



ISSN 1112-6108

Revue du Centre de l'Association

M'Barek Aït Menguellat

Agrément n°841 du 04/07/1990

délivré par la wilaya de Tizi-Ouzou

N°26 - Septembre 2010

Juillet-Septembre 2010

La revue du CIDDEF rejoint plus

de 5 000 lecteurs chaque trimestre

Publié par le Centre d'Information et de

Documentation sur les Droits de l'Enfant

et de la Femme

Association à but non lucratif

1, rue Ibn HAZM-Sacré coeur -Alger

Tél. / Fax : (213) 21 74 34 47

contact@ciddef-dz.com

ciddefenfant@yahoo.fr

Site web : www.ciddef-dz.com

# sommaire

## CIDDEF

Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme

### 📁 P. 04 > 09 EVENEMENT

Résumés des formations «soutien à la mise en œuvre des lois, politiques et plan d'action en vigueur relatifs à la violence faite aux femmes»

DANS LE CADRE D'UN PROJET DU CIDDEF AVEC LE SOUTIEN DE L'UNIFEM

**P. 04 «Les règles et mythes familiaux, entendus et ressentis» du 13 au 15 mai 2010**

**P. 07 «La prise en charge sociale des femmes victimes de violence» du 17 au 19 juin 2010**

**P. 09 Définition de la violence**

**Rapport de Formation "Thérapie contextuelle"  
Organisée par CISP**

### 📁 P. 10 > 38 DOSSIER

**P. 10 Débats contemporains autour du statut de la femme en Islam**

**P. 16 Loin de Médine «Celle qui dit non à Médine»**

**P. 24 Les nouveaux penseurs de l'islam  
Une lecture du livre de Rachid BENZINE**

**P. 30 La jurisprudence de la Cour suprême  
et la question du KHUL'**

**P. 37 «L'islam n'est pas en rupture avec le christianisme»**

### 📁 P. 39 > 41 VIE ASSOCIATIVE

**P. 39 Le financement des Associations**

### 📁 P. 42 > 47 FLASH INFOS

**P. 42 «Rapport de l'atelier de Formation sur le Suivi et Evaluation pour les partenaires du Fond d'Affectation Spéciale de l'ONU pour Eliminer la Violence à l'Égard des Femmes.**

**P. 46 Compte rendu du stage sur le travail et les projets des associations du 14 au 18 Mars 2010 au centre culturel Azzedine MEDJOUBI**

### 📁 P. 48 ABONNEMENT

# Edito



Fatima, fille du prophète, s'est vue interdite de l'héritage de son père. Un terrain, elle a juste réclamé un terrain, mais elle s'est vue opposer une interprétation littérale d'un dit du prophète son père «on n'hérite pas de ce qui est don».

Malgré les tentatives d'explication de Fatima de ce dire, elle s'est heurtée aux gens du pouvoir. «La prophétie ne s'hérite pas, c'est de cela qu'il s'agit dit-elle, mais toute autre chose est transmissible; malgré son interprétation elle fût déshéritée.

Fatima est morte en ayant dit non à la loi de Médine, non à la loi des hommes. «Omar et Abou Bakr ont eu la lourde tâche d'interpréter ce dit». Comment sortir d'une interprétation littérale d'un hadith ? Comment réouvrir les portes de l'ijtihad ? Comment casser la stagnation de l'islam que certains font remonter au 3ème siècle de l'hégire ?

Certains réformistes ont essayé de le faire pendant la première moitié du 20ème siècle en s'interrogeant sur le rapport islam-modernité. Mohamed Abdou et Rashid Ridha font partie de ces réformateurs. Aujourd'hui, de nouveaux penseurs ont pris la relève, pour dire que tout ce qui s'écrit sur l'islam est et a toujours été transmis par les déclarations des musulmans qu'ils soient le prophète, les compagnons, les savants instruits passés et présents. Chacun d'eux exprime ce qui est l'islam à partir de son expérience de musulman. Ce sont des constructions. Benzine commente, «les nouveaux penseurs affirment que le passé des musulmans ne doit pas être considéré comme une histoire sacrée mais comme une partie de l'histoire de l'humanité, une histoire fondée sur des facteurs sociaux, économiques et politiques».

Cette histoire doit s'adapter aux temps modernes pour que l'islam ne stagne pas et surtout fait avancer le Monde.

