. L'ensemble des règles régissant le Royaume saoudien (ses institutions, sa législation, ses engagements internationaux) caractérise cet État et nous permettra d'apprécier et d'analyser le statut des femmes dans le pays. Dans cette première partie consacrée aux femmes dans l'ordre juridique, notre regard se portera successivement sur l'environnement institutionnel saoudien (Titre I) et sur le contexte familial (Titre II).

Titre I

L'environnement institutionnel

12. L'analyse des droits de la femme en Arabie Saoudite revient à s'interroger sur de nombreux facteurs affectant sa place dans le système juridique saoudien. Entre l'Islam, religion du pays, la Charia, droit islamique applicable en Arabie Saoudite, les traditions du Royaume et les engagements internationaux de l'État, la femme saoudienne se trouve dans une place assez particulière. Afin de comprendre les droits de la femme dans l'ordre juridique interne, il faut présenter l'environnement institutionnel de l'Arabie Saoudite. Nous nous intéresserons, dans un premier temps, à la Charia, constitution, droit et doctrine du pays (Chapitre 1), puis dans un second temps, à la place donnée aux femmes dans la Constitution à travers les droits fondamentaux (Chapitre 2).

Chapitre 1

La Charia et la construction de la société saoudienne

13. L'Arabie Saoudite est un État arabe, musulman et islamique³⁹. La Charia est sa constitution, les lois saoudiennes sont ainsi dérivées de l'Islam, des coutumes et des lois internationales. Madame Sabine Lavorel, dans son ouvrage « *Les constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique* »⁴⁰, définit ce pluralisme comme « *la coexistence de sources juridiques d'origine différente, principalement la loi et la jurisprudence islamiques, la culture nationale arabe et les apports occidentaux par le biais de l'importation normative ou si l'on veut, des transferts de technologie juridique* »⁴¹. Effectivement, ce pluralisme auquel l'auteure fait référence existe bel et bien dans les systèmes juridiques des pays arabes. Leur ordre juridique se présente comme un cadre d'interaction dans lequel plusieurs normes de diverses sources cohabitent et interagissent ensemble dans un climat harmonieux.

D'une part, il y a la Loi islamique et divine, la Charia, regardée selon les États soit comme une source partielle ou principale, voire comme l'unique fondement de droit. Cette loi se matérialise et s'explicite par le *fiqh*, le droit musulman, permettant son interprétation et son application. D'autre part, les États musulmans ont quasiment tous emprunté un système judiciaire proche du droit français et/ou ont suivi la tradition du droit civil ou de la *common law*⁴². C'est ce que l'auteure désigne par : « *l'importation normative* » et le « *transfert de technologie juridique* ». Nous verrons néanmoins que la science juridique qui découle de l'Islam porte en elle de nombreuses théories juridiques semblables à celles des systèmes légaux occidentaux⁴³.

³⁹ V. *infra* p. 81.

⁴⁰ S. Lavorel, *Les Constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique*, Presses universitaires du Québec, 2005.

⁴¹ B. Botiveau, Commentaire de l'ouvrage de Sabine Lavorel, *Les Constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique*, Presses universitaires du Québec, 2005, p. 202, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, nov. 2008, consultable : <http://remmm.revues.org/5813>

⁴² B. Dupret, N. Bernard-Maugiron, *Dictionnaire de la justice*, v° Le système judiciaire dans le monde arabe, L. Cadiet (dir.), PUF, Paris, 2004, p. 904-905.

⁴³ V. *infra* p. 33-39.

14. Cependant, l'Arabie Saoudite présente des exceptions sur certains points : son système judiciaire *sui generis*⁴⁴ repose sur une justice uniquement basée sur l'élément religieux, tous ses juges ayant étudié la Charia. Qu'ils rendent un jugement en droit de la famille ou en droit pénal, ils sont les seuls à pouvoir trancher les litiges. En effet, les juristes, ayant suivis les autres branches du droit, ne peuvent prétendre à la magistrature. Ils ne peuvent statuer que dans les « comités du travail » faisant office de conseil des prud'hommes ou les « comités liés aux affaires commerciales ». Au point qu'il existe une nuance, voire une distinction ferme, entre deux écoles : celle du droit, le *qanoun* en arabe, représentée par les spécialistes de la Charia, dans son aspect juridique et religieux, et celle du *nithâm*, en français le « système », regroupant les autres branches du droit, pour la plupart codifiées, telles que le droit commercial, le droit du travail, etc. Concrètement, les diplômés des facultés deviennent juristes, avocats et reçoivent également un enseignement en Charia. Néanmoins, ils ne peuvent être juges puisqu'ils ne sont pas spécialisés dans la Charia contrairement à ceux qui sont diplômés en Charia qui peuvent exercer toutes les fonctions juridiques. De cette distinction à l'accès aux différents métiers découle une classification fondamentale. D'un côté, nous avons le droit, le *qanoun*, la Charia, englobant tous les textes scripturaires de nature sacrée et les théories qui en découlent. De l'autre, il existe des « systèmes », les *anthimas* (pluriel de *nithâm*), représentés par des réglementations telles que la Réglementation fondamentale du pouvoir, le Code du travail ou le Code des sociétés.

Les traductions anglaises des Codes proposent le terme de « loi », *Company Law*, *Labor Law* mais, en réalité, la désignation arabe, langue officielle du Royaume, renvoie à l'idée d'un système, d'une réglementation, d'une réalisation humaine, tandis que la Loi relève du divin. Cette séparation des rôles et de la conception des règles établies par la doctrine juridique saoudienne met en évidence les réticences quant à une profonde évolution du droit saoudien, notamment dans ses efforts de codification.

Le Royaume saoudien est animé par une raison d'être religieuse très particulière : l'Islam est né dans la péninsule arabique et le pays détient les lieux saints. Le référent religieux se manifeste différemment d'un pays à un autre : en Arabie Saoudite, la Charia n'est pas seulement la source principale de législation, elle est l'unique source de droit⁴⁵.

⁴⁴ B. Dupret, N. Bernard-Maugiron, *Dictionnaire de la justice*, op. cit., p. 905.

⁴⁵ A. Fréchette, *L'introduction de la charia dans la constitution égyptienne : ses causes et ses conséquences sur la laïcité*, Université du Québec, Montréal, avril 2010, p. 85, consultable : www.archipel.uqam.ca/2922/1/M11399.pdf

15. Pour comprendre cette idéologie et l'institution de cette politique juridique, nous nous intéresserons dans un premier temps à l'Islam destiné aussi bien à être une religion qu'un droit (Section 1), puis dans un second temps, nous aborderons la manière dont la société saoudienne a été créée (Section 2) pour cerner ses caractéristiques.

Section 1 : L'Islam entre religion et droit

16. Cette section traitera de l'aspect religieux et juridique de l'Islam. En effet, l'Islam est, par définition, un ensemble de croyances et de dogmes doté d'un caractère sacré. C'est une croyance en un Dieu unique, d'où son attribut monothéiste. En outre, l'Islam est aussi un droit, la Charia ou le droit islamique, qui dicte les relations juridiques entre les hommes de la communauté. Cette section abordera donc l'aspect religieux et coutumier de l'Islam (§1), puis le caractère légal de cette religion, avec la Charia islamique, un ordre juridique à part entière (§2).

§1- Les coutumes islamiques

17. En évoquant les « coutumes islamiques », deux dimensions de l'Islam sont mises en exergue : le critère religieux, d'une part, et la portée juridique, d'autre part, puisque la coutume est créatrice de droit. En effet, la coutume est ainsi définie : elle est une « *norme de Droit objectif fondée sur une tradition populaire [...] qui prête à une pratique constante, un caractère juridiquement contraignant* »⁴⁶. Elle est une règle de droit dont l'origine n'est pas étatique, souvent même non écrite, que la collectivité s'approprie par habitude⁴⁷. Avant même l'arrivée de l'Islam dans la péninsule arabique, des coutumes existaient. La religion musulmane est venue bannir certaines d'entre elles, apporter des règles et créer de nouvelles traditions. Si ces dernières n'ont pas d'autorité étatique, elles ont néanmoins un caractère sacré puisque le Prophète par ses directives a complété la Charia par la *Sunna*, les traditions. Ces coutumes ont un impact de plus en plus important du fait de l'adhésion par une nouvelle communauté, les musulmans, à la religion de l'Islam. En ce sens, cette dernière représente une religion à laquelle

⁴⁶ G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Coutume, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁷ *Ibid.*

une communauté croit et appartient (A). Nous verrons ensuite le rôle des traditions en matière religieuse (B).

A) Croyance et appartenance

1. Le *tawhîd*

18. Le principe d'adhésion à une religion passe par le fait de croire en elle. Concernant les religions monothéistes, il s'agit de croire en un Dieu unique, désignée en Islam par la doctrine du *tawhîd*, « *la reconnaissance métaphysique de l'unité des Révélations divines* »⁴⁸. Du point de vue linguistique, c'est le fait de savoir qu'une chose est unique, alors que dans son sens technique, le *tawhîd* est la foi en l'unicité de Dieu⁴⁹. En langue arabe, ce terme dérive de la racine *wahada* qui signifie « un ». La doctrine du *tawhîd* est l'affirmation de façon ferme et non équivoque de l'unité de Dieu⁵⁰ qui constitue l'un des piliers de l'Islam, la *chahada*, la profession de foi clamant l'unicité de Dieu et l'existence de son messager Mohammed. Ce premier pilier rend musulman celui qui prononce la *chahada* notamment lorsqu'une personne se convertit à la religion musulmane. Les autres piliers de l'Islam sont la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage aux lieux saints de la Mecque.

Ces différentes obligations religieuses sont de nature spirituelle, elles sont personnelles et ne peuvent être imposées par un État en particulier ou une communauté, sauf l'aumône dite « légale ». L'aumône légale, communément connue sous le nom de la *zakât*, peut être imposée aux citoyens et résidents d'une nation musulmane en considération de l'intérêt général. La *zakât* qu'il faut payer chaque année est de 2,5% du revenu global⁵¹. Pour les autres piliers, l'obligation n'engage que le croyant envers le Dieu auquel il croit et la religion à laquelle il appartient. Néanmoins, en pratique, dans les pays arabo-musulmans, il n'est pas étrange de voir des contrôles de l'accomplissement du jeûne pendant le mois de Ramadan ou des appels exhortant à la prière dans les mosquées, notamment en Arabie Saoudite, par la commission de la

⁴⁸ S. Conti, Actes du colloque « *L'identité du Dieu Unique du Christianisme et de l'Islam* », in Les Cahiers de l'institut des hautes écoles islamiques, n° 1, sept-déc. 1995, Sorbonne, p. 29.

⁴⁹ I. Al-Ya'qûbi, trad. A. Penot, A. Disanza, « *La doctrine de l'unité* », 13 janv. 1982, <http://ddata.overblog.com/xxxyyy/3/74/44/49/Français/at-tawhid.net-La-Doctrine-de-l-unite--Ibrahim-al-ya-quibi.pdf>, p. 10-11.

⁵⁰ S. Conti, Actes du colloque « *L'identité du Dieu Unique du Christianisme et de l'Islam* », *op. cit.*, p. 55-59.

⁵¹ Ce taux est fixé par la loi islamique, plus précisément dans un *hadith* (seconde source du droit musulman), l'explication de la fixation du taux à 2,5% est consultable sur : <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=238078>

promotion de la vertu et la prohibition du vice. Celle-ci représente la police religieuse du Royaume qui pendant longtemps s'est immiscée dans la vie quotidienne des personnes, leur imposant la prière, vérifiant le comportement des gens dans la rue, contrôlant notamment la mixité en s'assurant qu'un homme et une femme marchant ensemble forment un couple marié ou sont membres d'une même famille. Toutefois, les pouvoirs de la police religieuse sont aujourd'hui très restreints⁵².

C'est sur la base de cette conviction en l'unité de Dieu et de leur adhésion à cette religion que les musulmans représentent ensemble ce que l'on appelle la « *umma al islamiya* », la communauté musulmane. Ses membres croient en l'unité divine, comprenant la foi en Dieu et ses envoyés, ses Livres révélés, ses miracles, au jour de la résurrection et du jugement dernier⁵³ et sont ainsi tenus par des obligations spirituelles et juridiques. De ce fait, la vie du musulman est animée, d'une part, par les cinq piliers qu'il doit réaliser au cours de sa vie⁵⁴, et, d'autre part, par les obligations légales qui découlent de la Charia.

2. Une religion de droit

19. La religion musulmane est composée de ces cinq piliers explicités dans le Coran révélé au VII^{ème} siècle et dans la *Sunna*, les traditions du Prophète. Ces deux supports couvrent aussi bien les domaines du culte que du droit. Il existe, en réalité, une frontière très mince entre ces deux domaines. Dans le langage commun, tout est finalement rapporté à la Charia, qu'il s'agisse de l'appel à la prière ou du droit successoral, la référence unique est la Loi de Dieu, *Char' Allah*.

Croyant fermement à la doctrine du *tawhîd*, le musulman se plie aux obligations juridiques que le texte coranique prescrit. Par conséquent, la religion, relation tout à fait personnelle entre l'intéressé et son Créateur, se trouve alors être le fait générateur d'autres obligations liant cette fois-ci plusieurs personnes. Ces engagements, relatifs au statut personnel, au régime matrimonial et à la succession, régissent les rapports entre les musulmans consentants s'ils adhèrent à ce droit ou de manière obligatoire s'ils se présentent en territoire musulman.

⁵² V. *infra* p. 217-218.

⁵³ I. Al-Ya'qûbi, trad. A. Penot, A. Disanza, « *La doctrine de l'unité* », *op. cit.*, p. 55-59.

⁵⁴ Notons toutefois, qu'il existe des exceptions : celui qui ne peut pas jeûner pour des raisons médicales en est exempté, ou celui qui n'a pas les moyens de se rendre dans les lieux saints.

20. Dans un État islamique, le droit est régi par la Charia. Les dispositions coraniques sont donc incorporées dans l'ordre juridique interne⁵⁵. Dans ce cas, le musulman souhaitant appliquer sa religion en fait et en droit n'est confronté à aucune difficulté. La configuration est différente lorsqu'il s'agit de musulmans vivant dans des pays laïcs où la séparation entre les sphères religieuse et étatique est nettement identifiée. De nombreux cas d'espèces ont révélé la volonté pour les musulmans de recourir à l'application de la loi religieuse, surtout en matière matrimoniale. Il a même été question pour la doctrine européenne de trouver des solutions qui auraient pour but de « *permettre l'incorporation en droit interne de règles de nature religieuse se rapportant au droit des personnes et de la famille* »⁵⁶. Mais cette piste risquerait de dénaturer l'objectif qui consistait à arrêter la sécularisation du droit⁵⁷. La théorie d'Erik Jayne a été proposée : ajouter dans les contrats de mariage le caractère religieux en arguant la liberté religieuse en tant que droit fondamental et le principe d'autonomie de la volonté. Certains cocontractants tiennent à appliquer la loi religieuse en raison de leur volonté de suivre les prescriptions islamiques ou parce que ces dernières leur sont plus favorables. S'agissant de l'Arabie Saoudite, la question ne se pose pas : le droit est entièrement régi par la Charia, Constitution et lois du pays.

Cet exemple de l'application de la loi étrangère (au sens du droit international privé), en l'occurrence utiliser la Charia dans un contrat de mariage formé dans un territoire européen, permet d'illustrer l'importance pour certains musulmans de suivre les prescriptions divines, considérées immuables, parfois contraires aux droits de l'homme, mais pourtant essentielles pour une large communauté. Néanmoins, la laïcité ouverte à la culture et aux traditions n'empêche pas l'élément religieux d'intervenir dans la vie sociale et juridique des personnes ou, du moins, n'a jamais eu cet objectif. Nous le voyons aisément, puisque de nombreux musulmans européens combinent, d'une part, la formation d'un contrat de mariage religieux (avec des témoins hommes et un tuteur dans le cadre du mariage) et, d'autre part, le mariage en mairie. Ces mariages religieux considérés comme traditionnels sont aussi juridiques du point de vue de la Charia. Le droit islamique comprend de nombreuses coutumes et celles-ci ont d'ailleurs un rôle à jouer dans l'élaboration du droit. La *Sunna* du Prophète, seconde source de

⁵⁵ L'application de la Charia diffère d'un pays à l'autre. Certains États font de la Charia leur source de droit principale alors que pour d'autres, elle n'est que l'une des sources. Les codifications en la matière sont divergentes.

⁵⁶ M. Flobets, *Dictionnaire des religions*, v^o Droit interne des religions, F. Messner (dir.), édition CNRS, Paris, 2010, p. 228.

⁵⁷ *Ibid.*

droit, n'est rien d'autre que la tradition prophétique. Nous retrouvons ici toute la dimension du droit coutumier. Néanmoins, de quelles coutumes s'agit-il ?

B) Les traditions

21. Le rôle des traditions dans l'élaboration du droit musulman est très important. En effet, « *la coutume antéislamique a [...] contribué à la formation du jurisme islamique dans la mesure où elle n'était pas contraire à la s'ari'a [Charia], loi musulmane idéale conforme à la volonté d'Allah. Les normes de la [Charia] comprennent aussi les actions [...] qui s'appuient sur la coutume de la communauté musulmane et plus particulièrement sur celle des premiers temps préislamiques, la sunna des anciens [...]. À cette sunna [...] s'est substituée la coutume du Prophète [...] cette dernière s'est manifestée par ses sentences non incluses dans le Koran [Coran] tandis que son comportement, ses faits et gestes se sont transformés en normes en matière juridique et religieuse. Cette nouvelle coutume avait pour rôle de parfaire sur le terrain du droit certains oublis notoires du Koran [Coran]* »⁵⁸. L'auteur de cet ouvrage souligne pertinemment plusieurs aspects des traditions et coutumes.

Tout d'abord, il existe des coutumes antéislamiques qui ne sont pas contraires à la Charia. Naturellement, certaines d'entre elles ont été abolies par l'Islam : les petites filles étaient enterrées vivantes, les femmes n'héritaient pas et ne pouvaient être propriétaires⁵⁹. Ces pratiques étaient complètement inhumaines, dégradantes et discriminatoires. Elles furent supprimées par la Charia et, par conséquent, ne font pas partie des coutumes acceptées par la religion musulmane. À l'inverse, d'autres ont été maintenues, bien qu'encadrées : la polygamie est limitée à quatre épouses alors qu'avant l'Islam, les hommes se mariaient sans limite.

Quant à « la sunna des anciens », elle a été remplacée par celle du Prophète et s'est indubitablement transformée en norme. Au temps du Prophète, les femmes ont significativement contribué au développement de la communauté musulmane. Elles étaient les premières à recevoir et à mémoriser les révélations du Prophète qui n'hésitait pas à les consulter⁶⁰. De ce fait, il est aisé de conclure que les pratiques des pays islamiques qui ont

⁵⁸ M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *La coutume, Europe orientale, Asie et Islam, Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, III^{ème} partie, Université de Boeck, Bruxelles, 1992, p. 300.

⁵⁹ L. Beyer, « The Women of Islam », *Time*, Turquie, 2001, consultable sur : <http://content.time.com/time.world/article/0,8599,185647,00.html>

⁶⁰ « *Women in Islamic Society* », *Oxford Islamic Studies Online*, Oxford University Press, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t243/e370>

évincé les femmes de certaines sphères, notamment politiques, ne proviennent pas de la tradition prophétique. Ce sont des coutumes largement répandues dans les sociétés patriarcales sans aucun fondement légal, des traditions, toujours existantes, dans certaines régions, notamment en Arabie Saoudite, qui prétendent se fonder sur l'islam alors qu'en réalité, le Coran et la *Sunna* n'étaient pas en défaveur des femmes et étaient plutôt destinés à élever leur statut.

22. La Charia utilise également l'usage comme source de droit pour répondre à certaines questions. Après la mort du Prophète, ses compagnons ont tenté de suivre sa voie et d'appliquer son message. Ces hommes sont des référents. Enfin, « *les normes de la [Charia] comprennent aussi les actions [...] qui s'appuient sur la coutume de la communauté musulmane* »⁶¹, ces coutumes étant celles qui ont été reprises au fil du temps, qui existaient et continuent d'exister et qui peuvent être considérées comme islamiques tant qu'elles ne présentent pas de contradiction avec le droit musulman et l'éthique. Nous entendons par éthique ou moral l'ensemble des valeurs qui permettent de différencier le bien du mal, ce qui paraît juste et qui fait preuve de bon sens. En général, la seule tradition musulmane communément admise est la *Sunna* du Prophète puisqu'elle retrace des coutumes certaines, reposant sur des *hadiths*⁶² sûrs et authentifiés.

23. D'autres questions posent plus de difficulté, telle que celle du port du voile intégral : est-elle une obligation religieuse ou une coutume propre aux femmes des pays du Golfe ? La réponse n'est pas simple. Si l'islam peut s'adapter aux mœurs des régions ou dans le temps, il n'est pas dit que les traditions régionales fassent partie de la Charia. Certains clercs⁶³ considèrent néanmoins que le port du voile intégral est une obligation, ces derniers interprétant la *Sunna* de manière plus restrictive. Cependant, l'*ijma*⁶⁴ des juristes musulmans s'accorde sur le voile qui couvre les cheveux et le corps des femmes, le visage étant exclu. Nous pourrions donc conclure que, sur cette distinction, le principe de liberté prend place autant pour les femmes qui se couvrent entièrement que pour celles qui se couvrent partiellement, sauf atteinte à l'ordre public de l'État où elles résident. Par exemple, en France, le voile intégral porte atteinte à l'ordre public alors qu'en Arabie Saoudite, il est sans conséquence. Ainsi, celles qui se couvrent entièrement devraient avoir le choix tout comme celles qui ne le souhaitent pas.

⁶¹ M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *La coutume, Europe orientale, Asie et Islam, Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, op. cit.*, p. 300.

⁶² Déclarations faites par le Prophète, support de la *Sunna*, V. *infra* p. 31-32.

⁶³ Ce terme sera utilisé pour désigner les spécialistes de la religion.

⁶⁴ Le consensus parmi les spécialistes en droit musulman.

24. La religion musulmane est gouvernée par des croyances, des rites et des droits. Le droit islamique représente un ordre juridique indépendant qui mérite d'être exploré afin de comprendre sa place à l'échelle juridique internationale.

§2- La Charia et le droit musulman

25. L'Islam régit également la vie juridique de chacun par le biais de règles déterminées, telles qu'en matière matrimoniale, successorale ou pénale. Le droit islamique inclut aussi bien des normes⁶⁵ que des sources identifiées par la doctrine permettant l'application de la disposition juridique. Nous verrons alors dans ce paragraphe les différents mécanismes constitutifs de la Charia, ce qui nous donnera une vision globale de ce droit (A), puis nous nous intéresserons également aux États musulmans qui construisent leur régime autour de la Charia (B).

A) Les sources de la Charia

26. La Charia, dans son sens générique, désigne le « *chemin ou la voie à suivre* »⁶⁶. Elle est « *la Loi dans sa dimension la plus englobante, c'est-à-dire l'ensemble des normes religieuses, morales, sociales et juridiques contenues dans le Coran et dans la tradition prophétique* »⁶⁷. Alors que la Loi tire son origine des deux sources principales, le Coran et la *Sunna*, l'application du droit musulman demande néanmoins de nombreux efforts aussi bien interprétatifs qu'intellectuels. De ce fait, l'étude de la Charia s'opère au travers de ce l'on appelle le *fiqh*. Ce dernier terme signifie la compréhension et la connaissance des normes tirées de la Charia. Le *fiqh* est souvent défini comme l'étude scientifique du droit islamique utilisant différentes techniques d'analyse et d'exégèse par les spécialistes, les gouvernants et les juges au cours de l'histoire des sociétés musulmanes⁶⁸. Le *fiqh* est « *l'interprétation humaine de la loi réputée transcendante* »⁶⁹. Nous verrons ainsi les diverses sources de la Loi qui ont permis

⁶⁵ Sous formes d'obligations, d'interdictions, d'exhortations ou de permissions.

⁶⁶ H. Patrick Glenn, *Legal Traditions of The World, Sustainable Diversity in Law*, 2^{ème} édition, Oxford University Press, 2004, p. 173.

⁶⁷ B. Botiveau, *Loi islamique et droit dans les pays arabes*, collection « Hommes et société », éditions Karthala, Paris, 1993, p. 26.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ F. Frégosi, *Dictionnaire droit des religions*, v° Droit islamique, *op. cit.*, p. 237.

de faire du droit musulman un système juridique autonome. Nous distinguerons alors les sources matérielles (1) des sources immatérielles (2).

1. Les sources matérielles

a- *Le Coran*

27. La source principale est le Coran. Révélé il y a 1440 ans, le texte n'a jamais été modifié. Les versets ont été enseignés au Prophète sur une durée de vingt-trois ans, puis, à son tour, il les a diffusés oralement. Sous sa dictée, chaque verset a été copié et écrit par l'aide des porteurs et lecteurs du Coran⁷⁰. Ces derniers, spécialisés dans la lecture du Coran, en ont permis la retranscription finale et la transmission aux différents califes qui se sont succédé à la mort du Prophète. Ainsi, le Livre a été transmis de génération en génération, sans interruption ni altération⁷¹. Le Coran, source première et principale de la Loi, comprend aussi bien des passages historiques, spirituels que juridiques. Les versets englobent des obligations, des exhortations et des recommandations. Si certaines prescriptions relèvent de la croyance et de la pratique religieuse, d'autres « *régissent la vie sociale dans tous ses domaines relationnel, contractuel, juridique* »⁷². De nombreuses catégories de droit sont présentes dans le Coran : le statut personnel (soixante-dix versets), le droit civil (soixante-dix versets), le droit pénal (trente versets), le droit de la défense (treize versets), le droit constitutionnel (dix versets), le droit international (vingt-cinq versets) et le droit des affaires et des finances (dix versets)⁷³.

b- *La Sunna*

28. Le Coran est complété par la *Sunna*, le chemin du Prophète en personne, ses décisions et prises de position. Le rapport entre ces deux sources fondamentales peut être aussi bien confirmatif qu'explicatif ou complémentaire. En effet, certaines paroles du Prophète sont venues confirmer des prescriptions coraniques telles qu'accomplir la prière ou payer l'aumône. En général, la *Sunna* a aussi un rôle explicatif : « *Nous avons fait descendre le Coran, pour que*

⁷⁰ A. Draz, *Naissance de l'Islam*, éditions Arissala, Paris, 2003, p. 65-69.

⁷¹ A. Khâllaf, trad. C. Dabbak, A. Godin et M. Labidi Maïza, *Les fondements du droit musulman*, éditions Alqalam, Paris, 1997, p. 32.

⁷² *Ibid.*, p. 46.

⁷³ *Ibid.*, p. 47.

tu exposes aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent »⁷⁴. Le rôle du Prophète est d'éclaircir un verset, l'interpréter, voire le compléter. Nous retrouvons ces déclarations et traditions prophétiques dans les *hadiths*. Supports de la *Sunna*, ils sont considérés comme normatifs. Néanmoins, leur légitimité tient en la qualité de la chaîne de transmission de la révélation prophétique. De ce fait, les *hadiths* sont triés selon leurs qualités, certains étant authentiques (*hassan*), d'autres seulement bons (*sahih*), voire faibles (*da'if*). Tout dépend de la chaîne des rapporteurs. Des études entières sont dédiées à rechercher la véracité de ces paroles⁷⁵. Le mot *hadith* est dérivé du verbe « *hadatha* »⁷⁶ signifiant « *il s'est passé* ». La science du *hadith* tient à retracer la réalité des dires du Prophète en utilisant aussi bien les textes qu'une réflexion rigoureuse.

29. Le droit musulman s'est alors construit autour de mécanismes déterminés permettant de trancher des questions juridiques. Ces dispositifs représentent, eux aussi, des sources juridiques puisqu'ils viennent compléter les premières. Mis à part le Coran et la *Sunna*, des techniques spécifiques permettent d'interpréter les lois. Nous noterons cependant des divergences quant à l'élaboration des normes, que ce soit d'un État musulman à un autre ou d'une école de droit à une autre. Le droit musulman n'est pas systématiquement perçu de la même façon.

D'après un *hadith* authentique, le Prophète envoya l'un de ses compagnons régler une affaire au Yémen et lui demanda :

- « - *Comment trancheras-tu les différents portés devant toi ?*
- *Je rendrais mon jugement selon le Livre de Dieu.*
- *Et si tu ne trouves pas selon le Livre de Dieu ?*
- *Je la chercherai dans la sunna du Prophète [ici, le compagnon fait référence à la recherche de la solution]*
- *Et si tu ne trouves pas dans la sunna du Prophète ?*

⁷⁴ Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, ministère des Affaires islamiques, des *Waqfs*, de l'Appel et de L'Orientation, *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine, Arabie Saoudite, 1999, Sourate An-Nahl, Verset 44, p. 272. Nous utiliserons cette traduction du Coran tout au long de notre étude sauf autre précision.

⁷⁵ Les *hadiths* reconnus authentiques sont ceux de *Bukhari*, *Muslim*, *Ibn Maja*, *Altirmidhi*, *Abi Daoud*. Cependant, d'autres peuvent également être justes.

⁷⁶ H. Patrick Glenn, *Legal Traditions of The World, Sustainable Diversity in Law*, *op. cit.*, p. 170-221.

- *Je mettrai à profit ma raison et je n'épargnerai pas les efforts pour trouver une solution* »⁷⁷.

Ce dialogue met en évidence la hiérarchie des normes. En premier lieu, les règles sont tirées du Coran, puis de la *Sunna* et, enfin, des autres sources immatérielles issues de la raison et des efforts des spécialistes en la matière.

2. Les sources immatérielles

30. En général, les spécialistes du droit islamique ont tendance à dire que les sources principales sont non seulement le Coran et la *Sunna*, mais également l'*ijma* et le *qiyâs*, les deux prochaines sources que l'on exposera. Elles sont considérées ainsi car elles sont utilisées unanimement par l'ensemble des juristes, toutes écoles confondues. Néanmoins, il semblerait plus judicieux de séparer les sources matérielles des sources immatérielles issues de la raison humaine, car c'est selon cette nuance que l'on note des disparités.

L'ordre juridique musulman est un système légal à part entière tiré des sources scripturaires (Coran et *Sunna*) et des solutions jurisprudentielles⁷⁸ variant d'une école de droit à une autre. Ces efforts d'interprétation, que l'on appelle l'*ijtihad*, ont pour objectif « *d'arriver à une conclusion quant à une norme juridique* »⁷⁹. L'*ijtihad* est, d'après le célèbre spécialiste Alghazali, « *la dépense par le mujtahid d'un effort à la recherche du savoir des règles de la Charia* »⁸⁰. Le *mujtahid* est celui qui effectue ce travail d'exégèse. Toute personne faisant une lecture de compréhension du Coran réalise l'*ijtihad* ; néanmoins, on attribue souvent ce travail au chercheur en matière religieuse [*mufiti*]. Ce dernier émet un avis non contraignant et seule la réputation publique de la personne viendra en accréditer le statut, notamment par sa connaissance des versets coraniques, des *hadiths*, sa manière de raisonner, sa compréhension

⁷⁷ A. Khállaf, trad. C. Dabbak, A. Godin et M. Labidi Maïza, *Les fondements du droit musulman*, op. cit., p. 54-55.

⁷⁸ Rappelons que les solutions jurisprudentielles sont les normes du *fiqh* permettant de réaliser des interprétations de la Loi.

⁷⁹ R. Gleave, « La charia dans l'histoire : *ijtihad*, épistémologie et tradition classique », in *La Charia d'aujourd'hui, usages de la référence au droit islamique*, B. Dupret (dir.), édition La Découverte, collection « Recherche », Paris, 2012, p. 26.

⁸⁰ *Ibid.*

de la langue arabe⁸¹. Il ne s'agit pas d'une décision, mais d'une opinion. Ces différents travaux ont permis le développement de la doctrine islamique.

31. C'est à travers les autres sources, dites immatérielles, que le *mujtahid* apportera à la science islamique des réponses à certaines interrogations : l'interprétation des textes, voire une adaptation dans le temps et dans l'espace. Au sein de ces techniques juridiques, certaines demandent un effort de réflexion (a), alors que pour d'autres, on utilise la coutume (b).

a- L'élaboration du droit par la réflexion

i- L'ijma ou le consensus

32. Tout d'abord, le droit musulman utilise l'*ijma* pour parfaire la science juridique islamique représentée par l'opinion consensuelle d'un groupe influent⁸². Ce consensus est fondé sur un accord transfrontalier parmi des spécialistes religieux ayant une influence, puisqu'ils sont reconnus par la communauté islamique dès lors qu'ils ont les capacités intellectuelles et le savoir nécessaires afin d'interpréter les textes et d'émettre des avis juridiques. Ces derniers, ensemble, s'accordent ainsi à répondre à des questions juridiques précises ayant fait l'objet d'études et de recherches. L'*ijma* est considéré comme une source dérivée des sources principales et matérielles. Sa reconnaissance repose notamment sur un *hadith* du Prophète qui affirme l'idée selon laquelle jamais sa communauté ne pourrait tomber d'accord sur une erreur⁸³. Ce « *droit de faire prévaloir une opinion semble [...] n'être qu'une traduction arabe de l'opinio prudentium* »⁸⁴ empruntée au droit romain, qui permettait aux prêtres de rendre des avis légaux.

Néanmoins, pour que la décision ait force de loi, l'accord doit être explicite et unanime entre les juristes musulmans. En outre, le consensus doit trouver son origine dans l'une des sources reconnues par la Charia : un texte (Coran⁸⁵ et *hadiths*) ou une des théories juridiques tel que le raisonnement par analogie ou l'intérêt général. Par ailleurs, notons que parvenir à un consensus est quasiment irréalisable. Partant tout d'abord du principe que l'*ijtihad* peut être

⁸¹ B. Dupret, *La charia, des sources à la pratique, un concept pluriel*, édition La Découverte, Paris, 2014, p. 71.

⁸² *Ibid.*, p. 66.

⁸³ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁴ I. Goldziher, *Etudes sur la tradition islamique, Muhammedanische*, tome II, Paris, 1952, p. 88-89.

⁸⁵ Certains versets du Coran peuvent être conjecturaux par opposition à certains autres qui sont indiscutables du fait de leur clarté, tels que les versets concernant l'héritage.

réalisé par n'importe quel musulman, il est vraisemblablement impossible que toute la communauté musulmane soit d'accord sur un point. Si l'on retient que le consensus provient des plus grands clercs d'une époque donnée, il reste encore difficile de déterminer qui ils sont. Certains penseurs considèrent même que l'*ijma* serait un avis basé sur une question juridique soumise par une société et que le consensus pourrait donc varier selon la région⁸⁶.

Prenons pour exemple le voile ayant pour rôle de couvrir les cheveux. Il est communément admis par l'ensemble des juristes musulmans que le voile est une obligation religieuse pour les femmes en vertu d'un verset coranique⁸⁷ et des coutumes d'antan. Par opposition, la question de la burqa fait l'objet de contestations et d'interrogations. Certains d'entre eux estiment qu'il s'agit d'une tradition islamique et que le port de la burqa est prescrit aux femmes. Pour d'autres, seul le voile est obligatoire, la burqa n'étant alors qu'une simple coutume dans quelques pays. En Arabie Saoudite, certains hommes religieux sont en faveur du port de la burqa. Cependant, seul le port du voile est obligatoire. En pratique, dans le Royaume, des femmes se couvrent le visage par coutume, d'autres par croyance religieuse, certaines encore ne se couvrent pas. Qu'il s'agisse du voile ou de la burqa, nous ne pouvons pas conclure à un consensus. Une jurisprudence unanime est impossible. Mais plus les avis se rejoignent, plus la solution apparaît certaine, mais plus les avis sont différents, moins l'avis juridique a de substance.

ii- Le qiyâs ou le raisonnement par analogie

33. Le *qiyâs*, raisonnement par analogie, est également une source de droit. Le principe est de déduire des règles à partir de prescriptions coraniques et de la *Sunna*. Nous pouvons prendre comme exemple le cas du vin de dattes : si le juriste est confronté à la question de sa légalité, il faut noter que seul le vin de raisin est prohibé par le Coran⁸⁸. Cependant, l'un et l'autre ont une capacité enivrante et c'est à partir de cet aspect que le raisonnement analogique s'appliquera pour conclure à une interdiction⁸⁹.

⁸⁶ A. Khâllaf, trad. C. Dabbak, A. Godin et M. Labidi Maïza, *Les fondements du droit musulman*, op. cit., p. 74.

⁸⁷ Sourate Les Coalisés, Verset 59, p. 426 : « Ô Prophète ! dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles ... ».

⁸⁸ Sourate La table servie, Verset 90, p. 122.

⁸⁹ W. Hallaq, *Shari'a Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, 2009, p. 101.

34. L'*ijma* et le *qiyâs* sont largement utilisés par les juristes musulmans et ce depuis toujours. Les fondateurs des différentes écoles musulmanes sont unanimes quant à l'emploi de ces deux techniques. Ces dernières sont souvent considérées comme sources principales du droit musulman. Néanmoins, d'autres théories ont vu le jour, toujours sur la base de la réflexion humaine.

iii- L'*istihsân* ou le choix préférentiel

35. La méthode de l'*istihsân* consiste à préférer un jugement à un autre compte tenu de sa plus grande qualité. Les juristes parlent de droit préférentiel⁹⁰. Dans la racine de cette notion arabe, on retrouve le mot « meilleur ». En ce sens, l'Imam Abu Hanifa⁹¹ a dit : « *Nous savons que ceci est une opinion et la meilleure qui nous soit parvenue. Quiconque nous en transmettra une meilleure, nous l'adopterons* »⁹². Les hanéfites tirent beaucoup de jugement en vertu de l'*istihsân* à l'instar des chaféites⁹³. Néanmoins sur quel fondement évaluer la qualité d'une réflexion et d'une solution donnée ? Quels sont les critères objectifs et subjectifs utilisés afin de retenir une réponse jugée plus satisfaisante ? La compétence d'évaluer la qualité revient aux spécialistes en la matière qui auraient intérêt à utiliser la méthode préférentielle dès lors qu'un objectif est fixé. Une opinion peut ainsi être préférée à une autre selon l'époque et le lieu puisque la solution découlant de cette source n'est pas immuable une fois constatée. « *Elle permet de sortir des aberrations auxquelles pourraient conduire la logique et l'application de l'analogie ou celle d'une autre méthode ou d'un autre principe. La loi ne doit pas perdre de vue l'esprit de justesse et de justice* »⁹⁴.

En réalité, le choix préférentiel n'est pas une source à part entière. Il est utilisé afin d'opter pour un raisonnement juridique à la place d'un autre. Il peut être préférable de sélectionner un raisonnement par analogie au lieu de recourir à un certain consensus. Il est même possible de trancher en faveur d'une solution plutôt que d'une autre sous une même théorie juridique. Par exemple, sur la base du choix préférentiel, il est loisible de retenir un

⁹⁰ F. Frégosi, *Dictionnaire droit des religions*, v° Droit islamique, *op. cit.*, p. 237.

⁹¹ Fondateur de l'école hanafite, une des principales écoles de droit sunnite.

⁹² M. Moussaoui, *Dictionnaire de l'Islam*, éditions Sabil, Ville-Franche/Saône, 2014, p. 19.

⁹³ L'imam Al Chafi', fondateur de l'une des grandes écoles sunnites, considérait que « *celui qui exprime une préférence juridique invente une loi* » in Khâllaf, trad. C. Dabbak, A. Godin et M. Labidi Maïza, *Les fondements du droit musulman*, *op. cit.*, p. 116.

⁹⁴ T. Oubrou, *Dictionnaire des religions*, v° Droits internes des religions, *op. cit.*, p. 486.

raisonnement par analogie implicite plutôt qu'explicite. Illustrons nos propos avec le cas du jeûne : son objectif est de s'abstenir de boire et de manger pendant une période déterminée. En cas d'oubli, il est normalement jugé que le jeûne est rompu. Néanmoins, en vertu de l'*istihsân*, en cas d'omission, le jeûne est considéré comme valide et poursuivi jusqu'au moment de sa rupture. Il est favorable de rechercher l'intention du jeûneur plutôt que de constater le fait matériel. Ce cas précis est connu dans un *hadith* qui prône la poursuite du jeûne en cas d'oubli. Le Prophète lui-même utilisait cette méthode de préférence notamment en prenant en compte l'élément intentionnel.

iv- La maslaḥa al moursala ou l'intérêt général

36. Le droit musulman, comme tout système juridique, utilise également le critère de l'utilité publique et de l'intérêt général. Il s'agit de la *maslaḥa al moursala*, l'intérêt général indéterminé⁹⁵. Ce dernier est indéterminé car il évolue selon les circonstances. Certes, le Coran a permis la protection et la sauvegarde de la vie humaine, la préservation de la propriété, le respect de l'honneur et de la réputation ; néanmoins, l'intérêt général requiert, par exemple, la consignation d'un mariage par écrit comme preuve de sa validité. Ces obligations supplémentaires ne contredisent pas la Charia et ont une finalité de protection de l'intérêt public. Ce principe doit être utilisé « *au service des hommes et à leur avantage* »⁹⁶ permettant la prise en compte des intérêts de la communauté.

v- L'istishab ou la présomption de continuité

37. L'*istishab*, défini par la présomption de continuité, est utilisée également. Comme l'affirme le Coran : « *C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre* »⁹⁷. On considère alors que toute chose est à l'origine licite tant qu'aucun texte ne l'interdit. Il s'agit également de poursuivre une situation donnée tant que le contraire n'a pas été prouvé. Il existe différentes formes de présomption de continuité : par l'absence d'un fait, une personne est présumée

⁹⁵ A. Khâllaf, trad. C. Dabbak, A. Godin et M. Labidi Maïza, *Les fondements du droit musulman*, op. cit., p. 120.

⁹⁶ T. Oubrou, *Dictionnaire des religions*, v^o Droits internes des religions, op. cit., p. 485.

⁹⁷ Sourate La vache, Verset 29, p. 5.

innocente tant que sa culpabilité n'a pas été prouvée, ou par la présence d'un acte établissant qu'un mariage est valide tant qu'il n'a pas été dissous.

38. Si ces fondements ont démontré qu'il était nécessaire de fournir un effort de raisonnement, ceux que nous citerons à présent requièrent notamment une réflexion rigoureuse. Cependant, nous pouvons les exposer ensemble puisqu'ils ont un point commun : la coutume⁹⁸.

b- L'élaboration du droit par la coutume

i- Le 'urf ou l'usage

39. D'autres fondements du droit répondent au besoin de la Charia islamique. Le 'urf en fait partie, déterminé par l'usage, les us et les coutumes. Ces derniers permettent d'apporter des réponses par le biais d'exemples concrets, de modes de vie utilisés autrefois. Bien entendu, certains usages ont été abolis à la venue de l'Islam, mais d'autres ont été au contraire poursuivis. Ils sont considérés comme des références. « *L'usage a donc son rôle à jouer dans l'élaboration du droit musulman* »⁹⁹ tout comme en droit classique, qui fait de la règle coutumière une de ses sources. Tant que l'usage n'est pas contraire à la Charia, il peut donc être viable dans la société. Ainsi, en considération des us et des coutumes, on peut s'interroger sur la manière dont vivaient les ancêtres de la communauté. La femme était commerçante, transmettait des avis juridiques, etc. Ces éléments nous permettent d'évincer les actes discriminatoires quant à l'épanouissement socioprofessionnel des femmes.

ii- Madhab al saḥāba ou les dires des compagnons

40. Les dires des compagnons du Prophète, ou *madhab al saḥāba*¹⁰⁰, ont aussi une place dans le droit musulman puisque ces derniers ont joué un rôle primordial dans la transmission des *ḥadiths* et dans l'expansion considérable que la norme coutumière a connue. De nombreux cas d'espèces révèlent que les juristes se rapportent à ce que les compagnons de l'époque

⁹⁸ Nous aurions pu inclure la *Sunna* puisqu'elle est désignée par la coutume du Prophète, mais elle est une source sûre et non équivoque matérialisée dans les *ḥadiths*.

⁹⁹ M. de Fleurieu, *L'État musulman entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel, relativité de l'impact de l'islam sur le droit constitutionnel des États musulmans*, M. de Guillenchmidt (dir.), collection thèse n°42, LGDJ, Paris, 2009, p. 71.

¹⁰⁰ F. Frégosi, *Dictionnaire droit des religions*, v° Droit islamique, *op. cit.*, p. 237.

faisaient dans un contexte précis pour formuler un avis juridique. D'ailleurs, l'utilisation du consensus des compagnons (*ijma al saḥāba*) existait à leur époque pour approfondir une norme juridique¹⁰¹.

iii- Le Char' man qablana ou les lois antérieures à l'Islam

41. Enfin, le droit musulman recourt également aux lois antérieures à l'Islam, le *char' man qablana*¹⁰². Ces règles sont celles de la Torah et de la Bible ainsi que des coutumes issues des communautés monothéistes précédant la venue de l'Islam. Plusieurs principes sont communs aux trois religions¹⁰³.

42. L'Islam varie selon le temps et l'espace et la science juridique qui en découle a été développée par quatre fondateurs d'écoles de droit musulman¹⁰⁴. Il existe des disparités entre elles, notamment en raison des sources utilisées ou des coutumes. Par exemple, l'Imam Al Chafi' modifia certains des avis qu'il avait émis à Bagdad lorsqu'il partit en Égypte¹⁰⁵. L'application et l'interprétation du droit islamique diffèrent d'un pays à un autre. Nous retrouvons ainsi des courants religieux implantés dans plusieurs régions et les États se proclamant musulmans n'ont pas spécifiquement la même approche quant à l'élaboration de la Charia.

B) Les États musulmans

43. Comme l'explique Madame Marie Claret de Fleurieu, les musulmans ont été confrontés à quelques difficultés, notamment celle de l'extension géographique du droit musulman au contact de réalités historiques diverses et de changements économiques, sociaux et politiques¹⁰⁶. Il a déjà été nécessaire d'adjoindre aux sources principales des sources

¹⁰¹ De cet *ijma* est née la pratique de la prière du *tarawih* pendant le mois du Ramadan, prière durant laquelle l'intégralité du Coran est récité pendant le mois, tous les soirs.

¹⁰² F. Frégosi, *Dictionnaire droit des religions*, v° Droit islamique, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰³ Des rites différents mais ayant les mêmes principes, tels que le jeûne ou la prière, la place de la famille dans les religions, la chasteté et la vision de l'au-delà.

¹⁰⁴ Nous nous intéresserons uniquement aux écoles du droit sunnite, droit applicable en Arabie Saoudite.

¹⁰⁵ A. Khallâf, trad. C. Dabbak, A. Godin et M. Labidi Maïza, *Les fondements du droit musulman*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁶ M. de Fleurieu, *L'État musulman entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel, relativité de l'impact de l'islam sur le droit constitutionnel des États musulmans*, *op. cit.*, p. 274.

subsidiaries pour pallier les silences des textes et les interpréter. En outre, la réalité a fait que « *les prescriptions juridiques découlant des textes ont donné lieu, en raison de certaines contradictions, à la naissance de plusieurs écoles, en arabe madhab* »¹⁰⁷. C'est au début de l'ère abbasside que se sont constituées les quatre grandes écoles de droit sunnite¹⁰⁸ connues sous le nom de leurs penseurs et toujours existantes. En plus des quatre écoles, il s'est avéré nécessaire de codifier certains principes juridiques. L'objet de ce point est de mettre en évidence la manière dont la Charia islamique est interprétée en raison des quatre rites¹⁰⁹ sunnites (1) ainsi que des codifications de ce droit religieux à travers les sociétés musulmanes (2).

1. Les quatre grandes écoles de droit sunnite

44. Le *fiqh* a suscité des opinions juridiques diverses et, par conséquent, des doctrines différentes. Cette variété ne représente pas systématiquement une opposition des penseurs. S'il existe des divergences par moment, nous verrons que les ouvrages produits par ces écoles de droit et les pensées de ces grands juristes indiquent clairement qu'il y a un réel désir d'unité sociale¹¹⁰. Les fondateurs ne se contredisaient pas spécialement et se complétaient parfois. L'un était l'élève de l'autre et ils se suivaient de manière chronologique. En réalité, ce n'est pas tant la norme juridique qui est changeante d'une doctrine à l'autre que la source de droit privilégiée.

a- L'école Hanéfite

45. L'école Hanéfite est la plus ancienne, ayant pour pionnier Abu Hanifa. Ce dernier est né à Bagdad en 682 et mort en 767¹¹¹. Soucieux des libertés individuelles, il est connu pour avoir été plus libéral que les autres¹¹². Afin d'élaborer sa théorie juridique, il s'appuyait sur le Coran, la *Sunna*, les dires des compagnons et le *qiyâs*. Tentant toujours de trouver la meilleure solution, il adoptait souvent la méthode du choix préférentiel, tout en gardant en référence les

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Pas moins de dix-neuf écoles de droit auraient existé, mais elles n'ont pas toutes pris autant d'ampleur.

¹⁰⁹ Les écoles juridiques musulmanes sont également considérées comme des rites puisque leurs prescriptions s'étendent au domaine de la liturgie. Les *madhahibs* (pluriel de *madhab*) s'intéressent au domaine aussi bien juridique (Charia) que purement religieux.

¹¹⁰ M. de Fleurieu, *L'État musulman entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel, relativité de l'impact de l'islam sur le droit constitutionnel des États musulmans*, op. cit., p. 81.

¹¹¹ 63-150 du calendrier hégirien. Ces dates sont néanmoins approximatives.

¹¹² B. Dupret, *La charia, des sources à la pratique, un concept pluriel*, op. cit., p. 72-73.

sources matérielles et le motif rendant possible un raisonnement analogique. La hiérarchie des sources est relative en fonction des écoles.

Illustrons sa réflexion par un exemple¹¹³ : un *ḥadith* portant sur la vente dispose que le contrat de vente ne sera pas conclu tant que l'acheteur et le vendeur ne se seront pas séparés. Ils pourraient ainsi le révoquer jusqu'au moment de leur dissociation. Abu Hanifa interpréta ce *ḥadith* en considérant que le contrat est conclu même si les parties à l'acte restent ensemble au même endroit. La séparation à laquelle se référait le Prophète est l'arrêt du discours « [separation of speech] »¹¹⁴. Abu Hanifa a pris comme support un *ḥadith* (dont la source est la *Sunna*) et a tenu compte du motif, celui de la conclusion de la vente. Il s'est intéressé ainsi au terme « séparation », considérant que deux personnes pourraient conclure une vente lors d'un long voyage ou en prison. Il adopta l'*istiḥsân* en tentant de donner la meilleure solution. Les parties au contrat concluent alors la vente lorsqu'ils terminent la négociation et qu'ils en ont fixé les éléments principaux : la chose et le prix.

Cette école juridique s'est étendue sur l'empire Ottoman, en Syrie, en Asie centrale, au sous-continent Indien et dans une partie de l'Égypte.

b- L'école Malékite

46. L'école Malékite tient son nom de son fondateur, Malik ibn Anas, médinois (711-795)¹¹⁵. Il s'appuya sur le Coran, la *Sunna*, l'*ijma* et le *qiyâs* pour développer le *fiqh*. Ces quatre sources sont fréquemment considérées comme les sources principales car elles font l'unanimité parmi toutes les doctrines. En outre, Malik ibn Anas avait souvent recours à la *maslaḥa al moursala*, l'intérêt général « dans le dessein de défendre la religion, la raison, la personne, la famille ou les biens »¹¹⁶. Néanmoins, il était surtout connu pour sa prise en compte de la coutume de Médine, utilisant ainsi la source du *'urf*. On appelait même son école « la

¹¹³ M. As-sibâ'ee, trad. F. Shafeeq, *The Sunnah and its Role in Islamic Legislation*, International Islamic Publishing House, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2008, p. 517.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ 93-179 du calendrier hégirien.

¹¹⁶ H. Laoust, *Pluralisme dans l'Islam*, collection Revue des études islamiques, Librairie Geuthner, Paris, 1983, p. 373.

médinoise [*scholar of Medinah*] »¹¹⁷. La pratique des gens de Médine, ville où le Prophète a vécu, reflète les temps des usages de la *Sunna* et de ses compagnons.

Le fondateur de cette école a laissé derrière lui un ouvrage important appelé *Al muwatta'* dans lequel sont rassemblés des *hadiths* étudiés et discutés à la lumière de l'usage médinois. Le Malékisme a tendance à se déplacer vers l'Ouest, en Afrique du Nord et de l'Ouest, dans une partie de l'Égypte et du Soudan.

c- L'école Chaféite

47. Elle est issue de la doctrine de Mohammed Ibn Idriss Al-Chafi', né à Gaza en 767 et mort en 820 en Égypte. Il fut l'élève de l'imam Malik à Médine et s'est également instruit en Irak auprès des disciples de l'imam Abu Hanifa. L'école Chaféite a pour caractéristique d'avoir su harmoniser les théories des deux précédentes écoles de droit. Entre la doctrine du raisonnement et celle de la tradition, l'imam Al-Chafi' a écrit un ouvrage très célèbre *al-Risâla* expliquant le *fiqh* et systématisant l'emploi des sources du droit¹¹⁸. Au-delà des quatre sources principales, il utilisait l'*istishab*, la présomption de continuité.

Cette école est très largement répandue : l'Arabie du Sud, le Bahreïn, l'Égypte, la Jordanie, le Liban, la Somalie, l'Asie du Sud-est et quelques régions de l'Asie centrale.

d- L'école Hanbalite

48. Cette école est apparue plus tardivement. Son fondateur, Ahmad Ibn Hanbal né à Bagdad (780-855), était l'élève d'Al-Chafi', qui lui a enseigné le *fiqh*. Reconnu pour sa mémorisation de la *Sunna*, Ahmad ibn Hanbal est même devenu le professeur d'Al-Chafi' en science du *hadith*¹¹⁹. Beaucoup disaient de lui qu'il était un spécialiste de la *Sunna* et non du *fiqh*¹²⁰. En effet, il donnait une très grande importance aux textes, considérant qu'un *hadith* faible vaut mieux que l'opinion d'un homme, son analogie ou son analyse.

¹¹⁷ M. As-sibâ'ee, trad. F. Shafeeq, *The Sunnah and its Role in Islamic Legislation*, op. cit., p. 523.

¹¹⁸ M. de Fleurieu, *L'État musulman entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel, relativité de l'impact de l'islam sur le droit constitutionnel des États musulmans*, op. cit., p. 76.

¹¹⁹ M. As-sibâ'ee, trad. F. Shafeeq, *The Sunnah and its Role in Islamic Legislation*, op. cit., p. 539-542.

¹²⁰ *Ibid.*

Le hanbalisme prend aussi comme source de droit les dires des compagnons. « *L'école hanbalite était la seule à être pleinement attachée aux traditions du Prophète, dans tous les domaines [,] Ahmad Ibn Hanbal insista[nt] sur le fait que toutes et chacune des règles juridiques n'avaient besoin, pour fonder leur autorité, que de la révélation du Coran et de la pratique ou de l'exemple du Prophète* »¹²¹. Cette doctrine juridique se distingue des autres par une application très littérale et inconditionnelle des textes.

Cette école s'est diffusée en Irak et en Syrie. Aujourd'hui, le hanbalisme est l'école de droit non seulement en Arabie Saoudite, mais aussi dans les pays du Golfe.

49. Ces différentes doctrines se sont étendues dans les régions musulmanes. Les pays qui appliquent la Charia se reconnaissent dans l'une de ces écoles, même s'il arrive qu'ils adoptent plusieurs règles juridiques issues de différents rites. Ces écoles de droit ne sont pas sectaires. Les États islamiques et les musulmans en général ne se considèrent pas hanbalites ou chaféites. Ce sont des courants qui, bien entendu, influencent la théorie juridique empruntée par l'ordre juridique d'un État. En revanche, les constitutions et les lois d'un pays se composent souvent de plusieurs doctrines. En Arabie Saoudite, les règles de droit fréquemment appliquées sont issues de la pensée hanbalite, mais les tribunaux s'inspirent également de solutions jurisprudentielles chaféites et hanéfites. Intéressons-nous à présent à la place de la Charia dans les États musulmans à travers leurs codifications et à l'impact que le droit islamique peut avoir d'un État à l'autre.

2. Les codifications

50. Comme le souligne Monsieur Robert Gleave, « *il y a une confusion du droit fondé sur le Coran et le hadith, des normes du fiqh, du droit codifié des États musulmans et du droit coutumier des communautés musulmanes, dans un amalgame de dispositions appelé la charia* »¹²². En effet, il paraît difficile de délimiter les éléments qui définissent la Charia. Cette dernière, comme nous l'avons indiqué, est le chemin à suivre prescrit par le Coran et la *Sunna*. La science juridique qui en découle, les normes du *fiqh*, cet ensemble de règles issues d'études du droit islamique, ses lois et ses jurisprudences sont parties intégrantes de la Charia. Toutefois,

¹²¹ A. Delcambre, « Le sunnisme ou la force de la tradition », juin 2002, http://www.clio.fr/bibliotheque/le_sunnisme_ou_la_force_de_la_tradition.asp#biblio

¹²² R. Gleave, « La charia dans l'histoire : *ijtihad*, épistémologie et tradition classique », in *La Charia d'aujourd'hui, usages de la référence au droit islamique*, op. cit., p. 26.

qu'en est-il du droit codifié et du droit coutumier des communautés musulmanes ? Si le Coran, la *Sunna* et le *fiqh* caractérisent la Loi, il n'est pas évident de conclure ainsi pour l'interprétation des autres sources.

Nous pourrions, par exemple, dire que le Code civil algérien trouve sa source dans la Charia alors qu'affirmer l'inverse serait faux. La raison de cette distinction est très importante car, si elle n'existait pas, la Charia serait représentée par chaque code civil et chaque code pénal à travers les cinquante-sept États musulmans. Or, si l'ensemble de ces retranscriptions constituait la Loi islamique, laquelle serait juste ? Il est certain que l'une des particularités du droit musulman « *s'observe au niveau de sa systématisation en écoles juridiques distinctes* »¹²³ et l'interprétation de la Charia est tout à fait souhaitable. Le Coran appelle les croyants à réfléchir et à se questionner. Toutefois, affirmer avec certitude que les codifications réalisées par les juristes et les spécialistes religieux font partie de la Charia semble, à notre sens, erroné. Prenons le simple exemple de l'interdiction de la polygamie dans le Code du statut personnel tunisien, alors que cette prohibition n'existe pas en droit musulman classique.

51. Par ailleurs, l'idée n'est pas de déconseiller la codification. Si certains tendent à dire que la Charia n'est pas codifiable du fait de sa sacralité, beaucoup d'autres pensent bien au contraire qu'il faut encourager la codification de la Charia en un droit national afin de garantir une sécurité juridique par une protection des droits et une sauvegarde de la justice. La Charia, telle que nous l'avons décrite précédemment, est trop vaste et ne pourrait être appliquée à un territoire musulman sans être plus explicite. Codifier apporterait donc une assurance et permettrait de répondre à différentes problématiques telles que les divergences d'opinion en tranchant en faveur de l'une d'elles, en statuant sur un consensus quant à la norme juridique employée. C'est une sorte d'*ijma* applicable à un État en particulier.

Cette incertitude quant à une éventuelle codification a existé en Arabie Saoudite. Le Roi Abdullah (2005-2015) soutenait ce projet qui n'a malheureusement pas encore abouti. Certains oulémas¹²⁴ du Royaume n'étaient pas en faveur de cette évolution, considérant que la Charia n'est pas codifiable car le juriste dénaturerait le texte. L'argumentation de ces religieux se justifie, mais il ne semble pourtant pas contraire à la Loi coranique de retranscrire les versets légaux pour les insérer dans un ordre juridique étatique. De plus, si l'on suit leurs

¹²³ M. de Fleurieu, *L'État musulman entre l'idéal islamique et les contraintes du monde temporel, la relativité de l'impact de l'islam sur le droit constitutionnel des États musulmans*, op. cit., p. 71.

¹²⁴ Les oulémas sont les clercs, garants du respect et de l'application de la Charia.

raisonnements, qu'en est-il du juge qui applique le Coran et la *Sunna* dans les tribunaux ? Ne se voit-il pas confier une mission d'application de la Loi islamique ? À travers ses fonctions, le juge ne risque-t-il pas dénaturer le texte religieux par un jugement ?

52. Considérer que la Charia englobe les règles codifiées par les États musulmans ou suggérer que le droit coutumier des communautés musulmanes fait partie du droit islamique paraît être une faute de langage. La Charia a une dimension universelle et a pour vocation de s'appliquer peu important le lieu et le temps, puisqu'elle a, en son sein, des sources qui l'adaptent sans pour autant contredire ses prescriptions impératives. Mais cette universalité ne justifie pas de regarder les coutumes locales des pays musulmans en tant que source de droit musulman ; elle invite plutôt à voir en elle une source de droit national.

53. Finalement, la confusion soulignée par Monsieur Robert Gleave n'est autre que l'application de la Charia par chacun des pays musulmans individuellement. Chaque État applique la Charia selon le Coran, la *Sunna*, le *fiqh*, ses coutumes et ses règles. Mais quelle valeur l'État donne-t-il à la Charia ?

D'une part, concernant sa place dans la hiérarchie des normes, la plupart des États musulmans ont inséré la Loi islamique dans leur constitution. Cette référence diffère cependant d'une constitution à une autre : elle est parfois de l'ordre du symbolique, ne donnant aucune valeur normative à la Charia, alors que dans d'autres hypothèses, la Loi divine est la source principale ou l'une d'elles¹²⁵. De même, certaines constitutions consacrent l'Islam comme religion d'État¹²⁶ et d'autres affirment une identité islamique¹²⁷. En réalité, ces nuances n'ont pas d'effets concrets sur l'organisation du pouvoir¹²⁸. Les deux seuls États islamiques qui relient leur politique à la Charia sont l'Arabie Saoudite avec l'article VII de la Loi fondamentale affirmant que le Roi tire son pouvoir du Coran et de la *Sunna* s'imposant à lui, et l'Iran, avec un pouvoir politique exercé par le clergé chiite¹²⁹.

¹²⁵ N. Bernard-Maugiron, « La place de la Charia dans la hiérarchie des normes », in *La Charia d'aujourd'hui, usages de la référence au droit islamique*, B. Dupret (dir.), édition Découverte, collection « Recherche », Paris, 2012, p. 55-56.

¹²⁶ Afghanistan, Algérie, Bahreïn, Bangladesh, Comores, Djibouti, Égypte, Iran, Jordanie, Koweït, Malaisie, Maldives, Oman, Pakistan, Tunisie.

¹²⁷ Afghanistan, Arabie Saoudite, Bahreïn, Iran, Mauritanie, Pakistan et Yémen.

¹²⁸ N. Bernard-Maugiron, « La place de la Charia dans la hiérarchie des normes », in *La Charia d'aujourd'hui, usages de la référence au droit islamique*, op. cit., p. 127.

¹²⁹ *Ibid.*

D'autre part, du point de vue matériel, s'agissant des règles du statut personnel, notamment du droit de la famille, celles-ci ont longtemps résisté aux entreprises de codification par les États¹³⁰. La première fut la *Majella* de 1917, la loi ottomane de la famille, abrogée deux ans plus tard. Elle inspira tout de même de nombreux pays arabo-musulmans. L'Égypte a suivi en adoptant le Code civil napoléonien, mais la partie réservée au droit de la famille a été remplacée par la Charia, avec les lois de 1920 (sur l'entretien de l'épouse) et 1929 (sur le divorce judiciaire) modifiées en 1985¹³¹. Ces dernières se réfèrent à la doctrine Hanéfite et, d'ailleurs, en cas de silence législatif, le juge égyptien applique les règles de cette école. Les codes de la famille se sont ainsi succédé partout dans le monde musulman¹³². Le Maroc, par exemple, avec la *Moudawanna* de 1959 révisée en 2004, concilie le droit islamique et le droit occidental.

54. Comme l'explique Monsieur Bernard Botiveau, « *La charia on en fait ce qu'on veut. Tout dépend des pouvoirs en place. La jurisprudence peut ainsi faire une interprétation restrictive, archaïque, de la charia ou opter pour une lecture évolutive en accord avec les intérêts de la société* »¹³³. Mais comme nous l'indique la hiérarchie des normes, la jurisprudence se place en bas de la liste. De ce fait, il faut se conformer aux lois, en l'espèce, la Charia, qui bien qu'elle évolue ou s'interprète différemment d'une société à une autre, se doit d'être matérialisée pour ne pas dépasser ses limites.

La réglementation est un besoin certain, peu important le domaine du droit. Lors du projet de codification du droit musulman en Algérie, l'un des procès-verbaux issu des travaux parlementaires affirma la nécessité de mener ce projet : « *L'idée n'est pas nouvelle ; il semble même étonnant qu'on n'ait pas cherché à la réaliser plus tôt dans un pays où les juridictions des divers degrés sont appelées à se prononcer journallement sur les questions du statut personnel ou réel concernant les musulmans, questions dont la solution doit être péniblement cherchée par les juges dans de volumineux ouvrages arabes, confus et diffus, d'une intelligence*

¹³⁰ B. Dupret, *La Charia, des sources à la pratique, un concept pluriel*, op. cit., p. 127.

¹³¹ Le premier Code de la famille paru en Égypte est celui de Qadri Pasha en 1875. D'inspiration hanéfite, il n'a jamais été appliqué. V. Q. Pasha, *Code civil de la famille en Islam*, traduit par E. Clavel, notes additionnelles d'A. Perot, édition Alif, 2010.

¹³² V. annexe 1 : Chronologie des Codes musulmans du statut personnel, in M. Borrmans, « Le nouveau Code algérien de la famille dans l'ensemble des codes musulmans de statut personnel, principalement dans les pays arabes », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 38 n°1, janv-mars 1986, p. 133-134, http://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_1986_num_38_1_2364

¹³³ Propos repris dans l'article de M. De Sauto, *L'application de la charia, une réalité juridique variable selon les pays*, Lacroix, 24. oct. 2001, <http://www.la-croix.com/Monde/L-application-de-la-charia-une-realite-juridique-variable-selon-les-pays-2011-10-24-722027>

difficile »¹³⁴. Ces propos sont pertinents : le droit musulman est complexe et il est essentiel pour les États musulmans de le codifier en prenant en considération leurs spécificités locales. Malheureusement, l'Arabie Saoudite est le seul pays ou presque à ne pas avoir codifié l'essentiel de son droit¹³⁵. Tardivement, de nombreuses lois ont été promulguées, mais en matière de statut personnel, malgré les intentions du Roi Abdullah, aucun texte n'a encore vu le jour. Quelles sont les raisons des réticences saoudiennes ou du retard du Royaume par rapport aux autres États musulmans ? Pour le comprendre, nous verrons à présent comment s'est construit l'État saoudien et sa société.

Section 2 : La création de la société saoudienne

55. Souvent, l'Arabie est définie par cet espace social où coexistent tradition et modernité¹³⁶, mais de quelle manière ces dernières s'articulent-elles et quelles sont les raisons de cette concomitance ?

Comme nous l'explique Monsieur Jean Commaille, lorsqu'il s'intéresse à la thématique du droit et de la sociologie¹³⁷, les deux grandes figures fondatrices de la sociologie que sont Max Weber et Emile Durkheim s'accordent à dire que « *le droit est un exceptionnel révélateur des formes de structuration des sociétés* »¹³⁸. C'est ainsi par le biais du droit qu'une société devient ce qu'elle est¹³⁹. Dans le cas saoudien, même si l'État est encore jeune et a peu de traditions étatiques, sa modernité passe par sa forte coopération internationale. En revanche, son côté traditionnel s'explique par l'importance consacrée à la religion musulmane et à la Charia, Constitution et droit du pays. Finalement, le droit, qu'il soit coutumier, constitutionnel ou international, a un impact majeur sur l'action des sociétés. Pour mieux cerner cette dualité « traditio-moderne », intéressons-nous tout d'abord à la manière dont s'est constitué le

¹³⁴ Gouvernement général de l'Algérie, Direction des affaires indigènes, *Projet de codification du droit musulman*, Procès-verbaux des séances de la commission, Imprimerie centrale Louis Boudet, Alger, 1916, p. 39.

¹³⁵ B. Dupret, *La Charia, des sources à la pratique, un concept pluriel*, *op. cit.*, p. 130.

¹³⁶ P. Sateh-Agate, « Arabie Saoudite : Quel état et quel(s) droit(s) », in *L'état de droit dans le monde arabe*, A. Mahiou (dir.), édition CNRS, Paris, 1997, p. 355.

¹³⁷ J. Commaille, « *Droit et sociologie des rapports au risque de l'histoire* », Académie des sciences morales et politiques, séance du lundi 9 juin 2008, consultable : <http://www.asmp.fr/travaux/communications/2008/commaille.htm>

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Il existe bien entendu d'autres facteurs déterminants : l'histoire, la culture, les mœurs ...

Royaume, par cette alliance politico-religieuse (§1) qui a laissé des traces, puis au rôle puissant des traditions dans l'espace social saoudien (§2).

§1- Une alliance politico-religieuse

56. Pour comprendre la position politique et religieuse de l'Arabie Saoudite, revenons aux faits historiques, plus précisément à la manière dont a été fondé l'État saoudien en 1744 par le pacte entre le prédicateur Mohammed bin Abd Al Wahhab et l'Emir Mohammed bin Saoud¹⁴⁰. C'est à partir de ce consensus politico-religieux qu'est né le premier État saoudien. La dimension religieuse dans le Royaume a ainsi une force incomparable. L'Arabie Saoudite détient les lieux saints de l'Islam, l'État s'est fondé sur ce dogme religieux, le pouvoir et les lois sont conditionnés par le droit musulman. Cette alliance a mis le pays dans une situation de dualité entre une autorité religieuse et royale (A), rendant le fonctionnement de ses institutions assez atypique (B).

A) L'Arabie Saoudite, entre pouvoir royal et autorité religieuse

1. Le wahhabisme

57. Dans les années 1730, la région du Najd ne disposait pas de véritable centre de pouvoir alors que Mohammed bin Saoud était l'Emir de Darriyah. Ce dernier offrit l'asile à Mohammed bin Abd Al Wahhab exilé d'Ayniyya¹⁴¹. Ce dernier, fils de juge, étudia les sciences coraniques et écrivit l'ouvrage *Kitâb al-Tawhid*¹⁴² (le livre de l'unicité). Ses écrits et ses idées prirent de l'importance dans la région du Najd. De ce fait, il y eut cette forme d'alliance entre « le guerrier qui cherchait une doctrine »¹⁴³, Ibn Saoud, et « le prédicateur qui cherchait une épée »¹⁴⁴, Ibn Abd Al Wahhab. D'un côté, ce dernier trouva le soutien d'un pouvoir politique pour réformer le mode de vie afin de restaurer la religion dans la péninsule ; de l'autre côté,

¹⁴⁰ On les appelle aussi Ibn Abd Al Wahhab et Ibn Saoud, *Ibn* signifiant « fils ».

¹⁴¹ Y. Khoury, « Le wahhabisme : le fondateur, la doctrine, l'alliance de Mohamed Bin Abdel Wahhab avec les Saoud », Les clés du Moyen Orient, 2 fév. 2015, <http://www.lesclesdumoyenorient.com/le-wahhabisme-le-fondateur-la.html>

¹⁴² P. Ménoret, *L'énigme saoudienne, les saoudiens et le monde, 1744-2003*, éditions La découverte, Paris, 2003, p. 57-83.

¹⁴³ G. Dwaitibi, *La rivalité entre le clergé religieux et la famille royale d'Arabie Saoudite*, éditions Publibook, Paris, 2006, p. 15.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Mohammed bin Saoud justifia ses conquêtes par cette nouvelle légitimité religieuse¹⁴⁵. Le prédicateur religieux fit preuve de sens politique en proposant de délivrer la population de certains impôts alors que les conquêtes se sont succédé¹⁴⁶.

La réforme engagée par Ibn Adb Al Wahhab consistait à assoir le pouvoir de la famille royale Al Saoud sur toutes les autres familles de la péninsule. Les Al Saoud ont été alors investis d'une mission historique à travers une légitimité religieuse¹⁴⁷. Il a toutefois fallu rallier les différentes tribus afin de construire et d'unifier l'État, ce qui s'est réalisé par le biais d'une alliance matrimoniale : Ibn Saoud adopta une politique d'alliance avec les chefs de tribus au moyen d'unions avec leurs filles. Il s'est ainsi allié à une trentaine de tribus en se mariant avec près de deux cents femmes (pas plus de quatre à la fois)¹⁴⁸. C'est une sorte de primauté tribale avant qu'elle ne soit étatique¹⁴⁹, raison pour laquelle les idéologies et les traditions tribales ont une importance considérable dans le Royaume. En plus du consensus politico-religieux, il a été essentiel d'unir les tribus de la péninsule.

58. Les Saoudiens vivent actuellement sous le troisième Royaume fondé en 1932, mais la tradition religieuse, développée depuis le milieu du VIII^{ème} siècle fondée par les héritiers d'Ibn Abd Al Wahhab, est restée. Cette tradition religieuse provient de la doctrine hanbalite prédominante dans la péninsule arabique, tout particulièrement celle du théologien et juriste médiéval Ibn Taymiyah (1263-1328)¹⁵⁰. Le prédicateur Ibn Abd Al Wahhab s'est fortement inspiré de ce dernier et des pensées hanbalites jusqu'au point où un mouvement a été reconnu, non par les Saoudiens, le récusant, mais par les occidentaux, tout particulièrement par les diplomates de l'époque¹⁵¹.

Le wahhabisme est ainsi défini par ce « mouvement au sein de l'Islam sunnite fondé par Mohamed Abd Al Wahhab (1703-1792), influencé par les enseignements d'Ibn Hanbal (fondateur de l'école hanbalite, généralement considérée comme la plus conservatrice des

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ En 1780, par la maîtrise du centre de l'Arabie : Jabal Al Shamar, Qassim du Nord, Kharj du Sud, Médine et l'oasis du Taïf.

¹⁴⁷ P. Ménoret, *L'énigme saoudienne, les saoudiens et le monde, 1744-2003, op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁸ O. Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, édition Complexe, Bruxelles, 1996, p. 25.

¹⁴⁹ G. Dwaïlibi, *La rivalité entre le clergé religieux et la famille royale d'Arabie Saoudite, op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁰ S. Lacroix, « Les nouveaux intellectuels religieux saoudiens : le Wahhabisme en question », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, juill. 2008, p. 1, <http://remmm.revues.org/5423>

¹⁵¹ P. Ménoret, *L'énigme saoudienne, les saoudiens et le monde, 1744-2003, op. cit.*, p. 70-71.

quatre écoles de droit sunnite) et d'Ibn Taymiyah. Le mouvement wahhabite est connu pour son austérité et son interprétation littérale de l'enseignement islamique. En général, le mouvement wahhabite s'oppose à l'innovation de l'Islam et confine la reconnaissance aux sources religieuses que sont le Coran, la Sunna et l'enseignement des quatre écoles de droit islamique, principalement l'hanbalite. Le wahhabisme fut ainsi le crédo des Al Saoud depuis le milieu du XVIII^{ème} siècle lorsque Mohamed Bin Saoud déclara son message et appela à la création du premier État saoudien [...] Le wahhabisme [...] affiche par exemple l'interdiction de la vénération des saints, [...] la prohibition absolue de l'alcool, la ségrégation des sexes, l'obligation ferme des temps de prières par la police religieuse et la déclaration d'adhérence étatique à la Charia. Les partisans préfèrent être connus sous le nom de monothéistes ou d'unitaires [...]. »¹⁵²

59. La société saoudienne ne se reconnaît pas wahhabite, ni même l'État. Comme le souligne Monsieur Pascal Ménoret, « *le terme wahhabite ne correspond à aucune réalité théologique* »¹⁵³, les Saoudiens ne l'utilisent pas eux-mêmes¹⁵⁴. En interrogeant ces derniers, on constate que le seul aspect du wahhabisme qui leur a été enseigné est l'approche historique du discours d'Ibn Abd Al Wahhab de 1744 ayant permis l'institution de l'État. Les Saoudiens estiment que les désigner « wahhabites » revient à placer quelqu'un entre eux-mêmes, musulmans, et Dieu¹⁵⁵. Ce raisonnement vaut également pour les écoles de droit sunnite. En effet, une personne de confession musulmane ne se considère pas automatiquement comme chaféite, hanéfite, hanbalite, ou malékite, elle est tout simplement musulmane sunnite ou chiite. Concernant l'institution étatique, nous pouvons tout de même considérer qu'elle prend le parti d'une doctrine puisque le gouvernement adopte une politique juridique plutôt tournée vers l'une de ces écoles de droit, sans forcément être exclusive. En revanche, la distinction qui pourrait être opérée entre l'attribut hanbalite ou wahhabite tient en la légitimité de l'école de droit hanbalite alors que le prédicateur Ibn Abd Al Wahhab fut aussi bien un homme politique qu'un religieux.

¹⁵² J. Peterson, *Historical Dictionary of Saudi Arabia*, 2^{ème} édition, The Scarecrow Press, Inc, Lanham, Maryland et Oxford, 2003, p. 157 (notre traduction).

¹⁵³ P. Ménoret, *L'énigme saoudienne, les saoudiens et le monde, 1744-2003*, op. cit., p. 68.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 69.

Retenons la définition d'Henri Laoust désignant le wahhabisme par ce « *mouvement à la fois politique et religieux, arabe et musulman [... qui] s'est assigné essentiellement pour but [...] de construire un État sunnite qui fût étendu non seulement au Najd mais à l'ensemble des pays arabes, de restaurer l'Islam dans sa pureté première, en luttant contre toutes les innovations suspectes ...* »¹⁵⁶. À cette époque, les enseignements et les prêches rapportés ont certes été d'une force considérable qui a contribué à l'instauration du Royaume, mais ces messages n'emportaient pas pour autant une doctrine religieuse nouvelle. Le mouvement wahhabite de 1744 était politique, celui d'une conquête religieuse et territoriale, aujourd'hui achevée. L'école de droit officiellement reconnue en Arabie Saoudite et l'approche religieuse conduite par le prédicateur Ibn Abd Al Wahhab proviennent toutes deux de la doctrine juridique hanbalite.

À l'échelon étatique, la désignation wahhabite a également été contestée. Tout d'abord lors du règne du Roi Abd Al Aziz (1902-1953), l'institution religieuse préférait évoquer le salafisme, venant du terme *al-salaf*, désignant la pratique des ancêtres ou la première génération de musulmans. Le salafisme est en accord avec l'objectif d'Ibn Abd Al Wahhab qui prônait un retour en arrière vers un islam originel¹⁵⁷. D'ailleurs, de nombreux Saoudiens préfèrent cette appellation, alors que d'autres empruntent le terme de *muwahadin* (monothéiste) ou tout simplement musulman. En 1998, lors d'un discours, le Prince Salman Bin Abdul Aziz¹⁵⁸, ancien gouverneur de la province de Riyad et actuel Roi d'Arabie Saoudite, s'interrogea en déclarant : « *Ceux qui nous nomment les wahhabites, d'où vient le terme de wahhabisme ?* »¹⁵⁹ Cette terminologie suscite beaucoup de questionnements au sein de la société saoudienne.

Toutefois, il est irréfutable de constater que, d'un point de vue externe, l'Arabie est considérée comme une nation wahhabite. Les raisons sont nombreuses : une application ultraconservatrice d'un droit musulman hanbalite, des pratiques sociales très strictes¹⁶⁰, une police religieuse et des institutions religieuses ayant une emprise importante sur le Royaume. Précisément, le pays utilise une source juridique nouvelle qui s'appelle *sad al darai*, peu employée par les juristes musulmans, qui consiste à faire barrage aux prétextes. Il s'agit d'un

¹⁵⁶ H. Laoust, *Les schismes dans l'islam*, édition Payot, Paris, 1983, p. 323.

¹⁵⁷ Néanmoins, le terme « salafisme » était utilisé au nom de la réforme islamique fondée par le savant égyptien Mohamed Abdu (1849-1905).

¹⁵⁸ Actuel Roi d'Arabie Saoudite, depuis janvier 2015.

¹⁵⁹ P. Ménoret, *L'énigme saoudienne, les saoudiens et le monde, 1744-2003*, op. cit., p. 70.

¹⁶⁰ Cependant, la société saoudienne est aujourd'hui en pleine évolution, les réformes seront présentées tout au long de notre étude.

accord parmi les religieux déclarant la prohibition de tout acte conduisant ou pouvant conduire au mal, « le prétexte », et « *d'interdire un acte qui jusque-là n'était pas interdit afin d'empêcher qu'il conduise à commettre le mal ou des choses répréhensibles* »¹⁶¹. Cette source de droit tient son origine de l'école hanbalite et, plus exactement, des travaux d'Ibn Taymiyah. Ces barrages sont clairement évidents dans la société saoudienne : ségrégation des lieux, interdiction de conduire des femmes¹⁶², contraintes sociales, etc.

Néanmoins, cette désignation semble inappropriée. L'Arabie Saoudite n'a pas réellement innové en matière religieuse et ne tente d'utiliser que ce qui existait déjà bel et bien depuis l'époque de l'élaboration du droit. C'est pourquoi il est important de dissocier les traditions religieuses des coutumes locales. Parler du wahhabisme alors que ce mouvement politico-religieux a été créé pour conquérir le pays reviendrait à supposer que l'Islam appliqué en Arabie Saoudite ne serait que la tradition locale saoudienne elle-même alors que « *l'État saoudien met en œuvre depuis sa refondation au XX^{ème} siècle l'argument islamique de l'unité de la nation musulmane* »¹⁶³ pour contrer quelques us et coutumes néfastes. L'État saoudien défend un objectif important au vu de sa situation géographique : celui d'homogénéiser l'Islam en une nation musulmane unique pour tous les croyants musulmans. Ainsi, pour ce faire, il est essentiel de séparer les fonctions politiques et juridiques. Il est certain que le pouvoir politique saoudien est lié à la Charia puisque le Roi y est soumis. Cependant, il existe une barrière, si invisible soit-elle, qui permet de faire fonctionner les institutions de manière harmonieuse.

2. La dichotomie entre le politique et le religieux

60. Si l'on observe la répartition des pouvoirs au sein du Royaume, l'exécutif, le législatif et le judiciaire sont en dernier ressort entre les mains du Roi. La seule limite est celle de la consultation parmi ceux que l'on appelle *ahl al ḥal wal 'aqd*, les clercs ayant une connaissance suffisante de la Charia et habilités à répondre à des questions d'ordre religieux. Ils sont aussi « *les gouverneurs, les savants, les personnes élues, ceux réalisant l'ijtihad, les membres du Conseil de la Choura...* »¹⁶⁴. Dès lors, au vu de cette définition, les personnes

¹⁶¹ M. Moussaoui, *Dictionnaire de l'Islam*, op. cit., p. 83.

¹⁶² L'interdiction est aujourd'hui levée.

¹⁶³ P. Ménoret, *L'énigme saoudienne, les saoudiens et le monde, 1744-2003*, op. cit., p. 76.

¹⁶⁴ A. Al turaiqi, *ahl al ḥal wal 'aqd, leurs critères et missions*, Dar al fadilah, Égypte, 2011, commentaire du livre, in Islam select, <http://islamselect.net>

consultées sont, d'une part, des personnalités politiques et, d'autre part, des experts en religion. Si le Conseil de la *Choura*¹⁶⁵, lors de sa constitution en 1927, avait surtout comme prérogative de veiller à la constitutionnalité des lois, aujourd'hui, ses compétences se sont élargies. L'article 15 de la Loi du Conseil de la *Choura*¹⁶⁶ délimitant son champ d'action dispose qu'il s'intéresse à la discussion des plans économiques et sociaux, la révision et l'analyse des lois, l'examen des traités internationaux et la discussion des rapports annuels établis par les ministères. De nos jours, la composition du conseil est très diversifiée, permettant ainsi la variété des discours et des échanges. Bien que les membres ne soient pas élus, le Roi nomme des personnalités différentes, de toutes les régions du pays, des juristes, des médecins, des religieux, mais surtout des femmes¹⁶⁷ apportant au conseil une richesse considérable quant aux propositions de lois. La participation des femmes peut sans doute être perçue comme une discrimination positive mais essentielle au vu de leur intégration dans la sphère politique, qui jusque-là était inexistante.

La voix des juristes et des intellectuels commence à être de plus en plus entendue et prise en considération. Néanmoins, les oulémas ont tout de même un poids très prenant, et ce d'autant plus qu'ils sont représentés par le Comité des grands oulémas¹⁶⁸. La séparation a été faite de sorte que la famille royale détienne les prérogatives politiques tandis que le pouvoir religieux a le « *droit de gérer la vie quotidienne des citoyens* »¹⁶⁹ notamment par le biais d'une police religieuse instituée depuis les années 1930 qui a aujourd'hui beaucoup moins de force.

Mais, petit à petit, l'ordre juridique s'est transformé : par l'assouplissement du régime avec la Loi fondamentale de 1992, la réorganisation de l'assemblée consultative (Conseil de la *Choura*) en 1992 également, toutes les nouvelles lois se succédant permettent, lentement mais sûrement, de parvenir à un État de droit malgré une sorte de vide législatif qui était et reste encore une problématique réelle au sein du territoire. Concrètement, jusque dans les années 1930, l'Arabie Saoudite ne possédait pas de structure politique, et même aujourd'hui, il reste

¹⁶⁵ Le Conseil consultatif saoudien aux fonctions législatives, V. *infra* p. 56.

¹⁶⁶ Décret royal n° A/91 du 27/8/1412 (1^{er} mars 1992) révisé par le décret royal n° A/44 du 29/2/1434 (11 janv. 2013), Loi du Conseil de la *Choura*, consultable sur : <http://www.shura.gov.sa/wps/wcm/connect/shuraen/inter-net/Laws+and+Regulations/The+Shura+Council+and+the+rules+and+Regulations+Job/Shura+Council+law>

¹⁶⁷ Entretien avec M. AlShammari, vice-président du Comité des droits de l'homme au sein du Conseil de la *Choura*, visite de la délégation saoudienne, Paris, 13 mai 2016.

¹⁶⁸ V. *infra* p. 54-55.

¹⁶⁹ G. Dwaibili, *La rivalité entre le clergé religieux et la famille royale d'Arabie Saoudite*, Droit & sciences-politiques, édition Publibook, Ile-de-France, 2006, p. 30.

beaucoup d'efforts à faire afin de parvenir à un ordre juridique clair et unifié. On ne connaît pas précisément le rôle et la force de ces institutions. Intéressons-nous ainsi à ces dernières.

B) Les institutions du Royaume

61. Nous porterons notre attention sur les plus pertinentes qui font de l'État saoudien une nation assez atypique. En référence à l'ouvrage de Monsieur Nabil Mouline, qui évoque la notion de « *clerc de l'islam* », nous verrons tout d'abord les institutions religieuses dédiées au bon fonctionnement du Royaume saoudien (1), puis, nous aborderons les institutions plus classiques (2).

1. Les institutions religieuses

62. Le Comité des grands oulémas créé par l'ordre royal n° A/137 en 1971 est considéré comme l'instance religieuse suprême du pays¹⁷⁰. Une fonction de conseil lui est reconnue ; il n'est pas considéré comme membre du pouvoir législatif. Néanmoins, les questions traitées par cet organe sont d'une telle importance juridique qu'il serait illusoire de dire que les oulémas sont complètement exclus du processus législatif. Leurs voix sont nettement entendues et prises en compte. Ce comité est composé de dix-sept spécialistes de la Loi islamique comprenant ainsi trois autres institutions en son sein : la Présidence générale de la gestion de la recherche scientifique, de la prédication et de la guidance¹⁷¹ ayant pour rôle de promouvoir et défendre l'Islam en Arabie Saoudite et à l'étranger par le biais de la publication d'ouvrages et de revues spécialisés sur l'Islam, le Conseil du comité des grands oulémas s'intéressant aux questions d'ordre public et, enfin, la Commission permanente de la recherche et de l'*ifta*¹⁷² gérant les questions d'ordre privé.

Intéressons-nous de plus près à ces différentes structures qui composent le Comité des grands oulémas. Tout d'abord, la Commission permanente joue un rôle essentiellement microsocial puisqu'elle émet des *fatwas* concernant les affaires personnelles. En effet, les

¹⁷⁰ N. Mouline, *Les clercs de l'islam, autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e- XXI^e siècle*, collection Proche-Orient, PUF, Paris, 2011, p. 200-221.

¹⁷¹ La plupart des traductions opte pour le terme de « guidance », cette institution jouant en réalité un rôle d'orientation et de conseil sur la vie religieuse.

¹⁷² L'*ifta* est le verbe dérivé du mot *fatwa*, l'avis juridique (religieux).

questions sont directement posées par la population saoudienne et, deux fois par semaine, la Commission permanente se réunit afin de regrouper les réponses dans un recueil. Les sujets abordés sont, par exemple, des questions liées au statut civil (mariage, divorce, retour après divorce, devoir d'entretien de l'époux, héritage)¹⁷³. Ce sont alors des *fatwas* d'ordre privé, nous pourrions ainsi dire des questions relatives au droit privé. La Commission permanente s'oppose au Conseil du comité des grands oulémas, qui pour sa part, se réunit deux fois par an et traite des problématiques d'ordre public, de légitimité et des grandes questions d'ordre religieux et social. Les fonctions du Conseil sont ainsi macrosociales, telles que le droit pénal, le droit économique ou même le droit médical. Le Conseil s'intéresse notamment aux sujets liés à l'ordre public, proposant ainsi des *fatwas* d'ordre public tandis que ses réponses ont pour objectif la légitimité des positions gouvernementales¹⁷⁴. Enfin, la Présidence générale a surtout pour rôle de communiquer les valeurs de l'Islam au sein et en dehors du Royaume. Son rôle ne s'arrête cependant pas là. En effet, la Présidence coordonne et contrôle cette diffusion en supervisant l'action des prédicateurs pour éviter toute sorte d'insubordination dans le message qui doit être transmis.

Les *fatwas* d'ordre privé sont directement traitées par les membres de la Commission permanente qui reçoivent eux-mêmes les questions. Ces derniers votent à la majorité pour transmettre les réponses. Cependant, concernant les *fatwas* d'ordre public, le Conseil du comité propose un ordre du jour au secrétaire général du comité qui le transmet au cabinet royal, celui-ci pouvant décider de l'approuver ou de le modifier. Comme l'explique Monsieur Nabil Mouline, il s'agit de « *l'œil du pouvoir politique sur cette instance politico-religieuse* »¹⁷⁵. Une *fatwa* ne pourra donc pas être diffusée sans l'accord du Roi.

63. Les institutions législatives du Royaume sont nombreuses, mais la décision finale revient au Roi. Intéressons-nous alors à ces institutions plus classiques en ce qu'elles sont plus communes.

¹⁷³ Ces rubriques peuvent être consultées directement sur le site de la Commission, dans la section « *fatwa* » pour les femmes.

¹⁷⁴ N. Mouline, *Les clercs de l'islam, autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite*, XVIII^e- XXI^e siècle, *op. cit.*, p. 206.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 208.

2. Les institutions classiques

64. Le Conseil de la *Choura*, le Conseil consultatif, est un organe important dans le processus législatif. Ce principe de consultation reconnu en Islam et cité à l'article 8 de la Loi fondamentale saoudienne est une réalité dans le Royaume saoudien depuis 1924. Aujourd'hui, la Conseil de la *Choura* propose des projets de loi dans tous les domaines juridiques. Ses suggestions sont transmises au Conseil des ministres, pouvoir exécutif de l'État, présidé par le Premier ministre qui est le Roi en personne. Le Conseil des ministres peut approuver le projet de loi qui devient ainsi une loi si deux tiers des membres sont en sa faveur, mais le Roi peut aussi trancher la question en tant qu'arbitre.

Le Roi, ultime détenteur du pouvoir législatif et exécutif de la Nation, prend soin d'écouter les différents avis des religieux d'une part et des plus libéraux d'autre part, tentant ainsi de concilier cette société saoudienne conservatrice et libérale à la fois en cherchant à créer un compromis. Ce paradoxe de la société semble important à expliquer. Pour ce faire, nous aborderons le rôle des traditions dans l'espace social saoudien.

§2- Le rôle des traditions dans l'espace social saoudien

A) La tribu et la famille

65. La famille est l'institution la plus importante en Arabie Saoudite. Chaque membre de la société est reconnu non seulement par son identité, mais aussi par sa famille. La doctrine de l'individualisme tendant à favoriser l'initiative individuelle, l'indépendance et l'autonomie n'a pas réellement de place dans les mœurs sociales saoudiennes. D'ailleurs, le droit de la famille est perçu ainsi : un droit tout à fait interdépendant entre les membres qui constituent la famille ; la relation époux-épouse et parent-enfant est le fondement de ce droit de sorte que le droit de l'un est l'obligation de l'autre. La Charia, en matière familiale, se penche très largement, voire exclusivement sur les rapports entre les membres de la famille. L'institution familiale est considérée comme la base de l'identité et du statut de l'individu. Les familles saoudiennes forment des lignées et ont un impact très important sur l'économie du pays puisque 80% des entreprises saoudiennes sont des entreprises familiales.

66. Les familles en Arabie Saoudite, tout comme au Moyen Orient, tendent à un modèle patriarcal, où le père apparaît comme la figure autoritaire du groupe. Le caractère patriarcal est issu des valeurs culturelles et religieuses dont nous trouvons la stricte application dans les

pratiques tribales¹⁷⁶. Le patriarcat est un système social dans lequel l'homme, en tant que père de famille, est dépositaire de l'autorité au sein de la famille ou plus largement de la tribu. Ce système est tout à fait discriminatoire et encore bien vivant au sein de la société saoudienne et de son droit. Si le droit saoudien est changeant et évolue vers la voie de l'égalité des sexes, les tribus ne sont pas encore toutes véritablement du même avis.

67. Les tribus vivent à leur façon en Arabie Saoudite et de nombreuses traditions émanent de ces groupes. Un droit tribal est reconnu parmi leurs membres. Ces idéologies tribales ont favorisé la permanence du droit coutumier fondé sur le consentement mutuel et l'accord entre les membres de chaque tribu. Sur la base de ce contrat social, le droit coutumier, qui prend sa source dans le *'urf*, est reconnu et appliqué. Néanmoins, suivre les coutumes et les valeurs des anciens trouve sa limite dans le respect des valeurs de l'Islam. Pourtant, certaines tribus ignorent cette contrainte et refusent les alliances en dehors de leur clan, ce qui revient à instaurer une discrimination, alors que l'Islam l'interdit. Les tribunaux saoudiens ont d'ailleurs participé à ces actions discriminatoires en prononçant des divorces de personnes de différentes lignées. Aujourd'hui, ces jugements sont prohibés bien que le dernier en date soit l'affaire d'une jeune femme saoudienne (Maha X), enceinte de son mari, qui se retrouve divorcée par un jugement de première instance. La Cour a donné raison à ses oncles qui ont demandé le divorce pour « *défaut de lignée* ». Le ministre de la Justice, saisi de cette affaire, a considéré qu'elle avait droit de faire appel et que ce jugement était tout à fait contraire aux valeurs de l'Islam. Cette affaire date de 2015.

Le gouvernement saoudien et l'élite religieuse tentent de dissoudre ces structures tribales, plus précisément de contrer leurs actes discriminatoires et injustes liés à leur appartenance à un clan. Mais d'autres pratiques sont restées et s'appliquent de manière informelle au sein des groupes. Il est essentiel d'avoir un système légal harmonieux avec un contrat social unifiant toute la communauté. Le gouvernement devrait prendre des décisions plus tranchées à commencer par contrôler l'action des juges qui appliquent un droit parfois bancal, illégal et injustifié.

L'Arabie Saoudite est fondée sur une alliance religieuse et tribale. La tribu en Arabie, que l'on appelle la *qabila*, n'est pas uniquement un groupe de parenté, mais elle représente également une catégorie sociale. Les chefs de tribu sont nommés un peu partout dans les

¹⁷⁶ H. Chaplin Metz, *ed Saudi Arabia, A Country Study, Cultural Homogeneity and Values*, Washington, Library of Congress, 1992, www.au.af.mil/au/awc/awcgate/loc/sa/values?html

institutions de l'État et sont ainsi représentés. Intéressons-nous alors aux traditions étatiques saoudiennes et au rôle du gouvernement quant à la gestion des différentes idéologies présentes dans le Royaume.

B) Les traditions étatiques

68. La loi, en Arabie Saoudite, affirme que la société est basée sur une adhérence totale aux préceptes divins¹⁷⁷. L'article 12 de la Loi fondamentale ajoute, pour sa part, le principe de consolidation de l'unité nationale. Le pays est un compromis entre des coutumes bien spécifiques nées des tribus représentant la région, une instance religieuse qui tire son fondement du hanbalisme, une nouvelle société libérale aspirant à plus de liberté et, enfin, un pouvoir politique tentant au mieux de répondre à toutes ces différentes attentes. Ainsi, comment parvenir à une unité si autant d'acteurs sont en jeu alors que chacun d'eux a des intérêts bien divergents ? Telle est la complexité de la société saoudienne qui est à la fois conservatrice et moderne.

La transition et l'évolution de cette société peuvent s'effectuer à partir du droit. Le régime juridique saoudien est en perpétuelle évolution. Le droit des femmes, bien qu'il soit encore négligé dans de nombreux domaines, prend progressivement place. Les deux freins à cette progression sont les idéologies encore très patriarcales sur la question des femmes ainsi que la position religieuse rigide des clercs de la région. Cependant, les dirigeants du pays n'utilisent pas le droit coutumier pour combattre le droit religieux, mais au contraire, ont recours au religieux afin de résister aux mauvaises coutumes¹⁷⁸. La Charia restera en tout état de cause la Constitution et le droit applicable du Royaume. Changer le système juridique n'est pas du tout envisageable, ni pour le gouvernement, ni même pour la société. L'État saoudien oppose très souvent son système juridique à l'ordre international du fait de la présence des lieux saints de l'Islam sur son territoire pour asseoir certaines de ses positions. Néanmoins, la Charia telle qu'elle est appliquée dans le pays prend aussi sa source dans le *'urf*, l'un des fondements du droit islamique. Or, la coutume n'est pas forcément bien comprise ou équivalente aux préceptes religieux. C'est sur cette nuance qu'il faut s'interroger. Est-ce que certaines coutumes ne seraient pas purement et simplement arbitraires et injustifiées ? D'où proviennent-elles ? Il en

¹⁷⁷ D. Zatner, *Courts, Codes and Customs, Legal Traditions and State Policy toward International Human Rights and Environmental Law*, Oxford University Press, 2014, p. 154.

¹⁷⁸ H. Chaplin Metz, *ed Saudi Arabia, A Country Study, Cultural Homogeneity and Values*, *op. cit.*

est de même de la question de l'interprétation religieuse. Quelles sont les règles exactes et quelles sont celles qui amènent à différentes interprétations ? Lesquelles choisir ?

69. L'État tente au mieux de rechercher une harmonie entre tous les membres de la société qu'il gouverne ; pourtant, c'est une Nation de droit qu'il faut parvenir à mettre en place. Le pays travaille sans relâche sur la question et sur l'évolution constante de son système juridique. Regardons à présent la place des droits de l'homme en Arabie Saoudite et la position du Royaume sur le plan international.

Chapitre 2

Les droits fondamentaux en Arabie Saoudite

70. La place des droits fondamentaux en Arabie Saoudite mérite une étude particulière. Ces droits prennent, dans la plupart des États, un caractère constitutionnel. En France, selon la hiérarchie des normes, les droits fondamentaux inscrits dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) de 1789 font partie du bloc de constitutionnalité¹⁷⁹. Ils ont alors une valeur *supra* législative. Qu'en est-il de l'Arabie Saoudite ? Quelles sont les sources des droits fondamentaux et quelles sont leurs valeurs dans le système juridique ?

Tout d'abord, rappelons que l'histoire des libertés remonte à l'Antiquité avec le *Code Hammourabi* en Babylonie vers 1730 avant Jésus Christ, dans lequel l'idée de justice commence à prendre une certaine consistance. Depuis, les libertés fondamentales tirent leurs sources de la *Magna Carta*¹⁸⁰ de 1215, qui mentionne explicitement le droit à la liberté individuelle. Peu de temps après, différents événements ont permis des avancées considérables dans le domaine des droits de l'homme. Au XVII^{ème} siècle, en Angleterre, l'*Habeas Corpus* de 1679 limite la détention provisoire et le *Bill of Rights*, dit déclaration des droits de 1689, place le pouvoir du Roi sous le contrôle du parlement¹⁸¹.

Au XVIII^{ème} siècle, il y eut une volonté ferme de mettre un terme à l'Ancien Régime français fondé sur l'inégalité et les privilèges. Diverses causes philosophiques, économiques et politiques permirent de réaliser ce passage vers une nouvelle société. La révolution française aboutira à la proclamation en 1789 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dont la vocation est universelle. Cet universalisme s'explique par deux raisons : d'une part, le caractère concis de la Déclaration, qui ne contient que dix-sept articles généraux et, d'autre part, la position dominante de la France sur la carte géopolitique mondiale. Bien que cette déclaration n'ait pas de force obligatoire, elle a eu une forte influence sur le droit constitutionnel des autres pays européens.

¹⁷⁹ Sur la hiérarchie des normes : <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-français/Guide-de-legistique/I.-Conception-des-textes/1.3.-Hierarchie-des-normes/1.3.1.-Differentes-normes>

¹⁸⁰ La *Magna Carta* venant du latin : la grande charte.

¹⁸¹ L. Levin, *Droits de l'homme : Questions et réponses*, collection Les droits de l'homme en perspective, éditions UNESCO, Paris, 2008, p. 18.

Depuis la seconde guerre mondiale, les droits de l'homme ont pris leur place sur la scène internationale : « À l'origine l'idée même de la charte des Nations Unies s'est présentée surtout comme une protestation de la conscience humaine contre le mépris manifeste des principes de toute humanité et les atrocités... »¹⁸². Signée le 26 juin 1945, la Charte des droits de l'homme a pour objectif de « proclamer à nouveau sa foi dans les droits fondamentaux de l'Homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine et dans l'égalité des droits des hommes et des femmes »¹⁸³. Ce texte a été adopté en réponse aux différents problèmes internationaux d'ordre économique, social et intellectuel¹⁸⁴. En effet, cette charte internationale comprend plusieurs instruments relatifs aux droits de l'homme qui garantissent la jouissance des droits économiques, sociaux, culturels, civils et politiques de chacun.

71. Ainsi les États membres des Nations Unies adoptèrent-ils le 10 décembre 1948 la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) par un vote de l'assemblée générale. Ce document posa les principes du droit à la liberté, à l'égalité et à la dignité comme droits imprescriptibles, mais elle n'a pas non plus de valeur juridique contraignante. Il s'agit d'une norme coutumière, ayant une « autorité morale considérable en raison du nombre élevé de pays qui l'ont acceptée »¹⁸⁵. En effet, elle a été votée par quarante pays contre huit abstentions, dont l'Arabie Saoudite, État islamique, ayant pour constitution la Charia. Ces réticences sont dues à la contradiction entre la déclaration et le régime saoudien ainsi qu'à sa vision différente des droits de l'homme. La Déclaration universelle proclame certes des valeurs déjà existantes dans le droit musulman, mais il faut noter certaines divergences de perception¹⁸⁶.

72. D'autres conventions généralistes ou au contraire plus spécialisées existent cependant ayant, quant à elles, un effet obligatoire pour ceux qui les ont ratifiées¹⁸⁷. Les conventions généralistes sont les deux pactes internationaux relatifs aux droits civils et

¹⁸² J. Andriantsimbazovina, H. Gaudin, J.-P. Marguénaud, S. Rials, F. Sudre, *Dictionnaire des droits de l'Homme*, 1^{ère} édition, PUF, Paris, 2008, p. 242.

¹⁸³ DUDH, Préambule – 5^{ème} considérant, <http://www.un.org/fr/documents/udhr>

¹⁸⁴ Charte ONU, art. 1-3.

¹⁸⁵ Site des Nations Unies consultable sur <http://un.org/fr/rights/overview/>

¹⁸⁶ N. Adwan, « *A comparison between Women Protection Laws in International Convention and Islamic Sharia* », Université du Roi Saoud, Riyad, 2007.

¹⁸⁷ H. Oberdorff, *Droits de l'Homme et libertés fondamentales*, LGDJ, Paris, 2008, p. 97-104.

politiques¹⁸⁸, d'une part, et aux droits économiques, sociaux et culturels¹⁸⁹, d'autre part. Ces deux pactes dits de première et de deuxième génération de 1966 rappellent les droits déjà évoqués dans la déclaration et assurent leur effectivité par l'instauration de comités dont la mission est justement de veiller à leur vigueur. Ces documents n'ont eux aussi pas été ratifiés par l'Arabie Saoudite pour la même raison selon laquelle certaines de leurs dispositions seraient contraires à la vision des droits de l'homme dans le Royaume.

Des conventions plus spécialisées, telle que la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979 (CEDAW), ont été conclues afin de pallier le caractère général des conventions précédentes et donc d'offrir une protection aux femmes plus efficace car plus précise. En effet, l'article premier de cette convention donne une définition de la discrimination à l'égard des femmes en explicitant ses contours. Les États qui ont ratifié ce texte doivent naturellement se conformer à ses dispositions. De ce fait, ils sont amenés à supprimer toutes les inégalités existantes entre les sexes dans leurs lois ou leur constitution. L'Arabie Saoudite a ratifié la convention en septembre 2000, mais sous deux réserves¹⁹⁰.

73. Cet aperçu historique des droits fondamentaux à l'échelle internationale apporte un cadre visuel à l'avènement de cette ère de libertés et nous permettra de positionner la politique saoudienne face à cette évolution. Pour commencer l'analyse des droits fondamentaux en Arabie Saoudite, il serait opportun de retrouver, dans les textes constitutifs de l'État, les principes des droits de l'homme. Pour ce faire, nous tenterons d'identifier et d'analyser les droits fondamentaux décrits dans la Constitution saoudienne (Section 1), puis nous étudierons la participation saoudienne à l'ordre juridique international (Section 2).

¹⁸⁸ Nations Unies, Pacte international relatif aux droits civils et politiques, adopté et ouvert à la signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 A (XXI), 16 déc. 1996, consultable sur : <http://www.ohchr.org/org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>

¹⁸⁹ Nations Unies, Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, adopté et ouvert à la signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 2200 (XXI), 16 déc. 1996, consultable sur : <http://www.ohchr.org/org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>

¹⁹⁰ V. *infra* p. 104-105.

Section 1 : La constitution saoudienne

74. Le Royaume saoudien est relativement jeune et n'a pas de traditions étatiques anciennes. Le fonctionnement de la monarchie, de ses institutions et de sa constitution reste mal défini¹⁹¹. Il est même difficile d'identifier la constitution saoudienne. Elle est tantôt désignée par la Charia islamique et tantôt désignée par la « Réglementation fondamentale du pouvoir » dite également « Loi fondamentale ». Ce flou terminologique impose donc de chercher à déterminer et délimiter la constitution du pays.

Ce travail fut à l'ordre du jour lors de la première audience de la cinquième réunion culturelle organisée par le centre du Roi Abdul Aziz pour le discours national¹⁹² ayant pour objet de favoriser le dialogue national entre les sujets, échange fondé sur la doctrine islamique qui permet de garantir les droits et libertés des citoyens. La question de la constitution saoudienne était abordée dans ce cadre. Khalid AlMusleh, professeur de droit musulman à l'Université du Qassim, a considéré qu'il fallait entendre par la Réglementation fondamentale du pouvoir la Constitution de l'Arabie Saoudite¹⁹³. D'autres intervenants ont estimé, quant à eux, qu'il fallait comprendre par Constitution le Coran et la *Sunna* puisqu'ils sont la référence suprême du Royaume¹⁹⁴.

75. La Constitution du point de vue juridique, « désigne principalement soit un corps de règles (la Constitution d'un État), soit le texte qui les consacre, soit une opération ou un acte juridique établissant une situation, soit le document écrit qui constate cet acte »¹⁹⁵. Le cas saoudien est assez particulier. En effet, il est bien question d'un corps de règles organisant la constitution de l'État saoudien. Le premier texte rédigé le 30 août 1926¹⁹⁶ (21/2/1340 de l'hégire), sous le règne du Sultan Abdul Aziz, s'intitulait « Les règles fondamentales du gouvernement et de l'administration »¹⁹⁷. Ce document, qui comportait neuf sections,

¹⁹¹ S. Jahel, *La place de la Charia dans les systèmes juridiques des pays arabes*, éditions Panthéon-Assas, LGDJ, Paris, 2012, p. 105.

¹⁹² Ce centre a été créé par un arrêté du 24/5/1424 du calendrier hégirien (24 juin 2003).

¹⁹³ A. Al Habib, « Qu'est-ce que la Constitution saoudienne ? », article publié sur *Aljahirah.com*, 2012, date de consultation : déc. 2014, <http://www.al-jahirah.com/2012/20122017/ar2.htm>

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Constitution, *op. cit.*, p. 251.

¹⁹⁶ L'accession officielle du Royaume à l'indépendance date de 1932.

¹⁹⁷ Etudes de la politique intérieure du Royaume – septièmement : la Constitution du Royaume d'Arabie Saoudite, base de données du Roi Khalid bin Abdul Aziz, date de consultation : déc. 2014, <http://www.kingkhalid.org.sa/Gallery/Text/ViewBooks.aspx?View=Page&PageID=7&PageNo=1&BookID=57&cntrlId=1> (notre traduction).

proclamait dès ses premières lignes que l'Arabie Saoudite est un État royal consultatif islamique et donnait au Roi « *selon cette Constitution, l'autorité suprême pour gouverner le Royaume, son pouvoir et ses décisions par les dispositions islamiques selon le Coran et la Sunna* »¹⁹⁸. La notion de consultation provient du principe de la *choura*¹⁹⁹ issu du droit musulman. Ce dernier désigne la délibération collective. Puis, durant le règne du Roi Faisal bin Abdul Aziz Al Saoud, de 1964 à 1975, le monarque avait déclaré que le Royaume d'Arabie Saoudite est un État arabe islamique, que sa constitution est le noble Coran et la *Sunna* du Prophète, la Réglementation du pouvoir se basant sur ce principe²⁰⁰. « Les règles fondamentales du gouvernement et de l'administration » étaient donc considérées comme étant la constitution formelle et renvoyaient substantiellement à la Charia alors que plus tard la seule constitution considérée était le Coran et la *Sunna*. Aujourd'hui encore, cette question fait débat. Certains juristes considèrent qu'il serait plus approprié de faire de cette Loi fondamentale la Constitution du Royaume, puisqu'elle régit à travers ses différentes sections les principes généraux du droit constitutionnel du pays (la répartition des pouvoirs, les principes économiques, les droits et obligations, etc.) alors que le Coran est la référence ultime et suprême de tout musulman dans sa vie religieuse et qu'aucune modification de ce texte ne peut être envisagée²⁰¹.

Lors de la réunion culturelle du centre du Roi Abdul Aziz pour le discours national, le dialogue quant à la définition même de la constitution conduisit à cette conclusion : « *la constitution est un corps de règles et de pratiques constituant le principe de base de l'organisation d'un État politique. Elle représente des lois qui précisent la nature, les fonctions et les limites d'un gouvernement* »²⁰². Les orateurs se sont également intéressés à la définition de Monsieur Ben Dupré, chercheur à Oxford, estimant que la constitution est un document relativement simple ayant pour objectif d'établir un système principal et ses fonctions (répartition des pouvoirs, limite des puissances imposée aux représentants gouvernementaux)²⁰³. En analysant les définitions données d'une constitution lors de ces échanges, on constate que la constitution d'un État endosse aussi bien le rôle de faire

¹⁹⁸ *Ibid.* (notre traduction).

¹⁹⁹ V. *infra* p. 67-68.

²⁰⁰ Etudes de la politique intérieure du Royaume – septièmement : *la Constitution du Royaume d'Arabie Saoudite*, base de données du Roi Khalid bin Abdul Aziz, *op. cit.*

²⁰¹ A. Al Habib, « Qu'est-ce que la Constitution saoudienne ? », *op. cit.*

²⁰² *Ibid.* (notre traduction).

²⁰³ B. Dupré, *Juste assez d'idées politiques pour briller en société*, Dunod, Oxford, 2011, p. 112-116.

fonctionner les mécanismes institutionnels que d'imposer les principes de droit. Ces deux fonctions se trouvent dans la Réglementation fondamentale et dans la Charia.

D'après Monsieur Abdul Rahman Al Habib, bien que la Constitution saoudienne renvoie à deux textes différents, il serait peut-être plausible de conclure que l'Arabie Saoudite ne possède pas de constitution écrite, à l'image de la Grande-Bretagne. Néanmoins, ce manque de clarté n'est pas une solution puisque déterminer une constitution écrite résoudrait de nombreux désaccords, notamment quant à la légitimité des lois et des règlements et, surtout, limiterait d'éventuels excès politiques²⁰⁴.

Cependant, il faut noter que la Loi fondamentale saoudienne, dans son premier article, renvoie directement et uniquement au Coran et à la *Sunna*. Cet article dispose que « *Le Royaume d'Arabie Saoudite est un État arabe et islamique jouissant d'une parfaite souveraineté. Sa religion est l'Islam, sa constitution est le Coran et, la Sunna (Tradition du messager Mohammad que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur Lui]). Sa langue est l'arabe et sa capitale est la ville de Riyadh* »²⁰⁵. La constitution saoudienne est alors la Charia, sans pour autant écarter la Loi fondamentale en tant qu'instrument régissant le droit constitutionnel saoudien. En effet, cette loi est un « *texte purement réglementaire servant à la mise en application des principes constitutionnels préexistants qui procèdent de la Révélation* »²⁰⁶.

À l'échelle internationale, du point de vue de l'Organisation des Nations Unies (ONU), un rapport établi par le Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes en Arabie Saoudite indique de façon précise que « *tous les lois et règlements appliqués au Royaume d'Arabie Saoudite, en particulier la Loi fondamentale qui représente le cadre politique et juridique de l'État, proviennent du Coran et de la Sunna du Prophète Mohammad* »²⁰⁷.

76. Nous avons alors deux textes guidant l'Arabie Saoudite en tant qu'actes constitutifs de la monarchie. C'est au cœur de ces textes que l'on retrouve les droits fondamentaux. Ainsi, nous nous pencherons, dans un premier temps, sur les principaux droits inscrits dans la Loi

²⁰⁴ A. Al Habib, « Qu'est-ce que la Constitution saoudienne ? », *op. cit.*

²⁰⁵ Décret royal n° A/90 du 27/08/1412 de l'hégire (1^{er} mars 1992), Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 1^{er}.

²⁰⁶ S. Jahel, *La place de la Charia dans les systèmes juridiques des pays arabes*, *op. cit.*, p. 105.

²⁰⁷ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, Arabie Saoudite, 29 mars 2007, <http://daccess-dds-ny-.un.org/doc/UNDOC/GEN/N07/296/67/PDF/N0729667.pdf?OpenElement>

fondamentale (§1), délimitant les pouvoirs, permettant l'articulation et le fonctionnement des différentes institutions qui composent l'État, puis, dans un second temps, sur la Charia (§2), qui détermine la substance même du droit.

§ 1- La Réglementation fondamentale du pouvoir, instrument garantissant les droits fondamentaux

77. Si la question de la désignation de la constitution saoudienne a pu recevoir une réponse, il apparaît cependant nécessaire d'analyser ce document qu'est la Réglementation fondamentale du pouvoir, car il est l'instrument qui permet de confirmer la place constitutionnelle de la Charia²⁰⁸. Les caractéristiques majeures de ce document sont non seulement d'affirmer l'appartenance arabe et islamique de l'Arabie Saoudite, mais aussi de maintenir les droits et de garantir les libertés. Effectivement, il est du devoir des autorités de respecter et d'observer les droits et libertés en laissant aux règlements et aux lois le soin de les détailler²⁰⁹.

78. Pour chaque système politique et chaque société, il existe une expérience politique particulière issue de valeurs propres et d'un héritage culturel spécifique, d'une histoire et d'un environnement²¹⁰. La Réglementation fondamentale du pouvoir vient compléter, construire cette institution politique et constitutionnelle. Elle représente l'instrument clarifiant la relation entre l'État et le sujet citoyen en termes de droits et devoirs respectifs. Elle tend aussi à proclamer les nombreuses libertés de chacun selon « *la lumière de la Charia islamique et des autres règles qui ne doivent l'enfreindre* »²¹¹. Les références de ce texte sont les suivantes : Charia islamique, règles générales du droit constitutionnel, principes du droit international et autres règles. Ces multiples sources renferment des principes de droit fondamental. Nous nous intéresserons tout d'abord aux droits fondamentaux de premier rang (A) désignant les droits fondamentaux généraux et larges qui permettent de protéger l'essentiel des droits de chacun,

²⁰⁸ Vingt-cinq articles évoquent la Charia dans cette Réglementation fondamentale : 1-3, 5-11, 13, 17, 21, 23-26, 29, 33-34, 38, 45-46, 48 et 55.

²⁰⁹ A. Bin Baz, *Le système politique et constitutionnel du Royaume d'Arabie Saoudite*, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2012, p. 172.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

²¹¹ *Ibid.* (notre traduction).

puis nous aborderons les principes de droits fondamentaux dérivés de la personne humaine (B), tels que les droits économiques et sociaux.

A) Les droits fondamentaux de premier rang

79. Les premiers articles de la Réglementation fondamentale du pouvoir renvoient aux principes islamiques de justice, de consultation et d'égalité. L'article 8 dispose que « *Le pouvoir au Royaume d'Arabie Saoudite est fondé sur la justice, la Choura (concertation et consultation) et l'égalité, conformément à la Charia islamique* »²¹². Nous retrouvons déjà dans cette première disposition trois notions fondamentales : justice, égalité et *choura* auxquelles s'ajoutera le principe de liberté. Nous commencerons par présenter le concept de la *choura* (1), étranger au droit occidental, puis selon l'ordre de leur énumération dans la Réglementation, disons quelques mots de la justice (2), de l'égalité (3) et de la liberté (4).

1. La *choura*, le principe de consultation

80. La *choura* désigne le titre d'une sourate²¹³ du Coran²¹⁴. L'Islam exige un gouvernement consultatif (*choura* ou *achoura* en arabe) par les versets suivants : « *Et consultez à propos des affaires* »²¹⁵, « *se consultent entre eux à propos de leurs affaires* »²¹⁶. En effet, le principe de consultation est un principe constitutionnel de la communauté islamique. L'*ijma*, considéré comme le consensus de la communauté musulmane, s'accorde sur ce principe de consultation. Par le biais de la *choura*, il est ainsi possible de parler d'opinion publique de la communauté musulmane. D'après Monsieur Aïd Al Garni, l'un des spécialistes religieux du pays, le principe de consultation entre le gouvernant et le gouverné et entre les gens est primordial. C'est cet échange qui permet d'effacer les injustices alors qu'un avis unique, sans consultation, ne serait qu'une « *énorme erreur* »²¹⁷.

²¹² Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 8.

²¹³ Une *sourate*, *surah* en arabe, signifie un chapitre du Coran.

²¹⁴ Sourate La consultation, p. 483-489.

²¹⁵ Sourate La famille d'Imran, Verset 159, p. 71.

²¹⁶ Sourate La consultation, Verset 38, p. 487.

²¹⁷ A. Al Garni, « *La choura dans l'Islam* », Le journal du Moyen Orient, Londres, 27 août 2009, p. 2.

81. Cependant, il est important de préciser que la *choura* et la démocratie sont deux notions différentes. La démocratie se définit par un gouvernement créé par le peuple et pour le peuple. En revanche, la *choura* part du principe que les règles sont issues de Dieu et de la *Sunna* du Prophète, qui se traduisent et s'interprètent par le biais de la *choura*, des délibérations entre personnes compétentes à réaliser l'*ijtihad*, soit à élucider les textes et à les appliquer selon les méthodes de droit musulman classique²¹⁸. D'ailleurs le concept de la *choura* s'applique sur le territoire saoudien depuis 1924. Le Roi Abdul Aziz avait demandé aux habitants de La Mecque de former une commission avec des élus qui gèreraient les affaires locales.

82. Le Conseil de la *Choura*, tel qu'il est présenté aujourd'hui, a été institué en 1992 par le Roi Fahd bin Abdul Aziz Al Saoud. Il a pour objectif le développement économique et social du pays en ayant comme prérogatives d'examiner les lois, règlements, traités internationaux et de fournir les suggestions que les membres trouvent appropriées²¹⁹. Le conseil émet surtout des avis sur la conformité des législations par rapport aux sources charaïques puisqu'il n'est pas question de perdre de vue la constitution de l'État. En ce sens, il arrive que les membres du conseil soient confrontés à certains textes internationaux d'inspiration occidentale que la Charia n'a pas prévus. On utilise alors le concept de finalité de la Charia selon lequel il est question de protéger le bien commun et l'intérêt général. Dès lors, pour appliquer ces droits occidentaux inconnus du droit musulman, le Conseil de la *Choura* procède à un travail en amont qui sera complété par une interprétation des juges en aval. La justice pourrait ne pas retenir ou appliquer une loi si elle ne paraissait pas satisfaisante d'un point de vue islamique ou si elle était contraire à la Charia. Il s'agit d'un contrôle de conformité charaïque nécessaire à l'élaboration du droit saoudien. Cependant, il ne revêt qu'une fonction consultative, car c'est au Roi que revient la décision d'émettre un décret qui intégrera le système juridique saoudien. D'ailleurs la *choura* dans le Coran est énoncée sous forme d'exhortation non assortie de sanctions juridiques. Elle correspond plutôt à une obligation religieuse et morale qu'à une règle de droit²²⁰. Néanmoins, il est essentiel de faire remarquer la conception du musulman selon laquelle les recommandations religieuses, même si elles ne sont pas sanctionnées, ont une valeur très importante.

²¹⁸ R. Alsirjani, « La choura dans l'Islam : sa compréhension et son importance », *Revue Histoire de l'Islam*, Égypte, 16 mai 2010, p. 7.

²¹⁹ Décret royal n° A/91 du 27/8/1412 (1^{er} mars 1992) révisé par le décret royal n° A/44 du 29/2/1434 (11 janv. 2013), Loi du Conseil de la *Choura*, art. 15.

²²⁰ S. Jahel, *La place de la Charia dans les systèmes juridiques des pays arabes*, op. cit., p. 127.

83. L'article 8 de la Réglementation a commencé par dire que le Royaume saoudien se fonde sur la justice. Intéresserons-nous alors à la justice en Islam et à l'importance qui lui a été donnée dans la Loi fondamentale.

2. La justice

84. « *Ô les croyants ! Observez strictement la justice* »²²¹. Ce verset coranique met en lumière le principe de justice qui s'adresse à tous sans distinction aucune. L'expression « *Ô les croyants* » dans le Coran prend un sens général tout comme l'expression « droit de l'Homme » qui interpelle l'humanité sans distinction de sexe. Il est essentiel de préciser le caractère universel donné à la justice car nous remarquerons, notamment dans le paragraphe suivant, que l'égalité n'est pas tout à fait reconnue comme on l'entend en droit classique. En revanche, l'application de la justice s'entend de la même manière pour tous, hommes et femmes.

Comme l'indique le verset précité, le Coran recommande et impose un impératif global de justice. La loi islamique défend les communautés au nom de la justice, protégeant l'intérêt public et le bien-être de la cité²²². Le terme de justice est maintes fois mentionné dans le Coran : « *Parmi le peuple de Moïse, il est une communauté qui guide (les autres) avec la vérité, et qui, par-là, exerce la justice* »²²³. Il a été révélé dans une étude²²⁴ que vingt-quatre versets coraniques font indirectement référence à la justice comme celui-ci : « *Certes, Allah commande l'équité, la bienfaisance et l'assistance aux proches* »²²⁵, mais aucune définition de la justice n'est donnée²²⁶. Elle est illustrée tout au long de ces versets coraniques par la parole juste dans les témoignages, la justice privée, l'arbitrage, etc. Quant à la Loi fondamentale, l'article 47 prévoit le principe de l'égalité devant les tribunaux et le recours à la justice. Il s'agit de la seule disposition se référant à la justice dans le texte. Néanmoins, l'appareil judiciaire saoudien s'est nettement développé ces dernières années²²⁷.

²²¹ Sourate Les femmes, Verset 135, p. 100.

²²² M. Ali amir moezzi, *Dictionnaire du coran*, édition Robert Laffont, Paris, 2007, p. 339.

²²³ Sourate *Al-A'raf*, Verset 159, p. 170.

²²⁴ Z. Ali Daih, « Les versets de la justice dans le Noble Coran », *Revue de l'Université de l'Irak*, 2001, p. 2-3.

²²⁵ Sourate Les abeilles, Verset 90, p. 277.

²²⁶ M. Ali amir moezzi, *Dictionnaire du coran*, *op. cit.*, p. 462.

²²⁷ V. *infra* p. 267-269.

3. L'égalité

85. L'article 8 de la Loi fondamentale se réfère à l'égalité conformément à la législation islamique. L'Islam affirme une égalité absolue entre les êtres. « *Que l'homme considère de quoi il a été créé. Il a été créé d'une giclée d'eau* »²²⁸. Ce message incite à plus de modestie, aucun peuple n'étant supérieur à un autre, aucune civilisation, aucune race n'étant meilleure qu'une autre. « *L'égalité fondamentale, implique donc le respect des différences* »²²⁹. « *Tous les êtres humains, issus d'un homme et d'une femme, sont donc égaux, sous ce rapport, notamment dans leur relation à Dieu, qu'ils s'agissent des œuvres et des vertus* »²³⁰.

86. Cependant, il apparaît opportun de mettre en lumière cette notion d'égalité qui, dans le sens du droit musulman, peut avoir une connotation différente de celle reconnue en droit international. En effet, la femme en Islam jouit de droits et est redevable de devoirs, ces derniers étant différents de ceux établis dans les systèmes juridiques occidentaux. Si, dans les conventions internationales, on parle de la femme en tant qu'individu, de manière singulière, la Charia mentionne l'homme et la femme dans l'institution qu'est la famille et régit leurs statuts à travers l'intérêt public de la communauté²³¹. Leurs droits et obligations ne sont pas identiques, mais se complètent alors que les droits fondamentaux rejettent toute forme de discrimination. Il existe une pleine égalité entre l'homme et la femme dans leurs rôles, leurs ressources et leurs responsabilités. En Islam, il s'agit d'une égalité relative où les droits sont complémentaires et harmonisés. Cette relativité donne à la femme et à l'homme une certaine place dans la famille et la société, certes différente, mais qui est censée être équitable.

87. Cependant, la Charia et le droit international se rejoignent sur certains points : une égalité dans l'éducation, l'éradication de l'illettrisme, un accès aux soins médicaux, la sécurité et la lutte contre la pauvreté. Tous ces droits fondamentaux sont reconnus depuis des siècles dans les religions monothéistes²³² et se retrouvent également dans la Réglementation fondamentale du pouvoir, dans les articles 27, 30 et 31. Cette égalité dans l'éducation et ce combat contre la pauvreté prouvent l'importance du statut de la femme dans la société à proprement parler et dans la société active. D'ailleurs, le savoir occupe une place de choix parmi

²²⁸ Sourate l'Astre nocturne, Versets 5-6, p. 591.

²²⁹ A. Alajami, *Qui dit vraiment le coran*, éditions SRBS, Turquie, 2008, p. 137.

²³⁰ M. Ali amir moezzi, *Dictionnaire du coran*, op. cit., p. 339.

²³¹ N. Adwan, « *A Comparison between Women Protection Laws in International Conventions and Islamic Sharia* », op. cit.

²³² *Ibid.*

les principes de l’Islam. Le Coran le confirme ainsi : « *Allah élèvera en degrés ceux d’entre vous qui auront cru et ceux qui auront reçu le savoir* »²³³. Cette science et ce savoir sont recommandés à tous les croyants, hommes et femmes, et il est utile de les développer.

4. La liberté

88. Enfin, la liberté peut être perçue sous deux angles. Il y a des cas où la liberté peut se retrouver restreinte et d’autres dans lesquels, au contraire, la liberté de chacun est déclarée. Tout d’abord, la liberté ne peut être entravée qu’en vertu d’un texte ou d’un règlement (articles 36 et 38 de la Loi fondamentale). Le droit pénal est régi par la Charia en Arabie Saoudite, notamment en cas de meurtre où la loi du talion est applicable : « *Ô les croyants ! On vous a prescrit le talion au sujet des tués : homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme* »²³⁴. Il existe trois sentences dans cette hypothèse : la peine de mort, la compensation financière (prenant la forme de dommages et intérêts) ou le pardon. Elles doivent « *du point de vue du Coran coexister ou plus exactement se substituer progressivement les unes aux autres en fonction de l’évolution de la société* »²³⁵. D’autres versets recommandent surtout de repousser le mal par le bien²³⁶ notamment en affirmant ces propos : « *... Que quiconque tuerait une personne non coupable [...] c’est comme s’il avait tué tous les hommes. Et quiconque lui fait don de la vie, c’est comme s’il faisait don de la vie à tous les hommes* »²³⁷.

89. Quant au principe de liberté, il est proclamé au bénéfice de chacun, en Arabie Saoudite comme ailleurs puisque « *les gens naissent libres, doivent rester libres, vivent libres et meurent libres* »²³⁸. Toutes les formes de libertés sont déclarées, les libertés de résidence, de déplacement, de logement, d’opinion et de la presse ainsi que les libertés économiques, sauf atteinte à l’ordre public (articles 37, 39, 40 de la Loi fondamentale). L’ordre public est restreint dans les limites de ce que la Charia islamique permet. La liberté de religion et de croyance est également l’un des fondements retenus. En effet, un verset coranique la prévoit : « *À vous votre*

²³³ Sourate La discussion, Verset 11, p. 543.

²³⁴ Sourate La vache, Verset 178, p. 27.

²³⁵ A. Alajami, *Que dit vraiment le coran*, op. cit., p. 62.

²³⁶ Sourate Les croyants, Verset 96, p. 384.

²³⁷ Sourate La table servie, Verset 32, p. 113.

²³⁸ Etudes de la politique intérieure du Royaume – sixièmement : *L’objet de la Constitution*, base de données du Roi Khalid bin Abdul Aziz, op. cit.

religion, et à moi ma religion »²³⁹. Mais la position de l'Arabie Saoudite est quelque peu différente en raison de sa nature d'État islamique et de gardien des deux saintes mosquées. La monarchie est engagée par une certaine doctrine et des règles spécifiques. C'est sur ce dogme que s'est construite la communauté de l'État. Ainsi, le gouvernement « *n'accepte aucune menace contre les principes islamiques ni aucune trahison* »²⁴⁰. Lors de son règne, le Roi Fahd (1982-2005) avait déclaré : « *L'Islam assume toutes ces libertés sociales, économiques et politiques. La doctrine promeut toutes ces vertus et prohibent tous les vices* »²⁴¹.

B) Les droits fondamentaux dérivés de la personne humaine

90. Des droits fondamentaux de premier rang découlent d'autres droits, non pas secondaires, mais dérivés des principaux (les principes de justice, d'égalité, et de liberté) afin de garantir l'épanouissement des hommes dans la société. Nous pouvons penser, en ce sens, aux droits économiques et sociaux. Les libertés économiques, auxquelles faisait référence le Roi Fahd, représentent les traditions libérales prônant le libre marché, le libre-échange et la propriété privée, alors que les droits économiques, en tant que droits fondamentaux, sont ceux qui sont garantis par l'État. Ainsi, l'article 28 de la Loi fondamentale dispose que « *L'État crée les opportunités de travail pour tout citoyen apte à travailler et [légifère pour protéger] l'employé et l'employeur* »²⁴². Bien entendu, il s'agit en l'espèce d'une disposition liée au droit du travail, mais à finalité économique. D'ailleurs, ce lien entre les droits de l'homme et le droit du travail est important à établir. En effet, ces droits sont associés, le deuxième découlant des premiers. Le droit au travail est donc une liberté fondamentale et, puisque ce droit est essentiel, toutes ses spécificités doivent être protégées en tant que telles. On parle de droits fondamentaux du travail car ces derniers ont un lien avec le droit des personnes. Ces deux droits sont connexes²⁴³ mais, formellement, ils trouvent leurs sources, d'une part, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et la Charte des Nations unies pour les droits de la personne,

²³⁹ Sourate Les infidèles, Verset 6, p. 603.

²⁴⁰ Etudes de la politique intérieure du Royaume – sixièmement : *L'objet de la Constitution, op. cit.* (notre traduction).

²⁴¹ *Ibid.* (notre traduction).

²⁴² Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 28.

²⁴³ P. Alston, *Labour Rights as Human Rights*, Oxford University Press, 2005, p. 84.

et d'autre part, dans les conventions de l'Organisation internationale du travail (OIT) pour les droits fondamentaux du travail²⁴⁴.

« *Les droits des travailleurs sont étroitement liés à toute la gamme des autres droits de la personne humaine* »²⁴⁵. Par conséquent, les libertés individuelles sont incorporées dans les différentes formes de droit. Nous retrouvons, par exemple, la liberté d'opinion ou la liberté d'association en droit du travail ou le droit à la vie privée. De même, l'article 17 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen démontre que l'homme a droit à la propriété et qu'il s'agit d'un droit inviolable, sauf en cas de nécessité publique. L'article 18 de la Loi fondamentale le garantit de la même manière : « *L'État garantit le libre-droit de la propriété privée et son inviolabilité. Nul ne peut être exproprié de ses biens, que pour cause d'utilité publique et à condition que le propriétaire soit indemnisé équitablement* »²⁴⁶. Si la propriété est protégée, la personne elle-même l'est par la force des choses. Ce raisonnement s'applique également en droit du travail qui encadre la relation entre les parties du contrat de travail et leur accorde des droits. Cette relation entre l'employé et l'employeur requiert la protection de chacun. Ainsi, c'est dans ce cadre que de nombreux principes déjà existants sont reproduits dans les textes régissant les relations au travail tels que la reconnaissance de la personne, la liberté de conscience, l'autonomie de l'individu, la protection de la vie privée, le secret des correspondances, la liberté de se regrouper et de communiquer, la liberté religieuse.

91. Le travail fait partie du lexique musulman : « *Puis quand la Salat²⁴⁷ est achevée, dispersez-vous sur terre, et recherchez [quelque effet] de la grâce d'Allah ...* »²⁴⁸. Ce verset exhorte précisément à labourer. La profession agricole est encouragée : « *Certes, Nous vous avons donné du pouvoir sur terre et Nous vous y avons assigné subsistance* »²⁴⁹. Il est même recommandé de travailler : « *Nous vous avons créés en couples, et désigné votre sommeil pour votre repos, et fait de la nuit un vêtement, et assigné le jour pour les affaires de la vie, ...* »²⁵⁰. L'Islam encourage le travail et réprovoque l'oisiveté²⁵¹. Le droit au travail est ainsi présent dans

²⁴⁴ C. Lahovary, *Les droits fondamentaux au travail*, PUF, Paris, 2009, p. 37-38.

²⁴⁵ J. Javillier, « *Droits fondamentaux au travail et normes internationales du travail* », Bureau international du travail (BIT), Genève, 2004, p. 2.

²⁴⁶ Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 18.

²⁴⁷ La *Salat* désigne la prière.

²⁴⁸ Sourate Le vendredi, Verset 10, p. 554.

²⁴⁹ Sourate Al-A'raf, Verset 10, p. 151.

²⁵⁰ Sourate La nouvelle, Verset 8-11, p. 582.

²⁵¹ I. Almuzaini, *Le travail chez les musulmans*, ministère du Travail et des Affaires sociales, Riyad, 2003, p. 28.

le droit musulman. Les versets coraniques précités l'illustrent. Le travail, qu'il soit intellectuel ou manuel, tant qu'il est licite, représente un acte d'adoration. Cette idée est formulée par le verset suivant : « *Œuvrez, car Allah va voir votre œuvre, ...* »²⁵².

Tout droit se trouve ainsi protégé. En effet, l'employeur a des devoirs envers les salariés qui sont sous son autorité, de même que l'employé doit pour sa part respecter les engagements auxquels il a souscrit. De nombreux *hadiths*, qui sont des paroles rapportées par le Prophète, ont été transmis affirmant que l'employeur ne saurait imposer à son salarié un travail au-dessus de ses forces et doit le gratifier²⁵³. De plus, l'employé doit accomplir le travail qui lui incombe de manière appliquée²⁵⁴.

92. Nous pouvons donc conclure que la Réglementation fondamentale comprend les dispositions les plus importantes du point de vue des droits fondamentaux. Ce texte est perçu comme l'instrument les garantissant puisqu'ils sont étroitement liés à la Charia. Mais que signifie la disposition 26 de la Loi fondamentale : « *L'État garantit les droits de l'Homme conformément à la Charia islamique* »²⁵⁵ ? Qu'entend-on par l'expression des droits de l'homme conformément à l'Islam ? Si certains points traités ont démontré des droits similaires ou parallèles, il existe néanmoins des nuances.

§ 2- Les droits fondamentaux et la Charia islamique

93. Les nations antérieures²⁵⁶ se formaient selon un régime purement autoritaire. Les chefs de tribus disposaient de tous les pouvoirs et organisaient leurs groupes comme ils le désiraient, sans sanctions aucunes²⁵⁷. Quand l'Islam est apparu au VII^{ème} siècle après Jésus Christ, il donna le pouvoir à la communauté et lui accorda ses droits. Il abolit également les inégalités entre les gens et ne reconnut ni les autorités religieuses ni les privilèges. Au contraire, il mit en place une même communauté liée par la fraternité et fit appel aux gens par le Coran en ses termes : « *Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons*

²⁵² Sourate Le désaveu ou Le repentir, Verset 105, p. 203.

²⁵³ A. Al-Sheha, « Les droits des employés et leurs devoirs envers leurs employeurs », in *Les droits de l'Homme en Islam : Halte au préjugés*, traduit par Y. Chérif, bureau de prédication islamique de Rabwah, Riyad, 2009.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 26.

²⁵⁶ L'antériorité désigne en l'espèce la période avant la naissance des religions monothéistes.

²⁵⁷ Etudes de la politique intérieure du Royaume – quatrième : *L'histoire de la Constitution*, base de données du Roi Khalid bin Abdul Aziz, *op. cit.*

fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux »²⁵⁸. Ce verset coranique est révélateur de nombreux principes à caractère fondamental. Il dévoile dans ses lignes les principes d'égalité, de respect et de justice.

94. Alors qu'il existe des contrariétés quant à ces deux notions que sont les droits fondamentaux et la Charia, ou plutôt des points de vue divergents, il est cependant admis que de nombreux principes se rattachant aux droits de l'homme prennent également source dans le Coran. Ce paragraphe traitera du lien entre ces deux droits : d'une part, les convergences entre la Charia et les droits fondamentaux (A), puis, d'autre part, les divergences (B).

A) Les convergences

95. La Charia aborde la thématique des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Si le droit musulman repose sur un texte révélé il y a déjà 1440 ans, le principe d'*ijtihad* reconnu en Islam permet une adaptation quant à l'évolution temporelle, démographique et géographique²⁵⁹. De nombreux juristes ont participé à l'analyse du droit musulman au regard des principes fondamentaux. Différentes déclarations des droits de l'homme en contexte musulman ont été rédigées et quelques organisations dites musulmanes ont été créées²⁶⁰ alors même que les droits de l'homme étaient universellement proclamés. Parmi ces déclarations, on citera bien sûr la Déclaration universelle des droits de l'homme dans l'Islam (DUDHI) de 1981 prise par le Conseil islamique pour l'Europe²⁶¹. Dans son préambule apparaît la volonté ferme des auteurs de prouver que l'Islam connaît les droits fondamentaux et le fait de relever certains droits négligés dans les pays musulmans n'est autre que le fruit d'une erreur de jugement et de mauvaises pratiques. En outre, les libertés proclamées dans la Déclaration universelle de 1948 sont également reproduites dans les déclarations des droits de l'homme à dimension musulmane. Nous retrouvons alors toutes les garanties nécessaires : la liberté, l'égalité, la fraternité, le principe de non-discrimination, le droit à la vie, à la sécurité, l'abolition de l'esclavage, la cause entendue, la présomption d'innocence, le droit à la vie privée, le droit de

²⁵⁸ Sourate Les appartements, Verset 13, p. 517.

²⁵⁹ A. Bin Baz, *Le système politique et constitutionnel du Royaume d'Arabie Saoudite*, op. cit., p. 166.

²⁶⁰ V. *infra* p. 86-95.

²⁶¹ M. Borrmans, « La déclaration universelle des droits de l'homme en 1948 et les déclarations des droits de l'homme en Islam », *Islamochristiana*, revue annuelle, Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie (PISAI), Rome, p. 1.

circuler librement, le droit d'asile, le droit à la nationalité, le droit de se marier et de fonder une famille, le droit à l'éducation, de participer à la vie culturelle de la société, le droit de propriété privée, le droit au travail, le droit à un niveau de vie suffisant, la sécurité sociale, la liberté d'expression et d'opinion, la liberté de réunion et d'association, la liberté de conscience et de religion. Ces divers principes sont donc cités dans les déclarations, mais sous un angle musulman.

96. Le droit à la vie (art. 3 de la DUDH)²⁶² est un droit inaliénable en Islam. Le Coran condamne ceux qui portent atteinte à la vie d'autrui les accusant de s'attaquer à l'humanité tout entière²⁶³. La liberté (art. 1, 3-4) est un droit absolu. De nombreux *hadiths*, notamment dans le temps d'Omar ibn Al Khatab, deuxième calife des musulmans, condamnaient l'esclavage. L'égalité (art. 2), quant à elle, est assurée par le principe de non-discrimination imposé en droit musulman, un *hadith* disposant que : « *l'arabe n'a aucun mérite sur le non arabe, ni le blanc sur le noir, si ce n'est par son degré de piété* »²⁶⁴ et cela sans traitement de faveur selon leur statut. Tous les êtres ont une valeur humaine identique en ce qu'Adam est « *le père de l'humanité* »²⁶⁵ et que tous les êtres humains sont sa descendance. La justice (art. 7) en Islam est conçue d'un point de vue très strict. Tout le monde a droit à la justice puisque l'Islam ordonne de l'observer strictement²⁶⁶.

97. Le principe du procès équitable (art. 10) est imposé dans le Coran à plusieurs reprises²⁶⁷. Ce principe rappelle le droit à l'avocat, le contradictoire et la présomption d'innocence (art. 11) qui sont énoncés dans le Coran²⁶⁸. Il est du devoir du musulman de vérifier le bien-fondé d'une accusation afin d'éviter de causer du tort à un innocent car « *nul ne portera le fardeau d'autrui* »²⁶⁹. L'Islam protège la liberté de chacun par une justice équitable. Et, s'il existe des peines en cas de crimes, de délits ou d'infractions, la torture n'en fait pas partie et la

²⁶² Les articles que nous citerons au fur et à mesure sont ceux de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

²⁶³ Sourate La table servie, Verset 32, p. 113.

²⁶⁴ S. Trigano, G. Baum, S. Stétié, *Le monothéisme*, éditions Fides, Bibliothèque nationale du Québec, 2003, p. 192.

²⁶⁵ M. Moussaoui, *Dictionnaire de l'Islam, op. cit.*, p. 191.

²⁶⁶ Sourate Les femmes, Verset 135, p. 100.

²⁶⁷ Les Sourates suivantes : Le voyage nocturne, Verset 15, p. 283 ; Les coalisés, Verset 5, p. 418 ; Les appartements, Verset 6, p. 516 ; La vache, Verset 229, p. 36 ; *At-tur*, Verset 21, p. 524 ; Joseph, Verset 79, p. 245.

²⁶⁸ Sourate L'étoile, Verset 28, p. 527.

²⁶⁹ Sourate Le voyage nocturne, Verset 15, p. 283.

protection contre celle-ci (art. 5) est un droit acquis en Islam. En effet, quel que soit le crime commis par l'individu et la sanction prévue par la Charia, sa dignité reste inviolable²⁷⁰. Le droit à la protection, à l'honneur et à la réputation (art. 12) figure également dans le Coran : « *Ne vous dénigrez pas et ne lancez pas des sobriquets (injurieux). ...Evitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et n'espionnez pas ; et ne médisez pas les uns des autres* »²⁷¹.

98. Quant aux droits politiques et religieux, le droit de participer à la gestion des affaires publiques (art. 21) trouve sa source dans le principe de la *choura* tandis que la liberté religieuse (art. 18) est formellement édictée dans le Coran²⁷². La liberté de croyance est rapportée dans le Coran : « *N'injuriez pas ceux qu'ils invoquent, en dehors d'Allah, car par agressivité, ils injurieraient Allah...* »²⁷³. Cet extrait explique l'importance du respect des croyances et affirme que le manque de tolérance engendrerait l'irrespect des appartenances de chacun et surtout le chaos. Dans le même ordre d'idées, la diffamation est prohibée : « *Quand leur parvient une nouvelle rassurante ou alarmante, ils la diffusent. S'ils la rapportaient au Messager et aux détenteurs du commandement parmi eux, ceux d'entre eux qui cherchent à être éclairés, auraient appris (la vérité de la bouche du Prophète et des détenteurs du commandement)* »²⁷⁴. La liberté d'association (art. 20) s'entend par une promotion des vertus : « *Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable* »²⁷⁵.

99. Le droit du travail (art. 23) est omniprésent en droit musulman ainsi que les droits économiques : « *Parcourez donc ses grandes étendues. Mangez de ce qu'Il vous fournit* »²⁷⁶. Cette notion de « parcours » rappelle le droit de circulation de chacun (art. 13) qui est explicite dans le Coran : « *Parcourez la terre ...* »²⁷⁷. En revanche, tout travail n'est pas admissible. En effet, la pratique de l'usure est défendue en Islam. « *Ceux qui mangent [pratiquent] de l'intérêt usuraire ne se tiennent (au jour du Jugement dernier) que comme se tient celui que le toucher*

²⁷⁰ DUDHI, art. 7, version originale en arabe.

²⁷¹ Sourate Les appartements, Versets 11-12, p. 516-517.

²⁷² Sourate Les infidèles, Verset 6, p. 603.

²⁷³ Sourate Les bestiaux, Verset 108, p. 141.

²⁷⁴ Sourate Les femmes, Verset 83, p. 91.

²⁷⁵ Sourate La famille d'Imran, Verset 104, p. 63.

²⁷⁶ Sourate La royauté, Verset 15, p. 563.

²⁷⁷ Sourate Les bestiaux, Verset 11, p. 129.

*de Satan a bouleversé. Cela, parce qu'ils disent : "Le commerce est tout à fait comme l'intérêt". Alors qu'Allah a rendu licite le commerce, et illicite l'intérêt »*²⁷⁸.

100. Quant au droit de propriété (art. 17), il existe en droit musulman et est protégé : « *Et ne dévorez pas mutuellement et illicitement vos biens et ne vous en servez pas pour corrompre les juges pour vous permettre de dévorer une partie des biens des gens, injustement et sciemment »*²⁷⁹. Un *hadith* sur la question renforce l'idée que celui qui prendrait injustement quelque chose d'une terre se verra, le jour de la résurrection, prendre sept terres.

101. Concernant les droits liés à la famille (art. 16), la liberté de fonder une famille est un principe essentiel de la religion musulmane. Il est même communément admis par la *umma*²⁸⁰ islamique que le mariage représente la moitié de la religion, un *hadith* le confirmant²⁸¹. La femme, dans ce contexte, est l'actrice principale des bienfaits du mariage. Cependant, le mariage forcé est contraire à l'Islam. Une jeune fille était allée voir le Prophète en lui disant qu'elle détestait l'homme qu'elle devait épouser et ce dernier lui recommanda fortement de choisir²⁸². Le choix désigne en l'espèce la liberté de se marier ou pas avec le partenaire qui lui correspond. Aucune circonstance ne saurait entraver ce droit de choisir, le principe du libre arbitre.

Le mariage a une portée aussi sacrée car il permet de fonder une famille et de procréer : « *Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah au nom duquel vous vous implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang »*²⁸³. Au sein de cette famille, il est exigé de protéger l'enfant et de lui offrir une bonne éducation (art. 26) : « *Ô mon Seigneur, fais-leur, à tous deux, miséricorde comme ils m'ont élevé tout petit »*²⁸⁴. Ce verset est révélateur du lien de respect qui doit exister entre les parents et l'enfant. Les parents doivent l'éduquer et subvenir à ses besoins. De même, l'enfant,

²⁷⁸ Sourate La vache, Verset 275, p. 47.

²⁷⁹ Sourate La vache, Verset 188, p. 29.

²⁸⁰ La *umma* est la communauté des musulmans à travers le monde. Cette notion marque le dépassement des appartenances ethniques et nationales au profit de l'appartenance religieuse.

²⁸¹ S. Trigano, G. Baum, S. Stétié, *Le monothéisme, op. cit.*, p. 204.

²⁸² A. Hemaya, traduit par T. Scheid, *Islam un aperçu approfondi*, contrôlé par Al-Azhar, Zamzam Presses, Le Caire, 2001, p. 277.

²⁸³ Sourate Les femmes, Verset 1, p. 77.

²⁸⁴ Sourate Le voyage nocturne, Verset 24, p. 284.

lorsqu'il grandit, doit respecter et assister ceux qui l'ont élevé. La mère a d'ailleurs une place de choix dans la famille. Il a été rapporté dans un *hadith* qu'il a été demandé au Prophète de savoir qui occupait la place privilégiée au sein de la famille. Il répondit par trois fois la mère, puis ensuite le père²⁸⁵.

102. Aussi bien que la Déclaration de 1948 a vocation à être universelle, le Coran s'adresse également à toute l'humanité et non pas à une communauté spécifique. Le mot *alnass*, signifiant les gens, est cité trois cents fois et le terme *al'insan* (l'être humain) est mentionné soixante-dix fois. Cette répétition des termes prouve que le Coran a l'ambition d'être un texte à la portée de tous, « *afin qu'il soit un avertisseur à l'univers* »²⁸⁶.

103. Nous pouvons donc admettre, dans un premier temps, que les principes des droits de l'homme, dans un sens large, se retrouvent dans le Coran. Cependant, il existe des nuances sur un même droit proclamé en Islam et en droit international.

B) Les divergences

104. Selon l'*Arrêt Refah Partisi contre Turquie*²⁸⁷ de la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) en 2001, la Charia serait incompatible avec la démocratie et les droits de l'homme. D'après la Cour, la Charia serait stable et invariable si bien que l'évolution constante des libertés publiques n'y aurait aucune place. Il serait difficile de concilier les droits de l'homme et la Charia puisque cette dernière se démarquerait des valeurs de la Convention universelle des droits de l'homme (CUDH) notamment au sujet des règles de droit pénal et de procédure pénale ainsi que de la réglementation concernant le statut légal des femmes²⁸⁸.

105. L'affirmation de la Cour européenne quant au caractère stable et invariable de la Charia est due au fait qu'elle a longtemps résisté aux entreprises de codification, ce qui semble l'avoir rendu plus opaque²⁸⁹. En Arabie Saoudite, jusqu'aujourd'hui les règles de la Charia n'ont pas été codifiées. Codifier revient à « *rassembler en un corps de droit (de lois ou/et de*

²⁸⁵ Académie de droit international de la Haye, *Recueil des cours*, vol. 268, Hachette, Paris, 1999, p. 116.

²⁸⁶ Sourate Le discernement, Verset 1, p. 359.

²⁸⁷ CEDH (GC), 31 juill. 2001, *Refah Partisi et al. c. Turquie*, req, n° 41340/98, §43.

²⁸⁸ CEDH (GC), 31 juill. 2001, *Refah Partisi et al. c. Turquie*, req, n° 41340/98, §68.

²⁸⁹ V. *supra* p. 44-47.

décrets) les règles qui gouvernent une matière, les réunir en un code »²⁹⁰. Mais, si cette idée de codification est une notion étrangère aux juristes musulmans, c'est parce que la Charia serait, d'après certains auteurs, « impropre à la codification »²⁹¹. Néanmoins, selon quels arguments pourrions-nous conclure que la Charia est stable, invariable et impropre à tout effort de codification ? La question n'est pas nouvelle et le débat quant à cette problématique est toujours d'actualité. Il est certain que la Charia est stable puisqu'elle se base sur la Coran, texte révélé de source divine, n'ayant subi aucune modification. Cependant, considérer que la Charia est invariable n'est pas tout à fait juste puisque la Loi islamique est hétérogène par ses diverses interprétations et applications aussi bien dans l'espace que dans le temps. En effet, il existe plusieurs écoles de droit musulmanes. La stabilité de la loi est certes évidente, puisque l'interprétation et les efforts fournis par les juristes musulmans reposent toujours et uniquement sur la Charia, immuable, mais il y a des diversités quant à la conception de cette loi et du droit musulman dans son ensemble.

Si l'on tient compte des synonymes proposés dans le dictionnaire juridique du Doyen Gérard Cornu, codifier signifierait compiler, voire légiférer²⁹². C'est ici que se pose la difficulté : certains clercs réfutent l'idée selon laquelle l'homme pourrait légiférer à la place de Dieu ou du Prophète. Partant du principe que les versets coraniques sont de source divine, ils ne pourraient alors se voir modifier par un juriste ou un clerc. Cependant, cette explication est-elle suffisante alors qu'il semble impératif de réunir les règles gouvernant chaque matière afin de les faire connaître et de les appliquer de manière uniforme ? Nous pourrions d'ailleurs comparer le droit islamique au droit naturel qui, dans la théorie classique, désigne des « *droits innés et inaliénables que chaque individu possède par naissance et nature sans avoir besoin de les tenir d'un acte ni pouvoir les aliéner et dont les gouvernants sont tenus d'assurer le respect* »²⁹³. Pourtant, tous ces droits naturels, fondamentaux, n'ont-ils pas été consacrés pour la plupart dans les déclarations des droits de l'homme et les codes ?

²⁹⁰ G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Codifier, *op. cit.*, p. 188.

²⁹¹ J. Lafon, « *Itinéraires : de l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale, travaux de l'école doctorale de droit public et de droit fiscal* », Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2001, p. 117.

²⁹² G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Codifier, *op. cit.*, p. 188.

²⁹³ *Ibid.*, v° Droit naturel, p. 679-680.

106. À ce propos, la participation de certains États islamiques à l'élaboration de la DUDH en 1948 a permis de soulever des distinctions, voire des incompatibilités avec la Charia et a amené ces États à élaborer leurs propres déclarations²⁹⁴. Avant de s'intéresser à ces débats, il paraît judicieux de se demander quels sont les États islamiques. Comment peut-on qualifier un État d'islamique ? Différents critères ont été avancés sans toutefois emporter l'adhésion en raison d'un évident manque de clarté. Ont ainsi été mis en avant le pourcentage de la population musulmane de l'État, la constitution choisie par l'État, la participation de cet État à des conférences et organisations islamiques ou même la prise en compte de la religion du chef de l'État²⁹⁵. Ces indices n'étaient pas suffisants ou, du moins, semblaient peu adaptés. Finalement, il a été considéré que les États islamiques sur la scène internationale sont les membres de l'Organisation de la coopération islamique (OCI). Ils sont au nombre de cinquante-sept dont l'Arabie Saoudite. L'un des objectifs de cet organisme est de « *Promouvoir les droits de l'Homme et les libertés fondamentales, la bonne gouvernance, l'État de droit, la démocratie et la responsabilité dans les États membres, conformément à leurs systèmes constitutionnels et juridiques* »²⁹⁶. Une réelle volonté de la part des membres de cette organisation existe quant à la promotion des droits de l'homme, mais celle-ci est entendue sous l'angle de leurs systèmes constitutionnels. De ce fait, quels sont les éléments de divergences quant à la perception des droits de l'homme entre les États signataires de la DUDH et les pays musulmans ?

107. Tout d'abord, lorsque la Déclaration de 1948 a été proclamée, différentes commissions ont pris place afin de débattre des principes fondamentaux. La troisième commission regroupait, entre autres, les pays islamiques ayant donné leur avis sur la question. Lors du contrôle des trente articles du texte, ils ont considéré que quatre articles (art. 1^{er}, 13, 16 et 18) ne sont pas entièrement conformes à la Charia.

L'article premier dispose : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ». Le représentant libanais, Monsieur Habib Malik, a estimé que la référence à la raison et la conscience n'avait pas lieu d'être car elle rappelle la différence entre l'être humain et l'animal alors que, dans la conception du droit musulman, « *les hommes sont*

²⁹⁴ Il en existe d'ailleurs beaucoup, nous les prendrons comme références pour appuyer notre étude des divergences et nuances.

²⁹⁵ M. Almidani, « La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman », in *Lectures contemporaines du droit islamique, Europe et monde arabe*, F. Frégosi (dir.), Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 154-155.

²⁹⁶ Charte de l'Organisation de la coopération islamique.

considérés comme nobles dès leur premier jour comme leur père Adam »²⁹⁷. Cet article ne devrait pas susciter une critique sur le fondement musulman parce qu'il rappelle la différence entre l'homme et l'esclave, marquant le rejet de toute forme d'esclavage. La notion de « *famille humaine* », que l'on retrouve dans les considérants de la déclaration, ressort de cette disposition²⁹⁸. Cette métaphore de « famille humaine » ne se réfère pas, elle non plus, à la distinction entre l'homme et l'animal, mais condamne les atrocités commises par le genre humain.

108. L'article 13 prévoit pour sa part : « *1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État. 2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays* ». Cette liberté de circulation a fait l'objet de réserves de la part du représentant saoudien, Monsieur Baroody, qui ajouta que cette liberté s'exerce selon les lois et procédures en vigueur du pays. La loi saoudienne à laquelle il souhaitait se référer est celle qui interdit à un non musulman de pénétrer sur le territoire sacré de La Mecque²⁹⁹. Cette interdiction est soutenue par les écoles malékite, chaféite et hanbalite à l'inverse de l'école hanéfite.

109. L'article 16 sur le mariage a fait l'objet de nombreux débats. Le délégué saoudien a souhaité rectifier la disposition selon laquelle en matière de mariage, les époux jouissent de droits égaux. Il a suggéré la proposition suivante : « *ils jouissent de tous les droits prévus par les lois de leurs pays sur le mariage* »³⁰⁰. Cette référence aux lois du pays est un renvoi direct à la Charia islamique qui, en matière matrimoniale, se veut différente des conceptions occidentales. Cette position est néanmoins peu défendable : tout d'abord parce que la reconnaissance par une convention internationale de la liberté matrimoniale suppose évidemment la mise à l'écart des contingences réglementaires locales. Une liberté n'accède pas à un statut international si elle est placée dans la dépendance d'une loi nationale. De plus, quelles sont les lois du pays auxquelles le représentant renvoie ? Le régime matrimonial en Arabie Saoudite est régi par la Charia, mais cette dernière s'interprète de différentes manières selon les pays. Il faudrait absolument codifier le droit de la famille.

²⁹⁷ M. Almidani, « La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman », *op. cit.*, p. 157.

²⁹⁸ E. De Jonge, *La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde : une approche topique et génétique*, édition Argumentation et analyse du discours, Université de Tel-Aviv, 2010, p.8, <http://aad.revues.org/956>

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 159.

³⁰⁰ M. Almidani, « La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman », *op. cit.*, p. 159.

Monsieur Baroody a également soutenu la thèse selon laquelle les droits de l'homme et de la femme dans l'institution du mariage doivent être évalués de manière qualitative et non quantitative. Il est certain qu'il est plus important de s'interroger sur la nature des droits protégés plutôt que de se soucier de la quantité de ces droits. La qualité s'intéresse à la nature alors que la quantité n'est qu'une mesure chiffrée. Le représentant de la République islamique du Pakistan approuva et affirma que les lois islamiques apportent « *une garantie suffisante à toutes les femmes* »³⁰¹. Toujours est-il que considérer que la garantie est suffisante reviendrait à dire qu'elle n'est alors pas optimale.

Certes, l'Islam ne donne pas les mêmes droits et devoirs aux conjoints, tant au niveau de la responsabilité de chacun au sein de la famille qu'en matière successorale ou même sur le plan du divorce³⁰². Leurs droits sont différents car leurs obligations sont également distinctes. En matière successorale, le fait que le fils prenne, dans certains cas, la part de deux filles³⁰³ est justifié par l'exigence de constitution d'une dot qui pèse sur l'homme lors de la célébration du mariage³⁰⁴ et par la *nafaqa*, c'est-à-dire le devoir pour l'homme de subvenir aux besoins de son épouse et de ses enfants.

D'ailleurs, la Déclaration universelle des droits de l'homme dans l'Islam reconnaît ce principe à l'article 19 : « *il appartient au père d'assurer l'éducation de ses enfants, physiquement, moralement et religieusement...* »³⁰⁵. Cet alinéa rappelle que la transmission de la religion musulmane se fait par le père. Mais cet article n'exclut pas le rôle de la mère au sein de la famille dès lors qu'elle a une place fondamentale³⁰⁶. Ce principe de transmission de la religion par l'homme a été l'un des arguments des représentants des États islamiques lors de la commission pour l'élaboration de la Déclaration de 1948. Ces derniers ont manifesté leur opposition lorsqu'il a été proposé d'ajouter que le mariage se contracte sans restriction quant à la religion. Le représentant de l'Arabie Saoudite a estimé que cet amendement était contraire au droit musulman qui interdit à l'homme musulman d'épouser une païenne et aux femmes

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² V. *infra* p. 121-152.

³⁰³ Sourate Les femmes, Verset 11, p. 78.

³⁰⁴ Sourate Les femmes, Verset 4, p. 77.

³⁰⁵ M. Borrmans, « La Déclaration universelle des droits de l'homme en 1948 et les déclarations des droits de l'homme dans l'Islam », *op. cit.*, p. 4.

³⁰⁶ V. *infra* p. 153.

musulmanes d'épouser un non musulman³⁰⁷. De ce fait, l'Irak, le Pakistan et la Syrie ont voté contre alors que l'Arabie Saoudite, l'Iran et le Liban se sont abstenus.

110. Enfin, l'article 18 sur les libertés de penser, de conscience et de religion a également fait l'objet de controverses. C'est précisément la clause sur « la liberté de changer de religion » qui a été critiquée puisque la Charia interdit l'apostasie³⁰⁸. C'est alors que les représentants de l'Afghanistan, de l'Arabie Saoudite, de l'Irak, du Pakistan et de la Syrie ont voté contre, l'Iran préférant s'abstenir.

111. Malgré ces nombreux désaccords, la Déclaration universelle des droits de l'homme a été adoptée. Sur les huit abstentions constatées, deux émanaient d'États islamiques : l'Arabie Saoudite et le Yémen. Mais d'innombrables travaux sur les droits de l'homme sous l'angle musulman ont été élaborés : la Déclaration des droits et obligations fondamentales de l'homme en Islam de 1979, la DUDHI de 1981, la Déclaration de Decca sur les droits de l'homme en Islam de 1983, la Déclaration des droits de l'homme en Islam (DDHI) en 1990 et la Charte arabe des droits de l'homme (CADH) de 1994 révisée en 2004. La première déclaration est la seule ayant affirmée l'égalité de l'homme et de la femme en droits (art. 6) alors que celle de 1990 manifeste une égalité en dignité, devoir et responsabilité, mais pas en droit³⁰⁹. Quant à la dernière charte révisée de 2004, son article 3 énonce une égalité entre l'homme et la femme en dignité humaine, devoirs et droits dans le cadre d'une discrimination positive en faveur de la femme³¹⁰ par la Charia et les textes internationaux³¹¹. La multiplication des déclarations montre la difficulté pour le monde musulman de s'accorder sur les droits de l'homme.

112. Finalement, les principes de la Charia et des droits fondamentaux se rejoignent malgré certaines disparités. En Arabie Saoudite, les droits fondamentaux sont rapportés dans la Loi fondamentale, mais tiennent surtout leurs sources de la Charia qui est la loi suprême de l'État. Cependant, le Royaume participe également à différentes organisations gouvernementales qui cherchent à garantir la place des droits de l'homme. Ainsi, nous

³⁰⁷ Sourate La vache, Verset 221, p. 35 ; Sourate La table servie, Verset 5, p. 107.

³⁰⁸ Cette interdiction s'exprime dans le Coran à la suite de l'histoire du Prophète qui, lors de son entrée à Médine, n'autorisait pas les musulmans à se convertir car certains semaient le trouble.

³⁰⁹ M. Almidani, « La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman », *op. cit.*, p. 167.

³¹⁰ Nous verrons qu'en Arabie Saoudite, beaucoup d'actes sont pris dans ce sens pour parvenir à un équilibre entre les deux sexes, V. *infra* p. 236-239.

³¹¹ Commission internationale des juristes (CIJ), Réunion complémentaire à la deuxième session extraordinaire de la Commission arabe permanente des droits de l'homme consacrée à l'actualisation de la Charte arabe des droits de l'homme, 4 au 15 janv. 2004, p. 8.

observerons l'influence de la participation de l'Arabie Saoudite à l'ordre juridique international pour consacrer l'effectivité des droits et libertés fondamentales.

Section 2 : La participation saoudienne à l'ordre juridique international

113. L'Arabie Saoudite participe à de nombreuses organisations internationales, mais comment les règles de source internationale parviennent-elles à s'intégrer dans le système juridique saoudien ? Selon la hiérarchie des normes de Kelsen, les traités ont une valeur *supra* législative, mais cette supériorité n'est que relative puisque leur valeur est *infra* constitutionnelle. C'est ce que l'on appelle le régime moniste du droit international. L'ordre juridique saoudien offre au droit international une valeur supérieure au droit national selon l'article 81 de la Réglementation fondamentale. Cet article indique que « *l'application de la présente loi ne porte pas préjudice aux engagements du Royaume d'Arabie Saoudite relatifs aux traités et aux conventions avec les États, les organisations et les organismes internationaux* »³¹². La valeur des conventions ratifiées reste tout de même *infra* constitutionnelle puisqu'est opéré un contrôle de conformité à la Charia de ces dernières.

114. Lorsqu'un projet de traité est signé, il est soumis à différents organes. Tout d'abord, le Président du Conseil des ministres le transmet au Président du Conseil de la *Choura* qui le communique ensuite à la Commission des affaires étrangères. Le traité international passe par différentes étapes avant d'être accepté et ratifié³¹³. L'admission se fait sous la forme d'un décret royal. L'article 70 de la Loi fondamentale le confirme : « *Les lois, les traités et les conventions internationaux [...] sont promulgués et amendés par décrets royaux* »³¹⁴.

115. Différentes décisions émanent du Roi. Leur degré d'importance est variable : l'ordre et l'arrêté se situe au sommet. Ce sont des décisions prises par le Roi sans aucune consultation, ni du Conseil de la *Choura*, ni du Conseil des ministres. On pensera ici, par exemple, à la nomination du Prince héritier. Au second rang, on retrouve le décret royal qui concerne notamment le cas des conventions internationales. Après consultation du Conseil de la *Choura* et du Conseil des ministres, l'accord, le règlement ou la convention est adopté par le Roi par la voie décrétole, mais le monarque intervient ici en qualité de chef du Conseil

³¹² Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 81.

³¹³ A. Shalhoub, *Le système constitutionnel en Arabie Saoudite entre le droit et le droit comparé*, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2005, p. 222-296.

³¹⁴ Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 70.

ministériel³¹⁵ et non en tant que Roi³¹⁶. Ainsi, lorsque la convention est ratifiée et fait l'objet d'un décret royal, elle intègre le système juridique saoudien.

116. L'Arabie Saoudite s'investit à l'international afin de garantir l'application des principes des droits de l'homme. Néanmoins, nous verrons que sa participation reste limitée (§1) avant de nous intéresser aux conventions ratifiées par le Royaume (§2).

§1- Une participation limitée

117. Cette participation juridique à l'échelle internationale se trouve non seulement limitée à une dimension régionale (A), mais également à l'échelon international (B).

A) Une dimension régionale

118. L'Arabie Saoudite prend part à la réflexion sur les droits de l'homme en contexte musulman (1) et participe à des institutions politiques et juridiques (2).

1. Les déclarations des droits de l'homme en contexte musulman

119. Puisque la Déclaration universelle adoptée par l'Organisation des Nations Unies n'a pas fait l'unanimité au sein du monde musulman, certains États de l'espace arabo-musulman ont cherché à créer leurs propres déclarations des droits de l'homme en prenant en considération différents critères objectifs de leurs communautés. Le critère premier et fondamental consiste à mettre l'Islam au cœur des droits humains. Ainsi, d'innombrables déclarations ont été rédigées par des organisations gouvernementales et non gouvernementales. Nous retrouvons dans ces déclarations une proclamation des droits de l'homme d'un point de vue musulman avec une adaptation non seulement religieuse, mais aussi culturelle. Il faut noter à ce propos que la Déclaration universelle des droits de l'homme dans l'Islam de 1981 ainsi que la Déclaration des droits de l'homme en Islam évoquent toutes deux dans leurs préambules la communauté

³¹⁵ Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 71 : « *Le Roi est le Président du Conseil des ministres assisté dans l'exercice de ses fonctions par les membres du Conseil des ministres ...* ».

³¹⁶ Y. Alzahrani, *La responsabilité sociale et environnementale des entreprises en Arabie Saoudite : approche de droit international*, P. Blacher (dir.), École doctorale 537 « Culture et patrimoine », Université d'Avignon, 2011, p. 34-44.

islamique alors que la Charte arabe s'adresse à la nation. Le public visé donne à cette charte une dimension bien plus régionale que religieuse. Si, *a priori*, l'on retrouve certains droits fondamentaux négligés dans les pays arabes et musulmans, il faut tout de même souligner que les États et les organisations créées s'investissent afin d'atteindre l'objectif des droits de l'homme. Nous verrons ainsi le rôle des organisations non gouvernementales quant à l'élaboration des déclarations (a), puis les efforts entrepris par certaines organisations gouvernementales (b).

a- L'investissement par une organisation non gouvernementale (ONG)

120. Le Conseil islamique pour l'Europe, organisation non gouvernementale, a établi en 1981 la DUDHI. Son préambule rappelle les valeurs islamiques de paix, de tolérance et de fraternité³¹⁷. Cette déclaration renvoie à de nombreux principes et versets coraniques dans sa version intégrale en langue arabe. Elle justifie les droits de l'homme dans l'Islam. Son article 20 est consacré aux droits de la femme mariée. Il pose des règles juridiques assez différentes de celles qui sont reconnues par les normes internationales. La disposition est la suivante : « *Toute femme mariée a le droit : a) de vivre dans la maison où vit son mari ; b) de recevoir les moyens nécessaires au maintien d'un niveau de vie qui ne soit pas inférieur à celui de son conjoint et, en cas de divorce, de recevoir pendant la période d'attente légale ('iddah) les moyens de subsistance compatibles avec les ressources de son mari, pour elle-même ainsi que pour les enfants qu'elle nourrit ou dont elle a la garde ; toutes ces allocations, quels que soient sa propre situation financière, ses propres revenus ou les biens qu'elle pourrait posséder en propre ; c) de demander et d'obtenir la dissolution du mariage (khul'ah) conformément à la Loi ; ce droit s'ajoute à son droit de demander le divorce devant les tribunaux ; d) d'hériter de son mari, de ses parents, de ses enfants et d'autres personnes apparentées conformément à la Loi ; e) à la stricte confidentialité de la part de son époux, ou de son ex-époux si elle est divorcée, concernant toute information qu'il pourra avoir obtenue à son sujet et dont la divulgation pourrait être préjudiciable à ses intérêts. La même obligation lui incombe vis-à-vis de son conjoint ou de son ex-conjoint* ». Nous retrouvons en l'espèce une retranscription du droit musulman dans la déclaration dans la mesure où seul l'époux a un devoir financier vis-à-vis de sa famille. Cet article, qui affirme les droits des femmes mariées, peut s'interpréter *a contrario* du point de vue des obligations du mari. Ces dispositions ne prônent pas la conception

³¹⁷ Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme dans l'Islam, 1981.

d'un droit égalitaire entre les époux. Elles représentent la théorie selon laquelle le droit d'une femme mariée est simultanément lié à l'obligation de son conjoint et inversement. Au regard du droit musulman, les règles du régime matrimonial sont partagées par les époux à des fins d'équité. Cette équité, dans le sens du droit français, s'entend par une justice fondée sur l'égalité, du devoir de donner à chacun le sien en traitant également des choses égales³¹⁸. Elle est considérée comme une « *justice idéale* »³¹⁹, « *un droit naturel* »³²⁰. L'objectif d'équité auquel nous nous référons, relatif au régime matrimonial issu de la Charia, renvoie plutôt à une certaine justice naturelle fondée sur la reconnaissance des droits des hommes et des femmes. Avant l'Islam, par exemple, les femmes n'héritaient pas ; le Coran est venu concrétiser leurs droits patrimoniaux. Néanmoins, cette équité n'emporte pas l'aspect purement égalitaire des genres et des traitements. Elle tend plutôt à rétablir la balance entre chacun des deux sexes et à permettre justement de les protéger en leur octroyant des droits et en leur faisant supporter des obligations.

121. C'est à travers ces nuances que certains pays ont été amenés à rédiger des déclarations des droits de l'homme propres à l'Islam. Dans les déclarations universelles, il est question de reconnaître des droits considérés comme universels et inaliénables même s'ils trouvent quelques limites dans l'ordre public. Cette frontière de l'ordre public permet le bon fonctionnement du service public, notamment le maintien de la sécurité et de la moralité³²¹. Dans la DUDHI, nous pourrions évoquer la notion d'ordre public islamique. Néanmoins, il serait judicieux de se demander quelles sont les valeurs ou les règles considérées comme composantes intrinsèques de l'ordre public islamique. En ce sens, l'article 20 précité expose les règles de la Charia partageant les droits et les devoirs entre l'homme et la femme au sein du couple marié. En l'espèce, la Déclaration universelle des droits de l'homme dans l'Islam proclame les libertés individuelles, mais ne manque pas de rappeler les dispositions islamiques en tant que règles impératives.

³¹⁸ G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Équité, *op. cit.*, p. 413.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, v° Ordre public, p. 721.

b- Les efforts des organisations gouvernementales

122. Deux autres déclarations ont vu le jour en 1983 et 1990. Leur élaboration a été réalisée par l'Organisation de la coopération islamique. Elles n'ont pourtant pas toutes été efficaces. En effet, le vote de la Déclaration de Decca de 1983 a été prévu lors de plusieurs sommets islamiques, mais sans succès. Néanmoins, « *le seul point positif est l'affirmation de l'égalité entre les hommes c'est-à-dire l'égalité à notre avis entre l'homme et la femme en dignité et en droits également* »³²².

123. Quant à la déclaration du Caire (DDHI), adoptée le 19 août 1990³²³, elle ne fait aucune référence à la Déclaration universelle de 1948 et rappelle dans son 24^{ème} article qu'elle est soumise à la Charia. Une de ses dispositions, relative au principe d'égalité, fait l'objet de controverses. En effet, l'article 1^{er} dispose que : « *Tous les hommes, sans distinction de couleur, de langue, de religion, de sexe, d'appartenance politique, de situation sociale ou de tout autre considération sont égaux en dignité et en responsabilité* ». L'article 6 alinéa a proclame, quant à lui, une égalité des sexes seulement sur le plan de la dignité humaine. L'égalité en droit n'est pas retranscrite et ce détail reste une omission importante quant au principe d'égalité. Force est de constater une sorte de retour en arrière entre une première déclaration posant un principe d'égalité de l'homme et de la femme en droit en 1983 et une seconde qui, en 1990, semble l'avoir oublié.

124. La dernière déclaration en date est la Charte arabe de 1994 émanant de la Ligue des États arabes. Elle n'avait été signée que par l'Irak et n'avait fait l'objet d'aucune ratification à l'origine³²⁴. Toutefois, elle a été réactualisée en 2004 par la Commission arabe permanente pour les droits de l'homme (CAPDH) et, depuis sa modification, a été ratifiée par dix États de la Ligue : la Jordanie, le Bahreïn, l'Algérie, la Syrie, la Palestine, la Libye, le Qatar, l'Arabie Saoudite, le Yémen et les Emirats arabes unis³²⁵. Elle est en vigueur depuis 2008. Cette Charte, bien qu'ayant tout de même une dimension religieuse, a surtout une vocation régionale puisqu'elle s'adresse dès son premier article à une « *civilisation commune* ». Les valeurs de

³²² M. Almidani, « *Les déclarations islamiques des droits de l'homme* », Centre arabe pour l'éducation au droit international humanitaire et aux droits humains (ACHIL), mars 2005 : www.acihi.org/article.htm?article_id=5

³²³ Résolution n° 49/19P de la 19^{ème} conférence des ministres des Affaires étrangères de l'Organisation de la coopération islamique.

³²⁴ Plateforme d'informations *Human Rights* : <http://www.humanrights.ch/fr/droits-humains-internationaux/régionaux/arabe/>

³²⁵ *Ibid.*

cette charte tournent autour d'une fierté quant à son identité et une fidélité à sa patrie³²⁶. La CADH renvoie essentiellement « *aux principes et valeurs universels proclamés dans les instruments internationaux relatifs aux droits de l'Homme* »³²⁷. Contrairement à la DUDHI et à la DDHI, la charte n'évoque clairement la Charia que dans l'alinéa *c* de son article 3 : « *L'homme et la femme sont égaux sur le plan de la dignité humaine, des droits et des devoirs dans le cadre de la discrimination positive instituée au profit de la femme par la charia islamique et les autres lois divines et par les législations et les instruments internationaux* ». Cet article pourrait faire l'objet d'un débat dans la mesure où il a, à la fois, une portée positive et négative. Il est évident qu'une discrimination a lieu. La Commission internationale des juristes regroupant des juristes internationaux travaillant pour les Nations Unies souligne cet aspect discriminatoire et cherche à avoir de plus amples détails avec des exemples de cette « *discrimination positive instituée au profit de la femme par la charia ...* ». La Charia peut être interprétée de manière plus ou moins rigoureuse : « *Il s'agit là en effet d'une notion juridique susceptible d'interprétations variées et aux contours incertains qu'il faut utiliser avec précaution* »³²⁸. À notre sens, l'idée que la Charte tente de faire transparaître n'est autre que le principe de discrimination positive qu'institue la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes, avec l'exemple du congé de maternité, ou celui de la Charia qui impose au mari une obligation de subvenir aux besoins du foyer familial. Cette dernière peut paraître sexiste quant à l'évolution des mentalités à travers le temps et les sociétés puisque les femmes se battent afin d'obtenir leur indépendance. Cependant, cette règle reste une obligation parfois légale, religieuse ou même morale au sein des familles musulmanes. Finalement, la loi des époux est celle qui est pratiquée à l'intérieur du foyer, choisie par les parties au contrat. L'obligation matérielle de l'époux est alors un moyen dont peut se prévaloir l'épouse. L'égalité des sexes en dignité, droits et devoirs reste cependant présente dans la Charte.

³²⁶ CADH, version 2004, art. 1^{er}.

³²⁷ CADH, 2004, art. 1^{er}, al. B.

³²⁸ Commission internationale des juristes (CIJ), Réunion complémentaire à la deuxième session extraordinaire de la Commission arabe permanente des droits de l'homme consacrée à l'actualisation de la Charte arabe des droits de l'homme, 4 au 15 janvier 2004, p. 8.

L'obstacle majeur de cette charte tient à l'absence de contrôle de la part de la commission censée s'en charger³²⁹. En effet, cette dernière n'a qu'une fonction de recommandation aux États membres de la Ligue et un rôle de communication aux commissions nationales des États parties. Malheureusement, il n'existe pas de vrai système régional de protection des droits humains ni de mécanismes conventionnels dans la région arabe³³⁰. Que nous offrent les institutions régionales en matière de droits fondamentaux ? Des déclarations ont été rédigées par certaines institutions donnant une dimension religieuse aux droits humains, mais quels sont les objectifs de ces institutions et comment procèdent-elles pour les atteindre ?

2. Les institutions

125. L'adhésion aux droits de l'homme de l'Arabie Saoudite ainsi que de nombreux pays arabes et/ou musulmans s'est traduite par une participation à la fois régionale et religieuse. En effet, différentes institutions et organisations ont été créées, les plus importantes étant l'Organisation de la coopération islamique (a) et la Ligue des États arabes (b). Elles regroupaient les pays dits musulmans qui cherchaient à harmoniser leurs politiques en prenant en considération la dimension musulmane.

a- L'Organisation de la coopération islamique (OCI)

126. L'Organisation de la coopération islamique est l'une des plus importantes en matière de droits humains sous l'angle du droit musulman. Cette organisation qui, avant une résolution de 2011, s'appelait l'Organisation de la conférence islamique, exprime une réelle volonté de collaboration entre Les cinquante-sept États membres qu'elle rassemble sans oublier certains membres observateurs telle que l'Organisation des Nations Unies. Elle a donc dépassé le stade du simple dialogue.

D'ailleurs, la « résolution sur la signature/ratification de l'adhésion [à] la charte et [aux] accords signés dans le cadre de l'Organisation de la conférence islamique » constate que « *le quorum de ratification requis pour l'entrée en vigueur de certaines de ces conventions n'est*

³²⁹ M. Almidani, « La Ligue des États arabes et les droits de l'homme », *Scienza & Politica*, Université de Bologne, n° 26, 2002, p. 106.

³³⁰ H. Chekir, « La modernisation de la Charte arabe des droits de l'homme », *Jura Gentium*, Centre de philosophie du droit international et de la politique globale, 2005, p. 1. V. <http://www.Juragentium.org/topics/islam/rights/fr/chekir.htm>

pas atteint »³³¹ et exhorte les États membres à ratifier la Charte. Cette dernière, instituée en 1972, puis révisée en 2008 à Dakar, réaffirme « *son attachement aux principes de la Charte des Nations Unies* »³³². Elle développe dans son préambule et dans son premier chapitre des objectifs liés aux droits de l'homme et à l'action que les États doivent entreprendre à cet égard, mais les autres dispositions du document demeurent à un niveau plus formel et ne s'intéressent qu'à son organisation, aux institutions ou commissions mises en place en son sein et aux relations avec les États. Cette charte est donc un texte permettant l'application par les États membres des moyens nécessaires à des fins de liberté universelles³³³. L'une des plus importantes démarches de l'organisation en matière de droits de l'homme est la création de la Commission permanente et indépendante des droits de l'homme (CPIDH) instituée en juin 2011³³⁴. Mais si l'on observe les règles de procédure de cette commission, ses fonctions ne se limitent qu'à des activités de promotion des droits de l'homme, d'études et de coopération avec d'autres institutions telles que l'Organisation des Nations Unies.

La commission n'a qu'un rôle de consultation et de recommandation. Elle ne peut recevoir de plainte, ce qui serait pourtant essentiel pour les individus comme pour les États³³⁵. Il n'existe aucune possibilité de mener des enquêtes dans les États membres puisqu'il s'agit d'« *un organe de promotion en premier lieu* »³³⁶. Ne serait-elle alors qu'une façade pour faire bonne figure ? Pourquoi ne pas donner plus de pouvoirs à cette commission qui devrait avoir ainsi pour rôle de contrôler l'application des droits de l'homme ? Le principe de souveraineté des États pourrait-il justifier ce déficit d'action ? Il faudrait élargir le champ de compétence de cette commission et lui donner les prérogatives nécessaires afin qu'elle ait une fonction réellement effective. À partir du moment où les États s'engagent à signer une charte, ils sont

³³¹ Il s'agit de la 38^{ème} session du Conseil des ministres des Affaires étrangères tenue au Kazakhstan ayant pour objet d'exhorter les États membres de l'OCI de ratifier la Charte de l'organisation, V. Résolution n° 3/38-LEG, OIC/CFM-38/2011/LEG/RES, consultable sur : <http://www.ambkazakhstan.fr/Documents/Resolution%20OCI%20affaires%20juridiques.pdf>

³³² Préambule de la Charte de l'OCI, p. 2, consultable : <http://www.au-senegal.com/IMG/pdf/charte-oci-2008.pdf>

³³³ L'OCI a cependant d'autres objectifs tels que favoriser le commerce, le tourisme, etc.

³³⁴ Résolution n° 2/38 – LEG de la 38^{ème} session du Conseil des ministres des Affaires étrangères de l'Organisation de la conférence islamique.

³³⁵ M. Almidani, « La création de la Commission permanente et indépendante des droits de l'homme au sein de l'Organisation de la coopération islamique : quelques observations et questions », Centre arabe pour l'éducation au droit international humanitaire et aux droits humains, janv. 2015, http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/crea_com_dh_06_11.htm.

³³⁶ *Ibid.*

censés permettre aux organes qui la mettent en place³³⁷ de surveiller, voire de sanctionner les manquements. Cette commission permanente et indépendante des droits de l'homme pourrait, si on lui reconnaissait les fonctions indispensables à la réalisation de son objet, permettre une avancée considérable à l'application effective des droits de l'homme.

127. Si l'on revient au stade du dialogue et du débat, deux sommets islamiques ont eu lieu. D'une part, celui de 2005 à La Mecque qui aborda, entre autres, la thématique du droit des femmes en indiquant clairement que ces dernières sont les égales des hommes, se référant de la sorte à la Déclaration du Caire qui n'accorda pourtant qu'une égalité des sexes en dignité³³⁸. Par ailleurs, une invitation par l'Organisation de la coopération islamique a été lancée aux États membres de ratifier la convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes et de l'intégrer dans leurs législations nationales. Il est cependant nécessaire de souligner la distinction entre la ratification et son intégration dans le système juridique. En effet, en droit international public, la ratification prend la forme de l'approbation définitive de ce qui a été décidé ou promis. Il s'agit d'un acte de confirmation après la signature. Néanmoins, l'application de la convention ratifiée et le respect de ses dispositions sont tout autre chose. Il s'agit ici de l'application effective de la disposition internationale et les États, en général, sont encore loin de respecter les engagements auxquelles ils ont souscrit.

D'autre part, il y a eu le sommet de Dakar avec la nouvelle Charte de l'OCI de 2008 prônant de préserver et de promouvoir le droit des femmes et de favoriser la participation de ces dernières dans tous les domaines de la vie³³⁹. Cet objectif se limite cependant au respect des lois et législations internes en vigueur dans les différents États membres. Nous retrouvons donc des champs d'application qui s'élargissent vers un droit international et qui se rétrécissent ensuite. De plus, la Commission permanente et indépendante a pour but de favoriser les droits civiques, politiques et sociaux « *ainsi que les autres instruments universellement reconnus en conformité avec les valeurs islamiques* »³⁴⁰. Ce renvoi à deux supports « universels » et « islamiques » doit être déterminé avec plus de précisions pour comprendre ce que sont les droits de l'homme en Islam. Il existe certes différentes déclarations des droits de l'homme en Islam, mais à force de les multiplier sans aucun effet concret, il n'en résulte finalement que des

³³⁷ La commission a été mise en place par l'Organisation de la coopération islamique.

³³⁸ Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam du 5 août 1990, art. 6.

³³⁹ Préambule de la Charte de l'OCI de 2008, p. 15.

³⁴⁰ Charte de l'OCI de 2008, Chapitre X, art. 15.

nuances, voire des retours en arrière. Cette prolifération de documents déclaratifs a peut-être fait perdre l'objectif de cette démarche régionale.

b- La Ligue des États arabes

128. La ligue des États arabes est une organisation intergouvernementale régionale dont le Pacte a été adopté le 22 mars 1945 par les sept États fondateurs : l'Arabie Saoudite, l'Égypte, l'Irak, la Jordanie, le Liban, la Syrie et le Yémen. Ils sont aujourd'hui vingt-deux États membres³⁴¹. Le Pacte de la Ligue des États arabes ne mentionne aucune disposition relative aux droits de l'homme³⁴². Il faudra attendre la résolution n° 2443 du 3 septembre 1968 du Conseil de la Ligue³⁴³ qui instituera la Commission arabe permanente des droits de l'homme (CAPDH) dont les fonctions sont « *l'information et la coordination* »³⁴⁴. Cette commission n'a aucun pouvoir de sanction et se contente à l'échelon régional d'émettre des recommandations aux États membres et à leurs commissions nationales des droits de l'homme. À l'échelle internationale, la commission participe aux réunions afin d'étudier et de débattre sur le thème des droits de l'homme. Selon Monsieur Ahmed Mahiou, elle ne s'intéresserait qu'à la violation des droits de l'homme sur les territoires arabes occupés par Israël³⁴⁵. Pourtant, le problème n'est pas de savoir quels sont ses domaines de prédilection, mais plutôt quels sont ses champs d'action. La ligue des États arabes a élaboré la Charte arabe des droits de l'homme qui a finalement été le seul texte juridique ratifié. Son taux de ratification est cependant encore très faible, mais « *quelques États arabes avancent, en effet, l'argument selon lequel, il n'est plus nécessaire de ratifier cette Charte dans la mesure où a été adoptée la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam ?!* »³⁴⁶.

³⁴¹ L'Algérie, l'Arabie Saoudite, le Bahreïn, les Iles de Comores, Djibouti, l'Égypte, les Émirats arabes unis, l'Irak, la Jordanie, le Koweït, le Liban, la Lybie, le Maroc, la Mauritanie, le Sultanat d'Oman, la Palestine, le Qatar, la Somalie, le Soudan, la Syrie, la Tunisie et le Yémen.

³⁴² Le Pacte de la Ligue est consultable sur le site officiel : www.arableagueonline.org

³⁴³ SP. Marks, « La commission arabe permanente des droits de l'homme », *Revue des droits de l'Homme*, vol. III, n° 1, Nanterre, 1970, p. 102.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ M. Mahiou, « La Charte arabe des droits de l'homme », *L'évolution du droit international*, Mélanges offerts à Hubert Thierry, éditions Pedone, Paris, 1998, p. 307.

³⁴⁶ M. Almidani, « La Ligue des États arabes et les droits de l'homme », *op. cit.*, p. 114.

129. L'Organisation de la coopération islamique et la Ligue des États arabes sont deux entités régionales ayant leurs commissions et leurs déclarations des droits de l'homme. Mais ces dernières n'ont toujours pas atteint le but recherché. Les commissions ne jouent pas le rôle nécessaire qui permettrait de renforcer et de protéger réellement les droits de l'homme dans cette région. Par exemple, aucun rapport de l'Arabie Saoudite n'a été rendu depuis la ratification de la Charte de la Ligue des États arabes. Pourtant, c'est à travers des comptes rendus que l'on peut évaluer l'efficacité d'une ratification et procéder aux recommandations adéquates. Quant aux déclarations, elles se contredisent sur certains points et leur prolifération a engendré une sorte d'inertie de la part des États de la région qui ne trouvent plus d'utilité à ratifier la dernière en date.

Le but recherché par ces institutions est de parvenir à adopter une déclaration des droits de l'homme propre à l'Islam. Il s'agit d'un travail complexe qui demande la participation de juristes musulmans et de juristes internationaux. Il semblerait opportun de prendre aussi en considération les droits culturels puisqu'ils ont une valeur considérable, la culture et la tradition ayant une influence importante sur la société³⁴⁷. Ces droits culturels auxquels nous nous référons sont les règles coutumières dont se sont imprégnées les populations. Elles se sont établies peu à peu avec le temps, n'étant toutefois le fruit d'aucun texte de loi. Ces coutumes régionales sont dérivées non seulement des traditions locales de chaque pays, mais aussi de la religion³⁴⁸. Quant aux commissions, il faudrait qu'elles puissent avoir une mission de régulation et de sanction pour qu'enfin s'appliquent effectivement ces droits universels.

130. Cet aspect d'universalité des droits de l'homme est d'ailleurs très important à mettre en évidence. En effet, René Cassin, lors de l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme, précisait que ce texte « international » devait plutôt être perçu comme un texte « universel », ne liant pas seulement les gouvernements, mais plaçant l'homme « *au centre d'une Déclaration qui se devait de promouvoir une conception unique de la condition humaine* »³⁴⁹. Néanmoins, parler d'une universalité des droits humains par une approche de

³⁴⁷ M. Almidani, « Le sommet islamique de Dakar et les droits humains », *Centre arabe pour l'éducation au droit international humanitaire et aux droits humains*, mars 2008, www.acihl.org/article.htm?article_id=19

³⁴⁸ V. *supra* p. 28-29.

³⁴⁹ J. Larralde, « Lorsque René Cassin commentait la Déclaration universelle des Droits de l'homme ; à propos du cours publié dans le Recueil des cours de l'Académie de droit international de 1951 », *Centre de recherche sur les droits fondamentaux et les évolutions du droit*, CRDF, n° 7, 2009, p. 28. Consultable : <https://www.unicaen.fr/puc/images/crdf0703larralde.pdf>

cohésion internationale semble être la solution, surtout lorsque les constitutions des États sont différentes.

B) Une démarche internationale

131. Si des efforts ont été réalisés du point de vue régional, il faut rappeler qu'à l'échelle internationale, l'Arabie Saoudite a également cherché à se rattacher d'une manière ou d'une autre aux valeurs universelles. Mais de quelle façon le Royaume s'est-il impliqué ? Quels ont été ses domaines de prédilection ? Nous nous intéresserons ainsi au rapport réalisé sur l'Arabie Saoudite (1) qui dresse un état des lieux des droits de l'homme dans le pays, puis nous verrons la faible participation de l'État saoudien (2) aux conventions internationales.

1. Le rapport sur l'Arabie Saoudite

132. L'Arabie Saoudite a fait l'objet d'un rapport du groupe de travail sur l'examen périodique universel³⁵⁰ par le Conseil des droits de l'homme en décembre 2013 sous l'égide des Nations Unies³⁵¹. D'après le calendrier du Conseil, le prochain examen du Royaume est programmé pour le 5 novembre de l'année 2018³⁵². Cet examen a été mené par une délégation dirigée par Monsieur Bandar Al-Aiban, président de la Commission des droits de l'homme en Arabie Saoudite. Ce rapport présente certaines avancées (a) quant au respect des droits de l'homme dans le Royaume, mais de nombreuses recommandations (b) sont encore proposées.

a- Les avancées en matière de droits humains

133. Tout d'abord, le président de la Commission des droits de l'homme affirme que la Réglementation fondamentale du pouvoir de 1992 protège les droits fondamentaux, mettant en lumière les principes d'égalité, de justice et de liberté. Cette Loi fondamentale saoudienne met

³⁵⁰ Procédure entreprise par les États membres des Nations Unies sous les auspices du Conseil des droits de l'homme permettant aux États de déclarer les actions effectuées en faveur de l'application des droits de l'homme et de répondre à leurs obligations.

³⁵¹ Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, Rapport du groupe de travail sur l'examen périodique universel, vingt-cinquième session, point 6 de l'ordre du jour, A/HRC/25/3, 26 déc. 2013, site de l'ONU : http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/countries.aspx?CountryCode=SAU&Lang=FR

³⁵² V. https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/UPR/UPR_31_Timetable.docx

en évidence aussi bien le droit des personnes sur le territoire que les obligations de l'État pour les garantir. Pour ce faire, l'Arabie Saoudite a développé son système judiciaire en assurant son indépendance³⁵³.