Maître Nadia Aït-Zai

# ÉVÉNEMENT



«Soutien à la mise en œuvre des lois, politiques et plan d'  
Dans le cadre d'un projet du CIDDEF avec le soutien de l'UNIFEM u



« action en vigueur relatifs à la violence faite aux femmes »  
Un programme de cinq formations a été réalisé durant l'année 2010

## 4 Formation organisée dans le cadre du projet «soutien à la mise en œuvre des lois, politiques, et plan d'action en vigueur relatifs à la lutte contre les violences faites aux femmes» du 13 au 15 mai 2010 «LES RÈGLES ET MYTHES FAMILIAUX, ENTENDUS ET RESSENTIS»

Cette quatrième formation, qui s'est déroulée en présence de tous les centres d'écoute membres du réseau BALSAM et de ses futurs membres, a été animée par Mr SIAGH Mohamed, consultant et ancien universitaire. Elle a eu pour thème principal : «les règles et mythes familiaux, entendus et ressentis».

Cette formation a été aussi, l'occasion pour les représentants du réseau de se réunir afin de travailler sur les questionnaires et sur la base de données pour décider de supprimer ou non certains questionnaires saisis sur la base de données. En effet, l'exploitation de la base de données a révélé que certains questionnaires saisis ne correspondaient pas à des cas de violence à l'égard des femmes. Elle a débuté par la présentation des participants et du formateur. Chaque participant s'est présenté et a présenté son association.

Des règles pour le déroulement de la formation ont été établies et affichées pour que les participants prennent connaissance et les appliquent.



# FORMATION

Cette présentation a été suivie d'un premier exercice. Il a été demandé aux participants, à qui on a donné une liste de 12 mots, de les classer par ordre d'importance et de priorité dans leur vie.

Les mots donnés ont été : amour, association, avenir, femme, force, homme, intelligence, politique, religion, richesse, travail, vacances.

Il a été demandé aux participants de classer par ordre d'importance qu'ils accordent à chaque mot.

### Travail individuel.

Il ressort de cet exercice que l'importance qu'accorde chaque personne à ces mots varie. Les êtres humains n'ont pas tous les mêmes priorités dans la vie.

Après cet exercice individuel, il a été demandé aux participants de se mettre en groupe et de reprendre le même exercice pour que chaque groupe donne l'ordre dans lequel il classe ces priorités.

Cet exercice et ce travail est très important dans le sens où, il montre que le consensus entre plusieurs personnes est très difficile

à atteindre, et plus encore lorsqu'il s'agit des priorités de chacun.

Cet exercice a permis aux participants de comprendre certains principes dans le domaine de l'analyse et de la compréhension de l'individu et de la société.

Pour ce qui est des priorités, à travers les résultats de chaque groupe, le résultat de cette étude a été qu'il n'y a pas de normes mais des tendances.

Le consensus a été difficile car l'être humain travaille plus avec le sentiment, non avec la raison. Pour trouver un terrain d'entente, il faut utiliser sa raison et non ses sentiments. Pour être avec les autres et bien vivre en société, il faut créer un lien d'entente par la négociation.

Un deuxième exercice a été proposé aux participants. Cet exercice devait relier neuf points à l'aide de quatre lignes droites sans lever la main. Cet exercice s'est révélé très difficile pour les participants. Cette difficulté réside dans le fait que les participants ont réalisé cet exercice en se référant à leurs connais-

sances acquises à l'école et tout au long de leur vie. Cette connaissance a formaté leur esprit.

Les participants ont tenté de relier ces points par des formes géométriques qu'ils ont appris, et non de les relier tout simplement par quatre lignes.

Cet exercice a démontré aux participants les difficultés de résonner sans se référer à tout ce qui a été appris tout au long de la vie d'une personne.

L'enfant est un être libre, car il n'a aucune connaissance ni aucun à priori, c'est l'éducation et l'expérience qui formatent la personne et qui la rend fermée à toute nouveauté ou à tout changement.

Un autre paramètre a rendu cet exercice difficile, c'est l'abandon par les participants, en effet au bout de deux ou trois essais, ils sont persuadés qu'il est "impossible" de le réaliser. Le fait de dire «c'est impossible», les amène à s'arrêter de réfléchir.

Il est très difficile pour l'être humain de se débarrasser de tout ce qu'il



a appris tout au long de sa vie, car cela devient une référence qui nous enferme dans quelque chose d'imaginaire, et donc crée des limites, ce qui conduit à dire que la réalisation de quelque chose est impossible.

Si l'être humain garde l'esprit ouvert il trouvera des solutions aux problèmes qui semblent insolubles.