134. La question des femmes fait partie des préoccupations de l'État saoudien qui a apporté une contribution d'un million de dollars aux Nations Unies pour œuvrer à l'égalité des sexes et à l'autonomisation des femmes³⁵⁴. Le principe d'autonomisation a pour but de permettre aux femmes d'être autonomes, de leur garantir la santé et la sécurité, de promouvoir leur éducation, leur formation et leur développement professionnel. L'Arabie Saoudite n'a d'ailleurs pas été inactive ces dernières années au sujet du travail des femmes et de leur accès à l'éducation. Un nouveau Code du travail a été élaboré en 2006, révisé en 2015. Il comprend une partie spécifique dédiée au travail des femmes tandis que des bourses octroyées par le ministère de l'Enseignement supérieur leur ont été attribuées. Lors de cet examen périodique universel, de nombreux échanges ont eu lieu entre les États membres. À cette fin, l'Ukraine a souligné la promotion de la participation des femmes au marché du travail, leur accès à l'éducation ainsi que leur participation à la vie politique. En effet, depuis 2015, les femmes saoudiennes peuvent participer aux élections municipales. Elles sont aussi membres du Conseil de la *Choura* depuis janvier 2013. La France, quant à elle, s'est réjouie de la modernisation de la société ainsi que du rôle des femmes dans celle-ci.

135. Comme l'ont indiqué les États-Unis, l'Arabie a adopté « *la loi sur la protection contre les abus* » promulguée par décret royal en août 2013³⁵⁵. En vertu de l'article 1^{er} de cette loi, définissant la maltraitance, il s'agit de protéger les personnes de toute violence conjugale ainsi que les enfants et les travailleurs migrants liés à leurs contrats de sponsor³⁵⁶.

³⁵³ Décret Royal n° 78/M du 19/9/1428 de l'hégire (1^{er} oct. 2007), Loi de l'organisation judiciaire, art. 1^{er}.

³⁵⁴ UNIFEM et Pacte mondial des Nations Unies, « Principes d'autonomisation des femmes, pour l'entreprise aussi, l'égalité est une bonne affaire », 2010, p. 4-5 : http://www.Unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/partnerships/businesses%20and%20foundations/women-s-empowerment_principles_fr%20pdf.pdf

³⁵⁵ Décret royal n° M/52 du 19/10/1434 (26 août 2013), Loi pour la protection contre la maltraitance.

³⁵⁶ Le contrat de sponsor fait référence au parrainage ; l'employeur saoudien ou l'entreprise implantée en Arabie Saoudite qui permet à un expatrié de venir travailler et de résider en Arabie Saoudite.

b- Les recommandations

136. D'après les États-Unis, la restriction aux libertés d'association, de religion et d'expression est toujours bien réelle dans le Royaume. Néanmoins, le gouvernement tente d'expliquer, lors de ces dialogues, les spécificités de son ordre juridique ainsi que ses réticences à une liberté d'expression élargie. En effet, il a été rapporté « *que l'Islam constituait l'autorité religieuse et sociale suprême du Royaume. La charia interdisait les propos haineux, le dénigrement de la religion [...] et on ne pouvait considérer d'un point de vue juridique, qu'en refusant d'autoriser des éléments contraires à l'Islam, le Royaume violait la liberté d'opinion et d'expression... La Déclaration (art. 29, par. 2)³⁵⁷ imposait des restrictions aux droits et libertés individuels, les soumettant aux exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général* »³⁵⁸. La disposition avancée s'accorde avec l'article 39 de Loi fondamentale saoudienne qui exige de respecter les principes de courtoisie, d'honorer les traditions, les usages et la législation du pays. Cet article dispose : « *Les mass-média et tous les moyens d'expression doivent se conformer à la bonne parole et aux lois de l'État. Ils participent à la formation culturelle de la nation et à la consolidation de son unité* »³⁵⁹ ; est prohibé tout ce qui nuirait à la sécurité de l'État³⁶⁰. En réalité, le droit à la liberté d'expression dans ce contexte est étroitement lié à la liberté de culte car les menaces auxquelles l'État fait référence ici sont liées à toutes sortes de critiques de la Charia qui est l'ordre public du pays, sa Constitution et ses valeurs. En revanche, la sécurité nationale a une portée plus large que la seule défense de la valeur religieuse, mais cette dernière fait partie de l'ordre public saoudien et est hautement prise en considération.

137. L'Arabie Saoudite n'a pas ratifié la Convention C189 sur les travailleuses et travailleurs domestiques. Seuls vingt-deux pays l'ont d'ailleurs ratifiée. Néanmoins, l'État a adopté un Règlement relatif aux employés de maison et autres travailleurs du même type en 2013³⁶¹ qui détermine les droits et les obligations de l'employeur et des employés (salaire, logement, repos, congé maladie, etc.). Toutefois, l'absence de visites d'inspection régulières

³⁵⁷ « *Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général...* ».

³⁵⁸ Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, Rapport du groupe de travail sur l'examen périodique universel, A/HRC/25/3, *op. cit.*, p. 15.

³⁵⁹ Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 39.

³⁶⁰ Loi Fondamentale du Pouvoir, art. 39.

³⁶¹ Décision du Conseil des ministres n° 310 du 07/09/1434 (le 15 juil. 2013).

par les autorités saoudiennes afin de contrôler la condition de ces travailleurs domestiques reste un problème majeur. Une peur existe parmi les travailleurs migrants d'être expulsés ou détenus pendant une procédure judiciaire, ce qui empêche certains d'accéder à la justice³⁶². Le Royaume saoudien devrait donner l'exemple, surtout que ces travailleurs représentent une part très importante de la main d'œuvre étrangère du pays. La Syrie propose d'étendre la protection du Code du travail saoudien à tous travailleurs migrants³⁶³. Ce dernier consacre, dans sa troisième partie, le travail des étrangers. Les dispositions concernent la régularité du séjour, les autorisations de travail, la durée des contrats et l'assurance sociale. Il serait très bien venu d'ajouter dans ce Code une partie pour les travailleurs domestiques et d'intégrer les éléments essentiels de la Convention sur les travailleurs domestiques.

138. D'autres recommandations quant à l'adoption de nouvelles lois sont proposées : un Code pénal conformément aux normes internationales et une loi relative au statut personnel. Ces derniers semblent indispensables pour assurer l'effectivité du droit dont la source est le Coran et la *Sunna*. Codifier serait une excellente initiative pour éviter les disparités d'application du droit, sans compter que, comme l'a souligné le Bahreïn, il existe déjà bel et bien un fossé entre l'adoption des lois et leur application réelle³⁶⁴. Le Roi Abdullah, à ce propos, envisageait la rédaction d'un Code de la famille lors de son règne.

139. Concernant les femmes, l'Irlande considère que le régime de tutelle masculine reste un frein incontestable pour les femmes alors qu'Oman propose d'envisager un programme de sensibilisation sur le droit des femmes pour bannir les amalgames entre les préceptes de la Charia et certaines pratiques culturelles. L'État saoudien a d'ailleurs noté que quelques pratiques, notamment traditionnelles, étaient contraires à la Charia et à la législation du pays telles que l'entrave à la liberté du travail des femmes par leurs pères, frères ou maris ou leurs immixtions dans de nombreux domaines de la vie des femmes. Le gouvernement compte traiter ce problème à la source par une sensibilisation aux droits des femmes. Les États participants aux rapports proposent, à l'occasion, de retirer les deux réserves que l'Arabie Saoudite a émises sur la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

³⁶² Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, 19 févr.-9 mars. 2018, p. 11.

³⁶³ Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, Rapport du groupe de travail sur l'examen périodique universel, A/HRC/25/3, *op. cit.*, p. 24.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 7-9.

140. Enfin, le Nicaragua conseille de « *continuer à s'employer à mettre le cadre juridique nationale en harmonie avec les instruments internationaux* »³⁶⁵ dont l'État est signataire. Ce travail est primordial. Les conventions internationales ratifiées deviennent la deuxième norme après la constitution. Elles sont censées être intégrées dans la législation saoudienne. En revanche, la participation de l'État saoudien est faible. Quelles sont les conventions liées aux droits de l'homme que l'Arabie Saoudite n'a encore pas ratifiées et quelles sont les raisons de ces refus ? Ce manque de participation ne marginalise-t-il pas l'État saoudien au sein de l'Organisation des Nations Unies ?

2. La faible participation

141. Malgré des efforts, l'Arabie Saoudite participe peu aux conventions internationales aussi bien au sein de l'Organisation internationale du travail (a) que de l'Organisation des Nations Unies (b).

a- Les conventions de l'Organisation internationale du travail

142. L'Arabie Saoudite a ratifié seize conventions alors que soixante-sept ont été négligées³⁶⁶. Sa participation dans les conventions internationales du travail est relativement faible. Nombre d'entre elles concernent le syndicalisme, un droit qui n'a pas encore sa place au sein du Royaume. Tout d'abord, il faut noter que la Convention sur les consultations tripartites³⁶⁷ relatives aux normes internationales du travail de 1976 (C144) n'a pas été ratifiée. Celle-ci désigne la structure même de la prise de décision et de l'élaboration des normes internationales qui permet la protection des travailleurs. Ce tripartisme est évincé puisque les principes de représentativité, de négociation collective et de défense des intérêts des parties au travail sont quasi inexistantes dans le droit du travail saoudien.

³⁶⁵ Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, Rapport du groupe de travail sur l'examen périodique universel, A/HRC/25/3, *op. cit.*, p. 19.

³⁶⁶ V. annexe 2 : Les conventions de l'Organisation internationale du travail ratifiées par l'Arabie Saoudite.

³⁶⁷ Le tripartisme comprend les acteurs suivants : gouvernements, employeurs et travailleurs.

Le Code du travail saoudien, dénommé *Labor law* ou système du travail saoudien³⁶⁸, contient deux cent quarante-cinq articles avec des sections distinctes, mais aucune d'entre elles ne met en exergue un droit syndical. Il semble que le droit du travail saoudien ne reconnait pas la relation tripartite que propose l'Organisation internationale du travail, non pas que le tripartisme soit incompatible avec les textes juridiques saoudiens, mais plutôt parce que ce principe est jusqu'aujourd'hui inconnu³⁶⁹. De ce fait, de nombreuses autres conventions internationales ont été écartées du champ juridique saoudien, notamment la Convention sur la liberté syndicale et la protection du droit syndical (C087) ainsi que la Convention sur le droit d'organisation et de négociation collective (C098). L'Arabie Saoudite a ratifié six conventions fondamentales sur huit. Les deux conventions négligées concernent le syndicalisme. La Convention C138 sur l'âge minimum a été ratifiée le 2 avril 2014 et est entrée en vigueur le 2 avril 2015.

143. À notre sens, négliger les principes essentiels de l'Organisation internationale du travail n'est pas la meilleure chose à faire. La dimension tripartite que propose l'OIT est primordiale et assure l'effectivité des droits de l'homme au travail. Même la déclaration de 1981 et la Charte arabe de 2004 ne manquent pas de rappeler le droit syndical et la liberté d'association³⁷⁰. La Charte, pourtant ratifiée par le Royaume saoudien, n'a pas permis de faire du droit syndical un droit acquis. Il en est de même pour les conventions fondamentales de l'OIT. Si l'on tient compte, par exemple, de l'adhésion de l'Arabie Saoudite à la Convention n° 111 concernant la discrimination (emploi et profession), nous remarquerons qu'il existe des discriminations dans l'emploi au sein du Royaume où les femmes parfois seront préférées aux hommes et les nationaux aux étrangers compte tenu du plan de *saudisation*³⁷¹ notamment. L'article 1^{er} de cette convention dénonce pourtant la discrimination par le sexe ou l'ascendance nationale. Les conventions de cette organisation internationale comportent elles-mêmes des normes qui remettent parfois en cause le principe d'égalité entre les hommes et les femmes,

³⁶⁸ *Labor Law* étant l'appellation donnée en anglais sur le site du ministère du Travail. L'expression « système du travail » en est une traduction littérale de l'arabe « *nithâm al 'amal* ».

³⁶⁹ Le droit syndical n'apparaît ni dans le Code du travail de 2006 en vigueur, révisé en 2015, ni dans l'ancien Code de 1969.

³⁷⁰ CADH, art. 35, et DUDHI, art. 4.

³⁷¹ Ce plan se réfère aux différentes initiatives du gouvernement saoudien afin d'encourager l'emploi des nationaux dans le secteur privé. Cette politique existe depuis les années 1990, mais a été poursuivie au printemps 2011 et relancée sous les auspices du ministère du Travail avec le programme *Nitaqat* (signifiant catégories). Ce programme classe les entreprises selon des catégories, allant de celles qui respectent le programme et sont récompensées à celles qui se voient sanctionner.

telles que la convention interdisant aux femmes de travailler la nuit³⁷² alors que le travail nocturne n'est en rien prohibé pour les hommes. En pratique, ratifier une convention ne veut donc pas dire l'appliquer à la lettre, sans pour autant ignorer le caractère contraignant de ces traités.

144. Certes, le Royaume ne reconnaît pas le droit syndical et le droit de grève dans ses textes juridiques, tels que la Réglementation fondamentale du pouvoir ou le Code du travail. Néanmoins, sa Constitution est loin d'être contre ces principes de liberté d'association tant qu'ils n'enfreignent pas les valeurs de la Charia. Depuis une décision du Conseil ministériel de 2002, il est légal de constituer des commissions de travailleurs dans les entreprises de plus de cent salariés. Les représentants n'ont pas de grandes marges de manœuvre puisqu'ils ne peuvent que faire des propositions et des recommandations quant aux conditions de travail des employés³⁷³. Nous pourrions donc plutôt comparer ces commissions à des comités d'hygiène, de sécurité et des conditions de travail dont le rôle est de contribuer à la protection de la santé et de la sécurité des salariés³⁷⁴. Par ailleurs, le Bureau international du travail (BIT), dans un communiqué de presse du 18 avril 2002, a tout de même noté cette avancée³⁷⁵.

b- Les conventions liées aux droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies

145. Si l'Arabie Saoudite n'a pas signé la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les pactes, elle s'est tout de même investie en ratifiant certaines conventions de l'ONU liées aux droits humains : la Convention pour la prévention et la répression du génocide (1948), la Convention internationale sur l'élimination de toutes formes de discrimination raciale (1966), la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (1979), la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (1984) et la Convention relative aux droits de l'enfant (1989)³⁷⁶. Cependant, il est regrettable que le Royaume n'ait pas ratifié la Convention internationale pour la protection des

³⁷² J. Maillot, *Les sources internationales des libertés et droits fondamentaux*, in Serge Guinchard (dir.), *Le Grand Oral*, Gazette du Palais, Lextenso éditions, Paris, 2010, p. 19.

³⁷³ Gulf Center for Development Policies, *Le dossier des syndicats dans les pays du Golfe, l'Arabie Saoudite*, consultable : https://www.gulf-policies.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=&174Itemid=437

³⁷⁴ C. trav. français, art. L. 4611-1 à L. 4616-5.

³⁷⁵ A. Alsalem, « Radwan : L'annonce de l'union des travailleurs bientôt dans le Royaume », *Sabq*, journal électronique, 27 mai 2012 : <http://sabq.org/Kmidfe>

³⁷⁶ Site internet de l'ONU et des droits de l'homme : <http://www.un.org/fr/rights/overview/conventions.shtml>

travailleurs migrants et leurs familles (1990). L'Arabie a également négligé la Convention internationale sur l'élimination et la répression du crime d'apartheid (1973), la Convention internationale contre l'apartheid au sport (1973) ainsi que les protocoles se rapportant aux pactes internationaux relatifs aux droits civils et politiques visant à abolir la peine de mort.

§2- Les conventions ratifiées

146. Nous nous intéresserons à présent à certaines conventions ratifiées par le Royaume. Ces dernières sont pertinentes quant à l'application des droits de l'homme et, spécifiquement, des femmes. Ainsi, nous étudierons, dans un premier temps, la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes (A), puis nous aborderons d'autres conventions liées aux droits humains (B).

A) La Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979 (CEDAW)

147. Les sociétés ont démontré qu'il était nécessaire de proposer une convention internationale ayant pour objet de contrer et d'attaquer ce phénomène discriminatoire à l'égard des femmes, et ce, partout dans le monde. Cette convention vient rétablir l'égalité et l'équilibre entre les deux sexes et vise à protéger les femmes des discriminations. Cependant, nous verrons que l'Arabie Saoudite a émis des réserves (1) malgré des actes en vue de son application (2).

1. Les réserves de l'Arabie Saoudite

148. Ce paragraphe examinera les réserves du Royaume quant à l'application de la convention (a) tout en présentant ses arguments (b).

a- Les réserves à certaines dispositions

149. L'Arabie Saoudite a ratifié la convention en septembre 2000, mais sous deux réserves. La première est que l'État saoudien n'est pas lié par les dispositions qui seraient incompatibles avec les normes du droit islamique. Sa deuxième réserve est que le Royaume n'est pas lié par deux dispositions : « *Les États parties accordent à la femme des droits égaux*

à ceux des hommes en ce qui concerne la nationalité de leurs enfants »³⁷⁷ ainsi que la soumission d'un litige concernant l'application de la convention à la Cour internationale de justice (CIJ) si les parties ne parviennent pas à se mettre d'accord sur l'organisation de l'arbitrage³⁷⁸.

Le comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes a fait des observations sur la participation de l'Arabie Saoudite à la convention, notant « *l'établissement par décret royal, en 2004, d'une Commission des droits de l'homme chargée de mettre en œuvre les engagements en la matière pris par l'État partie, ainsi que la création d'une société nationale des droits de l'homme* »³⁷⁹.

Le comité suggère des propositions en réponse à ses préoccupations considérant que la première réserve est si large qu'elle est contraire à l'objet du traité³⁸⁰. Pourtant, la délégation saoudienne assure qu'aucune disposition n'est contraire à la Charia. Il faudrait alors se demander l'utilité de cette réserve et penser à la retirer. Toutefois, la seule signature de ces conventions à caractère fondamental n'est pas suffisante, les exigences de celles-ci ne peuvent s'imposer à la société de manière aussi rapide. Le progrès est une finalité qui s'installe avec le temps. Cette période d'adaptation peut prendre différentes formes : par la promotion de l'emploi des femmes³⁸¹, la favorisation d'une politique médiatique permettant l'évolution des mœurs et par l'analyse de la Charia sous l'*ijtihad*³⁸² qui servira à élaborer une théorie juridique en adéquation avec l'Islam. Le comité suggère une consultation entre les dirigeants des communautés religieuses, les théologiens et les femmes dirigeantes en vue de retirer cette réserve générale à l'aide d'un calendrier défini³⁸³. Le centre pour le dialogue national dont l'objet est de favoriser le débat entre les citoyens est à notre sens l'organe compétent.

³⁷⁷ CEDAW, art. 9, § 2.

³⁷⁸ CEDAW, art. 29, § 1^{er}.

³⁷⁹ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales du comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Quarantième session, CEDAW/C/SAU/CO/2, 14 janv.-1^{er} févr. 2008, p. 2.

³⁸⁰ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 3.

³⁸¹ Des décisions ministérielles ont été prises en ce sens, V. *infra* Partie II, Titre I, Chapitre 2.

³⁸² V. *supra* p. 33.

³⁸³ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 3.

Quant à l'État, peut-être serait-il temps d'arrêter d'émettre des réserves qui n'ont pas lieu d'être. Le comité a d'ailleurs demandé à l'Arabie Saoudite de retirer cette réserve générale. « *Le comité est préoccupé par l'interprétation particulière du principe d'égalité par l'État partie, selon laquelle les hommes et les femmes ont des droits similaires, complémentaires et harmonisés plutôt que des droits égaux* »³⁸⁴.

De la même manière, il est suggéré d'imposer des lois antidiscriminatoires, principalement sur la problématique femmes-hommes³⁸⁵. Le comité semble faire une distinction ferme entre les règles de la Charia et celles relevant des traditions et coutumes, considérant qu'il est impératif « *... d'établir une jurisprudence permettant d'adapter la législation islamique au contexte actuelle des femmes* »³⁸⁶. Cette dissociation est en effet nécessaire, mais certaines coutumes relevant de la Charia, la séparation entre les deux n'est pas si nette.

Nous verrons tout au long de notre étude que l'Islam donne à l'homme et la femme des statuts différents et particuliers et que leur égalité est considérée comme relative. La notion des droits de l'homme comme on l'entend n'est pas strictement compatible avec les prescriptions de l'Islam. C'est pourquoi les déclarations des droits de l'homme en contexte musulman ont vu le jour, notamment la Charte arabe identifiée comme « *fortement marquée par le relativisme des droits de l'Homme du fait de l'importance de la religion musulmane* »³⁸⁷.

b- La justification de ces réserves

150. Lors d'un colloque, l'Arabie Saoudite s'est prononcée sur sa vision des droits de l'homme et sur le statut juridique des femmes. Avant tout, il faut rappeler que les droits occidentaux se sont laïcisés avec le temps alors que le droit saoudien est un droit religieux, ce qui explique le décalage entre ces deux systèmes juridiques.

³⁸⁴ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales du comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Quarantième session, CEDAW/C/SAU/CO/2, *op.cit.*, p. 3.

³⁸⁵ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 3.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 4.

³⁸⁷ H. Oberdorff, *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, *op. cit.*, p. 111.

151. L'islam protège l'égalité entre les hommes et les femmes par ce principe du droit musulman selon lequel « *Les femmes sont les sœurs des hommes* »³⁸⁸. Les intervenants du colloque admettent que l'homme et la femme ont des droits égaux et qu'il a seulement été imposé à l'homme des charges supplémentaires, en tant que chef de famille, dont la femme est finalement libérée³⁸⁹. Pourtant, la question qu'il faudrait se poser est de savoir si les femmes souhaitent se libérer de cette charge ou pas dès lors qu'il existe des revendications sociales importantes les concernant. Ce devoir qu'a l'homme est néanmoins un droit qu'elles peuvent exiger par la loi. Le principe qui en ressort est celui d'une égalité relative s'illustrant à travers une « *réciprocité des droits et obligations dans les rapports entre les hommes et les femmes* »³⁹⁰. Chacun d'eux a des droits et des obligations prenant la forme suivante : « *Les femmes jouissent de droits correspondant aux obligations qui leur incombent vis-à-vis des hommes et les hommes vis-à-vis des femmes assument des responsabilités prioritaires* »³⁹¹. Cette responsabilité prioritaire est donnée aux hommes, celle d'assurer le fonctionnement du foyer. Cet échange des droits et obligations entre les deux sexes n'exclut pas l'égalité des sexes en droits comme conséquence de leur appartenance au genre humain³⁹² ainsi qu'une égalité en dignité et liberté.

Cette réserve quant à une éventuelle contrariété avec le droit islamique s'explique finalement par cette conception d'égalité relative des droits jugée toutefois préoccupante par le comité. Mais « *l'islam, en tant que religion réaliste, admet qu'une similitude totale entre l'homme et la femme est contraire à la réalité* »³⁹³ et dans ces différences, l'article 4 de la Convention pour l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes protège le droit de maternité sans pour autant agir de manière discriminatoire. La différence physiologique ne peut pourtant pas, à elle seule, fonder une différence sociale et politique.

³⁸⁸ Colloques de Riyad, de Paris, de Genève et de Strasbourg entre juristes de l'Arabie Saoudite et éminents juristes et intellectuels européens sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam, ministère de la Justice (Riyad) et *Dar Alkitab Allubnani* (Liban), 1974, p. 188.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 191.

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*, p. 192.

³⁹³ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 13.

152. En ce qui concerne la réserve du second paragraphe de l'article 9 de la convention sur l'égalité des droits à la nationalité des enfants, il faut admettre que le régime saoudien de la nationalité est bel et bien discriminatoire : l'enfant d'un père saoudien est automatiquement saoudien³⁹⁴ alors que l'enfant d'une mère saoudienne doit remplir certaines conditions pour le devenir (être résident lors de sa majorité, parler couramment l'arabe, demander la nationalité un an après avoir obtenu la majorité, ne pas avoir été condamné à une peine de plus de six mois de prison)³⁹⁵. La justification par l'État saoudien serait d'éviter la double nationalité : « *Il faudrait noter à cet égard que tout en ne faisant pas de discrimination à l'égard des femmes, les dispositions du Code de la nationalité ont toujours fait en sorte que la double nationalité soit évitée dans ses deux aspects positifs et négatifs* »³⁹⁶. Pourtant, la nationalité saoudienne ne semble pas incompatible avec une autre nationalité. Le régime des nationalités saoudien privilégie la transmission de la nationalité par le père, peut-être en référence à la Charia qui fait dépendre du père l'attribution de la religion de l'enfant ainsi que le nom de famille. Ainsi, puisque l'enfant né d'un père étranger aurait en premier lieu la nationalité de son père, la nationalité saoudienne de la mère n'est pas donnée automatiquement à l'enfant du fait des réticences envers les doubles nationalités. Néanmoins, cette justification semble peu convaincante au regard de la discrimination qu'elle représente. Les membres du Conseil de la *Choura* débattent de la question afin de parvenir à attribuer la nationalité automatiquement aux enfants de mères saoudiennes, mais la loi n'a pas encore été approuvée.

2. Les actes en vue de l'application de la convention

153. Après ratification et mise en vigueur de la convention, différents actes sont intervenus permettant son application effective. Dès lors, il y eut des efforts d'ordre commun (a) considérés comme généraux. Par ailleurs, nous verrons que l'Arabie Saoudite a des spécificités (b) mettant ainsi les femmes dans une sphère à part.

³⁹⁴ Décision du conseil ministériel n° 4 du 25/1/1374 (23 sept. 1954), Régime des nationalités, art. 7, version traduite : <http://www.refworld.org/pdfid/3fb9eb6d2.pdf>

³⁹⁵ Régime des nationalités, art. 8 a-b-c-d.

³⁹⁶ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 29.

a- Les efforts d'ordre commun

154. Dans la Loi fondamentale saoudienne, nous retrouvons divers principes applicables à tous les citoyens sans distinction : l'égalité à l'accès au travail sans distinction de sexe (art. 28)³⁹⁷ et l'accès aux fonctions publiques (art. 59). Pour les droits sociaux, l'État veille à protéger tous ses sujets (art. 36), assure une sécurité sociale à tous (art. 27), garantit l'enseignement public (art. 30) et la santé publique (art. 31).

155. Comme l'exige l'article 4 de la Convention CEDAW, l'État a adopté les mesures nécessaires afin de protéger la maternité, aussi bien dans le secteur public avec soixante jours de congés de maternité³⁹⁸ que dans le secteur privé³⁹⁹ avec soixante-dix jours.

156. L'Arabie Saoudite s'est aussi investie dans l'éradication des préjugés et des mauvaises pratiques coutumières (art. 5 CEDAW) par des programmes de sensibilisation et l'adoption d'une loi contre les mauvais traitements avec pour soutien treize comités de protection sociale créés depuis le 20 avril 2004 relevant du ministère des Affaires sociales dans les treize régions du pays⁴⁰⁰.

157. Le domaine de l'enseignement et de l'éducation est particulièrement important en Arabie Saoudite. L'État saoudien respecte rigoureusement l'article 10 de la CEDAW : il existe une réelle égalité des sexes dans l'enseignement, dans la participation au processus éducatif et dans le budget de l'éducation. D'après les chiffres, en 2008-2009, les étudiants dans l'enseignement public étaient trois millions cent quatre-vingt-huit mille deux cent quatre-vingt-cinq, puis trois million six cent cinquante-neuf mille cent vingt-deux en 2014-2015. Quant aux étudiantes, elles étaient deux millions neuf cent soixante-treize mille quatre cent neuf en 2008-2009 contre trois millions six cent vingt-cinq mille deux cent sept en 2014-2015⁴⁰¹.

³⁹⁷ Nous verrons tout de même que cette disposition écrite n'a pas été respectée, bien que le gouvernement tente au fur et à mesure d'accorder de nouvelles opportunités de travail aux femmes.

³⁹⁸ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 22.

³⁹⁹ Décret royal n° M/51 du 23/8/1426 (27 sept. 2005), révisé par le décret royal n° M/46 du 5/6/1436 (25 mars 2015), Code du travail, art. 151.

⁴⁰⁰ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰¹ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports périodiques soumis par les États parties en application de l'article 18 de la Convention, CEDAW/C/SAU/3-4, Arabie Saoudite, 30 sept. 2016, p. 59, consultable sur : <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N16/304/69/PDF/N1630469.pdf?OpenElement>

L'enseignement n'étant pas mixte, il faut prévoir un budget pour chacun des sexes dans l'éducation aussi bien dans les écoles que dans les universités.

158. Concernant le domaine de l'emploi et de l'égalité de rémunération, « *selon le Code de la fonction publique, les traitements sont fixés suivant le poste occupé et non en fonction du sexe de la personne qui l'occupe* »⁴⁰². Lors de la demande directe adoptée en 2006⁴⁰³ sur la convention C100 sur l'égalité de rémunération de l'OIT, la commission a noté que le Code du travail de 2006 n'a porté aucune référence à ce principe, ni le Code révisé de 2015. Cette dernière fit part de son avis sur la ségrégation professionnelle qui affecterait indirectement le principe d'égalité de rémunération puisque les femmes sont limitées aux types d'emplois qu'elles peuvent exercer et ne doivent travailler que dans les domaines qui conviennent à leur nature⁴⁰⁴. La question n'est pourtant pas juridique mais plutôt sociopolitique. Pourrions-nous admettre qu'il existe des emplois par nature masculins et d'autres féminins ? Il s'agit ici d'un débat qui ne peut pas être le même d'une société à une autre. De plus, le comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes tenu en mars 2018 est préoccupé par le manque de mesures visant à promouvoir le partage des responsabilités entre les époux et suggère l'instauration d'un congé de paternité⁴⁰⁵. Ces remarques sont pertinentes puisqu'en proposant ces réformes, l'insertion professionnelle des femmes sera de plus en plus importante.

b- Les spécificités de l'Arabie Saoudite

159. Si des efforts ont été entrepris pour parvenir à appliquer la convention CEDAW, il faut souligner que l'État saoudien a ses spécificités et aborde la question des femmes d'une manière assez particulière. L'égalité absolue entre les sexes n'est tout d'abord pas reconnue, alors qu'en France, l'égalité entre l'homme et la femme a pris la dimension d'une concurrence entre les deux sexes. L'Arabie Saoudite n'est pas tout à fait dans cette démarche. Le rapport réalisé par la délégation saoudienne présente tout de même les moyens de recours dont

⁴⁰² Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰³ Commission internationale du travail (CIT), Demande directe publiée à la 96^{ème} session par l'OIT : www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=1000:13101_COMMENT_ID:2329492:YES

⁴⁰⁴ C. trav. saoudien, art. 149.

⁴⁰⁵ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 14.

disposent les femmes⁴⁰⁶, qui ne sont finalement que les moyens de recours légaux dont disposent tout citoyen : la Cour du Roi et du Prince héritier, les Princes gouverneurs des provinces, le Bureau de doléances⁴⁰⁷ et l'appareil judiciaire (la Cour de cassation, les cours d'appels, les tribunaux de première instance). Des mesures législatives favorisant le travail des femmes ont également été élaborées, les premières présentées dans le recueil des décisions ministérielles émises entre 2003 et 2005 encourageant l'accès des femmes saoudiennes à de nombreux métiers et formations ou l'établissement de l'égalité en droits et devoirs de l'homme et de la femme dans le Code de la fonction publique.

160. Depuis le règne du Roi Salman, l'évolution est encore plus rapide⁴⁰⁸ : des opportunités d'emplois inédites, la levée de l'interdiction de conduire des femmes, etc. Dans le cadre judiciaire notamment, l'État saoudien affirme l'existence d'un droit de contestation en cas de jugement discriminatoire à l'égard des femmes⁴⁰⁹ en renvoyant à l'article 176 de la Loi générale des procédures qui dispose que « *Les moyens de recours aux jugements sont l'appel, la cassation, et le recours en révision* »⁴¹⁰. En réalité, cet article ne concerne pas les femmes ou une discrimination à leur égard en particulier. Il s'agit tout simplement des voies de recours ordinaires. Notons que cette loi est équivalente au Code de procédure civile et est déterminée littéralement par la Loi de procédure de la Charia. Celle-ci étant codifiée, nous pouvons prétendre à la codification de la Charia elle-même.

161. L'article 7 de la CEDAW aborde la question des femmes dans le domaine politique. L'Arabie Saoudite expliquait à cette fin que l'entrée des femmes en politique n'était plus qu'une question d'organisation. Hormis leur participation au Conseil de la *Choura* et aux élections municipales, elles sont aussi parmi les fondateurs de la Commission nationale des droits de l'homme et participent activement au centre du Roi Abdul Aziz pour le dialogue national⁴¹¹.

⁴⁰⁶ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁰⁷ Connu en anglais sous *the Board of Grievance* faisant office de cour administrative.

⁴⁰⁸ Notamment à travers la Vision 2030 saoudienne qui fera l'objet d'un chapitre, V. *infra* p. 248-270.

⁴⁰⁹ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 16.

⁴¹⁰ Décret royal n° M/1 du 22/1/1435 (25 nov. 2013), Loi générale des procédures, *The Law of Procedure before Shariah Courts*. Il s'agit de l'équivalent du code de procédure civile.

⁴¹¹ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 26.

162. Concernant les activités économiques et sociales des femmes, l'islam est clair sur la question en prévoyant une liberté financière absolue. « *Elle est financièrement indépendante de son mari, peut exercer tous les droits, notamment le droit de posséder une propriété, de disposer de biens, d'effectuer des transactions civiles et commerciales, de signer des contrats et de demander des prêts* »⁴¹². Dans le Royaume, aucune restriction de cet ordre n'existe. En ce sens, l'État saoudien applique l'article 15 de la CEDAW rappelant la capacité juridique identique de l'homme et de la femme. Néanmoins, cette capacité est limitée à une dimension économique et financière. Elle était également freinée par la présence d'un mandataire obligatoire qui devait la représenter administrativement⁴¹³. En matière de travail aussi, nous verrons dans certains cas que la femme devait demander l'autorisation de son tuteur pour exercer une profession⁴¹⁴.

163. Se pose également la question de l'alinéa 4 de l'article 15 disposant que « *Les États parties reconnaissent à l'homme et à la femme les mêmes droits en ce qui concerne la législation relative au droit des personnes de circuler librement et à choisir leur résidence et leur domicile* »⁴¹⁵. Cette liberté de circulation s'effectue au sein du Royaume, mais connaît des limites lors du voyage des femmes saoudiennes à l'étranger. En effet, elles doivent avoir l'accord de leur tuteur légal : père, mari ou frère⁴¹⁶.

164. Enfin, s'agissant du mariage (art. 16 CEDAW), la liberté de choisir son époux est contrôlée depuis la décision n° 109 de 1391 de l'hégire (1971) par le Conseil judiciaire supérieur (la Cour de cassation) qui a diffusé une circulaire aux tribunaux de l'état civil afin qu'ils s'assurent du consentement de la femme à contracter le mariage. Pour les autres droits énumérés dans la convention, l'application de l'article se complique puisque le mariage polygame existe en Arabie Saoudite. L'alinéa *c* sur l'égalité des droits et responsabilités des conjoints n'est pas non plus compatible avec la Charia puisque la femme a droit à une dot tandis qu'elle peut se tourner vers la justice si le mari ne subvient pas à ses besoins⁴¹⁷ alors que l'époux

⁴¹² *Ibid.*, p. 44.

⁴¹³ V. *infra* p. 192-193.

⁴¹⁴ V. *infra* p. 207-208.

⁴¹⁵ CEDAW, art. 15, § 4.

⁴¹⁶ V. *infra* p. 189-190.

⁴¹⁷ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, *op. cit.*, p. 50.

ne pourrait se prévaloir de ce droit. La question du mariage en Arabie Saoudite est régie par la Charia, qui a une conception différente de celle du droit occidental.

165. Le comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes semble être préoccupé par la persistance des lois discriminatoires en Arabie Saoudite et considère qu'il « *existe une diversité des opinions et des concepts juridiques au sein de la tradition juridique musulmane, permettant une réforme législative et le traitement des dispositions discriminatoires* »⁴¹⁸. Toutefois, il ne faut pas oublier l'importance de la Charia dans le corpus juridique saoudien, en tant que constitution du pays, rendant son exégèse moins souple que dans un pays où elle n'est que l'une des sources fondamentales. L'État saoudien et surtout la pensée traditionnelle locale ne semblent pas être prêts à une révolution de la loi islamique pour y interdire l'autorisable en religion ou y autoriser l'interdit. Notons toutefois que le Royaume a nettement progressé en matière de droits des femmes ces dernières années, ce que l'on ressent lors de la lecture des comptes rendus des comités pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes entre 2008 et 2018. Le premier rapport marquait un État qui défend ses prises de position toujours autour de la constitution, alors que le second propose une Arabie nouvelle, notamment à travers des lois importantes que nous aborderons tout au long de notre étude.

B) Les autres conventions

166. De nombreuses autres conventions de l'Organisation des Nations Unies ont un intérêt important à l'égard des droits de l'homme. Certaines d'entre elles, telles que la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (CERD) et la Convention des droits de l'enfant (CRC), ont été ratifiées par l'Arabie Saoudite. En revanche, l'État réitère toujours son principe de constitutionnalité, en ce que les conventions internationales auxquelles il adhère ne doivent pas contredire la Charia (1). Nous verrons cependant que la Charia ne semble pas être un frein à l'application des conventions et que des améliorations sont en cours (2).

⁴¹⁸ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 4.

1. Le contrôle de compatibilité avec la Charia

167. La Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (CERD) adoptée en 1966 a été ratifiée par l'Arabie Saoudite le 23 septembre 1997. L'État saoudien a émis deux réserves : d'une part, l'État partie s'engage à appliquer les dispositions de la convention à condition que celles-ci ne soient pas contraires à la Charia. D'autre part, l'Arabie ne se considère pas liée par l'article 22 relatif à la soumission à la Cour pénale internationale (CPI) d'un différend entre les États, touchant à l'interprétation de la convention, qui n'aurait pas été réglé par voie de négociation. Cette Cour est compétente en matière de génocide et si l'Arabie a ratifié la Convention pour la prévention et la répression du génocide, elle ne fait pas partie des États ayant signé les statuts de la CPI. L'État saoudien a également ratifié le 26 janvier 1996 la convention des droits de l'enfant (CRC) de 1989 formulant encore une réserve sur toutes les dispositions contraires aux prescriptions du droit musulman.

168. Lors de la ratification de ces deux conventions, l'Arabie Saoudite a émis la même réserve quant au principe de constitutionnalité. Toutefois, lors des rapports entre les États parties, notamment ceux de 2003⁴¹⁹ et de 2018⁴²⁰ sur l'adhésion du Royaume saoudien à la Convention CERD, il a été considéré que la première réserve est trop large et imprécise, ce qui la rend incompatible avec l'objet même du traité. Cette réserve qui a aussi été évoquée lors de l'adhésion à la Convention CEDAW est perçue juridiquement comme indispensable pour l'Arabie Saoudite puisqu'aucune convention internationale ni aucun texte législatif ne doit contredire la Charia islamique, constitution du pays. Mais cette réserve est-elle essentielle ? La Convention CERD a pour objectif principal l'égalité et vise à éradiquer « *toute distinction, exclusion, restriction ou préférence fondée sur la race, la couleur, l'ascendance ou l'origine nationale ou ethnique* »⁴²¹. Son objet est ainsi complètement en accord avec le droit musulman et les valeurs de l'Islam. La réserve n'a pas lieu d'être puisque l'objet de la convention et les valeurs de la Charia sont finalement identiques à ce sujet. Il faut alors s'interroger sur la formulation systématique d'une telle réserve. L'État saoudien devrait indiquer *ab initio* les dispositions des conventions qui seraient éventuellement en désaccord avec la Charia ou

⁴¹⁹ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 9 de la convention, soixante-deuxième session, CERD/C/62/CO/8, 2 juin 2003.

⁴²⁰ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Observations finales valant quatrième à neuvième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, CERD/C/SAU/CO/4-9, 11 mai 2018, p. 2.

⁴²¹ CERD, art. 1^{er}.

s'agirait-il d'une réserve éventuelle afin d'échapper à certaines responsabilités quant à l'application de ces conventions ?

169. De même, d'après les derniers rapports périodiques de 2006 et de 2016⁴²² sur l'adhésion de l'Arabie Saoudite à la Convention des droits de l'enfant, il a été demandé au gouvernement saoudien de revoir sa réserve générale et de décrire quels seraient les articles de la convention qui seraient susceptibles d'être contraire au droit musulman. Cette réserve générale réitérée dans toutes les conventions est une protection juridique de l'Arabie Saoudite afin de ne pas entraver la constitution du pays. Aucune autre réponse n'est apportée, mais en réalité, l'interrogation porte sur l'article 14 de la convention recommandant aux États de respecter « *la liberté de pensée, de conscience et de religion* ». Les Émirats arabes unis, par exemple, ont formulé une réserve en ne se considérant liés « *par les dispositions de l'article 14 que dans la mesure où celles-ci ne contreviennent pas aux principes de la charia* »⁴²³. Les libertés de pensée, de conscience et de religion sont étroitement liées. Si l'on entrave l'une d'elles, toutes peuvent se retrouver touchées. Mais surtout, il faut savoir que le Royaume saoudien vit la religion aussi bien juridiquement (droits et traditions) que moralement et socialement. La liberté de religion n'existe pas pour les nationaux, elle ne s'applique que pour les étrangers. L'enseignement est musulman, les enfants apprennent le Coran et la *Sunna*. La laïcité n'a aucune place ici.

2. Les améliorations

170. Mis à part la réserve générale, considérée parfois gênante par les membres de l'Organisation des Nations Unies, de nombreuses propositions ont été suggérées afin d'appliquer au mieux ces conventions internationales. Il a été recommandé à l'Arabie Saoudite, entre autres, de prévoir une législation permettant l'application des articles 2-4 de la Convention CERD, à savoir condamner la discrimination raciale par tous les moyens appropriés, interdire la ségrégation raciale ou les propagandes et organisations dans ce but. D'après le comité⁴²⁴, la Charia est insuffisante, il faudrait incorporer le principe d'élimination de la discrimination

⁴²² Le groupe de travail sur l'examen périodique universel tient trois sessions par an. Seize États sont passés en revue au cours de chaque session afin de pouvoir examiner les cent quatre-vingt-douze États membres des Nations Unies durant un cycle de quatre ans. V. CRC/C/136/Add.1 et CRC/C/SAU/CO/3-4

⁴²³ Nations Unies, Collection des Traités, Convention relative aux droits de l'enfant, New York, 20 nov. 1989.

⁴²⁴ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 9 de la convention, CERD/C/62/CO/8, *op. cit.*, p. 3.

raciale dans la Loi fondamentale et établir une législation nationale claire sur la non-discrimination⁴²⁵. Il semblerait, en effet, nécessaire de l'inscrire. Certes, le principe d'égalité est affirmé (art. 8) tandis que la garantie des droits de l'homme est proclamée (art. 26) comprenant l'élimination des discriminations et la promotion du bien et l'interdiction du mal (art. 23), mais aucune référence explicite à ce principe, objet de la Convention CERD, n'a été faite. La Charia prône l'égalité entre tous, ce qui suffirait à exprimer ce principe. Néanmoins, elle reste une source non écrite et ses valeurs se doivent d'être constitutionnalisées.

Ce manque de réglementation a conduit à retrouver des pratiques d'entreprises privées fortement discriminatoires, ces dernières traitant différemment leurs travailleurs selon leurs nationalités pour des postes de même responsabilité. En général, l'occidental est le mieux payé, suivi du saoudien et enfin des ressortissants des pays d'Asie. Cette discrimination est contraire à la convention et à la Charia, mais faudrait-il qu'elle devienne contraire à la loi saoudienne qui n'édite pas assez de règles précises sur l'égalité ? Le comité sur l'élimination de la discrimination raciale ajoute qu'il serait nécessaire de faire circuler la convention afin de créer une prise de conscience au sein de la société et que la convention CERD puisse être invoquée devant les tribunaux saoudiens⁴²⁶.

171. Concernant l'article 6 de la convention CERD sur l'égalité devant la loi, le rapport demande une application réelle de cette disposition. L'article 47 de la Loi fondamentale consacre les principes selon lesquels les citoyens et autres personnes résidentes sur le territoire sont égaux devant la loi et accèdent aux recours judiciaires dans des conditions d'égalité. Mais, le rapport met en évidence un défaut dans la mise en œuvre et l'application de ce droit. Ceci est dû à une discordance entre le principe et l'application qui en est faite qu'il faudrait traiter en profondeur par le biais de comités spécialisés.

172. Dans le Royaume, certaines ethnies rencontrent des difficultés quant à l'expression de leurs convictions religieuses⁴²⁷, ce qui est contraire à la disposition *vii* de l'article 5 de la convention, alors qu'il est formellement prescrit en Islam de respecter les autres religions. Le Coran se réfère à plusieurs reprises à l'Évangile et à la Torah. La Sourate de la Table servie, dans son 48^{ème} verset, clarifie l'idée de tolérance : « *Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous*

⁴²⁵ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Observations finales valant quatrième à neuvième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, CERD/C/SAU/CO/4-9, *op. cit.*, p. 3.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 9 de la convention, CERD/C/62/CO/8, *op. cit.*, p. 3.

Conclusion du Titre I

174. La position juridique saoudienne paraît délicate. Elle se place entre la Charia et le droit international, deux sources qui se ressemblent mais qui demeurent contrastées. D'après les rapports réalisés quant à l'application des conventions ratifiées par l'Arabie Saoudite, il y a encore de nombreux efforts à fournir en ce qui concerne les droits de l'homme, surtout en termes de liberté d'expression, de droit des femmes, de liberté religieuse et de respect du droit des minorités. Le Royaume, s'appuyant sur une « *démarche normative tirée de la charia islamique* »⁴³³, reste conscient de sa responsabilité à l'échelle aussi bien nationale qu'internationale.

175. L'État saoudien a participé sur le plan régional à l'élaboration de plusieurs instruments relatifs aux droits de l'homme. En outre, il a adhéré à différentes conventions internationales liées aux droits de l'homme et s'efforce de persévérer dans cette démarche. Pour ce faire, l'Arabie Saoudite a été membre du Conseil des droits de l'homme au sein de l'Organisation des Nations Unies à trois reprises depuis sa création en 2006⁴³⁴. Une initiative de stratégie nationale des droits de l'homme est conduite depuis 2015 fondée sur la Charia, la loi fondamentale et les principes internationaux⁴³⁵. Le Royaume d'Arabie Saoudite rappelle que sa Réglementation fondamentale prévoit les droits de l'homme, qu'une Commission nationale saoudienne des droits de l'homme a vu le jour ainsi qu'une Société nationale indépendante des droits de l'homme. Différentes lois ont été promulguées visant à protéger les droits humains : la loi sur la protection de l'enfant, la loi sur les associations et institutions de la société civile, le Code de procédure pénale, la loi de l'organisation judiciaire, le Code du travail, le Règlement relatif aux travailleurs domestiques. De nombreux organes gouvernementaux participent à la promotion de la culture des droits de l'homme et souscrivent également des engagements volontaires⁴³⁶.

⁴³³ Nations Unies, Note verbale adressée au président de l'assemblée générale par la mission permanente de l'Arabie Saoudite auprès de l'Organisation des Nations Unies, soixante-huitième session, A/68/535, 6 oct. 2013, Genève, p. 2.

⁴³⁴ Nations Unies, Note verbale adressée au président de l'assemblée générale par la mission permanente de l'Arabie Saoudite auprès de l'Organisation des Nations Unies, soixante et onzième session, A/71/72, 12 fév. 2016, Genève, p. 4.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁴³⁶ *Ibid.*, V. annexe 3 : Engagements volontaires portés par l'Arabie Saoudite *in* Note Verbale datée du 12 fév. 2016, adressée au Président de l'Assemblée générale par la Mission permanente de l'Arabie Saoudite auprès de l'Organisation des Nations Unies (A/71/72), p. 9-10.

De la même manière, le gouvernement saoudien coopère avec l'ONU en soumettant des rapports et des examens périodiques dans les délais impartis et a accepté 80% des deux cent quatre-vingt-quinze recommandations qui ont été soumises en 2009 et en 2013⁴³⁷. Il participera aussi au conseil d'administration de l'entité ONU Femmes à partir de 2019 jusqu'en 2021, ce qui a suscité des remarques de la part de l'opinion publique internationale. Toutefois, ces efforts et engagements pris par le pays s'inscrivent dans une démarche de respect des droits humains. L'Arabie Saoudite, appliquant la Charia de manière assez rigide, tente de s'adapter sans relâche à la modernité sans pour autant perdre de vue la doctrine musulmane, qui est le socle, voire la force de l'État. Le droit musulman représente l'ordre juridique de la Nation. C'est sur ce dogme que s'est construite la société saoudienne.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 8.

Titre II

Le contexte familial

176. Au même titre que le droit des femmes, le droit musulman de la famille est un sujet controversé sur la scène internationale. En effet, d'après les juristes internationaux, il serait porteur de réglementations discriminatoires⁴³⁸. Alors que de nombreux États recherchent à garantir l'égalité des sexes ainsi qu'à identifier ce principe comme un droit fondamental et constitutionnel, le droit musulman n'applique pas cette égalité *stricto sensu*. La Charia impose plutôt des droits et des devoirs aux hommes et aux femmes qui se complètent par réciprocité. Certains droits des femmes sont des obligations pour les hommes et inversement. L'Islam distingue entre les deux sexes, leur fait supporter des charges spécifiques.

177. Le Coran, composé de lois divines et immuables, est une source de droit dans les pays islamiques dont les musulmans acceptent les dispositions. Ses règles s'appliquent communément à l'ensemble des territoires musulmans malgré certaines divergences notamment lorsqu'un État utilise la Charia comme source partielle, unique ou que les principes des traités internationaux universellement reconnus sont pris en considération.

178. Néanmoins, la loi sur le mariage n'est pas similaire d'un pays à un autre du fait de variétés culturelles incluant autant la religion que les traditions locales. En effet, les coutumes jouent un rôle majeur dans les systèmes juridiques de chaque État. L'interprétation de la Charia diffère selon les écoles de droit, les us et les coutumes et les solutions des *muftis*. Ces lois religieuses peuvent même se voir changées pour satisfaire les personnes qui leur sont soumises. Le recours à la modification de la norme islamique est considéré comme un moyen d'adaptation au temps moderne, à la société contemporaine, voire comme un alignement sur une certaine unité juridique internationale.

⁴³⁸ Z. Mir-Hosseini, K. Vogt, L. Larsen, C. Moe, « *La justice à travers l'égalité* », Centre norvégien pour les droits humains, Ottesen, Université d'Oslo, mai 2013, p. 6.

Ces divergences quant à l'application de la norme islamique s'expliquent également par des différences géographiques. Ainsi les musulmans des pays d'Afrique ont-ils une approche différente de la loi sur le mariage de ceux des pays du Golfe par exemple. D'ailleurs, les écoles de droit varient souvent selon chaque région. Les hanbalites, pour leur part, sont essentiellement représentés dans les pays du Golfe.

179. Les questions sur le droit de la famille en Islam font l'objet d'un intérêt particulier sur la scène internationale. Il est conseillé de présenter clairement les règles de droit sur lesquelles le système juridique est fondé. Il a souvent été proposé de codifier ces règles. Certains pays ont donc mis en place un code du statut personnel ou un code du droit de la famille, comme le Code marocain de 2004 conciliant en son sein une conception juridique occidentale et islamique à la fois ou le Code tunisien qui interdit la polygamie pourtant autorisée en religion musulmane, bien que conditionnée.

Si certains États musulmans ont conduit des réformes pour parvenir à un consensus avec les normes internationales, d'autres, tels que les pays du Golfe, ont proposé un document qui retranscrit les lois divines à la manière hanbalite. Cette école juridique tente au maximum de donner une interprétation littérale des textes coraniques.

180. Pour débiter, nous nous intéresserons à l'épouse (Chapitre 1), de son mariage à la dissolution de celui-ci, puis à la mère (Chapitre 2) pour couvrir l'étude du contexte familial.

Chapitre 1

L'épouse

181. Les règles du droit de la famille en Arabie Saoudite sont issues directement de la Charia. Cette dernière en est l'unique source, ce qui a fait dire à certains juristes musulmans qu'il était difficile de les codifier. Tous ces principes proviennent des versets sacrés et des *hadiths* venant compléter les dispositions coraniques. Toutefois, certains États musulmans ont conçu des codes du droit de la famille⁴³⁹. En ce qui concerne l'Arabie Saoudite, il était prévu de rédiger un tel code depuis le règne du Roi Abdullah, mais il n'a toujours pas été édité.

Néanmoins, le texte « *Muscat Document of the Gulf Cooperation Council Common Law of Personal Status* »⁴⁴⁰ a été adopté par les ministères de la Justice des différents États du Golfe le 20 et le 21 octobre 1996. Il présente les règles du droit de la famille et du droit civil (statut personnel, capacité et tutelle) en deux cent quatre-vingt-deux dispositions. Celles-ci n'ont pas d'effet obligatoire et ne jouent qu'un rôle de guide. La motivation de ce travail est d'apporter une cohésion entre les systèmes juridiques des États du Golfe, plaçant la Charia en tant que référence unique. Cette codification permet, entre autres, de faire connaître les droits de chacun par une simple présentation des principes du droit de la famille en Islam. Ce Code des pays du Golfe a été signé en 1996 et a été reconduit pour une durée de quatre ans en 2000. Il était donc temporaire et n'était qu'un simple modèle de consultation. Toutefois, ce travail a permis l'élaboration d'un Code du droit de la famille aux Emirats arabes unis en 2005, au Qatar en 2006 et à Bahreïn en 2009. L'Arabie Saoudite est le seul pays du Golfe à n'avoir pas suivi, malgré l'avis du Conseil de la *Choura* qui avait proposé un premier projet de loi en ce sens en 2013⁴⁴¹, ce qui aurait pu simplifier l'identification et l'application des règles. Une rédaction serait en cours.

⁴³⁹ Code du statut personnel tunisien 1956, Code de la famille sénégalais 1972, Code de la famille algérien 1984, Code de la famille marocain 2004, etc.

⁴⁴⁰ Conseil de Coopération des États arabes du Golfe, *Muscat Document of the Gulf Cooperation Council Common Law of Personal Status*, Riyad, 2001. Nous utiliserons la formule *Muscat Document* pour le citer et nous l'appellerons le document du Mascate dans notre étude.

⁴⁴¹ H. Aldosari, *The Personal is Political: Gender Identity in the Personal Status Laws of the Gulf Arab States*, The Arab Gulf States Institute in Washington, 2016, p. 9.

182. Le droit de la famille en Arabie reste donc régi par la Charia en ce qui concerne le mariage, le divorce, l'héritage et le statut personnel. Nous nous intéresserons alors dans un premier temps au mariage, tant à ses conditions qu'à ses effets (Section 1) puis, dans un second temps, nous examinerons les cas de sa dissolution (Section 2).

Section 1 : Le Mariage

183. En Islam, un ensemble de lois issues de textes sacrés règlementent « *le fait de vivre en couple* »⁴⁴², c'est-à-dire la relation maritale⁴⁴³. Le mariage étant considéré comme l'accomplissement de la moitié de la religion, tout musulman est encouragé aussi bien à s'unir qu'à procréer. Destinée à être l'union d'une vie entière, cette institution est soumise à des conditions spécifiques (§1) et entraîne dès lors des effets sous forme d'obligations et de droits entre les époux (§2).

§1- Les conditions

184. Des conditions préalables de fond (A) et de forme (B) sont requises quant à la validité du mariage musulman. Celles-ci étant de droit, l'omission de l'une d'elles entraîne l'annulation de l'union.

A) Les conditions de fond

185. Certains mariages sont prohibés car il existe des empêchements aussi bien temporaires que permanents (1). Le mariage est aussi inconcevable sans le consentement des époux (2).

⁴⁴² S. Sâbiq, *Fiqh as-sunna pour les femmes*, Maison d'Ennour, Paris, 2014, p. 131.

⁴⁴³ Il existe une différence avec le mode de vie occidental contemporain qui fait du mariage l'une des modalités d'organisation de la vie en couple.

1. L'absence d'empêchements

186. L'Islam conditionne le mariage. Quelques unions sont prohibées⁴⁴⁴ de manière permanente : la parenté par le sang ou le lait puisque l'allaitement interdit ce qu'interdit la parenté⁴⁴⁵ ainsi que les alliances en ligne directe. Ces dernières sont considérées comme incestueuses. De ce fait, il est interdit aux hommes d'épouser leur mère, leurs sœurs, leurs filles, leurs nièces et leurs tantes. Il leur est également défendu d'épouser leurs ex belles-mères ou leurs ex belles-filles avec qui un mariage a été régulièrement consommé⁴⁴⁶. Cette prohibition demeure aussi après la dissolution du mariage. Cette règle s'applique également à la femme qui ne pourrait envisager d'épouser son ex beau-père ou son ex gendre même après la dissolution de son mariage. Tous ces empêchements permanents sont explicités dans le Coran⁴⁴⁷, le principe étant réitéré aux articles 23 et 24 du Document de Mascate.

187. Quant aux empêchements temporaires, dont la régularisation demeure possible, des différences significatives entre les deux sexes existent. L'article 28 du texte précité y fait référence. Tout d'abord, la femme ne peut se marier pendant la période de continence⁴⁴⁸ pour vérifier la filiation en cas d'éventuelle grossesse. L'article cite aussi la femme déjà mariée ou l'homme ayant déjà quatre épouses. Avant la naissance de l'Islam, les hommes ne se restreignaient guère à ce sujet. Le Coran autorise la polygamie tout en soulignant qu'il est quasiment impossible d'être juste avec ses épouses⁴⁴⁹. Néanmoins, puisqu'être équitable est de rigueur, il est normalement imposé de contrôler les mariages polygames par la vérification du consentement des épouses, de l'équité envers elles et du juste équilibre. Toutefois, il est important de comprendre que si cette pratique n'est pas interdite, elle semble difficilement réalisable. Aucune condition n'a été imposée pour les mariages polygames dans le Document de Mascate, ni dans les Codes des pays du Golfe⁴⁵⁰, sauf la limite en nombre et l'équité citée à l'article 38 sans en donner de définition ou d'exemples concrets. Pour sa part, le Code marocain

⁴⁴⁴ Ces interdictions, pour la plupart, ne sont pas propres à l'Islam, mais le Coran les a rappelées.

⁴⁴⁵ *L'ensemble des hadiths les plus authentiques (Version de Bukhâri et Muslim)*, établi par M. Albaqi, traduit par H. Ahmed, Dar el fikr, Beyrouth, Liban, 1999, p. 257.

⁴⁴⁶ Le caractère régulier du mariage renvoie à toutes les exigences que nous exposerons dans cette section sur les conditions de validité du mariage.

⁴⁴⁷ Sourate Les femmes, Verset 23, p. 81.

⁴⁴⁸ La période de continence dure entre trois et quatre mois selon les cas.

⁴⁴⁹ Sourate Les femmes, Verset 3, p. 77.

⁴⁵⁰ H. Aldosari, *The Personal is Political: Gender Identity in the Personal Status Laws of the Gulf Arab States*, op. cit., p. 9.

de la famille autorise la bigamie mais sous des conditions exceptionnelles : le mari peut-il entretenir deux familles ? Existe-t-il un motif exceptionnel justifiant ce second mariage ? Qu'en est-il de l'accord de l'épouse ? L'autorisation est une décision du tribunal⁴⁵¹. L'accord de l'épouse est *sine qua none*. C'est une condition essentielle à la prétention pour tout homme d'épouser une autre femme. Pourtant, aucun Code de la région du Golfe n'impose l'accord de l'épouse alors que le Coran exige de l'homme d'être équitable envers ses femmes ; et il est difficile d'aimer plusieurs femmes de la même manière. Toujours est-il qu'exclure le droit à la polygamie n'est pas envisageable car les États musulmans ne sauraient interdire ce qui n'est pas défendu par la religion.

L'article 28 du Document de Mascate indique également que la femme divorcée trois fois du même mari ne pourra rétablir cette ex-union que si elle se remarie régulièrement avec un autre homme. Cette loi coranique a pour but d'empêcher les hommes d'abuser de leur droit de répudiation⁴⁵² et de leur faire assumer les conséquences de leurs actes.

2. Le consentement

a- Le consentement mutuel des époux

188. Si aucun empêchement ne s'y oppose, le projet de mariage est réalisable à condition que le consentement des époux soit ferme (art. 21)⁴⁵³. Le mariage en droit musulman est un contrat, un acte juridique résultant de l'accord de volontés des deux parties, en l'occurrence un homme et une femme, fondé sur une offre (*ijab*) et une acceptation (*qubul*)⁴⁵⁴. L'article 27 définit le contrat en disposant que « *Le mariage devient valide par l'offre d'une partie et l'acceptation de l'autre partie [...]* »⁴⁵⁵. L'échange des consentements donne naissance à un lien de droit entre les époux. Le mariage est aussi une institution puisqu'il découle de sa

⁴⁵¹ Ministère de la Justice du Royaume du Maroc et l'Ambassade de France, Le nouveau Code de la famille marocain, rapport établi par des magistrats français à l'issue d'un voyage d'étude sur l'application de cette législation, 19-29 juin 2007, jafbase.fr/docMaghreb/EtudeDroitMarocain.pdf, p. 5.

⁴⁵² V. *infra* p. 141-145.

⁴⁵³ Les dispositions que nous citerons sont celles du Document de Mascate.

⁴⁵⁴ S. Sâbiq, *Fiqh as-sunna pour les femmes*, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁵⁵ *Muscat Document*, art. 27 (notre traduction).

célébration une « *situation juridique dont les règles sont définies à l'avance par la loi et que la volonté ne peut modifier* »⁴⁵⁶.

Le mariage requiert la volonté des parties puisqu'il est fondé sur l'affection et la bonté⁴⁵⁷, le consentement mutuel étant alors primordial à la mise en place de cette institution. L'échange d'un consentement verbal suffit du moment où il est pur et simple, sans terme suspensif ni condition liée à un événement futur, car le mariage engendre des droits de jouissance immédiat⁴⁵⁸.

Le consentement de chacun étant véritablement essentiel⁴⁵⁹, le mariage forcé est prohibé en Islam, tant en Arabie Saoudite que dans les autres pays musulmans. Cette pratique antérieure à l'Islam relève de traditions néfastes qui ne sont certainement pas issues d'une quelconque règle de droit. Si l'Arabie Saoudite n'a pas codifié son droit de la famille, l'État a tout de même instauré des moyens de protection contre certains usages immoraux, illégitimes ou qui portent atteinte aux droits des personnes. Parmi les tentatives saoudiennes, le ministère de la Justice a émis de nombreuses déclarations imposant la vérification du consentement de l'épouse, contrôlée par des officiers de l'état civil⁴⁶⁰. Le mariage forcé est strictement interdit⁴⁶¹ entraînant une peine de prison et une amende pour ceux qui imposent un mariage de force ou qui empêchent une femme de se marier⁴⁶², mais aucun détail n'a été donné sur les sanctions, ni le taux de l'amende ni la durée de l'emprisonnement. Ces dernières ont été imposées bien après la prohibition et le contrôle. Il est dès lors évident que les femmes saoudiennes ont eu besoin de mesures de protection pour contrer les abus issus de l'idéologie patriarcale. Mais, sont-elles effectives ?

⁴⁵⁶ F. Archer, « *Le mariage est-il un contrat ou une institution ?* », Centre national de la fonction publique territoriale, consultable sur : wikiterritorial.cnfpt.fr/xwiki/wiki/econnaissances/view/Questions-Cles/Lemariage-est-iluncontratouuneinstitution, 2012.

⁴⁵⁷ Sourate Les Romains, Verset 21, p. 406.

⁴⁵⁸ S. Sâbiq, *Fiqh as-sunna pour les femmes*, op. cit., p. 166.

⁴⁵⁹ K. Ali, *Les dispositions sur le comportement des femmes dans la Charia*, Dar Alnahda Alarabiyah, Le Caire, 2005-2006, p. 98-101.

⁴⁶⁰ Ministère de la Justice, circulaire n° 2/1/91 de 1391 (1971).

⁴⁶¹ Ministère de la Justice, circulaire n° t/12/21 de 1397 (1976).

⁴⁶² Ministère de la Justice, circulaire n° 13/t/2599 de 1426 (2005).

b- L'autorisation d'une tierce personne, le wali

i- Le principe

189. Le mariage musulman est conditionné par l'autorisation du *wali*, tuteur légal de la femme, en principe le père, qui entreprend les démarches du mariage avec l'accord de celle-ci. L'article 18 du Document de Mascate dispose : « *Le tuteur de la femme conclut son mariage avec son agrément* »⁴⁶³. Nous pourrions nous interroger sur cette règle et constater que cette mise sous tutelle malgré sa majorité est une entrave à la liberté de la femme et la rend prisonnière du choix de son tuteur. Néanmoins, le consentement du *wali* est imposé sous peine de nullité en Islam selon le *hadith* du Prophète : « *Pas de mariage sans tuteur* »⁴⁶⁴.

Le contrat de mariage est tout de même un contrat entre deux personnes (l'époux et l'épouse), puisque le tuteur ne bénéficie pas des effets du mariage. Cette tutelle, qui ne s'applique pas à tous les domaines de la vie privée, mais reste liée au mariage, est une règle impérative en droit musulman que l'Arabie Saoudite ne négligera pas. D'autres États, tels que le Maroc, donnent à la femme majeure la pleine capacité de se marier tout en lui offrant la possibilité d'être assistée par un *wali*. Il s'agit alors d'une faculté. Nous pouvons donc conclure que les écoles de droit diffèrent sur ce point, certaines admettant le mariage sans la présence du *wali* alors que d'autres ne l'envisagent pas. Les hanbalites considèrent qu'au vu des *sourates* et des *hadiths*⁴⁶⁵, la conclusion du contrat de mariage doit s'effectuer en accord avec la décision du *wali*⁴⁶⁶.

ii- Les limites

190. Toutefois, ce pouvoir conféré au *wali* n'est pas illimité et inconditionnel. Certes, il existe des cas révélant des abus de pouvoir qui mettent en péril le droit inaliénable de la femme au mariage, mais des recours sont disponibles pour les dénoncer. La loi générale des procédures,

⁴⁶³ *Muscat Document*, art. 18 (notre traduction).

⁴⁶⁴ A. Alasgalani, *Fath Al-Bari l'exégèse du Sahih Albukhari*, Dar Al Rayan – héritage, Égypte, 1986, p. 89.

⁴⁶⁵ A. Jabiri, *Gendered Politics and Law in Jordan: Guardianship over Women*, Palgrave Macmillan, Londres, 2016, p. 43.

⁴⁶⁶ A. Aljaziri, *Le fiqh selon les écoles*, Dar alirshad, Le Caire, 2004, p. 47.

connu sous le nom de Code de procédure de la Charia⁴⁶⁷, détermine les compétences matérielles et territoriales du tribunal, la Cour de la Charia⁴⁶⁸.

Le droit au mariage n'est pas un droit qui se transfère ou qui peut être cédé. Pour ces raisons, si certains *walis* empêchent leurs filles de se marier, ces dernières peuvent agir en justice pour s'unir sans leur accord. Elles saisissent alors la Cour et dénoncent cette pratique que l'on appelle le '*athl*, l'opposition du *wali* au mariage de sa fille. Ce phénomène existait pendant l'anté-islam, la *jahiliyah*, souvent pour profiter de l'héritage des femmes. Cet usage interdisant le mariage est de moins en moins pratiqué bien qu'il demeure présent dans certaines familles. L'Islam le condamne ainsi que les tribunaux saoudiens, car restreindre le droit des femmes et les priver du mariage pour profiter de leur héritage ou tout autre raison illégitime sont considérés comme des pratiques illégales⁴⁶⁹.

191. Le pouvoir judiciaire en Arabie Saoudite est indépendant et n'est sujet à aucune autorité à l'exception de la Charia⁴⁷⁰. Pour être juge, il faut être titulaire d'un diplôme en Charia et passer l'examen d'entrée à la magistrature⁴⁷¹. L'article 55 de la loi sur l'organisation judiciaire est consacré à l'inspection des juges. Elle est effectuée une fois par an par « *le département d'inspection judiciaire* »⁴⁷² qui enquête sur les plaintes déposées contre eux. Pourtant, nous trouvons encore des cas judiciaires défavorables aux femmes⁴⁷³, mais le gouvernement est de plus en plus attentif aux excès de pouvoir des juges et à leur impartialité. Le juge est censé sanctionner les refus abusifs des tuteurs ; pourtant, nous constatons que certains juges ont besoin d'être eux-mêmes surveillés.

⁴⁶⁷ Décret royal n° M/1 du 22/1/1435 (25 nov. 2013), Loi générale des procédures, *The Law of Procedure before Shariah Courts*.

⁴⁶⁸ La Cour est désignée en anglais par le terme « *Shariah Court* ».

⁴⁶⁹ *Fatwa* du Cheikh Mohamed bin Ibrahim bin Abdul Latif AlSheikh, *Mufti* du Royaume d'Arabie Saoudite, Président de la Magistrature et des Affaires islamiques, Partie 10, du mariage, édition Mohamed Bin Qassim, La Mecque, 1978, p. 55.

⁴⁷⁰ Décret royal n° M/64 du 14/7/1395 (23 juil. 1975) révisé par le décret royal n° M/78 du 19/9/1428 (1^{er} oct. 2007), Loi de l'organisation judiciaire, *Law of the Judiciary*, consultable sur : http://www.moj.gov.sa/arsa/ministry/Documents/MOJSystems/pdf/The_Law_of_the_JUDICIARY.pdf.

⁴⁷¹ Loi de l'organisation judiciaire, art. 31.

⁴⁷² Loi de l'organisation judiciaire, art. 55.

⁴⁷³ L'affaire de Maha X portait sur un jugement de divorce forcé à l'initiative des oncles de la jeune femme. Ce cas judiciaire est encore plus grave que l'empêchement au mariage puisqu'il s'oppose à sa continuité. V. *supra* p. 57.

Les magistrats saoudiens suivent le Document de Mascate en tant que référence, mais ils continuent tout de même à appliquer le rite hanbalite qui rejette toute tentative de réforme, incluant pour certains penseurs le projet de codification. Or, codifier les lois obligerait le juge à restreindre son évaluation personnelle de la situation. Bien que le Document de Mascate soit une première tentative de détermination des droits, le caractère injustifié des causes invoquées par le tuteur pour refuser le mariage de sa fille n'est pas explicite dans ce texte. L'article 9 du Document de Mascate explique que l'appareil judiciaire offre la possibilité au tuteur de se présenter à la Cour et d'exprimer les raisons de son rejet, et en cas de non-comparution ou d'objection injustifiée, le juge permettra la réalisation du mariage. Néanmoins, il semble essentiel de définir les contours de ce refus qui pourrait être justifié.

192. Intéressons-nous plus particulièrement à la pratique du mariage de parité. La parité est définie par la similitude de droiture et de mœurs des deux futurs époux comme l'a prescrit le Prophète : « *si un homme dont vous appréciez la pratique religieuse et les mœurs se présente à vous, mariez-les* »⁴⁷⁴. La *Sunna* fait ainsi référence à la moralité et au bon comportement. L'appréciation est faite par les futurs époux et leur famille, plus précisément le *wali*. Pourtant, les us et les coutumes des civilisations musulmanes et arabes se sont plutôt rapprochées de la pratique du « *mariage assorti* »⁴⁷⁵ préférant prendre en compte la lignée, la notoriété, la fortune des époux alors que le Coran est clair sur la question, en des termes explicites, puisqu'il est dit que Dieu a créé des nations et des tribus pour qu'ils se connaissent⁴⁷⁶. L'Islam prône une humanité unique, sans discrimination. Le Prophète lui-même a épousé des femmes issues de tribus et conditions sociales différentes précisément dans le but de ne pas tenir compte de ces considérations. Ajoutons que « *La parité [...] est exigée du mari et non de la femme* »⁴⁷⁷, ce qui est paradoxal puisque la similitude entraîne la réciprocité. Le principe a été dénaturé et sa définition est incertaine. Cette solution est issue du Code civil de la famille en Islam, l'un des premiers projets de codification du droit de la famille en Islam, en Égypte. Cet exemple démontre l'effet revers de toute tentative de codification puisqu'il a été décidé de légaliser un principe qui ne fait pourtant pas partie de la *Sunna*.

⁴⁷⁴ S. Sabîq, *Fiqh as-sunna pour les femmes*, op. cit., p. 273-274.

⁴⁷⁵ Q. Pasha, *Code civil de la famille en Islam*, traduit par E. Clavel, notes additionnelles d'A. Perot, édition Alif, 2010, p. 29-31. Le livre initial de Q. Pasha est paru en Égypte en 1875.

⁴⁷⁶ Sourate Les appartements, Verset 13, p. 517.

⁴⁷⁷ Q. Pasha, *Code civil de la famille en Islam*, op. cit., p. 29-31.

En effet, il en serait ainsi car c'est à l'homme de supporter les charges familiales, notamment par son devoir d'entretien⁴⁷⁸ et c'est également son nom qui est porté par la famille. Mais existe-t-il un nom plus noble qu'un autre ? Les charges qui pèsent sur le mari et père sont proportionnelles à ce qu'il est capable d'offrir. Toutes ces raisons sont alors immorales et dérivent de mauvaises pratiques qu'il serait temps d'enterrer. Certes, les traditions fondent le droit, tout comme les traditions musulmanes font partie du droit musulman, toujours est-il que certaines résultent du genre humain, parfois absurde, et le droit est là pour les contrôler.

De telles dispositions ne sont pas en rapport avec l'Islam et ne sont autres que des coutumes existantes dans la majorité des sociétés musulmanes et orientales, qui ont permis aux tuteurs d'imposer leurs choix de manière arbitraire et injustifiée. L'école hanbalite, adoptée par les pays du Golfe, définirait la compatibilité des époux par une similitude des valeurs religieuses, du statut social, de la richesse et de la lignée⁴⁷⁹. Notre propos a été formulé au conditionnel car il est essentiel de noter que l'école hanbalite, issue d'Ahmad Ibn Hanbal, est une chose et que l'interprétation faite du hanbalisme par les pays du Golfe en est une autre. Le hanbalisme préfère se fonder sur un *hadith* plutôt que de raisonner par analogie ou utiliser une autre source. De ce fait, les sociétés et le droit de la plupart des pays du Golfe, à l'exception du Bahreïn, retiennent le statut social et la lignée comme des éléments essentiels à la similitude des époux car le Prophète a déclaré que le choix de l'épouse doit reposer sur des éléments, pourtant subjectifs, tels que la beauté, la noblesse et la moralité. Des interprétations très littérales non seulement de certains clercs, mais aussi de musulmans qui n'ont pas spécialement la connaissance nécessaire ont été faites à ce sujet, surtout concernant la noblesse, supposant qu'il s'agissait de la lignée alors qu'en réalité, une personne noble est tout simplement une personne de bonnes mœurs. C'est ainsi que les sociétés ont utilisé cet argument pour empêcher des mariages, car il ne s'agit pas dans ce cas du refus du tuteur uniquement, mais souvent de tous les membres de la famille, voire de la tribu.

⁴⁷⁸ V. *infra* p. 133-137.

⁴⁷⁹ H. Aldosari, *The Personal is Political: Gender Identity in the Personal Status Laws of the Gulf Arab States*, *op. cit.*, p. 7.

193. À ce stade, la femme peut se prévaloir de son droit de dénonciation et faire condamner l'interdiction qui lui a été opposée par l'intervention du juge. Ce droit, codifié dans le Document de Mascate, ayant fait l'objet d'une circulaire⁴⁸⁰, n'est pourtant pas effectif. En effet, en 2015, seize mariages en Arabie Saoudite ont été annulés⁴⁸¹ pour des raisons d'incompatibilité⁴⁸². Ces décisions judiciaires démontrent clairement le décalage entre ce qu'impose une loi, censée protéger le droit des personnes, et l'application défavorable qui en est parfois faite par les magistrats. La codification est donc de rigueur, mais le contrôle de la discrétion des juges est une urgence même s'il remettrait en cause leur liberté d'appréciation.

Les femmes lésées par leurs tuteurs trouvent néanmoins un soutien auprès du ministère des Affaires sociales et de l'association de la protection des filles qui prennent contact avec le ministère de la Justice pour mettre fin à leurs difficultés et conclure leur mariage⁴⁸³. Notons tout de même qu'aucune sanction n'est prononcée contre les *walis* dans cette hypothèse alors qu'elle aurait un effet dissuasif certain et empêcherait des situations similaires dans le futur.

En cas de *'athl*, quelle que soit la raison tant qu'elle est illégitime, l'exercice de la *wilaya* passe à un autre membre de la famille ou au juge. Elle revient souvent au juge pour que les femmes puissent se marier rapidement. Encore faut-il contrôler les magistrats, leur indépendance et impartialité dans certaines situations.

194. Enfin, chaque époux peut aussi poser les conditions qu'il désire ajouter au contrat de mariage, sauf autoriser l'interdit et interdire ce qui est autorisé par la religion. Si l'une des dispositions va dans ce sens, elle est réputée non écrite tandis que le contrat demeure. Ces conditions doivent être citées dans le contrat de mariage ou prouvées. Celui qui serait lésé par la non-application d'une stipulation peut révoquer le contrat ou demander le divorce⁴⁸⁴. Ces clauses s'ajoutent aux obligations des parties inhérentes au contrat de mariage musulman.

⁴⁸⁰ Ministère de la Justice, circulaire n° 708/3 de 1410 (1989).

⁴⁸¹ M. Alhudaib, *Lineage and Compatibility Goes Back to Front with the Plea from a Pregnant and inconvenience of an Officer*, Al-Hayat, avril, 2016.

⁴⁸² Notons qu'annuler un mariage est encore pire que l'empêcher.

⁴⁸³ Ministère de la Justice saoudien, *Les droits de la femme dans le système judiciaire saoudien*, 2005, p. 3, consultable : <http://www.moj.gov.sa/ar-sa/pages/womenrights.aspx>

⁴⁸⁴ *Muscat Document*, art. 5.

B) Les conditions de forme

195. Le mariage est un acte juridique par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union dont la loi règle les conditions, les effets et la dissolution. En Arabie Saoudite, il s'agit aussi d'un acte solennel, l'échange des consentements n'étant pas suffisant à la reconnaissance du mariage par l'État puisqu'il est impératif de rapporter la preuve de l'acte pour bénéficier des droits conférés par le contrat⁴⁸⁵.

196. La Charia exige que le mariage s'opère devant deux témoins hommes, pubères, sains d'esprit et musulmans. Notons cependant que certaines écoles divergent quant au sexe des témoins. Le Document de Mascate ne mentionne pas le sexe des témoins, l'article 30 du texte disposant que « *Le témoin doit être sain, adulte, musulman, digne de confiance [...]* ». Ce témoignage, bien qu'il soit une preuve, est aussi une condition de la conclusion du mariage sous peine de nullité.

197. Quant au tuteur, il doit être présent, raisonnable, sain d'esprit et majeur. Si celui-ci est absent, porté disparu ou incapable, la *wilaya*, désignée comme l'exercice du pouvoir du *wali*, est transférée à quelqu'un d'autre par ordre du juge ou au juge lui-même⁴⁸⁶. Le tuteur a ainsi un double rôle à jouer puisque son consentement est exigé ainsi que sa présence physique. Dès lors, si la femme n'a pas de *wali*, la Cour est saisie pour « *marier celle qui n'a pas de wali, ou celle dont les wali[s] refusent de la marier* »⁴⁸⁷. La tutelle revient alors au juge qui l'exerce comme une condition de forme plutôt que de fond puisque son approbation est liée à des éléments tout à fait objectifs et formels.

198. Si la présence des témoins et du *wali* est suffisante pour accompagner les époux lors de la célébration du mariage, la réalité exige que le contrat soit constaté par écrit. La conclusion du contrat de mariage écrit, que l'on appelle « *'aqd al niqah* », est essentielle pour rapporter la preuve évidente et permettre aux époux de jouir de tous les droits du mariage. Les juristes musulmans ont invoqué la source de l'intérêt public afin d'exiger la preuve écrite. Cette obligation est imposée dans le but de protéger les parties au contrat. En Arabie Saoudite, l'écriture du contrat de mariage est prescrite, le mari devant, dès lors qu'il se marie, inscrire sa femme dans son livret de famille ainsi que les enfants qui naîtront de cette union. Ce livret

⁴⁸⁵ S'il n'y a pas de contrat écrit, il s'agira d'un mariage *'urfi*, légalement formé au sens islamique mais non reconnu par le gouvernement saoudien.

⁴⁸⁶ *Muscat Document*, art. 14.

⁴⁸⁷ Loi générale des procédures, art. 33.

familial⁴⁸⁸ démontre que la société saoudienne est une société fortement patriarcale où l'homme est le chef de famille.

199. Enfin, un mariage ne saurait être conclu sans dot. « *Tout mariage suppose une dot déterminée [...] sérieuse et réelle* »⁴⁸⁹. Le Coran utilise le qualificatif de « *convenable* »⁴⁹⁰, l'objectif étant d'honorer la femme. Le quantum de la dot devant être déterminé, la femme pourrait refuser de consommer le mariage tant que le montant ne lui a pas été versé et, si elle accepte de consommer le mariage avant le versement total ou partiel, le solde est considéré comme une dette de l'époux dont elle est créancière⁴⁹¹. La dot doit également être sérieuse. Aucun montant minimum n'est imposé, mais elle ne devrait pas être dérisoire auquel cas elle n'aurait pas de sens. Son caractère sérieux n'est d'ailleurs pas nécessairement d'ordre matériel. Le Prophète a été consulté à ce sujet, un *hadith* rapportant qu'un homme n'avait qu'un manteau à offrir à sa fiancée. Le Prophète lui répondit : « *si tu le portes, elle ne pourra s'en servir et si c'est elle qui le porte, tu n'auras plus rien pour toi* »⁴⁹² ; il lui conseilla alors de lui enseigner les *sourates* qu'il connaissait du Coran. Cet exemple démontre le caractère religieux et moral de l'union. Finalement, la dot doit être réelle et ne saurait faire l'objet de compensation. Elle est uniquement versée à l'intéressée qui l'utilisera comme elle l'entend⁴⁹³. La compensation des dots se faisaient à l'époque du Prophète par le mariage dit de *chighâr*. Par ce contrat invalide, un « *homme marie sa fille à un autre homme sous condition de se marier avec la fille de ce dernier et ce, sans que l'une des deux parties ne donne de dot à l'autre* »⁴⁹⁴. Cette forme de mariage par compensation de dots est prohibée en religion musulmane, car la dot y est irréaliste.

200. Lorsque les conditions de fond et de forme sont réunies, le mariage est constitué entraînant des droits et obligations. Intéressons-nous à présent aux effets du mariage.

⁴⁸⁸ Le Livret de famille est une carte d'identité familiale sur laquelle sont inscrites les identités du père, de la mère et de leurs enfants. Elle est fournie par des agences liées au ministère de l'Intérieur saoudien à la demande du mari et père. La photo du père y figure ainsi que son nom et le nom des membres de sa famille (date et lieu de naissance).

⁴⁸⁹ F. Blanc, *Le droit musulman*, 2^{ème} édition, Dalloz, Paris, 2007, p. 46-47.

⁴⁹⁰ Sourate Les femmes, Verset 25, p. 82.

⁴⁹¹ *Muscat Document*, art. 35.

⁴⁹² *L'ensemble des hadiths les plus authentiques (Version de Bukhâri et Muslim)*, établi par M. Albaqi, traduit par H. Ahmed, *op. cit.*, p. 250-251.

⁴⁹³ *Muscat Document*, art. 33.

⁴⁹⁴ *L'ensemble des hadiths les plus authentiques (Version de Bukhâri et Muslim)*, établi par M. Albaqi, traduit par H. Ahmed, *op. cit.*, p. 249.

§2- Les effets du mariage

201. Le contrat de mariage produit des effets automatiques. Tout d'abord, il est opportun de rappeler que le mariage musulman n'entraîne pas la communauté des biens entre les conjoints. Le principe de la séparation des biens est de droit, la femme gérant son patrimoine librement. Le mari ne peut exiger d'elle qu'elle affecte ses biens ou revenus aux charges du ménage en considération du principe de liberté économique et financière des femmes⁴⁹⁵. La charge et la gestion du ménage pèse sur l'époux par, ce que l'on appelle en droit musulman, la *nafaqa*. Les conjoints ont des obligations communes lors du mariage : cohabitation, relations conjugales, respect, maintien de la famille et soin des enfants⁴⁹⁶. Il incombe aux époux et parents d'entretenir leur foyer dans la paix et le respect des membres de la famille. Alors que certains droits sont partagés, d'autres sont spécifiques à chacun. Quels sont les droits des conjoints lors de leur mariage ? Et comment s'articulent-ils ? Nous nous interrogerons dans ce paragraphe sur les droits de l'épouse qui se dessinent sous la forme d'obligations de son mari (A), puis sur les droits de ce dernier qui se traduisent par un devoir de sa femme (B).

A) Les droits de l'épouse

202. Considérant les dispositions du Document sur le statut personnel dans les pays du Golfe, les droits de l'épouse se présenteraient sous deux formes : d'une part, des droits financiers (1) et, d'autre part, des droits liés à sa protection (2).

1. Les droits financiers

203. Le Document de Mascate évoque tout d'abord « *la pension* » dans son article 38 « *droit de la femme par son mari* »⁴⁹⁷. Il s'agit de l'obligation d'entretien⁴⁹⁸. Le droit musulman impose l'obligation de *nafaqa* au mari, de supporter financièrement son épouse et ses enfants. La pension inclut l'alimentation, l'habillement, le logement et tout ce qui est « *nécessaire* »

⁴⁹⁵ V. *infra* p. 227.

⁴⁹⁶ *Muscat Document*, art. 37.

⁴⁹⁷ *Muscat Document*, art. 38, « *Rights of the Wife from her Husband* ».

⁴⁹⁸ D'après les traductions des livres de droit musulman en langue française.

dans la vie d'une personne⁴⁹⁹. Elle s'évalue selon le niveau de vie, le lieu et le temps⁵⁰⁰. Le Coran spécifie cette responsabilité selon les moyens de la personne qui en a la charge : « *Et faites que ces femmes habitent où vous habitez, et suivant vos moyens. Et ne cherchez pas à leur nuire en les contraignant à vivre à l'étroit. Et si elles sont enceintes, pourvoyez à leurs besoins jusqu'à ce qu'elles aient accouché. Puis, si elles allaitent [l'enfant né] de vous, donnez-leur leurs salaires [...]. Que celui qui est aisé dépense de sa fortune, et que celui dont les biens sont restreints dépense selon ce qu'Allah lui a accordé* »⁵⁰¹. Ces versets mettent en exergue plusieurs éléments. Tout d'abord, l'obligation de cohabitation dès lors qu'il est prescrit à l'homme non seulement de loger sa femme là où il loge, une obligation commune aux deux époux de cohabiter, mais aussi de loger son épouse selon ses moyens. Par conséquent, l'époux lui offrira un toit selon ses capacités financières, le verset exigeant également de faire preuve de générosité en ne contraignant pas l'épouse à vivre à l'étroit.

Il y a lieu ici de distinguer entre l'obligation et le devoir : « *le lien de droit est le critère qui permet de distinguer l'obligation du devoir* »⁵⁰². L'obligation désigne le lien de droit créé par l'effet de la loi ou par la volonté de ceux qui s'y engagent par un contrat. La *nafaqa* mérite cette qualification dans la mesure où elle est une obligation pesant sur le mari musulman et représente bien un droit dont la femme peut se prévaloir.

204. À titre comparatif, le droit français pose le principe de la contribution aux charges du mariage à l'article 214 du Code civil, proportionnellement aux facultés respectives des conjoints. Cette obligation pèse sur les deux époux⁵⁰³ alors qu'en droit musulman, elle ne concerne que l'homme. Le Document de Mascate a utilisé la notion d'« *alimony* », qui se traduit par la pension, que la femme peut invoquer en cas de manquement pendant le mariage. Dans l'hypothèse du divorce, cette obligation s'éteint. En effet, cette pension n'est pas assimilable à la pension alimentaire accordée à l'ex épouse ou à la prestation compensatoire. Elle est un droit à la *nafaqa*, à l'entretien que l'épouse peut demander pendant son mariage et les trois mois

⁴⁹⁹ Muscat Document, art. 45.

⁵⁰⁰ Muscat Document, art. 46.

⁵⁰¹ Sourate Le divorce, Versets 6-7, p. 559.

⁵⁰² N. Hage-Chahine, *La distinction de l'obligation et du devoir en droit privé*, Université Panthéon-Assas, avril 2014, Paris, p. 32.

⁵⁰³ Le droit matrimonial est bilatéralisé en France et, plus largement, en Europe.

suivant le divorce et non pas une pension qui pourrait être invoquée après la dissolution du mariage⁵⁰⁴.

205. La pension reconnue par l'article 38 du texte précité est l'entretien de la famille par l'époux, principe fondamental en droit musulman. Le Prophète avait déclaré : « *un dinar que tu as dépensé au service de Dieu, un dinar que tu as dépensé pour affranchir un esclave, un dinar dont tu as fait aumône à un pauvre et un dinar que tu as dépensé pour ta famille, c'est celui que tu as dépensé pour ta famille qui te rapporte le plus grand salaire* »⁵⁰⁵. Ce *hadith* explique les bénéfices que l'on peut attendre en contrepartie de l'entretien du foyer. Un autre *hadith* décrit, quant à lui, le cas où l'homme faillit : « *il suffit pour l'homme comme péché le fait d'abandonner ceux qui sont à sa charge* »⁵⁰⁶. Si la première déclaration s'apparente à une recommandation, la seconde, quant à elle, marque son effet obligatoire. D'ailleurs, l'article 48 du Document de Mascate ajoute : « *La continuité de la pension prévaut sur toutes les dettes* »⁵⁰⁷. Il s'agit dès lors d'une dette privilégiée.

La pension est obligatoire⁵⁰⁸ pour toutes les femmes mariées ou en période d'attente en cas de divorce⁵⁰⁹. La *nafaqa* peut être demandée par voie judiciaire, le montant étant alors évalué par le juge selon la situation financière de l'époux. Ce droit à l'entretien s'exerce aussi bien en faveur de l'épouse que des enfants. L'obligation d'entretien de l'épouse est effective à partir de la conclusion du contrat de mariage jusqu'à sa dissolution, sauf si celle-ci quitte le foyer conjugal sans justification valable⁵¹⁰ puisqu'elle a une obligation de cohabitation. Les juges saoudiens appliquent rigoureusement cette règle et veillent à ce que la pension soit saisie sous forme d'exécutions bancaires⁵¹¹ pour s'assurer du versement du montant. Nous pouvons donc conclure que le droit français retient un principe de gestion concurrente des époux alors que l'Islam adopte un principe de gestion exclusive.

⁵⁰⁴ Cela ne concerne pas les enfants, V. *infra* p. 155-156.

⁵⁰⁵ M. Annawawi, *Les jardins des vertueux*, traduction et commentaire de S. Keshrid, Dar ah-gharb el-islami, Beyrouth, Liban, 1994, p. 89.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁰⁷ *Muscat Document*, art. 48 (notre traduction).

⁵⁰⁸ *Muscat Document*, art. 50-52.

⁵⁰⁹ Lorsqu'un divorce est prononcé en Islam, la femme observe une période de trois mois durant laquelle elle ne peut se marier pour vérifier une éventuelle grossesse ou reprendre la vie conjugale sans procédure de retour spécifique, V. *infra* p. 142-143.

⁵¹⁰ *Muscat Document*, art. 54.

⁵¹¹ Ministère de la Justice, *Les droits de la femme dans le système judiciaire saoudien*, *op. cit.*, p. 3.

206. L'article 38 ajoute également qu'il est interdit de violer la propriété privée des femmes. Le principe de la propriété et son inviolabilité sont pourtant reconnus à toute personne propriétaire d'un bien. Néanmoins, il s'est avéré essentiel de le déclarer dans le Document de Mascate. Ce principe a été posé en Islam puisqu'à l'époque, les femmes manquaient franchement de droits et se trouvaient privées de leurs propriétés. Dans les sociétés contemporaines, il ne semble pas nécessaire d'affirmer cette règle pour les femmes puisque le droit de propriété est un droit intrinsèquement lié à la qualité humaine sans distinction de sexe. Cependant, dans les sociétés patriarcales, il est encore important de le rappeler puisque le mari, chef de famille, prend une place plus grande que celle que la Charia lui offre et des cas d'abus de droits existent. La Charia, attribuant un rôle important aux hommes, notamment à travers le statut du *wali*, des excès de pouvoir sont fréquents mais restent contrés.

207. De la même manière, le droit d'être prise en charge par son mari provient du fait que les femmes, à l'époque de la naissance de l'Islam, et même bien après, passaient leurs temps à s'occuper du foyer familial et prenaient soin de leurs enfants. C'est la raison pour laquelle l'homme se chargeait d'alimenter la maisonnée. Pourtant, il est important de noter que la femme est de plus en plus impliquée dans le monde du travail et des affaires. La *nafaqa* a donc été un droit qui a amélioré les conditions des femmes à une certaine époque, mais elle reste un devoir ou une obligation du mari selon les sociétés musulmanes et bien d'autres sociétés orientales qui interprètent la nature de la *nafaqa* en fonction de leur contexte social. Changer la réglementation et établir une égalité des genres sur la question reviendrait à contredire une prescription coranique, ce qui est inenvisageable en Arabie Saoudite. Néanmoins, la femme n'est pas déchargée de toute obligation dès l'instant où il s'agit de subvenir aux besoins de ses enfants du point de vue financier⁵¹². Par ailleurs, elle se doit d'assister son époux en cas de difficulté, bien qu'il s'agisse d'un devoir plutôt que d'une obligation. Un *hadith* rapporte qu'une femme avait consulté le Prophète sur le fait d'aider son époux infortuné et il lui recommanda de l'assister dans ses difficultés. Ce fût un conseil n'ayant pas pris la forme d'une obligation. Toutefois, la sphère religieuse peut aussi bien englober des règles juridiques que des règles éthiques.

⁵¹² V. *infra* p. 156.

2. Les droits liés à la protection des épouses

208. À lire les dispositions du Document de Mascate, les femmes des pays du Golfe ont clairement besoin d'une protection supplémentaire à l'égard des hommes et contre le fait des hommes. L'article définissant les droits de l'épouse⁵¹³ exige de ne leur causer aucun tort, ni moral ni matériel. Cette disposition est intéressante puisqu'elle a été édictée pour protéger les épouses alors qu'aucune règle substantiellement équivalente n'existe pour protéger les époux. En l'espèce, une discrimination positive a lieu non seulement pour rééquilibrer les rôles, mais surtout par souci de nécessité, puisque la réalité a démontré que de nombreuses femmes sont victimes de mauvais traitements et d'abus. Néanmoins, n'existe-t-il pas des cas où les hommes auraient aussi besoin de cette protection ? D'après la Commission des droits de l'Homme en Arabie Saoudite, il y aurait eu en 2015 quarante-quatre plaintes pour violences conjugales à l'encontre des hommes dans le Royaume dont vingt dans la capitale⁵¹⁴. Quant au ministère du Travail et du Développement social, il a créé un centre de dénonciations des violences, les statistiques pour la période 2009-2013 montrant que le nombre de plaintes s'élevait à huit mille quatre-vingt-six dont 86% proviennent de femmes contre 14% d'hommes⁵¹⁵. La Commission des droits de l'homme expliquait qu'il n'y avait pas lieu de protéger les hommes spécifiquement puisque la loi sur la violence conjugale de 2013 s'applique communément à tous, sans aucune distinction quant au sexe, l'âge ou la nationalité de la victime. Dans 93% des cas, l'agresseur faisait partie de la famille de la victime⁵¹⁶.

Il a aussi été donné à la femme « *la permission de visiter ses parents et proches et de les inviter à la maison* »⁵¹⁷. Cette formulation est malheureusement très choquante, mais utile à la fois. De nombreux cas d'espèces ont prouvé qu'il était inévitable, voire impératif d'affirmer ce droit. Ces autorisations, aussi dérisoires qu'elles soient, ont été écrites non seulement pour contrer l'interprétation de très faible qualité du principe selon lequel les hommes sont les tuteurs des femmes⁵¹⁸, mais aussi en raison de traditions désastreuses qui ne sont liées à aucune règle

⁵¹³ *Muscat Document*, art. 38.

⁵¹⁴ M. Hamah, « *En Arabie Saoudite, 44 plaintes de violences conjugales à l'encontre des hommes* », lahamag.com, 20 juin 2015.

⁵¹⁵ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports périodiques soumis par les États parties en application de l'article 18 de la Convention, CEDAW/C/SAU/3-4, *op. cit.*, p. 25

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵¹⁷ *Muscat Document*, art. 38.

⁵¹⁸ V. *infra* p. 181-183.

religieuse. Toutefois, par souci de nécessité, il est important d'ajouter des dispositions de ce type pour effacer les mauvaises pratiques et les bannir du champ sociétal⁵¹⁹.

209. Intéressons-nous à présent aux droits de l'époux (B) pour ainsi comprendre la relation de réciprocité entre les conjoints.

B) Les droits de l'époux

210. Comme nous l'avons évoqué, certaines obligations sont communes aux époux telles que la cohabitation ou le devoir conjugal⁵²⁰. Si la femme quitte le foyer conjugal sans raison valable, la pension ne lui est plus due. L'épouse doit « *obéissance* » à son époux d'après un verset coranique rappelant que les hommes ont autorité sur les femmes⁵²¹. Toutefois, que signifie vraiment ce verset et comment est-il interprété ? L'obéissance renvoie à se plier à la volonté d'autrui, comme un enfant à un parent ou un individu à la loi. Il y a donc une forme d'organisation sociale des rapports d'autorité. Ici, l'époux détient l'autorité, l'épouse devant lui obéir en raison de la *wilaya*⁵²². Néanmoins, comme nous l'avons démontré, cette tutelle n'est ni illimitée ni censée constituer une emprise contraignante sur la femme. Cette « autorité » désignée par le Coran provient du fait que l'homme est la personne responsable du foyer, notamment par son obligation de *nafaqa*⁵²³.

En réalité, l'obéissance suggérée dans le verset ne renvoie qu'au principe selon lequel la femme doit respecter ses obligations et chérir son époux, ce qui est aussi nécessaire de la part des hommes. En effet, les deux doivent remplir leurs obligations. Le Coran dispose que les femmes « [...] *sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles* »⁵²⁴, « *Et comportez-vous convenablement envers elles* »⁵²⁵ ; quant à la *Sunna*, elle affirme que « *Les*

⁵¹⁹ Nous distinguerons dans cette thèse les termes de « social » et « sociétal » bien que ces deux notions soient souvent employées indistinctement dans de nombreux ouvrages. Toutefois, l'attribut sociétal renvoie à un champ un peu plus large que le social tout comme la responsabilité sociétale des entreprises qui concerne leurs engagements aussi bien sociaux qu'environnementaux. Dès lors, l'aspect sociétal marque tant l'influence culturelle ou religieuse que l'influence sociale.

⁵²⁰ Sourate La vache, Verset 223, p. 35.

⁵²¹ Sourate Les femmes, Verset 34, p. 84.

⁵²² Exercice du pouvoir du *wali*.

⁵²³ *Fatwa* n° 6925, Exégèse du Verset 34 de la sourate Les femmes, 2001, consultable sur : islamweb.net

⁵²⁴ Sourate La vache, Verset 187, p. 29.

⁵²⁵ Sourate Les femmes, Verset 19, p. 80.

femmes sont les sœurs des hommes »⁵²⁶. Ces dispositions marquent précisément le principe de mutualité.

211. Dès lors, c'est dans ces circonstances qu'intervient la notion de *nushoz*, terme juridique désignant la discorde entre époux. Généralement, dans le langage commun, nous ne parlons que de l'épouse « *nashez* », considérée comme désobéissante, alors que le lexique juridique musulman attribue ce comportement aussi bien aux hommes qu'aux femmes, la désobéissance étant d'ailleurs un argument à la dissolution du mariage. Le *nushoz* décrit la situation selon laquelle l'un des époux ou même les deux à la fois « *se détesteraient* », « *se traiteraient mal ou de manière inappropriée* »⁵²⁷. Cette définition n'est cependant pas la seule puisque le *nushoz* entre époux peut également signifier l'absence d'engagements de l'un des époux sans pour autant engendrer de sentiments négatifs ou de mauvais traitements.

Dans le Coran, l'état de *nushoz* a été retranscrit aussi bien du fait de l'époux - « *Et si une femme craint de son mari abandon ou indifférence, alors ce n'est pas un péché pour les deux s'ils se réconcilient par un compromis quelconque, et la réconciliation est meilleure ...* »⁵²⁸ - que de l'épouse : « *Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits ...* »⁵²⁹. Ces deux versets décrivent des circonstances de dissentiment, d'une part, un abandon, d'autre part, une désobéissance. Il est évident que ces deux notions ne sont pas assimilables, ce qui rend les conséquences différentes. On entend par la désobéissance un manquement à une obligation, ce qui entraîne une action par la propre initiative de l'époux, alors que l'indifférence ne marque pas la violation d'une obligation. Dès lors, le Coran évoque la réconciliation. Ces deux versets distinguent l'homme et la femme dans cet état de *nushoz*, mais nous verrons que si l'époux manque à l'une de ses obligations, l'épouse aussi peut demander le divorce puisqu'elle a des droits à son encontre⁵³⁰.

212. L'article 39 du Document de Mascate dispose que la femme doit prendre soin de son mari et lui obéir puisqu'il est le chef de la famille. L'homme l'a longtemps été, avant et après l'Islam et dans presque toutes les sociétés du monde. La conception du *pater familias*

⁵²⁶ A. Jwensinck, *Condordance et indices de la tradition musulmane*, vol. III, éditions Brill, Leiden, 1992, p. 162.

⁵²⁷ S. Al-Sadlaan, *Marital Discord (al-nushooz)*, Albasheer publications & translations, États-Unis, 1996, p. 17 (notre traduction).

⁵²⁸ Sourate Les femmes, Verset 128, p. 99.

⁵²⁹ Sourate Les femmes, Verset 34, p. 84.

⁵³⁰ V. *infra* p. 148-149.

n'est pas une vision propre aux sociétés orientales. De nos jours, l'Islam, le droit et la morale ne vont pas à l'encontre d'évolutions qui pourraient être porteuses d'espoirs pour les femmes. Le Coran évoque à plusieurs reprises, dans de nombreux versets⁵³¹, le fait qu'il faut réfléchir et se questionner. Par exemple, le Coran prescrit une allocation convenable pour les femmes divorcées qui constitue un devoir pour les pieux⁵³² et incite à être des personnes raisonnables⁵³³. Cela implique le renforcement du droit des personnes dans le cadre d'une justice plus équitable. Ainsi appartient-il à chaque famille, tribu, société et État de légiférer en faveur des intérêts des personnes. Nous devons alors proposer un Code de la famille qui rappelle les conditions et les effets du mariage dans une démarche de droits égalitaires et mesurés, tout en ne négligeant pas le caractère impératif des prescriptions islamiques, mais en cherchant à en éliminer les traditions préjudiciables⁵³⁴.

213. De plus, il est clairement énoncé que les épouses et mères ont une place hiérarchique, l'article 39 du Statut personnel des Pays du Golfe confirmant que « *la femme supervise le foyer, organise les affaires, sauvegarde les biens* »⁵³⁵. Cette disposition n'est pas sans conséquence et prouve la responsabilité de l'épouse en tant que chef de famille également. Sa place est très importante : elle détient un rôle de commandement. Toutefois, le rôle du *pater familias*, de l'homme dans la famille relègue l'épouse au second rang.

214. Voyons à présent les cas où le mariage ne peut plus être maintenu et les circonstances dans lesquelles l'union est dissoute, ainsi que les conséquences d'une dissolution.

⁵³¹ Sourate La vache, Versets 73 et 242, p. 11 et p. 39 ; Sourate Les prophètes, Verset 10, p. 322 ; etc.

⁵³² Sourate La vache, Verset 241, p. 39

⁵³³ Sourate La vache, Verset 242, p. 39.

⁵³⁴ V. *infra* p. 276.

⁵³⁵ *Muscat Document*, art. 39.

Section 2 : La dissolution du mariage

215. Le droit musulman reconnaît différentes procédures de divorce. La dissolution du mariage musulman peut intervenir du fait de la volonté unilatérale du mari, par consentement mutuel des époux ou par décision judiciaire⁵³⁶. Nous porterons notre attention dans un premier temps sur la volonté unique de l'époux (§1), la répudiation, faisant l'objet de controverses, puis, dans un second temps, nous nous intéresserons à toutes les autres formes possibles d'extinction du mariage émanant de l'époux, de l'épouse ou des deux (§2), selon les circonstances.

§1- Le divorce par la volonté du mari

216. Il s'agit ici de la répudiation, la volonté unilatérale de l'époux de mettre fin au mariage. Nous avons choisi d'utiliser dans le paragraphe le terme « divorce » pour être fidèle au texte de Mascate qui dispose « *spouses are separated by the will of the husband, which is called the divorce* »⁵³⁷, se traduisant par « *la séparation des époux par la volonté du mari est appelée le divorce* »⁵³⁸. Néanmoins, l'article ajoute que la séparation peut s'opérer par décision judiciaire, appelée également le divorce ou la dissolution [*divorcing or dissolution*]. Le document en langue arabe et le Coran utilisent indistinctement le terme *talâq* lorsque le mariage est rompu par la volonté unique du mari ou par la décision judiciaire.

Toutefois, cette interruption par simple demande de l'époux sans justification est communément nommée répudiation, ce substantif signifie « *en parlant d'un des deux époux, le plus souvent du mari, rompre son mariage sans qu'il y ait décision de justice ni accord du conjoint, en vertu des dispositions légales ou coutumières* »⁵³⁹. Dès lors, il n'y a qu'une procédure à respecter tandis que les raisons de l'acte lui-même ne sont pas demandées. Le Document de Mascate le souligne également en évoquant le « *Divorce* » pour exprimer ainsi la répudiation et « *Divorcing for Cause, Divorcing for Failure to Pay the Current Dowry, Divorcing for Harm and Conflict, etc.* »⁵⁴⁰ associés aux autres procédures de dissolution du

⁵³⁶ *Muscat Document*, art. 80.

⁵³⁷ *Muscat Document*, art. 80.

⁵³⁸ *Muscat Document*, art. 80 (notre traduction).

⁵³⁹ *V° Répudier*, verbe trans., Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 9^{ème} édition, <https://academie.atilf.fr/consulter/repudier?optionsParam=motexact>, date de consultation : 9 août 2018.

⁵⁴⁰ Le divorce pour motif, le divorce pour défaut de payer la dot, le divorce pour préjudice et conflit, *in Muscat Document*, art. 97-113.

mariage par l'un des époux selon les cas. Il existe, on le voit bien, une discrimination objective des sexes quant à l'extinction de la relation matrimoniale puisque l'homme, par simple désir, peut se détacher de sa femme alors que celle-ci ne se voit reconnaître aucune faculté analogue. Examinons donc les contours de la répudiation (A) ainsi que ses limites (B).

A) Les contours de la répudiation

217. La répudiation est initiée par l'époux et peut faire l'objet d'une option de l'épouse par le *tafwid*⁵⁴¹, un droit donné à cette dernière par son mari, qui peut choisir entre maintenir la relation matrimoniale ou la dissoudre. L'article 82 du Document de Mascate confirme que la répudiation est à la portée du mari ou de la femme lorsque le mari lui donne le pouvoir de divorcer. L'époux a bien un pouvoir que l'épouse n'a pas, sauf par un mandat au sens contractuel, toujours soumis à la volonté du mari. Le texte ne parle pas des conséquences de cette répudiation du fait de la femme qui ne sont pourtant pas les mêmes que celles de la rupture du fait du mari.

218. Il existe deux sortes de répudiation : la première est révocable et a pour objectif de maintenir le mariage, alors que la seconde est irrévocable, permettant de protéger *in fine* l'épouse par son caractère définitif, le but étant d'éviter les répudiations intempestives. Lorsque l'épouse choisit la répudiation par mandat, celle-ci est considérée comme révocable, mais l'époux n'a pas la possibilité de rétablir inconditionnellement les liens du mariage⁵⁴². Il faudra que les époux signent un nouveau contrat de mariage en prévoyant une nouvelle dot.

Quant à la répudiation classique, en arabe *talâq*, elle s'exerce par la parole du mari qui prononce la séparation de manière expresse, voire tacite, par une expression formelle ou même un agissement circonstancié. La répudiation peut dès lors être orale ou écrite⁵⁴³. Cette dernière ne saurait exister que dans un mariage légalement formé et n'a aucun effet lors d'une période d'attente⁵⁴⁴. Après une répudiation, la femme observe une période d'attente ou un délai de

⁵⁴¹ *Tafwid* en arabe signifie un mandat.

⁵⁴² *Fatwa* n° 9050, sur la répudiation, islamweb.net

⁵⁴³ *Muscat Document*, art. 82.

⁵⁴⁴ *Muscat Document*, art. 84.

continence, connue sous le nom de ‘*iddah*, pendant trois mois. La Charia a imposé ce moment pour permettre à l’époux de renouer le lien sans conditions spécifiques en cas de retour.

Le Coran l’affirme par le verset suivant : « *Et les femmes divorcées doivent observer un délai d’attente de trois menstrues [...] elles ont des droits équivalents à leurs obligations* »⁵⁴⁵. Pendant ce temps, l’époux prend en charge sa femme par la *nafaqa* puisque ses droits restent inchangés. L’effet est uniquement une séparation de corps permettant aux conjoints de rester mariés, mais de ne plus vivre ensemble. Par conséquent, les obligations liées au mariage sont maintenues. En général, les femmes quittent le foyer conjugal, même si rien de tel ne leur est imposé. Bien au contraire, elles sont censées conserver tous leurs droits, tels que la *nafaqa* lors de la ‘*iddah*, ainsi que le droit à l’héritage.

Le Document de Mascate explique que la répudiation révocable est un divorce temporaire qui ne termine le mariage que lorsque le délai d’attente est expiré⁵⁴⁶. Si, à l’issue du délai, les époux n’ont pas reformé leur union, alors le mariage est dissous, chacun des conjoints perdant les droits qu’il tirait de l’union. S’ils retournent ensemble, aucune condition spécifique n’est imposée⁵⁴⁷. Néanmoins, la répudiation sera comptabilisée comme une première et la troisième est irrévocable puisque « *Le divorce (réconciliable) est permis pour seulement deux fois* »⁵⁴⁸.

En cas de répudiation, à la demande d’une des parties, le juge peut fixer le montant de la pension de l’épouse pendant la période d’attente ainsi que celle des enfants et statuer sur leur garde provisoire⁵⁴⁹.

B) Les limites de la répudiation

219. La Charia et l’article 86 du Document de Mascate distinguent deux types de divorce par répudiation : tout d’abord, le divorce temporaire relatif à la répudiation révocable qui ne dissout le mariage qu’après une période de trois mois, puis le divorce permanent qui peut être

⁵⁴⁵ Sourate La vache, Verset 228, p. 36.

⁵⁴⁶ *Muscat Document*, art. 86.

⁵⁴⁷ *Muscat Document*, art. 91.

⁵⁴⁸ Sourate La vache, Verset 229, p. 36.

⁵⁴⁹ *Muscat Document*, art. 89.

« *semi-permanent* » ou « *éternel* »⁵⁵⁰. Ce divorce permanent protège les femmes de la répudiation et impose donc une limite à ce droit unilatéral de l'homme.

220. Le divorce semi-permanent est un mariage dissous après la période de continence⁵⁵¹ si cette répudiation n'a eu lieu qu'une ou deux fois au maximum. Si les ex-époux souhaitent rétablir leur union, ils devront signer un nouveau contrat de mariage et l'homme devra verser une nouvelle dot. Le divorce est alors semi-permanent puisqu'il est prononcé, mais un remariage est envisageable. Ce n'est que pendant la période de '*iddah* durant laquelle le divorce n'est que temporaire, que le retour des époux est rétabli sans aucune formalité.

221. Pour sa part, le divorce dit « éternel » est celui qui résulte de la répudiation irrévocable, ayant eu lieu pour la troisième et ultime fois. La Charia a imposé cette limite pour éviter les répudiations inconvenantes. Néanmoins, le Document de Mascate utilise la formule de « *eternally permanent divorce* »⁵⁵² alors qu'en réalité, il existe une exception à cette règle. En effet, la seule solution pour que les deux époux puissent se remarier un jour serait que la femme s'unisse avec un autre homme par un mariage régulièrement formé et consommé⁵⁵³, puis qu'elle divorce de ce nouveau mari⁵⁵⁴. Cette condition a pour objet de dissuader les hommes d'utiliser ce droit à la répudiation. Ainsi, chaque mot employé compte et la preuve se fait par tous moyens. Dans tous les cas, la femme divorcée de manière semi-permanente ou éternelle est libre de se remarier et de refonder une famille.

222. De plus, il est prescrit dans le Coran que : « *Les divorcées ont droit à la jouissance d'une allocation convenable, [constituant] un devoir pour les pieux* »⁵⁵⁵. Cette allocation n'est pas assimilable à la prestation compensatoire mais s'apparente plutôt à une indemnité dénuée de toute force obligatoire. Quant à la dot, elle est conservée par la femme et n'a aucun lien avec cette allocation si elle est versée.

⁵⁵⁰ *Muscat Document*, art. 86 (notre traduction).

⁵⁵¹ Achevant ainsi le divorce temporaire.

⁵⁵² *Muscat Document*, art. 86.

⁵⁵³ *L'ensemble des hadiths les plus authentiques (Version Bukhâri et Muslim)*, établi par M. Fouad, traduit par H. Ahmed, *op. cit.*, p. 224-255.

⁵⁵⁴ Sourate La vache, Verset 230, p. 36.

⁵⁵⁵ Sourate La vache, Verset 241, p. 39.

223. Toutes ces règles sont issues du Coran et de la *Sunna* et sont par conséquent applicables en Arabie Saoudite. Cependant, certains codes ont réussi à faire de la répudiation un cas de divorce parmi d'autres alors qu'elle représente un acte de volonté unilatérale. En effet, en Algérie, en Irak et en Syrie, la femme peut demander des dommages et intérêts si elle parvient à établir le caractère arbitraire de la répudiation. En Irak également, le mariage subsiste tant que le divorce n'a pas été constaté par voie judiciaire⁵⁵⁶. Ce n'est pas le cas en Arabie Saoudite où il n'existe ni code de la famille, ni règles complémentaires à la Charia sur ces questions familiales. Par ailleurs, les femmes peuvent demander la rupture du contrat de mariage par le biais d'autres procédures.

§2- Les autres procédures de divorce

224. Même si l'Islam offre à l'homme le droit unilatéral à la dissolution du mariage, il existe néanmoins d'autres moyens de mettre un terme à ce contrat. Nous distinguerons ainsi le divorce par la volonté des deux époux, le *khul'* (A), et le divorce par le décision judiciaire (B).

A) Le divorce par la volonté des deux époux

225. Le *khul'* est la procédure de divorce du fait de la volonté des deux parties. Ce type de divorce, bien qu'initié par l'épouse, requiert l'accord de l'époux. Il s'agit donc d'un divorce par consentement mutuel, à la demande de l'épouse dès lors que l'époux n'a pas besoin d'un droit analogue puisqu'il a droit à la répudiation. En contrepartie, l'épouse rend la dot qui lui a été offerte à la constitution du mariage ou une compensation fixée par les deux conjoints ou par le juge.

Le Coran l'explique selon ces termes : « *Si donc vous craignez que tous deux ne puissent se conformer aux ordres d'Allah, alors ils ne commettent aucun péché si la femme se rachète avec quelque[s] bien[s]* »⁵⁵⁷. Par ces propos, le verset évoque les deux époux au titre des effets du divorce mais pas à celui de la demande. Le *khul'* est aussi appelé le divorce par rachat, puisque la femme rachète sa liberté avec quelque chose, en général, la dot. La *Sunna* l'illustre

⁵⁵⁶ S. Jahel, *La place de la Charia dans les systèmes juridiques des pays arabes*, op. cit., p. 188 et ss.

⁵⁵⁷ Sourate La vache, Verset 229, p. 36.

lorsqu'une femme voulait se séparer de son mari sans pour autant lui reprocher de faute. Le Prophète lui avait demandé : « *Lui rendrais-tu le jardin que ton mari t'avait offert en guise de dot ?* »⁵⁵⁸ ; elle répondit par l'affirmative. Alors il dit au mari : « *Accepte ton jardin et divorce d'une fois* »⁵⁵⁹. Nous pouvons conclure à la mutualité du consentement puisqu'il est demandé au mari d'accepter le « *jardin* ».

226. Le *khul'* entraîne la dissolution du mariage de manière semi-permanente telle que l'évoque la *Sunna* pour le divorce d'une fois⁵⁶⁰. Les ruptures du lien de mariage sont comptabilisées, la troisième étant définitive. Par conséquent, par le divorce d'une fois, les époux peuvent se remarier par un nouveau contrat de mariage et moyennant le versement d'une nouvelle dot par l'époux. Le *khul'* est réalisé en général lorsqu'il n'y a pas de griefs sérieux justifiant une demande de divorce pour faute ou lorsque la cause est difficile à prouver. Cependant, l'accord du mari reste déterminant alors que la répudiation ne requiert aucune implication de la femme.

La procédure de *khul'* est constatée par voie judiciaire. Le juge tente toujours une médiation, mais si les époux ne parviennent pas à un accord pour poursuivre leur relation conjugale, alors le tribunal prononcera le divorce même si le consentement de l'époux n'est finalement pas donné. Lors de notre visite à la Commission des droits de l'Homme⁵⁶¹, des avocates expliquaient que certaines femmes, tentant de divorcer par la procédure de *khul'*, invoquaient des motifs pour dissoudre leur mariage alors qu'il existe des recours spécifiques en cas de divorce pour faute qui nécessitent plus de temps et de preuves. Bien entendu, les juristes de la Commission des droits de l'Homme ne dissuadaient pas les femmes de recourir à d'autres formes de dissolution dès que ces dernières avaient des raisons valables, surtout que, dans ces circonstances, la dot n'a pas à être restituée. Néanmoins, les avocates affirmaient que lorsqu'une femme mariée souhaite rompre les liens du mariage et qu'elle n'a pas de motifs sérieux, alors le juge ne l'empêchera pas de se séparer de son époux si elle déclare ne plus aimer son mari ou ne pas être épanouie moralement ou sexuellement. Le juge, bien qu'il cherche la réconciliation,

⁵⁵⁸ M. Hallaq, *Fiqh According to the Qur'ân and Sunnah*, vol. 2, Darussalam, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2008, p. 170.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ Notons cependant que le Document de Mascate n'est pas précis sur la question, disposant que le *khul'* entraîne la dissolution permanente du mariage alors qu'il existe deux formes de dissolution permanente qui n'emporte pas les mêmes effets, V. *supra* p. 143-144.

⁵⁶¹ Entretien avec un groupe d'avocates de la Commission des droits de l'Homme, Riyad, 10 déc. 2014.

ne pourra obliger la femme à rester mariée alors qu'elle n'est pas consentante ou, plus exactement, qu'elle ne l'est plus. En revanche, elle sera redevable de la dot ou d'une compensation fixée⁵⁶².

227. Le Document de Mascate ajoute aussi une règle importante à cette forme de dissolution en raison de certaines pratiques qui conditionnaient le consentement de l'époux à la renonciation par la mère au droit de garde des enfants, cette condition étant nulle de plein droit⁵⁶³. L'un des nombreux objectifs de la Commission des droits de l'homme en Arabie Saoudite est de sensibiliser les femmes et de leur faire prendre conscience de leurs droits dans le mariage, de sa création à sa dissolution. En effet, beaucoup de femmes se résignent et ne demandent pas la garde de leurs enfants au moment du divorce alors qu'elles ont autant de droits sur leurs enfants que leur époux. D'autres, quant à elles, n'osent pas lancer une procédure de *khul'*. Certaines mères sont même privées de leur droit de visite à leurs enfants et ignorent leur lieu de résidence⁵⁶⁴. Un problème majeur existe en Arabie Saoudite reposant sur l'ignorance des droits des femmes que le ministère de la Justice saoudien a comblé par la promulgation en 2005 d'un texte complet⁵⁶⁵ sur les droits des femmes dans le système judiciaire⁵⁶⁶. Ce texte affirme par exemple que la femme a le droit de demander le *khul'* puisqu'il s'agit tout simplement d'une liberté que la Charia lui offre. Le droit saoudien a néanmoins apporté dans le texte une règle supplémentaire pour éviter les abus concernant la fixation du montant de la compensation à verser. Pour cela, la présence de la femme ou de son tuteur est essentielle afin d'éviter des montants excessifs⁵⁶⁷.

⁵⁶² A. Aljarbou et K. Alhussein, *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2010, p. 372.

⁵⁶³ *Muscat Document*, art. 95.

⁵⁶⁴ M. Alzahrani, « *Les droits de la femme mariée dans la procédure judiciaire* », 2014, consultable : <http://al-jazirah.com/2014/20140322/ar1.htm>

⁵⁶⁵ Ce document présente entre autres le droit des femmes à la justice, leur droit relatif au contrat de mariage, leur droit au divorce.

⁵⁶⁶ Ministère de la Justice saoudien, *Les droits de la femme dans le système judiciaire saoudien*, consultable : <http://www.moj.gov.sa/ar-sa:pages/womenrights.aspx>

⁵⁶⁷ *Ibid.*

B) Le divorce par la décision judiciaire

228. Si la répudiation ou le *khul'* ne nécessitent pas forcément de sérieux griefs, les cas que nous présenterons maintenant en requièrent. Nous distinguerons l'hypothèse dans laquelle le divorce est demandé par l'épouse (1) de celle où il est demandé par l'un des deux époux (2).

1. Le divorce sur demande de l'épouse

229. L'épouse peut demander le divorce pour défaut dans deux cas : le défaut de paiement de la dot (a) ou de *nafaqa* (b). Ces deux motifs ne peuvent être invoqués que par la femme puisqu'il s'agit d'obligations qui pèsent sur le mari.

a- Le défaut de paiement de la dot

230. L'article 99 du Document sur le statut personnel des pays du Golfe dispose que la femme peut demander le divorce pour défaut de paiement de la dot avant la consommation du mariage si deux conditions sont réunies : il faut que l'époux n'ait pas les moyens financiers et qu'il ne l'ait pas versée avant la période d'expiration spécifiée par le juge.

En revanche, si l'époux a des ressources suffisantes, il sera dans l'obligation de payer la dot selon les termes stipulés dans le contrat de mariage. L'article précédemment cité ajoute qu'un jugement de divorce ne pourra être prononcé après la consommation du mariage ; dans ce cas, la dot sera considérée comme une dette privilégiée dont l'épouse sera créancière. Ces dispositions mettent en évidence le principe de la force obligatoire du contrat, la dot faisant partie des conditions du contrat de mariage.

b- Le défaut de nafaqa

231. La Charia impose au mari l'obligation d'entretenir financièrement sa femme durant le mariage. En cas de manquement, la femme peut demander la dissolution du mariage pour défaut de *nafaqa*. L'article 108 du Document de Mascate, « *Divorcing for Failure to Support the Wife* », en régit les conditions. Deux hypothèses permettent à la femme d'invoquer le divorce pour défaut d'entretien : lorsque l'époux refuse de pourvoir financièrement à ses

besoins ou qu'il n'en a pas les moyens et n'est pas en mesure de fournir la preuve de son insolvabilité⁵⁶⁸, « *insolvency* »⁵⁶⁹. Le flou autour de cette notion rend le texte confus et n'explique pas véritablement les conditions qui permettent de divorcer pour défaut de *nafaqa*. Mais si cet état de dette est constaté judiciairement, alors le divorce ne sera prononcé qu'après une période fixée par le juge, permettant ainsi à l'époux de régulariser sa situation financière. Ces dispositions rappellent *a contrario* la règle selon laquelle l'obligation d'entretien est liée à la situation financière de l'époux puisque si celui-ci arrive à prouver ses difficultés, alors la femme ne sera pas sûre d'obtenir le divorce. Il reste que l'article est incomplet sur la question, ce qui rend l'interprétation de la loi incertaine.

De plus, la femme ne peut pas divorcer de son époux démuné si elle avait connaissance de ses dettes ou de ses difficultés financières avant le mariage et qu'elle était consentante à contracter le mariage malgré tout. En outre, l'épouse ayant les revenus nécessaires ne saurait demander le divorce⁵⁷⁰. Cela signifie que le divorce pour défaut de *nafaqa* ne peut être obtenu que dans les cas où l'épouse n'a pas de revenus suffisants pour faire face à ses besoins et à ceux de ses enfants, où elle n'avait pas connaissance des difficultés financières de son mari avant le mariage, où celui-ci refuse de l'aider financièrement ou qu'il n'est pas capable de prouver son « insolvabilité ». L'article 108, demeurant incomplet, appelle à plus de précisions : qu'en est-il si l'époux perd ses ressources et s'endette après le mariage ? L'épouse ne pourrait-elle pas divorcer dans cette situation ? Au vu des silences du texte, on peut imaginer que le divorce ne sera pas prononcé, mais il est difficile de prédire l'interprétation du juge. Qu'en est-il du cas du couple dans lequel chacun de deux conjoints dispose de ressources financières importantes ? Si « *la femme riche ne peut divorcer de son mari insolvable* »⁵⁷¹, *quid* de la femme riche dont le mari, également riche, refuse de l'entretenir financièrement ? Toutes ces questions méritent des réponses pour délimiter l'étendue de l'obligation de la *nafaqa* et comprendre la gestion ménagère des époux. Toutefois, la femme dispose, pour elle seule, de deux actions en justice dont l'homme ne pourrait se prévaloir. Intéressons-nous à présent à la demande de divorce lorsqu'elle est indifféremment le fait de l'époux ou de l'épouse.

⁵⁶⁸ L'insolvabilité décrit la situation d'une personne dont les passifs sont plus importants que les actifs. L'insuffisance des moyens, quant à elle, n'est pas nécessairement synonyme d'insolvabilité.

⁵⁶⁹ *Muscat Document*, art. 108.

⁵⁷⁰ V. *supra* p. 136. L'épouse se doit d'assister son époux en cas de difficulté bien qu'il s'agisse d'une obligation morale et non légale. Dès lors, elle ne saurait demander la dissolution de l'union si elle a les moyens financiers nécessaires.

⁵⁷¹ *Muscat Document*, art. 108 (notre traduction).

2. Le divorce par l'un des deux époux

232. Nous pourrions nous interroger sur les raisons de donner à l'homme des moyens de rompre l'union matrimoniale dès lors qu'il a à sa disposition un droit unilatéral et inconditionnel⁵⁷² de dissolution du mariage. Néanmoins, la Charia reconnaît aussi bien aux femmes qu'aux hommes des moyens de rompre le mariage tels que la dissolution pour vice (a) ou pour préjudice et conflit (b).

a- La dissolution pour vice

233. La dissolution du mariage pour vice a été prévue aux articles 97 et 98 du Document de Mascate en tant que divorce pour motif, « *Divorcing for Cause* ». Le seul motif énoncé dans le texte de loi est la maladie mentale ou biologique altérant la vie conjugale et rendant le lien matrimonial impossible. Pourtant, les époux peuvent demander l'annulation du mariage pour vice dans d'autres circonstances. Par exemple, le consentement peut être vicié sur les qualités essentielles du conjoint, comme l'illustre la décision du tribunal de grande instance de Lille en 2008⁵⁷³ rendant un jugement en faveur de l'époux qui invoquait le divorce car il avait découvert que sa femme n'était pas vierge. La virginité de son épouse a été regardée comme une qualité essentielle déterminante de son consentement qui a donc été vicié⁵⁷⁴. Une décision judiciaire comme celle-ci est tout à fait acceptable dans les pays du Golfe, plus encore qu'en France⁵⁷⁵.

Le Code du statut personnel est non seulement incomplet, ne prévoyant pas tous les vices susceptibles d'entraîner le divorce, mais surtout le titre de « *Divorcing for Cause* » ne semble pas approprié. En effet, le motif peut comprendre le vice, le défaut d'entretien, le préjudice, etc. De notre point de vue, la terminologie nous apparaît donc trop vague dans la mesure où l'époux ou l'épouse qui demande le divorce pour motif peut aussi bien requérir la séparation pour un préjudice causé que pour une obligation négligée.

⁵⁷² L'absence de conditions renvoie au fait que l'homme n'a pas à se justifier sur les raisons de la séparation.

⁵⁷³ TGI, Lille, 1^{er} avril 2008, n° 07-08458.

⁵⁷⁴ F. Chenedé, « Droit de la famille », *Dalloz*, n°111.91.S, Paris, 2008-2009, p. 480, consultable : http://bruneaufagot-avocats.com/wa_files/Algerie_20violence_20couple.pdf (date de consultation : mars 2015).

⁵⁷⁵ La même année, la Cour d'appel de Douai a infirmé ce jugement, considérant que mentir sur sa virginité ne porte pas sur une qualité essentielle et n'est donc pas un fondement valide pour annuler un mariage. V. Cour d'appel de Douai, 17 nov. 2008, n° 08/03786.

b- Le divorce pour préjudice et conflit

234. Ce type de divorce, évoqué dans le Document du statut personnel comme « *Divorcing for Harm and Conflict* »⁵⁷⁶ est le résultat de fautes sérieuses causant un préjudice et rendant le lien matrimonial impossible⁵⁷⁷. Les dispositions régissant ce type de dissolution conduisent le juge à tenter dans un premier temps de régler le conflit, puis de prononcer le divorce en cas d'échec et de confirmation des préjudices⁵⁷⁸. Néanmoins, si le dommage n'est pas établi, mais que le conflit persiste, il devra mandater deux arbitres de la famille de chacun des conjoints pour tenter de les concilier⁵⁷⁹. Cette procédure est issue du Coran : « *Si vous craignez le désaccord entre les deux [époux], envoyez alors un arbitre de sa famille à lui, et un arbitre de sa famille à elle. Si les deux veulent la réconciliation, Allah rétablira l'entente entre eux* »⁵⁸⁰. Toutefois, si le conflit persiste, alors le juge procédera au divorce⁵⁸¹. Dans ce cas, le texte de loi ajoute : « *si l'abus est attribué totalement ou partiellement à l'épouse, le juge décidera du montant de la dot qu'elle devra retourner à son époux et si l'abus est attribué à l'époux, la dot reste la propriété de l'épouse* »⁵⁸².

La désignation de « préjudice et conflit » est elle aussi très floue : indéfini, le document de Mascate n'offre pas d'exemples sur les conflits possibles, les préjudices et les « *abus* », terme employé dans l'article 106 du texte. S'il s'agit d'un divorce pour faute, qu'en est-il de sa nature ? Les défauts de paiement de la dot ou d'exécution de l'obligation d'entretien, pour leur part, sont déterminés et ne font donc pas partie de ces fautes. Alors, quels sont ces conflits, abus et fautes potentiellement dénonçables ? Certes, ce défaut de précision permet au juge d'apprécier chaque situation au cas par cas malgré le risque de subjectivité, mais le texte devrait évoquer un certain nombre de raisons de recourir à ce type de divorce, tout en ne limitant pas la liste. Nous recommandons par exemple d'introduire dans cette forme de dissolution du mariage les violences conjugales qui entraînent *de facto* l'établissement du préjudice conduisant au divorce.

⁵⁷⁶ *Muscat Document*, art. 100-107.

⁵⁷⁷ *Muscat Document*, art. 100.

⁵⁷⁸ *Muscat Document*, art. 100.

⁵⁷⁹ *Muscat Document*, art. 101.

⁵⁸⁰ Sourate Les femmes, Verset 35, p. 84.

⁵⁸¹ *Muscat Document*, art. 105.

⁵⁸² *Muscat Document*, art. 106 (notre traduction).

De plus, il semble impératif d'ajouter les libertés auxquelles les femmes ont droit qui sont d'ailleurs les mêmes que pour les hommes. Prenons l'exemple du droit au travail : dans certains cas, des femmes doivent demander le consentement de leur époux afin d'exercer une profession. Pourtant, aucun texte de loi ne retire aux femmes le droit de travailler en Arabie Saoudite⁵⁸³, ce qui n'a pas empêché certains usages devenus traditionnels de permettre au tuteur de se donner le droit d'autoriser ou de refuser à sa femme de travailler⁵⁸⁴, son refus pouvant ainsi entraîner des conflits importants au sein du couple. Le juge considèrera-t-il que cette hypothèse corresponde à une mésentente avec préjudice ? La réponse n'est pas encore certaine aujourd'hui, mais la réforme que connaît l'Arabie Saoudite sur la question de la liberté des femmes dans le champ social est profonde. À notre avis, le juge saoudien ne saurait tarder à protéger les femmes contre cette dominance des hommes.

235. Le mariage en Arabie Saoudite n'est donc pas uniquement régi par les dispositions coraniques : les pratiques traditionnelles issues à la fois de la religion, du droit et des réalités quotidiennes ont une influence évidente sur la formation du contrat, sur sa survie et sa dissolution. Dans la pratique, la religion englobe aussi bien le droit que les us et les coutumes. Pourtant, ces derniers ne doivent pas infirmer la Charia. Ces traditions ont apporté une transformation à la norme juridique qui n'est en outre pas codifiée, allant parfois à l'encontre des normes de l'Islam dans les faits ou par la décision judiciaire. Ces pratiques ont d'ailleurs faussé l'Islam par moment. Il faut ajouter à cela l'ignorance des femmes de leurs droits, ce qui représente un sérieux problème. En effet, de nombreuses femmes se trouvent privées d'héritage, forcées à se marier ou empêchées de le faire en raison de pratiques coutumières contraires à la Charia⁵⁸⁵. Ce manque de prise de conscience au sein de la société saoudienne mérite d'être dénoncé, même si la communication au bénéfice des femmes connaît une véritable amélioration⁵⁸⁶. Un autre moyen d'éviter ce type de débordement serait d'imposer des sanctions, la répression apparaissant comme un réel instrument de dissuasion.

⁵⁸³ Un nouveau décret royal daté du 17 avril 2017 sur la tutelle des femmes a été publié, réaffirmant les droits des femmes et l'éviction de la tutelle des hommes sur de nombreux domaines de leur vie, notamment leur liberté de travailler.

⁵⁸⁴ La tutelle est transférée à l'époux lorsque la femme se marie.

⁵⁸⁵ M. Alsair, « Droit de la femme lors du litige », *Magazine de la justice*, ministère de la Justice, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2009, p. 16.

⁵⁸⁶ L'application « Connait tes droits », instituée par l'association *Mawwadah*, V. *infra* Partie II, Titre II, Chapitre 2.

Chapitre 2

La mère

236. De même que le droit musulman régit les rapports au sein du couple, il régit également les relations familiales, notamment la relation parents-enfants. À la lumière d'un *hadith*, la mère occupe une place de premier rang au sein de la famille. Il a été rapporté qu'un jour une personne demanda au Prophète :

« " Ô Prophète d'Allah ! Envers qui devrais-je faire preuve de bonté et de gentillesse ? "

Le Noble Prophète répondit : " Envers ta mère. "

L'homme demande ensuite : " Et après cela, envers qui d'autre ? "

Le Saint Prophète lui dit encore : " ta mère. "

Il demanda de nouveau : " Et après ? "

Une fois de plus, il répondit : " ta mère ".

Pour la quatrième fois, l'homme interrogea : " Et ensuite ? "

À ce moment-là, le Saint Prophète répondit : " (Ensuite envers) ton père " »⁵⁸⁷.

237. La mère a un rôle essentiel et une place sacrée que l'Islam a mis en avant, notamment par ce *hadith* largement reconnu par la communauté musulmane. Nous nous intéresserons dans ce chapitre aux droits et aux obligations de la mère. Pour ce faire, nous verrons tout d'abord le droit des parents sur l'enfant (Section 1) puis la protection de la cellule familiale (Section 2).

⁵⁸⁷ 40 *ahadiths* – Le statut élevé des parents, *hadith* n° 16, consultable sur : www.al-islam.org.

Section 1 : Le droit des parents sur l'enfant

238. Pour avoir un droit sur un enfant, il faut préalablement établir une filiation. Cette dernière peut être établie naturellement par la preuve du mariage. Elle est alors de plein droit à l'égard des deux parents. Comme en droit français, le droit musulman reconnaît la paternité au mari de la mère de l'enfant né⁵⁸⁸ : selon les dires du Prophète, « *l'enfant appartient à l'homme du lit [conjugal]* »⁵⁸⁹. Il en résulte que la présomption de la filiation n'est pas absolue lorsque la conception de l'enfant a lieu avant le mariage ou que la cohabitation entre les époux à ce moment n'était pas possible. Néanmoins, la filiation est admise dès que la paternité a été établie tacitement ou expressément⁵⁹⁰.

239. Lorsque l'enfant est reconnu, son père et sa mère ont des droits sur lui. Comme le définit le droit français : « *L'autorité parentale est un ensemble de droits et de devoirs ayant pour finalité l'intérêt de l'enfant. Elle appartient aux parents jusqu'à la majorité [...] pour le protéger dans sa sécurité, sa santé et sa moralité, pour assurer son éducation et permettre son développement, dans le respect dû à sa personne* »⁵⁹¹. Cette autorité parentale, reconnue dans tous les systèmes juridiques, englobent divers droits et devoirs notamment celui de la tutelle.

À l'époque préislamique, le père avait un droit de vie et de mort sur son enfant. Ce droit a été complètement aboli par le Coran à travers de nombreux versets⁵⁹² dont ceux qui interdisent une pratique ancestrale qui consistait à enterrer vivantes les petites filles⁵⁹³. Dès lors, le droit du père est passé d'un droit de maître, ayant une puissance démesurée, à celui du droit à la *wilaya*, la tutelle, mise en place en vue de protéger les mineurs. En droit musulman, la tutelle revient au père. Les droits des parents à l'égard de leurs enfants sont dissociés, la mère ne disposant pas des mêmes prérogatives pour décider de l'avenir de son enfant. Nous définirons la tutelle du père sur l'enfant. Toutefois, les parents ont tous deux des droits sur leurs enfants et des devoirs envers eux. Ils ont aussi un droit de correction, qui n'est pas défini par les textes

⁵⁸⁸ *Muscat Document*, art. 70.

⁵⁸⁹ *L'ensemble des hadiths les plus authentiques (Version Bukhâri et Muslim)*, établi par M. Fouad, traduit par H. Ahmed, *op. cit.*, p. 259.

⁵⁹⁰ L. Milliot, F. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2^{ème} édition, Sirey, Paris, 1987, p. 405.

⁵⁹¹ C. civ. français, art. 371-1.

⁵⁹² Sourate Les bestiaux, Versets 140 et 151, p. 146-148 ; Sourate Le voyage nocturne, Verset 33, p. 285.

⁵⁹³ Sourate Les abeilles, Versets 58-59, p. 273.

légaux et qui est au centre des préoccupations internationales, tant que ce droit exclut toutes formes de traitement cruel, dégradant ou humiliant à l'égard de l'enfant⁵⁹⁴.

240. Cette section s'intéressera à la tutelle sur l'enfant (§1) en distinguant ainsi le rôle des parents et le droit de garde (§2).

§1- La tutelle

241. La tutelle dont il est question correspond à la tutelle légale des parents, reconnue en droit classique, qui revient automatiquement aux parents de l'enfant. Ces derniers n'ont pas à être nommés tuteur par le tribunal puisque la tutelle leur appartient de plein droit en raison de l'autorité parentale, cette dernière s'exerçant sur la personne de l'enfant et sur ses biens. Les missions du tuteur englobent le fait de prendre soin de la personne du mineur, de l'éduquer, de le représenter et de gérer ses biens⁵⁹⁵. Selon le *fiqh*, le rôle du tuteur est identique, mais l'autorité parentale partagée n'existe pas en droit musulman, le père étant prioritaire quant à l'accomplissement de ces fonctions. L'analyse du devoir d'entretien, la *nafaqa* à l'égard des enfants (A), permettra de mieux cerner la représentation légale des parents (B).

A) Le devoir d'entretien des enfants

242. Il s'agit en l'espèce de la *nafaqa*, l'obligation du père de subvenir aux besoins de sa femme et de ses enfants qui s'éteint vis-à-vis de son épouse à la dissolution du mariage mais qui demeure pour les enfants. L'article 60 du Document de Mascate exige cette « pension », « *the alimony* », au bénéfice du mineur qui n'a pas de ressources financières. C'est une obligation qui incombe au père jusqu'à ce que sa fille se marie ou que son fils atteigne l'âge de la puberté⁵⁹⁶ ou qu'il finisse ses études. Le père est aussi dans l'obligation de subvenir aux besoins de sa fille si celle-ci est divorcée ou veuve sauf si elle a des moyens suffisants⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ Convention relative aux droits de l'enfant, CRC, 1989, art. 37

⁵⁹⁵ C. civ. français, art. 405 et ss.

⁵⁹⁶ Cet âge est difficile à déterminer puisqu'il peut différer selon les personnes. La majorité, quant à elle, est fixée à dix-huit ans, V. *Muscat Document*, art. 137. Notons cependant qu'en Arabie Saoudite, aucun texte légal n'a encore fixé définitivement la majorité.

⁵⁹⁷ *Muscat Document*, art. 60.

Le père doit également assumer les dépenses liées à l'allaitement du nouveau-né si la mère n'est pas en mesure d'allaiter son enfant, cela faisant partie de l'obligation d'entretien⁵⁹⁸. Le père a donc une responsabilité bien plus importante que la mère dans cette fonction d'alimenter la famille. L'article 62 du Document sur le Statut personnel des pays du Golfe explique que cette obligation d'alimenter incombe à la mère riche si l'enfant a perdu son père et qu'il n'a pas de moyens financiers ou qu'il n'est pas en mesure de se supporter financièrement. La mère est dès lors responsable dans un second temps et sous conditions.

243. C'est de cette obligation liée au père que sa tutelle, plus précisément sur les biens de l'enfant, est à distinguer de celle de la mère. Portons à présent notre regard sur cette représentation légale (B).

B) La représentation légale des parents

244. « *La tutelle s'exerce sur la personne et sur la propriété.*

a) *La tutelle sur la personne consiste à s'occuper de tout ce qui concerne la personne du mineur.*

b) *La tutelle sur la propriété consiste à gérer tout ce qui est relatif à la propriété du mineur »*⁵⁹⁹.

Telle est la définition donnée par le Document de Mascate spécifiant à l'article 157 la tutelle sur la personne du mineur et à l'article 158 la tutelle sur ses biens. Dans tous les cas, le père est le tuteur, appelé le *wali* « *et ensuite l'agnat selon l'ordre de l'héritage* »⁶⁰⁰. L'agnat en droit romain désigne la « *personne appartenant à une famille au titre de descendant par les mâles* »⁶⁰¹. Selon l'ordre d'héritage en droit musulman, si le père décède, alors il s'agit tout

⁵⁹⁸ *Muscat Document*, art. 61.

⁵⁹⁹ *Muscat Document*, art. 156 (notre traduction).

⁶⁰⁰ *Muscat Document*, art. 157.

⁶⁰¹ *V° Agnat*, subst., Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 9^{ème} édition, <https://academie.atilf.fr/consulter/Agnat?page=1>, date de consultation : 9 août 2018.

d'abord des grands frères majeurs, puis des grands-pères⁶⁰², ensuite des oncles⁶⁰³. En revanche, la tutelle sur la propriété de l'enfant ne revient qu'au père « *seul* »⁶⁰⁴.

245. Il semblerait donc que la mère soit complètement exclue de la représentation légale de son enfant alors qu'elle est prioritaire au regard de sa garde. La garde et le droit de tutelle sont naturellement deux choses différentes, mais « *les deux consistent à élever l'enfant dans de bonnes conditions et à le protéger, seule la tutelle permet d'exercer des droits au nom de l'enfant et de veiller sur ses biens* »⁶⁰⁵. Intéressons-nous à présent à la garde des enfants et à ses modalités.

§2- Le droit de garde

246. Le Document de Mascate dissocie la garde de la tutelle de la manière suivante : « *La garde est destinée à protéger l'enfant, à l'élever et à s'occuper de lui d'une manière qui ne va pas à l'encontre du droit de tutelle* »⁶⁰⁶. De ce fait, le gardien est concerné par les actes usuels de la vie courante alors que le tuteur se charge des actes d'administration et de disposition ainsi que des actes conservatoires. Le gardien doit être une personne saine d'esprit, adulte, capable de protéger l'enfant⁶⁰⁷.

L'article 128 du Document de Mascate dresse la liste des personnes habilitées à détenir la garde. En premier lieu, la garde est le devoir des parents lorsque les liens matrimoniaux sont maintenus. La mère détient un droit de garde partagé avec son époux sur l'enfant, la *hadana*. Ce terme désigne « *l'action de couvrir, porter, prendre dans ses bras, de protéger* »⁶⁰⁸. Cependant, si les parents se séparent, la mère a un droit de garde prioritaire. Effectivement, il est jugé préférable de confier la garde à la mère selon un *hadith* rapportant qu'une femme était venue consulter le Prophète concernant la garde de son enfant. Cette dernière expliqua au

⁶⁰² L'agnat est ici désigné aussi bien par la descendance que l'ascendance.

⁶⁰³ *Fatwa* n° 64181, « La tutelle suite au décès du père », Réseau des *fatwas* d'Ahmad Alkerdi, 20 août 2008, consultable : www.islam-fatwa.com/fatwa/64181

⁶⁰⁴ *Muscat Document*, art. 158.

⁶⁰⁵ La tutelle et la garde en droit marocain, Droit de la famille des femmes françaises et magrébines, CICADE, 2015, www.cicade.org

⁶⁰⁶ *Muscat Document*, art. 124 (notre traduction).

⁶⁰⁷ *Muscat Document*, art. 125.

⁶⁰⁸ L. Milliot, F. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, op. cit., p. 423.

Prophète qu'elle voulait garder son fils, qu'elle a longtemps porté, et le Prophète considéra qu'elle était prioritaire tant qu'elle ne se remariait pas⁶⁰⁹.

L'article 126 du document de Mascate définit les circonstances dans lesquelles la garde revient à la femme (la mère ou peut-être une tante) ou à l'homme. Lorsque la garde est le droit d'une femme, en l'occurrence la mère, elle ne doit pas être mariée à un homme qui serait étranger à l'enfant sauf si la cour en décide autrement pour l'intérêt de l'enfant. Si la garde est le droit d'un homme, il doit être accompagné d'une femme capable d'assurer la garde de l'enfant. La réglementation est claire sur un point : une femme doit être présente pour assurer l'intérêt de l'enfant. Pour sa part, la justice saoudienne privilégie aussi la garde prioritaire de la mère lorsque les conditions sont réunies : la capacité, les bonnes mœurs et la bonne santé⁶¹⁰.

247. Si la mère se défait de ce droit ou si elle se remarie, le classement est le suivant sauf accord des parents ou autorisation du juge : la grand-mère maternelle, le père, la tante maternelle, la grand-mère paternelle, la tante maternelle de la mère, la tante paternelle de la mère⁶¹¹. Il semble évident à la lumière de ce classement que, contrairement aux questions de tutelle, la mère ou les membres de sa famille occupent une place privilégiée pour assumer la garde des enfants. En pratique, cet ordre n'est pris en compte que lorsque les deux parents refusent ou ne sont pas dans la capacité de garder leurs enfants.

248. En droit musulman, on considère que la garde revient à la mère jusqu'à la puberté de l'enfant. Passé cet âge, les enfants choisissent ce qui leur convient le mieux. Ce choix de l'enfant est illustré par un *hadith* dans lequel le Prophète proposa à l'enfant de choisir le parent avec qui il souhaitait vivre en lui tenant la main. Le fils prit la main de sa mère⁶¹². Bien entendu, le choix de l'enfant est possible lorsqu'il est assez mature et que les circonstances le permettent.

En réalité, ces questions de garde divergent d'une école de droit à une autre : les hanéfites estimaient que la garde était exclusivement au père alors que les hanbalites privilégiaient la mère mais, passé l'âge de la puberté, les enfants revenaient au père, en particulier les filles. Ce principe était auparavant appliqué en Arabie Saoudite : il était considéré

⁶⁰⁹ M. Hallaq, *Fiqh According to the Qur'an and Sunnah*, vol. 2, *op. cit.*, p. 202.

⁶¹⁰ A. Aljarbou et K. Alhussein, *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, *op. cit.*, p. 385.

⁶¹¹ *Muscat Document*, art. 128.

⁶¹² S. Sâbiq, *Fiqh as-sunna pour les femmes*, *op. cit.*, p. 476.

que la mère était forcément prioritaire tant que l'enfant est en bas âge, ce qui n'est plus le cas dès l'instant où ce dernier devient un peu plus autonome. De ce fait, lorsque l'enfant atteignait les sept ans, la garde revenait au père.

Aujourd'hui, les choses ont bien évolué. Les tribunaux saoudiens se focalisent uniquement sur l'intérêt de l'enfant. De la même façon, les écoles de droit islamique ainsi que les tribunaux religieux des États musulmans tentent de s'accorder en donnant la priorité à l'intérêt de l'enfant. Il n'y a plus de règles générales et les décisions se font au cas par cas. Toutefois, l'Arabie Saoudite et les pays du Golfe appliquent toujours le principe de la priorité de la mère sauf en cas de remariage⁶¹³. Quant à la classification donnée par le document de Mascate, elle n'est pas suivie en Arabie Saoudite puisque si la mère ne garde pas les enfants, ces derniers seront remis au père avant d'être confiés éventuellement à leurs grands-parents. La jurisprudence saoudienne en matière de garde a changé tout simplement parce que les femmes sont de plus en plus nombreuses à travailler, ce qui entraîne un bouleversement de la relation parents-enfants. Peut-être que d'ici une dizaine d'années, la règle de la femme gardienne semblera ne plus être un principe.

249. Encore une fois, le manque d'information fausse les réalités des questions de droit de garde. En effet, le texte de Mascate souligne une chose très importante : « *Si l'épouse quitte le foyer conjugal pour un différend ou autre, elle aura le droit à la garde ...* »⁶¹⁴. Pourtant les femmes saoudiennes ont longtemps craint de perdre ce droit à la dissolution du mariage. D'autres femmes ont peur des conséquences du divorce, préférant accepter de rester mariées plutôt que de perdre leurs enfants. Certaines encore n'osent pas demander le divorce par honte d'aller en justice. Le ministère de la Justice encourage les femmes à porter leurs actions devant un juge, allant jusqu'à déclarer que ce qui est honteux est bien au contraire de ne pas réclamer ses droits⁶¹⁵. Il est vrai aussi que lorsque la mère se remarie, elle a peu de chances de garder ses enfants, ce qui explique sans doute ces réticences, même s'il existe des cas où la garde lui a été confiée en raison de l'intérêt de l'enfant. Le Cheikh Ibn Taymiyah avait déclaré dans une *fatwa* que la mère est plus à même de subvenir aux besoins de son enfant car son instinct maternel la

⁶¹³ Néanmoins, l'intérêt de l'enfant est toujours prioritaire.

⁶¹⁴ *Muscat Document*, art. 130 (notre traduction).

⁶¹⁵ M. Alsair, « Droit de la femme lors du litige », *op. cit.*, p. 20.

conduira à protéger et chérir son enfant⁶¹⁶. Cette vision de la femme tendre a aussi été rapportée par les compagnons du Prophète jugeant les femmes plus clémentes et plus douces.

Dernièrement, le ministère de la Justice a annoncé qu'en cas d'absence de conflits entre les parents sur la garde pendant le divorce, la mère doit seulement soumettre une demande d'homologation au tribunal afin de certifier son droit de garde⁶¹⁷. Une décision de la Cour suprême saoudienne a notamment ordonné de veiller à ce que les mères, gardiennes de leurs enfants, aient la liberté d'entreprendre toutes les démarches nécessaires facilitant la vie de leurs enfants, comme les requêtes administratives liées à leurs identités ou aux inscriptions scolaires⁶¹⁸. Leur droit de garde s'élargit en un début de droit de tutelle lié aux actes d'administration. Notons pour autant que si la mère est la gardienne, le père reste le tuteur principal, elle ne pourra donc pas emmener l'enfant hors du territoire sans son autorisation et, si ce dernier refuse, le juge décidera de la sortie⁶¹⁹. À l'inverse, le père ne pourra sortir l'enfant du territoire tant que l'enfant est en bas-âge.

250. L'autorité parentale est donc partagée entre la tutelle du père et la garde de la mère. Qu'en est-il de la protection de la cellule familiale ?

Section 2 : La protection de la cellule familiale

251. Cette section mettra à jour la manière dont l'Islam encourage les bons rapports au sein de la famille ainsi que la protection de ses membres. Et, puisque l'Arabie Saoudite est un État musulman, le gouvernement a pour obligation de préserver et défendre les liens familiaux, notamment par l'institution en 2013 de la loi contre la violence conjugale. Pour ce faire, nous nous intéresserons, dans un premier temps, aux dispositions islamiques qui préconisent la relation pacifique au sein de la famille (§1), puis dans un second temps, nous nous focaliserons sur la loi de 2013 qui a été édictée pour garantir le bien être des personnes (§2).

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁶¹⁷ H. Toumi, « *Saudi Mothers Can Now Retain Custody of Children Without Filing Lawsuits* », Gulfnews, Manama, Bahreïn, 12 mars 2018.

⁶¹⁸ « *La Cour suprême met fin aux souffrances de la mère gardienne contre l'époux violant ses droits* », sabq, Riyad, 6 sept. 2014, consultable sur : <https://sabq.org/nKS4Cv>

⁶¹⁹ *Muscat Document*, art. 132.

§1- L'islam, défenseur de l'unité familiale

252. « *La famille est considérée, en droit musulman, comme le noyau de la communauté musulmane* »⁶²⁰. Le droit musulman de la famille est destiné à protéger l'unité et la cohésion familiale notamment par le biais de règles liées à la formation du mariage et à sa dissolution, à la garde des enfants, à l'héritage, etc. En effet, la situation de la femme avant la venue de l'Islam dans la péninsule arabe était extrêmement précaire : elle était inférieure à l'homme, n'était qu'une chose faisant l'objet de vente, n'héritait pas, ne pouvait choisir son époux et n'avait aucun moyen de défense⁶²¹. Quant à l'enfant, il n'avait pas même le droit à la vie. L'Islam a contribué à établir leurs droits et à les protéger dans la cellule familiale. Examinons tout d'abord les versets et *hadiths* exhortant à la protection du droit des personnes dans la famille (A), il sera ensuite temps de porter une attention particulière à la notion d'autorité lorsqu'elle est octroyée à l'homme dans l'Islam (B).

A) La Charia, protectrice du droit des personnes

253. L'avènement de l'Islam a conduit à garantir le droit des personnes dans la famille. Du fait d'un fort patriarcat, il a fallu commencer à équilibrer les rôles. Nous commencerons par le droit et la protection des enfants (1) puis étudions le respect que ces derniers doivent à leurs parents (2).

1. Les enfants

254. L'Islam condamne fermement l'infanticide par ces versets : « *Et ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté ; c'est Nous qui attribuons leur subsistance, tout comme à vous. Les tuer, c'est vraiment, un énorme péché* »⁶²² ; « *Ils sont certes perdants, ceux qui ont, par sottise et ignorance tué leurs enfants, et ceux qui ont interdit ce qu'Allah leur a attribué de nourriture, inventant des mensonges contre Allah. Ils se sont égarés et ne sont point guidés* »⁶²³.

⁶²⁰ M. Almidani, « Le regard de l'Islam sur la famille », *Jura Gentium*, Centre de philosophie du droit international et de la politique globale, Florence, 2005, Consultable : www.juragentium.org/topics/women/fr/almidani.htm

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² Sourate Le voyage nocturne, Verset 31, p. 285.

⁶²³ Sourate Les bestiaux, Verset 141, p. 146.

Ces versets font référence à une pratique antéislamique selon laquelle on tuait des nouveau-nés par peur de manquer de moyens. Or, l'islam estime que les richesses ne proviennent que de la grâce de Dieu et qu'aucune raison légitime ne pourrait empêcher le droit à la vie. En effet, un enfant, au regard du droit musulman, est considéré comme un bienfait qu'il faut avant tout protéger. De nombreux versets coraniques s'intéressent donc aux droits des enfants, à leur tutelle, leur garde et leur sécurité. S'il existe dans la Charia autant de droits et d'obligations envers les enfants, c'est pour défendre leurs intérêts et ne pas les léser : vulnérables, ils doivent être entretenus et assistés.

255. Il en est de même pour le droit des orphelins⁶²⁴ à qui il faut garantir sauvegarde et justice. Le Coran invite à la bonté envers eux. La religion musulmane recommande la *kafala*, c'est-à-dire le recueil légal ainsi défini par le Code de la famille algérien (art. 116) : « *L'engagement de prendre bénévolement en charge l'entretien, l'éducation et la protection de l'enfant mineur, au même titre que le ferait un père pour son fils. Il est établi par acte légal* »⁶²⁵. D'après une étude, vingt-trois versets coraniques exhortent à la bienveillance et à la bonté envers les orphelins⁶²⁶ en prenant soin d'eux, en protégeant leurs intérêts et leurs droits⁶²⁷. Les biens des orphelins sont donc préservés puisque le Coran condamne « *Ceux qui mangent [disposent] injustement des biens des orphelins* ». Ces derniers « *ne font que manger du feu dans leurs ventres. Ils brûleront bientôt dans les flammes de l'enfer* »⁶²⁸.

Le droit musulman distingue cette bonté d'une véritable filiation adoptive puisque l'enfant ne pourra hériter ni porter le nom du père adoptant⁶²⁹. Le droit saoudien en tire les conséquences et prévoit une prise en charge bénévole, comme le droit algérien⁶³⁰. Et même s'ils n'ont pas droit à l'héritage, le Coran conseille le partage de succession avec les proches parents,

⁶²⁴ Sourate La femme, Versets 3-10, p. 77-79.

⁶²⁵ Promotion 2002-2003 du D.E.S.S « Systèmes juridiques comparés », Petit lexique d'institutions juridiques étrangères, Université Paul Cézanne Aix-Marseille III, Faculté de droit et de sciences politiques, Presses universitaires d'Aix-Marseille (PUAM), 2004, p. 97-100.

⁶²⁶ « *23 versets coraniques recommandant la bienveillance envers les orphelins* », 21 août 2011, Alkhalij, consultable : www.alkhaleej.ae/supplements/page/27b2d03c-09a1-4a7c-bde5-958d0b

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ Sourate Les femmes, Verset 10, p. 78.

⁶²⁹ Sourate Les coalisés, Versets 4-5 et 37, p. 418-423.

⁶³⁰ Code de la famille, 9 juin 1984, Algérie, art. 46.

les orphelins et les nécessiteux⁶³¹. En revanche, le Code tunisien assimile l'enfant adopté à l'enfant légitime en consacrant la filiation adoptive⁶³².

2. Les parents

256. À l'inverse, l'enfant aussi doit respect, gentillesse, compassion, patience et amour envers ses parents. Toutes ces valeurs traduisent ce que l'on appelle le « *bir* », le mot arabe utilisé en Islam pour désigner la dévotion que l'enfant doit à ses parents. Le respect mutuel et l'amour entre le parent et l'enfant sont un devoir⁶³³, certains versets s'y rapportent : « *Et ton Seigneur a décrété : " N'adorez que Lui ; et (marquez) de la bonté envers les père et mère ; si l'un d'eux ou tous deux doivent atteindre la vieillesse auprès de toi, alors ne leur dis point : " Fi ! " et ne les brusque pas, mais adresse-leur des paroles respectueuses. Et par miséricorde, abaisse pour eux l'aile de l'humilité et dis : " Ô mon Seigneur, fais-leur, à tous deux, miséricorde comme ils m'ont élevé tout petit " »*⁶³⁴. Cette dévotion va jusqu'à interdire de soupirer à la requête d'un parent en signe de refus. Abu Hureirah, l'un des compagnons du Prophète, avait dit à un homme qui marchait avec son père dans la rue : « *ne l'appelle pas par son prénom, ne marche pas devant lui, ne t'assois pas tant qu'il ne s'est pas assis »*⁶³⁵. Le Coran enseigne aux musulmans l'attitude à adopter à l'égard des parents et surtout de la mère : « *Nous avons commandé à l'homme [la bienfaisance envers] ses père et mère ; sa mère l'a porté [subissant pour lui] peine sur peine ... »*⁶³⁶. Les peines évoquées dans ce verset font référence à la grossesse, à l'accouchement et à la prise en charge du nouveau-né, peines qui octroient à la mère le paradis selon un *hadith* populaire au sein de la communauté musulmane⁶³⁷.

Pour toutes ces raisons, il existe en droit musulman un délit ou un crime selon l'acte commis qui est l'ingratitude envers les parents, appelée en arabe « *uquq al walidain* ». Au vu des versets et *hadiths* exhortant au respect des parents, la violation de cette obligation est

⁶³¹ Sourate Les femmes, Verset 8, p. 78.

⁶³² Loi n° 58-27 relative à la tutelle publique, à la tutelle officieuse et à l'adoption, 4 mars 1958, Tunisie, art. 15.

⁶³³ « *Kindness to parents* », Islamhouse, 2013, consultable : www.islamreligion.com

⁶³⁴ Sourate Le voyage nocturne, Versets 23-24, p. 284.

⁶³⁵ « *Kindness to parents* », *op. cit.*

⁶³⁶ Sourate Luqmān, Verset 14, p. 412.

⁶³⁷ I. Coleman, *Paradise beneath her Feet : How Women are transforming the Middle East*, Random House, New York, 2010, p. 3.

considérée comme un crime, mesurable naturellement en fonction de son degré de gravité. Une circulaire du ministère de l'Intérieur⁶³⁸ mentionne l'agression des parents parmi les quinze plus grands crimes au même titre que le terrorisme ou le trafic de stupéfiants⁶³⁹. Le texte de la circulaire a été modifié entre 2007 et 2011, l'alinéa 15 qui disposait : « *les voies de fait contre l'un des parents par des coups* » a été remplacé par « *les voies de fait contre l'un des parents* »⁶⁴⁰, rendant l'infraction plus large comprenant, en autres, la menace. En effet, les violences à l'encontre des parents ont augmenté de 22% dans la ville de Jeddah en un an, représentant cinq cas judiciaires par mois⁶⁴¹. Ces chiffres sont naturellement à revoir à la hausse puisqu'il existe sans doute d'autres cas qui n'ont pas été portés en justice. Par exemple, en 2011, une ressortissante saoudienne a attaqué en justice son fils pour voies de fait parce qu'il la méprisait, l'insultait et la battait.

257. L'ingratitude envers les parents en Islam va au-delà du texte proposé par le ministère saoudien : le respect que l'enfant leur doit est autant une obligation morale que légale. Intéressons-nous à présent à la relation des parents entre eux ou entre époux afin de mettre à jour toutes les interactions qui se manifestent au sein de la cellule familiale.

B) La notion d'autorité en Islam

258. Afin de comprendre la manière dont l'Islam conçoit les liens familiaux et le rôle de chacun de ses membres, il est primordial de se pencher sur l'autorité donnée au père, au mari. Un verset fameux, dont l'interprétation diverge, dispose que « ... *les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens* »⁶⁴², à tel point que ses traductions diffèrent selon les éditions. Ainsi, une autre version du Coran rappelle-t-elle que « ... *les hommes ont la charge et la direction des femmes en raison des avantages que Dieu leur a accordés sur elles...* »⁶⁴³.

⁶³⁸ Ministère de l'Intérieur, circulaire n° 1900 du 12 août 2007 sur les quinze grands crimes.

⁶³⁹ « *La décision du Ministre de l'Intérieur déterminant les 15 grands crimes dont le meurtre, le terrorisme, le trafic de drogues, le détournement de fonds et l'agression des parents* », Alriyadh, Jeddah, 12 août 2007.

⁶⁴⁰ A. Alshabrawi, « *Les modifications faites concernant l'arrestation des coupables d'ingratitude envers leurs parents verbalement ou physiquement* », Okaz, Jeddah, 28 juil. 2011.

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² Sourate Les femmes, Verset 34, p. 84.

⁶⁴³ *Le coran traduit en français*, Sourate Les femmes, Verset 34, éditions Tawhid, Paris, 2006, p. 77.

Quant à l'interprétation anglaise de ce texte, on trouve pour le même verset : « *Men are protectors and maintainers of women* »⁶⁴⁴. Cette disposition est donc interprétée et traduite de diverses manières, rendant ainsi son exégèse hétérogène. L'« autorité », la « direction » ou la « charge » sont regardées comme traduisant une version patriarcale de la famille pour certains (1), tandis que d'autres juristes tentent d'attribuer au verset une dimension égalitaire (2).

1. La version patriarcale de la famille

259. Il est indéniable que les droits des femmes et des hommes dans la relation matrimoniale ne sont pas identiques, les hommes étant plus puissants puisqu'ils possèdent des droits que la femme n'a pas (la tutelle des enfants, le droit à la répudiation et l'autorité⁶⁴⁵ à travers la *wilaya*). Rappelons que la *wilaya* est l'exercice du pouvoir du *wali*, l'époux et/ou le père, tuteur prenant en charge sa famille. Par cette responsabilité qui recouvre notamment l'obligation de *nafaqa*, il aurait « autorité » ou « charge et direction » selon les traductions du mot arabe « *qawamun* » dérivé de la « *qawama* » ; en effet, les hommes sont qualifiés de « *qawamun* » dans le verset, c'est-à-dire porteurs de cette autorité. Dans son sens étymologique, ce terme désigne la justice, la droiture et l'équité⁶⁴⁶, et c'est à partir de cette vision que certains juristes musulmans ont cherché à interpréter ce verset de manière plus large afin de voir dans ces lignes autre chose qu'une pure autorité dont l'homme dispose au sein de sa famille.

Selon une majorité de clercs, cette « charge » et cette « direction » sont le signe de la supériorité des hommes sur les femmes. D'autres jurisconsultes tendent plutôt à dire qu'il est question de responsabilité et non pas de supériorité. En outre, il est essentiel de souligner que l'interprétation de ce verset diffère paradoxalement en fonction du sens que les traducteurs attribuent au terme « *qawamun* ». Les deux traductions françaises citées précédemment laissent apparaître des nuances de sens : la direction comme « *action de diriger, de régler l'exécution*

⁶⁴⁴ M. Al-Hilâlî, M. Khân, *Translation of the Meanings of the Noble Qur'an*, Sûrah An-Nisâ', Verset 34, Complexe du Roi Fahd, Médine, Arabie Saoudite, 1984, p. 113.

⁶⁴⁵ Sourate Les femmes, Verset 34, p. 84.

⁶⁴⁶ Almaany, Dictionnaire arabe en ligne, v° *Qawama*, consultable sur : www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

d'une action »⁶⁴⁷ n'est pas le synonyme de l'autorité qui donne le « *pouvoir d'imposer l'obéissance* »⁶⁴⁸, et est donc porteuse d'un pouvoir plus important.

Le mot « *qawamun* » renvoie surtout à la protection et à la notion de tutelle qui finalement peut aussi bien inclure la direction, la charge, l'autorité que la protection. Mais la tutelle, en droit musulman, peut prendre plusieurs formes : la tutelle sur le mineur, sur l'incapable ou sur tous les membres de la famille. Lorsqu'elle porte sur la femme et les enfants, la tutelle a une portée différente de celle que lui reconnaît le droit classique. Il ne s'agit plus pour le tuteur de décider à la place des membres de sa famille mais de les protéger. De ce fait, la traduction anglaise du texte coranique disposant que les hommes sont les « protecteurs » est celle qui semble le plus proche du sens du mot arabe. S'il existe une nuance entre la direction et l'autorité, la protection en revanche correspond à une autre valeur, « *action de protéger, de défendre quelqu'un contre les menaces, les dangers, de veiller sur lui* »⁶⁴⁹, et suppose donc une approche différente. Néanmoins, ces diverses acceptions renvoient tout de même à la conception patriarcale de la famille.

2. Vers une démarche égalitaire

260. À lire certaines dispositions islamiques, nous pourrions conclure à une inégalité affirmée des sexes, un droit unilatéral de l'homme à la répudiation, une polygamie autorisée, un devoir d'obéissance de l'épouse. Pourtant, il faut relier ces textes entre eux et s'intéresser à toutes les normes pour tenter de découvrir le message éthique et égalitaire⁶⁵⁰ que l'Islam propose. Le Coran a bien défini l'égalité de l'homme et de la femme par plusieurs versets coraniques : « *En vérité, Je ne laisse pas perdre le bien que quiconque parmi vous a fait, homme ou femme, car vous êtes les uns des autres* »⁶⁵¹ ; « *Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. Craignez Allah au nom duquel vous vous*

⁶⁴⁷ V° Direction, Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 9^{ème} édition, <https://academie.atilf.fr>

⁶⁴⁸ *Ibid.*, v° Autorité.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, v° Protection.

⁶⁵⁰ Z. Mir-Hosseini, K. Vogt, L. Larsen, C. Moe, « *La justice à travers l'égalité* », *op. cit.*, p. 26.

⁶⁵¹ Sourate La famille d'Imran, Verset 195, p. 76.

implorez les uns les autres, et craignez de rompre les liens du sang »⁶⁵². De plus, le Prophète avait déclaré que « *Le meilleur d'entre vous est celui qui est le meilleur avec sa femme* »⁶⁵³.

C'est à partir de ces messages et bien d'autres que l'individu musulman doit se plier aux exigences divines : respecter les femmes et reconnaître tous leurs droits. La figure patriarcale, bien qu'elle soit dominante dans le Coran, n'a pas été présentée à des fins d'injustice ou de mépris à l'égard des femmes. Le Prophète avait indiqué que celui qui passe son temps à prier doit prendre du temps pour chérir son épouse⁶⁵⁴, le texte sacré ordonnant aux hommes de se comporter convenablement envers les femmes⁶⁵⁵.

Si l'homme a un rôle particulier à jouer au sein de la famille, encore faut-il souligner que c'est uniquement une charge qui pèse sur lui. Dans les sociétés contemporaines, cette obligation est en train de disparaître puisque la femme est aujourd'hui aussi présente que lui dans la sphère sociale. Ces devoirs et responsabilités conférés à l'homme ont été conçus à des fins de stabilité et d'unité familiale à une époque où les rôles de chacun étaient prédestinés à couvrir des fonctions spécifiques. Les choses ont maintenant bien évolué et c'est par cette transformation sociologique que les sexes deviennent égaux. La société saoudienne n'est pas insensible à ce progrès, mais a besoin de temps pour s'adapter puisque les traditions du pays ne sont pas favorables à l'égalité des sexes.

261. Malheureusement, certaines coutumes ont laissé croire que l'homme, détenant l'autorité, pouvait même se prévaloir d'un droit de correction sur sa femme. Un texte sur la violence au sein du couple a vu le jour en 2013 pour contrer ce phénomène tout à fait blâmable qu'est la violence conjugale. Intéressons-nous à présent à ce texte de loi.

⁶⁵² Sourate Les femmes, Verset 1, p. 77.

⁶⁵³ Sunan Ibn Maja, *The Chapter on Marriage*, vol. 3, book 9, *hadith* 1977.

⁶⁵⁴ Sahih Albukhari, *Marriage Book*, vol. 7, book 62, *hadith* 127.

⁶⁵⁵ Sourate Les femmes, Verset 19, p. 80.

§2- La loi sur la violence conjugale

262. L'Arabie Saoudite a adopté « *la loi pour la protection contre la maltraitance* » promulguée par décret royal au mois d'août 2013. Cette loi détermine les notions de maltraitance ou d'abus et les renvoie à « *toute sorte d'abus, de violence physique, psychologique ou sexuelle, ou de menace d'abus, commise par une personne contre une autre, transgressant les limites de sa tutelle, de son autorité ou de sa responsabilité, ou commise également du fait d'un lien familial, ou d'une relation de prise en charge, de parrainage⁶⁵⁶, de tutelle ou de dépendance de subsistance entre lesdites personnes. L'abus visé par cette loi inclut le manquement d'une personne à remplir ses devoirs ou ses obligations ou son abstention de répondre aux besoins essentiels d'un autre membre de sa famille ou d'une personne prise à sa charge conformément aux dispositions de la charia ou de la loi* »⁶⁵⁷.

263. Le champ d'application de cette loi est très large et ne comprend pas uniquement la violence familiale. Voyons tout d'abord la manière dont l'Islam incrimine les abus (A), puis explorons le dispositif de cette loi (B).

A) La protection de la famille en droit musulman

264. Le maintien des liens familiaux est prescrit en religion musulmane. Le Coran exige le bon comportement entre les époux et le respect des obligations de chacun. En outre, ils doivent ensemble subvenir aux besoins de leurs enfants et ces derniers, à leur tour, ont un devoir d'assistance envers leurs parents. Toutes ces règles issues du *fiqh* font partie des législations étatiques des États musulmans et sont parties intégrantes du droit de la famille. Dès lors, de nombreuses infractions, délits ou crimes sont reconnus dans les ordres juridiques internes des pays islamiques en ce qui concerne la violation d'un des principes du droit de la famille.

En Arabie Saoudite, l'ingratitude envers les parents est un crime connu sous le nom de « *uquq al walidain* », tandis que la pratique illicite d'empêcher le mariage de jeunes femmes pour conserver leur héritage⁶⁵⁸ est contrée par le « *athl* ». Toute emprise sur leurs biens personnels ou toutes violences physiques ou mentales à leur égard font l'objet d'une sanction

⁶⁵⁶ Le parrainage fait ici référence au sponsor, l'employeur saoudien ou l'entreprise implantée en Arabie Saoudite qui permet à un expatrié de venir travailler et de résider en Arabie Saoudite.

⁶⁵⁷ Loi pour la protection contre la maltraitance, art. 1^{er}.

⁶⁵⁸ Sourate Les femmes, Verset 19, p. 80.

par le ministère de la Justice, les femmes se prévalant simplement de la loi islamique qui les protège contre ces abus.

265. Pourtant, un problème majeur existait avant la promulgation de la loi sur la protection contre la maltraitance de 2013. En effet, l'abus était considéré comme un litige familial dont le différend était traité par l'application du droit de la famille. Toujours est-il qu'appliquer le droit de la famille à un cas de violence pouvait affecter la victime. Effectivement, dans certaines hypothèses, elle se trouve confrontée à un jugement moins équitable puisque le juge prend en compte prioritairement la relation matrimoniale et tente de la maintenir plutôt que de sanctionner sévèrement l'acte fautif⁶⁵⁹. Ce recours à la conciliation dans les cas de violence entraîne une revictimisation⁶⁶⁰, ce qu'une affaire a démontré en 2005 alors qu'un magistrat avait rejeté la requête d'une épouse qui soutenait avoir été violentée par son mari⁶⁶¹. Sans texte de loi qualifiant le crime de violence conjugale, certains juges se rattachaient aux dispositions de la loi islamique veillant à réconcilier les époux, à maintenir le lien matrimonial et ne prenaient pas en compte la menace, le risque et le préjudice causés. La loi a donc été bienvenue et très utile. Tout en étant en harmonie avec les principes du droit musulman, elle est venue garantir la sécurité de chacun en réaffirmant les droits à la protection et au respect de la personne humaine.

B) La loi sur la protection contre les maltraitances

1. Les contours de la loi

266. Comme le souligne l'article premier de la loi, la violence conjugale n'est pas la seule visée. En effet, les abus concernent aussi bien les violences subies au sein de la famille qu'au cours des relations de travail ou à l'occasion de tout autre contrat passé entre deux personnes. Le but de cette loi est de protéger chacun contre toutes les formes d'abus, de garantir les aides nécessaires, de prévoir les sanctions et de faire circuler l'information afin d'éveiller les consciences dans la société⁶⁶². De ce fait, les victimes doivent déclarer les abus

⁶⁵⁹ A. Almahrag, *Criminalizing Domestic Violence under Shre'a Law and the Written Law*, Université Arabe du Prince Naïf, Riyad, 2008 p. 243.

⁶⁶⁰ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁶¹ Ministère de la Justice, Tribunal d'instance de Riyad, décision du 1/2/1426 (12 mars 2005).

⁶⁶² Loi pour la protection contre la maltraitance, art. 2.

immédiatement, les officiers civils se chargeant de prévenir le ministère des Affaires sociales. L'identité de la victime n'est dévoilée qu'avec son consentement et toutes les informations restent confidentielles⁶⁶³. Le ministre des Affaires sociales s'assure de la prise en charge médicale de la victime, prend les mesures nécessaires pour faire cesser l'abus et éviter sa répétition, fait appel à des témoins, etc.⁶⁶⁴

Depuis l'entrée en vigueur de cette loi, les médias l'affichent comme un texte orienté contre la violence conjugale, négligeant de la sorte toutes les autres formes de violence. Il est vrai qu'elle a été présentée ainsi puisque le ministère des Affaires sociales a souligné cette forme particulière d'abus, entreprenant une communication de sensibilisation à ce propos⁶⁶⁵. D'ailleurs, les moyens engagés afin de mettre un terme à cette violence prouvent que ce texte est destiné à être la loi contre la violence domestique. Une administration générale de la protection sociale a été créée pour les mineurs de moins de dix-huit ans et les femmes quel que soit leur âge. Dix-sept unités⁶⁶⁶ ont été mises en place afin de défendre ces derniers et de trouver des solutions efficaces et rapides.

2. L'insuffisance du dispositif juridique

267. « *L'Arabie Saoudite a enfin interdit la violence domestique, mais n'a pas encore dit quel organisme se charge de cette nouvelle loi. Sans mécanismes effectifs sanctionnant la violence, cette loi n'est alors qu'encre sur papier* »⁶⁶⁷. L'auteur de cet article met en lumière les faiblesses de cette loi. Effectivement, il est certain qu'elle est insuffisante à partir du moment où elle n'est reconnue que pour défier la violence conjugale alors qu'elle sanctionne bien plus d'abus. En revanche, prétendre qu'il n'y a pas d'organismes veillant à appliquer cette loi est une erreur. Bien au contraire, les acteurs sont même trop nombreux, rendant l'application du texte plus contraignante. En effet, le ministère des Affaires sociales, la Commission des droits de l'Homme, le ministère de la Justice et différentes associations sont les organismes visés par

⁶⁶³ Loi pour la protection contre la maltraitance, art. 3-5.

⁶⁶⁴ Loi pour la protection contre la maltraitance, art. 7.

⁶⁶⁵ V. Annexe 4 : Campagne de sensibilisation sur la violence faite aux femmes.

⁶⁶⁶ Ces unités ont été créées dans les régions suivantes : Ahssa, Assir, Baha, Bisha, Dammam, Hail, Jazan, Jeddah, Jouf, Lamecque, Médine, Najran, Qassim, Riyad, Tabouf, Taif et les frontières du Nord.

⁶⁶⁷ J. Stork, « *L'Arabie Saoudite, un droit nouveau incriminant la violence conjugale* », 3 sept. 2013, <http://www.hrw.org/news/2013/09/03/saudi-arabia-new-law-criminalize-domestic-abuse> (notre traduction).

le texte. Il faudrait, à notre avis, rendre la procédure plus souple pour garantir l'effectivité de la protection.

Le véritable problème tient également au manque de dispositifs répressifs au sein de la loi elle-même. Des sanctions telles que la peine de prison ou l'amende pécuniaire sont énoncées, mais sans déterminer les faits auxquels elles se rattachent. L'article 11, par exemple, différencie le délit du crime sans leur donner de définitions. La loi est très large et imprécise. Elle évoque les abus issus de relation contractuelle ou de tutelle puis emporte avec elle toutes formes d'excès de pouvoir sans délimiter les contours de chaque acte à réprimander. Elle a plutôt été destinée à faire connaître le droit à la défense et à la poursuite judiciaire sans donner les moyens de l'exercer.

268. Il serait pertinent de reprendre certaines dispositions de la loi sur la protection des enfants qui nous semble plus complète pour étoffer la loi contre toutes les formes de maltraitements. La loi protégeant les enfants les définit comme des personnes âgées de moins de dix-huit ans⁶⁶⁸, ce qui est un premier pas vers la reconnaissance d'un âge de la majorité. Le texte apporte des exemples concrets de formes de violence ou de négligence à l'égard des enfants : la discrimination, le harcèlement physique, moral, ou sexuel, l'absence de scolarisation et de vaccination obligatoire, la conduite des véhicules par des enfants de moins de dix-huit ans⁶⁶⁹. Cette protection des enfants, venue un an après la loi contre toutes formes d'abus, a complété cette dernière en ciblant la vulnérabilité de l'enfance.

Plus encore, ces deux textes ont été ajoutés au corpus juridique saoudien après les efforts du « Programme national de sécurité familiale », « *National Family Safety Program* »⁶⁷⁰ (NFSP), institué par le décret royal n° 11471/MB en novembre 2005, favorisant l'unité de la famille et la protection de ses membres. Cette organisation traite de la violence familiale, apporte son soutien aux victimes, prépare des conférences sur le droit des enfants, le droit des femmes et leur autonomisation, la violence contre les personnes âgées ou handicapées. D'après le rapport annuel de 2016, 51,5% des enfants sont victimes de négligence, 33,7% de violence physique, 27,4% de violence sexuelle et 16,8% de violence psychologique⁶⁷¹. Durant les années

⁶⁶⁸ Décret royal n° 14/M du 3/2/1436 (26 nov. 2014), Loi sur la protection des enfants, art 1^{er}.

⁶⁶⁹ Loi sur la protection des enfants, art 3.

⁶⁷⁰ Consultable sur : www.nfsp.org.sa

⁶⁷¹ Programme national de sécurité familiale, Rapport annuel de 2016, p. 13, consultable sur nfsp.org.sa/ar/awareness/pages/publications.aspx

2011-2016, 81,1% des victimes ont été des filles contre 18,9% de garçons⁶⁷². Le NFSP joue également un rôle influant dans l'élaboration des lois. D'ailleurs, depuis l'adoption de la loi sur la protection des enfants, le nombre de plaintes d'enfants a quasiment doublé⁶⁷³. Ce programme plaide principalement la cause des femmes et des enfants, mais agit bien évidemment pour toute personne victime de violences.

* * *

*

⁶⁷² *Ibid.*, p. 87.

⁶⁷³ En 2013, le Programme de sécurité familiale a reçu 180 plaintes contre 438 en 2014, année d'adoption de la loi. V. Rapport annuel 2016, p. 12.

Conclusion du Titre II

269. L'étude du droit de la famille démontre que le mariage en Islam et/ou en Arabie Saoudite n'est pas comparable au mariage du droit civil français ou européen. S'il existe quelques similarités, les conditions de fond et de forme du mariage sont bien différentes dans leur substance. Par exemple, la forme en France requiert la publication des bans, le mariage en mairie ainsi que la présence de témoins⁶⁷⁴ alors que le mariage musulman exige des témoins hommes et le *wali* ou, à défaut, le juge.

En droit français, les époux se doivent « *mutuellement respect, fidélité, secours, assistance* »⁶⁷⁵. L'Islam suit également ces principes. En effet, fondée sur « *l'affection* » et la « *bonté* »⁶⁷⁶, l'union matrimoniale ne saurait survivre sans elles. Par ailleurs, nous pourrions nous interroger sur la notion de fidélité dès lors que la polygamie est autorisée en religion musulmane. Le principe du consentement fait néanmoins barrière à la polygamie puisque la première épouse peut la refuser. Toutefois, cette règle n'est pas toujours véritablement effective en Arabie Saoudite à notre grand regret. Quant au respect, au secours et à l'assistance, il est du devoir des époux de se respecter, s'honorer et s'entraider. « *Les femmes sont les sœurs des hommes* »⁶⁷⁷ comme l'a déclaré le Prophète.

La disposition française exigeant des époux qu'ils assurent « *... ensemble la direction morale et matérielle de la famille* »⁶⁷⁸ n'est nullement incompatible avec l'Islam. Le Coran a tout simplement délimité les tâches de chacun, mais ils peuvent tout à fait en convenir autrement. Néanmoins, si l'Islam a placé la contribution matérielle à la charge du mari, n'oublions pas que la mère est considérée comme la gardienne du foyer.

« *Ils pourvoient à l'éducation des enfants et préparent leur avenir* »⁶⁷⁹. De plus, « *si les conventions matrimoniales ne règlent pas la contribution des époux aux charges du mariage, ils y contribuent à proportion de leurs facultés respectives. Si l'un des époux ne remplit pas ses obligations, il peut y être contraint par l'autre dans les formes prévues au code de procédure*

⁶⁷⁴ C. civ. français, art. 63-74.

⁶⁷⁵ C. civ. français, art. 212.

⁶⁷⁶ Sourate Les romains, Verset 21, p. 406.

⁶⁷⁷ Abu Dawud, *hadith* n°236, « Le statut de la femme en Islam », consultable sur : www.womeninislam.ws/fr/

⁶⁷⁸ C. civ. français, art. 213.

⁶⁷⁹ C. civ. français, art. 213.

civile »⁶⁸⁰. Cette règle de droit français pose un principe strict de contribution réciproque et proportionnelle des époux aux charges du ménage alors que la Charia ne fait reposer l'obligation de *nafaqa* que sur le mari. Le droit français, européen et international place la femme à égalité avec les hommes en droits et en devoirs alors que le droit musulman reconnaît une différence entre les sexes et régit leurs rapports au sein de la famille.

En ce qui concerne les formes de dissolution du mariage, la répudiation n'est pas reconnue en droit français. Toutefois, le *khul'* ressemble au divorce par consentement mutuel, l'inexécution des obligations du mari se rapporte au divorce pour faute, quant à la dissolution d'office par le juge, elle peut être assimilée au divorce pour altération définitive du lien conjugal⁶⁸¹.

270. S'il est possible d'entrevoir des similitudes entre le droit commun français et le droit musulman, il est aussi inévitable de constater leurs divergences. La plus évidente est la place des hommes dans le texte sacré, leur conférant des droits et une autorité dont ils disposent sur les femmes. Pourtant, cette *wilaya* est bien porteuse d'obligations. Il a fallu édicter des lois protégeant les femmes de cette autorité, souvent mal interprétée. Des circulaires, des décrets et des textes de loi ont été promulgués pour mettre fin aux excès d'un fort patriarcat. Mais, pour autant, n'existerait-il pas des cas où les hommes seraient victimes d'abus de leurs épouses ? Des textes ne sont pas dédiés à ces hypothèses alors que ces circonstances sont forcément envisageables.

Il est impératif d'élaborer un code complet du droit de la famille organisant la vie des conjoints et des enfants. Même si toutes les règles existent déjà dans la Charia, il est primordial de les codifier pour les comprendre, cerner leurs spécificités et les appliquer d'une manière optimale, cette dernière remarque valant aussi pour les juges. Enfin, si la Charia islamique ne donne pas aux époux les mêmes droits et obligations, il n'en demeure pas moins que leurs droits sociaux sont censés être strictement les mêmes. Notre seconde partie s'intéressera à la place de la femme dans la société saoudienne. Le Royaume n'a pas encore donné aux femmes tous leurs droits. Nous expliquerons les raisons de ce retard et la manière dont la femme gagne de jour en jour plus de droits.

⁶⁸⁰ C. civ. français, art. 214.

⁶⁸¹ Pour les autres procédures de divorce en France, V. C. civ. français, art. 229.

Seconde Partie

Les femmes dans l'espace social saoudien

271. Le droit de la famille en Arabie Saoudite est entièrement gouverné par la Charia islamique. Les règles sont issues du Coran et de la *Sunna* et aucune interférence n'est envisageable. Néanmoins, le droit de la femme saoudienne dans l'espace social trouve ses principes aussi bien dans la Charia que dans d'autres sources de droit. La société saoudienne est d'ailleurs très largement guidée par les traditions et les coutumes tribales. Toutes ces sources sont à prendre en considération puisqu'elles déterminent la place des femmes dans la société, affirmant ou parfois négligeant certains de leurs droits. Ainsi, cette partie couvrira, dans un premier temps, l'émergence de la femme saoudienne active (Titre I) puis, dans un second temps, les engagements en faveur de sa promotion (Titre II).

Titre I

L'émergence de la femme saoudienne active

272. Les femmes représentent la moitié de la société. Il semble donc impératif qu'elles puissent jouir de tous les droits sur un pied d'égalité avec les hommes. Leur place dans la société active est fondamentale pour leur bien-être social, culturel et économique. Elle l'est d'autant plus pour la réussite économique du pays. De ce fait, nous nous intéresserons dans un premier chapitre au poids des traditions (Chapitre 1) rendant difficile l'exercice des droits les plus simples, puis, dans un second temps, au pouvoir au féminin (Chapitre 2) qui porte à croire que l'évolution, voire la révolution des droits est aujourd'hui imminente en Arabie Saoudite.

Chapitre 1

Le poids des traditions

273. La société saoudienne est une société traditionnelle donnant une place très importante aux usages et aux pratiques. Le gouvernement saoudien, pour sa part, fait souvent référence aux « us et coutumes du pays » dans ses textes de lois. Le poids des traditions dans le Royaume est extrêmement fort, rendant parfois la compréhension du droit laborieuse. Beaucoup d'interrogations portent sur la nature de certaines pratiques. Sont-elles coutumières ou légales ?

Les coutumes représentent des pratiques de la vie juridique ayant un caractère habituel, constant et notoire, reconnues par un groupe de personnes (un peuple, une société ou une tribu) avec une conviction de devoir agir sur la base de ces règles. Ces traditions, avant l'instauration des États modernes, représentaient la seule source de droit. Cependant, depuis la création des États organisés et des nouveaux ordres juridiques internes, « *la coutume recule devant la loi* »⁶⁸². De la même manière, le *'urf* fait partie des sources du droit musulman mais reste secondaire par rapport à la loi divine.

Le droit coutumier ou le *'urf* agirait ainsi pour combler une lacune dans la loi ou pourrait être utilisé dans « *des domaines où le droit a besoin de souplesse car le droit écrit ne peut être en permanence adapté pour suivre toutes les nécessités du moment* »⁶⁸³. Néanmoins, certains usages sont contraires à la loi, fondant des discriminations que le droit s'efforce d'effacer. C'est le cas en Arabie Saoudite. Pour ce faire, il est nécessaire de codifier et de créer de nouvelles lois afin de contrer les quelques coutumes discriminatoires qui entravent les libertés individuelles.

274. Depuis le règne du Roi Abdullah, de nombreux décrets royaux ont été imposés afin d'abolir les traditions restreignant le droit des femmes. Ses dix ans de règne (2005-2015) ont permis une évolution évidente bien que lente par rapport aux réformes actuelles afin de ne pas perturber la société qui parfois approuve les pratiques que nous jugeons condamnables. Depuis le règne du Roi Salman, la transformation sociétale et juridique est remarquable bien qu'elle se

⁶⁸² D. Carreau, F. Marrekka, *Droit international*, édition A. Pedone, 11^{ème} édition, Paris, 2012, p. 302.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 303.

situe dans la continuité des décisions prises par les précédents gouvernements. Néanmoins, la mutation nationale est aujourd'hui incontestable. La société saoudienne traditionnelle est en pleine métamorphose notamment grâce à des décisions courageuses de l'État. La société est-elle enfin prête à bannir certaines traditions ? Quelles sont les actions gouvernementales en la matière ?

275. Cette évolution et ce renouvellement prennent en compte le poids des traditions puisque ces dernières sont considérées comme partie prenante du pacte social du pays. Cette force coutumière est indéniable. Elle s'exprime principalement par l'emprise du tuteur sur les femmes (Section 1) rendant cette société saoudienne patriarcale, et par les différents obstacles qui compliquent l'accès des femmes au travail (Section 2).

Section 1- L'emprise du tuteur

276. La tutelle en droit musulman est désignée par la *wilaya*, l'exercice du pouvoir du *wali*. Elle englobe aussi bien la tutelle dite générale que la tutelle privée. Ces deux formes nous intéressent puisque la place des femmes y est atypique. Tout d'abord, nous nous interrogerons sur la tutelle générale qui représente le pouvoir étatique (§1), puis nous nous intéresserons à la tutelle privée et au rapport des tuteurs avec leurs femmes et leurs filles (§2).

§1- La tutelle générale

277. La tutelle générale désignée en arabe par « *wilaya al amr* » renvoie non seulement au pouvoir de commandement, plus précisément au pouvoir exécutif, mais aussi aux fonctions législatives et judiciaires. Ce paragraphe traitera du pouvoir décisionnel du point de vue de l'Islam (A) et de la place des femmes dans ces fonctions (B).

A) Le pouvoir décisionnel du point de vue de l'Islam

278. « Ô les croyants ! Obéissez à Allah et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement ... »⁶⁸⁴. Ce verset coranique se réfère à une règle juridique fondamentale en Islam qui est « *wilaya al amr* » traduit par « ceux d'entre vous qui détiennent

⁶⁸⁴ Sourate Les femmes, Verset 59, p. 87.

le commandement ». Il s'agit des chefs et des oulémas envers qui l'obéissance est requise uniquement lorsqu'ils ordonnent le bien⁶⁸⁵. Cet extrait rappelle la hiérarchie des normes de la Charia qui repose, en premier lieu, sur le texte coranique (Allah) puis, en second lieu, sur la *Sunna* (Messager). À l'époque de la révélation, le Prophète dictait la législation et déclarait les conditions et les principes religieux dans tous les domaines de la vie : « *(Nous les avons envoyés) avec des preuves évidentes et des livres saints. Et vers toi, Nous avons fait descendre le Coran, pour que tu exposes clairement aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux et afin qu'ils réfléchissent* »⁶⁸⁶. Le Prophète avait également une mission de commandement et de justice entre les gens : « *Nous avons fait descendre vers toi le Livre avec la vérité, pour que tu juges entre les gens, selon ce qu'Allah t'as appris* »⁶⁸⁷. L'obéissance à Dieu et au Prophète est formulée à plusieurs reprises dans le Coran⁶⁸⁸. Il est donc question de se conformer aux dispositions des sources primaires de la Charia que sont le Coran et la *Sunna*.

279. La Charia englobe également d'autres sources⁶⁸⁹ issues de la raison humaine, plus précisément par l'interprétation des clercs et des personnes aux « commandes » de l'État. Ces derniers sont désignés comme les « *gardien[s]* » dans le Coran en ces termes : « *Quiconque obéit au Messager obéit certainement à Allah. Et quiconque tourne le dos ... Nous ne t'avons pas envoyé à eux comme gardien* »⁶⁹⁰. En ce sens, pour assurer la sauvegarde des principes de droit musulman, « [...] ceux d'entre vous qui détiennent le commandement [...] » assurent la mise en application des dispositions islamiques. Obéir à ceux qui détiennent le commandement renvoie à se conformer aux législations adoptées et aux jugements rendus par le gouverneur et les personnes détentrices du pouvoir de l'État musulman appliquant la Charia.

Par conséquent, en Arabie Saoudite, il faut se plier aux volontés du Roi désigné également comme le serviteur et le gardien des deux Saintes Mosquées. Il est le *wali al amr* du territoire saoudien et doit, au nom de la justice et de l'équité en Islam, superviser et ordonner ce qu'il considère être dans l'intérêt général de la Nation. Celui qui commande, le Monarque dans notre cas, est accompagné de conseillers religieux connus sous l'appellation « *ahl al ḥal*

⁶⁸⁵ Sourate Les femmes, Verset 59, p. 87.

⁶⁸⁶ Sourate Les abeilles, Verset 44, p. 272.

⁶⁸⁷ Sourate Les femmes, Verset 105, p. 95.

⁶⁸⁸ Sourate La famille d'Imran, Versets 32 et 152, p. 54-69 ; Sourate La discussion, Verset 13, p. 544 ; Sourate Le butin, Verset 1, p. 77 ; Sourate La lumière, Versets 54 et 56, p. 357 ; Sourate Muhammad, Verset 32, p. 510.

⁶⁸⁹ Telles que l'*ijma* et le *qiyās* par exemple, V. *supra* p. 33-38.