La connaissance que l'être humain a acquise le poursuit longtemps, car il a tendance à ne pas remettre en cause ce qu'il a appris.

Il faut sortir du cadre, passer du sentiment à l'esprit pour atteindre la maturité.

La capacité à changer (ouverture), et ne pas changer (fermeture).

Il faut savoir que ce que nous avons d'antérieur est tenace si nous ne le mettons pas de côté, on ne peut donc comprendre le changement.

Beaucoup de problèmes ne se résolvent que si, et seulement si, nous abandonnons notre schéma de pensée.

Le système de pensée conduit à des comportements irrationnels

L'être humain à la naissance est très libre, et au fur et à mesure de son avancée en âge, il se limite du fait de la socialisation et du formatage.

Les cadres de références de l'être humain se forment dès sa naissance.

Après cette discussion sur la constitution de l'être humain et sa socialisation, une présentation sur les éléments constitutifs de la vie sociale a été faite.

Ces éléments consistent en :

Les relations interpersonnelles

Le phénomène social de base est la relation entre deux personnes.

Ces relations interpersonnelles sont très diverses : une conversation, une vente, un mariage...

Les relations interpersonnelles deviennent sociales lorsqu'elles se déterminent grâce à un certain cadre que la société leur impose.

L'individu est pris dans un système interactionnel aussi bien au plan biologique, qu'économique que culturel.

## Les structures sociales :

Lorsque ces relations interpersonnelles ou rapports sociaux présentent un caractère de permanence et sont agencés d'une certaine façon, selon une certaine structure, des groupes se constituent : les relations sont cristallisées en groupe, en structures sociales.

Les groupes sociaux sont donc essentiellement des systèmes de relations entre les personnes. Une même personne sera membre d'une famille, d'une entreprise, d'un parti politique, d'une association culturelle, sportive, religieuse...

## Les comportements (modèles de conduite)

Se comporter, c'est agir d'une certaine façon, c'est adopter ou accepter une certaine conduite. Les comportements sont donc les résultats observables des relations interpersonnelles.

Les règles du comportement humain font l'objet de prescriptions variables selon les sociétés. Mais, aucune collectivité humaine connue ne s'est passée de prescriptions à valeur universelle.

Chaque société impose des modèles de conduite ou comportements auxquels l'être humain se conformera. L'individu porte l'empreinte de son environnement social.

Après cette présentation, une deuxième sur les fonctions de la famille a été faite.

## La famille a 6 fonctions principales :

- La fonction de reproduction exprime l'importance de la famille dans la procréation, mais cette fonction n'est pas exclusivement celle de la famille, comme l'atteste le nombre de conceptions pré-nuptiales ou encore le nombre croissant de mères célibataires.

- La fonction de socialisation indique la place centrale de la famille dans l'apprentissage du langage, du comportement, de l'intégration des modèles culturels et des rôles. Cependant, cette fonction de socialisation est de plus en plus relayée par des institutions telles que l'école, les crèches, les médias (TV, films, disques...).

Le groupe de pairs (enfants du même âge...) joue aussi un rôle central dans la socialisation.

- La fonction de production caractéristique de la famille regroupée autour d'une exploitation agricole, d'une activité artisanale ou d'un commerce, voit son rôle décroître dans une société en majeure partie composée de salariés.

- La fonction de consommation exprime l'importance du cadre familial pour les dépenses, comme l'illustre la promenade du samedi en famille dans les centres commerciaux... La plupart des dépenses importantes : électroménager, voiture, maison, sont en fait des décisions qui impliquent toute la famille.

- La fonction de refuge et protection : la famille est un lieu de solidarité où l'affectivité, le partage des ressources disponibles, l'entraide s'exprime généralement, même si dans notre société la concurrence règne. Ceci n'empêche nullement les notions de conflit, d'ajustements et de rupture de se développer, car cette fonction de protection implique une série de contraintes.

- La fonction de transmission du patrimoine indique la place centrale de la famille dans la transmission des biens et de la propriété. Donations, cadeaux, héritages sont largement retransmis dans le cadre familial, sans compter les services non monétaires (garde des enfants, conseils...).

Après cette présentation, un troisième exercice a été donné aux participants. Cet exercice a consisté en la recherche des changements intervenus dans les fonctions de la famille.

## Parmi les changements les plus cités par chaque groupe :

En ce qui concerne la fonction de reproduction : la baisse du nombre d'enfant, l'espacement des naissances, utilisation des moyens de contraception. Pour la fonction de socialisation : mariages consanguins



A la fin de cette journée, il a été demandé aux participants de faire un résumé des activités et de l'exposer.