⁶⁹⁰ Sourate Les femmes, Verset 80, p. 91.

wal 'aqd »⁶⁹¹. Il s'agit d'un conseil décisionnel et législatif représenté par des chefs religieux réalisant l'*ijtihad*, interprétant les lois. Ils sont, avec les personnes au pouvoir, les tuteurs du territoire musulman qu'ils gouvernent. Ce conseil est composé par les gens de sciences et les leaders politiques⁶⁹². Les juges font également partie de ce conseil puisqu'ils détiennent aussi un pouvoir de décision en appliquant la loi. De ce fait, en Arabie Saoudite, les juges ont nécessairement étudié la Charia islamique et en connaissent le contenu. Ainsi, le tuteur principal de la Nation est le Roi accompagné des membres de son gouvernement. Néanmoins, les communautés musulmanes ne doivent pas suivre les principes contraires à la Charia ou dénués d'éthique⁶⁹³. En ce sens, le Coran commande de ne pas obéir « à ceux qui crient au mensonge »⁶⁹⁴ ou « à l'ordre des outranciers »⁶⁹⁵.

280. Cette tutelle générale sur le peuple et/ou la communauté est déterminante puisqu'il existe des questionnements quant aux rôles des femmes en tant que « tutrice générale ». Quelle peut-être la place des femmes dans ces fonctions de commandement ou de juge ?

B) La place des femmes dans les fonctions de commandement ou de jugement

281. La question de la place des femmes dans les postes hiérarchiquement les plus élevés n'est pas une problématique nouvelle et fait jusqu'à présent l'objet de nombreux débats au sein de la communauté islamique. En Arabie Saoudite, il existe une discrimination à l'égard des femmes quant à leur participation aux organes de l'État puisqu'elles ne sont pas du tout présentes dans les fonctions judiciaires et exécutives. Pourtant, l'article 8 de la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes exige que les États parties prennent les mesures nécessaires afin de permettre aux femmes, sur un pied d'égalité avec les hommes, de représenter leur gouvernement à l'échelle internationale. Les Saoudiennes n'apparaissent déjà presque pas au niveau national, et pourtant le gouvernement n'a émis aucune réserve sur cet article sauf pour préciser que nul ne saurait enfreindre la Charia, principe

⁶⁹¹ A. Alturaiqi, *ahl al ḥal wal 'aqd, leurs critères et missions*, Dar al fadilah, Égypte, 2011, p. 7-15.

⁶⁹² Ibn Taymiyah, *Al Ḥisban Fil islam (Duty of Enjoining Good and Forbidding Evil)*, Verified by Sayyed Abu Si'dah, Dar al-arqam, Koweït, 1983, p. 28.

⁶⁹³ Nous pouvons notamment faire référence à l'État islamique de Daesh dénaturant l'Islam.

⁶⁹⁴ Sourate La plume, Verset 8, p. 564.

⁶⁹⁵ Sourate Les poètes, Verset 151, p. 373.

constitutionnel. Mais à quelles conclusions parviennent les débats sur la question de l'accès des femmes à ces fonctions ?

282. D'après quelques avis religieux, la femme serait en mesure de participer aux décisions politiques en votant ou en étant consultée, mais sans jouer un véritable rôle décisionnel. L'argumentaire résiderait dans l'interprétation de versets coraniques pourtant non explicites. L'un des versets de la sourate des femmes dispose : « *Les hommes ont la charge et la direction des femmes en raison des avantages que Dieu leur a accordés sur elles ...* »⁶⁹⁶. Pourtant, comme nous l'avons déjà expliqué⁶⁹⁷, ce verset régit les rapports entre les hommes et les femmes au sein de la famille. La phrase qui suit le précise en évoquant l'obéissance des femmes à leur époux. Par conséquent, l'interprétation faite par les religieux d'une faible participation des femmes à la sphère publique en raison de leur soumission à l'autorité des hommes est un raisonnement par analogie (*qiyâs*). Par ailleurs, elle semble peu pertinente puisque si l'on étend à la sphère publique ce principe propre au cercle privé et familial, on admet que la femme est sous l'autorité et la protection de n'importe quel homme.

Toutefois, un raisonnement à plus forte raison a été proposé : « *À partir du moment où la Charia n'autorise pas la femme à être la gardienne de son mariage et confie cette responsabilité à l'homme, a fortiori, elle ne saurait détenir la fonction de gardienne publique sur les musulmans, leur sang, leur richesse et leur honneur* »⁶⁹⁸. Cet argument est tout de même plus cohérent. La présence du tuteur légal de la femme pour son mariage est largement admise par la communauté musulmane et l'*ijma* dans son ensemble. De ce fait, si la femme, dans ses affaires privées telles que son mariage, doit être accompagnée d'un tuteur, il est possible de s'interroger sur sa participation aux affaires publiques. Néanmoins, aucun texte islamique n'empêche la femme de faire partie du pouvoir. Ces restrictions proviennent d'interprétations humaines dans lesquelles le poids des traditions a joué un rôle important.

283. Cette interdiction, soutenue par certains religieux, provient également d'un *hadith* dont l'exégèse diffère. Le Prophète, lorsqu'il a appris que le peuple perse avait nommé une femme comme souverain, aurait considéré qu'aucun peuple ne serait jamais prospère s'il était

⁶⁹⁶ *Le coran traduit en français*, Sourate Les femmes, Verset 34, éditions Tawhid, Paris, 2006, p. 77.

⁶⁹⁷ V. *supra* p. 164-166.

⁶⁹⁸ M. Abu Fares, *Women's Civil and Political Rights in Islam*, 1^{ère} édition, Dar Al-Furkan, Amman, 2000, p. 259 (note traduction).

dirigé par une femme⁶⁹⁹. Pourtant ce *hadith* aurait été détourné de son contexte. En effet, le Prophète « *voulait par cette phrase dénigrer la fille de l'empereur du fait de l'état de guerre qui prévalait entre les deux peuples et du fait aussi du régime autocratique qui y sévissait et non critiquer le fait qu'elle était une femme* »⁷⁰⁰. De plus, Aïcha était aux commandes de l'armée. Les femmes de l'époque étaient impliquées dans la transmission des rapports prophétiques ainsi que dans le développement de la doctrine juridique, prouvant ainsi que leur place est essentielle.

284. Le comité des *fatwas* d'Al-Azhar, composé de religieux chaféites d'Égypte, ayant une influence importante en Arabie Saoudite, soutient pour sa part l'interdiction des femmes au pouvoir, estimant que la femme, par nature, est conçue pour remplir la mission pour laquelle elle a été créée : assurer les soins et l'éducation de ses enfants. Elle serait d'ailleurs susceptible d'être affectée plus facilement par l'émotion. Ce point de vue est confirmé par les hanbalites. Cette conception de la mère au foyer a longtemps résisté dans de nombreuses sociétés. Aujourd'hui, il n'est plus admissible de généraliser ou de contraindre les femmes à n'être que des mères et de les priver d'interagir avec la société. Cette image figée de la femme est contraire au principe de la liberté individuelle, notamment au droit de choisir d'être une mère, une salariée, les deux à la fois ou ni l'une ni l'autre. De plus, l'évaluation des émotions des deux sexes n'est pas un critère raisonnable et objectif dès lors qu'un homme pourrait être bien plus sensible qu'une femme. Cataloguer les genres ne peut être une mesure pour établir une règle de droit sauf dans certaines exceptions objectives telles que le congé de maternité⁷⁰¹.

285. Quant à quelques clercs, ils sont en faveur « *... de la jouissance par les femmes de leurs droits politiques sur un pied d'égalité avec les hommes excepté pour les postes à haute autorité* »⁷⁰². Aucune égalité n'existe en posant une exception aussi importante sans même donner de définition de la « haute autorité ». L'auteur du texte ajoute que cette réserve s'accorde avec les principes de la Charia affirmant l'égalité des hommes et des femmes dans leurs devoirs et obligations⁷⁰³. À notre avis, il serait préférable d'employer le terme d'équité dans leurs devoirs plutôt que d'égalité. Si chaque sexe voit peser sur lui des obligations spécifiques, c'est

⁶⁹⁹ K. Siddiqui, « Sahih AlBukhari in the Struggle of Muslim Women », *American Society for Education and Religion*, Kingsville, Maryland, États-Unis, 1985, p. 55.

⁷⁰⁰ A. Lambaret, *Le coran et les femmes, une lecture de libération*, éditions Tawhid, Paris, 2007, p. 47-48.

⁷⁰¹ Par exemple, il est évident que le congé maternité sera différent du congé paternité.

⁷⁰² M. Algharaibeh, *Right and Political Freedoms in Islamic Sharia*, Dar al manar, the World Institute for Islamic Thought, 1^{ère} édition, Oman, 2000, p. 150 (notre traduction).

⁷⁰³ *Ibid.*

qu'il n'y a pas d'égalité. Nous pouvons parler d'égalité relative ou d'équité si l'homme et la femme assument des rôles distincts qui se complètent. Si les femmes ne peuvent pas diriger une nation alors que les hommes en ont la possibilité, il s'agit objectivement d'une discrimination pouvant être justifiée par un texte ou une argumentation. Les raisons proposées proviennent d'une exégèse des textes authentiques et d'un consensus accordé par l'*ijma*⁷⁰⁴. Pour autant, l'avis religieux peut dépendre d'un pays à un autre ou d'une période à une autre. La question est encore étudiée et reste l'une des problématiques majeures des pays musulmans. De nombreux ouvrages islamiques⁷⁰⁵ proposent d'admettre la place des femmes dans tous les postes publics jusqu'à la position de chef d'État.

286. En définitif, rien n'interdit catégoriquement la nomination de femmes juges ou chefs d'État puisqu'aucune disposition n'est claire sur la question, ce qui permet donc d'élargir la réflexion notamment dans l'espace et dans le temps. À cet effet, les pays tels que le Soudan, l'Égypte, la Tunisie, le Yémen, l'Indonésie et d'autres nomment des femmes juges pour siéger dans leurs tribunaux. Le président de la *fatwa* en Égypte, Mohamed Hamed Gamel, considère que puisque l'interdiction n'est pas formelle, l'interprétation extensive est de rigueur, en se fondant notamment sur une sélection basée plutôt sur la capacité, la qualification et l'expérience des femmes⁷⁰⁶.

287. En Arabie Saoudite, les femmes n'ont pas leur place en tant que juge ni en tant qu'arbitre. Aucune référence au sexe n'est précisée dans la loi de l'organisation judiciaire, mais les femmes se voient interdire l'accès à la magistrature. La prohibition n'est pas explicite dans le texte mais se déduit de l'application faite de la Charia dans le Royaume. En pratique, aucune femme n'a encore été juge en Arabie Saoudite et aucune initiative gouvernementale n'a été lancée à ce jour. Quant à la participation de la femme à la vie politique, la loi sur l'exécution de la Commission d'allégeance⁷⁰⁷ concerne uniquement les fils des souverains en excluant ainsi les femmes. Il en est de même pour les règles du Conseil ministériel⁷⁰⁸, aucune femme n'ayant

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ Parmi eux, M. Ghazali, *The Prophet's Sunna, the People of Fiqh versus the People of Hadith*, Dar Alshurouq, 13^{ème} édition, Le Caire, 2005, p. 62-65.

⁷⁰⁶ A. Muneeza, « Appointment of Female Judges in Muslim Countries », *Centre juridique d'Harun M. Hashim*, Université islamique internationale de Malaisie, mai, 2010, consultable sur : www.rehendhi.wordpress.com/2010/05/09/appointment-of-female-judges-malaysia

⁷⁰⁷ Décret royal n° A/135 du 26/9/1427 (22 juil. 2006), Loi du Comité d'Albay'a (Allégeance), *Executive Law of the Saudi Allegiance Commission*.

⁷⁰⁸ Décret royal n° A/13 du 3/13/1414 (20 août 1993), Loi du Conseil des ministres, *Law of the Council of Ministers*.

été nommée ministre. Les conditions pour faire partie du Conseil ministériel ne font pourtant pas référence au sexe, les femmes n'étant ni privées ni conviées. Sous le règne du Roi Abdullah, Noura Alfayez a néanmoins été vice-ministre de l'Éducation et de l'Enseignement. Par ailleurs, les citoyennes saoudiennes n'ont qu'un rôle politique consultatif au sein du Conseil de la *Choura*. L'article 3 de la loi relative au Conseil de la *Choura* a été modifié par un décret en 2013 ajoutant au texte initial que la composition de l'assemblée ne manquera pas de faire en sorte que « *la représentation des femmes ne soit pas inférieure à 20% de la totalité des membres* »⁷⁰⁹. Enfin, depuis 2015, les femmes sont électrices et éligibles aux conseils municipaux⁷¹⁰. Nous pouvons donc conclure qu'il existe une certaine avancée et les efforts en ce sens doivent être poursuivis pour atteindre une égalité politique.

§2- La tutelle privée

288. La femme saoudienne a longtemps été sous la tutelle des hommes ; elle est qualifiée à l'échelle internationale de « *mineure perpétuelle* »⁷¹¹. L'emprise des tuteurs sur les femmes a inévitablement rendu la société saoudienne masculine. Le principe de la tutelle est d'ordre légal dès lors qu'il provient de la Charia. Connue sous le terme de « *guardianship* », la tutelle a une influence considérable sur le droit des femmes, plus précisément en Arabie Saoudite où le droit des hommes sur leurs femmes restreint leurs libertés dans presque tous les domaines de la vie. Cette loi sur la tutelle fait l'objet d'interrogations quant à l'exercice du droit des femmes, sur leurs droits au mariage, à l'éducation, au travail et à la circulation. L'opinion publique saoudienne est très partagée quant à l'étendue de cette tutelle. Certains citoyens admettent qu'il existe une différence entre les deux sexes et que la tutelle est instaurée pour protéger les femmes. D'autres, aussi nombreux, voient dans cette loi une restriction de la capacité des femmes⁷¹² tout comme la tutelle en droit classique qui protège le mineur ou le majeur incapable, entravant donc la liberté des femmes alors que celles-ci jouissent de la capacité juridique.

⁷⁰⁹ Décret royal n° A/44 du 29/2/1434 (11 janv. 2013), Loi du Conseil de la *Choura*, *Law of the Shura Council*, art. 3 (notre traduction).

⁷¹⁰ Décret royal n° M/61 du 4/10/1435 (1^{er} août 2014), Loi sur les municipalités.

⁷¹¹ Human Rights Watch a rédigé un article sur la tutelle saoudienne dont le titre est « *Perpetual Minors* » in Human Rights Watch, « *Perpetual Minors* », New York, avril 2008, consultable sur : https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/saudiArabia0408_1.pdf

⁷¹² O. Aljalalma, « *As a Proud Saudi Women I Speak* », Arab News, 5 fév. 2008, <http://www.arabnews.com/node/308537> (notre traduction).

289. Cependant, que nous dit l'islam sur la tutelle des femmes (A) et de quelle manière l'Arabie Saoudite applique-t-elle ce principe de droit musulman (B) ?

A) Le tuteur en droit musulman

290. Il est tout d'abord primordial de définir et délimiter la portée de la tutelle en droit musulman. Plusieurs textes décrivent la *wilaya*, l'exercice du droit du *wali* (tuteur) sur sa famille. Quelques versets et *hadiths* s'intéressent à ce principe et les interprétations quant à la force et la dimension de ce droit de l'homme sur la femme sont divergentes. Les débats portent, entre autres, sur le verset imposant aux hommes la charge et la direction de leurs femmes⁷¹³, un *hadith* étant venu donner une définition assez large des caractéristiques de la tutelle : « *Vous êtes tous gardiens et responsables de vos pupilles et des choses qui vous sont confiées. L'imam ou le souverain est le gardien de ses sujets et est responsable d'eux, l'homme est le gardien de sa famille et est responsable d'elle. La femme est gardienne de la maison de son mari et en est responsable. Le serviteur est le gardien des biens de son maître et en est responsable* »⁷¹⁴. Ce *hadith* fait référence à un aspect particulier et différent de la tutelle de droit commun.

En effet, en droit classique, la tutelle accorde plutôt « *une protection spéciale à ceux qui ne peuvent se protéger eux-mêmes assez efficacement en raison de leur âge, de leur sexe, de leurs infirmités physiques ou mentales et leur assurer des représentants légaux* »⁷¹⁵. L'extrait de cet ouvrage ancien propose également une définition de la tutelle en fonction du sexe plaçant la femme en tant qu'être humain à protéger. Cependant, il faut distinguer le gardien en Islam du tuteur protégeant les personnes dénuées de capacité juridique. L'ambition et les objectifs ne sont pas les mêmes. En réalité, le droit musulman cherche à préserver les femmes des difficultés qu'elles pourraient rencontrer dans deux circonstances spécifiques : le mariage et le voyage. Ainsi, pour délimiter le champ d'action du tuteur dans ces deux hypothèses, nous distinguerons le *wali* (le tuteur légal de la femme) du *mahram*, les quelques hommes de la famille disponibles pour l'assister.

⁷¹³ Sourate Les femmes, verset 34, p. 84.

⁷¹⁴ M. Khan, *The Translation of the Meaning of Sahih Albukhari*, vol. II, Livre XIII, n° 18, Dar Alfikr, Médine, 1992 (notre traduction).

⁷¹⁵ R. Guerin de la Grasserie, *Etude critique sur la tutelle des mineurs en droit comparé*, Bibliothèque nationale, Paris, 1912, p. 1.

291. L'islam accorde à l'homme et à la femme la même dimension humaine en rappelant qu'ils proviennent tous deux d'une source unique⁷¹⁶. Dès lors, ils ont des obligations religieuses et une dignité humaine identiques. Toutefois, le droit musulman exige une protection spécifique en faveur des femmes. Le Coran comporte un chapitre entièrement consacré à elles⁷¹⁷. Ce soutien apporté aux femmes peut se faire par le *wali* (1) et/ou le *mahram* (2) selon les hypothèses. Leurs fonctions sont distinctes, mais le *wali* est *a fortiori* un *mahram* alors que l'inverse n'est pas forcément vrai.

1. Le *wali*, tuteur légal de la femme

292. Le tuteur trouve son rôle dans la conclusion du contrat de mariage. Un verset de la sourate « Les femmes » pose la nécessité de son consentement lors de l'acte : « ... *Et épousez-les avec l'autorisation de leurs maîtres (Waliy) et donnez-leur un mahr*⁷¹⁸ *convenable...* »⁷¹⁹. Dans la version arabe du texte, il est écrit « *avec l'autorisation de leur famille* »⁷²⁰, mais la traduction propose d'utiliser le terme de *wali* par référence au *hadith* authentique imposant la nullité du contrat de mariage sans tuteur⁷²¹. Cette disposition n'est pas discutable quant à son contenu, l'*ijma* s'étant accordé à l'interpréter comme une condition de validité du contrat de mariage. Il existe bien entendu des recours si le tuteur s'oppose à l'union⁷²² puisqu'il est naturellement prohibé en islam d'interdire le mariage d'une femme.

293. Le tuteur est en principe le père de la future épouse. La tutelle se transfère à l'époux lorsqu'elle se marie. Si le père est absent lors de la constitution du mariage, le *wali* sera le grand-père, ses ascendants, les frères de la femme de deux mêmes parents, les frères du même père, les neveux du côté des frères de mêmes parents, l'oncle paternel⁷²³. Cet ordre est celui de l'école hanbalite, mais l'agencement diffère d'une école de droit à une autre. Les chaféites font primer le père également alors que les malékites et hanéfites placent en premier lieu le fils de

⁷¹⁶ Sourate Les femmes, Verset 1, p. 77.

⁷¹⁷ Sourate Les femmes, Versets 1-176, p. 77-106.

⁷¹⁸ Le *mahr* est la dot.

⁷¹⁹ Sourate Les femmes, Verset 25, p. 82.

⁷²⁰ Sourate Les femmes, Verset 25, p. 82 (notre traduction).

⁷²¹ M. Hallaq, *Fiqh According to the Qu'rân & Sunnah*, vol. 2, *op. cit.*, p. 114.

⁷²² V. *supra* p. 130.

⁷²³ A. Aljarbou et K. Almuhsain, *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, *op. cit.*, p. 162.

la femme si la femme a déjà été mariée par le passé⁷²⁴ puis son père. Ces derniers sont les gardiens naturels. Toutefois, il est possible de les remplacer par des tuteurs testamentaires à moins que le juge soit lui-même le tuteur lorsque la femme n'en a pas⁷²⁵. Il arrive donc que le tuteur légal de la femme soit son fils et qu'il détienne par conséquent le pouvoir d'autoriser le mariage de sa mère. Une affaire judiciaire récente en Arabie Saoudite portait sur le consentement d'un jeune homme de quinze ans qui permit le remariage de ses parents puisqu'il était le tuteur légal de sa mère jusqu'à ce nouveau mariage. Remariant ses parents, il a ainsi déclaré à son propre père « *je te marie ma mère* »⁷²⁶. La capacité n'est pas liée à l'âge de la majorité car l'homme sera majeur dès lors qu'il sera pubère.

2. Le *mahram*

294. Quant au *mahram*, il assure la protection et l'assistance de la femme du fait du lien de parenté. Les femmes peuvent avoir pour *mahram* plusieurs hommes avec qui l'union matrimoniale est interdite : le fils naturel ou par allaitement, le père, le frère, l'oncle paternel ou maternel, les neveux, le frère de lait, le beau-père et le beau-fils⁷²⁷. Selon la Charia, en raison de ces liens de consanguinité, d'alliance ou d'allaitement, ces hommes sont des *mahrams* sans pour autant être de *facto* des tuteurs, excepté le père. Ils peuvent néanmoins l'être subsidiairement.

295. De l'avis de certains religieux, le rôle des *mahrams* serait d'assurer la sécurité et la défense des femmes précisément dans deux cas : d'une part, si la femme est amenée à s'entretenir avec un homme dans un lieu complètement isolé⁷²⁸ et, d'autre part, lorsqu'elle voyage. En ce sens, le Prophète a rappelé : « *La femme ne peut être en présence d'un autre homme qu'en étant accompagné de son mahram. Alors un homme se leva et dit : Ô Messager d'Allah ! Je voudrais sortir en expédition dans telle armée alors que ma femme est sortie pour*

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 62-65.

⁷²⁵ A. Roy, « A Study of Guardianship of Person and Property under Muslim Law », *Social Sciences Research Network*, KIIT Law School, Inde, 2010, consultable sur : http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1621599

⁷²⁶ A. Alatiq, Conférence sur la tutelle, Université du Prince Sultan, Riyad, 10 oct. 2017.

⁷²⁷ Sourate Les femmes, Verset 23, p. 81.

⁷²⁸ A. Aljarbou et K. Alhussein, *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, op. cit., p. 75.

le pèlerinage. – Vas avec elle, lui dit-il »⁷²⁹. Ce texte fait valoir les deux circonstances dans lesquelles la présence du *maḥram* est recommandée, mais l'interprétation du *ḥadith* ne fait pas l'unanimité. En ce qui concerne l'isolement des femmes avec un homme étranger à leur famille, une *fatwa*⁷³⁰ en Arabie Saoudite avait été prononcée en ce sens, ce qui amenait la police religieuse à contrôler les personnes dans les espaces publics et vérifier les liens de parenté⁷³¹. L'interprétation de ce *ḥadith* est l'une des raisons de la ségrégation des lieux publics qui, pourtant, ne sont guère propices à l'isolement.

Quant au second cas relatif aux voyages des femmes, il existe de nombreux désaccords parmi les jurisconsultes musulmans. Ces derniers ont tranché la question en distinguant le pèlerinage des autres voyages. Les hanéfites et hanbalites considèrent que les femmes doivent être accompagnées d'un *maḥram* ou d'autres femmes constituant un groupe lors du pèlerinage alors que les chaféites et les malékites les contredisent⁷³². Pour tous les autres voyages, les hanéfites font une distinction en fonction de la durée du voyage, la femme ne devant être accompagnée que si le voyage est long, sans autre précision. Les trois autres écoles de droit considèrent que les femmes doivent être escortées en toute circonstance, peu important la durée. Le critère temporel fait l'objet de débat puisqu'il y aurait deux *ḥadiths* sur la question : l'un dispose qu'il : « *n'est admis à la femme ... de faire un voyage de trois jours ou plus sauf si celle-ci est accompagnée de son père, frère, mari, fils ou un de ses maḥrams* »⁷³³ alors que l'autre évoque le temps d'une journée et d'une nuit⁷³⁴.

⁷²⁹ *L'ensemble des ḥadiths Sahih Ibn Khuzāima*, tome 4, établi par M. Alathami, Bibliothèque islamique, Riyad, 1980, p. 137 (notre traduction).

⁷³⁰ Présidence générale des recherches scientifiques et des *fatwas*, *Les fatwas de la commission permanente de la recherche scientifique et des fatwas*, *fatwa* n° 4246, tome I, vol. 17, 1990, p. 57. Consultable sur : www.alifta.net

⁷³¹ Aujourd'hui ils n'ont plus aucun droit d'arrestation.

⁷³² A. Aljarbou et K. Alhussein, *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, *op. cit.*, p. 76-81.

⁷³³ *L'ensemble des ḥadiths Sahih Ibn Khuzāima*, tome 4, établi par M. Alathami, *op. cit.*, p. 133 (notre traduction).

⁷³⁴ *Ibid.*

B) La conception du tuteur en Arabie Saoudite

296. La conception du tuteur en Arabie Saoudite est assez particulière par rapport aux autres pays musulmans. Tout d'abord, son pouvoir est issu d'une interprétation à la fois religieuse et traditionnelle des textes islamiques (1), mais il est important de souligner ensuite que sa mainmise incontestable dépasse les prérogatives qui lui sont conférées par la loi (2).

1. L'interprétation religieuse et traditionnelle des textes

297. D'après notre exposé du tuteur en Islam, trois situations laissent supposer la présence du tuteur ou du *mahram* : le mariage n'est valable qu'en présence du tuteur tandis que le voyage et l'isolement requièrent l'accompagnement d'un *mahram*, donc du tuteur ou d'un membre de la famille. Pourtant, la Commission permanente de la recherche scientifique et des *fatwas* du Royaume d'Arabie Saoudite a élargi les circonstances dans lesquelles la femme ne peut être seule. La Charia n'admet pas que la femme soit dans un endroit complètement isolé avec un homme étranger d'après un *hadith* tandis qu'en Arabie Saoudite, une *fatwa* a interprété ce principe d'une manière restrictive qui va jusqu'à imposer une ségrégation dans les lieux publics, y compris sur les lieux de travail⁷³⁵. Il y a ainsi une interprétation à la fois religieuse et traditionnelle. Les religieux saoudiens ont considéré que puisque l'isolement peut se manifester en tout lieu, il est préférable de séparer les hommes et les femmes dans tous les cas de figure. Ils ont utilisé ici la source juridique du *sad al darai*⁷³⁶, consistant à faire barrage aux prétextes. Cependant, l'interprétation faite de l'isolement est contradictoire puisque l'espace public est désigné par nature comme le lieu où l'individu est mêlé aux autres membres de la société. Cette ségrégation est beaucoup moins stricte aujourd'hui, mais elle reste un élément extrêmement révélateur du poids des traditions dans la société saoudienne.

298. La même commission a estimé que le voyage des femmes est conditionné par l'accompagnement du *mahram* en toute circonstance, que le trajet soit court ou long, en bateau, en avion, etc.⁷³⁷. Le caractère temporel du *hadith* a été négligé en l'espèce. Les dires du Prophète ont été tenus à une époque où les déplacements étaient fastidieux et éprouvants ; de

⁷³⁵ Présidence générale des recherches scientifiques et des *fatwas*, *Les fatwas de la commission permanente de la recherche scientifique et des fatwas*, op. cit., *fatwa* n° 7584, p. 230.

⁷³⁶ V. *supra* p. 51-52.

⁷³⁷ Présidence générale des recherches scientifiques et des *fatwas*, *Les fatwas de la commission permanente de la recherche scientifique et des fatwas*, op. cit., p. 310.

nos jours, les moyens de transport sont faciles d'accès et sécurisés. À ce propos, l'évolution de la société a bien été prise en compte dès lors que les femmes saoudiennes peuvent voyager seule dans le Royaume si elles sont en sécurité entre un groupe d'hommes et de femmes⁷³⁸. En revanche, elle ne peut effectuer de voyage à l'étranger sans son *mahram* ou l'autorisation de son tuteur depuis les décisions n° 2S2/48 et n° 2S/690 du vice-ministre de l'Intérieur en 1977. Pourtant, le critère du temps ou de la distance n'est pas pertinent puisqu'il est tout à fait possible de faire un voyage plus long à l'intérieur du pays qu'à l'extérieur⁷³⁹.

La réponse réside sans doute dans l'étendue du pouvoir de la tutelle qui, bien que de droit en Arabie Saoudite, est soumis à des critiques internationales notamment en raison de la qualité de l'application des droits de l'homme en Arabie Saoudite. Ainsi, il est du ressort du tuteur d'accepter ou de refuser que sa fille ou sa femme puisse quitter le territoire alors que le *hadith* sur le voyage des femmes portait sur l'accompagnement des femmes et non sur une autorisation. Bien qu'il soit plus pratique de se limiter à une autorisation plutôt que de trouver un accompagnateur, le principe est cependant discriminatoire et constitue une véritable entrave à la liberté de circulation des femmes contraire à l'article 13 de la Convention sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes.

2. La mainmise du tuteur en Arabie Saoudite

299. Le tuteur-gardien en Islam a un rôle indéfini dès lors que les avis divergent sur l'étendue de ses prérogatives. Néanmoins, son champ d'action est limité à la constitution du mariage et la question du voyage. Pourtant, en Arabie Saoudite, le tuteur est omniprésent dans la vie quotidienne des femmes. Son emprise sur leur vie relève à la fois de la religion et de la tradition.

Comme nous l'avons expliqué dans les sources du droit musulman, il existe le *'urf*, la coutume, pratique antéislamique acceptée et poursuivie depuis l'avènement de l'Islam qui peut être changeante dans le temps et dans l'espace. L'usage lui-même peut évoluer dès lors qu'il n'entrave pas la Charia islamique. À partir de ce critère coutumier, les chefs religieux hanbalites et les leaders des tribus ont interprété de manière très stricte la mise sous tutelle des femmes,

⁷³⁸ Tout comme le recommandent les religieux égyptiens, V. M. Alshokani, *Nil al awtar*, tome 4, Dar Alhadith, Égypte, 1993, p. 344-346.

⁷³⁹ À titre d'exemple, 1238 kilomètres séparent la ville de Jeddah du Caire alors qu'il y a 1263 kilomètres entre les villes saoudiennes de Jizan et Tabuk.

accordant un pouvoir aux hommes sur elles, décidant de leur droit de voyager, de travailler et d'étudier. Le poids des traditions est pesant et contraignant, transformant la femme, pourtant majeure et capable, en mineure qui doit obtenir des autorisations pour toutes ses entreprises. Depuis le mois d'avril 2017, un nouveau décret royal⁷⁴⁰ est venu limiter les pouvoirs des tuteurs en évinçant toute immixtion injustifiée et contraire à la Charia.

a- L'identité des femmes

300. Le décret d'avril 2017 faisant office de loi prévoit et exige de s'assurer que plus aucune administration publique ne requiert d'autorisation du tuteur lorsque les femmes entreprennent des démarches administratives sauf si un texte réglementaire l'exige⁷⁴¹. De plus, ces administrations doivent être en mesure de faciliter l'accès des femmes à leurs droits les plus élémentaires, notamment par le biais d'une communication efficace⁷⁴². Pourtant, cette pratique de contrôle était bien réelle avant le décret, s'effaçant peu à peu aujourd'hui avec les nouvelles évolutions législatives du gouvernement. Cette loi est venue contrer des usages illégaux et même des lois qui sont désormais bannies du champ légal saoudien afin de rétablir la Charia qui n'a jamais imposé de telles conditions.

301. En effet, l'égalité des sexes devant la loi a longtemps fait défaut puisque les femmes n'étaient pas à même de prouver leur identité, ce qui constituait ainsi une véritable entrave à leur capacité légale. Leur identité était reconnue dans le livret de famille tenu par le mari ou le père uniquement. De ce fait, elles ne sont considérées que comme des membres de la famille et non comme des personnes à part entière puisque, sans carte d'identité nominative, elles rencontraient de nombreux obstacles, ne serait-ce que pour signer un contrat, louer, vendre, acheter, créer une entreprise, etc. Pour pallier cette carence, les femmes se faisaient reconnaître par une tierce personne, le *mu'arif*, un homme de la famille, qui vérifiait leur identité afin qu'elles puissent accomplir leurs démarches administratives.

Cette pratique d'identification favorisait pourtant de nombreuses fraudes et empêchait surtout les femmes de porter leur action en justice de manière convenable. Il a souvent été faussement considéré, notamment par les organismes internationaux, que la femme saoudienne

⁷⁴⁰ Décret Royal n° 33322 du 21/7/1438 (17 avril 2017).

⁷⁴¹ Décret Royal n° 33322, §1.

⁷⁴² Décret Royal n° 33322, §2.

n'avait pas le droit de porter plainte ou d'agir en justice sans le consentement de son tuteur⁷⁴³, alors que la défaillance portait sur la reconnaissance de l'identité de ces femmes uniquement.

302. En 1986, l'article 67 de la loi sur l'état civil⁷⁴⁴ a donné à la femme la faculté de retirer sa pièce d'identité, mais uniquement avec l'approbation de son tuteur. Cette disposition a fort heureusement été modifiée par la décision du Conseil de la *Choura* n° 145/61⁷⁴⁵, évinçant le *wali* et exigeant l'émission d'une pièce d'identité pour toute personne âgée de plus de quinze ans. Dès lors, les saoudiennes doivent, dans un délai de sept ans à partir de la décision, c'est-à-dire entre 2012 et 2019, se procurer une pièce d'identité qui sera leur seul et unique moyen d'identification⁷⁴⁶.

Depuis 2012, le *wali* a donc été écarté. En revanche, le formulaire à remplir afin d'obtenir la carte nationale propose toujours la signature du tuteur, ou un passeport qui ne peut être délivré sans sa permission ou encore une identification par une tierce personne. Le poids du tuteur reste important bien que la possibilité de la vérification par un tiers soit donnée. Le décret de 2017 sur l'assouplissement de la tutelle n'a pas encore permis de désimpliquer le tuteur quant à la délivrance du passeport tout simplement parce qu'un texte juridique existe en ce sens⁷⁴⁷ ; il faut donc au préalable le supprimer. Quant au livret de famille, le Conseil de la *Choura* a proposé que les femmes puissent aussi disposer de ce document, mais le Conseil des ministres n'a pas encore approuvé cette suggestion⁷⁴⁸.

303. De la même manière, les femmes saoudiennes devaient autrefois être représentées par un mandataire pour l'ensemble de leurs actes administratifs. La femme entrepreneure était incontestablement défavorisée puisqu'elle devait donner procuration à un homme, tuteur, *mahram* ou même étranger, pour qu'il se charge de ses affaires. Cette fonction de mandataire, dite *wakil*, était imposée par une circulaire⁷⁴⁹ de 1989. L'éviction du *wakil* est effective depuis

⁷⁴³ Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, Soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, *op. cit.*, p. 5-8.

⁷⁴⁴ Décret royal n° 7/M du 20/4/1407 (27 déc. 1986).

⁷⁴⁵ Décision du Conseil de la *Choura* n° 145/61 du 19/12/1433 (4 nov. 2012).

⁷⁴⁶ « *L'obligation des femmes saoudiennes de détenir une pièce d'identité ... Pour les personnes entre 10 et 15 ans, c'est optionnel* », journal *Alriyadh*, 26 mars 2013

⁷⁴⁷ Décision du Conseil ministériel n° 7/OZ du 23/9/1422 (8 déc. 2001), Réglementation sur les documents de voyage, art. 8.

⁷⁴⁸ « *Shura Council Majority Agrees to Proposal to Grant Family Cards to Women* », Sabq.org, 13 oct. 2015, consultable sur : <http://sabq.org/wojgde>

⁷⁴⁹ Circulaire n° 18/1/1221 du 10/9/1409 (15 avril 1989).

2004⁷⁵⁰ sous le règne du Roi Abdullah et a été déterminante quant à la capacité des femmes à entreprendre toutes les activités qu'elles désirent, supprimant ainsi un frein incontestable à leur implication dans le monde des affaires.

Néanmoins, jusqu'en 2012, il n'était pas rare de voir des femmes se plaindre de devoir être représentées par un mandataire⁷⁵¹, soulignant encore une fois le poids des traditions. Le gouvernement était préoccupé par l'atteinte à la liberté économique des femmes que la mission du mandataire risquait de pérenniser ou, tout simplement, par la difficulté pour un mandant de faire confiance à un mandataire dans la vie des affaires. Pour permettre la réalisation et l'application de cette décision « anti-*wakil* », des départements exclusivement féminins ont été ouverts pour recevoir les femmes dans les chambres du commerce et de l'industrie, le registre du commerce et des sociétés, etc. Cette démarche est positive, mais elle conforte la ségrégation des espaces publics qui représente un obstacle pratique à l'égalité des chances.

304. Aujourd'hui, sous le règne du Roi Salman et du Prince héritier Mohammed bin Salman, la stricte ségrégation des lieux précédemment instaurée n'est plus de principe, ce qui facilite l'exercice des libertés. Toujours est-il que si certains textes légaux ont vu le jour ces derniers mois, renforçant le droit des femmes, il est à présent de leurs devoirs d'agir en justice pour les faire valoir⁷⁵².

Le décret du mois d'avril 2017 met en lumière la jouissance par les femmes de certaines de leurs libertés dès lors qu'aucune contradiction avec la Charia n'existe. Ce rappel à la constitutionalité des lois figure ici afin de justifier ces libertés qui prennent la forme d'obligations que chaque individu est tenu de respecter aujourd'hui. Les us et les coutumes auxquels la société a été habituée doivent impérativement être écartés du champ juridique et social saoudien.

b- L'éducation des femmes

305. L'éducation des femmes en Arabie Saoudite a fait l'objet de désaccords au sein du Royaume. L'analphabétisme prédominait dans la péninsule arabique avant la découverte du

⁷⁵⁰ Décision du Conseil ministériel n° 120 du 12/4/1425 (30 mai 2004).

⁷⁵¹ Human Rights Watch, « Boxed in, Women and Saudi Arabia's Male Guardianship System », États-Unis, 2016, p. 69, V. <https://www.hrw.org/report/2016/07/16/boxed/women-and-saudi-arabias-male-guardianship-system>

⁷⁵² V. *infra* p. 272-275.

pétrole⁷⁵³. Autrefois, dans les années 1930, il existait de petites écoles non officielles que l'on surnommait les « *katateeb*s » où des femmes enseignaient l'écriture, le Coran et les mathématiques à un groupe d'enfants à domicile⁷⁵⁴. Les premières écoles officielles privées ont vu le jour dans les années 1940, mais elles étaient uniquement destinées aux garçons⁷⁵⁵. En 1953, le ministère de l'Éducation a été fondé, ce qui a permis l'ouverture d'écoles publiques pour les garçons. Les filles étaient encore mises à l'écart et traitées différemment. Le Roi Faisal et sa femme Iffat ont beaucoup œuvré pour l'éducation de ces jeunes filles contre la volonté des hommes religieux qui considéraient que « *l'éducation corromprait la moralité des filles et détruirait la fondation de la société saoudienne musulmane* »⁷⁵⁶. De ce fait, il est impératif de distinguer entre la Charia, respectant la femme et ses droits, et les traditions⁷⁵⁷.

Il a fallu alors convaincre la société qu'il n'était pas honteux et bien au contraire fondamental que les filles puissent accéder à l'éducation. Par le biais de l'Islam⁷⁵⁸, le Roi a réussi à faire évoluer les mœurs. La première école publique destinée aux filles a ouvert ses portes en 1960 à Riyad⁷⁵⁹. Néanmoins, ce n'est qu'à partir de 2002 que l'instruction et la formation des filles ont été placées sous la supervision du ministère de l'Éducation. En effet, auparavant, l'enseignement aux jeunes femmes se faisait sous la direction d'un département religieux. Les femmes devaient être « *de bonnes épouses et mères pour les préparer à un travail acceptable tel que l'enseignement ou les soins en accord avec leur nature* »⁷⁶⁰. Cet obstacle à l'éducation est aujourd'hui levé bien qu'il ait fallu attendre les années 1960 pour vaincre cette pensée traditionnelle qui a laissé des séquelles, puisque le travail des femmes a été affecté. De 1972 à 2003, l'analphabétisme est passé de 87,5% à 27%.

⁷⁵³ M. Almunajid, « L'évolution des droits de la femme en Arabie Saoudite », in *Les femmes, mais qu'est-ce qu'elles veulent ?* édition Complexe, France, 2001, p. 114.

⁷⁵⁴ A. Bushbait, « Saudi Women's Education: History, Reality and Challenges », in *Women in Saudi Arabia Cross-Cultural Views*, Ghainaa publications, 1^{ère} édition, Arabie Saoudite, 2008, p. 20.

⁷⁵⁵ A. Alsubaie, K. Jones, « An Overview of the Current State of Women's Leadership in Higher Education in Saudi Arabia and a Proposal for Future Research Directions », *Administrative Sciences*, Grande Bretagne, 12 oct. 2017, p. 3.

⁷⁵⁶ *Ibid.* (notre traduction).

⁷⁵⁷ M. Almunajid, « L'évolution des droits de la femme en Arabie Saoudite », in *Les femmes, mais qu'est-ce qu'elles veulent ? op. cit.*, p. 108.

⁷⁵⁸ V. Sourate L'adhérence, Versets 1-5, p. 597.

⁷⁵⁹ A. Alsubaie, K. Jones, « An Overview of the Current State of Women's Leadership in Higher Education in Saudi Arabia and a Proposal for Future Research Directions », *op. cit.*, p. 3.

⁷⁶⁰ *Ibid.*

306. Depuis le début des années 2000, le gouvernement saoudien contribue fortement au système éducatif en lui allouant un quart de son budget annuel⁷⁶¹. Il investit dans l'éducation que ce soit par la promotion de nombreuses universités au sein du Royaume ou l'envoi de milliers d'étudiants dans les universités du monde entier. Le Royaume a ouvert des bureaux culturels dans différents États étrangers. Ces bureaux ont entre autres pour mission d'accueillir localement les étudiants saoudiens et de leur octroyer des bourses mensuelles afin qu'ils puissent poursuivre leurs études dans les meilleures conditions. Le bureau culturel saoudien en France se charge des étudiants de France, de Belgique et de Suisse.

Il existe toutefois une différence de traitement quant au sexe de l'étudiant boursier. L'étudiante doit fournir au bureau la preuve de la présence d'un *mahram* à ses côtés⁷⁶², mais en pratique une autorisation de son tuteur et une simple entrée sur le territoire suffisent pour qu'elle puisse être boursière et ainsi poursuivre ses études à l'étranger. Le consentement du tuteur en l'espèce met en évidence deux aspects. Le premier porte sur le voyage de la femme en dehors du Royaume qui est soumis à l'accord du gardien, tandis que le second, qui a trait à l'accord du tuteur, souligne une pratique qui entrave le droit à l'éducation des femmes. Pourtant, ce droit est imposé par les articles 2 et 10 de la convention CEDAW. Par ailleurs, la pratique de la permission du tuteur sur l'éducation des filles et des femmes n'est pas homogène en Arabie Saoudite, dépendant d'une université à une autre. Le décret de 2017 est d'ailleurs décisif quant à l'élimination totale de cette pratique quand bien même il serait plus que nécessaire de détailler chaque liberté, abolissant ainsi les pratiques discriminatoires une par une.

307. L'emprise du tuteur sur la femme est indéniablement un obstacle à sa liberté. La mise sous tutelle des femmes a eu pour conséquence que la société saoudienne est dominée par les hommes. Le caractère patriarcal de la famille a placé la femme dans la position d'une personne subalterne dans la société active. De ce fait, l'accès des femmes au marché du travail a été freiné, voire paralysé par ces différents facteurs que sont l'éducation, l'identité et le voyage. Ces remarques nous conduisent à étudier la place des femmes dans l'emploi dès lors que le travail est une composante importante de la vie d'une personne.

⁷⁶¹ Saudi arabian cultural mission to the USA, « *Education System in Saudi Arabia* », Washington, 2006, consultable sur : http://www.sacm.org/publications/58285_edu_complete.pdf

⁷⁶² Les conditions sont citées sur le site internet du ministère de l'Éducation, dans la rubrique « Programme des bourses », consultable sur : <https://safeer.moe.gov.sa/sites/student/Pages/kasreuu.aspx>

Section 2 : L'accès des femmes au marché du travail

308. La femme sur le marché du travail a une place assez singulière à partir du moment où elle n'y accède pas en toute simplicité. Pour comprendre son statut, observons tout d'abord la question du travail des femmes en Arabie Saoudite (§1), puis regardons les réalités sociales, obstacles à leur épanouissement (§2).

§1- La question du travail des femmes en Arabie Saoudite

309. L'Islam contient de nombreuses dispositions juridiques régissant les rapports entre les membres de sa communauté⁷⁶³. L'Arabie Saoudite, État islamique, voit dans la Charia sa constitution, ses mœurs et ses lois. De ce fait, toutes les réglementations imposées dans le Royaume doivent être conformes aux obligations religieuses ou, du moins, ne sauraient s'y opposer. Il convient d'analyser les dispositions religieuses en matière de droit du travail, plus précisément en ce qu'elles concernent le travail des femmes, et de les interpréter à l'image d'une réflexion à la fois juridico-religieuse et traditionnelle (A), ce qui nous permettra de présenter la réglementation du travail en Arabie Saoudite (B).

A) Le travail des femmes entre religion et tradition

310. Le travail en Islam est une valeur reconnue par plusieurs versets coraniques et *hadiths* faisant de l'accès au travail un principe et un droit fondamental. Pourtant, la question du travail des femmes en droit musulman a donné lieu à de nombreux débats religieux, économiques, culturels et sociologiques au sein du Royaume et de la communauté musulmane. Dans les sociétés modernes, il paraît pourtant essentiel, voire impératif que les femmes fassent partie de la société active. En effet, celles-ci ont toutes les capacités pour être productives et pour contribuer au fonctionnement de l'économie de leur pays ou du lieu où elles résident. De plus, avec l'inflation constante des prix du marché et les exigences pour une bonne qualité de vie, les femmes ont plus que jamais besoin de travailler et de s'assumer. De même qu'elles représentent la moitié de la société, leur participation au marché du travail est une évidence quant à l'évolution du pays.

⁷⁶³ Par exemple en matière contractuelle ou délictuelle, le droit à l'héritage, le droit de la famille, etc.

311. L'islam n'a jamais rejeté cette idée et l'a bien au contraire encouragée. À cet effet, l'imam Saleh Bin Humaid de la Mosquée de la Mecque a déclaré en 2006 qu'« *il est nécessaire de faire prendre conscience à la femme de ses droits, de l'aider à les acquérir et les préserver. C'est une obligation religieuse que la femme sache que le fait de s'abstenir de réclamer ses droits devant son père, frère ou son époux ne fait pas partie de la pudeur ou de la bonne moralité* »⁷⁶⁴. Ces propos, bien qu'ils soient prononcés dans le contexte du travail des femmes en Islam, démontrent que celles-ci rencontrent de nombreuses difficultés quant à l'exercice de leurs droits et libertés, soulignant ainsi que les restrictions proviennent généralement du tuteur « *père, frère ou époux* ». Ces hommes ont une emprise importante sur leur vie quotidienne, notamment quant à leur liberté de travailler. En effet, de nombreuses femmes sont encore dans la dépendance de l'autorisation de leur père ou mari pour exercer une profession. Il faut néanmoins noter qu'il s'agit là d'une coutume qui est aujourd'hui levée par le décret royal d'avril 2017 condamnant fermement toutes institutions exigeant des femmes une autorisation de leur tuteur pour exercer un métier.

312. Cependant, cette coutume a pris une certaine ampleur dans le Royaume. Il convient de s'interroger sur les raisons de cette tradition. Si l'explication réside dans l'interprétation religieuse faite du travail des femmes, il faut rappeler que nous rencontrons déjà, depuis l'époque du Prophète, de nombreux exemples de femmes actives ayant participé à la production dans la civilisation musulmane selon Al-Bayhaqi, l'un des rapporteurs de *hadiths*. Par exemple, Rayta, épouse et mère, était artisan et subvenait aux besoins de sa famille. Le Prophète à ce sujet estimait qu'elle serait récompensée pour cela⁷⁶⁵. De même, beaucoup de *hadiths* traitent de ce thème en faisant allusion à des femmes qui maîtrisaient des métiers et des artisanats simples, souvent à domicile, comme le tissage et la couture. Aïcha, la femme du Prophète, considérée par la communauté musulmane comme la mère des croyants, a loué ce type de travail : « *une maison où l'on file est une maison prospère* »⁷⁶⁶. Ces travaux manuels continuèrent à être pratiqués durant l'époque islamique dans de nombreux foyers, que l'on pourrait désigner dans le vocabulaire moderne de foyers actifs. Il s'agissait de travaux ne nécessitant pas, la plupart du temps, de machines ou d'appareils onéreux et dont les produits étaient facilement commercialisés.

⁷⁶⁴ S. Bin Humaid, révisé par A. Al-Germâny, *Le travail de la femme en Islam*, publié par le bureau de prêche de Rabwah, Riyad, 2006, p. 3.

⁷⁶⁵ I. Almuzaini, *Le travail chez le musulman*, op. cit., p. 44-74.

⁷⁶⁶ *Ibid.* (notre traduction).

313. Les femmes étaient d'ores et déjà actives et participaient au fonctionnement de l'économie, bien qu'une grande partie des juristes musulmans, notamment en Arabie Saoudite, considèrent encore aujourd'hui que la femme en Islam possède un domaine spécifique auquel elle doit se limiter. La femme serait essentiellement cantonnée au foyer pour élever ses enfants, s'occuper d'eux, subvenir aux besoins de la maisonnée et, par conséquent, gérer l'argent de son époux et de ses enfants. Elle ne pourrait alors accomplir que les travaux qui conviennent ou qui s'accordent avec sa nature et ses capacités, à domicile ou pas, dans les limites des lois et règles de bienséance que l'Islam a énoncées en fait de pudeur et de non-mixité⁷⁶⁷.

Et, bien que la religion musulmane ait dispensé la femme de tous les devoirs qui l'obligeraient à sortir du foyer comme le fait l'homme, tels qu'assister à la prière du vendredi, l'homme, pour sa part, est responsable des dépenses, en accord avec sa propre nature et sa prédisposition physique. Il n'est pourtant pas interdit à la femme de travailler ou de sortir du foyer, tout simplement parce qu'il se peut que le travail soit nécessaire dans certaines circonstances, comme lorsqu'il n'y a pas d'homme au foyer, que les revenus du ménage sont insuffisants ou que l'époux est malade ou handicapé. En Islam, toutes ces situations ou d'autres de cet ordre justifient la sortie de la femme pour travailler.

C'est pour cela que les religieux admettent qu'ils existent des différences de constitution physique, psychologique et affective entre l'homme et la femme, ce qui supposerait qu'un grand nombre de métiers que les hommes exercent ne puissent l'être par les femmes, soit parce qu'elles ne peuvent les supporter physiquement soit parce qu'ils sont incompatibles avec leur pudeur innée. Ainsi, il serait nécessaire que la participation de la femme au travail hors du foyer soit limitée et conditionnelle. Son accès au travail serait alors réduit à ce qui est en accord avec sa nature (comme pratiquer la médecine, les soins médicaux, enseigner aux autres femmes, assister les mères et les enfants, pratiquer quelques travaux simples semblables à ceux du foyer). Quant aux conditions les plus importantes, il faut que son travail n'entrave pas sa fonction principale en tant qu'épouse et mère et qu'il ne s'oppose pas aux recommandations de l'Islam qui la préserve et assure sa dignité.

Cette opinion est celle d'un grand nombre de religieux du Royaume saoudien et de bien d'autres territoires musulmans. Cette idéologie a pris le dessus sur la société saoudienne au point que de nombreux hommes considèrent qu'il existerait des métiers adaptés à la nature des

⁷⁶⁷ *Ibid.*

femmes alors que d'autres ne le seraient pas. Aucun texte issu de la Charia ne détermine les professions qui conviendraient aux femmes et celles qui ne concorderaient pas à leur nature.

Si nous nous référons aux faits que les femmes à l'époque de l'avènement de l'Islam transformaient leurs foyers en petites usines et que l'exercice de leurs activités se faisait dans leurs demeures, il faut les confronter à l'absence de toute usine ou enseigne à cette époque. En réalité, l'idée des métiers exclusivement masculins a longtemps perduré dans toutes les sociétés. L'insertion et l'engagement des femmes dans un environnement « masculin » se faisaient généralement parce qu'elles sont nées dans un milieu où cette profession était déjà pratiquée par leur père ou un membre de leur famille. De nos jours, toutes les sociétés du monde combattent ces stéréotypes et ces attributions par genre même si cette discrimination est bien réelle dans les mœurs. Par exemple, les secteurs d'activités tels que la maçonnerie ou la plomberie sont bel et bien occupés par des hommes.

Quant aux chefs religieux qui considèrent qu'il y aurait des métiers qui s'accorderaient à la nature des femmes, leur interprétation est encore plus discriminatoire que de supposer que les femmes n'auraient pas les mêmes capacités physiques que les hommes. Effectivement, ces religieux admettent que les femmes devraient limiter leurs apparitions dans la société pour protéger leur « pudeur » et être des « épouses dévouées ». Cette pensée circule dans le Royaume saoudien, les traditions du pays s'étant imprégnées de cet esprit patriarcal où l'homme assume les besoins du foyer tandis que la femme en est la gardienne. Bien entendu, toute la société ne va pas dans ce sens et les Saoudiens sont de plus en plus nombreux à vouloir vaincre ces coutumes entravant la liberté des femmes. Néanmoins, il serait illusoire de prétendre que beaucoup de familles ne pensent pas encore de cette façon.

314. Si le débat sur le travail des femmes n'est pas une question nouvelle, le changement sociétal est imminent. Les femmes représentaient 18,6% du marché du travail en 2008, 21,5% en 2014⁷⁶⁸, 23% en 2016 et devront atteindre les 28% selon le ministère du Travail en 2020⁷⁶⁹. Aucune disposition religieuse ne laisse présager d'interdiction ou de limitation du droit des femmes à travailler. Bien au contraire, il est déterminant de les faire participer à la sphère sociale et de les encourager. Ainsi, de quelle manière les femmes pénètrent-elle le marché du

⁷⁶⁸ Human Rights Watch, « Boxed in, Women and Saudi Arabia's Male Guardianship System », *op. cit.*, p. 67.

⁷⁶⁹ Vision 2030, *National Transformation Program 2020*, Arabie Saoudite, 2016, consultable sur : vision2030.gov.sa

travail ? Pour ce faire, nous nous intéresserons à la réglementation du travail en Arabie Saoudite.

B) La réglementation du travail en Arabie Saoudite

315. Les règles du droit du travail saoudien sont compilées dans un code dénommé « *Saudi labor law* » révisé en 2015 et dont la traduction littérale renverrait à la réglementation du travail, « *nithâm al ‘amal* »⁷⁷⁰. Les clercs préfèrent utiliser les termes de « règles et régulations » plutôt que celui de « droit » ou de « loi » puisque le droit est issu de la Charia et relève du Divin et non de la réflexion de l’homme. Toujours est-il que la plupart des textes juridiques saoudiens sont traduits officiellement en anglais en utilisant le terme « *law* », la « loi », pour leur présentation à l’échelle internationale et cette subtile différence n’a pas été précisée dans les textes puisque le gouvernement n’a pas proposé le titre de « *Saudi Labor Regulations* ». Néanmoins, il est important de relever cette différence car non seulement les membres du gouvernement, plus précisément les chefs religieux au pouvoir, la mettent en avant, mais aussi parce que les dispositions du droit du travail saoudien tirent leurs sources premières des règles de la Charia dès lors qu’elles sont considérées comme principes constitutionnels ne pouvant être entravés. Le droit du travail saoudien trouve aussi sa source dans les règles sociales reconnues en droit international puis dans les traditions du pays qui jouent un rôle de premier plan.

316. Le Code du travail est venu apporter plus de sécurité juridique à l’emploi dans le secteur privé en consacrant une partie au travail des femmes. Quant au travail dans le secteur public, la Réglementation des fonctionnaires⁷⁷¹ en définit les modalités. Quelle est la place de la Charia (1) et des femmes (2) dans le droit du travail saoudien ?

⁷⁷⁰ Décret Royal n° M/46 du 5/6/1436 (25 mars 2015), Code du travail saoudien.

⁷⁷¹ Décret Royal n° M/49 du 10/7/1397 (26 juin 1977), Réglementation des fonctionnaires.

1. La place de la Charia dans le droit du travail

317. Le Code du travail saoudien régit les relations de travail entre deux parties, le travailleur et l'employeur, liées par un rapport de subordination. L'article 50 du Code⁷⁷² présente la relation ainsi : « *un contrat de travail est un contrat conclu entre un employeur et un travailleur, dans lequel ce dernier travaille sous la supervision de l'employeur en contrepartie d'un salaire* »⁷⁷³. Dans cette disposition, les éléments constitutifs du contrat de travail sont présentés : une prestation, une subordination et une contrepartie⁷⁷⁴. L'article 3 rappelle le droit au travail et l'égalité face à ce droit : « *Le travail est le droit de chaque citoyen [...] Tout citoyen est égal face au droit au travail* »⁷⁷⁵. Le citoyen, au sens générique, est « *un membre d'une cité* »⁷⁷⁶. Ainsi, le citoyen saoudien est l'homme ou la femme jouissant de la liberté de travailler dans le cadre des droits qui lui sont conférés.

Pourtant, dans le Royaume, certains métiers ne sont pas accessibles aux femmes. En effet, il n'existe pas de serveuses dans les restaurants sauf dans les espaces exclusivement féminins, ni de chauffeurs femmes⁷⁷⁷, ni de plombiers, ni de coursiers, ni de sapeurs-pompiers, ni de pilotes⁷⁷⁸, ni de femmes dans l'armée⁷⁷⁹. Les femmes ne pouvaient exercer la plupart de ces professions parce que la possibilité ne leur était pas offerte. Elles ne sont donc pas égales aux hommes face à l'accès à l'emploi puisqu'elles n'ont pas la liberté totale de travailler à partir du moment où elles sont limitées à une certaine catégorie de métiers.

318. Cette limite est, d'après les religieux, l'encadrement du droit du travail par les principes de la Charia. Le droit du travail saoudien ne vise pas expressément une des prescriptions ou interdictions du droit musulman, mais les règles relatives au travail s'y conforment : « *Dans la mise en œuvre des articles de ce droit, l'employeur et le travailleur doivent adhérer aux dispositions de la Charia* »⁷⁸⁰. De ce fait, un contrôle de conformité à la

⁷⁷² Les articles que nous citerons au fur et à mesure sont les articles du Code de travail saoudien.

⁷⁷³ C. trav. saoudien, art. 50 (notre traduction).

⁷⁷⁴ Cass, Soc. 8 oct. 1987, Bull. civ. V, n°451.

⁷⁷⁵ C. trav. saoudien, art. 3 (notre traduction)

⁷⁷⁶ G. Cornu, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, v° Citoyen, *op. cit.*, p. 176.

⁷⁷⁷ Toutefois, la levée de l'interdiction de la conduite des femmes promet de véritables évolutions. V. *infra* p. 226.

⁷⁷⁸ Les premières formations dispensées aux femmes en Arabie Saoudite ont eu lieu en début d'année 2018, les cinq premières femmes ont reçu leur licence de pilote le 28 août 2018.

⁷⁷⁹ Cette liste n'étant pas exhaustive.

⁷⁸⁰ C. trav. saoudien, art. 4 (notre traduction).

loi islamique est opéré par les différentes institutions légales lors de l'élaboration des règles juridiques. Par une interprétation archaïque des textes, mêlée aux traditions rendant les femmes « maîtresses de leurs foyers », les femmes sont évincées de plusieurs secteurs d'activité.

Cet appel à la conformité exige notamment un respect constant de la vie religieuse. L'une des premières prescriptions de l'Islam est l'appel à la prière : « *Ô vous qui avez cru ! Quand on appelle à la Salat du jour du Vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez toute négoce* »⁷⁸¹. La prière est l'un des cinq piliers de l'Islam. Le Coran est composé de versets dont la nature peut être différente : des recommandations, des interdictions ou des obligations. La loi divine régit aussi deux champs d'action : d'une part, le domaine juridique, tel que les droits des personnes et des biens qui sont appliqués effectivement en territoire musulman par une autorité étatique, et, d'autre part, le domaine personnel, l'obligation de nature spirituelle, comme la prière ou le pèlerinage, intéressant le sujet seul. Le verset précité pose en principe une obligation de nature divine dès lors qu'elle ne saurait émaner de l'État. La seule action que peut exercer le gouvernement est de faciliter l'accomplissement de ce rite religieux, notamment par l'élaboration de normes adéquates. Ainsi, le Code du travail accorde au salarié un temps de prière, des jours fériés pendant les deux fêtes saintes⁷⁸² et des horaires aménagés pendant le mois de Ramadan⁷⁸³. Il existe en Arabie Saoudite un droit à un « temps de prière » au cours duquel toutes les administrations et les établissements cessent leurs activités. Il s'agit d'un devoir de l'État qui doit permettre l'accomplissement de cette obligation religieuse et personnelle.

La place de la religion musulmane en droit du travail saoudien est bien caractérisée. Chaque règle éditée ne saurait être contraire au droit musulman. Par conséquent, les sanctions de la Charia s'appliquent en cas d'introduction de substances illicites par le salarié dans son lieu de travail⁷⁸⁴, y compris l'alcool prohibé par le droit musulman.

⁷⁸¹ Sourate Le Vendredi, Verset 9, p. 554.

⁷⁸² De même que l'employé a droit aux congés payés pour faire le grand pèlerinage du Hajj s'il ne l'a jamais effectué et s'il travaille depuis plus de deux ans dans l'entreprise, V. C. trav. saoudien, art. 114.

⁷⁸³ Six heures par jour au lieu de huit. V. C. trav. saoudien, art. 61.

⁷⁸⁴ C. trav. saoudien, art. 63.

2. La place des femmes dans le droit du travail

319. Les dispositions consacrées à la réglementation destinée au travail des femmes sont inscrites dans la neuvième partie du Code du travail⁷⁸⁵. Elle prévoit les congés de maternité⁷⁸⁶ et la protection des femmes enceintes en cas d'éventuelle résiliation du contrat de travail non liée à une faute professionnelle⁷⁸⁷. Les autres articles du Code leur sont aussi applicables puisqu'ils concernent tous les salariés du secteur privé indistinctement.

L'article 149 du Code du travail de 2006, avant la révision de 2015, prévoyait que : *« Prenant en considération les dispositions de l'article (4)⁷⁸⁸ de la présente loi, les femmes doivent travailler dans tous les domaines appropriés à leur nature. Il est interdit d'employer des femmes dans les emplois dangereux [...] Le ministre [...] détermine les professions et les emplois qui sont jugés préjudiciables à la santé et sont susceptibles d'exposer les femmes à des risques spécifiques, auxquels cas, l'emploi des femmes doit être interdit ou restreint sous certaines conditions »*⁷⁸⁹. Cet article posait plusieurs restrictions quant à l'emploi des femmes. Tout d'abord, il rappelait, comme le soulignent certains clercs⁷⁹⁰, qu'il existerait des domaines appropriés à leur nature, sans en définir ou délimiter le contenu. La nouvelle version a supprimé la proposition *« des domaines appropriés à leur nature »* afin d'éliminer tant bien que mal cette discrimination pourtant toujours vivante en pratique. Puis, il est prescrit que les femmes ne sauraient être employées dans des postes dangereux. L'article 186 du Code, par exemple, interdit le travail des femmes dans les mines au même titre que celui des jeunes de moins de dix-huit ans. La femme en Arabie Saoudite est ici assimilée au mineur. L'article 150, pour sa part, n'autorise pas les femmes à travailler de nuit plus de onze heures consécutives alors que la toute première version du Code du travail, datant de 1969, interdisait tout travail de nuit⁷⁹¹. L'article 149 n'était pas précis sur l'étendue des professions pouvant être exercées par les femmes ni sur les risques possibles et les activités qui seraient en accord avec leur *« nature »*. Les *« emplois dangereux »* sont sans doute les travaux dans les mines ou nocturnes, trop longs.

⁷⁸⁵ C. trav. saoudien, art. 149-160.

⁷⁸⁶ C. trav. saoudien, art. 151-153.

⁷⁸⁷ C. trav. saoudien, art. 155.

⁷⁸⁸ C. trav. saoudien, art. 4. Cet article dispose que l'employeur et l'employé doivent adhérer aux principes de la Charia.

⁷⁸⁹ C. trav. saoudien, art. 149 (notre traduction).

⁷⁹⁰ V. *supra* p. 196-199.

⁷⁹¹ Décret royal n° M/21 du 5/9/1398 (15 nov. 1969), art. 161.

320. Mais, en réalité, les dirigeants ont longtemps recherché à appliquer à la lettre les prescriptions divines, jusqu'à interpréter de manière très restrictive la Charia et empêcher toutes tentatives de contradiction avec la Constitution du pays. Les travaux considérés comme appropriés à la « *nature* » des femmes renvoyaient donc aux métiers où la mixité avec les hommes devait être évitée. De ce fait, le Royaume a ségrégué les lieux publics, l'article 160 du premier Code du travail de 1969 disposant à cet effet que « *les femmes ne doivent, en aucun cas, être en mixité avec les hommes dans les lieux de travail* »⁷⁹².

Le pouvoir religieux en place a utilisé la source du '*urf*, la coutume, pour séparer les hommes et les femmes dans leurs lieux de travail et, depuis les années 1970, les autorités ont contrôlé l'application de cette loi notamment par le biais du bureau de la présidence générale de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice⁷⁹³, la police religieuse du pays. Cette séparation volontaire et impérative des lieux féminins et masculins était quasiment absolue et est toujours de principe dans certains espaces tels que les universités et les écoles. La ségrégation ayant pour objectif de « *préserver la vie privée et la pudeur des femmes* »⁷⁹⁴, le pays a adopté un circuit de communication fermé où les femmes et les hommes d'une même organisation pouvaient seulement communiquer par téléphone ou par visioconférence. Cette séparation stricte, empêchant un bon management, rendait l'accès aux informations moins fluide et engendrait des coûts.

321. Désormais, la mixité au travail est de plus en plus pratiquée, notamment dans les entreprises privées et quelques administrations publiques. La police religieuse n'a plus aucune emprise sur le contrôle de ces espaces. Les coutumes du pays exigent cependant que les salariées « *se vêtissent de manière décente notamment en portant le voile islamique dans les lieux de travail* »⁷⁹⁵, tradition à suivre partout dans le Royaume. Depuis le Code de travail de 2006, plus aucune disposition ne se rapporte à la ségrégation des lieux de travail alors que la version de 2015 ne retient ni la ségrégation, ni la « *nature* » comme principes à adopter. Toutefois, à la même période, en novembre 2014, le guide du travail des femmes établi par le ministère du Travail⁷⁹⁶ a exigé de l'employeur de prendre les mesures nécessaires pour éviter

⁷⁹² H. Alfassi, « Saudi Women: Modernity and Change. Industrialization in the Gulf », *Center for contemporary arab studies*, 2011, Université de Georgetown, p. 160 (notre traduction).

⁷⁹³ V. *infra* p. 212-215.

⁷⁹⁴ I. Almuzaini, *Le travail chez le musulman*, *op. cit.*, p. 44 (notre traduction).

⁷⁹⁵ Ministère du Travail saoudien, *Guide du travail des femmes dans le secteur privé*, Riyad, nov. 2014, p. 13. Consultable sur : <http://portal.mol.gov.sa>

⁷⁹⁶ *Ibid.*

la mixité dans son établissement. Nous retrouvons ainsi dans le pays des sections féminines dans la plupart des entreprises, banques et cabinets d'avocats. Le ministère du Travail autorisait les réunions mixtes des salariés tant qu'elles étaient temporaires à condition que les locaux laissaient entrevoir ce qui s'y déroulait⁷⁹⁷.

Aujourd'hui, ces restrictions sont levées, mais les espaces ségrégués existent toujours. Le Royaume est encore hétérogène sur la question de la mixité et la manière de faire fonctionner les institutions. Certaines banques, par exemple, sont totalement mixtes, d'autres comportent deux sections hommes-femmes avec des réunions mixtes ou par communication dématérialisée uniquement. Les universités et les écoles, pour leur part, ne sont pas mixtes. Certaines d'entre elles autorisent des réunions mixtes entre le corps enseignant et le personnel administratif, d'autres les interdisent. La séparation des hommes et des femmes dans le secteur public a toujours été d'usage rendant la possibilité d'accès aux emplois aussi essentielle pour les hommes que pour les femmes puisqu'il est question de servir tous les citoyens. Cependant, depuis peu, quelques administrations publiques sont devenues mixtes, telles que le bureau des passeports, mais la plupart restent ségréguées. L'uniformisation des espaces publics prendra du temps.

322. Cela étant, le caractère législatif de la ségrégation au travail a été supprimé avec le Code du travail de 2006, puisque l'article 169 du Code de 1969 n'a pas été repris. Mais le poids des traditions a favorisé l'existence de cette pratique et l'a ancrée dans la société malgré l'éviction légale. Bien que l'Arabie Saoudite change à grands pas aujourd'hui, les coutumes du pays et notamment la vision de la société saoudienne sur le tuteur rendent la transformation sociétale par moment lente quoique pertinente.

§2- Les réalités sociales en Arabie Saoudite

323. Même si l'interprétation de la Charia est assez rigide en Arabie Saoudite, rendant l'accès des femmes au travail difficile, les réalités sociales sont déterminantes quant à leur emploi dans le pays. De nombreux facteurs sont à prendre en considération, notamment le comportement sociétal (A) et la culture (B).

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 10.

A) Le comportement sociétal

324. D'après le rapport de « *Human Rights Watch* » de l'année 2016, l'Arabie Saoudite est classée comme étant le cent trente-huitième pays sur cent quarante-cinq pour les opportunités d'emploi offertes aux femmes et l'un des quinze pays les plus restrictifs quant à leur promotion sur le marché du travail⁷⁹⁸. La femme saoudienne peine à trouver une place convenable dans la société active pour différentes raisons telles que la ségrégation des lieux ou les métiers exclusivement « masculins ».

Il existe cependant d'autres raisons à cet obstacle. Le comportement sociologique, y compris celui des femmes, rend la transition parfois lente. La sociologie est définie comme l'« *étude des phénomènes sociaux* »⁷⁹⁹. Les sciences sociales pointent notamment les divergences d'une société à une autre dès lors que leurs membres sont imprégnés de traditions spécifiques et de croyances. Le comportement des individus dans une société s'analyse selon leurs choix, leurs attentes et les lois qui les gouvernent. Tous ces facteurs réunis rendent chaque société atypique et unique.

325. Bien que l'Arabie Saoudite soit en pleine transition, la lenteur des progrès du droit des femmes est due en partie au comportement sociétal. Tout d'abord, les femmes saoudiennes se tournent prioritairement vers les emplois du secteur public (1), limitant ainsi leur participation effective au marché du travail. La question de l'autorisation du tuteur pour le travail des femmes (2) est aussi un parfait exemple du comportement sociétal entravant leurs libertés.

1. Les femmes dans le secteur public

326. Les Saoudiennes privilégient très largement les métiers du secteur public, puisque 84% d'entre elles travaillent dans les ministères, universités, écoles, etc.⁸⁰⁰ D'après une étude, 61,6% des femmes préfèrent le secteur public et 86,9% exerceraient dans le privé seulement si elles ne trouvaient pas d'opportunités dans le public, le choix des femmes de privilégier ce secteur résulte de la sécurité de l'emploi dans le public. Les métiers du secteur public sont aussi

⁷⁹⁸ Human Rights Watch, « Boxed in, Women and Saudi Arabia's Male Guardianship System », *op. cit.*, p. 67.

⁷⁹⁹ *V°* Sociologie, Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 8^{ème} édition, <https://academie.atilf.fr>

⁸⁰⁰ Human Rights Watch, « Boxed in, Women and Saudi Arabia's Male Guardianship System », *op. cit.*, p. 60.

nettement plus disponibles et fluides d'accès. Il existe en réalité autant de métiers qui s'offrent aux hommes qu'aux femmes à cause de la ségrégation.

Dans les écoles et les universités, par exemple, il y a des départements pour les femmes et pour les hommes, suscitant un réel besoin d'avoir autant d'enseignantes que d'enseignants. Cette règle s'applique pour tous les ministères où la séparation des lieux masculins et féminins est adoptée. Du fait d'une ségrégation de principe, de nombreuses femmes sont plus à l'aise d'exercer dans ces milieux, tandis que leurs familles sont rassurées.

327. Lors de l'annonce le 26 septembre 2017 relative à l'autorisation de conduite des femmes, le Roi Salman a affirmé qu'une nouvelle loi contre les harcèlements devait être promulguée⁸⁰¹. Cette carence législative envers le harcèlement est aussi une des problématiques rendant la mixité plus difficile à mettre en place et à assumer pour les femmes puisqu'aucune sanction légale n'était imposée jusqu'à la promulgation de cette loi.

2. La question du tuteur

328. Rappelons que la Charia n'a jamais interdit aux femmes de travailler et ne leur a nullement imposé de demander l'autorisation de leur tuteur pour exercer une profession. Toutefois, il est important de se souvenir que les religieux du pays ont influencé les mentalités des membres de la société, des tribus et des familles, faisant comprendre qu'une jeune femme doit demander la permission pour toutes ses entreprises (se marier, voyager, travailler, sortir, ouvrir un compte en banque, etc.). Néanmoins, le gouvernement saoudien n'a en aucun cas prévu de permettre au tuteur de décider pour elle en matière d'emploi.

D'après l'article 4 du Code du travail, la réglementation du travail est encadrée par la Charia, posant son principe de constitutionnalité. À partir du moment où la Charia est la loi du pays, elle est le vecteur ou la limite à ne pas enfreindre. C'est dans ce cadre que la question du tuteur pour le travail des femmes a été abordée. Toutefois, il est nécessaire de souligner qu'il s'agit d'une tradition issue d'une interprétation religieuse, ayant rendu cette exigence viable dans la société. Il était, par ailleurs, clairement indiqué dans le guide du travail des femmes dans

⁸⁰¹ Décret royal n° D/96 du 16/9/1439 (31 mai 2018), Loi de lutte contre le harcèlement.

le secteur privé que le consentement du *wali* n'est pas une condition⁸⁰² pour éviter cette pratique qui n'a aucun caractère légal. Mais ce document n'avait pas de force obligatoire.

329. Cette pratique s'appliquait essentiellement dans le secteur privé et quelques établissements publics, plus particulièrement dans le domaine sanitaire. Cependant, aucun règlement faisant référence au tuteur n'a jamais été imposé par le ministère de la Santé pour qu'une femme exerce dans les hôpitaux. Néanmoins, certains établissements de santé le demandaient en vertu des traditions du pays. En effet, une grande partie de la société se trouve confrontée à ces règles qui ne relèvent d'aucune autorité juridique compétente. Mais les milieux hospitaliers sont des espaces mixtes où la ségrégation des sexes est quasiment impossible. C'est pourquoi quelques hôpitaux réclamaient des autorisations du fait de la mixité du lieu car il pouvait être mal perçu pour les familles de voir leurs filles ou femmes exercer dans ces espaces.

Il y a également des entreprises et même des cabinets d'avocats qui exigent l'autorisation du tuteur alors que d'autres ne la réclament pas. Cet usage est une forme de décharge de responsabilité de l'employeur qui ne souhaite pas s'immiscer dans la vie familiale des femmes. Ce phénomène était donc à la discrétion des employeurs. Certains le demandaient indirectement en exigeant une copie du livret de famille qui est en la possession du chef de famille. De nombreux dirigeants d'entreprises refusent d'employer des femmes sans autorisation préalable afin d'éviter qu'elles puissent arrêter du jour au lendemain ou à cause des difficultés liées aux voyages. De plus, les femmes n'étaient pas autorisées à conduire, ce qui entraînait des coûts supplémentaires pour les employeurs dès l'instant où elles devaient se déplacer.

330. Toujours est-il que cette intrusion du tuteur est une réelle entrave à la liberté des femmes, qu'elle soit légale ou coutumière, tandis que l'hétérogénéité de cette pratique rend l'exercice du droit des femmes inégal, incompris et méconnu. Le gouvernement a remédié à ce problème d'interférence et d'entrave au droit du travail des femmes, uniformisant par la même occasion le droit à l'accès au travail des femmes en toute simplicité, quel que soit le secteur d'activité, depuis le décret royal du mois d'avril 2017⁸⁰³. Sans véritable loi contre la tutelle ou contre la discrimination, aucune action en justice ne pouvait être entreprise contre les employeurs ou les tuteurs eux-mêmes alors qu'aujourd'hui, une action est possible.

⁸⁰² Ministère du Travail saoudien, Guide du travail des femmes dans le secteur privé, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁰³ Décret royal n° 33322 du 21/7/1438 (17 avril 2017).

Il est cependant nécessaire que les femmes sachent revendiquer leurs droits afin d'assurer leur effectivité. Le problème majeur relevait de l'inertie du gouvernement et des différentes organisations ne voulant pas s'ingérer dans les affaires familiales. Dès lors que le décret a été promulgué, il est du devoir de tous, chaque membre et chaque organisation de la société, de rétablir le droit des femmes dans un sens favorable à leurs libertés.

B) La culture

331. L'influence socioculturelle sur le travail des femmes est importante. La société saoudienne est une société tribale centrée sur la famille et les individus composant son groupe. L'individualisme n'a pas grande place dans les mœurs et les croyances des Saoudiens. L'homme est avant tout un père, un frère, un fils ou un oncle, et les femmes sont des épouses, des mères, etc. Chaque individu dans la société centre ses intérêts par rapport à sa fonction dans la famille. Cette culture familiale est fondamentalement révélatrice puisqu'elle prédéfinit la place de chacun dans la famille et dans la société. De ce fait, la *nafaqa* de l'époux rend l'inactivité de l'épouse légitime. Le rôle de la femme mère prévaut sur les ambitions professionnelles de certaines femmes. Bien que ces dernières soient de plus en plus impliquées dans le monde professionnel, il y a toujours cette croyance que la priorité est de s'occuper de la famille et des enfants. Par ailleurs, il faut aussi souligner qu'il n'est parfois pas rentable de placer ses enfants en crèche et d'aller travailler. Bien sûr, beaucoup de femmes ont, en Arabie Saoudite comme partout ailleurs, privilégié non seulement le secteur public, mais aussi le travail à temps partiel de manière à bénéficier d'emplois du temps plus flexibles.

332. Le choix des femmes est aussi déterminant. Si des femmes ont besoin de travailler pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille, d'autres ne veulent tout simplement pas travailler parce qu'elles n'en ressentent ni le besoin ni l'envie. Cette inactivité choisie de plein gré, bien qu'elle soit commune à toutes les sociétés, est assez marquée en Arabie Saoudite puisque les femmes n'avaient pas toutes les opportunités en main. De ce fait, quelques femmes issues de familles aisées n'ont jamais été préparées à devoir exercer une profession. Néanmoins, la société est en pleine évolution, voire révolution. Les femmes ne travaillaient presque pas autrefois parce qu'elles arrêtaient leurs études après le baccalauréat. Elles ont commencé à travailler un peu plus parce qu'elles poursuivaient leurs études dans l'enseignement supérieur. De nos jours, rares sont les femmes qui ne vont pas à l'université. Demain, rares seront celles qui resteront inactives.

333. Enfin, la question régionale est intéressante à mettre en lumière. Les milieux urbains en Arabie Saoudite ont toujours été plus conservateurs que les espaces ruraux. Les femmes dans les villages sont véritablement actives. Certaines conduisaient avant même la levée de l'interdiction de conduite des femmes. De même, les régions côtières telles que Jeddah ou Dahrhan sont plus ouvertes que les régions centrales telles que la capitale Riyad. Ceci est dû à l'influence des étrangers dans ces espaces. Ces régions plus ouvertes rendent la femme plus libre de ses choix et de ses entreprises. Reste que l'Arabie Saoudite est en période de transition. Depuis le règne du Roi Salman et du Prince héritier Mohammed Bin Salman, la société et le droit sont en pleine mutation. Le Prince héritier est parfois surnommé le « Prince des femmes ». Intéressons-nous à présent au nouveau pouvoir en Arabie Saoudite, le pouvoir au féminin.

Chapitre 2

Le pouvoir au féminin

334. Le poids de certaines traditions en Arabie Saoudite a entravé le droit des femmes rendant celles-ci prisonnières de coutumes limitant leurs libertés. Fort heureusement, la société saoudienne vit un véritable tournant dont bénéficient principalement les femmes en matière de droits. Dans ce chapitre, nous nous intéresserons à ce nouveau pouvoir au féminin, à ces nombreuses évolutions législatives en faveur des femmes. En effet, les droits et libertés des Saoudiennes sont devenus une priorité tant dans l'espace public (Section 1) que dans l'espace social (Section 2).

Section 1 : L'émersion du droit des femmes dans l'espace public

335. La liberté de circulation des femmes a très longtemps été entravée en Arabie Saoudite. De nombreux facteurs sont à l'origine de cette contrainte, les empêchant d'évoluer librement dans l'espace public, de façon presque paralysante. Comme nous l'avons expliqué, l'idéologie patriarcale prédominante au sein du Royaume a porté préjudice aux femmes en les reléguant au second plan. De plus, l'État saoudien avait, pour sa part, largement contribué à l'éviction des femmes des espaces publics notamment par le biais de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice (CPVPV), une police des mœurs qui a longtemps contrôlé le comportement des personnes dans le Royaume. La présence des agents de cette commission représentait une réelle difficulté non seulement pour les femmes, mais aussi pour les hommes dans les espaces publics. Toutefois, le gouvernement saoudien actuel a remédié à ce problème en supprimant la plupart des pouvoirs de cette police (§1). De plus, les femmes ont été privées pendant de nombreuses années de conduire. Aujourd'hui, l'État a levé cette interdiction (§2).

§1 - La Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice : réalités et changements

336. L'Arabie Saoudite, État islamique, affiche comme constitution unique, la Charia, et s'efforce de permettre la réalisation des cinq piliers de l'Islam dans son territoire. Accueillant les musulmans du monde entier, le Royaume saoudien garantit l'accomplissement du petit et du grand pèlerinages⁸⁰⁴, préserve le droit des musulmans en investissant dans des mosquées et en assurant aux salariés le droit à un temps de prière et à des aménagements pendant le mois de Ramadan. Toutefois, la mission de l'Arabie Saoudite ne s'arrête pas là. Aux côtés des institutions classiques du gouvernement, représentant les trois pouvoirs de l'État, existent des institutions religieuses⁸⁰⁵ telles que le Comité des grands oulémas ayant pour rôle d'émettre des avis religieux sous forme de *fatwa*, ou encore la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice (CPVPV), disposant de fonctions exécutives.

Cette CPVPV fonctionne comme une police religieuse, connue sous le nom de *Hay'ah* (la Commission) ou de *mutawwa'* (les pieux), en référence aux agents en place dont le rôle est de contrôler les espaces publics saoudiens. La police des mœurs est un organe de l'État qui a pour devoir de promouvoir la vertu et de prohiber le vice, mission qui incombe à tout musulman et que l'on nomme la *hisba*. Cette dernière est considérée comme une fonction importante d'un État islamique⁸⁰⁶.

337. Nous distinguerons, dans notre étude, les pouvoirs de cette commission avant et après l'évolution législative qui a considérablement réduit ses prérogatives. Pour ce faire, expliquons tout d'abord cette *hisba* et son application dans le pays (A), puis la transition qui a permis aux femmes de gagner du terrain dans les espaces publics (B).

⁸⁰⁴ Le petit pèlerinage (*'umrah*) et le grand pèlerinage (*Hajj*) font partie des piliers de l'Islam, se déroulant à La Mecque.

⁸⁰⁵ V. *supra* p. 54-55.

⁸⁰⁶ G. Mack, *The Modern Muhtasib: Religious Policy in the Kingdom of Saudi Arabia*, Faculté des Arts, Institut des études islamiques, Université Mc Gill, Montréal, Canada, 11 avr. 2013, p. 2.

A) La fonction de *hisba* et son application

338. En tant qu'État islamique, l'Arabie Saoudite applique la Charia non seulement comme une constitution, mais aussi comme un statut réglementant tous les aspects de la vie de ses ressortissants, y compris leur vie sociale⁸⁰⁷. Max Weber, dans son étude de la théorie de l'« action sociale », décrit et fait référence à la manière par laquelle la religion a la capacité de créer un code de conduite⁸⁰⁸. De ce fait, lorsque la religion est le droit de l'État, il existe un chevauchement, voire une confusion entre le droit, les lois et les règles morales. Intéressons-nous, dans un premier temps, au rôle des agents de la *hisba* en tant que gardiens de la vertu (1), puis, dans un second temps, aux abus de leurs fonctions (2).

1. La *hisba*, promotion de la vertu, de la morale ou de la loi ?

339. Selon un auteur, le *muhtasib*⁸⁰⁹ agit « en qualité de senseur de la morale et [contrôleur] du commerce »⁸¹⁰. Les fonctions de supervision et de surveillance confiées aux membres de la police religieuse sont décrites ici, la police des mœurs contrôlant le comportement des gens dans les espaces publics tels que les commerces et les rues.

À l'époque des sociétés musulmanes préindustriels, le *muhtasib* était nommé par le gouverneur ou le prince. La majorité des écoles de droit islamique considère que la promotion de la vertu et la prohibition du vice est un devoir collectif⁸¹¹. L'Arabie Saoudite a maintenu cette forme traditionnelle de *hisba*, en dépit de l'institution des trois pouvoirs de l'État. La Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice était presque devenue un organe indépendant de l'État, qui a contribué à la montée en puissance des oulémas ainsi qu'à la légitimation du pouvoir de la famille royale. Les imams des mosquées et les muezzins, par exemple, sont aussi considérés comme des agents de *hisba*. Nous nous intéresserons, plus particulièrement, aux agents de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice (CPVPV), faisant office de police religieuse. Dans la mesure où elle se propose de

⁸⁰⁷ L. Al-Tahlawi, « Women and the Religious Police », in *The Religious Police in Saudi Arabia*, Ghainaa Publications, 1^{ère} édition, Arabie Saoudite, 2008, p. 120.

⁸⁰⁸ *Ibid.*

⁸⁰⁹ La personne qui réalise la *hisba*.

⁸¹⁰ G. Mack, *The Modern Muhtasib: Religious Policy in the Kingdom of Saudi Arabia*, op. cit., p. iii.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 67.

promouvoir le bien, la vertu et la morale et d'interdire le vice, il est indispensable de définir ces principes moraux.

340. Si la CPVPV est un « *senseur moral* », comme l'explique Monsieur Gregory Mack dans sa thèse⁸¹², il convient de s'interroger sur ce que l'on entend par ce qui est moral et ce qui ne l'est pas, d'autant plus qu'il s'agit d'une notion variable en fonction des sociétés et des communautés. Promouvoir la vertu signifie instituer et encourager le bien. La vertu représente la « *disposition ferme, constante de l'âme, qui porte à faire le bien et à fuir le mal* »⁸¹³ ; quant à la morale, elle est définie par l'« *ensemble de règles, des principes selon lesquels on dirige sa vie, sa conduite, ses mœurs, considéré relativement au bien et au mal* »⁸¹⁴. Or, la police des mœurs fait de la « vertu » et du « vice »⁸¹⁵ les critères d'un véritable droit des obligations, une obligation « de faire » ou « de ne pas faire », assimilant le vice à un délit punissable par la loi. Ces normes prennent alors une forme à la fois morale et juridique alors qu'aucune loi n'est écrite. Pourtant, la moralité se soucie de la vertu de la personne alors que le droit s'intéresse à l'ordre public. Il existe bien des valeurs à la fois morales et juridiques telles que la réprobation de l'homicide, mais la règle morale ne peut être impérative dès lors qu'elle est différemment perceptible selon les personnes. Ce qui semble être immoral pour certains ne l'est pas forcément pour d'autres, comme fumer par exemple. De la même façon, ce qui est parfois légal dans une société est illégal dans une autre, tel que le mariage homosexuel.

341. La police des mœurs saoudienne contrôle le comportement social en plaçant la vertu au centre de ses préoccupations. Selon elle, promouvoir la vertu consiste à instaurer une stricte ségrégation des sexes dans les lieux publics et à veiller à la conformité des tenues des femmes à la loi islamique ou, plus précisément, aux traditions du pays. En effet, en Arabie Saoudite, les femmes portent l'*abaya*, une robe traditionnelle couvrant leurs formes au-dessus de leurs habits, et un voile sur la tête. Pour la plupart des Saoudiennes et des musulmanes, le voile représente une valeur religieuse ; il est de la sorte relié à leur vie sociale⁸¹⁶. Dès lors, lorsqu'un agent de la police exerce sa fonction, il lui est possible de demander à la femme de se voiler au nom d'une valeur partagée par la communauté. Ainsi, la police des mœurs

⁸¹² V. G. Mack, *The Modern Muhtasib: Religious Policy in the Kingdom of Saudi Arabia*, Faculté des Arts, Institut des études islamiques, Université Mc Gill, Montréal, Canada, 11 avr. 2013.

⁸¹³ V° Vertu, Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 8^{ème} édition.

⁸¹⁴ V° Morale, Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 9^{ème} édition.

⁸¹⁵ Un défaut que réprovoque la morale sociale.

⁸¹⁶ L. Al-Tahlawi, « Women and the Religious Police », in *The Religious Police in Saudi Arabia*, op. cit., p. 123.

saoudiennes impose aux femmes de se voiler puisque cela fait partie de la « vertu » et, de ce fait, empiète sur leurs libertés.

À l'origine, le port de l'*abaya* était une pratique coutumière. Néanmoins, cet habit traditionnel est devenu obligatoire pour les femmes dans le Royaume, indépendamment de leur origine ou de leur religion. À ce propos, Monsieur Abdullah AlMutlaq, membre du Comité des grands oulémas, a déclaré le 10 février 2018 que revêtir l'*abaya* n'est pas une obligation religieuse dès l'instant où une tenue décente est portée. Sa déclaration n'a pas manqué de soulever une polémique⁸¹⁷ et il a finalement expliqué ses propos qui n'étaient pas destinés à inciter au refus de l'*abaya*, d'autant plus qu'il s'adressait aux femmes musulmanes du monde entier⁸¹⁸.

342. Jusqu'en 2016, la police religieuse disposait d'un champ d'action très important avec un véritable pouvoir policier notamment d'arrestation. En 2004, elle traitait 90% des infractions. Ces transgressions pouvaient aussi bien comprendre des actes illégaux tels que la prostitution, le harcèlement, la tentative de viol que des violations de culte (ne pas fermer les magasins durant la prière, manger dans les lieux publics pendant le mois de Ramadan, ne pas prier à la mosquée). D'après les auteurs d'un ouvrage sur la police religieuse en Arabie Saoudite, en faveur des pouvoirs conférés à la commission, les agents sont présents pour prévenir « *les crimes et les déviations morales* »⁸¹⁹. Or, les forces de l'ordre sont là pour assurer la protection de l'intérêt public et prévenir les délits et les crimes. Quant aux « *déviations morales* », il faut reconnaître la morale individuelle, personnelle et propre à chacun, qui se fonde sur les valeurs communes de la société dans laquelle l'individu vit, constituant la morale collective.

2. Les abus

343. D'après des interviews réalisées par Monsieur Gregory Mack, les oulémas saoudiens encouragent la police religieuse et lui confient le rôle de *hisba*. Certains ont toutefois admis, au moins de manière privée, que les agents de la police des mœurs abusent de leurs fonctions, commettant de très graves erreurs, et que des contrôles sont nécessaires afin de les

⁸¹⁷ La création d'un hashtag #AlMutlaq_l'abaya_non_obligatoire sur *twitter* a fait l'objet de critiques.

⁸¹⁸ Communiqué de Monsieur AlMutlaq, @SaudiNews50, *twitter*, 10 fév. 2018.

⁸¹⁹ S. Al-araify, A. Al-ghamdi, « The Security Impact », in *The Religious Police in Saudi Arabia*, Ghainaa Publications, 1^{ère} édition, Arabie Saoudite, 2008, p. 56.

éviter⁸²⁰. Avant d'évoquer les abus, il est important de relativiser les propos que nous allons tenir puisqu'il y a, bien naturellement, des agents qui agissent par conviction, conscients des limites qu'impose le droit de chacun à la liberté.

Cependant, de manière générale, les *mutawwa'* avaient incontestablement semé la peur dans les villes saoudiennes. Avant les années 2005, le principe de ségrégation était tellement strict qu'un homme célibataire entraînait difficilement dans un centre commercial s'il n'était pas accompagné d'une femme membre de sa famille. Jusqu'en 2016, le seul événement mixte de Riyad était le salon du Livre et la police religieuse l'interrompait régulièrement, considérant qu'il n'était pas correct de rassembler les deux sexes dans un même endroit.

De nos jours, comme nous l'avons déjà évoqué, la ségrégation des lieux publics n'est pas systématique et les agents de la *hisba* n'ont plus grande emprise. L'autorité de ces *muhtasibin* et leur manière de promouvoir la vertu étaient abusives, empêchant les gens, hommes et femmes, de vivre tranquillement.

344. D'autres pratiques plus graves ont été signalées, notamment la discrimination à l'égard des femmes qui a duré des décennies. Certains membres de la police religieuse obligeaient les femmes à se couvrir le visage, en usant de violence. Ils ont également été à l'origine de drames, notamment lors d'un incendie dans une école de jeunes filles à La Mecque en 2002 : alors que le bâtiment prenait feu, la police des mœurs a insisté pour que les jeunes filles quittent les lieux vêtues de leur *abaya*, causant ainsi la mort de quinze d'entre elles. De plus, les arrestations effectuées par cette police et les détentions qui s'en suivent ont parfois été arbitraires et réalisées dans des conditions irrespectueuses des règles de procédure.

Pour toutes ces raisons, une nouvelle loi en 2016 est enfin venue restreindre les prérogatives de cette police des mœurs, lui ôtant finalement la majeure partie de ses pouvoirs.

⁸²⁰ G. Mack, *The Modern Muhtasib: Religious Policy in the Kingdom of Saudi Arabia*, op. cit., p. 124.

B) L'éviction des *mutawwa'* et la transformation sociale

1. La réforme législative

345. La loi du Conseil ministériel n°1833 du 11 avril 2016 a réaménagé l'organisation de la Commission, lui retirant presque toutes ses compétences. En effet, avant la révision de 2016, la Réglementation de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice⁸²¹ octroyait à ses agents un pouvoir d'investigation sur les délits et sur les « *cas de moralité* »⁸²² ainsi qu'un pouvoir d'arrestation. La Commission était également autorisée à censurer ce qui était susceptible de nuire aux principes et mœurs de la Nation⁸²³. Afin de mieux cerner la signification « des cas liés à la moralité » ou pouvant « porter atteinte à l'ordre public », le règlement exécutif de la Commission expliquait les fonctions et les champs d'action des agents de la *hisba*, définissant en pratique ce qui est lié à la moralité ou susceptible de porter atteinte à l'ordre public. Leur rôle revenait à exhorter à l'accomplissement des piliers de la religion tels qu'inciter à la prière, à la chasteté, au respect des parents et des voisins et à la charité⁸²⁴. Ils surveillaient notamment les lieux publics en y imposant la ségrégation des sexes afin qu'il n'y ait aucun contact entre les hommes et les femmes qui n'ont pas de lien de parenté ou d'alliance. Ils censuraient également toute publicité ou image qui exposait une quelconque nudité.

346. Depuis 2016, les *mutawwa'* n'ont plus le droit d'arrêter et de détenir des personnes ni même de vérifier leur identité⁸²⁵. Lorsqu'ils interviennent, ils se doivent désormais de prouver leur fonction à l'aide d'un badge officiel et ne sont qualifiés que pour lutter contre le trafic de drogue aux côtés de la police locale qui est l'unique organe compétent pour arrêter les trafiquants ou les consommateurs⁸²⁶. Les agents de la *hisba* n'ont donc presque plus de

⁸²¹ Décret Royal n° 37/M du 26/10/1400 (6 sept. 1980), Réglementation de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice.

⁸²² Réglementation de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice, art. 4 (notre traduction).

⁸²³ Réglementation de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice, art. 12.

⁸²⁴ Décision du Président Général de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice n° 2740 du 24/12/1407 (19 août 1987), art. 1^{er}.

⁸²⁵ Décret du Conseil ministériel n°1833 du 4/7/1437 (11 avril 2016), art. 7.

⁸²⁶ Décret du Conseil ministériel n°1833, art. 7.

pouvoirs, même s'ils ont toujours, d'après le texte de loi, « *l'autorité de promouvoir la vertu et de prohiber le vice* »⁸²⁷. Mais, ils doivent le faire de manière pacifique tel que l'impose la loi.

347. Cette réforme est due, en partie, aux excès des membres de la Commission, outrepassant leurs fonctions, abusant de leurs pouvoirs et négligeant les droits humains. Mais une autre raison à cette évolution législative existe aussi ; le gouvernement actuel propose une véritable transformation de la société et, pour y parvenir, l'élimination de la police religieuse est incontournable.

2. Ouverture et transition

348. Cette éviction de la commission des mœurs a permis d'assouplir le poids des traditions dans le pays. En effet, les années 2017-2018 ont vu de nombreux rebondissements, l'autorisation de conduire des femmes étant le plus remarquable. Le gouvernement dévoile régulièrement de nouvelles réformes dans le Royaume comme l'ouverture des premières salles de cinéma ou encore la programmation d'évènements divertissants dans le pays.

Les réformes sociales sont considérables : depuis juillet 2017, le ministère de l'Enseignement a décidé d'introduire l'éducation physique dans les écoles publiques de filles qui était jusque-là prohibée à cause de certains chefs religieux, considérant que la pratique sportive des filles n'était pas nécessaire. Le poids des traditions a longtemps porté préjudice aux femmes : à titre d'exemple, les femmes n'avaient pas la possibilité d'assister à des événements sportifs et d'entrer dans les stades. Leur première apparition s'est faite lors de la célébration de la fête nationale du 23 septembre 2017, le temps d'un spectacle à caractère patriotique. Le 29 octobre suivant, le Président de la fédération sportive du pays, Monsieur Turki AlSheikh, annonçait pour le nouvel an que les femmes peuvent à présent assister aux matchs dans les stades de Riyad, de Jeddah et de Dammam, droit qui était traditionnellement réservé aux seuls hommes.

Cette ouverture est liée aux objectifs de l'Autorité générale des loisirs⁸²⁸ instituée par un décret royal le 7 mai 2016. L'Arabie Saoudite s'est ainsi alignée sur les Émirats Arabes Unis qui, quelques mois auparavant, avait créé le ministère du Bonheur, les deux États ayant pour ambition d'offrir à leurs citoyens des occasions de se divertir et de se distraire. Depuis

⁸²⁷ Décret du Conseil ministériel n°1833, art. 6.

⁸²⁸ General Entertainment Authority consultable sur : gea.gov.sa

l'instauration de l'Autorité générale des loisirs, le Royaume s'est métamorphosé : des concerts, des pièces de théâtre, des spectacles de cirque se sont multipliés dans le pays. Au départ, certains événements n'étaient présentés qu'aux hommes, quelques autres aux femmes, d'autres encore étaient destinés aux familles. Peu à peu, ces manifestations artistiques ont été ouvertes à tous, l'Autorité générale des loisirs proposant désormais aux femmes d'être actrices de ces productions dans un environnement mixte⁸²⁹. Lors de la dernière fête nationale, l'une des plus fameuses rues de Riyad « *Altaḥliyah* » s'est transformée en scène de spectacle musical, un événement sans précédent dans l'histoire de l'Arabie. Enfin, l'entrée en service du métro de Riyad est prévue pour 2019⁸³⁰, le projet proposant au total six lignes, deux tiers du projet étant déjà achevé⁸³¹. Ce nouveau transport en commun facilitera les déplacements des habitants.

§2 - Le permis de conduire des femmes, une révolution culturelle

349. Les Saoudiennes étaient les seules femmes dans le monde à ne pas avoir le droit de conduire des véhicules. Cette interdiction était très mal vue internationalement puisque conduire est censé être un droit basique. Avant les années 1990, la question de la conduite des femmes dans le Royaume n'était pas vraiment discutée⁸³². Seule une petite population féminine pouvait conduire dans les petits villages et les espaces ruraux⁸³³, des milieux à faible densité de population, contrairement aux grandes villes où le droit des femmes à la mobilité était catégoriquement banni. Le débat autour de cette question a toujours fait l'objet d'une grande querelle entre les libéraux et les conservateurs dans le Royaume, ce qui mettait les précédents gouvernements dans une position délicate, sans pour autant trancher dans un sens ou un autre.

350. Nous nous intéresserons, dans un premier temps, à ce qui a vu naître cette interdiction (A), puis, dans un second temps, au décret royal révolutionnaire (B) accordant enfin à la femme ce droit qu'elle attend depuis des décennies.

⁸²⁹ La pièce de théâtre « La vie de l'empereur » à l'Université Dar al-'ulum, Riyad, le 9 et 10 fév. 2018.

⁸³⁰ Aucune information n'a encore été donnée sur la question de la mixité des wagons de métro.

⁸³¹ M. Rasooldeen, « *Two Thirds of Riyadh Train Project Now Completed* », Arab news, 21 fév. 2018.

⁸³² R. Alharbi, *Toward the Development of Saudi Women's Rights: A Critical Analytical Study of the Impacts of Cultural Norms and Saudi Religiosity over the Operation of Women's Rights of Employment and Freedom of Movement: Problems and Solutions*, Robert H. McKinney School of Law, Université de l'Indiana, Printemps 2017, p. 326.

⁸³³ T. Alareed, « *Women's right to drive* », Saudi Gazette, 16 mars 2016.

A) Le contexte historique et juridique

351. Afin de bien comprendre cette entrave à la liberté de circulation des femmes, il faut rappeler comment elle s'est installée (1), puis comment les femmes ont revendiqué le droit de conduire (2).

1. Une loi coutumière ?

352. La question de la source légale empêchant les femmes de conduire en Arabie Saoudite a longtemps été débattue dans la société. On a pensé qu'il s'agissait d'un interdit issu d'un texte légal ou, du moins, d'un décret gouvernemental. En réalité, la prohibition de conduite des femmes n'apparaît dans aucun texte juridique, ni du ministère de l'Intérieur (relatif à la circulation routière) ni du Conseil des ministres. Cette entrave au droit de circulation provient donc essentiellement des traditions du pays marquant, encore une fois, la force coutumière au sein du Royaume.

L'interdit est le résultat d'une *fatwa* émise par les clercs du pays en réponse aux premières réclamations du peuple dans les années 1990. Il n'existait alors aucune véritable loi relative à la conduite des femmes, et pourtant le gouvernement a longtemps accepté cette coutume. La *fatwa* reposait sur l'idée que les femmes sont source de séduction d'après un faible *hadith*⁸³⁴ et que les autoriser à conduire « *contribuerait à la chute de la société* »⁸³⁵. Tout se passe comme si les religieux avaient oublié de lire les textes sacrés comme un ensemble cohérent et de relever les recommandations du Prophète qui appellent à traiter les femmes convenablement. Le Prophète faisait également participer les femmes à la vie publique.

353. En réalité, cette question a été traitée sous un angle culturel et religieux à la fois. D'après Monsieur Rakan Alharbi, les juristes musulmans de l'Arabie Saoudite ont utilisé de manière exagérée la religion, interprétant littéralement les sources religieuses, notamment les

⁸³⁴ V. *supra* p. 32.

⁸³⁵ R. Alharbi, *Toward the Development of Saudi Women's Rights: A Critical Analytical Study of the Impacts of Cultural Norms and Saudi Religiosity over the Operation of Women's Rights of Employment and Freedom of Movement: Problems and Solutions*, *op. cit.*, p. 329.

moins fiables sorties de leur contexte. Puis, l'argument de l'interdiction est également devenu culturel, confirmant le patriarcat de la société et la domination des hommes⁸³⁶.

La femme saoudienne n'était pas en mesure d'apprécier ses libertés personnelles dans les termes voulus par le Coran et la *Sunna* car son statut juridique est placé dans le carcan de normes culturelles conservatrices dérivées d'une compréhension biaisée des textes islamiques. Les interprétations religieuses, étant l'apanage des hommes, sont donc malheureusement défavorables aux femmes dans ce type de société. De plus, il faut ajouter que l'Islam autorise la modification du raisonnement et de l'exégèse selon l'espace et le temps ; or, la *fatwa* de 1990 interdisant aux femmes de conduire n'avait jamais été révisée durant toutes ces années alors que la société évolue et se modernise.

Le Roi Abdullah, pour sa part, avait souligné l'aspect culturel de la conduite des femmes, expliquant que l'affaire n'était pas religieuse⁸³⁷. Il considérait qu'il s'agissait d'un débat de société que seule l'évolution des mentalités permettrait de trancher. Il fallait donc attendre que les Saoudiens soient prêts au changement. Intéressons-nous à présent aux revendications des citoyens quant à la conduite des femmes.

2. Les revendications

354. De nombreuses militantes ont œuvré en faveur de la conduite des femmes. La première tentative a eu lieu en 1990 lorsque quarante-sept femmes ont pris le volant à Riyad pour forcer le gouvernement à intervenir. En 2011, Madame Manal AlSharif, militante du droit des femmes, a, elle aussi, lancé une campagne pour la conduite des femmes, les invitant à prendre le volant dans la région Est du pays. Le dernier mouvement était celui de Madame Lujain AlHarthloul, autre militante, qui a créé en 2013 « *Women to drive* », exhortant les Saoudiennes à conduire partout dans le Royaume. Toutes ces revendications n'ont pas été bien accueillies par le gouvernement. Regardées comme illégales, alors qu'aucune loi ne les interdisait, elles ont eu pour conséquence l'intervention de la police : les militantes ont été placées en détention provisoire ou ont dû faire appel à leur tuteur chargé d'attester que ce type

⁸³⁶ R. Alharbi, *Toward the Development of Saudi Women's Rights: A Critical Analytical Study of the Impacts of Cultural Norms and Saudi Religiosity over the Operation of Women's Rights of Employment and Freedom of Movement: Problems and Solutions*, op. cit., p. 324.

⁸³⁷ Entretien du Roi Abdullah avec Madame Barbara Walters, ABC News, 14 oct. 2015, consultable sur : <http://abcnews.go.com/2020/International/story?id=1214706&page=1>

d'incident ne se reproduirait pas. Madame Lujain AlHathloul et Madame Mayssa AlAmoudi ont également essayé de passer les frontières saoudiennes à partir des Émirats Arabes Unis en 2015, arguant qu'aucun texte légal ne les empêchait de conduire. Elles ont été emprisonnées pendant deux mois.

Quant aux revendications « par les voies légales », Monsieur Mohammed Alzafala et Monsieur Abdullah Bukhari ont tenté en 2005 de proposer une loi dans un sens favorable aux femmes⁸³⁸. De nombreuses pétitions ont été envoyées aux précédents Rois, mais sans succès. Le Conseil consultatif a longtemps délibéré sur la question de la conduite des femmes, ses membres ayant proposé, entre autres, d'autoriser, dans un premier temps, les femmes de plus de quarante ans à conduire, puis de baisser l'âge légal, de manière graduelle⁸³⁹. Madame Latifah Ashaalan, membre du Conseil de la *Choura*, a d'ailleurs beaucoup œuvré au sein du conseil pour la conduite des femmes.

355. Toutes ces requêtes provenaient en général de personnalités jugées libérales dans le Royaume. Elles estimaient que la discrimination à l'encontre des femmes était évidente, la traitant comme une atteinte réelle aux droits de l'homme. Elles soutenaient également que cette interdiction engendrait des dépenses importantes pour le foyer et créait une véritable dépendance à l'égard de la main d'œuvre étrangère. Les plus conservateurs n'ont pas manqué de relever cet argument, avançant que dans d'autres pays du Golfe où les femmes sont autorisées à conduire, les foyers n'en sont pas moins dépendants de chauffeurs.

Quant aux personnes perplexes face à la libération des femmes, elles estimaient qu'il y a des choses bien plus importantes que le droit de conduire, prétendant que les femmes ne conduisent pas parce qu'elles sont considérées comme des « princesses » tout comme un Chef d'État est conduit par une tierce personne. Elles banalisaient cette entrave à une liberté pourtant élémentaire, celle d'aller et de venir. Cette métaphore longtemps utilisée pour faire croire aux femmes qu'elles sont privilégiées suggère, de manière implicite, qu'elles n'ont pas besoin d'être libres de leur déplacement.

⁸³⁸ R. Alharbi, *Toward the Development of Saudi Women's Rights: A Critical Analytical Study of the Impacts of Cultural Norms and Saudi Religiosity over the Operation of Women's Rights of Employment and Freedom of Movement: Problems and Solutions*, op. cit., p. 326-327.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 359.

Enfin, l'argument d'éventuels cas de harcèlement dans les espaces publics était aussi souvent donné, oubliant que les femmes ont déjà été menacées par certains chauffeurs les conduisant⁸⁴⁰. De plus, il existe une réelle contradiction dans le débat social à propos du *hadith* sur l'isolement d'un homme et d'une femme. Ce *hadith* avait été interprété et retranscrit par une *fatwa* qui imposait la ségrégation des lieux, tandis que les femmes sont contraintes d'être conduites par des hommes, n'ayant aucun lien familial avec elles.

356. En tout état de cause, l'État violait clairement l'article 2 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979 qui exige des États d'« *inscrire dans leur constitution nationale ou toute autre disposition législative appropriée le principe d'égalité des hommes et des femmes* »⁸⁴¹. Victorieusement, le gouvernement a non seulement autorisé les femmes à conduire, mais a aussi inscrit dans le texte de loi, pour la première fois, l'expression « *sur un pied d'égalité* ».

B) Le décret royal révolutionnaire

357. Le décret royal a été annoncé dans la soirée du 26 septembre 2017 sur la chaîne nationale, la loi disposant que « *Les femmes seront autorisées à conduire dans le Royaume sur un pied d'égalité avec les hommes à partir du 24 juin 2018* »⁸⁴². Ce décret apparaît comme une véritable révolution pour les femmes saoudiennes et un fait historique sans précédent pour le peuple saoudien. Bien que le droit des femmes soit en pleine mutation, force est de constater que ce nouveau droit à la circulation des femmes en Arabie Saoudite a été retenu comme le vrai symbole de leur libération. Le ministère de l'Intérieur, chargé de la circulation routière, a notamment précisé que les femmes pourront conduire tout type de véhicules⁸⁴³, entre autres, les poids lourds et les deux roues. Nous ferons porter notre attention sur l'impact social du décret (1) et ses conséquences (2).

⁸⁴⁰ V. cas judiciaire n° 34238176 du 18/2/1434 (1^{er} janv. 2013), in *Compendium of Verdicts of the Ministry of Justice*, vol. 99, 2013.

⁸⁴¹ CEDAW, art. 2, § b.

⁸⁴² Date d'entrée en vigueur du décret, 10/10/1439 d'après le calendrier hégirien. - N. AlRasheed, « *Une décision historique autorisant les femmes saoudiennes à conduire des véhicules* », AlSharq Al-awsat, Jeddah, 27 sept. 2017.

⁸⁴³ Elles pourront conduire les voitures dès l'âge de dix-huit ans ainsi que les poids lourds à partir de vingt ans.

1. L'impact social du décret

358. Depuis l'accession au pouvoir du Roi Salman et de son fils Mohammed, le Royaume est en pleine transformation. De ce fait, la population s'attendait, tôt ou tard, à l'adoption de ce décret royal ; pour autant, son annonce a créé un authentique sentiment d'euphorie. Madame Muna AbuSulayman⁸⁴⁴, personnalité médiatique du Royaume, a déclaré sur *twitter* : « *C'est #épique. Ce n'est pas seulement le transport mais une égalité totale des droits* »⁸⁴⁵. La plupart des réactions ont été largement positives, malgré quelques voix dissidentes. Les réseaux sociaux, très prisés en Arabie Saoudite, sont un baromètre de l'opinion publique, particulièrement *twitter* qui est le plus utilisé par les Saoudiens⁸⁴⁶. Lors d'une conférence à l'Assemblée Nationale en France, le vice-ministre de l'Économie saoudien a indiqué que les statistiques sur *twitter* ont montré que 70% des utilisateurs saoudiens sont favorables au décret⁸⁴⁷.

359. Les échanges entre les internautes étaient pacifiques ; beaucoup considèrent cette loi comme une libération, tandis que d'autres s'inquiètent d'éventuels cas de harcèlement. Pour y remédier, le même décret royal prévoit l'établissement d'une loi contre le harcèlement, protégeant ainsi les conductrices du harcèlement de rue. Quoi qu'il en soit, l'adoption de cette loi était inévitable. Même si les abus sont déjà punis par la police⁸⁴⁸ et les autorités judiciaires, la codification ne peut que protéger les droits, les rappeler et les mettre en œuvre.

360. Comme l'explique Madame Fatiha Dazi-Héni, le Prince héritier a la volonté de faire évoluer le pays, « *Il veut s'imposer comme celui qui va transformer fondamentalement l'Arabie Saoudite* »⁸⁴⁹. Et c'est précisément par l'autorisation de la conduite des femmes, si longtemps débattue, qu'il est réellement possible de parler d'une véritable mutation. Cette interdiction de conduire apparaissait en effet trop discriminatoire et infondée pour être compatible avec l'objectif de modernisation.

⁸⁴⁴ Madame Muna Abusulayman était Professeure à l'Université du Roi Saoud, hôte d'un programme télévisé « *Kalam nawaeem* », puis Secrétaire générale de la fondation AlWaleed Bin Talal.

⁸⁴⁵ @Muna AbuSulayman, *twitter*, 12 déc. 2017 (notre traduction).

⁸⁴⁶ Une étude sur *twitter*, réalisée par PeerReach, sur le taux de pénétration indiquant l'activité des comptes qui « *twittent* » le plus par rapport à la population connectée affirme que l'Arabie Saoudite est le pays dans lequel *twitter* aurait le plus haut taux de pénétration.

⁸⁴⁷ Colloque « *La Vision 2030 de l'Arabie Saoudite* », Assemblée Nationale, Paris, 29 sept. 2017.

⁸⁴⁸ La police religieuse jouait également un rôle important sur la prévention du harcèlement de rue.

⁸⁴⁹ F. Dazi-Héni, « *L'emploi sera la clé de la longévité du prince* », *Libération*, 15 janv. 2018, p. 3.

361. En outre, les nouvelles technologies ont naturellement contribué à une certaine forme de liberté d'expression dans le pays. Par le biais des réseaux sociaux, le gouvernement est à l'écoute du peuple, plus particulièrement des femmes qui ont, pendant longtemps, demandé l'abolition de leur mise sous tutelle et de l'interdiction de conduire. En ce sens, le décret précise que le tuteur n'a aucun pouvoir sur le droit de conduire d'une femme et qu'en cas d'empêchement, la loi contre les abus de 2013 la protège.

362. Bien que l'égalité hommes-femmes ne soit pas encore une réalité en Arabie Saoudite, ces évolutions législatives produisent un impact à la fois psychologique et culturel au sein de la société saoudienne. Le champ légal saoudien est en rénovation, plaçant les femmes au premier plan et leur donnant plus de pouvoir.

2. Les conséquences du décret

363. La Saoudienne conductrice verra sa vie changée dans les villes du pays. Elle progressera sur le chemin de la liberté et de l'indépendance. Les femmes rencontraient d'énormes obstacles pour aller au travail, accompagner leurs enfants à l'école ou tout simplement faire leurs courses. Le coût du transport pesait sur leur budget et celui de leur famille. Selon un quotidien⁸⁵⁰, grâce à cette nouvelle loi, les familles pourront économiser près de vingt-cinq mille riyals⁸⁵¹, ce qui équivaut à près de cinq mille sept cent cinquante euros par an. Le salaire mensuel d'un chauffeur est d'environ deux mille riyals soit près de quatre cent soixante euros et celles qui ne peuvent héberger de chauffeurs utilisent des taxis et des « *Ubers* » pour tous leurs déplacements. En 2017, le pays comptait un million trois cent soixante-seize mille quatre-vingt-seize chauffeurs venant d'Inde, d'Indonésie et du Pakistan, représentant vingt-cinq milliards de riyals pour les salaires annuels et deux milliards et huit millions de riyals pour les frais de visa, payés par l'employeur⁸⁵².

364. Depuis le décret, certaines mesures ont été prises par le ministère de l'Intérieur afin d'assurer la sécurité routière et de faciliter la conduite des femmes. En effet, le Code de la route⁸⁵³ n'a pas toujours été bien respecté dans le pays malgré quelques tentatives dans le passé, notamment grâce à l'installation de radars. Après un train de mesures comme l'obligation du

⁸⁵⁰ A. Jamal, « 60% de chauffeurs rentreraient », journal Al-Madina, Jeddah, 24 nov. 2017.

⁸⁵¹ Un riyal vaut à peu près 0,23 euros.

⁸⁵² A. Jamal, « 60% de chauffeurs rentreraient », *op. cit.*

⁸⁵³ Décret Royal n° M/85 du 26/10/1428 (7 nov. 2007), Code de la route.

port de la ceinture de sécurité et des sièges auto pour les enfants, l'interdiction de l'usage du téléphone portable, l'assurance obligatoire, etc., le ministère de l'Intérieur entame une politique de sensibilisation à la prévention routière. En ce qui concerne les femmes détentrices de permis de conduire étrangers, elles pourront faire reconnaître leur permis⁸⁵⁴ tant qu'il est toujours valable. Pour les nouvelles conductrices, le ministère collabore avec des auto-écoles qui assureront leur formation. La première a été ouverte au public le 21 février 2018⁸⁵⁵. Un « tribunal lié à la sécurité routière » est également à l'étude⁸⁵⁶. Cette initiative est, à notre avis, très pertinente à partir du moment où la spécialité des instances judiciaires permettra une réelle prise en compte des devoirs du conducteur.

365. L'interdiction du tuteur d'intervenir dans les décisions de la femme conductrice va faire tomber un certain nombre de freins à l'embauche. Bien plus, l'autorisation de conduire des femmes va leur offrir de nouvelles opportunités : elles pourront être chauffeurs de transport scolaire, de taxi, d'*Uber* ou de *Careem*⁸⁵⁷ ; elles seront embauchées notamment dans les métiers liés à la circulation routière tels que monitrices dans les auto-écoles, employées dans la société saoudienne d'assurance *Najm*⁸⁵⁸ relative aux accidents de la route, etc.

366. L'Arabie Saoudite respecte à présent ses engagements internationaux, plus précisément la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes, en mettant un terme à l'inégalité relative à la conduite des femmes. Cette mesure rend, dans ce domaine, les Saoudiennes enfin égales aux autres femmes du monde. Elle contribue également, par une réelle promotion à l'emploi, à les hisser progressivement au même niveau que les hommes⁸⁵⁹.

⁸⁵⁴ Code de la route, art. 42, al. 6, et 73.

⁸⁵⁵ La première auto-école ouverte dans le Royaume est celle de l'Université de la Princesse Noura à Riyad, *Saudi Driving School* en collaboration avec *Emirates Driving Institute*.

⁸⁵⁶ Sécurité Générale du Traffic routier, Les 45 Questions-Réponses liées à la conduite des femmes, circulation et sécurité routière, posté par la Société Nationale des droits de l'Homme, *twitter*, @NSHRA, le 16 déc. 2017.

⁸⁵⁷ *Careem* est une société équivalente à *Uber*, principalement située dans les pays du Golfe.

⁸⁵⁸ La société « *Najm for Insurance Services Company* », en accord avec le ministère de l'Intérieur, constate les accidents de la route.

⁸⁵⁹ Comme le veut l'article 11 de la CEDAW.

Section 2 : L'émergence du droit des femmes dans l'espace social

367. Le rôle des femmes dans l'espace social saoudien s'est accru de manière significative ces dernières années. Si la capacité légale des femmes, plus précisément en matière de tutelle, fait encore débat sur le plan religieux, en revanche, la question ne se pose pas en ce qui concerne leurs différentes libertés économiques. Les clercs de l'Islam s'accordent à garantir la liberté financière des femmes, puisqu'aucun texte religieux ni aucune réglementation d'États musulmans n'entravent cette liberté, bien au contraire. Comment s'articulent donc ces droits économiques et financiers ?

Il n'est pas inutile de rappeler qu'en Islam, le régime de la séparation des biens s'applique lors de la conclusion du contrat de mariage. Ainsi, chaque époux dispose d'un patrimoine personnel. En outre, la femme célibataire possède également un patrimoine personnel, sans aucune supervision ou intervention de quiconque. S'ajoute à cette règle principale la conservation du nom de jeune fille de la femme musulmane lorsqu'elle décide de se marier⁸⁶⁰. Son identité reste inchangée et elle ne perd aucune capacité financière : elle pourra donc conclure tous types de contrats habituels, d'achat, de vente, de location, de don, etc. Propriétaire, locataire, actionnaire ou obligataire, la femme en Islam est totalement libre de ses transactions⁸⁶¹.

En Arabie Saoudite, la liberté économique des hommes et des femmes est une liberté fondamentale, sans discrimination. Néanmoins, ce propos est à relativiser dès lors que pèse sur l'homme une obligation de subvenir aux besoins de sa femme, par la *nafaqa*, même si celle-ci perçoit un salaire. La femme peut également recevoir d'autres fonds, tels qu'un héritage, une dot⁸⁶², des actions, des loyers, etc., lui appartenant exclusivement, sans aucune mainmise masculine. Ce droit économique et financier est, sans aucun doute, une liberté indiscutable en droit musulman malgré les excès de pouvoir de tuteurs qui s'ingèrent illégalement dans la vie économique des femmes saoudiennes. Reste que cette certitude de leurs droits économiques et financiers a pu leur permettre de s'épanouir, peu à peu, dans cet espace social en dépit des traditions.

⁸⁶⁰ Dar al-iftaa, « L'indépendance financière des époux », Égypte, 2003, consultable : www.dar-alifta.org

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² La dot lors du mariage peut être une somme d'argent ou toute autre forme de propriétés.

368. Nous nous intéresserons ainsi, dans un premier temps, à l'essor des femmes dans l'espace social sous le règne du Roi Abdullah (§1), puis, dans un second temps, à la continuité, voire à l'accélération de l'insertion des femmes dans les milieux socioprofessionnels (§2).

§1- L'essor social des femmes sous le règne du Roi Abdullah

369. Les femmes saoudiennes ont longtemps été évincées de plusieurs catégories socioprofessionnelles en raison des traditions⁸⁶³, ce qui a pu nuire à leur liberté économique et financière ; en revanche, le Roi Abdullah a beaucoup œuvré pour leurs droits pendant son règne en créant de nouveaux emplois (A) et en les encourageant à occuper des postes de « représentantes » au sein de la Nation (B).

A) La création de nouveaux emplois pour les femmes

370. Le défunt Roi a permis la création de nouveaux postes pour les femmes. En consultant le recueil des décisions ministérielles « des premières opportunités », on remarque que ce document comporte de nombreuses dispositions, publiées entre 2003 et 2005⁸⁶⁴, favorables à l'accès des femmes à de nouveaux métiers et à de nouvelles formations. Cherchant à rendre les femmes actrices du développement économique et social du pays, ces directives s'intéressaient plus particulièrement à l'évolution du secteur privé, tout en se focalisant sur l'intérêt des femmes.

La décision du Conseil ministériel n°120 de 2004 avait pour objectif d'augmenter les opportunités de travail des femmes saoudiennes à travers plusieurs dispositions liées à leurs chances d'accès à l'emploi. La première concernait les conditions pour embaucher une femme. Auparavant, si aucun texte légal lié à la tutelle des femmes ne limitait en principe leur accès au travail, il n'en demeurait pas moins que l'entreprise était obligée de se procurer une autorisation du ministère du Travail. La règle a été assouplie une première fois par la décision ministérielle n°187 de 2005 qui dispensait de cette formalité les filiales dépendantes de l'établissement principal. Celui-ci, en revanche, devait demander une autorisation⁸⁶⁵. Ce n'est en réalité qu'à

⁸⁶³ V. *supra* p. 196-210.

⁸⁶⁴ Il s'agit de décisions ministérielles établies entre 1424 et 1426 d'après le calendrier hégirien.

⁸⁶⁵ Décision du ministère n° 187 du 17/7/1426 (22 août 2005) sur les autorisations de travail des femmes, dispositions 1-2.

partir de 2014 qu'aucune procédure n'a plus été requise auprès du ministère du Travail à la condition que les femmes bénéficient d'un espace qui leur soit exclusivement réservé dans leur lieu de travail.

La même décision n°120 proposait également aux organisations gouvernementales de créer des emplois pour les femmes. En ce sens, une commission présidée et gérée par des femmes a été instituée au sein de la chambre du Commerce et de l'Industrie avec pour objectif de promouvoir le travail des femmes saoudiennes et de les former à la vie active. Dans ce recueil des opportunités, nous constatons une réelle volonté de garantir aux femmes une place sur le marché du travail. Cette évolution ne concerne toutefois que les ressortissantes saoudiennes. Le ministère du Travail, en coordination avec les ministères des Affaires sociales et du Service public, est ainsi appelé à mettre en place le plan de « *saudisation* » du travail, en vue de privilégier l'emploi des nationaux et même de les inciter à y postuler⁸⁶⁶.

D'autres types d'emplois ont été visés par l'action du Roi : le travail à distance⁸⁶⁷ des femmes, afin qu'elles puissent travailler malgré les difficultés de déplacement ou de garde d'enfants, et l'exploitation exclusive par les femmes des commerces de produits féminins⁸⁶⁸. Le précédent Monarque a procédé à une politique de discrimination positive en faveur des femmes afin qu'elles puissent gagner du terrain dans le monde du travail. Pour ce faire, il a notamment fait référence à la « nature » des femmes pour évincer les hommes des commerces qui ne les concernent pas.

Ce recueil, qui a déjà quinze ans, était la première initiative gouvernementale relative à l'insertion des femmes en milieu professionnel. D'après les chiffres du ministère du Travail, elles étaient cinquante-cinq mille salariées en 2010 contre quatre-cent-cinquante-quatre mille en 2013. En 2015, les femmes ne représentaient encore que 15%⁸⁶⁹ des effectifs salariaux. La croissance a été lente, mais reste certaine. En outre, d'autres voies leur ont été ouvertes, notamment les postes de représentation.

⁸⁶⁶ V. *supra* p. 101.

⁸⁶⁷ Décision ministérielle n° 792 du 22/2/1436 (14 déc. 2014).

⁸⁶⁸ Décision ministérielle n° A/6474/1/1 du 10/8/1432 (11 juil. 2011).

⁸⁶⁹ L. Redvers, « *Keys to the Kingdom: The Slow Rise of Saudi Woman* », bbc capital, 9 avril 2015, consultable sur : http://www.bbc.com/capital/story/20150408_slow_gains_for_saudi_women

B) Les femmes dans les postes de représentantes au sein de la Nation

371. Bien que les saoudiennes aient eu accès aux écoles publiques en 1960, ce n'est qu'à partir de 2002 que le ministère de l'Éducation supervisa les enseignements qui leurs sont délivrés. Certaines filières ne leur étaient pas autorisées⁸⁷⁰. La femme en Arabie Saoudite n'avait, par exemple, aucune place dans le milieu professionnel juridique. Les années 2004 et 2005 ont été décisives pour les femmes puisqu'elles ont pu poursuivre, pour la première fois, des études de droit dans les universités du pays. Le Roi Abdullah a donc réussi à aplanir certains obstacles qui barraient la route aux femmes en améliorant le système éducatif, principalement grâce à son programme de bourses d'études à l'étranger (1), puis par l'ouverture de professions de représentation (2).

1. Les étudiants représentant la Nation

372. Le pays a toujours été sous l'influence des clercs, certains édictant des règles sociales beaucoup trop rigides. Si les religieux se sont fondés sur la Charia, leur interprétation ne devrait pas pour autant avoir la force d'une loi. Néanmoins, ces règles sociales ont pris une certaine valeur juridique par le biais du « *soft power* »⁸⁷¹, un pouvoir que les hommes religieux ont sur la société saoudienne en raison de leur statut.

Le *soft power*, cette puissance douce, est un concept développé par les États-Unis qui explique la manière par laquelle un État, une organisation ou un groupe de personnes peut influencer indirectement les valeurs, les principes ou le comportement d'une société. Le poids des traditions en Arabie Saoudite provient du *soft power* des clercs et des chefs de tribus du pays, donnant naissance à une *soft law*, des normes sociales non impératives. Toutefois, ces règles sociales sont interprétées à la lumière de la Charia transformant de la sorte cette *soft law* en *hard law*. Par conséquent, nous aboutissons à une situation de confusion entre les règles traditionnelles et les principes religieux, se répercutant ainsi sur les lois nationales.

373. Néanmoins, avec le Roi Abdullah, ce même principe prend une nouvelle direction, avec, à la clé, des conséquences totalement inédites. Recherchant le progrès juridique et social de son pays, le Souverain conçoit un programme de bourses d'études supérieures à l'étranger

⁸⁷⁰ Telles que le droit, l'ingénierie ou le journalisme.

⁸⁷¹ Le *soft power*, par opposition, le *hard power* sont deux notions consacrées par Joseph Nye, Professeur de relations internationales à Harvard.

depuis 2005. Ce séjour des étudiants à l'étranger n'est pas une démarche ordinaire. Cette période passée à l'extérieur du pays est une expérience très enrichissante pour les Saoudiens et pour la Nation. Les objectifs du Roi étaient bien définis : l'apprentissage de nouvelles langues, le partage de connaissances, l'échange culturel et l'ouverture sur le monde. Les Saoudiens et les Saoudiennes partent alors en quête de savoir et de science vers de nouveaux horizons et rentrent, s'ils le souhaitent⁸⁷², pour faire valoir leurs expériences. Ces études sont aussi une chance pour les femmes de vivre cette indépendance qu'elles n'ont pas réellement connue. Ce programme boursier aspire donc à une ouverture culturelle avec, pour perspective, l'évolution des mœurs de la société saoudienne. De ce fait, au terme de ces voyages, pour la plupart effectués dans les pays occidentaux, les jeunes diplômés reviennent dans leur pays avec une vision renouvelée. Ils constituent alors un groupe social formant une nouvelle opinion publique et un *soft power*.

D'ailleurs, ce *soft power* prend de plus en plus d'importance avec l'expansion des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), notamment à travers les réseaux sociaux tels que *Twitter* ou *Facebook*. Grâce à ces plateformes, une certaine forme d'activisme s'est installée progressivement dans le Royaume, malgré les limites de la liberté d'expression. Néanmoins, le gouvernement avait, en quelque sorte, favorisé l'éclosion de cette génération de jeunes citoyens qui représentent, aujourd'hui, une vague inédite de *soft power*. Cette initiative du Roi a finalement élevé ces étudiants au rang de citoyens, riches en expériences et en diversité. Ils sont des représentants éclairés de l'Arabie Saoudite dans les pays où ils ont séjourné.

374. Rappelons toutefois que les femmes étudiant à l'étranger doivent, jusqu'aujourd'hui, prouver que leur tuteur les autorise à sortir du Royaume⁸⁷³. En attendant, l'expérience indiscutable que ces quelques femmes, bien que privilégiées, ont retiré de leur séjour à l'étranger pousse et encourage les familles saoudiennes à laisser aussi la chance à leurs filles. Elles étaient quatre mille étudiantes en 2015 et vingt-sept mille cinq-cents en 2017⁸⁷⁴,

⁸⁷² L'État saoudien, finançant les études de ses ressortissants, n'impose pas le retour des étudiants au terme de la bourse sauf lorsque cette bourse est issue d'un organisme tel qu'une université ou un hôpital.

⁸⁷³ V. *supra* p. 195.

⁸⁷⁴ « *Le Roi Salman rend justice aux femmes saoudiennes* », Journal *Alwafd*, 10 fév. 2017, consultable sur <https://alwafd.news/printing/1456058>

dont cinq mille cent-soixante-cinq doctorantes⁸⁷⁵. Les femmes sont ainsi, année après année, de plus en plus nombreuses à rejoindre les universités étrangères. Dans le même temps, le Roi Abdullah a ouvert une nouvelle voie aux femmes en les plaçant dans des postes de représentation.

2. La représentation au féminin

375. Le Roi Abdullah a permis aux femmes d'avoir une place non seulement dans le milieu juridique (a), mais aussi dans certains postes législatifs (b).

a- *Les femmes et le droit*

376. Si l'État saoudien s'efforce de garantir à la femme ses droits les plus élémentaires, il a surtout fallu contrer certaines traditions, notamment l'interdiction faite aux femmes d'apprendre le droit. Une interdiction uniquement coutumière, puisqu'en réalité aucun texte légal n'empêche les femmes d'étudier les sciences juridiques ni d'être avocates. Il était évidemment indispensable que la femme saoudienne possède aussi la liberté de connaître ses droits et de défendre ses intérêts et ceux des autres. C'est la raison pour laquelle le Roi Abdullah a aboli la coutume et a ouvert aux étudiantes la porte des amphithéâtres de droit.

Comme toute profession libérale, la profession d'avocat est réglementée par le décret royal du 18 octobre 2001⁸⁷⁶. Cette loi exige la nationalité saoudienne de la personne intéressée sauf conventions de réciprocité entre les États, le diplôme de licence en Charia ou en droit, la résidence dans le Royaume et quelques années d'expérience dans le domaine juridique en fonction du niveau universitaire obtenu⁸⁷⁷. Le décret ne fait pas référence au sexe et n'exclut pas les femmes de la profession. Pourtant, en réponse à la requête d'une femme, le Conseil des ministres, à la demande du ministre du Commerce et de l'Industrie, avait considéré⁸⁷⁸ qu'il ne fallait pas autoriser la profession d'avocat aux femmes puisqu'elles s'entretiendraient

⁸⁷⁵ A. Alsubaie, K. Jones, An Overview of the Current State of Women's Leadership in Higher Education in Saudi Arabia and a Proposal for Future Research Directions, *Administrative Sciences*, University of reading, Berkshire, 12 oct. 2017.

⁸⁷⁶ Décret royal n° M/38 du 28/7/1422 (18 oct. 2001), Réglementation sur la profession d'avocat.

⁸⁷⁷ Si le candidat est titulaire d'une maîtrise, trois ans d'expérience seront exigés de lui ; un an suffira s'il a un diplôme de master, aucune condition particulière n'étant posée pour le docteur.

⁸⁷⁸ Décision n° 11575 du 19/11/1401 (24 mars 1981). V. A. Aljarbou et K. Alhussein, *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, op. cit., p. 276.

nécessairement avec des hommes et qu'il n'est pas de leur « nature » d'exercer ce type de métier⁸⁷⁹. Heureusement, depuis le mois d'octobre 2013, les femmes ont pu rejoindre l'ordre des avocats⁸⁸⁰. Si la question des avocates est désormais résolue, celle de la féminisation de la profession de magistrat fait encore débat pour le moment.

377. Mis à part ces fonctions de conseil, l'avocat agit par procuration face à la justice. Il endosse le rôle du « *substitut autorisé à agir en justice pour le compte du substituant* »⁸⁸¹. Dans ce passage, l'auteur explique les fonctions de l'avocat en mettant en évidence l'effet principal de la procuration. Cette définition est particulièrement intéressante car, en Arabie Saoudite, la représentation en justice peut être pratiquée par n'importe quelle personne – surtout un homme – peu important ses compétences. Toute personne majeure et capable peut se pourvoir en justice en son nom ou par procuration pour le compte d'autrui. Toutefois, seul l'avocat peut représenter ses clients de manière illimitée, les autres représentants ne pouvant suivre plus de trois affaires en même temps. Ainsi, les femmes avaient l'habitude de s'exprimer au nom de leur mari emprisonné au bénéfice des intérêts familiaux.

378. Aujourd'hui, les avocates sont de plus en plus nombreuses dans le Royaume. Concernant les plaidoiries, une jeune avocate saoudienne nous expliquait que, jusqu'en 2014, la discrimination des juges était évidente, certains refusant même de l'écouter. Elle reconnaît que le problème ne se pose plus actuellement, la présence des femmes dans les tribunaux étant devenue ordinaire⁸⁸². Cet exemple démontre clairement la lenteur que peut prendre une loi à s'imposer en raison de l'inertie due aux coutumes. Toutefois, cette discrimination à l'égard des femmes est désormais condamnée de façon expresse, une circulaire adressée par le Parquet saoudien dénonçant les mauvaises pratiques⁸⁸³.

Les avocates se sont clairement imposées dans le pays : elles n'étaient que quatre en 2013, elles étaient deux-cent neuf au dernier trimestre de l'année 2017⁸⁸⁴. En outre, nous comptons, en février 2018, huit mille sept cent soixante-six étudiants et étudiantes diplômés

⁸⁷⁹ Cette réponse valait également pour une autre femme ingénieure.

⁸⁸⁰ Bayan AlZahran est la première femme avocate ayant ouvert son cabinet dans le Royaume, son site internet est : www.bayanalzahran.com

⁸⁸¹ M. Salman, *La profession d'avocat : son histoire dans le système juridique et la position de la Charia islamique*, Dar al fihaa, 1987, p. 64 (notre traduction).

⁸⁸² Entretien téléphonique avec une avocate saoudienne, Riyad, 20 janv. 2018.

⁸⁸³ V. annexe 5 : circulaire du Parquet saoudien.

⁸⁸⁴ « 29% Increase in Number of Saudi Arabia Female Lawyers », Saudi Gazette, 18 fév. 2018.

en droit sous formation, dont mille neuf cent trente et une femmes, ce qui représente une augmentation de 29% de femmes avocates contre seulement 13% pour les hommes⁸⁸⁵.

b- Les femmes et la loi

379. Les femmes ont également leur place dans le processus législatif du pays. Le Roi Abdullah a annoncé en 2011 l'arrivée des premières femmes députées dans le Royaume⁸⁸⁶. Elles sont en fonction depuis 2013 et occupent une trentaine de sièges⁸⁸⁷. Leur participation est d'autant plus remarquable que la condition de la femme dans le pays est au centre de leurs préoccupations. De ce fait, le débat sur le droit des femmes est très ouvert au sein du Parlement saoudien : l'éducation, l'identité, l'investissement, la santé, le voyage, etc. font plus que jamais partie des priorités du gouvernement.

380. On doit notamment aux femmes siégeant au Conseil de la *Choura* la réforme de la loi santé⁸⁸⁸, pour laquelle Madame Muna AlMushait avait soumis un programme appelé « *santé des femmes* ». L'objectif était d'améliorer la santé des femmes à tous les stades de la vie et de ne pas se préoccuper seulement de la maternité⁸⁸⁹. Son argument était que le taux de mortalité lié aux maladies, telles que le cancer du sein ou de l'utérus, était très élevé et qu'il était primordial de prendre des mesures de prévention. Sa proposition fut particulièrement bien accueillie au sein du Conseil de la *Choura* et le Roi Salman fera réviser en ce sens les articles 4 et 5 de la loi santé⁸⁹⁰. Il fut ainsi ajouté au texte légal un chapitre intitulé « *La santé des femmes dans la politique de santé publique saoudienne* »⁸⁹¹. Le Chef de l'État a ordonné que tous les moyens nécessaires soient mis en œuvre pour mener à bien ce programme, notamment par une coopération étroite avec les organismes compétents.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, le rapport du journal explique qu'au dernier trimestre 2017, il y avait 4607 hommes avocats contre 209 femmes et que les diplômés de droit en février 2018 représentent 6835 hommes contre 1931 femmes.

⁸⁸⁶ *V. supra* p. 184.

⁸⁸⁷ Les femmes devant représenter au moins 20% de membres du Conseil de la *Choura*, elles sont une trentaine parmi cent cinquante membres.

⁸⁸⁸ Décret Royal n° M/11 du 3/3/1423 (15 mai 2002), *La Loi Santé*, consultable sur : <https://www.boe.gov.sa/M/ViewSubSystemDetails.aspx?lang=ar&SystemID=158>

⁸⁸⁹ « *La choura approuve la révision de la loi santé ... incluant " la santé des femmes " dans sa politique de santé publique* », consulté le 25 fév. 2018 sur qanonnet.net/index.php/news/lastest

⁸⁹⁰ Révision de la Loi Santé n° M/25 du 4/8/1437 (11 mai 2016).

⁸⁹¹ *La Loi Santé*, art. 4-5.

381. Concernant le régime des nationalités, il a été débattu, au sein du Conseil de la *Choura*, de l'attribution automatique et sans condition de la nationalité aux enfants des ressortissantes saoudiennes. Madame Latifah Ashaalan, membre du Parlement, annonça sur le réseau social *twitter*, le 6 février 2018, que cette demande a été reçue favorablement par un grand nombre de ses collègues au sein de conseil consultatif⁸⁹².

382. Quant à Madame Dalal AlHarbi, ancienne membre du Conseil⁸⁹³, elle avait proposé pendant son mandat une loi contre le harcèlement. Le « harcèlement » - tel est le terme juridique utilisé, conformément au droit international - sera considéré comme un crime⁸⁹⁴, le premier article de la loi n'ayant pas manqué de le rappeler⁸⁹⁵.

383. Concernant la tutelle, Madame Latifah Ashaalan et Madame Moudi Alkhalaf proposent aujourd'hui de réformer la loi tutelle de manière à ne plus discriminer les femmes et à se conformer aux engagements internationaux du Royaume. Elles mettent principalement en avant le droit inconditionnel de circulation des femmes⁸⁹⁶.

384. Enfin, après avoir fait passer une loi sur l'approbation du juge pour le mariage des mineurs⁸⁹⁷, l'objectif de quelques femmes membres de la *Choura* est d'amener l'âge minimum à dix-huit ans⁸⁹⁸.

385. De la même manière, le Roi Abdullah avait également décidé que les femmes pourront voter et se porter candidate aux élections municipales à partir de 2015. La promesse a été tenue par son successeur, le Roi Salman. En fait, neuf femmes seulement ont été élues sur neuf cent soixante-dix-neuf candidates⁸⁹⁹. Toutefois, les prochaines élections laissent entrevoir un meilleur avenir pour les femmes dans la sphère politique. On mentionnera par ailleurs l'influence, sur la société saoudienne, de la participation des femmes au « Centre du Roi Abdul

⁸⁹² @LatifahAshaalan, *twitter*, 6 fév. 2018.

⁸⁹³ Membre du Conseil de la *Choura* entre 2013 et 2017.

⁸⁹⁴ D. AlHarbi, « *La loi contre le harcèlement et la choura* », journal Aljazeera, 4 oct. 2017.

⁸⁹⁵ « *The Harassment Crime* », V. Décret royal n° D/96 du 16/9/1439 (31 mai 2018), Loi de lutte contre le harcèlement, art. 1^{er}.

⁸⁹⁶ S. AlShamrani, « *La choura discute les premières recommandations pour interdire la tutelle des femmes* », Journal Alhayat, Riyad, 4 mars 2018, consultable sur : <http://www.alhayat.com/m/story/27802160#sthash.JyTNFTNd.dpbs>

⁸⁹⁷ H. Toumi, « *Saudi Arabia Pushes for Stricter Rules on under 18 Marriage* », Gulfnews, Manama, Bahreïn, 10 déc. 2017.

⁸⁹⁸ H. Toumi, « *Saudi Arabia Seeks 18 as Minimum Age of Marriage* », Gulfnews, Manama, Bahreïn, 9 janv. 2018.

⁸⁹⁹ « *Neuf sièges pour les femmes dans les élections municipales saoudiennes* », arabic.cnn.com, 14 déc. 2015.

Aziz pour le discours national »⁹⁰⁰ dans la mesure où les participants partagent leur opinion sur des questions nationales et sociales, les femmes s'intéressant tout particulièrement à promouvoir leurs droits au sein du pays.

386. Sous le règne du Roi Abdullah, la femme saoudienne a su petit à petit prendre sa place dans la société et sur le marché du travail, malgré un taux très bas de 15%. En revanche, il faut rappeler que ces interventions royales ont été initiées en 2005, à une époque où la société saoudienne était encore très réticente à toutes ces transformations. Cette première vague d'opportunités et d'ouverture socioéconomique est l'un des principaux moteurs de la nouvelle société saoudienne. Depuis l'arrivée au pouvoir du Roi Salman et du Prince héritier Mohammed, l'accélération de cette mutation sociétale est incontestable : le marché du travail et le droit des femmes sont en pleine révolution.

§2- L'accélération de l'insertion socioprofessionnelle des femmes

387. Le gouvernement est en train de remodeler le pays de manière spectaculaire. Jour après jour, de nouvelles lois visent à corriger la condition juridique et sociale des femmes dans le Royaume. L'État entreprend une réelle politique de libéralisation des femmes, tout d'abord en poursuivant le parcours du Roi Abdullah (A), puis en élevant leur statut (B).

A) La continuité du parcours du Roi Abdullah

388. Les évolutions législatives en faveur des femmes se sont succédé depuis 2015, les pratiques discriminatoires à leur encontre étant nettement en déclin. Grâce à l'ouverture sociale⁹⁰¹, les femmes d'Arabie Saoudite peuvent mieux apprécier leurs libertés individuelles. Bien qu'il existe des résistances sur la tutelle des femmes, les nouveaux « droits au travail »⁹⁰² des femmes, que nous exposerons à présent, vont leur permettre de trouver une place de choix dans l'économie du pays.

⁹⁰⁰ V. *supra* p. 63.

⁹⁰¹ Notamment l'éviction des pouvoirs de la police religieuse, l'autorisation de conduire des femmes et les événements réalisés par l'Autorité générale des loisirs.

⁹⁰² Nous utilisons ici l'expression du droit « au » travail puisqu'il s'agit de l'accès au travail lui-même et non du droit relatif aux relations du travail.

Nous présenterons ces diverses opportunités sous deux axes : tout d'abord, par une simple pénétration du marché de l'emploi (1) permettant de le diversifier, puis par une réelle volonté étatique (2) de dépasser les mœurs, en octroyant aux femmes des opportunités d'emploi inédites.

1. Une simple pénétration du marché de l'emploi

389. D'après Madame Fatin Alsari, directrice du programme de l'emploi des femmes au sein du ministère du Travail et du Développement social, quatre-vingt mille postes dédiés aux femmes sont en cours de création⁹⁰³, principalement dans le cadre du programme de féminisation de l'emploi initialement proposé par le Roi Abdullah. En effet, après les vêtements de lingerie et le travail à distance, les femmes sont aujourd'hui vendeuses dans les parfumeries et les pharmacies, troisième objectif visé par le plan. Il est devenu tout à fait naturel de voir des femmes travailler dans les centres commerciaux et les espaces publics. Si elles ne sont pas encore présentes dans l'ensemble des secteurs d'activité, les femmes sont, tout de même, de plus en plus exposées, jour après jour, dans les lieux publics. Un projet dirigé par la Princesse Noura bint Mohamed, épouse de l'Émir de Riyad, se développe. Il consiste à créer prochainement seize nouveaux restaurants servis par des femmes⁹⁰⁴. Auparavant, les seules serveuses que l'on pouvait rencontrer travaillaient uniquement dans des lieux destinés aux femmes. L'objectif de ce programme est également d'inciter les gérants de restaurants à les embaucher. Nous trouvons aussi des hôtesse d'accueil dans les différents événements organisés dans le Royaume (conférences, spectacles ou autres expositions). Avec l'ouverture du cinéma, les femmes travaillent dans les salles et dans les espaces d'accueil.

À notre sens, ces démarches sont relativement simples et fluides dès lors qu'elles se situent dans la continuité de la politique d'incitation à l'emploi du secteur privé, plus précisément du secteur tertiaire. Ces opportunités sont essentielles afin de s'aligner sur les nouvelles exigences de la société saoudienne. L'État saoudien ne compte pas en rester là. Des annonces inédites résonnent chaque semaine dans le pays. Intéressons-nous à présent à cette réelle volonté du gouvernement de placer les hommes et les femmes sur un pied d'égalité.

⁹⁰³ A. Al-fahd, « *80 000 Jobs for Saudi Women Soon: Labor Ministry* », Saudi Gazette, 19 sept. 2017, consultable sur : <http://saudigazette.com.sa/article/517533/SAUDI-ARABIA/Saudi-women>

⁹⁰⁴ Khaleej Times, « *Soon, Saudi Arabia Plans to Employ Women in Restaurants* », 1^{er} fév. 2018, consultable sur : <https://m.khaleejtimes.com/region/saudi-arabia/soon-saudi-arabia-plans-to-employ-women-in-restaurants>

2. Une réelle volonté étatique d'égalité des sexes face à l'emploi

390. Le Roi Salman et le Prince héritier ne se sont pas contentés de suivre la précédente politique de féminisation des postes des secteurs de la vente au détail. Ils ont révolutionné le pays. Pour la première fois, les femmes font partie d'une nouvelle société active qui était, jusqu'à présent, exclusivement masculine. L'espace social saoudien est en pleine transition culturelle.

391. Les Saoudiennes ont désormais la possibilité d'exercer des fonctions paramilitaires. Le ministère de l'Intérieur a autorisé les ressortissantes saoudiennes à déposer leur candidature dans certaines villes et provinces du pays (Assir, Baha, LaMecque, Médine, Qassim, Riyad et AlSharqiyah). Une restriction importante est cependant à souligner : les candidates ne peuvent se présenter que dans la province où réside leur tuteur. Si cette condition est discriminatoire, l'initiative de l'État reste tout de même remarquable puisqu'elle aspire à une conception égalitaire de l'emploi ; une forme du droit au travail des femmes puisque le gouvernement leur permet enfin d'exercer des professions qui étaient jusque-là réservées aux hommes. L'annonce faite par le ministère de l'Intérieur promettait cent quarante postes aux frontières. Cent-sept mille femmes se sont portées candidates en une semaine⁹⁰⁵, démontrant leur désir de travailler dans tous les secteurs d'activité. Actuellement, il n'y a pas encore de postes disponibles pour les femmes dans l'armée, ce qui ne saurait tarder puisqu'une trentaine de femmes sont déjà sous formation militaire (sport, techniques de tir et de combat)⁹⁰⁶. D'ailleurs, Madame Iqbal Darandi, membre du Conseil de la *Choura*, appelle au service militaire obligatoire des femmes⁹⁰⁷ afin qu'elles puissent être aptes à se défendre et à protéger la Nation.

392. Quant à la conduite des femmes, elle favorise également la création de nouveaux postes féminins dans le domaine de la circulation⁹⁰⁸. De la même manière, les Saoudiennes sont recrutées dans l'aviation civile. Un nouveau centre de formation au pilotage d'avions les accueille à Dammam. De nombreuses anciennes circulaires, évinçant les femmes de certains domaines d'activités, ont été réformées. Ainsi en est-il de celle qui leur refusait la possibilité d'immatriculer au registre du commerce et des sociétés une entreprise de location de véhicules

⁹⁰⁵ C. Quackenbush, « *Saudi General Director of Passports Posted Job listings for Women* », Fortune, 2 fév. 2018.

⁹⁰⁶ « *Le Roi Salman rend justice aux femmes saoudiennes* », Journal *Alwafd*, 10 fév. 2017, *op. cit.*

⁹⁰⁷ Plus précisément que le service militaire devienne obligatoire pour tous.

⁹⁰⁸ V. *supra* p. 226.

routiers⁹⁰⁹. L'État saoudien procède à une sorte de féminisation de l'emploi, les métiers qui étaient « par nature » masculins devenant enfin des professions accessibles aux deux sexes, sans discrimination.

393. Concernant le ministère de la Justice, il n'encourage pas seulement les femmes à la carrière d'avocat, il crée pour elles de nouveaux postes au sein du ministère : chercheur social, en droit et en charia ainsi qu'assistant administratif. Le ministère de la Justice invite les femmes dans ses locaux afin qu'elles puissent, elles aussi, participer à l'amélioration de la justice dans le pays. Le parquet saoudien, désigné par « *the Public Prosecution* »⁹¹⁰, a annoncé le 10 février 2018 vouloir recruter des femmes pour la première fois. Des postes de lieutenants enquêteurs sont disponibles. Elles deviennent également notaires⁹¹¹.

394. Ces opportunités sont loin d'être insignifiantes, elles renforcent considérablement le pouvoir des femmes, longtemps marginalisé. Aujourd'hui, les Saoudiennes voient leur rôle se métamorphoser dans presque tous les secteurs d'activité.

B) L'élévation du statut social des femmes

395. L'État saoudien s'efforce de rendre leurs droits aux femmes. Toutefois, son action peut être ralentie par le patriarcat. Cette mutation sociale n'est pas acceptée par tous les citoyens. Certains voudraient voir revenir la police religieuse ou mettre un terme aux divertissements. Le gouvernement cherchant à rassembler le peuple et non pas à le diviser, les évolutions, bien que réelles, restent tempérées par moment. D'ici quelques années, les dernières réserves seront sans doute définitivement abolies. L'Arabie Saoudite persévère dans sa politique d'élévation du statut social des femmes en les plaçant dans des postes de direction (1) ainsi qu'en les encourageant à l'entrepreneuriat (2).

⁹⁰⁹ Circulaire du ministère du Commerce et de l'Industrie n°221/3075 du 11/11/1415 (10 avril 1995).

⁹¹⁰ Le site officiel du parquet saoudien est : www.pp.gov.sa

⁹¹¹ Douze premières femmes ont reçu leur licence de notaire par le ministère de la Justice en juillet 2018.

1. Les femmes dans les postes de direction

396. Ces dernières années, nous observons une ascension sociale importante des femmes saoudiennes dans tous les domaines : l'économie, l'éducation, la politique, la santé, le sport, etc. En outre, promouvoir les femmes à des postes de direction permet non seulement de briser ce plafond de verre, empêchant les femmes de gravir les échelons, le « *glass ceiling* », mais aussi d'ancrer dans les mœurs saoudiennes cette place que devraient occuper les femmes dans tous les métiers, notamment les plus prestigieux.

En effet, lorsqu'une femme assume des fonctions de direction, elle apporte une diversité réelle surtout dans un contexte aussi patriarcal que celui de l'Arabie Saoudite. Cette prise de pouvoir permet de réorganiser le statut et le rôle des personnes composant la société. Pendant que les femmes proposent des lois, représentent leur Nation, dirigent des banques ou des entreprises, elles se montrent indispensables et en position de force. Même si certains droits fondamentaux leur échappent encore, il faut reconnaître que cette nouvelle place qui leur est donnée leur profitera pour s'imposer et revendiquer leurs libertés.

Tout d'abord, intéressons-nous au rôle des femmes dans le corps diplomatique : elles ne représentent malheureusement que 5% des diplomates du pays⁹¹², un chiffre relativement bas. En revanche, le Conseil de la *Choura* tient à leur proposer des postes de direction afin qu'elles puissent participer à la mission diplomatique de leur pays. Depuis le 26 septembre 2017, Madame Fatimah Baeshen a été nommée porte-parole de l'Ambassade d'Arabie Saoudite à Washington. Madame Manal Radwan, directrice adjointe du département politique de la même ambassade, a représenté le Royaume au Conseil de Sécurité des Nations Unies le 30 janvier 2015. À plus petite échelle, Madame Razan Al-Aqeel, jeune étudiante en sciences politiques, a été choisie par les Nations Unies en tant qu'ambassadrice de la jeunesse arabe. Elle est la première saoudienne à participer à ce programme⁹¹³.

397. Dans le domaine des affaires, Madame Sara Al-Suhaimi, directrice de la Banque nationale commerciale, a été nommée à la présidence de *Tadawul – Saudi Stock Exchange*⁹¹⁴, le marché boursier saoudien supervisé par l'Autorité des marchés de capitaux⁹¹⁵, alors que

⁹¹² @LatifahAshaalan, *twitter*, 24 nov. 2017.

⁹¹³ S. Al-Sughair, « *Saudi Female Student Chosen as UN Youth Ambassador* », Arab News, 8 avril 2016, consultable sur : <http://www.arabnews.com/saudi-arabia/news/907276>

⁹¹⁴ *Tadawul* consultable sur : www.tadawul.com.sa

⁹¹⁵ *Capital Market Authority* consultable sur : Cma.org.sa

Madame Rania Nasher est devenue directrice de Samba capital, un fonds d'investissement. De nombreuses femmes ont réussi à occuper des postes de direction au sein des banques et des organisations telles que la Commission nationale des statistiques, les grandes entreprises familiales ou l'entreprise *Saudi Aramco*.

398. Quant au sport, nous citerons la nomination de la Princesse Reema bint Bandar, vice-présidente de l'Autorité général du sport, et nous évoquerons le nom de Madame Adwa Al-Arifî, membre du Comité de la fédération saoudienne de football, qui ne manquera pas de créer une nouvelle équipe de femmes de football dans le pays⁹¹⁶. De la même manière, la Fédération saoudienne des jeux d'échecs a ouvert son premier département pour les femmes sous la présidence de Madame Lama AlSudairi⁹¹⁷.

399. Concernant la santé, Madame Lubna Alansari, médecin et ancien membre du Conseil de la *Choura*, a été choisie par l'Organisation mondiale de la santé (OMS) en tant que directrice adjointe du département « Mesures et performances des services de santé ».

Pour sa part, Madame Maha AlMuneef, pédiatre et ancien membre du Parlement saoudien, lutte encore contre la violence à l'égard des femmes. Elle est la directrice du Programme national de sécurité familiale⁹¹⁸. Lors d'un colloque sur le rôle des femmes dans la vision saoudienne 2030⁹¹⁹, Madame Maha AlMuneef expliquait que la violence domestique était un sujet tabou au début des années 2000. Grâce au programme instauré, une politique de sensibilisation sur la violence a été instaurée, notamment en impliquant activement des hommes pour qu'ils puissent être un exemple pour la société et un modèle familial. La loi n'a été promulguée qu'en 2013, mais a enfin fini par incriminer la violence domestique. En 2014, Madame Maha AlMuneef a reçu, du Président des États-Unis Barack Obama, le prix de la femme la plus courageuse pour avoir joué un rôle crucial dans la lutte contre la violence faite aux femmes, en s'engageant dans l'adoption de la loi les protégeant contre ces maltraitances.

⁹¹⁶ W. Jabir, « *Adwa Al-Arifî Makes History as First Female Committee Member at Saudi Arabia Football Federation* », Arab news, 23 fév. 2018.

⁹¹⁷ « *La Fédération des jeux d'échecs annonce l'ouverture d'un département pour femmes sous la présidence de Lama AlSudairi* », journal *AlRiyadh*, 25 fév. 2018, consultable sur : alriyadh.com/1643442

⁹¹⁸ V. *supra* p. 171-172.

⁹¹⁹ Colloque « *Saudi Women's Role Within the Saudi Vision 2030* », Organisation des Nations Unies, Chambre XXIII, Genève, 1^{er} mars 2018.

400. Sur le terrain de l'éducation, Madame Noura AlFayez avait été nommée vice-ministre de l'éducation par le Roi Abdullah en 2009. Cette nomination était inédite dans le Royaume puisqu'elle fût la première femme Saoudienne à accéder à un poste ministériel⁹²⁰ et à diriger l'éducation des filles dans le Royaume. La deuxième est Madame Tamader AlRammah, nouvelle vice-ministre du travail depuis le décret royal du 26 février 2018. Quant à Madame Mounira Jamjoom, directrice de *EMKAN society for education*⁹²¹, elle est à la tête d'une entreprise de conseil et de développement scolaire située à Jeddah, en Arabie Saoudite. Cette société rend des services de conseil et d'éducation aux institutions privées et publiques, aide à créer de nouvelles écoles et renforce les capacités des écoles existantes.

401. Afin de briser ce plafond de verre, le gouvernement adopte une politique de méritocratie, donnant aux femmes des fonctions selon leurs qualifications. Elles ne sont toujours pas très nombreuses, voire même rares. Bien entendu, la liste de femmes que nous avons dressée n'est pas exhaustive. Néanmoins, ces femmes méritent ces positions stratégiques et nous espérons qu'avec le temps, elles seront de plus en plus nombreuses à les occuper.

402. Le véritable obstacle à l'évolution socio-professionnelle des femmes reste la tutelle qui les empêche de voyager librement. Paradoxalement, cette tutelle ne s'oppose pas à la nomination des femmes aux plus hautes fonctions, dans la mesure où la plupart de ces désignations proviennent de l'État. Mieux, en orientant les femmes vers des postes de direction, celui-ci leur offre un nouveau pouvoir, celui d'écarter la tutelle. Il paraît alors judicieux de rendre ces femmes puissantes afin qu'elles combattent ensemble certaines coutumes les dominant.

2. Les femmes et l'entrepreneuriat

403. Nous pouvons définir l'entrepreneuriat comme « *une activité liée à la formation de nouvelles entreprises et au self-employment* »⁹²². Cette activité revient à créer un nouveau produit, à rendre un service ou à revisiter un concept. S'engager dans l'entrepreneuriat est une initiative courageuse, elle l'est d'autant plus pour les Saoudiennes, compte tenu des difficultés

⁹²⁰ « *New Woman Minister Cracks Saudi Glass Ceiling* », Utah State University, 17 fév. 2009, consultable sur : www.usu.edu/today/index.cfm?id=34219

⁹²¹ Site internet : www.emkaneducation.com

⁹²² Y. Pesqueux, *Entrepreneur, entrepreneuriat (et entreprise) : de quoi s'agit-il ? HAL archives-ouvertes*, Paris, 2011, p. 2.

rencontrées sur leur chemin. Toujours est-il que le rôle des femmes est crucial, non seulement pour le développement économique du pays, mais aussi pour la transformation de la société. Parmi les entrepreneures performantes, nous citerons Madame Ghazael Al-Dossary, à la tête d'une entreprise saoudienne dans l'industrie pétrochimique. Elle a reçu le prix mondial de l'innovation de la région Afrique du Nord Moyen Orient (ANMO). Son entreprise « *Oriental Promises Trading* » est spécialisée dans le recyclage des déchets industriels⁹²³.

404. Observons l'état des lieux de l'entrepreneuriat féminin en Arabie Saoudite (a), puis aux aides octroyées aux entrepreneures.

a- État des lieux

405. Selon une étude⁹²⁴, les Saoudiennes font partie des plus riches femmes du Moyen Orient, avec un plan d'épargne atteignant quarante-cinq milliards de riyals saoudiens et des fonds d'investissement de huit milliards dans les banques du Royaume. Elles sont aussi détentrices à 40% du capital social des entreprises familiales du pays⁹²⁵, sociétés prédominantes sur le marché saoudien⁹²⁶. Si ce pourcentage est conséquent, les femmes n'ont pas pour autant un rôle actif. Généralement considérées comme des partenaires silencieuses⁹²⁷, elles n'ont pas de véritable pouvoir de décision.

406. En 2007, nous ne comptons que 4% de femmes entrepreneures, avec cinq mille cinq-cents entreprises enregistrées à leur nom au registre du commerce et des sociétés⁹²⁸. Ne représentant qu'une infime participation à l'entrepreneuriat, les femmes subissaient la présence du *wakil*, ce mandataire qui a finalement été évincé en 2004. En outre, depuis le décret n° 33322

⁹²³ « *Saudi Female Entrepreneur Wins Global Innovation Prize* », Saudi Gazette, 19 nov. 2017, consultable sur : english.alarabiyah.net/en/business/markets/2017/11/19/Saudi-female-entrepreneur-wins-global-innovation-prize.html

⁹²⁴ B. Omair, « Research on Saudi Arabian Opinion Poll on Saudi Women's Participation in National Development », *centre d'Al-Sayedah Khadijah Bint Khawilid*, 2013, Jeddah, consultable sur : www.jci.org.sa/iweb/download/saudiwomen-english.pdf

⁹²⁵ Almasah Capital Limited, « *The Saudi Women: A Catalyst for Change?* », août 2010, Georgestown, p. 6, consultable sur : http://almasahcapital.com/uploads/report/pdf/report_30.pdf, consulté en sept. 2014.

⁹²⁶ Nous citerons les entreprises d'AlRajhi (banques et investissements), Alothaim (alimentaire), BenLaden (construction), Jarir (librairies et papeteries), Aljumaih (automobiles), etc.

⁹²⁷ D. Minkus-McKenna, *Women Entrepreneurs in Riyadh, Saudi Arabia*, University of Maryland University College (UMUC), janv. 2009, p. 8.

⁹²⁸ « *Saudi Female Entrepreneurs increase by 35% in Ten Years* », arabnews, 28 nov. 2017, consultable sur : www.arabnews.com/node/1200291/saudi-arabia

d'avril 2017 sur la réduction des prérogatives du tuteur, la femme a également été délivrée d'une vraie contrainte, puisqu'à présent, elle peut accomplir toutes ses démarches administratives et entrepreneuriales elle-même. Elle a ainsi la pleine capacité de créer son entreprise, sans solliciter le consentement de son tuteur, et de bénéficier des services en ligne du gouvernement.

Ces obstacles levés, nous constatons une réelle avancée de la liberté d'entreprendre des femmes. Selon *Arab News*, elles représentaient 39% des entrepreneurs en 2017⁹²⁹, une augmentation considérable en dix ans, finalement avant même la réforme de la tutelle dont l'origine, ne l'oublions pas, n'était pas légale contrairement à celle du mandataire. L'augmentation du nombre de femmes entrepreneures en est la preuve. Nous constatons alors que la règle de l'autorisation du *wali* pour ouvrir une entreprise n'était qu'une mauvaise coutume, aujourd'hui interdite, à condition bien entendu que les femmes revendiquent leurs droits si elles se trouvent dans une telle situation. Plus aucun frein à la création d'entreprise ne retient les femmes à présent, hormis la liberté de circulation pourtant essentielle⁹³⁰. En revanche, elles ont su profiter du e-commerce⁹³¹ et sont nombreuses à exploiter des fonds de commerce en ligne.

b- Les aides

407. L'entrepreneuriat des femmes doit aussi sa croissance aux aides gouvernementales et de quelques entreprises privées. Nous citerons le « *non profit centennial fund* » qui soutient les jeunes entrepreneurs, particulièrement dans les milieux ruraux. Plus de trois mille quatre cent quarante-sept projets d'entreprises ont été accompagnés par ce fonds, avec des aides qui s'élèvent à cent quatre-vingt-quinze millions et cinq cent mille riyals dans cent-quatre-vingts villes et villages d'Arabie⁹³². Quant à l'association du Roi Abdul Aziz « *Women's Charity Association Albarakah Loans Center* », elle s'intéresse aux financements des projets de femmes à faibles revenus, des femmes divorcées et des veuves. Enfin, l'entreprise Abdul Latif Jameel (ALJ), spécialisée dans l'automobile et distributeur exclusif de Toyota dans le pays, a réalisé de nombreux programmes d'aide à l'emploi, dont « *Bab Rizq Jameel* » (BRJ) qui se focalise

⁹²⁹ *Ibid.*

⁹³⁰ Nous pensons ici au droit de voyager librement.

⁹³¹ Dans le domaine culinaire, de la parfumerie, du prêt à porter, etc.

⁹³² M. Almunajid, « *Engine for GCC Growth and Prosperity* », *Arab News*, 10 fév. 2013.

Conclusion du Titre I

409. Le poids des traditions est très fort en Arabie Saoudite. Il existe, par moment, une réelle confusion entre la loi et la coutume, surtout lorsque cette dernière trouve son origine dans une interprétation religieuse. Comme l'explique Madame Eleanor Doumato, « *Une large majorité de citoyens saoudiens admet l'agenda social des oulémas et ne voit pas les inégalités entre les hommes et les femmes comme des discriminations, mais plutôt comme un équilibre entre les droits et les devoirs tel qu'il est décrit dans l'Islam, nécessairement pour maintenir l'honneur et les valeurs familiales* »⁹³⁷. Cet équilibre s'explique dans les relations matrimoniales, plus précisément dans le rapport obligations-droits des époux, justifié par des textes religieux. Toutefois, de véritables inégalités se sont manifestées à partir de cette relation : une tutelle écrasante empêchant les femmes de s'épanouir dans leur vie familiale et sociale. Certaines règles provenaient de chefs religieux alors que d'autres étaient issues de la pratique quotidienne des familles saoudiennes s'appuyant sur « *l'honneur* ».

Le gouvernement était, par moment, en position d'inertie face à ses coutumes que nous jugeons discriminatoires. Dans une société aussi ségréguée, les femmes ne trouvaient pas leur place. En revanche, malgré les disparités régionales, traditionnelles et légales, le Roi Abdullah a su exploiter le potentiel des femmes en leur offrant une meilleure éducation, un accès à l'emploi, une place dans le Conseil de la *Choura* et aux conseils municipaux. Ces initiatives ont été les plus grands accomplissements de son règne. Depuis l'arrivée du Roi Salman et du Prince héritier Mohamed, les changements sociétaux sont encore plus radicaux et instaurent un véritable pouvoir au féminin.

410. À partir de 2016, le gouvernement propose une nouvelle vision prometteuse pour le pays, la « Vision 2030 ». Pour l'atteindre, la Nation est en pleine mutation, notamment par le biais du « *National Transformation Plan 2020* » (NTP). Cette vision 2030 sera au cœur de notre prochain titre ; nous observerons plus particulièrement la place des femmes dans la vision du pays en 2030 ainsi que les enjeux légaux.

⁹³⁷ E. Doumato, *Women's Rights in the Middle East and North Africa : Progress Amid Resistance*, Freedom House, édition Sanja Kelly and Julia Breslin, New York, 2010, p. 1 (notre traduction), consulté le 19 mars 2016 sur : https://freedomhouse.org/sites/default/files/inline_images/Saudi%20Arabia.pdf

Titre II

Les engagements en faveur de la promotion des femmes

411. Si certaines lois en Arabie Saoudite sont quasiment immuables ou ne pourront véritablement évoluer⁹³⁸, principalement les règles authentiques issues de la Charia, d'autres, pour leur part, ont été modifiées de manière irrévocable. Pour la plupart coutumières, elles ont été réformées, abolissant des usages discriminant les femmes pour devenir de nouveaux droits au travail, à l'éducation, à la santé, et surtout à la liberté. Les engagements portés par l'État saoudien, sous le gouvernement du Roi Salman et du Prince héritier, sont forts et sous-entendent l'égalité des sexes. Dans un premier temps, nous nous intéressons à la place des femmes dans la Vision de l'Arabie Saoudite en 2030 et aux différents engagements étatiques promettant une mutation économique et sociale du pays (Chapitre 1), puis nous concluons l'étude par des recommandations (Chapitre 2).

⁹³⁸ Nous citerons en exemple le droit à la répudiation, la polygamie ou la tutelle lors du mariage.

Chapitre 1

La place des femmes dans la Vision 2030

412. L'Arabie Saoudite a une vision pour son Royaume en 2030. Lancée en avril 2016 par le Prince héritier en tant que président du Conseil des affaires économiques et du développement (CAED), la vision 2030 s'articule autour de trois thèmes : « *une société dynamique, une économie florissante et une Nation ambitieuse* »⁹³⁹. Ce programme vise vingt-trois objectifs économiques, sociaux et culturels. Pour comprendre comment l'évolution du pays est envisagée, intéressons-nous tout d'abord au contrat social saoudien (Section 1), puis aux contours de cette vision (Section 2).

Section 1 : L'avenir du contrat social saoudien

413. La notion de « *contrat social* », consacrée par Jean Jacques Rousseau en 1762 dans son ouvrage « *Du contrat social ou Principes du droit politique* », explique la relation contractuelle entre un gouvernement légitime et le peuple, ce dernier renonçant à la liberté individuelle au profit de la liberté civile et de l'intérêt général. Par conséquent, chaque État est lié par un pacte social basé sur la sauvegarde des intérêts communs et la protection des personnes. En Arabie Saoudite, le contrat social résultait de la juxtaposition de différents accords entre, d'une part, la famille royale au pouvoir et, d'autre part, les membres de la famille Al Saoud qui ne participent pas à l'exercice du pouvoir, le clergé, les tribus, la classe bourgeoise et la classe populaire⁹⁴⁰.

Aujourd'hui, pour réaliser les objectifs de la vision 2030, ce contrat social doit changer. Représenté par une relation purement bilatérale, le nouveau contrat social se fonde sur une convention entre le gouvernement et le citoyen, homme ou femme, peu important sa descendance ou sa classe sociale. L'individu en Arabie Saoudite vit à présent dans une société où le bien commun est, par essence, indivisible.

⁹³⁹ Cette formule est le slogan de la Vision 2030, tous les détails de ce plan sont consultables sur le site officiel : vision2030.gov.sa

⁹⁴⁰ J. Kinnimout, « Vision 2030 and Saudi Arabia's Social Contract: Austerity and Transformation », *the Royal Institute of International Affairs*, Londres, juil. 2017, p. 4.

414. Expliquons ainsi cette transformation contractuelle mettant fin à l'État providence saoudien (§1) et donnons quelques éléments sur le nouveau pacte sociale (§2).

§1- La fin de l'État providence

415. L'Arabie Saoudite a toujours été un État providence. Le gouvernement intervenait très largement dans le domaine économique et social grâce aux revenus de l'exploitation pétrolière qui lui donnaient des moyens d'action considérables qu'il n'hésitait pas à utiliser. La baisse des prix du pétrole en 2014 a constitué un véritable choc économique, le budget national passant de deux cent soixante-dix-sept milliards de dollars en 2014 à cent quarante-et-un milliards en 2016⁹⁴¹. Par la force des choses, cette brutale perte de ressources économiques a transformé la relation entre les autorités et le peuple. Les Saoudiens, subissant les conséquences de la crise pétrolière, « *vont devoir se passer de leur puissant État providence* »⁹⁴². C'est ici qu'intervient le projet proposé par le Prince héritier, avec une vision rénovée pour le Royaume. Comme le souligne Madame Fatiha Dazi-Héni, ce nouveau contrat social saoudien sera essentiellement fondé « *sur une économie diversifiée [...] reposant sur l'efficacité et la méritocratie* »⁹⁴³.

416. Pour bien comprendre cette révision socio-contractuelle, présentons tout d'abord la dépendance de l'Arabie Saoudite au pétrole (A) puis intéressons-nous aux enjeux des revenus non pétroliers (B), qui sont au cœur de la vision future du Royaume.

⁹⁴¹ A. Alsayyad, A. Nawar, « The Social Dimensions of Saudi Vision 2030, a Paradigm Shift », *International policy Center for Inclusive Growth*, Brésil, août 2017.

⁹⁴² « *Les Saoudiens vont devoir se passer de leur puissant État providence* », 20 minutes, France, 29 déc. 2015, consultable sur : <https://www.google.fr/amp/s/m.20minutes.fr/amp/a/1757195>

⁹⁴³ F. Dazi-Héni, « Mohammed ben Salmane : La promesse d'une ère nouvelle », *Questions internationales* n° 89, Paris, janv.-fév. 2018, p. 54.

A) La dépendance de l'Arabie Saoudite au pétrole

1. Le contexte

417. L'exploitation pétrolière en Arabie Saoudite est l'activité économique principale du Royaume. Elle est indispensable puisqu'elle représente 73% des revenus de l'État en 2015⁹⁴⁴. Cette richesse saoudienne de l'or noir a longtemps permis au pays de maintenir une situation financière stable et de se positionner en tant que grande puissance régionale et internationale. Depuis 1971, l'Arabie Saoudite est devenue le premier exportateur de l'Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP) avec près du quart de la production mondiale⁹⁴⁵. L'histoire du commerce pétrolier saoudien remonte au Pacte *Quincy* conclu avec les États-Unis en 1945, accord d'une durée de soixante ans⁹⁴⁶ selon lequel les États-Unis détiennent le monopole d'exploitation des gisements pétroliers du Royaume saoudien par le biais de l'entreprise *Arabian American Company Oil* (ARAMCO) en échange d'une protection militaire⁹⁴⁷. La production s'élevait à cinq cent cinquante mille barils de pétrole par jour en 1950 contre onze millions cinq cent mille en 2013. L'État saoudien détenait 25% du capital social d'ARAMCO en 1952 avant d'en prendre le contrôle total en 1988, année durant laquelle la compagnie devient *Saudi ARAMCO*⁹⁴⁸. L'exploitation et l'exportation pétrolières ont significativement modifié le mode de vie des saoudiens : la population s'est sédentarisée et les zones urbaines se sont intensifiées. Le marché pétrolier a sorti l'Arabie Saoudite de la pauvreté et a véritablement permis la modernisation du pays. Toutefois, cette ressource naturelle ne peut suffire à maintenir une économie nationale à très long terme, comme l'explique un analyste financier, « *la prise de conscience du caractère durable de la modération des prix du pétrole, en raison notamment de l'importance grandissante de nouveaux producteurs, a obligé les autorités saoudiennes à un effort de consolidation budgétaire et de transition économique* »⁹⁴⁹. La forte baisse des revenus pétroliers depuis 2014 s'est avérée être une véritable menace pour l'économie saoudienne.

⁹⁴⁴ P. Boyen, « *Riyad veut se désintoxiquer du pétrole* », Courrier international, Paris, 25 avril 2016.

⁹⁴⁵ F. Sicard, « L'or noir de l'Arabie Saoudite », *Association nationale des auditeurs jeunes de l'institut des hautes études de la défense nationale*, Paris, juin 2015, p. 3, consultable sur : www.anaj-ihedn.org

⁹⁴⁶ Reconduit en 2005 sous la présidence de Georges W. Bush.

⁹⁴⁷ F. Sicard, « L'or noir de l'Arabie Saoudite », *op. cit.*, p. 2.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁴⁹ P. Devaux, « La consolidation budgétaire pèse sur la croissance », *Ecomerging*, BNP, Paris, 4^{ème} trimestre 2017, p. 1.

2. « *Le contrat social perturbé* »⁹⁵⁰

418. Comme l'exprime une auteure, le contrat social liant le peuple au gouvernement est interrompu⁹⁵¹. Les Saoudiens ont suffisamment compté sur leur État providence, le gouvernement étant l'employeur de premier ressort : 70% des Saoudiens sont fonctionnaires, ce qui représente 45% du budget de l'État en termes de salaires publics⁹⁵². Les subventions sur l'eau, l'électricité et le carburant étaient versées d'office. Les autorités saoudiennes comptaient sur leurs revenus pétroliers pour garantir le bien-être financier de la population. L'or noir remplaçait le potentiel humain, les femmes n'avaient jusque-là pas besoin de travailler. Même les entreprises du secteur privé dépendaient de l'État : subventionnées, elles ne contribuaient pratiquement pas aux revenus de l'État puisque l'impôt était quasiment inexistant⁹⁵³. « *Cette domination de l'État redistributeur entraîne une marginalisation de la production privée et empêche la formation et l'autonomisation d'une société civile* »⁹⁵⁴. C'est précisément cette société paralysée qu'il est question de dynamiser. En outre, cette mutation est impérative au vu de la conjoncture économique.

419. Le gouvernement tente alors de restructurer le pays. Tout d'abord, le secteur public ne pourra pas faire face à la forte demande d'emploi des jeunes diplômés. À ce propos, le Prince héritier a dénoncé la politique économique du Royaume expliquant la dangerosité de cette dépendance pétrolière et de la corruption sans oublier que beaucoup de familles aisées profitent d'importantes subventions dont elles pourraient se passer⁹⁵⁵.

À cet effet, ces aides ont été largement réduites, tandis qu'une purge anti-corruption a été menée en novembre 2017, permettant au gouvernement de récupérer cent sept milliards de dollars indûment perçus. Parallèlement, le gouvernement passe d'une politique d'assistance à celle d'une véritable protection sociale. En effet, les Saoudiens ont toujours été habitués à la redistribution de l'État, la considérant presque comme un droit acquis. Le gouvernement actuel se focalise essentiellement sur les nécessiteux : nous citerons en exemple l'aide versée aux

⁹⁵⁰ J. Kinnimout, « Vision 2030 and Saudi Arabia's Social Contract: Austerity and Transformation », *op. cit.*, p. 26.

⁹⁵¹ Cette auteure utilise le mot « *disrupting* ».

⁹⁵² F. Dazi-Héni, *L'Arabie Saoudite en 100 questions*, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁹⁵⁵ « *Comment l'Arabie Saoudite veut réduire sa dépendance au pétrole* », Challenges, Agence France Presse, France, 25 avril 2016.

demandeurs d'emploi (*Hafiz*⁹⁵⁶) sur une durée d'un an qui permet aux chômeurs de bénéficier d'une allocation de mille cinq cents riyals pendant cinq mois, de mille deux cent cinquante riyals du cinquième au neuvième mois, puis de neuf cents riyals jusqu'à la fin de l'année. Cette aide financière est complétée par des programmes de formation et par un suivi régulier qui en conditionne l'allocation. Les autorités cherchent à instaurer une politique d'incitation au travail, notamment dans le secteur privé, tout en responsabilisant les demandeurs d'emploi. De la même manière, des sommes sont versées aux familles par le biais du *Citizen Account*⁹⁵⁷ pour faire face au changement économique du pays. En raison de l'inflation et de l'introduction de la taxe sur la valeur ajoutée (TVA) de 5% depuis le 1^{er} janvier 2018, l'État propose cette aide aux familles de la classe moyenne et aux plus défavorisées qui représentent plus de treize millions de bénéficiaires. Toutes ces transformations politiques et économiques ont pour objectif de s'émanciper du pétrole et de stimuler les autres secteurs d'activité.

B) Les enjeux des revenus non pétroliers

420. L'Arabie Saoudite entre dans une nouvelle ère post pétrolière reposant sur l'ambition d'une économie diversifiée. Pour ce faire, le Prince héritier veut introduire 5% des parts d'ARAMCO en bourse⁹⁵⁸ dont la valeur est estimée à deux mille milliards de dollars⁹⁵⁹ ; cette somme alimentera le fonds d'investissement public saoudien, *the Public Investment Fund* (PIF). Le PIF a déjà investi trois milliards cinq cents millions de dollars dans *Uber*⁹⁶⁰ et cherche à intensifier ses placements à l'étranger⁹⁶¹.

La vision de l'Arabie Saoudite en 2030 s'appuie essentiellement sur l'impulsion des revenus non pétroliers. Le bilan économique depuis la crise pétrolière de 2014 expose les faiblesses du pays dont le traitement est devenu la priorité de l'État : un manque de compétitivité du secteur privé, une dépendance disproportionnée aux travailleurs étrangers⁹⁶²,

⁹⁵⁶ *Hafiz, Difficulty Finding Employment*, consultable sur : <https://www.taqaat.sa/web/guest/hafiz-difficulty-finding-employment>

⁹⁵⁷ Depuis le 21 décembre 2017, *Citizen Account*, consultable sur : <https://www.ca.gov.sa>

⁹⁵⁸ L'introduction en bourse est prévue pour fin 2018.

⁹⁵⁹ P. Boyen, « *Riyad veut se désintoxiquer du pétrole* », *op. cit.*

⁹⁶⁰ J. Chelet, « *Après Uber, comment l'Arabie Saoudite va inonder le monde de dollars* », *Capital*, 2 juin 2016, consultable sur : <https://www.capital.fr/entreprises-marches/apres-uber-comment-l-arabie-saoudite-va-inonder-le-monde-de-dollars-1134401%1famp>

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² Les 11,9 millions d'expatriés comptent pour 53% de la population active.

un chômage croissant des jeunes et un taux d'activité insuffisant des femmes⁹⁶³. Par conséquent, la jeunesse et les femmes sont les grandes cibles du programme 2030. Si, en 1975, il n'y avait que sept millions de Saoudiens, en 2015 ils sont trente-et-un millions dont plus de 50% ont moins de quarante-quatre ans⁹⁶⁴. La part d'une potentielle population active devient de plus en plus importante.

421. La vision 2030 saoudienne prévoit de nombreuses transformations économiques et structurelles dont le but essentiel est de rendre la population plus dynamique, sans oublier les femmes. Toutes les mesures entreprises par les autorités les concernent, au même titre que les hommes. La discrimination, ayant longtemps existé, paralysait la moitié de la société. Ainsi, l'État saoudien compte sur les femmes et sur leur autonomisation pour atteindre les objectifs de la vision.

422. Nous exposerons ici l'essentiel du programme qui, pour prétendre à une « *société dynamique* », vise à augmenter la capacité d'accueil des visiteurs du pèlerinage de huit à trente millions, à doubler le tourisme grâce aux sites classés au patrimoine de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) et à posséder trois villes reconnues parmi le « top 100 » des villes les mieux habitables⁹⁶⁵. Ces mesures sont étroitement liées aux nouvelles perspectives du Royaume, aspirant à promouvoir son patrimoine culturel et archéologique. Le tourisme religieux était jusque-là le seul autorisé ; néanmoins, depuis le 1^{er} avril 2018, le gouvernement a ouvert les frontières au tourisme classique afin de développer l'économie. De la même manière, l'État désire augmenter la dépense des ménages en biens culturels et divertissements à l'intérieur du pays pour la passer de 2,9% à 6% du PIB tout en améliorant la pratique des exercices physiques individuels⁹⁶⁶. Les loisirs et la distraction sortiront la population saoudienne de l'ennui, la rendant plus productive et performante.

423. De plus, la vision promet une « *économie florissante* ». À cet effet, il est prévu de tripler la part des exportations non pétrolières de 16% à 50% du PIB non pétrolier, de baisser le taux de chômage de 11,6% à 7%, d'accroître le travail des femmes de 22% à 30% et d'augmenter la contribution des petites et moyennes entreprises au PIB de 20% à 35% et celle

⁹⁶³ « Saudi Arabia Labor Market Report 2016 », 3^{ème} édition, ministère du Travail et du Développement social, Arabie Saoudite, juil. 2016, p. 6.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁶⁵ Le classement et la méthodologie adoptée sont consultables sur : www.bestcities.org

⁹⁶⁶ Le pourcentage de personnes pratiquant un exercice physique par semaine est de 13% actuellement, l'objectif est d'atteindre 40% en 2030.

du secteur privé de 40% à 65%. Il est également envisagé de renforcer le taux d'emploi dans le secteur privé de 30% à 62% afin de diminuer le nombre de fonctionnaires de 70% à 38%⁹⁶⁷. Le gouvernement saoudien cherche à valoriser le capital humain, ce qui fait la force de son nouveau pacte social.

424. Enfin, pour s'imposer en tant que « *Nation ambitieuse* », l'État espère augmenter les revenus non pétroliers de cent soixante-trois milliards à un billion de riyals saoudiens, accroître l'épargne des ménages de 6% à 10% du PIB et élever la contribution des organisations à but non lucratif qui passerait de 1% à 5%. Le système associatif fait aussi partie des aspirations du gouvernement souhaitant rallier un million de volontaires par an, contrairement à onze mille en 2016.

425. Pour atteindre tous ces objectifs, un nouveau pacte social a été mis en place, cherchant à investir dans le capital humain et à autonomiser les femmes.

§2- Le nouveau pacte social

426. Confrontée à une crise essentiellement issue de son modèle de rentier, l'Arabie Saoudite réorganise son pacte social. La vision 2030 compte sur ses ressortissants pour qu'ils puissent donner une impulsion à l'économie du pays. À ces fins, Mohammed Bin Salman veut retourner à un islam modéré, loin du conservatisme religieux et traditionnel qui a nui à la productivité de la société. Néanmoins, si la restructuration économique est transparente, un manque de clarté est à relever sur le plan culturel, traditionnel et social⁹⁶⁸.

Dans ses différentes interviews à l'étranger, le Prince héritier n'a pas manqué de dénoncer l'application rigoriste de l'Islam dans son pays. À cet effet, il a déclaré : « *Notre vision est celle d'un pays tolérant, avec l'Islam comme constitution et la modération comme méthode* »⁹⁶⁹. Toutefois, la vision 2030 et le plan de transformation national de 2020⁹⁷⁰ n'évoquent pas clairement les évolutions socioculturelles du pays. Ces dernières sont décidées et diffusées sous forme de décrets royaux, comme on a pu le voir à propos de l'autorisation de

⁹⁶⁷ F. Dazi-Héni, *L'Arabie Saoudite en 100 questions*, op. cit., p. 193.

⁹⁶⁸ A. Alomran, *Saudi Arabia Transforming*, Conference Report, the Arab Gulf States Institute, Washington, 12 juin 2017, p. 7-8.

⁹⁶⁹ « Saudi Arabia and Political, Economic and Social Development », Rapport du ministère des Affaires étrangères, mai 2017, p. 12 (notre traduction).

⁹⁷⁰ V. *infra* p. 258-259.

conduire des femmes. Malgré le conservatisme de la société, le gouvernement devait introduire ces nombreuses réformes⁹⁷¹ afin de réaliser son plan de modernisation.

427. De plus, il est évident que pour atteindre ses objectifs économiques et attirer les investisseurs étrangers, l'Arabie Saoudite devait se libéraliser et garantir à ses citoyens un meilleur cadre juridique. Le Royaume de 2030 compte sur le potentiel de sa population (A) et, plus particulièrement, sur l'autonomisation des femmes (B).

A) Le capital humain

428. Le capital humain se définit par « *un ensemble d'aptitudes, de connaissances et de qualifications possédées par chaque individu* »⁹⁷². L'homme est incontestablement un facteur de production⁹⁷³. De nombreuses études révèlent la relation positive entre le capital humain et la croissance économique d'un pays⁹⁷⁴. S'il est vrai que la machine a remplacé l'homme, notamment dans la production industrielle, le capital humain demeure tout de même le moteur essentiel d'une économie viable et diversifiée. Il l'est d'autant plus dans une société comme l'Arabie Saoudite qui n'a pas encore véritablement profité de ses ressources humaines. L'exploitation du pétrole, principale richesse du pays, a laissé une grande partie de la société atone, en particulier les femmes.

429. L'Arabie Saoudite veut à présent profiter de son capital humain et instaurer cette Nation ambitieuse, comme le présente la vision 2030. Les capacités de l'homme se développent essentiellement par l'acquisition de connaissances au sein de la famille, par l'enseignement et l'éducation ainsi que par les formations dispensées sur le lieu de travail⁹⁷⁵. Or, les réformes structurelles engagées risquent toutefois de prendre un temps considérable car elles sont avant tout issues des réflexions de sociétés de conseil et d'experts étrangers qui ne connaissent pas forcément bien les réalités de la société saoudienne, conservatrice et dépourvue de culture du travail⁹⁷⁶.

⁹⁷¹ Telles que l'éviction des pouvoirs de la police religieuse, la conduite des femmes, l'ouverture des cinémas, etc.

⁹⁷² O. Rezine, *Capital humain, éducation et croissance économique : une approche économétrique*, sous la direction de Y. Souar, Université Abou bekr belkaid, Algérie, 2014-2015, p. 25.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁷⁶ F. Dazi-Héni, *L'Arabie Saoudite en 100 questions*, op. cit., p. 228.

Les traditions et les valeurs familiales doivent tout d'abord se modifier, ce qui ne se fera pas du jour au lendemain. La société saoudienne a toujours vécu dans un environnement ultraconservateur où les femmes n'avaient pas les mêmes droits que les hommes, ce qui est encore une réalité aujourd'hui. Si les femmes sont de plus en plus nombreuses à étudier à l'étranger, il existe encore des cas où certaines n'ont pas ce droit en raison du refus de leur tuteur. Les différentes réformes sociales pourraient, à terme, rendre obsolètes ces pratiques et instaurer de nouvelles mœurs.

Quant à l'enseignement scolaire et universitaire, il est aussi réformé, le gouvernement tentant de combler le déséquilibre entre les enseignements religieux et les besoins d'une société moderne⁹⁷⁷. La question n'est pas de supprimer l'éducation religieuse, représentant les valeurs du Royaume, mais d'enrichir l'enseignement des jeunes pour qu'ils puissent se préparer à leurs futurs emplois.

430. L'État se consacre entièrement à la jeunesse saoudienne, hommes et femmes, sur un pied d'égalité. En réalité, le gouvernement instaure même une certaine politique de discrimination positive à l'égard des femmes afin de développer leurs compétences et améliorer leur place dans la société. Nous citerons par exemple la fondation MISK à but non lucratif jouant un rôle précurseur auprès de la jeunesse saoudienne. Dédiée à promouvoir les talents et à initier les Saoudiens à la culture du travail et au *leadership*, ses domaines de prédilection concernent l'éducation, la culture et les médias. Les initiatives entreprises par MISK ces dernières années ont été nombreuses, notamment à l'étranger afin de faire découvrir les artistes saoudiens. Lors de la visite du Prince héritier à Paris les 9 et 10 avril 2018, la fondation a exposé des œuvres saoudiennes au Grand Palais et à l'Institut du Monde Arabe (IMA). La fondation a d'ailleurs choisi la France pour l'ouverture de son centre culturel en Europe.

431. Afin d'exploiter pleinement le potentiel humain, il faut autonomiser les femmes, ce qui passe par la suppression des obstacles qu'elles ont longtemps rencontrés. Les femmes ont une place très importante dans la société, tout simplement parce qu'elles représentent la moitié de celle-ci. Il n'est plus question de paralyser leur potentiel et la vision 2030 n'hésite pas à renforcer leurs droits.

⁹⁷⁷ O. Al-Nakib, « Saudi Arabia : Saudi Vision 2030 Sets Out Post-Oil Economic Transformation Plan », Banque Nationale du Koweït, 1^{er} mai 2016.

B) L'autonomisation des femmes

432. Sur treize millions cinq cent mille femmes en Arabie Saoudite, neuf millions cent mille sont en âge de travailler. Pourtant, seulement 20% des femmes sont salariées contre 77,8% des hommes⁹⁷⁸. Le poids des traditions est la cause principale de cette faible participation à la vie active. Des métiers qui ne seraient pas en accord avec la nature des femmes, la liberté de circulation entravée, la force du tuteur ont été des obstacles handicapant pour les femmes. Néanmoins, le gouvernement est venu supprimer petit à petit ces barrières pour garantir aux femmes les droits qu'elles devraient avoir depuis déjà bien longtemps. Toujours est-il que si ces réformes ne sont arrivées que récemment, c'est en partie parce qu'il fallait préparer la société à ces évolutions. Aujourd'hui, l'Arabie Saoudite améliore le droit des femmes en dépit des traditions conservatrices. Les autorités saoudiennes sont prêtes à apporter le changement nécessaire pour que les femmes puissent être parties prenantes à ce nouveau pacte social qui s'efforce de les intégrer à présent.

433. L'autonomisation des femmes semble être la priorité du gouvernement saoudien⁹⁷⁹. Elle est définie par les Nations Unies selon cinq critères : la dignité, le droit de faire et de déterminer ses choix, le droit d'avoir accès aux ressources et aux opportunités, le droit de contrôler sa vie aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du foyer et la capacité d'influencer le changement social afin de créer un ordre économique et social plus juste⁹⁸⁰. Pourtant, certains paramètres restent encore marginaux en Arabie Saoudite, plus précisément le droit de faire et de déterminer ses choix ainsi que le droit de contrôler sa vie dès lors que la femme saoudienne reste sous tutelle.

L'autonomisation des femmes conduit donc à se soucier de l'égalité des sexes en renforçant les droits culturels, économiques, politiques et sociaux des femmes. Plus de la moitié des diplômés d'universités sont des femmes en Arabie Saoudite, l'État veillant évidemment à investir dans le potentiel féminin afin qu'elles puissent contribuer pleinement au développement économique et social du pays. Le gouvernement ambitionne d'augmenter les investissements directs étrangers (IDE) de 3,8% à 5,7% du PIB en s'intéressant particulièrement au droit des femmes, critère important pour attirer les investisseurs. L'« *économie florissante* »

⁹⁷⁸ S. Naseem, K. Dhrura, « Issues and Challenges of Saudi Female Labor Force and the Role of Vision 2030: A Working Paper », *International Journal of Economics and Financial Issues*, vol. 7, issue 4, 2017, p. 1.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁹⁸⁰ Programme des Nations Unies pour le développement, « Innovative Approaches to Promoting Women's Economic Empowerment », 2008, p. 9, consultable sur : <http://www.undp.org/women/publications.shtml>

à laquelle aspire l'Arabie Saoudite utilisera le potentiel de tout son capital humain. Cette participation des femmes à l'économie a bien entendu eu des impacts légaux sur leur vie : il a fallu remodeler la tutelle, bannir l'interdiction de conduire, diminuer la ségrégation, etc. C'est par la consolidation de leurs droits économiques et politiques, plus largement de leurs droits au sein de la société, que les femmes pourront bénéficier, sur un pied d'égalité avec les hommes, de toutes leurs libertés fondamentales.

434. L'Arabie Saoudite a récemment été élue nouveau membre du Conseil exécutif des Nations Unies pour l'égalité des sexes et l'autonomisation des femmes⁹⁸¹. Cette élection est très importante pour que le gouvernement puisse parvenir à instaurer un véritable État de droit dans lequel la différence des sexes n'aura plus aucune considération.

Section 2 : Les contours de la vision

435. Adoptée afin de réformer l'économie saoudienne, la vision de l'année 2030 propose une véritable modernisation de l'Arabie Saoudite. Certains chercheurs et économistes sont réticents quant aux objectifs de ce programme, le considérant trop ambitieux. Néanmoins, le gouvernement tente au mieux de réaliser ses objectifs, principalement en développant de nombreux projets et valeurs autour de ce plan. Notre première section exposait les grands changements du pays à venir, les buts à atteindre. Mais, pour prétendre à cette nouvelle Arabie, les institutions gouvernementales doivent, à leur tour, suivre de strictes directives pour prétendre aux exigences de la transformation nationale. Nous nous intéresserons aux moyens mis en œuvre (§1) puis à la traduction de cette vision dans le corpus juridique du pays (§2).

§1 - Les moyens d'exécution

436. L'Arabie Saoudite de 2030 se construit à travers différents plans économiques et sociaux. Le plan de transformation nationale, connu en tant que *the National Transformation Plan* (NTP) pour l'année 2020, est l'un des plus importants. Il s'agit d'un programme de transformation nationale très dense puisqu'il compte en son sein cinq cent quarante-trois

⁹⁸¹ « *Saudi Arabia Wins Membership at UN Women* », Saudi Gazette, 17 avril 2017, consultable sur : <http://saudi-gazette.com.sa/article/532944/SAUDI-ARABIA/Saudi-Arabia-wins-membership-at-UN-Women>

initiatives reposant sur la coopération de vingt-quatre institutions gouvernementales⁹⁸². La plupart des ministères saoudiens sont concernées : les ministères de la Communication et des nouvelles Technologies, de la Culture et de l'Information, de l'Économie, de l'Enseignement, des Finances, du Logement, de la Justice, du Travail et du Développement social, etc.⁹⁸³ À partir du moment où la vision 2030 cherche à diversifier l'économie et rendre la société saoudienne plus dynamique, il a semblé essentiel de rallier tous les organes étatiques. Ces derniers devront s'aligner sur des obligations bien précises pour atteindre les objectifs visés.

La transformation nationale est le mot d'ordre pour que la Nation et le peuple puissent s'ouvrir à de nouvelles opportunités et, notamment, s'émanciper du pétrole. Le NTP propose une profonde réforme, cherchant à améliorer la qualité de vie des habitants, à développer le secteur public principalement en limitant la bureaucratie et en rendant les institutions gouvernementales plus transparentes. En réalité, le plan de transformation nationale de 2020 affiche les résultats de la vision 2030 à plus court terme.

Il convient de réformer le secteur public et la politique fiscale, de diversifier l'économie, de faciliter les investissements et de proposer des réformes sociétales. En outre, le NTP est une étude d'un modèle économique qui s'appuie sur plusieurs phases : l'identification de potentiels obstacles que pourraient rencontrer les institutions gouvernementales, la proposition d'initiatives, l'instauration d'un plan d'action, la production d'un indicateur clé de performance⁹⁸⁴ et le recours à un audit régulier⁹⁸⁵.

437. Notre étude portera sur l'analyse des valeurs de la vision notamment en référence aux différentes initiatives proposées. Pour y prétendre, intéressons-nous particulièrement au programme lié à l'amélioration de la qualité de vie des individus (A), puis au programme de réalisation de la vision, appelé *the Vision Realisation Program* (VRP) (B).

⁹⁸² « National Transformation Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, avril 2016, Arabie Saoudite, p. 7, consultable sur : http://vision2030.gov.sa/sites/default/files/NTP_En.pdf

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁸⁴ L'indicateur clé de performance est une donnée prédéfinie qui permet de mesurer la performance d'un projet économique.

⁹⁸⁵ « Saudi Arabia Labor Market Report 2016 », 3^{ème} édition, *op. cit.*, p. 22.

A) La transformation pour une meilleure « qualité de vie »

438. L'État saoudien lutte pour mettre en place une nouvelle société à la fois active, responsable et satisfaite. Mais, comment le gouvernement entreprend-il cette démarche ? De nombreux programmes lancés par la vision 2030 ont été mis en œuvre à ces fins. Nous verrons néanmoins que la satisfaction du peuple n'est pas une tâche facile compte tenu des disparités traditionnelles. Le gouvernement ne cède pourtant pas aux résistances de la société face à son projet de restructuration du marché de l'emploi. En effet, les Saoudiens, très largement dépendants de l'État providence, doivent aujourd'hui, sans exception, participer à la production et au développement de leur pays, sans pratiques discriminatoires. Les femmes sont donc invitées à occuper tous les postes possibles, jusqu'à briser le plafond de verre. Le marché du travail, n'ayant plus les capacités de combler la demande d'emplois, a été remodelé. Le système éducatif est aussi modifié afin de créer une harmonie entre les attentes de l'offre et de la demande. Nous nous focaliserons essentiellement sur le programme « *Qualité de vie* »⁹⁸⁶. Il semble pertinent, dans un premier temps, d'expliquer cette notion de « *qualité de vie* » (1) et de s'intéresser, dans un second temps, à ce que le programme apporte aux femmes (2).

1. *Quid* de la « qualité de vie » ?

439. À lire l'expression « *qualité de vie* », nous pensons essentiellement au niveau de vie suffisant garanti à chaque individu comme l'exige l'article 25 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. D'après l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE), le niveau de vie serait « *égal au revenu disponible du ménage divisé par le nombre d'unités de consommation* »⁹⁸⁷. Il est donc le même pour l'ensemble des individus d'un ménage. L'exigence d'un niveau de vie suffisant est le critère principal pour prétendre à une bonne qualité de vie.

Toutefois, cette qualité évoquée dans le programme saoudien renvoie à une définition bien plus large. S'intéressant principalement au niveau de vie suffisant, le programme de « qualité » sous-entend également d'autres paramètres : la culture, le divertissement, l'éducation, l'emploi, le loisir et le sport. En réalité, le plan d'amélioration de qualité de vie

⁹⁸⁶ « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, 4 mai 2018, Arabie Saoudite, consultable sur : <http://vision2030.gov.sa/download/file/fid/1451>

⁹⁸⁷ INSEE, v° Niveau de vie, consultable sur : <https://www.insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1890>

comporte plusieurs droits énumérés par la DUDH, à savoir les articles 23 à 27 du texte : les droits au travail, au repos et au loisirs, au niveau de vie suffisant, à l'éducation, à la vie culturelle et artistique.

440. Le programme saoudien « *Quality of life* » (QOL) a pour objectif « *d'améliorer le style de vie des individus et d'améliorer leur qualité de vie* »⁹⁸⁸. Il définit cette qualité de vie en cherchant à mesurer la satisfaction des citoyens et des résidents, faisant tout de même remarquer le caractère subjectif de cette estimation⁹⁸⁹. L'État saoudien a utilisé plusieurs indices à références internationales⁹⁹⁰ qui permettent de classer et d'évaluer la qualité de vie des pays, ce qui lui permet aujourd'hui de cibler les domaines à développer et à améliorer : la culture, la consommation, l'économie, l'éducation, l'environnement, l'infrastructure, le loisir, le logement, les médias, la politique, la santé, le service public, le sport et la stabilité⁹⁹¹ ; la prise en compte de tous ces éléments permet de déterminer la qualité de vie des individus d'un État. Le principe est de dire que, par exemple, plus l'éducation ou le service public est performant, plus la qualité de vie du pays sera bonne.

Le programme QOL a pris pour exemple l'éducation, la santé, les opportunités économiques et l'effectivité de l'exécution de la loi pour déterminer « *le côté humain du programme de qualité de vie de l'individu* »⁹⁹². Ces considérations « *humaines* »⁹⁹³, comme le souligne le texte, nous rappellent l'importance des droits de l'homme pour prétendre à ce projet ambitieux. Le plan QOL vise à garantir spécifiquement les droits sociaux et culturels, mais « *l'exécution de la loi* » que le programme reconnaît parmi ses outils ne fait pas réellement partie du plan. Il serait intéressant d'imbriquer les principes liés à l'instauration d'un État de droit dans ce programme. L'égalité devant la loi, le recours effectif devant les tribunaux, l'interdiction de la détention arbitraire, l'indépendance et l'impartialité des tribunaux ainsi que la présomption d'innocence⁹⁹⁴ représentent des droits et des libertés fondamentales qui permettent l'épanouissement de l'individu dans une société. L'Arabie Saoudite est l'un des pays

⁹⁸⁸ « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁹⁰ Economist Intelligence Unit's Global Livability Ranking, Mercer Quality of Living Survey, Monocle Magazine's Annual Lifestyle List, World Happiness Index 2017, OECD Better Life Index, ARRP Livability Index.

⁹⁹¹ « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, *op. cit.*, p. 9-10.

⁹⁹² *Ibid.*, p. 13 (notre traduction).

⁹⁹³ *Ibid.*, utilisant ces termes : « *the human side of quality of life* ».

⁹⁹⁴ DUDH, 1948, art. 7-11.

les plus stables politiquement dans le Moyen-Orient, son taux de criminalité est aussi l'un des plus faibles de la région, pour autant, il serait essentiel d'améliorer la qualité des droits humains dans le pays et de proposer, à partir de la vision 2030, un programme relatif aux droits de l'homme. Le rapport considère la sécurité de l'environnement social comme un paramètre important et évoque la nécessité de l'application des lois et du principe d'équité⁹⁹⁵. Cependant, aucune initiative concrète n'est proposée pour remplir cette mission⁹⁹⁶.

En revanche, le plan QOL inaugure le droit à la culture, au divertissement, au loisir et à la récréation, ce qui n'est pas négligeable compte tenu de la place des traditions en Arabie Saoudite. Regardons plus concrètement ce programme et ce qu'il apporte aux femmes.

2. Le programme « qualité de vie » et les femmes

441. Le contenu du Programme QOL a été diffusé officiellement le 4 mai 2018. Cependant, le site officiel de la vision 2030 avait, au préalable, lancé l'idée, en présentant deux vidéos : une sur « *l'amélioration de la qualité de vie* » et une autre sur « *la promotion de la personnalité saoudienne* »⁹⁹⁷. La première décrit la manière dont l'État encourage les nationaux à la pratique sportive, au divertissement et au loisir, ainsi qu'à l'art et à la culture. Contribuant principalement à améliorer la qualité de vie des habitants, le gouvernement cherche à diversifier l'économie, notamment en créant de nouvelles opportunités d'emploi. Quant à la seconde, elle exprime l'idée de garantir une meilleure éducation scolaire et universitaire, d'inculquer la valeur du travail au peuple, d'améliorer l'image de l'Arabie Saoudite à l'étranger tout en préservant les valeurs islamiques et nationales.

C'est précisément ici qu'intervient, comme nous l'explique Monsieur Mansour Almarzoqi, cette dualité entre la modernité et l'arabité lorsqu'il définit la notion de tradition comme étant « *les valeurs inspirées à la fois à l'islam et l'arabité. Quant à la modernité, elle signifie le développement de l'État ainsi que la société du point de vue de l'infrastructure, de la participation politique, de la tolérance envers autrui* »⁹⁹⁸. Ce dualisme du traditionnel et du

⁹⁹⁵ « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁹⁶ Nous verrons cependant que le ministère de la Justice travaille sur ces objectifs à travers le Programme de transformation nationale, V. *infra* p. 268-269.

⁹⁹⁷ Notre traduction, Pour de plus amples détails sur ce programme, vous trouverez ci-joint le lien descriptif : vision2030.gov.sa/ar/node/313 et vision2030.gov.sa/ar/node/304 (consulté le 15 avril 2018).

⁹⁹⁸ M. Almarzoqi, *Enjeux de pouvoir et portée de la réforme administrative en Arabie Saoudite : le cas des conseils suprêmes*, thèse de doctorat, A. Lahouari (dir.), Sciences Po de Lyon, Université de Lyon II, 2017, p. 125-126.

moderne est, à notre sens, un défi pour la vision 2030, le challenge étant de mesurer jusqu'où l'Arabie Saoudite pourrait se moderniser.

En ce sens, le gouvernement prend en compte les caractéristiques de chaque région. Une évaluation des spécificités locales est donc de rigueur, prenant en compte l'importance de la population, la moyenne des revenus des ménages, la géographie, le climat, l'infrastructure réalisable et surtout la préférence des habitants⁹⁹⁹. L'aménagement des divertissements et la promotion de la culture sembleront donc être hétérogènes selon les régions, en raison de l'environnement et des traditions, certaines villes étant plus conservatrices que d'autres. L'ouverture et la transition du pays marquent la naissance d'une Arabie Saoudite modernisée dans laquelle les femmes gagnent leur place dans la société.

442. Le programme qualité de vie propose de développer les lois du pays considérant que « *l'environnement légal est un défi majeur [...] affectant la qualité de vie* »¹⁰⁰⁰. Le cadre juridique et légal saoudien n'était pas propice à l'investissement culturel et artistique, des règles essentiellement coutumières s'opposaient à tous types de divertissement. Le programme prévu pour 2018-2020 souhaite introduire de nouvelles régulations ayant pour dessein d'enrichir et de protéger l'investissement : faciliter l'octroi de licence d'exploitation, fluidifier les démarches administratives, etc. L'art, la culture, le divertissement concernent tout le monde, sans distinction de sexe¹⁰⁰¹.

443. Le rapport QOL cherche également à « *sensibiliser* »¹⁰⁰² les gens au travail des femmes. Le terme de « sensibilisation », utilisé dans le texte, met en lumière la fragilité du droit des femmes dans la société. Le programme, souhaitant renforcer leur interaction sociale, propose de faciliter leur transport¹⁰⁰³ et de fournir des services de garde d'enfants de meilleure qualité. Il est aussi question de développer une législation qui intègre les femmes dans tous les secteurs d'activité¹⁰⁰⁴. Ces démarches sont menées sous l'égide du ministère du Travail et du Développement social, deux administrations qui ont fusionné du fait de leurs intérêts communs.

⁹⁹⁹ « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 83 (notre traduction).

¹⁰⁰¹ *Ibid.*

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 113 (notre traduction).

¹⁰⁰³ V. le site officiel : www.wusool.sa, programme développé par le fonds de développement des ressources humaines.

¹⁰⁰⁴ V. *supra* p. 227-245.

L'augmentation de la participation des femmes aux activités sportives est prévue, notamment en les qualifiant à des postes professionnels. L'introduction de la pratique sportive des filles dans les écoles, sous la supervision du ministère de l'Enseignement, s'intensifiera. Trois cent cinquante écoles proposent des cours d'éducation physique aujourd'hui, ce dont profitent soixante mille élèves¹⁰⁰⁵, le plan QOL 2020 envisage d'augmenter ce nombre substantiellement¹⁰⁰⁶.

B) Le programme de réalisation de la vision

444. Du point de vue économique, la vision 2030 saoudienne est audacieuse, certains économistes doutant de sa viabilité en raison du trop grand nombre de réformes. Lors de la session tenue le 24 avril 2017, le Conseil des affaires économiques et du développement a lancé douze plans d'action¹⁰⁰⁷, tels que le plan de transformation nationale, qualité de vie, etc., sur une durée de deux ans, de 2018 à 2020. À leurs côtés, a été instauré le programme de réalisation de la vision qui est là pour surveiller et garantir leur mise en œuvre. Nous nous intéresserons ainsi au programme de réalisation et aux raisons de sa nécessité. Des résistances se sont fait ressentir depuis le lancement de la vision 2030 (1), il semble dès lors utile d'y remédier (2).

1. Les résistances

445. Les résistances auxquelles nous ferons référence ici proviennent essentiellement du pouvoir politique de l'administration, de l'influence parfois abusive dont elle est capable. Il convient donc de s'intéresser à la bureaucratie saoudienne et à la manière dont la fonction publique pourrait être un frein, voire un obstacle aux réformes.

L'organisation bureaucratique, d'après Max Weber¹⁰⁰⁸, était le type d'organisation le plus performant, la hiérarchie des postes étant clairement définie et les responsables d'un service ayant chacun leurs fonctions. Cette structure a néanmoins connu des faiblesses puisque la bureaucratie est même devenue un terme péjoratif caractérisée par le « *pouvoir abusif des*

¹⁰⁰⁵ « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, *op. cit.*, p. 171.

¹⁰⁰⁶ La pratique sportive hebdomadaire des filles à l'école est de 28% aujourd'hui, il est prévu d'atteindre 42%.

¹⁰⁰⁷ V. annexe 6 : Les douze principaux programmes saoudiens de la Vision 2030.

¹⁰⁰⁸ Max Weber est un sociologue allemand et juriste de formation (1864-1920).

bureaux qui se manifeste par l'anonymat, la concentration et le formalisme réglementaire »¹⁰⁰⁹. Le pouvoir bureaucratique est censé réguler et servir des opérations quotidiennes ainsi que planifier et exécuter des programmes sociaux indispensables pour le développement futur. En cas d'échec, le système politique d'un État risque d'être confronté aux besoins croissants de ses citoyens¹⁰¹⁰.

446. Sous ses attributs d'État providence, l'Arabie Saoudite employait ses ressortissants de manière systématique et il existait chez le fonctionnaire une prétention à un droit, presque naturel, d'occuper un poste de la fonction publique, indépendamment de ses performances professionnelles¹⁰¹¹. En outre, les agents de l'administration saoudienne, habitués à une méthode d'organisation traditionnelle, reconnaissant aussi les privilèges, vont devoir aujourd'hui oublier le favoritisme et s'adapter à une nouvelle politique administrative visant à limiter la bureaucratie¹⁰¹². Cela se matérialisera par un service public digitalisé¹⁰¹³ favorisant ainsi la transparence et la rapidité de l'administration.

Par ailleurs, certains groupes¹⁰¹⁴, comme les plus conservateurs ou l'*establishment* religieux, résistent aux changements. Ils refusent les réformes en profitant de leur statut en tant qu'administrateur. Une étude réalisée par un quotidien¹⁰¹⁵ nous décrit l'influence bureaucratique en infographie. Elle indique la politique de certains fonctionnaires d'universités publiques, continuant de pratiquer des actes discriminatoires à l'égard des femmes. Les libertés individuelles de ces femmes sont entravées par des usages consistant par exemple à leur refuser la sortie de l'université sans l'accord d'un tuteur, à leur interdire de se déplacer en *Uber* ou à les obliger à porter le voile intégral, etc.

¹⁰⁰⁹ V° Bureaucratie, Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 9^{ème} édition.

¹⁰¹⁰ M. Almarzoqi, *Enjeux de pouvoir et portée de la réforme administrative en Arabie Saoudite : le cas des conseils suprêmes*, op.cit., p. 142.

¹⁰¹¹ S. Hertog, *Princes, Brokers, and Bureaucrats, Oil and the State in Saudi Arabia*, Cornell University Press, New York, 2010, p. 11.

¹⁰¹² T. Fox, « *Opinion: How Saudi Arabia is Steering the Way to Vision 2030* », Arabian Business, 10 oct. 2017

¹⁰¹³ V. *infra* p. 268.

¹⁰¹⁴ C. Alrasheed, « *Les droits de l'homme : les organismes gouvernementaux sont incapables de suivre les directives du Roi sur la protection des droits individuels* », sabq, 3 juin 2012.

¹⁰¹⁵ L. Alahmadi, « *Les universités de femmes : L'administration impose l'uniforme, le voile intégral et d'autres obligations entravant les libertés individuelles* », Makkahnp, Jeddah, Arabie Saoudite, 10 fév. 2018.

2. Les remèdes

447. Compte tenu des résistances de l'administration, le gouvernement a établi le programme de réalisation de la vision consacré à la mise en œuvre effective des douze plans élaborés. Chaque projet est conçu avec des objectifs précis dont la responsabilité revient à une ou plusieurs institutions. Ces mêmes organismes sont dirigés par le président du Conseil des affaires économiques et du développement, le Prince héritier lui-même, ainsi que par le président du programme concerné. Ils sont accompagnés de membres du comité du VRP¹⁰¹⁶. Douze programmes de réalisation de la vision sont donc liés aux douze plans initiaux¹⁰¹⁷.

448. Il a aussi fallu reconfigurer les ministères et en créer des nouveaux pour garantir l'efficacité et la réalisation des projets. En ce sens, le ministère du Travail et le ministère du Développement social ont fusionné dès lors que leurs enjeux sont communs ; le ministère du Commerce et de l'Industrie est devenu le ministère du Commerce et de l'Investissement en raison de l'intérêt grandissant pour les placements. D'autres organismes ont été conçus tels que l'Autorité générale du loisirs et l'Autorité générale de la culture.

De la même manière, le centre national de mesure de la performance connu sous le nom d'*Adaa*¹⁰¹⁸ a été institué afin d'évaluer la performance des institutions publiques. Il s'agit ici d'un organe gouvernemental indépendant dont les valeurs reposent sur la collaboration, la confiance, l'efficacité et la transparence¹⁰¹⁹. Ce centre de mesure rapporte directement au Premier ministre les résultats réalisés par les institutions gouvernementales. *Adaa* évalue également la satisfaction des bénéficiaires¹⁰²⁰ des services publics (commerce, droit, éducation, emploi, logement, pèlerinage, santé et transport). En ce qui concerne l'aspect juridique, le centre s'intéresse au recours à la justice et aux formalités liées au mariage et au divorce¹⁰²¹. Nous n'avons cependant aucune information sur la manière dont les mesures sont faites. Enfin, du point de vue de l'exécution des douze plans, le centre *Adaa* analyse annuellement les actions menées par les organismes responsables de chaque projet sous le programme VRP.

¹⁰¹⁶ « Vision Realization Plan », Programme de la Vision saoudienne 2030, Arabie Saoudite, p. 72.

¹⁰¹⁷ V. annexe 7 : Le plan de réalisation du Programme « Qualité de vie ».

¹⁰¹⁸ Centre national de mesure de la performance, *Adaa*, voir le site internet : www.adaa.gov.sa

¹⁰¹⁹ *Ibid.*

¹⁰²⁰ Les nationaux et résidents du Royaume.

¹⁰²¹ @Adaa, *twitter*, 14 juil. 2018.

449. Les moyens utilisés ne sont donc pas négligeables. Néanmoins, il serait important d'inspecter et de surveiller régulièrement le travail des ministères, afin de limiter le pouvoir bureaucratique dont dispose les agents administratifs. Ce sont précisément les réformes juridiques et légales qui permettront de changer la gestion de l'administration. Intéressons-nous ainsi au lien entre la vision 2030 et le droit.

§2- La vision 2030 et le droit

450. La vision 2030 s'intéresse également au volet juridique et judiciaire du Royaume. Les réformes avaient déjà commencé sous le règne du Roi Abdullah en 2007, puis ont été poursuivies par le Roi Salman. Le défunt Roi a voulu réaménager l'appareil judiciaire du pays (A) et développer la législation saoudienne (B), ce que la vision 2030 ne perd pas de vue.

A) Les développements de l'appareil judiciaire

451. La loi de l'organisation judiciaire de 2007 remplaçant celle de 1975 a diversifié et spécialisé les juridictions. D'après l'article 9 de la loi actuellement en vigueur, « *les juridictions sont constituées comme suit : 1- La cour suprême ; 2- Les cours d'appel ; 3- Les tribunaux de première instance, qui sont : a) les tribunaux généraux ; b) les tribunaux pénaux ; 3) les tribunaux des affaires familiales ; d) les tribunaux de commerce ; e) les tribunaux d[u] travail* »¹⁰²². Avant cette loi, les cours de la Charia¹⁰²³ étaient les seules juridictions de droit commun et disposaient d'une compétence générale dès lors qu'aucune autre ne bénéficiait de compétence spéciale, à l'exception de la cour administrative, « *the Board of Grievance* »¹⁰²⁴, réglant les litiges entre les particuliers et les administrations¹⁰²⁵. Les tribunaux administratifs pouvaient du reste recevoir des plaintes à l'encontre des juges de la Charia¹⁰²⁶ en cas d'éventuel abus de pouvoir ou déni de justice. D'autres juridictions spécialisées ont maintenant été créées

¹⁰²² Décret royal n° M/78 du 19/9/1428 (1^{er} oct. 2007), Loi de l'organisation judiciaire, art. 9.

¹⁰²³ Décret royal n° M/64 du 14/7/1395 (23 juil. 1975), Loi de l'organisation judiciaire, art. 5 : « *Les cours de la Charia sont constituées comme suit : a) la cour suprême, b) les cours d'appel, c) les tribunaux généraux, d) les tribunaux sommaires* » (notre traduction).

¹⁰²⁴ Décret royal n° M/78 du 19/9/1428 (1^{er} oct. 2007), Loi du *Diwan almadalem* (Cour administrative).

¹⁰²⁵ V. Loi du *Diwan almadalem*, art. 13.

¹⁰²⁶ M. Mathieu, « Le nouveau système judiciaire de l'Arabie Saoudite – Un exemple d'adaptation de la Chari'a au monde moderne », in *Revue internationale de droit comparé*, 2008, consultable sur : https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_20088_num_60_2_19820

telles que les comités de résolution des litiges bancaires et financiers¹⁰²⁷ ou encore les comités des conflits au travail¹⁰²⁸ qui seront bientôt remplacés par les tribunaux du travail. Elles ne sont pas présidées par des juges de la Charia mais par des spécialistes des matières concernées en fonction de leur domaine de compétence.

452. Depuis le décret de 2007, le nouvel ordre judiciaire se divise en différentes catégories de juridiction, distinguant notamment les affaires civiles des affaires pénales. Néanmoins, si l'établissement de ces tribunaux a eu lieu en 2007, ce n'est que depuis septembre 2017 qu'ont été inaugurées les premiers tribunaux commerciaux, marquant la lenteur de l'exécution des lois. Toutefois, mille cent quatre-vingt-un jugements ont été rendus dès le second mois de leurs ouvertures¹⁰²⁹. La spécialité des tribunaux et des juges va permettre d'améliorer la résolution des litiges. L'absence de tribunaux spécialisés rendait la démarche difficile puisqu'il fallait au préalable s'interroger sur la compétence de la cour et savoir où porter la requête, la Cour de la charia traitant de tous les conflits.

453. Le ministère de la Justice, pour sa part, s'efforce d'atteindre les objectifs du plan de transformation nationale et de la vision 2030 : il est question d'améliorer la qualité de la justice, de limiter le nombre de procès par juge, ce qui diminuera le temps d'exécution des jugements¹⁰³⁰. Le ministère met également en place une administration digitalisée. Le e-service va pouvoir réduire le temps d'exécution de deux mois à soixante-douze heures¹⁰³¹, des paiements en ligne étant disponibles. La vision 2030 est axée sur l'expansion des nouvelles technologies, voulant éliminer les tracas bureaucratiques. Aujourd'hui, à l'aide du portail *Najez*, chaque personne peut ouvrir un profil en ligne à l'aide de sa carte d'identité et peut suivre toutes ses requêtes administratives et judiciaires à travers la plateforme.

454. L'attention du gouvernement porte aussi sur la résolution des conflits à l'amiable, l'arbitrage et la médiation qui font partie de la culture et de la loi islamiques¹⁰³². Pourtant, une décision du Conseil des ministres de 1963 avait interdit le recours à l'arbitrage aux institutions

¹⁰²⁷ Décret n° 8/729 du 10/7/1407 (10 mars 1987) révisé par le décret royal n° 37441 du 11/8/1433 (1^{er} juil. 2012).

¹⁰²⁸ Décret royal n° 51 du 23/8/1426 (27 sept. 2005).

¹⁰²⁹ J. Balouziyah, « Judicial Reform in Saudi Arabia : Recent Developments in Arbitration and Commercial Litigation », Kluwer Arbitration blog, 31 déc. 2017, consultable sur : <http://arbitrationblog.kluwerarbitration.com/author/johnbalouziyeh>

¹⁰³⁰ « National Transformation Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, *op. cit.*, p. 22-23.

¹⁰³¹ « Digitisation drive by Saudi Ministry of Justice Shortens Enforcement Duration from 2 months to only 72 hours », Centre international de communication, Vision 2030, 26 mars 2018, Riyad.

¹⁰³² Sourate Les femmes, Verset 35, p. 84.

publiques et administrations saoudiennes en cas de litige les opposant à une personne physique ou morale de droit privé¹⁰³³. Cette prohibition est intervenue après le conflit entre ARAMCO et le gouvernement saoudien¹⁰³⁴. Néanmoins, la loi sur l'arbitrage en 2012 ainsi que le centre saoudien sur l'arbitrage commercial en 2014 ont favorisé le retour de ce moyen de résolution à l'amiable qui, selon une étude, n'est devenu performant que depuis 2016¹⁰³⁵ : les jugements arbitraux n'étaient que très peu reconnus et la loi sur l'arbitrage était encore nouvelle.

B) Les réformes législatives en faveur des femmes

455. Un État de droit prône la transparence de ses institutions administratives et légales, cherche à instaurer la confiance en son système judiciaire, limite la corruption et renforce le droit des minorités. L'Arabie Saoudite travaille sans relâche sur la création de ce système institutionnel dans lequel les organes de la puissance publique seront soumis au droit et où les femmes gagneront en droits humains. Les réformes législatives ont été nombreuses ces dernières années : un droit à la culture, à la récréation et au divertissement, une réduction du droit de tutelle sur les femmes, un meilleur droit à la circulation, etc.

456. En parallèle, le ministère de la Justice entame une campagne de sensibilisation et de compréhension des valeurs de la justice au sein du Royaume, notamment à travers les réseaux sociaux. Le ministère fait connaître, à partir d'un programme appelé *Tareef*¹⁰³⁶, le droit des personnes ainsi que leurs obligations et promeut la culture juridique.

Le ministère de la Justice s'intéresse plus particulièrement aux femmes¹⁰³⁷, leur indiquant leurs droits en tant qu'épouse, en matière de garde d'enfants ou au moment du divorce ainsi que leurs libertés. La question du renforcement des conciliations et des résolutions de conflits à l'amiable fait partie des préoccupations du ministère qui a institué des centres de

¹⁰³³ T. Aljedani, *Le régime de la convention d'arbitrage en droit français et saoudien : études comparatives*, (dir.) Maillot (J.M.), École doctorale droit et sciences politiques, Université de Montpellier, 2015, p. 117.

¹⁰³⁴ V. *Saudi Arabia v. Arabian American Oil Company*, 23 août 1958, in *Revue critique de droit international privé*, vol. 52, p. 272-363.

¹⁰³⁵ J. Balouziyah, « Judicial Reform in Saudi Arabia: Recent Developments in Arbitration and Commercial Litigation », *op. cit.*

¹⁰³⁶ V. le compte *twitter* : @MOJTareef

¹⁰³⁷ V. Annexe 8 : le ministère de la Justice en infographie.

conciliation ainsi que des organismes veillant à surveiller l'exécution des décisions de garde d'enfants, notamment en organisant les droits de visite¹⁰³⁸.

457. Le ministère est même allé plus loin puisqu'il a prévu la création d'un fonds pour les femmes séparées rencontrant des difficultés financières jusqu'au moment du jugement de divorce. Ce fonds est inspiré de celui du Royaume Uni¹⁰³⁹ qui aide à retrouver le parent absent afin qu'il remplisse ses obligations, calcule l'allocation versée aux enfants, etc. Le ministère de la Justice saoudien a annoncé l'établissement de ce fonds, l'époux cotisera selon ce qu'il doit¹⁰⁴⁰. L'épouse et leurs enfants recevront la pension nécessaire, peu important que le mari l'ait versée ou pas, ce dernier sera débiteur du gouvernement en cas d'échec de paiement.

458. Le ministre de la Justice a également déclaré récemment¹⁰⁴¹ que les femmes divorcées pourront recevoir par message téléphonique leurs certificats de divorce, pour donner suite aux plaintes d'un grand nombre de femmes n'ayant pas connaissance des documents officiels les concernant. Cependant, comme l'a exprimé Madame Latifa Ashaalan, membre du Conseil de la *Choura*, « *il aurait été plus judicieux de la part du ministre qu'il nous informe où en est le supposé Code du statut personnel qui règle le mariage, le divorce, la garde, la nafaqa, etc. au lieu de la grande réalisation du message instantané* »¹⁰⁴².

¹⁰³⁸ Le site du ministère de la Justice : <https://moj.gov.sa/ar/Ministry/vision2030/Pages/Initiative.aspx>, consulté le 3 juin 2018.

¹⁰³⁹ *The United Kingdom maintenance service* consultable sur : <http://www.gov.uk/child-maintenance>

¹⁰⁴⁰ « Saudi Ministry of Justice Announces Launch of Alimony Fund Modeled on UK's Child Maintenance Service », Saudi – US Trade Group, 15 mai 2018, consultable sur : sustg.com/saudi-ministry-of-justice-announces-launch-of-alimony-fund-modeled-on-uks-child-maintenance-service/

¹⁰⁴¹ « *Le ministère de la Justice déclare que la femme recevra à présent immédiatement son certificat de divorce par SMS* », 22 juil. 2018, Okaz, Riyad, consultable sur : www.okaz.com.sa/ampArticle/1658418

¹⁰⁴² @LatifahAshaalan, *twitter*, 26 juil. 2018.

Chapitre 2

Les recommandations

459. Le gouvernement saoudien s'est engagé, à travers la vision 2030, à autonomiser les femmes au sein de la famille et de la société et à leur garantir, jour après jour, plus de droits. Toutefois, l'État pourrait aller encore plus loin. Les engagements en faveur de la promotion du statut des femmes peuvent également émaner de la société saoudienne elle-même, en particulier des entreprises. De la même manière, l'amélioration du droit des femmes pourrait aussi bien découler de la *hard law* que de la *soft law*. Nous exposerons dans ce chapitre nos recommandations, en distinguant, d'une part, ce qui devrait à notre avis faire d'ores et déjà partie du corpus juridique saoudien et devenir une véritable *hard law* (Section 1), et d'autre part, ce que pourrait apporter la *soft law*, plus particulièrement grâce à la responsabilité sociétale des entreprises (Section 2).

Section 1 : Le caractère obligatoire de la *Hard Law*, protecteur des droits de l'homme

460. L'environnement institutionnel et légal saoudien s'est largement développé ces dix dernières années : de nombreuses lois ont été promulguées¹⁰⁴³, les femmes ont intégré le Conseil consultatif et des postes de haute fonction, le ministère de la Justice diffuse une certaine culture juridique, etc. Toutefois, un vide législatif existe toujours en matière de statut personnel (§1) alors que la mise en œuvre des lois est parfois défailante (§2).

¹⁰⁴³ Loi sur la protection contre la maltraitance, Loi sur la protection des enfants, Loi sur la lutte contre le harcèlement etc.

§1- Une loi relative au statut personnel

461. Malgré les réticences de quelques religieux quant à la codification de la Charia¹⁰⁴⁴, l'élaboration d'un Code du statut personnel en Arabie Saoudite est primordiale. Il est nécessaire de pouvoir rassembler toutes les règles du droit de la famille de manière claire, de les interpréter justement et sans discrimination, afin que chaque membre de la famille puisse trouver dans la loi une protection de ses droits et de ses libertés. Dès lors, les conditions du mariage, les obligations qui s'y rattachent ainsi que la dissolution de l'union devraient faire l'objet d'un Code de la famille auquel les juges sauront se conformer. Nous imaginerons ici quelques-uns des passages qui pourraient composer ce texte, reprenant la forme du Code civil français qui, à travers deux titres, distingue le mariage¹⁰⁴⁵ et le divorce¹⁰⁴⁶.

462. « *Des qualités et conditions requises pour contracter* »¹⁰⁴⁷

Le Code de la famille saoudien poserait les empêchements permanents et temporaires au mariage dans les mêmes termes qu'aujourd'hui, exigerait le consentement ferme des époux, l'autorisation du *wali* ou à défaut du juge en cas d'opposition injustifiée, de '*athl*'¹⁰⁴⁸. Il conviendrait donc de définir très limitativement ce que serait une cause de refus justifiée¹⁰⁴⁹ pour que toutes autres raisons, exclues de la liste, puissent constituer une entrave à la liberté du mariage des femmes, punissable par la loi.

À l'égard des mineurs, il est impératif, dans un premier temps, de fixer l'âge de la majorité, ce qui conduirait à poser le principe de l'interdiction du mariage des mineurs sauf exception prononcé par un juge.

Quant au mariage polygame, il semblerait judicieux d'imposer l'approbation du juge pour contrôler le devoir d'équité de l'époux.

¹⁰⁴⁴ V. *supra* p. 43-47.

¹⁰⁴⁵ C. civ. français, art. 143-227. Cependant toutes les dispositions du Code civil français ne sauraient être prises en compte, plus particulièrement celles ayant trait au mariage pour tous, inenvisageable en Arabie Saoudite.

¹⁰⁴⁶ C. civ. français art. 229-286.

¹⁰⁴⁷ C. civ. français, art. 143-164.

¹⁰⁴⁸ V. *supra* p. 127-130.

¹⁰⁴⁹ Nous pensons par exemple à la violence du prétendant.

463. « *Des formalités relatives à la célébration du mariage* »¹⁰⁵⁰

Les conditions de forme préciseraient la manière dont se déroule le mariage musulman en présence des époux, du père de l'épouse¹⁰⁵¹ et des témoins. La dot devrait être sérieuse, réelle et sans compensation.

La consignation du mariage par écrit serait imposée par le Code pour éviter les mariages sans documents officiels à l'issue desquels les époux se trouvent dénués de tous droits et obligations l'un envers l'autre¹⁰⁵².

464. « *Des oppositions au mariage* »¹⁰⁵³

Il conviendrait d'élargir les cas dans lesquels le juge décide du mariage lorsque la famille s'y oppose pour des raisons discriminatoires. Il faudrait inscrire une disposition prévoyant que : « Toute opposition faite par le père, la mère, ou tout autre membre de la famille ou de la tribu pour cause de défaut de lignée est nulle de plein droit ». Nous avons choisi la nullité pour qu'une opposition de ce type n'ait aucun effet.

465. « *Des demandes en nullité de mariage* »¹⁰⁵⁴

La nullité du mariage pourrait être invoquée en cas d'absence de consentement de l'un des époux. Il serait également pertinent d'ajouter la nullité en cas d'erreur dans la personne ou sur des qualités essentielles comme le Code civil français le prévoit¹⁰⁵⁵. Quant au mariage forcé, il serait nul de plein droit et une sanction déterminée devrait être envisagée à l'encontre de celui qui impose l'union.

¹⁰⁵⁰ C. civ. français, art. 165-171.

¹⁰⁵¹ Si le père décède, il sera remplacé par un autre tuteur, V. *supra* p. 186-187.

¹⁰⁵² Ce type de mariage s'appelle le mariage *'urfi*.

¹⁰⁵³ C. civ. français, art. 172-179.

¹⁰⁵⁴ C. civ. français, art. 180-202.

¹⁰⁵⁵ C. civ. français, art. 180.

466. « *Des obligations qui naissent du mariage* »¹⁰⁵⁶

L'article 203 du Code civil français dispose : « *Les époux contractent ensemble, par le fait seul du mariage, l'obligation de nourrir, entretenir et élever leurs enfants* ». Cette règle fait partager aux parents le devoir d'entretenir leurs enfants alors qu'en droit musulman, l'obligation de *nafaqa* ne pèse que sur le père, faisant ainsi de lui le principal tuteur. La mère n'est pourtant pas exclue en Islam¹⁰⁵⁷. Il serait important d'expliquer ces règles, mais nous recommandons surtout un partage de la tutelle entre les deux parents et l'affirmation de l'intérêt de l'enfant comme critère principal sinon unique des décisions des juges en cas de séparation. Il convient également de préciser que l'accord de la mère doit être obligatoire si son enfant, mineur, sort du territoire saoudien au même titre que celui du père, ce qui n'est malheureusement pas le cas aujourd'hui.

467. « *Des devoirs et des droits respectifs des époux* »¹⁰⁵⁸

L'étendue de l'obligation de *nafaqa* devrait être déterminée pour mieux cerner la gestion ménagère des époux puisque des interrogations demeurent¹⁰⁵⁹. Étant donné que l'époux doit entretenir l'épouse, à moins qu'elle puisse subvenir à ses propres besoins¹⁰⁶⁰, il faudrait sans doute proposer la règle de la contribution proportionnelle des époux, ce qui réduirait le droit de tutelle masculin.

Plus encore, le verset sur l'autorité des hommes et l'obéissance des femmes¹⁰⁶¹ devrait faire l'objet d'une disposition du Code qui écarterait toute interprétation d'un pouvoir abusif des hommes.

¹⁰⁵⁶ C. civ. français, art. 203-211.

¹⁰⁵⁷ V. *supra* p. 154-160.

¹⁰⁵⁸ C. civ. français, art. 212-226.

¹⁰⁵⁹ V. *supra* p. 149.

¹⁰⁶⁰ *Muscat Document*, art. 108.

¹⁰⁶¹ Sourate Les femmes, Verset 34, p. 84.

468. « *De la dissolution du mariage* »¹⁰⁶²

Le Code expliquerait les différents types¹⁰⁶³ et procédures¹⁰⁶⁴ de divorce. Nous recommandons de faire constater judiciairement la répudiation au même titre que le *khul'* pour éliminer cette discrimination à l'égard des femmes. Il semble également nécessaire de préciser que la demande de divorce, quelle que soit sa forme et qu'elle émane de l'époux ou de l'épouse, ne fait en aucun cas renoncer à la garde des enfants.

Quant au divorce pour faute¹⁰⁶⁵, il conviendrait d'énumérer certaines raisons qui justifieraient une demande en divorce telles que le défaut au devoir d'assistance ou au devoir de respect, l'entrave à la liberté de travailler ou de se déplacer, etc. L'imprécision actuelle permet certes au juge d'apprécier chaque situation au cas par cas, mais le texte devrait évoquer quelques fautes récurrentes sans pour autant les limiter. Nous recommandons par exemple d'introduire dans cette forme de dissolution du mariage les violences conjugales, physiques ou morales, qui entraînent *de facto* l'établissement du préjudice conduisant au divorce.

§2- La défaillance dans l'exécution des lois

469. La force d'une loi résulte de sa reconnaissance et de son application. Si une loi n'est pas reconnue par les membres d'une société ou n'est pas appliquée par un système judiciaire, alors elle ne sera qu'encre sur papier. Nous le voyons bien avec la force du droit coutumier dont les préceptes parviennent à s'imposer comme des règles impératives à cause des faiblesses de la loi. Ainsi conviendrait-il d'analyser l'acceptation sociale des lois en Arabie Saoudite (A) avant de nous intéresser à leur application par la justice saoudienne (B).

¹⁰⁶² C. civ. français, art. 227.

¹⁰⁶³ Répudiation, *Khul'*, etc.

¹⁰⁶⁴ Temporaire, permanent, révocable, irrévocable, etc.

¹⁰⁶⁵ Nous retrouvons ce type de divorce dans le Document de Mascate dans les cas du divorce pour préjudice et conflit (art. 106).

A) L'acceptation sociale des lois

470. La loi est, par définition, une disposition juridique d'application obligatoire. Cependant, pour qu'elle résiste au temps et notamment aux pressions sociales, il faudrait la connaître et oser s'en prévaloir. Si nous prenons le décret sur la réduction des prérogatives du tuteur en 2017, il proscrit, entre autres, toute ingérence du tuteur dans le travail de la femme ; mais pour que cette prohibition soit effective, il est indispensable que chaque femme subissant cette immixtion soit en mesure d'invoquer la règle à son profit.

Il semble dès lors essentiel que le gouvernement contrôle l'application des lois et prenne des mesures à l'encontre des personnes qui feraient en sorte de les négliger, marquant fermement le caractère obligatoire des législations saoudiennes, une véritable *hard law* qui s'impose face aux coutumes entravant le droit des femmes.

471. De la même façon, des projets de loi n'ont toujours pas abouti en raison de l'inertie des acteurs gouvernementaux. Nous citerons avant tout l'adoption tant attendue de la loi sur le statut personnel qui a été proposée par le Roi Abdullah en 2013. À notre sens, ce retard est dû à une forme de résistance de l'*establishment* religieux qui n'est encore pas prêt à accepter le « législateur saoudien », et plus particulièrement la législation en matière familiale et pénale.

Toutefois, l'exemple de la lutte contre le harcèlement marque la volonté du gouvernement de réagir face aux oppositions avec la promulgation d'une loi à ce propos le 31 mai 2018, dont le projet avait été annoncé par le Roi Salman en septembre 2017¹⁰⁶⁶. Cette loi condamne fermement le harcèlement puisque l'action publique demeure même en l'absence d'une action civile¹⁰⁶⁷ comme les autres crimes et délits. Cependant, nous regrettons qu'elle n'évoque pas spécifiquement le harcèlement de rue alors que le texte a été prévu de concert avec l'autorisation de conduite des femmes. Reste que cette loi vient protéger les victimes du pouvoir discrétionnaire du juge et s'impose en brisant les tabous de la société.

¹⁰⁶⁶ V. annexe 9 : La loi de la lutte contre le harcèlement, version anglaise réalisée par le cabinet Clyde & Co à Riyad.

¹⁰⁶⁷ Décret n° D/96 du 16/9/1439 (31 mai 2018), Loi de lutte contre le harcèlement, art. 3 al. 1^{er}.

B) L'application des lois

472. La question qui se pose en l'espèce est de connaître la loi applicable et la manière dont celle-ci est utilisée. Avant l'adoption de la loi anti-harcèlement, l'appréciation était à la charge du juge qui pouvait considérer que les faits constituaient ou non un harcèlement, auquel cas la peine encourue était à sa discrétion. En effet, en droit islamique, trois peines pénales peuvent être infligées : la première est issue du *hadd*, en arabe la limite, signifiant les limites que Dieu a fixées et qu'il ne faut donc pas dépasser¹⁰⁶⁸, la seconde est le *qisas* gouverné par la loi du talion¹⁰⁶⁹, et enfin le *taazir*, « une catégorie résiduelle punissant les agissements estimés être une atteinte à l'ordre public mais n'étant pas considérés comme faisant partie du *hadd* ou du *qisas* »¹⁰⁷⁰. Le harcèlement, qui jusque-là, ne constituait ni un *hadd* ni un *qisas*, pouvait faire l'objet d'une condamnation sous le *taazir*.

Le harcèlement, tout comme la violence conjugale, a longtemps été un sujet tabou au sein de la société saoudienne, rendant la plainte des victimes plus difficile à porter. En outre, rien ne garantissait la réparation du préjudice causé par le harcèlement puisque ce crime n'existait pas en droit saoudien. De ce fait, les juges, selon leur bon vouloir et leur degré de moralité, pouvaient condamner ou non le harcèlement. Certains d'entre eux ne donnaient pas suite aux plaintes des femmes, estimant que le harcèlement était causé par leur tenue parfois provocante¹⁰⁷¹. Selon un questionnaire réalisé par une étudiante de la ville d'AlSharqiyah¹⁰⁷², seulement 30,61 % des femmes interrogées pensent qu'une femme harcelée gagnera son procès indépendamment de sa tenue vestimentaire contre 58,16% qui prétendent que son degré de pudeur au moment de l'incident jouera un rôle dans la décision judiciaire.

473. Notons aussi que certaines femmes rejetaient elles-mêmes leurs droits à l'indépendance sous prétexte de fausses interprétations religieuses, réalisées en partie par les magistrats. Prenons l'exemple des jugements sur le retour exigé de l'épouse au domicile conjugal qui, en vertu de l'article 75 de la loi d'exécution, ne sauraient être exécutés : « *le jugement rendu contre l'épouse exigeant de retourner au foyer conjugal par la force ne saurait*

¹⁰⁶⁸ Par exemple : la diffamation, le rapport sexuel illicite, etc.

¹⁰⁶⁹ Tel que l'homicide volontaire.

¹⁰⁷⁰ M. Cammack, « Islamic Law and Crime in Contemporary Courts », *Berkeley Journal of Middle Eastern & Islamic Law*, vol. 4, Southwestern Law School, 2011, p. 6 (notre traduction).

¹⁰⁷¹ S. Ageel Alogla, *Saudi Arabia's Anti-Harassment Law, Why Now?* Université du Prince Mohammed Bin Fahd, AlSharqiyah, 2017, p. 5.

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 17. Ce questionnaire a été soumis à cent femmes d'AlSharqiyah, de manière aléatoire.

être exécuté »¹⁰⁷³. Bien que cette disposition légale respecte le principe de liberté individuelle, elle marque aussi la contradiction du corpus juridique saoudien qui, d'une part, laisse au juge la possibilité de rendre des décisions discriminatoires à l'égard des femmes en leur imposant le retour forcé au foyer, et d'autre part, protège les femmes de toutes contraintes. Ne faudrait-il pas empêcher les tribunaux de rendre des jugements de retour et ne leur donner que le pouvoir de statuer sur l'abandon du domicile constituant une faute ?

474. Enfin, il conviendrait de combler le défaut de mise en œuvre des lois en créant des comités spécialisés, à l'image du programme de réalisation de la vision, dont le rôle serait justement de permettre l'aboutissement des projets de loi, de reconnaître les règles juridiques ainsi que de s'assurer de leur application effective par l'appareil judiciaire.

475. Examinons à présent la manière par laquelle la *soft law* favoriserait les droits de l'homme en Arabie Saoudite.

Section 2 : La *Soft Law* instrument encourageant à l'amélioration des droits de l'homme

476. La *soft law*, le droit souple, représente un ensemble de règles non contraignantes que l'on retrouve le plus souvent en droit international, notamment en matière environnementale. La *soft law* semble aller à l'encontre de ce qu'est le droit qui, par nature, est la plupart du temps obligatoire. Mais cet instrument, quoique facultatif, pourrait bien être la solution pour améliorer les droits de l'homme en général et le statut des femmes en particulier. Regardons, dans un premier temps, l'impact que peut prendre la *soft law* sur le progrès juridique et social d'un pays (§1), puis, dans un second temps, voyons l'expérience saoudienne en matière de responsabilité sociale et environnementale (§2).

¹⁰⁷³ Décret royal n° M/53 du 13/8/1433 (3 juil. 2012), Loi d'exécution, art. 75 (notre traduction).

§1- La *soft law* ou le progrès juridico-social

477. Nous nous intéresserons ici à la manière dont la *soft law* pourrait améliorer le système juridique d'un État (A) et à l'impact positif qu'elle apporterait au progrès social d'une nation, principalement à travers la responsabilité sociale et environnementale des entreprises (B).

A) L'amélioration du corpus juridique

478. La *soft law* est définie « *comme l'ensemble des instruments normatifs dont la juridicité est incertaine et discutée, parce qu'ils ne sont ni juridiquement obligatoires (ils ne créent pas de droits et obligations, on parle aussi de "droit mou"), ni juridiquement contraignants (ils ne sont pas assortis de sanctions juridiques, on parle aussi de "droit doux"), mais qui influent quand même le comportement de leurs destinataires* »¹⁰⁷⁴. La *soft law* va pouvoir encourager à l'amélioration du droit et à la sauvegarde des droits humains car elle est aussi bien capable de devancer, de diffuser que de compléter la *hard law*¹⁰⁷⁵.

En effet, le droit souple concernera par exemple le droit des personnes en situation de handicap et diffusera le droit dur notamment à travers la pratique des entreprises RSE qui feront du respect de la législation en vigueur un modèle à suivre. En réalité, le rappel des règles n'est pas une démarche indifférente puisqu'il est d'abord nécessaire de bien connaître les lois et d'inciter les gens à les respecter. Enfin, le droit mou complète également le droit dur par le biais des déclarations, recommandations et résolutions faites par les organes internationaux. Toutes ces consignes sont, par essence, non obligatoires au regard du principe de souveraineté des États¹⁰⁷⁶.

479. Reste que la souplesse de la *soft law* pourrait bien influencer le corpus juridique d'un État ; le caractère ni obligatoire ni contraignant de l'*instrumentum* (les instruments utilisées tels que les recommandations, résolutions, etc. pour diffuser la *soft law*) et du *negotium* (désignant le contenu d'un traité ou d'une convention, ces derniers pouvant présentés des

¹⁰⁷⁴ M. Ailincă, « La *soft law* est-elle l'avenir des droits fondamentaux », *Revue des droits et libertés fondamentales*, chron n° 20, Grenoble, 2017, p. 1.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 2-4.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*

éléments de *soft law*)¹⁰⁷⁷ va engendrer un comportement des organisations, des entreprises et des États qui chercheront à mieux faire et à améliorer la condition humaine. D'après Madame Claire Lahovary, la Déclaration de l'Organisation internationale du travail relative aux principes et droits fondamentaux au travail¹⁰⁷⁸ n'aurait pas existé si elle avait été présentée comme une convention¹⁰⁷⁹, c'est-à-dire un instrument contraignant.

De la même manière, la *soft law* influe sur les États qui décident de s'engager à l'échelon international. Le Royaume saoudien a signé de nombreuses conventions, la flexibilité du droit international permettant au droit national de s'aligner sur les exigences des droits universels. D'ailleurs, l'Arabie Saoudite doit continuer à intégrer les principes des droits de l'homme en ratifiant les conventions auxquelles elle n'a pas encore adhéré. À juste titre, nous recommandons particulièrement au Royaume de signer la Convention internationale pour la protection des travailleurs migrants et de leurs familles de 1990¹⁰⁸⁰. La réalité ayant démontré que leurs libertés fondamentales ont largement été malmenées, cette convention vise à les protéger. L'Arabie Saoudite, qui comptait sur son territoire au dernier trimestre de l'année 2017 deux millions quatre cent douze mille six cent soixante treize travailleurs migrants dont sept cent trente-neuf mille trois cent trente-sept sont des femmes¹⁰⁸¹, doit absolument sauvegarder leurs droits.

Il semblerait également judicieux de signer les deux dernières conventions fondamentales de l'OIT, à savoir la Convention C087 sur la liberté syndicale et la protection du droit syndical et la Convention C098 sur le droit d'organisation et de négociation collective. Bien que le syndicalisme n'ait quasiment aucune place dans le corpus juridique saoudien, l'adhésion de l'Arabie Saoudite à ces instruments installerait un début de pratique tripartite¹⁰⁸² dans le pays, un nouveau droit au dialogue et aux négociations collectives.

¹⁰⁷⁷ C. Lahovary, *Les droits fondamentaux au travail*, *op. cit.*, p. 209.

¹⁰⁷⁸ Cette déclaration de 1998 oblige les États membres de l'OIT, peu important qu'ils soient signataires ou non des conventions de l'organisation, à respecter et à promouvoir certains principes du travail, à savoir la liberté d'association et de reconnaissance effective du droit de négociation collective, l'élimination de toute forme de travail forcé, l'abolition du travail des enfants et l'élimination de la discrimination en matière d'emploi et profession.

¹⁰⁷⁹ C. Lahovary, *Les droits fondamentaux au travail*, *op. cit.*, p. 209.

¹⁰⁸⁰ Il y a certes eu une avancée de leurs droits depuis le Règlement des travailleurs domestiques en vertu de la décision du Conseil des ministres n° 310 du 07/09/1434 (le 15 juil. 2013), mais elle reste, à notre sens, insuffisante.

¹⁰⁸¹ Le marché du travail saoudien, dernier trimestre 2017, V. https://www.stats.gov.sa/sites/default/files/labour_market_fourth_quarter_2017ar.pdf

¹⁰⁸² Le tripartisme de l'OIT est fondé sur le dialogue entre les gouvernements, les organisations d'employeurs et de travailleurs.

B) L'impact de la responsabilité sociétale des entreprises sur le progrès social

480. Comme le souligne un spécialiste saoudien de la responsabilité sociétale des entreprises, « *la RSE ne remplace en aucun cas les actions menées par le gouvernement, mais les complète [...] dans un monde où la coopération est indispensable entre les gouvernements, les ONG et les entreprises, la RSE apparaît comme un outil transversal idéal pour la promotion des droits de l'homme* »¹⁰⁸³. Si l'entreprise a ainsi un rôle à jouer dans la sauvegarde des droits humains et le progrès social du pays dans lequel elle opère, l'entreprise responsable¹⁰⁸⁴ en a d'autant plus puisqu'elle est consciente des enjeux sociaux et environnementaux.

481. La responsabilité sociétale des entreprises ou la responsabilité sociale et environnementale n'est autre que la responsabilité de l'entreprise envers ses actionnaires (*shareholders*) et ses parties prenantes (*stakeholders*) internes (associés, salariés, etc.) et externes (distributeurs, clients, etc.). La *Corporate Social Responsibility* vise trois champs de prédilection : l'environnement, la gouvernance et le social. Cette responsabilité est sociétale, s'adressant à l'ensemble de la société. La RSE renvoie à l'entreprise citoyenne qui suppose le respect du droit¹⁰⁸⁵ ; elle s'engage volontairement à aller au-delà de la loi, notamment en autonomisant les femmes, en se souciant de l'environnement, en garantissant une meilleure application des droits de l'homme en son sein¹⁰⁸⁶.

Une entreprise RSE concilie deux objectifs opposés : maximiser son profit tout en opérant dans une société dont elle partage et soutient les valeurs. L'engagement de la RSE est à la fois micro éthique, s'intéressant aux droits revendiqués par des individus ou un petit groupe¹⁰⁸⁷, et macro éthique, une « *subordination de soi aux autres* »¹⁰⁸⁸, à toutes les parties prenantes, voire jusqu'aux habitants de la ville où siège l'entreprise.

¹⁰⁸³ Y. Alzahrani, *La responsabilité sociale et environnementale des entreprises en Arabie Saoudite : approche de droit international*, op. cit., p. 274.

¹⁰⁸⁴ Lorsque nous évoquons l'entreprise responsable, il s'agit d'une entreprise engagée par la responsabilité sociale et environnementale.

¹⁰⁸⁵ N. Cuzacq, « *Le cadre normatif de la RSE, entre soft law et hard law* », HAL archives ouvertes, 9 nov. 2013, p. 3, consultable sur : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00881860>

¹⁰⁸⁶ S. Sarkar, P. Singh, « *Corporate Social Responsibility: A Way Towards Women Empowerment* », *International Journal of Management Research*, Inde, 30 mars 2016, p. 4-5.

¹⁰⁸⁷ P. Boidin, N. Postel, S. Rousseau, *La responsabilité sociale des entreprises une perspective institutionnaliste*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009, p. 39.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*

482. Il est vrai qu'une entreprise pourrait être tentée de négliger des normes de conduite afin d'obtenir un avantage concurrentiel¹⁰⁸⁹ dès lors que les préoccupations sociétales ont un coût. Néanmoins, le label RSE lui sera favorable puisque le concept éthique attirera plus de clients, d'investisseurs et de salariés, qui auront tout intérêt à vouloir rejoindre une société responsable. De nombreuses entreprises ont démontré l'importance du respect des règles de conduite qui ont une influence sur la croissance¹⁰⁹⁰. Augmenter sa responsabilité par le volontariat donne aux parties prenantes une image de l'entreprise plus humaine. De la même manière, l'entreprise RSE pourra améliorer la condition juridique du pays où elle est implantée pourvu qu'elle n'enfreigne pas les lois de l'État.

Le concept de RSE est reconnu globalement, notamment à travers les organisations internationales telles que les Nations Unies, l'Organisation internationale du travail ou l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE). Les principes directeurs de l'OCDE à l'intention des multinationales sont un exemple des initiatives de ces organismes. Il s'agit de recommandations, juridiquement non contraignantes, adoptées volontairement par les entreprises qui ont pour « *obligation première de se conformer à la législation de leur pays [...] Si les principes directeurs vont au-delà de la loi dans de nombreux cas, ils ne devraient pas – et tel n'est pas leur but – placer les entreprises dans une situation où elles feraient face à des obligations contradictoires* »¹⁰⁹¹. Ainsi l'entreprise RSE en Arabie Saoudite pourrait-elle, sans transgresser les lois du pays, s'intéresser de plus près au syndicalisme ou à la parité hommes-femmes, dans la mesure où la réglementation saoudienne ne s'y oppose pas.

L'entreprise est l'actrice principale de l'économie d'un pays. À travers son engagement sociétal, elle suit un certain code de conduite, des principes issus de la *soft law*, qui pourraient, avec le temps, acquérir une valeur juridique obligatoire. La pratique des entreprises RSE aurait donc un impact sur le corpus juridique du pays ; quelques règles, dont profiteraient les parties prenantes, prendraient une place plus importante au sein de la société alors même qu'elles étaient à l'origine écartées du champ légal saoudien. Prenons l'exemple du syndicalisme, ignoré par la législation saoudienne : l'engagement RSE pourrait favoriser la création de comités d'entreprise ou la désignation de délégués du personnel pour installer un dialogue entre les

¹⁰⁸⁹ OCDE, *Les principes directeurs de l'OCDE à l'intention des entreprises multinationales*, éditions de l'OCDE, 2011, p. 17, consultable sur : <http://dx.doi.org/10.1787/9789264115439-fr>

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 19.

salariés et les dirigeants. De la même manière, la RSE pourrait être un moyen d'atteindre l'égalité entre les hommes et les femmes. L'Arabie Saoudite a signé la Convention C100 sur l'égalité de rémunération, mais aucune loi nationale ne l'a traduite, fragilisant de la sorte son application. Pourtant, si les entreprises RSE s'engagent à assurer des salaires égaux à leurs salariés indépendamment de leur sexe, alors la pratique de la RSE sera créatrice de droits au même titre que l'a été la coutume.

483. La responsabilité sociale et environnementale des entreprises est, à notre sens, une véritable opportunité pour la société saoudienne et l'état du droit en Arabie Saoudite. Observons l'expérience des entreprises saoudiennes en matière de RSE et la façon dont elle pourrait aider à l'intégration des normes internationales.

§2- L'expérience saoudienne de la responsabilité sociétale des entreprises

484. L'expérience saoudienne en matière de responsabilité sociale et environnementale des entreprises n'est que débutante. Faisons l'état des lieux de la RSE en Arabie Saoudite (A) avant de s'interroger sur son avenir à la lumière de la vision 2030 (B).

A) L'état des lieux

485. Il conviendrait de porter notre attention sur la manière dont est conçue cette responsabilité sociétale par les entreprises en Arabie saoudite (1), puis sur la pratique de l'entreprise Abdul Latif Jameel, l'entreprise RSE par excellence (2).

1. La conception saoudienne de la responsabilité sociétale des entreprises

486. La responsabilité sociale et environnementale des entreprises ne connaît pas de définition universelle¹⁰⁹² et s'interprète différemment selon la culture. Les entreprises saoudiennes ont tendance à la confondre avec la charité, oubliant tous les autres aspects de la RSE. Cet amalgame résulte de la conception saoudienne du facteur social rattaché au devoir

¹⁰⁹² Une définition européenne lui a été donnée dans le Livre vert publié par la commission des communautés européennes, *Promouvoir la responsabilité sociale des entreprises*, Bruxelles, 2001 : « *l'intégration volontaire par les entreprises de préoccupations sociales et environnementales à leurs activités commerciales et leurs relations avec leurs parties prenantes* ».

religieux, celui de donner à travers l'aumône légale, la *zakât*, ou l'aumône libre, la *sadaqa*. En 2011, cent vingt-cinq milliards de riyals ont été dépensés par des entreprises RSE pour des œuvres caritatives¹⁰⁹³. Les entreprises saoudiennes ont longtemps pensé que les problèmes sociaux relèvent exclusivement de la pauvreté, la cause environnementale ayant souvent été négligée¹⁰⁹⁴. En 2009, les trois principales priorités d'une entreprise responsable étaient la création de nouveaux emplois, le soutien à l'entrepreneuriat et la promotion d'une campagne anti-tabac¹⁰⁹⁵. Le travail des femmes ne faisait pas partie des premières préoccupations des entreprises de la ville de Riyad contrairement à Jeddah qui s'y intéressaient un peu plus¹⁰⁹⁶.

D'après un rapport sur les entreprises responsables en Arabie Saoudite, il n'existe que très peu de ressources en langue arabe sur la responsabilité sociale et environnementale ; s'ajoute à cela un manque de prise de conscience de ce concept aussi bien à l'échelon des entreprises qu'à celui des institutions¹⁰⁹⁷. Depuis 2008, l'autorité générale saoudienne de l'investissement, connue sous le sigle SAGIA¹⁰⁹⁸, et la fondation du Roi Khalid (KKF)¹⁰⁹⁹ ont élaboré un indice de compétitivité des entreprises responsables, *the Saudi Arabian Competitiveness index* (SARCI), qui a pour dessein de mobiliser les entreprises afin qu'elles puissent promouvoir le développement social dans le Royaume et qu'elles deviennent ainsi des entreprises citoyennes. Dès la première année, quarante entreprises ont rejoint l'initiative, le chiffre ayant doublé en 2010, la fondation offrant des prix aux entreprises les mieux engagées.

Aux côtés de ces deux premiers organismes, les chambres de l'industrie de Riyad et de Jeddah comptent en leur sein des comités RSE chargés de promouvoir la responsabilité sociétale, en se focalisant essentiellement sur la stimulation du secteur privé¹¹⁰⁰. Ces comités

¹⁰⁹³ Tamkeen Development and Management Consulting, société de consultation RSE, Jeddah, consulté en déc. 2011 sur : www.tamkeenconsult.com

¹⁰⁹⁴ Tamkeen development and management consulting, « Première étude sur les entreprises en Arabie Saoudite et la responsabilité sociétale des entreprises », Jeddah, 29 mars 2007, consulté en 2011.

¹⁰⁹⁵ Banque nationale commerciale, « Rapport sur la responsabilité sociétale des entreprises dans le Royaume d'Arabie Saoudite », 2009, consulté en déc. 2011. La *National Commercial Bank* (NCB) s'est engagée dans la RSE en 2006. Sa mission se présente à travers la création, l'innovation et les programmes sans but lucratif. La publication de ce rapport par une banque fut une première au Moyen Orient.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

¹⁰⁹⁷ Harvard Kennedy School, SAGIA, King Khalid Foundation, « Corporate Social Responsibility in Saudi Arabia and Globally, Key Challenges, Opportunities and Best Practices », Riyad, 10 nov. 2008, p. 11.

¹⁰⁹⁸ *Saudi Arabian general investment authority.*

¹⁰⁹⁹ *King Khalid Foundation.*

¹¹⁰⁰ Y. Alzahrani, *La responsabilité sociale et environnementale des entreprises en Arabie Saoudite : approche de droit international, op. cit.*, p. 231.

ont une compréhension de la RSE qui se situe au niveau des meilleurs standards internationaux et s'intéressent particulièrement à une gouvernance transparente des entreprises¹¹⁰¹. Le second sommet RSE¹¹⁰² tenu à la chambre du Commerce et de l'Industrie de Jeddah en 2014 préconisait l'emploi des jeunes et le développement social des femmes.

2. L'entreprise Abdul Latif Jameel

487. Nous avons choisi l'entreprise Abdul Latif Jameel (ALJ) pour plusieurs raisons : tout d'abord, ALJ est une entreprise privée, l'Arabie Saoudite s'efforçant de stimuler le secteur privé et de supprimer la dépendance du citoyen à l'État providence. La seconde raison réside dans l'approche de cette entreprise qui, à notre sens, représente un beau modèle de responsabilité sociétale. L'engagement RSE d'ALJ s'étend sur une partie du Moyen Orient et en Afrique du Nord. Ainsi, il convient de présenter cette entreprise RSE par excellence¹¹⁰³.

L'entreprise ALJ a été créée en 1945 et est devenue dix ans plus tard le distributeur exclusif de Toyota en Arabie Saoudite. En 1965, les activités de la société à responsabilité limitée ALJ se sont diversifiées (biens immobiliers, crédit à la consommation, etc.). Les engagements de cette entreprise pour la communauté sont nombreux avec un véritable soutien aux jeunes et aux femmes. Depuis 2003, ALJ expose clairement son objectif, celui de créer de l'emploi. Parmi ses programmes, nous pouvons citer le « *Abdul Latif Jameel Community Service Program* » (ALJCSP) dont les activités portent sur le microfinancement, la prévention routière, le programme croix rouge, le financement d'études pour orphelins¹¹⁰⁴, ou encore « *Bab rizq Jameel* »¹¹⁰⁵ (BRJ), un véritable soutien à l'insertion des femmes dans le marché du travail et l'entrepreneuriat¹¹⁰⁶.

¹¹⁰¹ M. Gravem, *CSR in Saudi Arabia*, Université d'Oslo, 2010, p. 50.

¹¹⁰² Ce second sommet RSE a été tenu les 24-26 novembre 2014, s'intéressant à la responsabilité sociale et environnementale des entreprises dans la région du Moyen Orient.

¹¹⁰³ Nos propos ne signifient pas que d'autres entreprises saoudiennes n'auraient pas une bonne pratique RSE, nous pouvons d'ailleurs citer ARAMCO et STC.

¹¹⁰⁴ Rapport annuel BRJ, 2010, consulté le 1^{er} fév. 2011.

¹¹⁰⁵ *Bab rizq jameel* signifie « une belle opportunité pour s'enrichir » (notre traduction). V. babrizqjameel.com

¹¹⁰⁶ V. *supra* p. 244-245.

D'après le dernier rapport du programme BRJ¹¹⁰⁷ paru en 2014, ALJ a créé soixante-dix-huit mille emplois dont 70% destinés aux femmes¹¹⁰⁸, elle a aussi contribué au développement de deux mille deux cents petites et moyennes entreprises à l'aide de prêts sans intérêt allant de dix mille à trois cent mille riyals¹¹⁰⁹. L'entreprise a également conçu un programme d'embauche, se plaçant en tant qu'intermédiaire entre les demandeurs d'emploi et les entreprises. En 2014, trente-sept mille sept cent cinquante-neuf personnes ont trouvé un travail, ce qui équivaut à une augmentation de 33% par rapport à l'année 2013¹¹¹⁰.

Enfin, les préoccupations environnementales font aussi partie des engagements d'ALJ à travers le laboratoire « *Food and Water Security and the Environment* » créé en septembre 2014 à l'institut technologique du Massachusetts. Ce programme a été fondé dans le but de mener des recherches sur la manière dont nous pourrions lutter contre la pénurie d'eau et de nourriture dans le monde. Des études sont menées selon les régions : en 2017, un projet sur l'Inde a été réalisé, les principaux objectifs étant d'aider à la purification et la redistribution de l'eau dans les milieux ruraux, de s'assurer de la qualité et de la préservation de la nourriture ainsi que de s'intéresser à l'innovation agricole¹¹¹¹.

B) La responsabilité sociétale des entreprises à la lumière de la vision 2030

488. La vision 2030 est en accord avec les valeurs de la responsabilité sociétale des entreprises : « *Nous attendons de nos entreprises qu'elles soient socialement responsables et qu'elles contribuent au développement durable* »¹¹¹². Les principales cibles sont de faire travailler la jeunesse saoudienne et de stimuler les activités associatives dans le but de les développer davantage¹¹¹³.

¹¹⁰⁷ Rapport annuel BRJ, 2014.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹¹¹ V. <https://jwafs.mit.edu/research/grants>

¹¹¹² « An Ambitious Nation Responsibly Enabled », consultable sur : vision2030.gov.sa/en/node/12 (note traduction).

¹¹¹³ *Ibid.*

Conclusion générale

491. Les Saoudiennes ont vu une réelle amélioration de leur statut juridique et social ces dernières années, le Roi Abdullah ayant beaucoup œuvré pour le droit des femmes et le Roi Salman n'ayant pas ménagé ses efforts pour leur garantir, jour après jour, plus de libertés. Aujourd'hui, les femmes ont acquis et compris leurs droits les plus élémentaires, comme conserver une copie du contrat de mariage, ester en justice sans tuteur ou représentant, obtenir une carte d'identité nationale ou même tout simplement travailler avec l'employeur de leur choix. Elles apprennent maintenant à les faire valoir.

Le droit de garde des mères sur leurs enfants s'est élargi et est devenu un droit de tutelle lié aux actes d'administration pour faciliter les démarches de la vie familiale quotidienne. L'exécution immédiate d'un jugement de *nafaqa*, de garde d'enfants ou de droit de visite¹¹¹⁷ ainsi que le projet de fonds de pension¹¹¹⁸ démontrent la volonté du gouvernement saoudien de donner aux femmes les droits dont elles ont longtemps été privées.

Il a donc fallu créer un nouvel environnement culturel qui permet de relever le statut des femmes, en dépassant les barrières traditionnelles qui empêchent la manifestation de leurs libertés fondamentales. L'État a joué un rôle de taille dans la transformation de la société saoudienne, mais des discriminations à l'égard des femmes demeurent toujours ; leur élimination est une nécessité. Nous pensons précisément à l'éviction du tuteur pour obtenir un passeport, voyager en dehors du territoire ainsi que séjourner à l'étranger en tant qu'étudiantes boursières.

492. Selon *Musawah*¹¹¹⁹, réformer certaines lois musulmanes discriminatoires en vue d'améliorer la condition des femmes n'est pas contraire à l'Islam dès lors que la Charia requière « amour et compassion »¹¹²⁰, égalité, dignité et justice¹¹²¹. Le *fiqh* musulman a été conçu afin

¹¹¹⁷ Décret royal n° M/53 du 13/8/1433 (3 juil. 2012), Loi d'exécution, art. 34.

¹¹¹⁸ V. *supra* p. 270.

¹¹¹⁹ *Musawah (for Equality in the Family)* est une organisation qui promeut l'égalité (*musawah* en arabe) et la justice dans la famille musulmane. Créée en 2009 à Kuala Lumpur, ses participants utilisent l'Islam comme outil pour garantir le droit des femmes.

¹¹²⁰ Selon les versions du Coran, nous retrouvons ces sentiments « d'affection et de bonté » entre les époux *in* Sourate Les Romains, Verset 21, p. 406.

¹¹²¹ *Musawah (for Equality in the Family)*, Thematic Report on Muslim Family Law and Muslim Women's Rights in Saudi Arabia, 69th CEDAW session, Genève, fév. 2018, p. 13.

de comprendre la philosophie du droit islamique et d'adapter les dispositions coraniques dans l'espace et le temps¹¹²². L'Islam recommandait la libération des esclaves sans pour autant abolir catégoriquement l'esclavage¹¹²³, ce qui n'a pas empêché tous les États islamiques et musulmans de l'interdire plus tard. De la même façon, améliorer les droits humains ne saurait être contraire à la Charia, encore moins le droit des femmes dès lors que l'Islam rappelle que les femmes sont les sœurs des hommes¹¹²⁴.

493. Finalement, nous recommandons au gouvernement saoudien de citer expressément dans les textes qu'il adopte l'égalité entre les hommes et les femmes au même titre que l'autorisation de conduite des femmes en septembre 2017 et d'inscrire avec fermeté dans le marbre de la loi la volonté de lutter contre la discrimination à l'égard des femmes pour mieux sensibiliser la population. Pour ce faire, il faudrait, dans un premier temps, traduire nationalement les conventions internationales que l'Arabie Saoudite a signé puis, dans un second temps, continuer à légiférer en faveur des femmes.

¹¹²² V. annexe 10 : les outils pour réformer le droit de la famille *in* Musawah (for Equality in the Family), Thematic Report on Muslim Family Law and Muslim Women's Rights in Saudi Arabia, 69th CEDAW session, Genève, fév. 2018, p. 14.

¹¹²³ Le Prophète a libéré un esclave nommé Bilal ibn Rabah qui fut le premier homme à faire l'appel à la prière.

¹¹²⁴ V. *supra* p. 106.

GLOSSAIRE

Ahl al hal wal 'aqd : il s'agit des savants qui interprètent les textes religieux ainsi que ceux qui détiennent le pouvoir dans un État. Ces deux groupes travaillent ensemble afin de diriger une nation musulmane.

Al saḥwa al islamiyyah : l'éveil islamique.

'Aqd al niqah : le contrat de mariage.

'Athl : le « *'athl* » signifie la privation. On parle de « *'athl* » des femmes en ce qu'elles peuvent se trouver priver ou empêcher de se marier. Des recours existent afin d'abolir ces pratiques.

Bir (al walidain) : le respect, la gentillesse, la compassion, la patience et l'amour envers ses parents.

Chahada : la profession de foi clamant l'unicité de Dieu et l'existence de son messager Mohamed.

Charia : loi canonique islamique régissant la vie religieuse, politique, sociale et individuelle. En arabe, le chemin qu'il faut suivre.

Char'man qablana : les lois antérieures à l'Islam.

Cheikh : terme de respect qui s'applique aux religieux ou aux chefs de tribu.

Choura : le principe de consultation.

Fatwa : avis juridique rendu par une autorité islamique reconnue. L'*ifta* désigne le fait de rendre une *fatwa*.

Fiqh : compréhension et philosophie de la loi juridique islamique basées sur le Coran et la Sunna.

Hadana : dans son sens étymologique, « prendre dans les bras », il s'agit de la prise en charge de l'enfant par une personne désignée.

Hadd : les limites prescrites par Dieu (en matière pénal).

Hadith : paroles, approbations et agissements du Prophète rapportés et authentifiés. Suivant la chaîne de transmission d'un *hadith*, ce dernier peut-être plus ou moins authentique.

Hay'ah : la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice.

ḥisba : devoir de chaque musulman de promouvoir la vertu et de prohiber le vice, fonction importante d'un État islamique.

'Iddah : délai de viduité ayant pour objet de définir la paternité de l'enfant en cas de grossesse ainsi qu'un temps de réflexion lors d'une rupture entre époux pour qu'ils rétablissent le lien conjugal ou qu'ils le dissolvent.

Ijma : consensus de la communauté musulmane fait par des savants reconnus et agréés sur une question juridique islamique donnée.

Ijma al saḥāba : le consensus parmi les compagnons du Prophète.

Ijtihad : effort d'interprétation des textes religieux. Le *mujtahid* est celui qui réalise cet effort.

Istiḥsân : le choix préférentiel.

Istishāb : la présomption de continuité.

Jahiliyah : période préislamique des Arabes.

Kafala : procédure d'adoption spécifique au droit musulman interdisant l'adoption plénière. Le terme de *Kafala* est aussi utilisé pour désigner le phénomène de *sponsorship* connu dans les pays du Golfe pour les travailleurs migrants.

Khul' : dans son sens étymologique « ôter un vêtement » puisqu'en Islam, il est cité que l'homme et la femme sont vêtements l'un pour l'autre. Le *khul'* est l'action par laquelle la femme demande le divorce à son mari en lui offrant en contrepartie une compensation financière, généralement, la dot.

Madhab al saḥāba : les dires des compagnons du Prophète.

Mahr : dot versée à l'épouse par l'époux.

Mahram : proche parent avec qui il n'est pas permis de marier.

Maslaha al mursala : l'intérêt général.

Mufti : spécialiste religieux édictant des avis juridiques (*fatwas*) sur des questions religieuses.

Muhtasib(in) : la personne qui réalise la *ḥisba*.

Mutawwa' : dans son sens générique, désignant les pieux, les *mutawwa'* sont les agents de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice.

Nafaqa : devoir d'entretien de l'époux à son épouse et ses enfants.

Nithâm : système juridique ou réglementation.

Nushoz : la discorde entre époux.

Oulémas : les spécialistes religieux.

Qabila : la tribu.

Qanoun : le droit.

Qawamun : dans son sens étymologie, désigne la justice, la droiture, l'équité.

Qisas : « justes représailles », la peine infligée gouvernée par la loi du talion.

Qiyâs : raisonnement juridique fondé sur l'analogie.

Sad al darai' : source juridique qui permet d'interdire un acte qui jusque-là n'était pas prohibé afin d'empêcher qu'il conduise à commettre le mal ou des choses répréhensibles.

Sadaqa : l'aumône libre, non légiféré.

Salat : prière.

Sourate : ensemble de versets constituant un chapitre dans le Coran.

Sunna : voie, cheminement, tradition. Elle désigne la religion apportée par le Prophète.

Taazir : catégorie résiduelle, punissant les actes estimés contraire à l'ordre public mais ne constituant ni un *hadd* ni un *qisas*.

Tafwid : procuration ou mandat.

Talâq : ce terme désigne aussi bien la procédure de divorce que la répudiation.

Tawhid : la reconnaissance de l'unité des révélations divines.

Umma : la communauté musulmane liée par l'Islam dans le monde entier.

Uquq al walidain : l'ingratitude envers les parents.

'Urf : la coutume.

Wakil : le mandataire.

Wali : le tuteur légal de la femme ou à une échelle plus large, le Roi ou le Président d'un État.

Waqf : les fondations pieuses. Il s'agit d'une donation à une œuvre d'utilité publique.

Wilaya (al amr) : l'exercice du devoir du *wali*. On distingue la *wilaya* privée, au sein de la famille, de la *wilaya* générale comme celle de l'État.

Zakât : l'aumône légale.

Zawaj al mut'a : mariage temporaire assorti d'un délai. Ce type de mariage est interdit par les clercs sunnites.

Zawaj al tahlil : mariage dont l'objet est de permettre à la femme répudiée trois fois par son premier époux de pouvoir légalement se remarier avec lui. Ce type de mariage est condamné par les clercs sunnites.

LISTE DES ANNEXES

Annexe 1 : Chronologie des Codes musulmans du statut personnel

Annexe 2 : Conventions de l'Organisation internationale du travail dont l'Arabie Saoudite est signataire

Annexe 3 : Engagements volontaires portés par l'Arabie Saoudite *in* « Note Verbale datée du 12 fév. 2016, adressée au Président de l'Assemblée générale par la Mission permanente de l'Arabie Saoudite auprès de l'Organisation des Nations Unies (A/71/72) »

Annexe 4 : Campagne de sensibilisation sur la violence faite aux femmes, de la Fondation du Roi Khaled

Annexe 5 : Circulaire du Parquet saoudien

Annexe 6 : Les douze principaux programmes saoudiens de la Vision 2030

Annexe 7 : Le plan de réalisation du programme « Qualité de vie »

Annexe 8 : Le ministère de la Justice en infographie

Annexe 9 : La loi de la lutte contre le harcèlement, version en langue anglaise, traduite par le cabinet Clyde & Co, Riyad.

Annexe 10 : Les outils pour réformer le droit de la famille *in* Musawah (for Equality in the Family), Thematic Report on Muslim Family Law and Muslim Women's Rights in Saudi Arabia, 69th CEDAW session, Genève, fév. 2018, p. 14.

Annexe 1

Chronologie des Codes musulmans du statut personnel

1875 - Code de Qadri Pacha n'a jamais été promulgué, mais a souvent inspiré la jurisprudence égyptienne

1916 - Avant-projet du Code de droit musulman algérien, dit Code Morand, n'a jamais été promulgué bien qu'il ait souvent inspiré la jurisprudence algérienne

1917 - Loi ottomane sur la famille *Majella*

1920 - Loi égyptienne sur l'entretien (*nafaqa*)

1926-1927 - Promulgation du Code Turc

1929 - Loi égyptienne sur le divorce judiciaire

1931 - Règlement égyptien quant à l'âge minimum du mariage

1937 - *Charia Act* en Inde Britannique

1939 - *Dissolution of Muslim Mariages Act* en Inde britannique

1943 - Loi égyptienne sur les successions *ab intestat*

1946 - Loi égyptienne sur le testament

1951 - Loi jordanienne sur les droits familiaux

1953 - Loi syrienne du statut personnel

1955 - Loi égyptienne portant unification des tribunaux de statut personnel

1956 - Code du statut personnel tunisien complété par la suite par d'autres chapitres et lois (adoption)

1957 - Loi sur la tutelle des mineurs et l'absence en droit musulman algérien

1957-1958 - Code de statut personnel marocain *Moudawana*

1959 - Loi irakienne du statut personnel

1959 - Ordonnance algérienne sur le mariage et le divorce

1961 - *Muslim Family Law*, Pakistan

1962 - Code malien sur le mariage et la tutelle

1962 - Loi algérienne reconduisant la législation antérieure

1963 - Loi algérienne sur l'âge minimum au mariage (Loi Khémisti- Stefanini)

1964 - Lois relatives à la famille, Côte-d'Ivoire

1971 - *Law of Marriage Act*, Tanzanie

1972 - Code de la famille, Sénégal

1974 - *Law n°1 on Marriage*, 1974, Indonésie

1975 - *Family Law*, Somalie

1975 - Amendements à la loi syrienne du statut personnel

1976 - Élaboration, en Jordanie, d'un Code de statut personnel (destiné à abroger la loi de 1951)

1979 - Décret-Loi égyptien modifiant certaines dispositions des lois du statut personnel, abrogé puis modifié et promulgué en 1985

1984 - Code algérien de la famille

1984 - *Kuwaiti Family Code*

2004 - *Moudawana*, Code de la famille marocain, loi n°70-03

2005 - *United Arab Emirates Personal Status Law, Federal Law n°28*

2006 - *Qatar Family Law, Law n°22*

2009 - *Bahrain Family Law, Law n°19*

Annexe 2

Conventions de l'Organisation internationale du travail dont l'Arabie Saoudite est signataire



Organisation Internationale du Travail
Promouvoir l'emploi,
protéger les personnes

NORMLEX

Information System on International Labour Standards

Recherche
Guide de l'utilisateur
Glossaire

Ratifications pour Arabie saoudite

16 Conventions **Voir aussi**
[Conventions non ratifiées](#)

- Conventions fondamentales: **6 sur 8**
- Conventions de gouvernance (prioritaires): **1 sur 4**
- Conventions techniques: **9 sur 177**
- Sur **16** Conventions ratifiées par Arabie saoudite, dont **16** sont en vigueur, **aucune** convention n'a été dénoncée; **aucune** n'a été ratifiée au cours des 12 derniers mois.

Afficher la liste par : Type Numéro Sujet Statut

Convention	Date	État actuel	Note
C029 - Convention (n° 29) sur le travail forcé, 1930	15 juin 1978	En vigueur	
C100 - Convention (n° 100) sur l'égalité de rémunération, 1951	15 juin 1978	En vigueur	
C105 - Convention (n° 105) sur l'abolition du travail forcé, 1957	15 juin 1978	En vigueur	
C111 - Convention (n° 111) concernant la discrimination (emploi et profession), 1958	15 juin 1978	En vigueur	
C138 - Convention (n° 138) sur l'âge minimum, 1973 <i>Age minimum spécifié: 15 ans</i>	02 avr. 2014	En vigueur	
C182 - Convention (n° 182) sur les pires formes de travail des enfants, 1999	08 oct. 2001	En vigueur	

De gouvernance (prioritaires)

Convention	Date	État actuel	Note
C081 - Convention (n° 81) sur l'inspection du travail, 1947	15 juin 1978	En vigueur	

Techniques

Convention	Date	État actuel	Note
C001 - Convention (n° 1) sur la durée du travail (industrie), 1919	15 juin 1978	En vigueur	
C014 - Convention (n° 14) sur le repos hebdomadaire (industrie), 1921	15 juin 1978	En vigueur	
C030 - Convention (n° 30) sur la durée du travail (commerce et bureaux), 1930	15 juin 1978	En vigueur	
C045 - Convention (n° 45) des travaux souterrains (femmes), 1935	15 juin 1978	En vigueur	
C089 - Convention (n° 89) sur le travail de nuit (femmes) (révisée), 1948	15 juin 1978	En vigueur	
C090 - Convention (n° 90) sur le travail de nuit des enfants (industrie) (révisée), 1948	15 juin 1978	En vigueur	
C106 - Convention (n° 106) sur le repos hebdomadaire (commerce et bureaux), 1957	15 juin 1978	En vigueur	
C123 - Convention (n° 123) sur l'âge minimum (travaux souterrains), 1965 <i>Age minimum spécifié: 18 ans</i>	15 juin 1978	En vigueur	
C174 - Convention (n° 174) sur la prévention des accidents industriels majeurs, 1993	08 oct. 2001	En vigueur	

Annexe 3

Engagements volontaires portés par l'Arabie Saoudite *in* « Note Verbale datée du 12 fév. 2016, adressée au Président de l'Assemblée générale par la Mission permanente de l'Arabie Saoudite auprès de l'Organisation des Nations Unies (A/71/72) »

III. Annonces de contributions, conformément à la résolution 60/251 de l'Assemblée générale

17. L'Arabie saoudite s'engage à poursuivre son action en vue de promouvoir et de protéger les droits de l'homme sur les plans national, régional et international, grâce aux mesures suivantes :

- Continuer de s'acquitter de ses engagements en vertu des instruments régionaux et internationaux relatifs aux droits de l'homme auxquels elle est partie; et d'envisager d'adhérer aux instruments relatifs aux droits de l'homme auxquels elle n'est pas partie;
- Renforcer le cadre juridique en vue de la protection des droits de l'homme grâce à l'adoption de lois pertinentes. Une nouvelle loi sur les mineurs doit bientôt entrer en vigueur. Elle fournira le plus de garanties possible aux jeunes au cours d'une arrestation, d'une enquête, d'un procès et de l'exécution d'une peine;
- Revoir les lois en vigueur pour veiller à ce que le pays s'acquitte des obligations qui lui incombent selon les instruments internationaux et régionaux relatifs aux droits de l'homme;
- Adopter une stratégie nationale pour promouvoir et protéger les droits de l'homme, aller au-delà des obligations et se diriger vers des pratiques optimales dans le domaine des droits de l'homme, avec la participation de toutes les parties prenantes, y compris les institutions de la société civile;
- Continuer de mettre en place des programmes pour encourager une culture des droits de l'homme et d'assurer une éducation à ces droits;

- Continuer d'autonomiser les femmes afin de protéger et de promouvoir leurs droits, en vertu de la charia et des lois et normes internationales; lutter contre les stéréotypes négatifs grâce à l'intensification des activités et des programmes de sensibilisation;
- Appuyer le rôle des associations de la société civile et l'aider à jouer un rôle fondamental dans la promotion et la protection des droits de l'homme; la faire participer à l'établissement des rapports de l'Arabie saoudite et de ceux présentés notamment en vue de l'examen périodique universel;
- Coopérer avec le Conseil des droits de l'homme et participer effectivement à ses travaux; respecter ses procédures de travail; appliquer ses résolutions; prendre toutes les mesures requises en vue de protéger et de promouvoir les droits de l'homme et de nouer notamment des relations amicales parmi les nations; encourager la tolérance, la coexistence pacifique et le dialogue; rejeter le racisme et toutes les formes d'extrémisme; et renforcer la diversité culturelle;
- Coopérer avec la procédure d'examen périodique universel et continuer d'appliquer les recommandations formulées dans le cadre des examens périodiques universels de 2009 et de 2015;
- Coopérer avec les procédures spéciales du Conseil des droits de l'homme en répondant aux lettres adressées par les titulaires de mandat, les accueillir dans le pays et coopérer avec eux.

Annexe 4

Campagne de sensibilisation sur la violence faite aux femmes

Fondation du Roi Khaled



المنشور العربية

No More Abuse

"No More Abuse" is an anti-domestic abuse campaign in Saudi Arabia which aims at creating awareness and at fighting this phenomena against women. The campaign is a joint effort between King Khalid Foundation (KKF) and Mamac Ogilvy - Riyadh. The campaign was released in **Alwatan** and **Alriyadi** newspapers, as well as, in KKF social media channels, twitter, and Facebook.

The Foundation has created a dedicated page on its website (www.kkf.org.sa/nomoreabuse) and has provided a list of organizations that specialize in addressing abuse victims, with their contact numbers; encouraging the public to report all acts of violence.

KKF submitted a draft law on "**Women and Child Abuse Prevention Law**", which has been adopted and passed by Saudi Arabia's Government.

Annexe 5

Circulaire du Parquet saoudien



Circulaire adressée au Conseil du Parquet et aux différents départements affiliés

Cher Procureur de Tabouk, Que la paix et la bénédiction soient sur vous,

En considération de la lettre d'une avocate destinée au Prince héritier, Vice-Président du Conseil des ministres et Ministre de la défense – que Dieu le protège – dont la copie nous a été transmise ainsi qu'à d'autres organismes gouvernementaux ; et dans laquelle ladite avocate demande l'annulation

de certaines procédures relatives aux femmes notamment en matière de poursuites pénales.

Nous souhaitons que les avocates soient traitées de la même manière que les avocats ; qu'elles puissent bénéficier de tous les effets de la procuration et assister leurs clients durant l'enquête conformément à l'article 70 du code de procédure pénale.

Nos salutations ; Le Vice-Président ; Saoud Bin Abdullah AlMojob (22/07/1439 ; 8 avril 2018).

Annexe 6

Les douze principaux programmes saoudiens de la Vision 2030

Vision Realization Programs

In its session held on Monday 24 April 2017, CEDA identified a list of 12 programs to achieve the vision



Annexe 7

Le plan de réalisation du programme « Qualité de vie »

VRPs



Lifestyle Improvement Program – Program Card

Program Description	
<p>Improve individuals' lifestyles by developing an ecosystem to support and create new options that boost citizens' and residents' participation in cultural, environment, and sports activities. This is in addition to other suitable activities that contribute to enhancing the quality of life of individuals and families, creating jobs, diversifying economic activity, and raising the status of Saudi Arabian cities so that they rank among the best cities in the world.</p>	
L3 direct related objectives	L3 indirect related objectives
<ul style="list-style-type: none"> 2.2.1 - Increase public participation in sports and athletic activities 2.5.1 - Develop & diversify entertainment opportunities to meet population's needs 2.5.2 - Grow Saudi contribution to arts & culture 	<ul style="list-style-type: none"> 2.1.3 - Strengthen prevention against health threats (public health system & health crisis management) 2.2.2 - Reach regional & global excellence in selected professional sports 1.3.1 - Instill national values and strengthen the sense of national belonging 1.3.2 - Conserve & promote Islamic, Arab & National heritage of the Kingdom 1.3.3 - Uphold the Arabic language 2.6.3 - Develop positive attitude, resilience and hard-work culture among our children 4.4.1 - Improve living conditions for expats 4.4.2 - Improve working conditions for expats 4.4.3 - Source relevant foreign talent effectively 6.3.1 - Support growth of non-profit sector 6.3.2 - Empower non-profit organization to create a deeper impact (access to funds, talents, knowledge, etc.) 1.1. - Foster Islamic values (moderation & tolerance, excellence & discipline, equity & transparency, determination & perseverance) 2.3.1 - Improve quality of services provided in Saudi cities (utilities, public transports, etc.) 2.3.2 - Improve the urban landscape in Saudi cities 3.1.2 - Unlock state-owned assets for the Private Sector 3.1.7 - Create special zones & rehabilitate economic cities 3.3.6 - Enable the development of the tourism sector 3.3.7 - Increase localization of non-oil sectors 4.3.2 - Grow SME contribution to the economy 6.1.2 - Encourage volunteering
Program committee	
<p>Program Chairman</p> <p>Member of CEDA, Ahmad Al Khatib</p>	<p>The executing entities supporting the implementation of the Lifestyle Improvement Program</p>

Annexe 8

Le ministère de la Justice en infographie



Tout personne qui empêche ou retarde l'exécution d'un jugement concernant la garde d'un enfant, sa mise sous tutelle ou le droit de visite, encourra une peine d'emprisonnement qui ne peut excéder trois mois.

- Loi d'exécution, art. 92.

Tareef – Programme de diffusion de la culture juridique

Connaissance et Enrichissement

L'article 168 du Code de procédure civile exige d'exécuter un jugement rendu par tous les moyens légaux même si cela suppose l'usage de force par la police. Cependant, le règlement exclu le jugement demandant « à l'épouse de retourner au foyer conjugal » puisqu'il ne peut devenir obligatoire étant donné qu'il est impossible d'obliger une femme de vivre avec un homme qu'elle ne veut pas.



La garde du mineur

La mère est prioritaire sur la garde du mineur quel que soit son sexe tant qu'elle est capable d'en assumer la garde.

- Principes n°574 des principes et décisions jurisprudentiels

Tareef - Décisions de justice

En vue de diffuser la culture juridique, le ministère de la Justice présente un ensemble de décisions judiciaires émanant des tribunaux du Royaume d'Arabie Saoudite.

L'obligation du père de rendre à la mère le nourrisson qu'il a enlevé

La demanderesse, l'épouse, saisit le tribunal contre le défendeur, son époux, pour avoir la garde de son enfant nourrisson après que l'époux l'eut enlevé alors que l'épouse quittait le foyer conjugal pour cause de différends ; en raison de l'urgence, une procédure de référé a eu lieu, le défendeur était absent et deux témoins ont attesté de l'enlèvement.

Étant donné que la mère est prioritaire quant à la garde de l'enfant et que l'enlèvement leur a causé à tous deux un préjudice, le juge a confié la garde à la mère et a statué sur l'obligation pour le père de rendre l'enfant immédiatement. Le défendeur a fait appel du jugement, mais la Cour d'Appel a confirmé le jugement de première instance.

أقامت المدعية دعوها ضد زوجها المدعى عليه طالبة الحكم لها بحضانة ابنها الرضيع من المدعى عليه بعد أن قام بنزعه منها لما خرجت من بيت الزوجية لوجود خلافات بينهما؛ ونظراً لشمول الحكم بالقضاء المستعجل فقد قرر القاضي نظر الدعوى غيابياً، وبطلب البينة من المدعية أحضرت شاهدين معجلين شرعاً، فشهدا بنزع المدعى عليه للرضيع من والدته المدعية.

ونظراً لأن الأم أحق بحضانة ابنها الرضيع، ولأن في نزعه منها ضرراً عليهما، ولأن الضرر مرفوع في الشريعة.

لذا فقد حكم القاضي غيابياً بحضانة المدعية لابنها، وإلزام المدعى عليه بتسليمه لها مع شمول الحكم بالنفاذ المعجل، فاعترض المدعى عليه، ثم صدق الحكم من محكمة الاستئناف.

مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435 هـ

www.moj.gov.sa
الوزارة العامة للعدل
والاقتضال المؤسسي

2:30
الساعة

Tareef - Décisions de justice

En vue de diffuser la culture juridique, le ministère de la Justice présente un ensemble de décisions judiciaires émanant des tribunaux du Royaume d'Arabie Saoudite.

Rupture du contrat de mariage pour cause de « haine -désamour »

La demanderesse a demandé le divorce à cause d'un quotidien difficile, le défendeur consommant des substances illicites (...). Le défendeur a refusé le divorce à moins que la demanderesse accepte de lui laisser les enfants. Suite à une tentative de procédure de conciliation à laquelle le défendeur ne se présentait pas, et au fait qu'il n'existait plus de stabilité au sein du couple, que l'épouse détestait son époux et ce dernier consommait de la drogue, le jugement a prononcé le divorce sans compensation de la part de l'épouse et d'un délai d'attente de trois mois si elle souhaite se remarier. L'époux a fait appel mais la Cour d'Appel a confirmé le jugement de première instance.

أقامت المدعية دعوها ضد زوجها المدعى عليه طالبة فسخ نكاحها منه؛ وذلك لأنه يسيء عشرتها، ويتعاطى المخدرات، ويعرض الدعوى على المدعى عليه أقر بسبب المدعية، وأن عليه سوابق مخدرات، ودفع بتوبته منها، وقرر عدم موافقته على طلاق المدعية إلا إذا تنازلت له عن حضانة الأولاد. وبعد إحالة الطرفين إلى لجنة الإصلاح لم يحضر المدعى عليه جلسات الصلح، ورأت اللجنة التفريق بين الزوجين دون عوض؛ ونظراً لكره المدعية للمدعى عليه، وعدم استقامة الحياة الزوجية، ووجود سوابق مخدرات على الزوج.

لذا فقد فسخ القاضي نكاح المدعية من زوجها دون عوض، وبذلك حكم، وأفهمها بأن تعتد ثلاثة قروء على ألا تتزوج حتى يكتسب الحكم القطعية، فاعترض المدعى عليه، وصدق الحكم من محكمة الاستئناف.

مجموعة الأحكام القضائية لعام 1435 هـ

www.moj.gov.sa
الوزارة العامة للعدل
والاقتضال المؤسسي

2:30
الساعة

Les tribunaux saoudiens ont rendu 3919 jugements de pension durant le premier trimestre de l'année 1439 ; soit une augmentation de 53% par rapport à l'année précédente.

Les personnes qui ne remplissent pas cette obligation chariaïque sont considérées comme des personnes usant d'une forme de violence à l'égard des enfants.



الصلح

وسيلة لتسوية المنازعات وتقريب وجهات النظر بين المتخاصمين بالتراضي صلحاً كلياً أو جزئياً من منطلق قوله تعالى: (وَالصَّلْحُ خَيْرٌ) سورة النساء آية 128

جهاز إداري صدر قرار إنشائه من مجلس الوزراء برقم (103) وتاريخ 1434/4/18هـ

مراكز المصالحة

هي مكاتب تنشأ في المحاكم للقيام بالإصلاح بين المتخاصمين في القضايا التي يجوز فيها الصلح ويحددها النظام.

الرؤية
تشجيع ثقافة الصلح في المجتمع بشكل واسع وطرق مبتكرة.

الرسالة
تقديم الصلح وتسهيله لكافة أفراد المجتمع ورفع مستوى الخدمات المقدمة فيها.

الهدف العام
تحفيز العيب على الفضاة وتقليص تدفق القضايا على المحاكم.

www.moj.gov.sa

الدرجة العامة للتعليق والتواصل المؤسسي

2030

La Conciliation

Un moyen de résolution total ou partiel des conflits et de rapprochement des parties au litige en vertu des paroles de Dieu : « *la réconciliation est meilleure...* » Sourate Les Femmes, Verset 128.

Centre de conciliation

Appareil administratif créé depuis le décret du Conseil des ministres n°103 du 8/4/1434 (18 fév. 2013).

Des bureaux de conciliation ont été créés dans les tribunaux afin de résoudre les conflits à l'amiable entre les parties lorsque la conciliation est possible et autorisée par un texte de loi.

Vision : Diffuser la culture de la conciliation dans la société de manière globale et innovante

Message : Présenter la conciliation, la faciliter à tous les citoyens et améliorer ses services.

Mission : Réduire les procédures judiciaires.

Annexe 9**La loi de la lutte contre le harcèlement, version en langue anglaise,
traduite par le cabinet Clyde & Co, Riyad.***Umm Al Qura*

Friday, 24 Ramadan 1439 AH, 8 June 2018, Year 96, Issue 4730

Laws & Resolutions

Council of Ministers' Resolutions**Resolution n° 488 dated 14-9-1439 H.****Approving Anti-Harassment Law**

The Council of Ministers,

Having Reviewed the File received from the Royal Court n° 46250 dated 14-9-1439 H., which contains the telegram of His Royal Highness the Minister of Interior n° 44714 dated 23-2-1439 H. regarding Draft Anti-harassment Law prepared based upon the Royal Order n° 906 dated 6-1-1439 H.;

The Draft-Law referred to above;

Protection of Abuse Law enacted by the Royal Decree n° M/52 dated 15-11-1434 H.;

Criminal Procedures Law enacted by the Royal Decree n° M/2 dated 22-1-1435 H. and its Executive Regulation;

Child Protection Law issued by the Royal Decree n° M/14 dated 3-2-1436 H.;

The Report n° 1081 dated 9-8-1439 H., and the two memos n° 1188 dated 1-9-1439 H and n° 1247 dated 14-9-1439 H., drafted by the Bureau of Experts at the Council of Ministers;

The Shura Council Resolution n° 163-40 dated 13-9-1439 H.; and

Council of Ministers' General Committee Recommendation n° 4396 dated 14-9-1439 H.

Hereby Resolves as follows:

The Anti-harassment Law is hereby approved as per attached form.

A Draft Royal Decree to that effect has been prepared in the form attached herewith.

The Prime Minister

Royal Decree No. (D/96) dated 16-9-1439 H.

With the Help of Allah

We, Salman Bin Abdul Aziz Al Saud,
King of Saudi Arabia,

Based on Article (70) of Basic Law of Governance issued by Royal Decree n° D/14 dated 27-8-1412 H.;

Article (20) of Council of Ministers Law enacted by the Royal Decree n° A/13 dated 3-3-1414 H.;

Article (18) of Shura Council Law enacted by the Royal Decree n° A/91 dated 27-8-1412 H.;

Shura Council Resolution n° 163-40 dated 13-9-1439 H.; and

Having reviewed the Council of Ministers' Resolution n° 488 dated 14-9-1439 H.

We hereby decree as follows:

First: Anti-harassment Law is hereby approved as per the attached form.

Second: His Highness Deputy Prime Minister, Ministers and Heads of Independent Bodies Concerned, each in his respective area of competence– shall enforce this Decree.

Salman Bin Abdul Aziz Al Saud

Anti-Harassment Law

Article (1): The harassment Crime shall mean, [...] applying the provision of this law, any say, act or sign of sexual implication made by a person toward any other person, in a way that affects the victim's body or honor or taints the modesty, by any means whatsoever, including modern technology means.

Article (2): This Law aims at combating the harassment crime with intent to prevent it, applying the penalties to the perpetrators and protecting the individual's privacy, dignity and personal freedom which are guaranteed by the provisions of Islamic Sharia and laws.

Article (3):

- 1- The Victim's waiver or failure to file the complaint may not impede the competent authorities, legally authorized, from taking the necessary measures for the sake of the public interest, pursuant to the Criminal Procedure Law and other relevant laws.
- 2- Any person who becomes aware of any harassment case shall report the same to the competent authorities in order [to] the latter to take the necessary measures in accordance with Paragraph (1) of this Article.

Article (4):

- 1- Each person who has access, ex officio, to information about any harassment cases, shall preserve the confidentiality of such information.
- 2- The identity of victim may be disclosed only in the cases where the evidentiary, investigation or trial procedures so require.

Article (5):

- 1- The bodies concerned in both the public and private sectors shall set the measures necessary to prevent and combat harassment in the context of their respective work environments, including:
 - A- The mechanism of receiving complaints within the body.
 - B- The measures necessary for ensuring the validity and seriousness of complaints to preserve their confidentiality.
 - C- Publishing such measures and keeping their employees familiarized with the same.
- 2- The bodies concerned in both the public and private sectors shall call any of their employees to account on disciplinary grounds, in case of breaching any of the provisions set forth in this law, as per the applicable measures.
- 3- Disciplinary accountability held in accordance with this article may not prejudice the right of this victim to lodge a legal complaint to the competent authorities.

Article (6):

- 1- Subject to the provisions of Paragraph (2) of this Article and without prejudice to any other penalty prescribed by the provisions of Islamic Sharia or any other more severe penalty stipulated by any other law, any person who commits a harassment crime shall be punished by imprisonment, for no more than two years and / or a fine not exceeding One Hundred Thousand Riyals.
- 2- The penalty of harassment crime shall be imprisonment for no more than five years and / or a fine up to Three Hundred Thousand Riyals, in case of recidivism or in case the crime is associated with any of the following circumstances:
 - A- If the victim is a child.
 - B- If the victim is a person with special needs.
 - C- If the perpetrators [have] direct or indirect influence over the victim.
 - D- If the crime takes place at a place of work, study, shelter or care.
 - E- If the perpetrators and victim are of the same gender.
 - F- If the victim is sleeping, unconscious, or the like.
 - G- If the crime is committed in any case of crisis, disaster or accident situations.

Article (7):

- 1- Any person who incites, agrees with or otherwise assists any other person for the sake of committing the harassment crime shall be punished by the prescribed penalty.
- 2- Any person who attempts to commit a harassment crime shall be punished by no more than half of the maximum penalty prescribed for it.
- 3- Any person who files a malicious report about a harassment crime or maliciously alleged that s/he has undergone such crime shall be punished by the penalty prescribed theretofore such crime.

Article (8): This law shall become effective from the date of its publication in the Official Gazette.

Annexe 10

Les outils pour réformer le droit de la famille *in* Musawah (for Equality in the Family), Thematic Report on Muslim Family Law and Muslim Women's Rights in Saudi Arabia, 69th CEDAW session, Genève, fév. 2018.

Tools for reforming Muslim Family Law

In addition to human rights instruments, juristic tools and concepts exist within Islamic legal theory that can be used to reform discriminatory Muslim laws:

First, there is a distinction between what the State party calls *Shari'ah*. Much of what is deemed to be 'Islamic law' by the State party, and what is practiced in its family courts today are in fact, *fiqh* – jurisprudence. **It is not divine law. It is human-made, fallible and changeable.**

Second, Muslim jurists have always considered legal rulings related to marriage and family as social and contractual matters, not spiritual or devotional matters. As such these rulings have always been open to reforms, **given changing times and circumstances.**

Third, diversity of opinion has always been accepted and celebrated in the Muslim legal tradition. This led to multiple schools of law, with Kuwait following a [...] school of jurisprudence. Principles such as *maslahah* (public interest), and *istihsan* (choosing the best opinion among many), must be used to meet the demands of equality and justice today.

Fourth, laws or amendments introduced in the name of *Shari'ah* and Islam must reflect the values of **equality, justice, love, compassion and mutual respect** among all human beings.

These values exist in the Qur'an and the Muslim legal tradition, and the correspond with contemporary human rights principles.

INDEX

- A**
Abus.....266, 267, 268
- B**
Bureaucratie.....445, 446
- C**
Choura.....64, 75, 80-82
Constitution.....74-76
Comité des grands oulémas.....62
- D**
Discrimination.....1-3, 72, 147
Divorce.....225-234
- E**
Ecoles de droit.....44-49
Egalité.....85-87
Enfance.....238-250, 254, 255
- F**
Fiqh.....13, 26, 30-54
- G**
Garde.....246-249
Glass Ceiling.....396-402
- H**
Harcèlement.....359, 382, 471
Hard Law.....372, 470, 478
- I**
Identité.....300-304
- J**
Justice.....84, 93, 96, 97
- K**
Kafala.....255
- L**
Liberté de
- Circulation.....108, 163, 296
- Culte.....20, 98, 136, 172
- Expression.....136, 361
- Economique.....367
- M**
Maltraitance.....135, 262-268, 399
- N**
Nationalité.....149, 152, 381
- O**
Ordre public
- Immatériel.....5
- Islamique.....121
- P**
Pension.....203-207, 210, 242, 457
Permis de conduire.....349-366
Police religieuse.....335-347
Prince héritier.....333, 360, 390, 412
- Q**
Qualité de vie.....438-443
- R**
Répudiation.....216-223
RSE.....480-490

S

- Ségrégation.....295, 297, 303,
320-322, 341
Soft Law.....372, 476, 478, 479, 482
Syndicalisme.....142, 479, 482

T

- Transformation Nationale.....436
Tribu.....6, 57, 65-67

V

- Vision 2030.....413-433

W

- Wahhabisme.....57-59
Wali.....276-307

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages et thèses

A) Ouvrages généraux

- **Abu-Sahlieh (A.)**, *Religion et droit dans les pays arabes*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2008.
- **Aït-Yahya (A.)**, *L'histoire de l'Islam*, édition Nawa, France, 2002.
- **Alexandrescu-Dersca Bulgaru (M.)**, *La coutume, Europe orientale, Asie et Islam*, Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, 3^{ème} partie, Université de Boeck, Bruxelles, 1992.
- **Alshalhoub (A.)**, *Le système constitutionnel en Arabie Saoudite entre le droit et le droit comparé*, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2005.
- **Alshikhli (A.)**, *Les principes généraux dans le Royaume d'Arabie Saoudite*, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2014.
- **Alturki (A.)**, *L'Islam et les droits de l'homme*, ministère des Affaires islamiques, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 1996.
- **Amina Yagi (V.)**, *Droit musulman*, édition Publisud, Paris, 2004.
- **Bin baz (A.)**, *Le système politique et constitutionnel du Royaume d'Arabie Saoudite*, Bibliothèque du Roi Fahd, Riyad, 2012.
- **Blanc (F.)**, *Le droit musulman*, 2^{ème} édition, Dalloz, Paris, 2007.
- **Botiveau (B.)**, *Loi islamique et droit dans les pays arabes : mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, collection « Hommes et société », éditions Karthala, Paris, 1993.
- **Carreau (D.)**, **Marrekka (F.)**, *Droit international*, 11^{ème} édition A. Pedone, Paris, 2012.
- **Charles (R.)**, *Le droit musulman*, 6^{ème} édition, PUF, Paris, 1982.
- **Charnay (J.)**, *Esprit du droit musulman*, Dalloz, Paris, 2008.
- **Dazi-Héni (F.)**, *L'Arabie Saoudite en 100 questions*, Tallandier, Paris, 2017.

- **Debouteiller (G.)**, *L'Arabie Saoudite, cité de Dieu, cité des affaires, puissance internationale*, collection politique d'aujourd'hui, PUF, Paris, 1981.
- **Dupré (B.)**, *Juste assez d'idées pour briller en société*, Dunod, Oxford, 2011.
- **Draz (A.)**, *Naissance de l'Islam*, éditions Arissala, Paris, 2003.
- **Khâllaf (A.)**, trad. Dabbak (C.), Godin (A.), Labidi Maiza (M.), *Les fondements du droit musulman*, éditions Alqalam, Paris, 1997.
- **Levin (L.)**, *Droits de l'homme : questions et réponses*, collection les droits de l'homme en perspective, éditions UNESCO, Paris, 2005.
- **Méchin (B.)**, *Le loup et le léopard, Ibn-Séoud ou la naissance d'un Royaume*, éditions Albin Michel, Paris, 1995.
- **Milliot (L.), Blanc (F.)**, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2^{ème} édition, Sirey, Paris, 1987.
- **Oberdorff (H.)**, *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, LGDJ, Paris, 2008.
- **Patrick Glenn (H.)**, *Legal traditions of the World, Sustainable Diversity in Law*, 2^{ème} édition, Oxford University Press, New York, 2004.
- **Twal (G.)**, *Découvrez le Royaume d'Arabie Saoudite*, 2^{ème} édition, Bibliothèque du Roi Abdul Aziz, Riyad, 2010.

B) Ouvrages spéciaux

- **Abufares (M.)**, *Women's Civil and Political Rights in Islam*, Dar Alfurkan, Oman, 1^{ère} édition, 2000.
- **Abdul Ahad**, *The honourable Wives of the Prophet*, Darussalam, Riyad, 2004.
- **Abughada (H.), Alsuwalna (A.), Alidrissi (A.), Aleiss (Z.), Ibrahim (A.), Alshumari (H.)**, *L'Islam et la construction de la société*, édition Alrashd, Bibliothèque nationale du roi Fahd, Riyad, 2014.
- **Académie de droit international de la Haye**, *Recueil des Cours*, vol. 268, Hachette, Paris, 1999.
- **Alajami (A.)**, *Que dit vraiment le coran*, éditions SRBS, Turquie, 2008.
- **Alawadi (A.), Almubarak (H.), Alattawi (A.)**, *Women's Rights in the Kuwaiti Personal Status Law and Bahraini Shari'a Judicial Rulings*, Freedom House, Bahreïn, 2009.

- **Aleïd (N.), Alkhazmi (C.), Badehdeh (A.),** *La femme et la famille dans le Coran et la sunna*, Livre II, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Jeddah, 2012.
- **Aleïd (N.), Alkhazmi (C.), Badehdeh (A.),** *Points essentiels sur la culture islamique*, Livre I, Dar hafeth, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Jeddah, 2012.
- **Algharaibeh (M.),** *Right and Political Freedoms in Islamic Sharia*, 1^{ère} édition, Dar Almanar, the World Institute for Islamic Thought, Oman, 2000.
- **Alghazali (M.),** *The Prophet's Sunna, the People of Fiqh versus the People of Hadith*, 13^{ème} édition, Dar Alshurouq, Le Caire, 2005.
- **Alhukail (S.),** *Les droits de l'homme en Islam et la réfutation des préjugés soulevés contre l'Islam*, Dar ashbilial for pub. & dist., Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 1999.
- **Ali (K.),** *Les dispositions sur le comportement des femmes dans la Charia*, Dar Alnahda Alarabiyah, Le Caire, 2005-2006.
- **Aljarbou (A.), Alhussein (K.),** *Le centre juridique des femmes dans le Royaume d'Arabie saoudite*, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2010.
- **Aljaziri (A.),** *Le fiqh selon les écoles*, Dar alirshad, Le Caire, 1972.
- **Almahmood (A.),** *A Book on Islamic Studies*, Darussalam, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2010.
- **Almuzaini (I.),** *Le travail chez les musulmans*, ministère du Travail et des Affaires sociales, Riyad, 2003.
- **Al-Sadlaan (S.),** *Marital Discord (al-Nushooz)*, Albasheer publications & translations, États-Unis, 1996.
- **Al Saoud (S.), Aldriss (K.), Althouiji (A.), Alshedi (A.), Aleid (S.), Abuhumaid (T.),** *Le système politique en Islam*, Université du Roi Saoud, édition nationale Madar, Riyad, 2014.
- **Alshehab (M.),** *La femme saoudienne, voix et image*, édition Tuwa, Londres, 2010.
- **Alshokani (M.),** *Nil al awtar*, tome 4, Dar Alhadith, Egypte, 1993.
- **Alston (P.),** *The Labor Law Rights as Human Rights*, Oxford University Press, 2005.
- **Alturaiqi (A.),** *ahl al ḥal wal 'aqd, leurs critères et missions*, Dar al fadilah, Egypte, 2011.
- **Aoun (M.),** *Fondements théologiques du dialogue islamo-chrétien*, collection « études et documents islamo-chrétiens n° 6 », Dar Almachreq, Beyrouth, 2003.

- **Arabi (O.)**, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, vol. 21, arabic and islamic series, Kluwer law international, La Haye, Pays-Bas, 2001.
- **Baydoun (M.)**, traduit par Kayal (J.), *Des femmes autour du Prophète*, Dar Al-kotob Al-islamiyah, Beyrouth, 1971.
- **Bin Humaid (S.)**, révisé par Al-Germâny, *Le travail de la femme en Islam*, bureau de prêche de Rabwah, Riyad, 2006.
- **Boidin (P.), Postel (N.), Rousseau (S.)**, *La responsabilité sociale des entreprises une perspective institutionnaliste*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009.
- **Büchler (A.)**, *Islamic Law in Europe? Legal Pluralism and its Limits in European Family Laws*, collection Cultural Diversity and Laws, édition Ashgate, Angleterre, 2011.
- **Clavel (E.)**, *Droit musulman, du statut personnel et des successions, d'après les différents rites et plus particulièrement d'après le rite hanafite*, Tome I, librairie du recueil général des lois et des arrêts et du journal du Palais, Paris, 1895.
- **Coleman (I.)**, *Paradise beneath her Feet: How Women are transforming the Middle East*, Random House, New York, 2010.
- **Doumato (E.)**, *Women's Rights in the Middle East and North Africa : Progress Amid Resistance*, Freedom House, édition Sanja Kelly and Julia Breslin, New York, 2010, http://freedomhouse.org/sites/default/files/inline_images/Saudi%20Arabia.pdf
- **Dupret (B.)**, *La charia aujourd'hui, usages de la référence au droit islamique*, collection « Recherches », éditions La découverte, Paris, 2012.
- **Dupret (B.)**, *La charia, des sources à la pratique, un concept pluriel*, éditions La découverte, Paris, 2014.
- **Eldjazaïri (A.)**, traduit par Chakroun (M.), *la voie du musulman*, Maison d'Ennour, Paris, 1987.
- **Fournier (P.)**, *Muslim Marriage in Western Courts, Lost in Transplantation*, collection Cultural Diversity and Laws, édition Ashgate, Angleterre, 2011.
- **Fyzee (A.)**, révision de T. Mahmood, *Cases in the Muhammadan law of India, Pakistan and Bangladesh*, 2^{ème} édition, Oxford University Press, 2005.
- **Gadant (M.), Kasriel (M.)**, *Femmes du Maghreb au présent (la dot, le travail, l'identité)*, éditions du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1990.

- **Guerin de la grasserie (R.),** *Etude critique sur la tutelle des mineurs en droit comparé*, Bibliothèque nationale, Paris, 1912.
- **Hallaq (M.),** *Fiqh According to the Qur'ân and Sunnah*, vol. 2, Darussalam, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2008.
- **Hemaya (A.),** traduit par Scheid (T.), *Islam un aperçu approfondi*, contrôlé par Al-azhar, zamzam Presses, Le Caire, 2001.
- **Hennette-Vauchez (S.), Möschel (M.), Roman (D.),** *Ce que le genre fait au droit*, Dalloz, Paris, 2013.
- **Hertog (S.),** *Princes, Brokers, and Bureaucrats, Oil and the State in Saudi Arabia*, Cornell University Press, New York, 2010.
- **Ibn Taimiyah,** *Al Hisbah Fil islam (Duty of Enjoining Good and Forbidding Evil)*, vérifié par Sayyed Abu Si`dah, Dar al-Arqaam, Koweït, 1983.
- **Ibn Taymiyya,** *Introduction aux fondements de l'exégèse du Coran*, éditions Sabil, Union européenne, 2004.
- **Jabiri (A.),** *Gendered Politics and Law in Jordan: Guardianship over Women*, Palgrave, Macmillan, Londres, 2016.
- **Jahel (S.),** *La place de la Charia dans les systèmes juridiques des pays arabes*, éditions Panthéon-Assas, LGDJ, Paris, 2012.
- **Jwensinck (A.),** *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vol. III, éditions Brill, Leiden, 1992.
- **Keshk (M.),** *Les saoudiens et la solution islamique*, Halliday litograph corporation, Massachusetts, 1982.
- **Lahovary (C.),** *Les droits fondamentaux au travail*, PUF, Paris, 2009.
- **Lamrabet (A.),** *Le coran et les femmes, une lecture de libération*, éditions Tawhid, Paris, 2007.
- **Lambaret (A.),** *'Aïcha épouse du Prophète ou l'islam au féminin*, éditions Tawhid, Paris, 2003.
- **Laoust (H.),** *La profession de foi d'Ibn Taymiyyah, la wasitiyya*, édition geuthner, bibliothèque d'études islamiques, Tome 10, Paris, 1986.
- **Mersi (M.),** *L'Islam et la place des femmes*, éditions Université islamique de l'Imam bin Saoud, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 1997.
- **Mahiou (A.),** *L'état de droit dans le monde arabe*, éditions CNRS, Paris, 1997.

- **Mouline (N.)**, *Les clercs de l'islam, autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite*, XVIII^e- XXI^e siècle, collection Proche-Orient, PUF, Paris, 2011.
- **Muhammad (Y.)**, *The Principles of the Islamic Economic System*, édition islamic inc. For publishing & distribution, Le Caire, date.
- **Mujahid (A.)**, traduit par Nahri (S.), *Golden Stories of Sayyida Khadijah*, Dar-us-salam, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2012.
- **OCDE**, *Les principes directeurs de l'OCDE à l'intention des entreprises multinationales*, éditions de l'OCDE, 2011.
- **Pasha (Q.)**, *Code civil de la famille en Islam*, traduit par E. Clavel, notes additionnelles d'A. Perot, édition Alif, 2010.
- **Promotion 2002-2003 du D.E.S.S « Systèmes juridiques comparés »**, *Petit lexique d'institutions juridiques étrangères*, Université Paul Cézanne Aix-Marseille III, Faculté de droit et de sciences politiques, Presses universitaires d'Aix-Marseille (PUAM), 2004.
- **Sâbiq (S.)**, *Fiqh as-sunna pour les femmes*, Maison d'Ennour, Paris, 2014.
- **Salman (M.)**, *La profession d'avocat : son histoire dans le système juridique et la position de la Charia islamique*, Dar al fihaa, Riyad, 1987.
- **Tobich (F.)**, *Les statuts personnels dans les pays arabes, de l'éclatement à l'harmonisation*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008.
- **Trigano (S.)**, **Baum (G.)**, **Stétié (S.)**, *Le monothéisme*, éditions Fides, Bibliothèque nationale du Québec, 2003.
- **Wafi (M.)**, *Les principes de procédure civile (de la Charia)*, Tome I, édition Alrashd, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2013.
- **Wafi (M.)**, *Les principes de procédure civile (de la Charia)*, Tome II, édition Alrashd, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2014.
- **Welchman (L.)**, *Women and Muslim Family Laws in Arab States, A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, ISIM series on contemporary muslim societies, Presse de l'Université d'Amsterdam, 2007.

C) Thèses

1. Thèses publiées

- **Armanazi (N.)**, *L'islam et le droit international*, Université de Paris, Institut des hautes écoles internationales, Librairie Picart, 1929.
- **Claret De Fleurieu (M.)**, *L'État musulman entre idéal islamique et les contraintes du monde temporel, la relativité de l'impact de l'islam sur le droit constitutionnel des États musulmans*, (dir.) De Guillenchmidt (M.), collection thèse n°42, Premier prix de thèse de l'école doctorale de la Faculté de droit Paris Descartes, LGDJ, 19 déc. 2009.
- **Fouad Ismaïl Mohanna (M.)**, *Le rôle du juge dans le droit anglais et dans le droit de l'Islam comparés*, Faculté de droit de Paris, Librairie Arthur Rousseau & cie, 1929.
- **Mouline (M.)**, *Les héritiers des Prophètes, sociologie historique de la tradition hanbalo-wahhâbite*, (dir.) Kepel (G.), école doctorale de Sciences Po, programme monde musulman, centre d'études et de recherches internationales, Paris, 2010.
- **Pfender (A.)**, *De la théorie des preuves du droit musulman et son application dans la législation algérienne indigène*, Faculté de droit d'Aix, Librairie Stamel & Albano, 1908.

2. Thèses non publiées

- **R. Alharbi**, *Toward the Development of Saudi Women's Rights: A Critical Analytical Study of the Impacts of Cultural Norms and Saudi Religiosity over the Operation of Women's Rights of Employment and Freedom of Movement: Problems and Solutions*, Robert H. McKinney School of Law, Université de l'Indiana, Printemps 2017.
- **Aljedani (T.)**, *Le régime de la convention d'arbitrage en droit français et saoudien : études comparatives*, (dir.) Maillot (J.M.), École doctorale Droit et Sciences politiques, Université de Montpellier, 2015.
- **Almahrag (A.)**, *Criminalizing Domestic Violence under Shre'a Law and Written Law*, Université Arabe du Prince Naif, Riyad, 2008.
- **Almarzoqi (M.)**, *Enjeux de pouvoir et portée de la réforme administrative en Arabie Saoudite : le cas des conseils suprêmes*, (dir.) Lahouari (A.), Sciences Po Lyon, Université de Lyon II, 2017.

- **Alzahrani (Y.),** *La responsabilité sociale et environnementale des entreprises en Arabie Saoudite, approche de droit international*, (dir.) Blacher (P.), École doctorale 537 « Culture et patrimoine », Université d'Avignon, 2011.
- **Hage-Chahine (N.),** *La distinction de l'obligation et du devoir en droit privé*, (dir.) Lequette (Y.), Université Panthéon-Assas, 2014.
- **Koraytem (T.),** *Le pluralisme juridique en Arabie Saoudite : essai de systématisation*, (dir.) Jahel (S.), Université Panthéon-Assas, 1999.
- **Mack (G.),** *The Modern Muhtasib : Religious Policy in the Kingdom of Saudi Arabia*, Faculté des Arts, Institut des études islamiques, Université Mc Gill, Montréal, Canada, 11 avr. 2013.
- **Rezine (O.),** *Capital humain, éducation et croissance économique : une approche économétrique*, (dir.) Souar (Y.), Université Abou Bekr Belkaid, Algérie, 2014-2015.

D) Mémoires

- **Ageel Alogla (S.),** *Saudi Arabia's Anti-Harassment Law, Why Now?* Université du Prince Mohammed Bin Fahd, AlSharqiya, 2017.
- **Alharbi (R.),** *Comparative Analysis for Marriage under Islamic Law between Saudi Arabia and Egypt*, Université de Missouri, Kansas, 2014.
- **Alharbi (R.),** *Guardianship Law in Saudi Arabia and its Effects on Women's Rights*, Université de Missouri, Kansas, 2014.
- **Al-Noaimi (H.),** *Personal Status Law in Gulf States, A Comparative Study into Guardianship Laws in Marriage*, Université de la Sorbonne, Abu Dhabi, 2014.
- **Fallatah (H.),** *Women Entrepreneurs in Saudi Arabia : Investigating Strategies Used by Successful Saudi Women Entrepreneurs*, Université Lincoln, Nouvelle Zélande, 2012.
- **Gravem (M.),** *CSR in Saudi Arabia*, Université d'Oslo, 2010.

E) Dictionnaires

- **Ali ami moezzi (M.)**, *Dictionnaire du Coran*, édition Robert Laffont, Paris, 2007.
- **Alland (D.), Rials (S.)**, *Dictionnaire de la culture juridique*, 3^{ème} édition, PUF, Paris, 2003.
- **Almaany**, dictionnaire arabe en ligne, consultable sur : www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/
- **Andriantsimbazovina (J.), Gaudin (H.), Marguénaud (J.)**, *Dictionnaire des droits de l'homme*, 1^{ère} édition, PUF, Paris, 2008.
- **Boudon (R.), Bourricaud (F.)**, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Presses universitaires de France, 7^{ème} édition, Paris, 2011.
- **Cornu (G.)**, Association Henri Capitant, *Vocabulaire juridique*, 12^{ème} édition, PUF, Paris, 2018.
- **Debard (T.), Guinchard (S.)**, *Lexique des termes juridiques*, 25^{ème} édition, Dalloz, Paris, 2018.
- Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 8^{ème} édition, <https://academie.atilf.fr>
- Dictionnaire électronique de l'Académie Française, 9^{ème} édition.
- **Moussaoui (M.)**, *Dictionnaire de l'Islam*, éditions Sabil, Ville-Franche/Saône, 2014.
- Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la LANGue (Ortolang), centre national de Ressources textuelles et lexicales, consultable sur : www.cnrtl.fr

II. Articles et contributions

A) Contributions à des ouvrages collectifs

- **Al-Araify (S.), Al-Ghamdi (A.)**, *The Security Impact, in The Religious Police in Saudi Arabia*, Ghainaa publications, 1^{ère} édition, Arabie Saoudite, 2008.
- **Almunajid (M.)**, *L'évolution des droits de la femme en Arabie Saoudite in Lelièvre (H.)*, *Les femmes, mais qu'est-ce qu'elles veulent ?* édition Complexe, France, 2001.
- **Al-Tahlawi (T.)**, *Women and the Religious Police, in The Religious Police in Saudi Arabia*, Ghainaa publications, 1^{ère} édition, Arabie Saoudite, 2008.

- **Bushait (A.)**, *Saudi Women's Education: History, Reality and Challenges*, in *Women in Saudi Arabia Cross-Cultural views*, Ghainaa publications, 1^{ère} édition, Arabie Saoudite, 2008.
- **Maillot (J.)**, *Protection des libertés et droits fondamentaux*, in **Guinchard (S.)**, *Le Grand Oral*, Gazette du Palais, lextenso éditions, Paris, 2010.

B) Articles de revues

- **Abdelkader (E.)**, « To Judge or not to Judge: A Comparative Analysis of Islamic Jurisprudential Approaches to Female Judges in the Muslim World (Indonesia, Egypt and Iran) », *Fordham International Law Journal*, New York, 2013.
- **Abdullah (L.)**, **Al-Banawi (N.)**, **Bokari (A.)**, **Elimam (H.)**, « The Contribution of the Saudi Woman in Economic Development », *International Journal of Business and Economic Development*, vol. 2, n°3, Université du Roi Abdul Aziz, Jeddah, nov. 2014.
- **Ailince (M.)**, « La soft law est-elle l'avenir des droits fondamentaux », *Revue des droits et libertés fondamentales*, chron n° 20, Grenoble, 2017.
- **Aldossari (H.)**, « The Personal is Political: Gender Identity in the Personal Status Laws of the Gulf Arab States », *The Arab Gulf States Institute*, Washington, 2016.
- **Alfassi (H.)**, « Saudi Women: Modernity and Change. Industrialization in the Gulf », *Center of contemporary arab studies*, Université de Georgetown, 2011.
- **Alharthey (B.)**, « Role of Corporate and Social Responsibility Practises in Saudi University », *International Journal of Business and Social Research*, vol. 6, issue 1, États-unis, 2016.
- **Alnafisah (A.)**, « Contemporary Jurisprudence Research Journal », *A journal concerned with Islamic Jurisprudence*, Riyad, 2015.
- **Al-Maimani (K.)**, **Al-Yafi (W.)**, **Khan (S.)**, « Exploring Corporate Social Responsibility in Saudi Arabia: The Challenges Ahead », *Journal of Leadership, Accountability and Ethics*, vol. 10, États-unis, 2013.
- **Almidani (M.)**, « La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman » in *Lectures contemporaines du droit islamique, Europe et monde arabe*, (dir.) Fregosi (F.), Presses universitaires de Strasbourg, 2004.

- **Almidani (M.)**, « La ligue des États arabes et les droits de l'homme », *Scienza & Politica*, n° 26, Université de Bologne, 2002.
- **Almidani (M.)**, « Le regard de l'Islam sur la famille », *Jura Gentium*, Centre de philosophie du droit international et de la politique globale, Florence, 2005.
- **Alsayyad (A.), Nawar (A.)**, « The Social Dimensions of Saudi Vision 2030, a Paradism Shift », *International policy Center for Inclusive Growth*, Brésil, août 2017.
- **Alsair (M.)**, « Droit de la femme lors du litige », *magasine de la justice*, ministère de la Justice, Bibliothèque nationale du Roi Fahd, Riyad, 2009.
- **Alsirjani (R.)**, « La choura dans l'Islam : sa compréhension et son importance », *Revue Histoire de l'Islam*, Egypte, 16 mai 2010.
- **Alsubaie (M.)**, « the Effectiveness of Corporate Social Responsibility in Saudi Arabia », *Global Journal of Human-Social Science*, vol. 16, issue 4, États-Unis, 2016.
- **Alsubaie (A.), Jones (K.)**, « An overview of the Current State of Women's Leadership in Higher Education in Saudi Arabia and a Proposal for Future Research Directions », *Administrative Sciences*, Grande-Bretagne, 12 oct. 2017.
- **Alzahrani (Y.)**, « La responsabilité sociétale des entreprises en Arabie Saoudite », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 64, n°4, Paris, 2012.
- **Azhar (N.)**, « the Effect of Corporate Social Responsibility in the National Commercial Bank in Saudi Arabia », *International Journal of Mechanical and Industrial Engineering*, vol. 10, n°4, Inde, 2016.
- **Borrmans (M.)**, La déclaration universelle des droits de l'homme en 1948 et les déclarations des droits de l'homme dans l'Islam » *Islamochristiana*, revue annuelle, Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie (PISAI), Rome, 1998.
- **Botiveau (B.)**, « Lavorel Sabine, Les constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique, Presses universitaires du Québec, 2005, 202p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [en ligne], nov. 2008, <http://remmm.revues.org/5813>
- **Brand (J.)**, « Aspects of Saudi Arabian Law and Practice », *Boston College International & Comparative Law Review*, vol. IX, n° 1, 1986.
- **Cammack (M.)**, « Islamic Law and Crime in Contemporary Courts », *Brekeley journal of Middle Eastern & Islamic Law*, vol. 4, Southwestern Law School, 2011, consultable sur : <http://scholarship.law.berkeley.edu/jmail.vol4/iss1/5>

- **Chekir (H.)**, « La modernisation de la Charte arabe des droits de l'homme », *Jura Gentium*, Centre de philosophie du droit international et de la politique globale, Florence, 2004, <http://juragentium.org/islam/rights/fr.checkir.htm>
- **Chenedé (F.)**, « Droit de la famille », *Dalloz*, n°111.91.S, Paris, 2008-2009, http://www.bruneaufagot-avocats.com/wa_files/Algerien_20violence_20couple.pdf
- **Commission juridico-culturelle**, « Droit de la femme aux métiers juridiques », *édition Université du Roi Saoud*, Riyad, 2008.
- **Danish (A.), Smith (H.)**, « Female Entrepreneurship in Saudi Arabia: Opportunities and Challenges », *International Journal of Gender and Entrepreneurship*, vol. 4, Birkbeck, Université de Londres, sept. 2012.
- **Dazi-Héni (F.)**, « Mohammed ben Salmane La promesse d'une ère nouvelle », *Questions internationales n° 89*, Paris, janv-fév. 2018.
- **Devaux (P.)**, « La consolidation budgétaire pèse sur la croissance », *Ecomerging*, BNP, Paris, 4^{ème} trimestre 2017.
- **Dorsey (J.)**, « Saudi Women Behind the Wheel: Prince Mohammed's litmus test », *Begin-Sadat Center for strategic studies (BESA)*, paper n° 604, 4 oct. 2017, ville.
- **Elmulthum (N.), Elsayed (I.)**, « Potentials of Achieving Saudi Vision 2030 Goal to Empower Women », *International Journal of Current Research*, vol. 8, Arabie Saoudite, déc. 2016.
- **Elmulthum (N.), Elsayed (I.)**, « Prospects of Saudi Women's Contribution to Job Market under Saudi Vision 2030: An Empirical Analysis 1999-2015 », *International Journal of Applied Sociology*, Arabie Saoudite, 2017.
- **El-sanabary (N.)**, « The Education and Contribution of Women Health Care Professional in Saudi Arabia : the Case of Nursing », *Social science medicine*, Université de Californie, Berkeley, 1993, http://www.researchgate.net/publication/14913994_The_education_and_contribution_of_women_health_care_professionals_in_Saudi_Arabia_the_case_of_nursing
- **King Faisal specialist hospital**, « History of Nursing in Islam », *Centre de recherche du Roi Faisal*, Riyad, 2011, <http://www.kfshrc.edu.sa>
- **Kinnimout (J.)**, « Vision 2030 and Saudi Arabia's Social Contract: Austerity and Transformation », *the Royal Institute of International Affairs*, Londres, juil. 2017.
- **Mahiou (A.)**, « La Charte arabe des droits de l'homme », *in l'évolution du droit international*, Mélanges offerts à Hubert Thierry, Paris, 1998.

- **Maqbool (S.),** « An Overview of CSR Programs in Saudi Arabia with Reference to Select Organizations », *International Journal of Human Resources Studies*, vol. 5, n°2, États-Unis, 2015.
- **Marks (S.),** « La Commission arabe permanente des droits de l’homme », *Revue des droits de l’homme*, Vol. III, n°1, Nanterre, 1970.
- **Mathieu (M.),** « Le nouveau système judiciaire de l’Arabie Saoudite – Un exemple d’adaptation de la Chari’a au monde moderne », in *Revue internationale de droit comparé*, 2008, consultable sur : [https://www.persee.fr /doc/ridc_0035-3337_20088_num_60_2_19820](https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_20088_num_60_2_19820)
- **Mir-Hosseini (Z.), Vogt (K.), Larsen (L), Moe (C.),** « La justice à travers l’égalité », *Centre norvégien pour les droits humains*, Ottesen, Université d’Oslo, Mai, 2013.
- **Muneeza (A.),** « Appointment of Female Judges in Muslim Countries », *Harun M. Hashim Law Center*, Université internationale islamique de Malaisie, Mai 2010, www.rehendhi.wordpress.com/2010/05/09/appointment-of-female-judges-malaysia
- **Naseem (S.), Dhrura (K.),** « Issues & Challenges of Saudi Female Labor Force and the Role of Vision 2030: A Working Paper », *International Journal of Economics and Financial issues*, 2017, vol. 7, issue 4.
- **Omair (B.),** « Research on Saudi Arabian Opinion Poll on Saudi Women’s Participation in National Development », *Centre d’Al-Sayedah Khadijah Bint Khawilid*, Jeddah, 2013, www.jcci.org.sa/iweb/download/saudiwomen-english.pdf
- **Pesqueux (Y.),** « Entrepreneur, entrepreneuriat (et entreprise) : de quoi s’agit-il ? », *HAL archives-ouvertes*, Paris, 2011.
- **Peyroux-Sissoko (M.),** « L’ordre public immatériel en droit public français », *Revue des droits et libertés fondamentales*, thèse n° 01, Grenoble, 2018, consultable sur : <http://www.revuedlf.com/auteurs/marie-odile-peyroux-sissoko/>
- **Roy (A.),** « A Study of Guardianship of Person and Property Under Muslim Law », *Social Sciences Research Network*, KIIT Law School, Inde, 2010, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1621599
- **Sarkar (S.), Singh (P.),** « Corporate Social Responsibility: A Way Towards Women Empowerment », *International Journal of Management Research*, Inde, 30 mars 2016.
- **Sicard (F.),** « L’or noir de l’Arabie Saoudite », *Association nationale des auditeurs jeunes de l’institut des hautes études de la défense nationale*, Paris, juin 2015, p. 3, consultable sur : www.anaj-ihedn.org

- **Siddiqui (K.),** « Sahih al Bukhari in The Struggle of Muslim Women », *American Society for Education and Religion*, Kingsville, Maryland, États-Unis, 1985.
- **Thomas (P.),** « Les clercs de l’islam : autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIIIe-XXIe siècle de Nabil Mouline. Paris, PUF, 2011, 357 pages », *Critique internationale* 3/2012 (N°56), p. 161-165, www.cairn.info/revue-critique-internationale-2012-3-page-161.htm.
- **Welchman (L.),** « Bahrain, Qatar, UAE: First Time Family Law Codifications in Three Gulf States », *International Survey of Family Law*, Jordanie, 2010.

C) Cahiers de recherche

- **Adwan (N.),** « *A Comparison between Women Protection Laws in International Conventions and Islamic Sharia* », Université du Roi Saoud, Riyad, 2007.
- **Al-Nakib (O.),** « Saudi Arabia : Saudi Vision 2030 Sets Out Post-Oil Economic Transformation Plan », Banque Nationale du Koweït, 1 mai 2016.
- **Almidani (M.),** « *Les déclarations islamiques des droits de l’homme* », Centre arabe pour l’éducation au droit international humanitaire et au droit humain, 2005, www.acihl.org/article.htm?article_id=5
- **Almidani (M.),** « *Le sommet islamique de Dakar et les droits humains* », Centre arabe pour l’éducation au droit international humanitaire et au droit humain, 2008, www.acihl.org/article.htm?article_id=19
- **Almidani (M.),** « *La création de la Commission permanente et indépendante des droits de l’homme au sein de l’Organisation de la coopération islamique : quelques observations* », Centre arabe pour l’éducation au droit international humanitaire et au droit humain, 2015, http://aidh.org/biblio/txt_arabe/crea_com_dh_06_11.htm
- **Balouziyah (J.),** « *Judicial Reform in Saudi Arabia : Recent Developments in Arbitration and Commercial Litigation* », Kluwer Arbitration blog, 31 déc. 2017, consultable sur : <http://arbitrationblog.kluwerarbitration.com/2017/12/31/judicial-reform-saudi-arabia-recent-developments-arbitration-commercial-litigation?print=pdf>
- **Basrawi (A.),** « *Saudi Arabia: The Development of the Judicial System in Saudi Arabia under Vision 2030* », Altamimi & Company, Jeddah, 30 mai 2018.

- **Brankovik (I.)**, « *L'Arabie saoudite au Conseil des droits de l'homme : une nomination suprenante* », Perspective Monde, Université de Sherbrooke, 11 fév. 2014.
- **Cuzacq (N.)**, « *Le cadre normatif de la RSE, entre soft law et hard law* », HAL archives ouvertes, 9 nov. 2013, consultable sur : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00881860>
- **Daih (Z.)**, « *Les versets de la justice dans le noble Coran* », Université de L'Irak, 2001, www.oldwebsite.aliraqia.edu.iq
- **Dar al-iftaa**, « *L'indépendance financière de chacun des époux* », Egypte, 2003, www.dar-alifta.org
- **Firdion (M.)**, « *La notion d'ordre public* », 14 oct. 2017, consultable sur <http://lepetitjournaldedroitpublic.com/2017/05/la-notion-d-ordre-public.html>
- **Islam House**, « *Kindness to parents* », 2013, consultable : www.islamreligion.com
- **Lafon (J.)**, « *Itinéraires : de l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale, travaux de l'école doctorale de droit public et de droit fiscal* », Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2011.
- **Metin Mitchell & Company**, « *Roads to the top for Saudi Women* », Dubaï, Émirats arabes unies, 17 juil. 2017, consultable sur : http://www.metin-mitchell.com/images/metin_mitchell/insights/2017/2017_08_08saudi_women_report/Roads_to_the_top_for_Saudi_Women.pdf
- **Minkus-McKenna (D.)**, « *Women Entrepreneurs in Riyadh, Saudi Arabia* », University of Maryland University College (UMUC), janv. 2009.
- **Pignon (T.)**, « *La naissance du droit musulman et sa mise en place dans les premiers siècles de l'islam* », Les clés du Moyen Orient, 3 fév. 2012, lesclesdumoyenorient.fr
- **Utah State University**, « *New Womam Minister Cracks Saudi Glass Ceinling* », 17 fév. 2009, consultable sur : www.usu.edu/today/index.cfm?id=34219

D) Articles de journaux

1) Signés

- **Abdullah (K.)**, « *Khalid Alfaisal introduit la conférence : les droits de l'homme entre la Charia islamique et les conventions internationales à La Mecque* », Alriyadh, La Mecque, 10 oct. 2013.

- **Alahmadi (L.),** « *Les universités de femmes : l'administration impose l'uniforme, le voile intégral ou d'autres obligations entravant les libertés individuelles* », Makkahnp, Jeddah, Arabie Saoudite, 10 fév. 2018.
- **Alareed (T.),** « *Women's right to drive* », Saudi Gazette, 16 mars 2016.
- **Aldibs (F.),** « *Les tribunaux saoudiens appliqueront la loi contre la violence conjugale dans quarante jours* », alhayat, Dammam, 13 nov. 2014, www.alhayat.com/articles/5666221
- **Alfahd (M.),** « *L'indépendance du droit financier des femmes* », khalijiyah en direct, juillet 2013.
- **Al-fahd (A.),** « *80 000 Jobs for Saudi Women Soon: Labor Ministry* », Saudi Gazette, 19 sept. 2017, consultable sur : <http://saudigazette.com.sa/article/517533/SAUDI-ARABIA/Saudi-women>
- **Algarni (A.),** « *Les règles de la choura dans l'Islam* », Le journal du Moyen Orient, Londres, 27 août 2009.
- **Alhabib,** « *Qu'est-ce que la Constitution saoudienne* », Aljazeera, Qatar, 2012, <http://www.al-jazirah.com/2012/20121217/ar2.htm>
- **Alharbi (D.),** « *La loi contre le harcèlement et la choura* », Aljazeera, 4 oct. 2017.
- **Alhudaib (M.),** « *Lineage and Compatibility Goes Back to Front with the Plea from a Pregnant and inconvenience of an Officer* », Alhayat, avr. 2016.
- **Aljaber (M.),** « *C'est ici que les femmes connaîtront les conditions pour postuler en tant que lieutenant enquêteur* », Alarabiya, 11 fév. 2018.
- **Aljalahma (O.),** « *As a Proud Saudi Women I Speak* », Arab News, Bahreïn, 5 février 2008, <http://arabnews.com/node/308537>
- **Almunajid (M.),** « *Engine for GCC Growth and Prosperity* », Arab News, 10 fév. 2013.
- **Alrasheed (C.),** « *Les droits de l'homme : les organismes gouvernementaux sont incapables de suivre les directives du Roi sur la protection des droits individuels* », sabq, 3 juin 2012.
- **Alrasheed (N.),** « *Une décision historique autorisant les femmes saoudiennes à conduire les véhicules* », Alsharq al-awsat, Jeddah, 27 sept. 2017.
- **Alsalem (A.),** « *Radwan : L'annonce de l'union des travailleurs bientôt dans le Royaume* », Sabq, Arabie saoudite, 27 mai 2010, <http://sabq.org/Kmidfe>

- **AlShabrawi (A.)**, « *Les modifications faites concernant l'arrestation des coupables d'ingratitude envers leurs parents verbalement ou physiquement* », Okaz, Jeddah, 28 juil. 2011.
- **AlShamrani (S.)**, « *La choura discute les premières recommandations pour interdire la tutelle des femmes* », Alhayat, 4 mars 2018, consultable sur <http://www.alhayat.com/m/story/27802160#sthash.JyTNFTNd.dpbs>
- **Alsoyan (A.)**, « *Les attributions de compétence générale aux femmes* », Albayan, Emirats arabes unis, 2011, <http://www.albayan.co.uk/Article2.aspx?id=925>
- **Al-Sughair (S.)**, « *Saudi Female Student Chosen as UN Youth Ambassador* », Arab News, 8 avril 2016, consultable sur : <http://www.arabnews.com/saudi-arabia/news/907276>
- **Alzahrani (M.)**, « *Les droits de la femme mariée dans la procédure judiciaire* », Aljazeera, Qatar, 2014, <http://www.al-jazirah.com/2014/20140322/ar1.htm>
- **Boyen (P.)**, « *Riyad veut se désintoxiquer du pétrole* », Courrier international, Paris, 25 avril 2016.
- **Chelet (J.)**, « *Après Uber, comment l'Arabie Saoudite va inonder le monde de dollars* », Capital, 2 juin 2016, consultable sur : <https://www.google.com/amp/s/www.capital.fr/entreprises-marches/apres-uber-comment-l-arabie-saoudite-va-inonder-le-monde-de-dollars-1134401%1famp>
- **Dazi-Héni (F.)**, « *L'emploi sera la clé de la longévité du prince* », Libération, 15 janv. 2018.
- **Fox (T.)**, « *Opinion: How Saudi Arabia is Steering the Way to Vision 2030* », Arabian Business, 10 oct. 2017
- **Hamah (M.)**, « *En Arabie Saoudite, 44 plaintes de violences conjugales à l'encontre des hommes* », lahamag.com, 20 juin 2015.
- **Hoffner (A.)**, « *Le Prince héritier d'Arabie Saoudite veut « retourner à un islam modéré »* », Lacroix, 25 oct. 2017, France.
- **Jabir (W.)**, « *Adwa Al-Arifî Makes History as First Female Committee Member at Saudi Arabia Football Federation* », Arab News, 23 fév. 2018.
- **Jamak (A.)**, « *60% de chauffeurs rentreraient* », Al Madina, Jeddah, 24 nov. 2017.
- **Mouline (N.)**, « *Révolution dans la « contre-révolution » en Arabie Saoudite ? Petits arrangements avec le wahhabisme* », Le Monde diplomatique, janv. 2018, consultable sur : <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/MOULINE/58270>

- **Quackenbush (C.)**, « *Saudi General Director of Passports Posted Job Listings for Women* », Fortune, 2 fév. 2018.
- **Rasooldeen (M.)**, « *Two Thirds of Riyadh Train Project Now Completed* », Arab News, 21 fév. 2018.
- **Redvers (L.)**, « *Keys to the Kingdom : the Slow Rise of Saudi Women* », bbc capital, 9 avril 2015, consultable sur : http://www.bbc.com/capital/story/201504088_slow_gains_for_saudi_women
- **Stork (J.)**, « *New Law to Criminalize Domestic Abuse* », Human rights watch, Beyrouth, 3 sept. 2013.
- **Toumi (H.)**, « *Saudi Arabia Pushes for Stricter Rules on under 18 Marriage* », Gulfnews, Manama, Bahreïn, 10 déc. 2017.
- **Toumi (H.)**, « *Saudi Arabia Seeks 18 as Minimum Age of Marriage* », Gulfnews, Manama, Bahreïn, 9 janv. 2018
- **Toumi (H.)**, « *Saudi Mothers Can Now Retain Custody of Children Without Filing Lawsuits* », Gulfnews, Manama, Bahreïn, 12 mars 2018.

2) Non signés

- **20 minutes**, « *Les Saoudiens vont devoir se passer de leur puissant État providence* », France, 29 déc. 2015, consultable sur : <https://www.google.fr/amp/s/m.20minutes.fr/amp/a/1757195>
- **ABC News**, « *Entretien du Roi Abdullah avec Madame Barbara Walters* », 14 oct. 2015, consultable sur : <http://abcnews.go.com/2020/International/story?id=1214706&page=1>
- **Alkhalij**, « *23 versets coraniques recommandant la bienveillance envers les orphelins* », 21 août 2011.
- **Alriyadh**, « *La décision du ministère de l'Intérieur déterminant les 15 grands crimes dont le meurtre, le terrorisme, le trafic de drogues, le détournement de fonds et l'agression des parents* », Jeddah, 12 août 2007.
- **Alriyadh**, « *L'obligation des femmes saoudiennes de détenir une pièce d'identité ... Pour les personnes entre 10 et 15 ans, c'est optionnel* », Riyad, 26 mars 2013.

- **Alriyadh**, « *La Fédération des jeux d'échecs annonce l'ouverture d'un département pour femmes sous la présidence de Lama AlSudairi* », 25 fév. 2018, consultable sur : alriyadh.com/1643442
- **Alwafd**, « *Le Roi salman rend justice aux femmes saoudiennes* », 10 fév. 2017, consultable sur : <https://alwafd.news/printing/1456058>
- **Arabic CNN**, « *Neuf sièges pour les femmes dans les élections municipales saoudiennes* », arabic.cnn.com, 14 déc. 2015.
- **Arab News**, « *Empowered Saudi Business Women in the Rise* », 30 sept. 2013, www.albawaba.com/editorchoice/saudi-arabia-women-human-rights-523838
- **Arab News**, « *Saudi Female Entrepreneurs increase by 35% in Ten Years* », 28 nov. 2017, consultable sur : www.arabnews.com/node/1200291/saudi-arabia
- **Challenges**, « *Comment l'Arabie Saoudite veut réduire sa dépendance au pétrole* », Agence France Presse, France, 25 avril 2016.
- **Centre international de communication**, « *Digitisation drive by Saudi Ministry of Justice Shortens Enforcement Duration from 2 months to only 72 hours* », Vision 2030, 26 mars 2018, Riyad.
- **Khaleej Times**, « *Soon, Saudi Arabia Plans to Employ Women in Restaurants* », 1 fév. 2018, consultable sur : <https://m.khaleejtimes.com/region/saudi-arabia/soon-saudi-arabia-plans-to-employ-women-in-restaurants>
- **Okaz**, « *Le ministère de la Justice déclare que la femme recevra à présent immédiatement son certificat de divorce par SMS* », 22 juil. 2018, Riyad, consultable sur : www.okaz.com.sa/ampArticle/1658418
- **Sabq**, « *La Cour suprême met fin aux souffrances de la mère gardienne contre l'époux violant ses droits* », Riyad, 6 sept. 2014.
- **Sabq**, « *Shura Council Majority Agrees to Proposal to Grant Family Cards to Women* », 13 oct. 2015, <http://sabq.org/wojgde>
- **Saudi Gazette**, « *Saudi Arabia Wins Membership at UN Women* », 17 avril 2017, consultable sur : <http://saudigazette.com.sa/article/532944/SAUDI-ARABIA/Saudi-Arabia-wins-membership-at-UN-Women>
- **Saudi Gazette**, « *Saudi Female Entrepreneur Wins Global Innovation Prize* », 9 nov. 2017, consultable sur : english.alarabiyah.net/en/business/markets/2017/11/19/Saudi-female-entrepreneur-wins-global-innovation-prize.html

- **Saudi Gazette**, « *29% Increase in Number of Saudi Arabia Female Lawyers* », 18 fév. 2018.
- **Saudi -US Trade Group**, « Saudi Ministry of Justice Announces Launch of Alimony Fund Modeled on UK's Child Maintenance Service », 15 mai 2018, consultable sur : sustg.com/saudi-ministry-of-justice-announces-launch-of-alimony-fund-modeled-on-uks-child-maintenance-service/

III. Conférences et colloques

A) Actes publiés

- Colloques de Riyad, de Paris, de Genève, et de Strasbourg entre juristes de l'Arabie Saoudite et éminents juristes et intellectuels européens sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam, ministère de la justice (Riyad) et Dar Alkitab Allubnani (Liban), 1974.
- Les cahiers de l'institut des hautes écoles islamiques, L'identité du Dieu unique du Christianisme et de l'Islam, n°1- sept/déc. 1995, Sorbonne, Paris, tenu le samedi 13 mai 1995.
- Les cahiers de l'institut des hautes écoles islamiques, L'apport de la tradition islamique à l'Europe, Connaissance et enseignement, n°5-6 mai/déc. 1997, Grenoble, tenu le mardi 29 avr. 1997.
- Les cahiers de l'institut des hautes écoles islamiques, Métaphysique, Religion et société, n° 7, déc. 1998.
- Les cahiers de l'institut des hautes écoles islamiques, Unicité et universalité, n° 8, avr. 1999.
- Colloque de Beyrouth, Les principes généraux du droit français, des pays arabes, musulmans, Centre d'études des droits du monde arabe (CEDROMA), Université Saint Joseph, oct. 2001, publié par Bruylant, Bruxelles, 2005.
- **Alomran (A.)**, Saudi Arabia Transforming, Conference Report, the Arab Gulf States Institute, Washington, 12 juin 2017.

B) Actes non publiés

- « Saudi Women's Role Within the Vision 2030 », Organisation des Nations Unies, Chambre XXIII, Genève, 1^{er} mars 2018.
- **Alatiq (A.)**, Conférence sur la tutelle, Université du Prince Sultan, Riyad, 10 oct. 2017.

IV. Textes religieux

A) Versions du Coran

- Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, ministère des Affaires islamiques, des Waqfs, de l'Appel et de l'Orientation, *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*, Médine, Arabie Saoudite, 1999.
- *Le Coran traduit en français*, éditions Tawhid, Paris, 1996.
- **Al-Hilâlî (M.)**, *Translation of the Meanings of the Noble Qur'an*, Complexe du Roi Fahd, Médine, Arabie Saoudite, 1984.

B) Hadiths

- **Abu Dawud**, *hadiths* sur « le statut de la femme en Islam », consultable sur : www.womeninislam.ws/frf/
- *L'ensemble des hadiths Sahih Ibn Huzâima*, Tome 4, établi par Alathami (M.), Bibliothèque islamique, Riyad, 1980.
- *L'ensemble des hadiths les plus authentiques (Version de Bukhâri et Muslim)*, établi par Albaqi (M.), traduit par Ahmed (H.), Dar el fikr, Beyrouth, Liban, 1999.
- **Al'Uthaymin, AlFawzan**, *Commentaire des 40 hadiths Nawawi*, Alharamayn, Paris, 2014.
- **Annawawi (M.)**, traduction et commentaire de Keshrid (S.), *Les jardins des vertueux*, Dar-algharb, Beyrouth, Liban, 1994.
- **Khan (M.)**, *The Translation of the Meanings of Sahih Albukhari*, vol. II, Livre XIII, n° 18, Dar Alfikr, Médine, 1992.

- Sahih Albukhari, *Marriage Book*, vol. 7, book 62.
- Sunan Ibn Maja, *The Chapter on Marriage*, vol. 3, book 9.
- 40 *ahadiths*, « le statut élevé des parents », *hadith* n°16, consultable sur : www.al-islam.org

C) *Fatwas*

- **Al-musnad (M.)**, traduction de Zaharo (J.), *Islamic Fatwa Regarding Women*, Darussalam, Riyad, 1996.
- **Al-Sheha (A.)**, « Les droit des employés et leurs devoirs envers leur employeur » in *Les droits de l'homme en Islam : Halte au préjugés*, traduit par Chérif (Y.), bureau de prédication islamique de Rabwah, Riyad, 2009.
- **Bin Humaïd (S.)**, révisé par Al-Germâny (A.), *Le travail de la femme en Islam*, publié par le bureau de prêche de Rabwah, Riyad, 2006.
- **Fatwa du Cheikh AlSheikh (M.)**, Mufti du Royaume d'Arabie Saoudite, Président de la Magistrature et des Affaires islamiques, édition Mohamed Bin Qassim, La Mecque, 1978.
- Présidence générale des recherches scientifiques et des *fatwas*, Les fatwas de la commission permanente de la recherche scientifique et des *fatwas*, tome I, vol. 17, 1990.
- Réseau des *fatwas* d'Ahmad Alkerdi, fatwa n° 64181, « La tutelle suite au décès du père », 20 août 2008, consultable sur : www.islam-fatwa.com/fatwa/64181
- *Fatwa* n° 6925, exégèse du Verset 34 de la sourate Les femmes, 2001, islamweb.net
- *Fatwa* n° 9050, sur la répudiation, islamweb.net

V. Réglementations

A) Réglementations saoudiennes

Les textes de loi seront présentés par ordre chronologique.

1. Codes

- Droit commercial, décret royal n° M/1 du 12/2/1375, 29 sept. 1955.
- Code du travail, décret royal n° M/21 du 15 novembre 1969 révisé, une première fois, par le décret royal n° M/51 du 23/8/1426 (27 sept. 2005), et une seconde fois par le décret royal n° M/46 du 5/6/1436 (25 mars 2015).
- Loi de l'organisation judiciaire, décret royal n° M/64 du 14/7/1395 (23 juil. 1975), révisée par le décret royal n° M/78 du 19/9/1428 (1 oct. 2007).
- Comité de résolution des litiges bancaires et financiers, décret n° 8/729 du 10/7/1407 (10 mars 1987) révisé par le décret royal n° 37441 du 11/8/1433 (1^{er} juil. 2012).
- Réglementation de la Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice, décret royal n° 37/M du 26/10/1400 (6 sept. 1980) révisée par décret du Conseil ministériel n° 1833 du 4/7/1437 (11 avril 2016).
- Réglementation des fonctionnaires, décret royal n° M/49 du 10/7/1397, 26 juin 1977.
- Loi sur l'état civil, décret royal n° 7/M du 20/4/1407, 27 déc. 1986.
- Réglementation des sociétés civiles, décret royal n° M/4 du 18/2/1412, 24 nov. 1991.
- Réglementation de la profession d'expert-comptable, décret royal n° M/12 du 13/5/1412, 19 nov. 1991.
- Réglementation fondamentale du pouvoir dite Loi fondamentale, décret royal n° A/90 du 27/08/1412, 1^{er} mars 1992.
- Loi du Conseil de la *Choura*, décret royal n° A/91 du 27/8/1417 (1^{er} mars 1992), révisée par le décret royal n° A/44 du 29/2/1434 (11 janv. 2013).
- Loi du Conseil des ministres, décret royal n° A/13 du 3/3/1414, 20 août 1993.
- Régime des immatriculations des sociétés, décret royal n° M/1 du 12/2/1416, 10 juil. 1995.
- Réglementation des professions libérales, Décret royal n° M/38 du 28/7/1422, 18 oct. 2001.

- Loi Santé, décret royal n° M/11 du 3/3/1423 (15 mai 2002), révisée par le décret royal n° M/25 du 4/8/1437 (11 mai 2016) consultable sur : <https://www.boe.gov.sa/M/ViewSubSystemDetails.aspx?lang=ar&SystemID=158>
- Droit des marques, décret royal n° M/21 du 28/5/1423, 6 août 2002.
- Droit boursier, décret royal n° M/30 du 2/6/1424, 31 juil. 2003.
- Comité des conflits au travail, Décret royal n° 51 du 23/8/1426, 27 sept. 2005.
- Règlementation des professions médicales, décret royal n° M/59 du 4/11/1426, 4 déc. 2005.
- Loi du comité d'Albay'a (Allégeance), décret royal n° A/135 du 26/9/1427, 22 juil. 2006).
- Loi du *Diwan almadalem*, décret royal n° M/78 du 19/9/1428, 1^{er} oct. 2007.
- Code de la route, décret royal n° M/85 du 26/10/1428, 7 nov. 2007.
- Loi d'exécution, décret royal n° M/53 du 13/8/1433, 3 juil. 2012.
- Règlement des travailleurs domestiques, décision du Conseil des ministres n° 310 du 07/09/1434 (le 15 juil. 2013).
- Loi sur la protection contre la maltraitance, décret royal n° 52/M du 19/10/1434, 26 août 2013.
- Loi générale des procédures, *The Law of Procedure before Shariah Courts*, décret royal n° M/1 du 22/1/1435, 25 nov. 2013.
- Loi sur les municipalités, décret royal n° M/61 du 4/10/1435, 1^{er} août 2014.
- Loi sur la protection des enfants, décret royal n° 14/M du 3/2/1436, 26 nov. 2014.
- Loi tutelle, décret royal n°33322 du 21/7/1438, 17 avril 2017.
- Loi de lutte contre le harcèlement, décret royal n° D/96 du 16/9/1439, 31 mai 2018.

2. Principales décisions ministérielles

- Régime de la nationalité saoudienne, décision ministérielle n°4 du 25/1/1374, 23 sept. 1954.
- Règlementation sur les documents de voyage, décision ministérielle n° 7/02 du 23/9/1422, 8 déc. 2001.

- Décision ministérielle n° 63, enseignement supérieur des filles et procédures légales pour le travail des femmes dans les secteurs privés et publics, 2003.
- Décision ministérielle n° 120 du 12/4/1425 (30 mai 2004) sur l'augmentation des opportunités de travail de la femme saoudienne et l'éviction du mandataire obligatoire.
- Décision du ministère n° 187, autorisation de travail des femmes, 2005.
- Décision ministérielle n° 1/793, exploitation exclusive par les femmes saoudiennes des commerces visant à la vente de produits féminins, 2005.
- Régime des congés maternité, décision du Conseil du service public n° 1/1037 du 16/2/1426, 26 mars 2005.
- Décision du Conseil des ministres n° 238 du 14/9/1426 (17 oct. 2005), sur la création du comité nationale de la protection de l'enfance.
- Décision ministérielle n° A/6474/1/1, sur le plan de *saudisation* et les femmes, 11 juil. 2011.
- Décision ministérielle n° 791 sur l'organisation de l'heure d'allaitement des travailleuses, 24 nov. 2014
- Décision ministérielle n° 792 sur le travail à distance, 14 déc. 2014.

3. Circulaires

- Circulaire diffusée par le Conseil judiciaire supérieur aux tribunaux de l'état civil à partir de la Décision n° 109 de 1391 (1971) par le Conseil judiciaire supérieur, le consentement des femmes à contracter le mariage.
- Ministère de la Justice, circulaire n° 2/1/91 de 1391, soit en 1971 : contrôle du consentement des femmes au mariage par un officier d'état civil
- Ministère de la Justice, circulaire n° t/12/21 de 1397, soit en 1976 : Interdiction du mariage forcé
- Décision du Président général de la commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice n° 2740 du 24/12/1407, 19 août 1987.
- Ministère de la Justice, circulaire n° 708/3 de 1410, soit en 1989 : Droit de dénonciation en cas d'empêchement de mariage
- Ministère de la Justice, circulaire n° 13/t/2599 de 1426, soit en 2005 : Peine d'emprisonnement et amende pour toute personne qui force au mariage ou qui l'empêche.

- Décisions n° 2S2/48 et n° 2S/690 en 1977 du Vice-ministre de l'Intérieur, le voyage des femmes avec un *mahram* ou autorisation de leur tuteur.
- Circulaire du ministère du Commerce et de l'Industrie, à la réponse du Conseil des ministres, Décision n° 11575 du 19/11/1401 soit le 24 mars 1981, le refus de la profession d'avocat et d'ingénieur aux femmes.
- Circulaire du ministère du Commerce et de l'Industrie n° 1833 du 26/5/1407 (26 janv. 1987).
- Circulaire n° 18/1/1221 du 10/9/1409 (15 avril 1989), l'obligation du mandataire pour les femmes.
- Circulaire du ministère de la Justice n° 708/3 de 1410 (1989), la dénonciation des femmes en cas de mariages forcés ou empêchés.
- Circulaire du ministère du Commerce et de l'Industrie n°48/221 du 7/11/1412 (10 juil. 1993).
- Circulaire du ministère du Commerce et de l'Industrie n°221/3075 du 11/11/1415 (10 avril 1995), refus pour les femmes d'immatriculer une société de voitures de location
- Circulaire du ministère de l'Intérieur n° 1900 du 9/7/1428 (12 août 2007) révisée en 2011, les 15 grands crimes.
- Décision du Conseil de la Choura n° 145/61 du 19/12/1433 (4 nov. 2012), l'obligation d'une pièce d'identité pour toute personne âgée de plus de quinze ans.

4. Documents officiels

- Ministère de la Justice saoudien, *Les droits de la femme dans le système judiciaire saoudien*, 2005-2015, <http://www.moj.gov.sa/ar-sa:pages/womenrights.aspx>
- Ministère du Travail saoudien, *Guide du travail des femmes dans le secteur privé*, Riyad, nov. 2014.
- « National Transformation Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, avril 2016, Arabie Saoudite, consultable sur : http://vision2030.gov.sa/sites/default/files/NTP_En.pdf
- « Quality of Life Program 2020 », Programme de la Vision saoudienne 2030, 4 mai 2018, Arabie Saoudite, consultable sur : <http://vision2030.gov.sa/download/file/fid/1451>
- « Vision Realization Plan », Programme de la Vision saoudienne 2030, Arabie Saoudite, consultable sur : www.vision2030.gov.sa/download/file/fid/1319

B) Réglementations étrangères

- Algérie, *Code de la famille*, 9 juin 1984.
- Bahreïn, *Family Law Code*, Loi n° 19, mai 2009.
- Bahreïn, *The Labour Law for the Private Sector*, Loi n° 36, 2012.
- Emirats arabes unis, *Labour Law*, Loi fédérale n° (8), 1980.
- Emirats arabes unis, *Personal Status Law*, Loi n° 28, 2005.
- France, *Code civil*, 1804.
- Koweït, *Code of Personal Status*, Loi n° 51/1984, 1984.
- Koweït, *New Private Sector Labour Law n° 6*, 2010.
- Maroc, *Code de la famille*, Loi n°70-03, 2004.
- Oman, *Family Law*, 1976.
- Oman, *Labour Law*, décret royal n° 35/2003, 2003.
- Sénégal, *Code de la famille*, 1972.
- Tunisie, *Code du Statut personnel*, décret du 13 août 1956.
- Tunisie, Loi n°58-27 du 4 mars 1958 relative à la tutelle publique, à la tutelle officieuse et à l'adoption.
- Qatar, *Family Law*, Loi n° 22, 2006.

C) Réglementations internationales

- Charte de l'Organisation de la coopération islamique, 14 mars 2008, <http://www.oic-oci.org/french/charter/OIC%20charter-new-fr.pdf>
- Conseil de Coopération des États arabes du Golfe, *Muscat Document of the Gulf Cooperation Council Common Law of Personal Status*, Riyad, 2001, <http://sites.gcc-sg.org/Dlibrary/index.php?action=ShowOne&BID=83>
- Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale de 1966 (CERD).
- Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979 (CEDAW).
- Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants de 1984 (CAT).

- Convention relative au droit de l'enfant de 1989 (CRC).
- Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (DUDH).
- Déclaration universelle des droits de l'homme dans l'Islam de 1981, Bibliothèque des droits de l'homme, Université du Minnesota.
- Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam, 5 août 1990, <https://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>
- Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, Art. 1, Résolution n°48/104 de l'Assemblée générale du 20 déc. 1993, <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/french/Fe4devw.htm>
- Ligue des États arabes, Charte arabe des droits de l'homme, 2004.
- Organisation de la conférence islamique, Résolution n°49/19P de la 19^{ème} conférence des ministres des affaires étrangères.
- Organisation de la conférence islamique, Résolution n°2/38 – LEG de la 38^{ème} session du Conseil des ministres des affaires étrangères.
- Organisation de la conférence islamique, Résolution n°3/38- LEG, OIC/CFM-38/2011/LEG/RES, <http://www.amb-kazakhstan.fr/Documents/Resolutions%20OCI%20affaires%20juridiques.pdf>
- Organisation de la conférence islamique, Résolutions sur les affaires juridiques adoptées à la 41^{ème} session du Conseil des ministres des affaires étrangères, OIC/CFM-41/LEG/RES/FINAL, Jeddah, Arabie saoudite, 18-19 juin 2014.
- Pacte de la Ligue arabe de 1945, www.arableagueonline.org

VI. Décisions de justice

Les décisions de justice seront présentées par ordre chronologique.

- *Saudi Arabia v. Arabian American Oil Company*, 23 août 1958, in *Revue critique de droit international privé*, vol. 52.
- Ministère de la Justice, Tribunal d'instance de Riyad, décision du 1/2/1426, 12 mars 2005.
- **AlQari (A.)** (juge), commentaire de A. Babikr, révision de A. Alfathfeiri, *Journal des décisions juridique issues de l'imam Ahmed Ibn Hanbal*, Bibliothèque Diwan des avocats et Bibliothèque nationale du roi Fahd, Riyad, 2010.

- Compendium of Verdicts of the Ministry of Justice, cas judiciaire n°34238176 du 1^{er} janv. 2013 (18/2/1434).
- Ministère de la Justice, Tribunal d'instance de Riyad, décision du 1/2/1426 soit le 12 mars 2005.
- Centre de recherche du ministère de la Justice, *Les principes et décisions de 1391 à 1438H*, bibliothèque du Roi Fahd, Riyad, 2017.

VII. Communications et rapports institutionnels

- Abdul Latif Jameel, Rapport annuel du programme *Bab Rizq Jameel*, Arabie Saoudite, 2010.
- Abdul Latif Jameel, Rapport annuel du programme *Bab Rizq Jameel*, Arabie Saoudite, 2014.
- Almasah Capital Limited, « *The Saudi Women : A Catalyst for Change ?* », Georgetown, août 2010, http://almasahcapital.com/uploads/report/pdf/report_30.pdf
- Banque nationale commerciale en coopération avec YougovSiraj, « Rapport sur la responsabilité sociétale des entreprises dans le Royaume d'Arabie Saoudite », Arabie Saoudite, 2009.
- Bureau International du Travail (BIT), « *Droits fondamentaux au travail et normes internationales du travail* », Genève, 2004.
- Centre pour l'initiative citoyenne & l'accès au(x) droit(s) des exclus, La tutelle et la garde en droit marocain, Droit de la famille des femmes françaises et magrébines, 2015, consultable sur : www.cicade.org
- Commission internationale des juristes (CIJ), Réunion complémentaire à la deuxième session extraordinaire de la Commission arabe permanente des droits de l'homme consacrée à l'actualisation de la Charte arabe des droits de l'homme, 4 au 15 janv., 2004, http://humanrights.ch/upload/pdf/061015_Comment-Charte-arabe.pdf
- Commission internationale du travail (CIJ), Demande directe publiée à la 96^{ème} session par l'OIT, consultable sur www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=1000:13101:P13101_COMMENT_ID:2329492:YES
- Groupe de la banque mondiale, « *Les femmes, l'entreprise et le Droit : parvenir à l'égalité* », Washington, 2015.

- Harvard Kennedy School, SAGIA, King Khalid Foundation, « Corporate Social Responsibility in Saudi Arabia and Globally, Key Challenges, Opportunities and Best Practices », Riyad, 10 nov. 2008.
- Human Rights Watch, « *Perpetual Minors Human Rights Abuses Stemming from Male Guardianship and Sex Segregation in Saudi Arabia* », États-Unis, 2008, http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/saudiArabia0408_1.pdf
- Human Rights Watch, « Boxed in, Women and Saudi Arabia's Male Guardianship System », États-Unis, 2016, <https://www.hrw.org/report/2016/07/16/boxed/women-and-saudi-arabias-male-guardianship-system>
- Ministère de la Justice du Royaume du Maroc et l'Ambassade de France, Le nouveau Code de la famille marocain, rapport établi par des magistrats français à l'issue d'un voyage d'étude sur l'application de cette législation, 19-29 juin 2007, jafbase.fr/docMaghreb/EtudeDroitMarocain.pdf
- Ministère des affaires étrangères, « Saudi Arabia and Political, Economic and Social Development », mai 2017, Arabie Saoudite.
- Ministère du travail et du Développement social, « Saudi Labor Market Report 2016, 3^{ème} édition, juil. 2016, Arabie Saoudite.
- Musawah (for equality in the family), Thematic Report on Muslim Family Law and Muslim Women's Rights in Saudi Arabia, 69^{ème} session CEDAW, Genève, fév. 2018.
- Nations unies, Assemblée générale, Rapport spécial sur la violence contre les femmes, ses causes et conséquences, soixante-septième session, A/67/227, 3 août 2012.
- Nations unies, Assemblée générale, Note verbale datée du 6 octobre 2013, adressée au Président de l'Assemblée générale par la Mission permanente de l'Arabie saoudite auprès de l'Organisation des Nations unies, soixante-huitième session, 17 oct. 2013, Genève.
- Nations unies, Assemblée générale, Note verbale datée du 12 février 2016, adressée au Président de l'Assemblée générale par la Mission permanente de l'Arabie saoudite auprès de l'Organisation des Nations unies, soixante et onzième, 14 mars 2016, Genève.
- Nations unies, Comité contre la torture, Liste des points à traiter établie avant la soumission du deuxième rapport périodique de l'Arabie Saoudite, CAT/C/SAU/Q/2, 2 juil. 2009.
- Nations unies, Comité des droits de l'enfant, quarante et unième session, compte rendu analytique de la 1112^{ème} séance, chambre A, CRC/C/SR.1112, Genève, 30 janv. 2006.

- Nations unies, Comité des droits de l'enfant, Examen des rapports présentés par les États parties en application de l'article 44 de la convention, Observations finales : Arabie saoudite, quarante et unième session, CRC/C/SAU/CO/2, 17 mars 2006.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/2, Arabie saoudite, 29 mars 2007.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Groupe de travail d'avant session, quarantième et quarante et unième session, Liste de questions suscitées par les rapports périodiques, CEDAW/C/SAU/Q/2, Arabie saoudite, 16 août 2007.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Rapports des institutions spécialisées des Nations Unies sur l'application de la Convention dans les domaines qui entrent dans le cadre de leurs activités, quarantième session, CEDAW/C/2008/I/3/add.3, 2 nov. 2007.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, trente-huitième session, compte rendu analytique de la 816^{ème} séance, CEDAW/C/SR.815, New York, 11 mars 2008.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, quarantième session, compte rendu analytique de la 815^{ème} séance, CEDAW/C/SR.815, Genève, 26 mars 2008.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales du Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes : Arabie saoudite, quarantième session, CEDAW/C/SAU/CO/2, 8 avril 2008.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 18 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, CEDAW/C/SAU/3-4, 30 sept. 2016.
- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, Observations finales concernant le rapport valant troisième et quatrième rapports périodiques de l'Arabie saoudite, soixante-neuvième session, CEDAW/C/SAU/CO/3-4, 14 mars 2018.

- Nations unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Examen des rapports présentés par les États parties conformément à l'article 9 de la convention, CERD/C/62/CO/8, 2 juin 2003.
- Nations Unies, Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Observations finales valant quatrième à neuvième rapports périodiques de l'Arabie Saoudite, CERD/C/SAU/CO/4-9, 11 mai 2018.
- Nations unies, Conseil des droits de l'homme, Promotion et protection de tous les droits de l'homme, civils, politiques, économiques, sociaux et culturels, y compris le droit au développement, Indicateurs de la violence contre les femmes et de l'action à entreprendre par les États, A/HRC/7/6, 29 janv. 2008.
- Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, Rapport du groupe de travail sur l'examen périodique universel, vingt-cinquième session, A/HRC/25/3, 26 décembre 2013, http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/TreatyBodyExternal/countries.aspx?CountryCode=SAU&Lang=FR
- Programme des Nations Unies pour le développement, « Innovative Approaches to Promoting Women's Economic Empowerment », 2008, consultable sur : <http://www.undp.org/women/publications.shtml>
- Programme national de sécurité familiale, Rapport annuel de 2016, consultable sur [nfsp.org.sa/ar/awareness/pages/publications.aspx](http://www.nfsp.org.sa/ar/awareness/pages/publications.aspx)
- Programme national de sécurité familiale, « L'autonomisation de la femme ... L'autonomisation de la société ... », Guide de prévention de la violence à l'encontre des femmes », consultable sur www.nfsp.org.sa
- Saudi arabian cultural mission to the USA, « *Education System in Saudi Arabia* », Washington, 2006, http://www.sacm.org/publications/58285_edu_complete.pdf
- Société nationale des droits de l'homme, Sécurité Générale du Traffic Routier, les 45 Questions-réponses liées à la conduite des femmes, circulation et sécurité routière, 16 déc. 2017.
- Tamkeen development and management consulting, « Première étude sur les entreprises en Arabie Saoudite et la responsabilité sociétale des entreprises », Jeddah, 29 mars 2007.
- UNIFEM et Pacte mondial des Nations unies, « Principes d'autonomisation des femmes, pour l'entreprise aussi, l'égalité est une bonne affaire », 2010, http://www.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/partnerships/business%20and%20foundations/women-s-empowerment-principles_fr%20pdf.pdf

VIII. Liens internet utiles

- Autorité des Loisirs : gea.gov.sa
- Autorité des Marchés de Capitaux : www.cma.org.sa
- Autorité des Petites et Moyennes entreprises : www.smea.gov.sa
- Bureau des experts du Conseil ministériel : www.boe.gov.sa
- Centre national de mesure de la performance, *Adaa* : www.adaa.gov.sa
- Chambre du commerce et de l'Industrie : www.mci.gov.sa
- *Citizen Account*: <https://www.ca.gov.sa>
- Conseil de la *Choura* : <http://www.shura.gov.sa/wps/wcm/connect/ShuraEn/internet/Laws+and+Regulations/The+Shura+Council+and+the+rules+and+regulations+job/Shura+Council+Law/>
- *Hafiz, Difficulty Finding Employment*: <https://www.taqat.sa/web/guest/hafiz-difficulty-finding-employment>
- *Human Rights Watch*: <http://www.humanrights.ch/fr/>
- Législation française : www.legifrance.gouv.fr
- Ligue arabe : www.arableagueonline.org
- Marché boursier saoudien : www.tadawul.com.sa
- Organisation des Nations Unies : www.un.org/fr/rights/overview
- Parquet saoudien : www.pp.gov.sa
- Site officiel du Royaume d'Arabie saoudite : www.saudi.gov.sa
- *Tamkeen Development and Management Consulting*, société de consultation RSE : www.tamkeenconsult.com
- Université *Mohammad Bin Salman College for Business and Entrepreneurship* (MBSC): www.mbsc.edu.sa
- Vision 2030 : vision2030.gov.sa

INTRODUCTION	11
PREMIERE PARTIE	20
LES FEMMES DANS L'ORDRE JURIDIQUE SAOUDIEN	20
TITRE I	21
L'ENVIRONNEMENT INSTITUTIONNEL	21
CHAPITRE 1	22
LA CHARIA ET LA CONSTRUCTION DE LA SOCIETE SAOUDIENNE	22
Section 1 : L'Islam entre religion et droit	24
§1- Les coutumes islamiques	24
A) Croyance et appartenance	25
1. Le <i>tawhîd</i>	25
2. Une religion de droit	26
B) Les traditions	28
§2- La Charia et le droit musulman	30
A) Les sources de la Charia	30
1. Les sources matérielles	31
a- Le Coran	31
b- La Sunna	31
2. Les sources immatérielles	33
a- L'élaboration du droit par la réflexion	34
i- L'ijma ou le consensus	34
ii- Le qiyâs ou le raisonnement par analogie	35
iii- L'istihsân ou le choix préférentiel	36
iv- La maslaha al moursala ou l'intérêt général	37
v- L'istishab ou la présomption de continuité	37
b- L'élaboration du droit par la coutume	38
i- Le 'urf ou l'usage	38
ii- Madhab al sahâba ou les dires des compagnons	38
iii- Le Char' man qablana ou les lois antérieures à l'Islam	39
B) Les États musulmans	39
1. Les quatre grandes écoles de droit sunnite	40
a- L'école Hanéfite	40
b- L'école Malékite	41
c- L'école Chaféite	42
d- L'école Hanbalite	42
2. Les codifications	43
Section 2 : La création de la société saoudienne	47
§1- Une alliance politico-religieuse	48
A) L'Arabie Saoudite, entre pouvoir royal et autorité religieuse	48
1. Le wahhabisme	48
2. La dichotomie entre le politique et le religieux	52
B) Les institutions du Royaume	54
1. Les institutions religieuses	54

2. Les institutions classiques	56
§2- Le rôle des traditions dans l'espace social saoudien	56
A) La tribu et la famille	56
B) Les traditions étatiques	58
CHAPITRE 2	60
LES DROITS FONDAMENTAUX EN ARABIE SAOUDITE	60
Section 1 : La constitution saoudienne	63
§ 1- La Réglementation fondamentale du pouvoir, instrument garantissant les droits fondamentaux	66
A) Les droits fondamentaux de premier rang	67
1. La <i>choura</i> , le principe de consultation	67
2. La justice	69
3. L'égalité	70
4. La liberté	71
B) Les droits fondamentaux dérivés de la personne humaine	72
§ 2- Les droits fondamentaux et la Charia islamique	74
A) Les convergences	75
B) Les divergences	79
Section 2 : La participation saoudienne à l'ordre juridique international	85
§1- Une participation limitée	86
A) Une dimension régionale	86
1. Les déclarations des droits de l'homme en contexte musulman	86
a- L'investissement par une organisation non gouvernementale (ONG)	87
b- Les efforts des organisations gouvernementales	89
2. Les institutions	91
a- L'Organisation de la coopération islamique (OCI)	91
b- La Ligue des États arabes	94
B) Une démarche internationale	96
1. Le rapport sur l'Arabie Saoudite	96
a- Les avancées en matière de droits humains	96
b- Les recommandations	98
2. La faible participation	100
a- Les conventions de l'Organisation internationale du travail	100
b- Les conventions liées aux droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies	102
§2- Les conventions ratifiées	103
A) La Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard des femmes de 1979 (CEDAW)	103
1. Les réserves de l'Arabie Saoudite	103
a- Les réserves à certaines dispositions	103
b- La justification de ces réserves	105
2. Les actes en vue de l'application de la convention	107
a- Les efforts d'ordre commun	108
b- Les spécificités de l'Arabie Saoudite	109
B) Les autres conventions	112
1. Le contrôle de compatibilité avec la Charia	113
2. Les améliorations	114
Conclusion du Titre I	117

TITRE II	119
LE CONTEXTE FAMILIAL	119
CHAPITRE 1	121
L'EPOUSE	121
Section 1 : Le Mariage	122
§1- Les conditions	122
A) Les conditions de fond	122
1. L'absence d'empêchements	123
2. Le consentement	124
a- Le consentement mutuel des époux	124
b- L'autorisation d'une tierce personne, le wali	126
i- Le principe	126
ii- Les limites	126
B) Les conditions de forme	131
§2- Les effets du mariage	133
A) Les droits de l'épouse	133
1. Les droits financiers	133
2. Les droits liés à la protection des épouses	137
B) Les droits de l'époux	138
Section 2 : La dissolution du mariage	141
§1- Le divorce par la volonté du mari	141
A) Les contours de la répudiation	142
B) Les limites de la répudiation	143
§2- Les autres procédures de divorce	145
A) Le divorce par la volonté des deux époux	145
B) Le divorce par la décision judiciaire	148
1. Le divorce sur demande de l'épouse	148
a- Le défaut de paiement de la dot	148
b- Le défaut de nafaqa	148
2. Le divorce par l'un des deux époux	150
a- La dissolution pour vice	150
b- Le divorce pour préjudice et conflit	151
CHAPITRE 2	153
LA MERE	153
Section 1 : Le droit des parents sur l'enfant	154
§1- La tutelle	155
A) Le devoir d'entretien des enfants	155
B) La représentation légale des parents	156
§2- Le droit de garde	157
Section 2 : La protection de la cellule familiale	160
§1- L'Islam, défenseur de l'unité familiale	161
A) La Charia, protectrice du droit des personnes	161
1. Les enfants	161
2. Les parents	163
B) La notion d'autorité en Islam	164
1. La version patriarcale de la famille	165
2. Vers une démarche égalitaire	166

§2- La loi sur la violence conjugale	168
A) La protection de la famille en droit musulman	168
B) La loi sur la protection contre les maltraitances	169
1. Les contours de la loi	169
2. L'insuffisance du dispositif juridique	170
Conclusion du titre II	173

SECONDE PARTIE **175**

LES FEMMES DANS L'ESPACE SOCIAL SAOUDIEN **175**

TITRE I	176
L'EMERGENCE DE LA FEMME SAOUDIENNE ACTIVE	176
CHAPITRE 1	177
LE POIDS DES TRADITIONS	177
Section 1- L'emprise du tuteur	178
§1- La tutelle générale	178
A) Le pouvoir décisionnel du point de vue de l'Islam	178
B) La place des femmes dans les fonctions de commandement ou de jugement	180
§2- La tutelle privée	184
A) Le tuteur en droit musulman	185
1. Le <i>wali</i> , tuteur légal de la femme	186
2. Le <i>mahram</i>	187
B) La conception du tuteur en Arabie Saoudite	189
1. L'interprétation religieuse et traditionnelle des textes	189
2. La mainmise du tuteur en Arabie Saoudite	190
a- L'identité des femmes	191
b- L'éducation des femmes	193
Section 2 : L'accès des femmes au marché du travail	196
§1- La question du travail des femmes en Arabie Saoudite	196
A) Le travail des femmes entre religion et tradition	196
B) La réglementation du travail en Arabie Saoudite	200
1. La place de la Charia dans le droit du travail	201
2. La place des femmes dans le droit du travail	203
§2- Les réalités sociales en Arabie Saoudite	205
A) Le comportement sociétal	206
1. Les femmes dans le secteur public	206
2. La question du tuteur	207
B) La culture	209
CHAPITRE 2	211
LE POUVOIR AU FEMININ	211
Section 1 : L'émersion du droit des femmes dans l'espace public	211
§1 - La Commission de la promotion de la vertu et de la prohibition du vice : réalités et changements	212
A) La fonction de <i>hisba</i> et son application	213
1. La <i>hisba</i> , promotion de la vertu, de la morale ou de la loi ?	213

2. Les abus	215
B) L'éviction des <i>mutawwa'</i> et la transformation sociétale	217
1. La réforme législative	217
2. Ouverture et transition	218
§2 - Le permis de conduire des femmes, une révolution culturelle	219
A) Le contexte historique et juridique	220
1. Une loi coutumière ?	220
2. Les revendications	221
B) Le décret royal révolutionnaire	223
1. L'impact social du décret	224
2. Les conséquences du décret	225
Section 2 : L'émergence du droit des femmes dans l'espace social	227
§1- L'essor social des femmes sous le règne du Roi Abdullah	228
A) La création de nouveaux emplois pour les femmes	228
B) Les femmes dans les postes de représentantes au sein de la Nation	230
1. Les étudiants représentant la Nation	230
2. La représentation au féminin	232
a- Les femmes et le droit	232
b- Les femmes et la loi	234
§2- L'accélération de l'insertion socioprofessionnelle des femmes	236
A) La continuité du parcours du Roi Abdullah	236
1. Une simple pénétration du marché de l'emploi	237
2. Une réelle volonté étatique d'égalité des sexes face à l'emploi	238
B) L'élévation du statut social des femmes	239
1. Les femmes dans les postes de direction	240
2. Les femmes et l'entrepreneuriat	242
a- État des lieux	243
b- Les aides	244
Conclusion du Titre I	246
TITRE II	247
LES ENGAGEMENTS EN FAVEUR DE LA PROMOTION DES FEMMES	247
CHAPITRE 1	248
LA PLACE DES FEMMES DANS LA VISION 2030	248
Section 1 : L'avenir du contrat social saoudien	248
§1- La fin de l'État providence	249
A) La dépendance de l'Arabie Saoudite au pétrole	250
1. Le contexte	250
2. « <i>Le contrat social perturbé</i> »	251
B) Les enjeux des revenus non pétroliers	252
§2- Le nouveau pacte social	254
A) Le capital humain	255
B) L'autonomisation des femmes	257
Section 2 : Les contours de la vision	258
§1 - Les moyens d'exécution	258
A) La transformation pour une meilleure « qualité de vie »	260
1. <i>Quid</i> de la « qualité de vie » ?	260

2. Le programme « qualité de vie » et les femmes	262
B) Le programme de réalisation de la vision	264
1. Les résistances	264
2. Les remèdes	266
§2- La vision 2030 et le droit	267
A) Les développements de l'appareil judiciaire	267
B) Les réformes législatives en faveur des femmes	269
CHAPITRE 2	271
LES RECOMMANDATIONS	271
Section 1 : Le caractère obligatoire de la <i>Hard Law</i> , protecteur des droits de l'homme	271
§1- Une loi relative au statut personnel	272
§2- La défaillance dans l'exécution des lois	275
A) L'acceptation sociale des lois	276
B) L'application des lois	277
Section 2 : La <i>Soft Law</i> instrument encourageant à l'amélioration des droits de l'homme	278
§1- La <i>soft law</i> ou le progrès juridico-social	279
A) L'amélioration du corpus juridique	279
B) L'impact de la responsabilité sociétale des entreprises sur le progrès social	281
§2- L'expérience saoudienne de la responsabilité sociétale des entreprises	283
A) L'état des lieux	283
1. La conception saoudienne de la responsabilité sociétale des entreprises	283
2. L'entreprise Abdul Latif Jameel	285
B) La responsabilité sociétale des entreprises à la lumière de la vision 2030	286
Conclusion générale	288
Glossaire	290
Annexes	294
Index	311
Bibliographie	313

Résumé

Cette thèse porte sur le droit des femmes et les enjeux d'une amélioration de leur statut juridique et social. L'analyse des textes qui gouvernent le droit des femmes, essentiellement issues de la Charia, Constitution et lois du pays, révèle la nécessité de codifier les lois. La place des femmes dans l'ordre juridique saoudien est étudiée à travers la force de la loi islamique au sein du corpus juridique et l'influence des droits de l'homme internationalement reconnue. Les droits matrimoniaux sont exposés puisque la place des femmes dans la famille permet de mieux comprendre le statut des femmes au sein de la société. De nombreux obstacles ont longtemps entravé les libertés des femmes, particulièrement le poids des traditions, mais un nouveau pouvoir au féminin s'est imposé surtout depuis la nouvelle vision de l'Arabie Saoudite de 2030. Le gouvernement, la société saoudienne et les entreprises ont ensemble un rôle à jouer pour rendre justice aux femmes.

Mots Clés

Arabie Saoudite, Charia, famille, femmes, société, traditions.

Abstract

This thesis focuses on Saudi women's rights and the challenges to improve their legal and social status within the Kingdom. The analysis of the legal texts that govern women's rights from the sole official Constitution of the country - Shariah Law- reveals the need to codify laws. Women's position in the Saudi legal system is researched through the influence of Islamic Law and the international standards of human rights. A woman's rights within the household is a relevant indicator to her placement within the ranks of society. Many obstacles have long hindered women's freedom, particularly customs and traditions as compulsory to society upbringing. Nevertheless, a new form of female power has emerged since the establishment of the Saudi Vision 2030. Moreover, the public and private sectors, including the society, have a major role to undertake in ensuring justice for women.

Keywords

Customs, Family Law, Saudi Arabia, Shariah, Society, Women.