## DEUXIÈME JOURNÉE DE FORMATION :

Le problème de l'être humain est de vouloir changer l'autre, car il s'érige en norme et en exemple. Les relations humaines fonctionneraient mieux si chaque être humain se corrigeait.

L'être humain est très faible à sa naissance. Il lui faut 1 an pour marcher et au moins 10 pour se faire cuire un œuf.

# FORMATION

L'être humain copie ceux qui l'ont élevé, même si c'est des animaux. L'humanisme de l'homme est le produit d'un environnement humain.

Après ce résumé, un exercice a été proposé aux participants. La configuration de la famille algérienne actuelle. Cet exercice a démontré qu'il n'y a pas une seule configuration.

Le famille algérienne est multiple et variée dans sa configuration.

La famille se rétrécit, de nos jours de plus en plus de couples vivent seuls avec leurs enfants, alors qu'il y a 50 ans toute la grande famille, grand père, grand-mère, enfants et petits enfants vivaient sous un seul et même toit. Les rôles des personnes au sein de ces mêmes familles ont changé.

La société mondiale a changé, car l'humanité est passée de l'activité rurale à l'industrialisation. Du changement dans le mode d'activité de travail et de vie a conduit la famille à changer.

Dans la société rurale la personne et l'individu n'existent pas, l'organisation tribale était prépondérante. L'industrialisation est venu par la suite, ce qui a crée le regroupement de beaucoup d'être humain sur un même lieu de travail.

On ne prend en considération qu'un individu et non pas la famille, cela a conduit à la mise en place de système d'enseignement, de plus en plus large, allant de pair avec l'industrialisation.

Nouvelles rencontres et donc fissuration de l'ancien système, où nos horizons se limitaient au village et à ses habitants.

La société algérienne est en transition, malgré la résistance de la société rurale par des stéréotypes du genre «avant c'était mieux», ou «nous sommes mieux».

Le troisième exercice proposé a consisté en l'identification des changements sociaux concernant la femme.

Les principaux résultats de cet exercice ont démontré que la femme algérienne a beaucoup évolué en 40 ans:

- Elle travaille, va à l'école, occupe des postes de responsabilité, se marie de plus en plus tard et voir même ne se marie pas du tout.
- La femme algérienne moderne conduit, se déplace toute seule d'une ville à une autre, voyage seule, est indépendante financièrement.

Ces changements sont intervenus grâce à l'évolution des mentalités et des mœurs des familles algériennes ■





# 5

## "LA PRISE EN CHARGE SOCIALE DES FEMMES VICTIMES DE VIOLENCE" du 17 au 19 juin 2010

Un cycle de cinq formations a été organisé par le CIDDEF entre le mois de février et le mois juin 2010. Cette formation est venue après une série de quatre formations qui ont tournées autour de plusieurs thèmes, notamment : définition de la violence et des concepts juridiques de base qui entourent la violence à l'égard des femmes, définition du genre et son importance dans la promotion de la femme, les techniques d'écoute, de communication, et de prise en charge des femmes victimes de violences.

La prise en charge sociale de cette catégorie de femme nous est apparue aussi importante que leur prise en charge psychologique et juridique.

Cette dernière formation a vu la participation des 22 participants aux quatre premières formations.

Cette formation a été animée par deux formatrices : Mme Pages Ouarda, assistante sociale et Mme Mansouri Professeur de français.

Cette dernière formation a débuté par la présentation de la formatrice et des participants et a été suivie par un premier exercice de groupe qui a consisté à décrire le travail d'écoute et les conditions dans lesquelles les participants effectuaient l'écoute.

Les participants ont été partagés en quatre groupes pour réaliser cet exercice.

Cet exercice a eu pour but de démontrer aux participantes que des conditions devaient être réunies pour réussir l'écoute à savoir :

Le lieu : qui doit être adapté, propre, confortable et plus que tout discret et éloigné des oreilles indiscretes.

L'accueil : la victime doit être accueillie dans un bureau et non à l'entrée du centre ou tout autre endroit qui pourrait les mettre dans la gêne du fait du monde qui les entoure.

La victime ne doit pas être interrogée par plusieurs personnes à qui elle serait obligée de raconter son histoire (portier, réceptionniste, secrétaire...)

Le déroulement de l'écoute : la victime doit être mise à l'aise et ne doit en aucun cas subir un interrogatoire (ce qui lui donnerait l'impression d'être dans un commissariat), on doit la laisser parler à son rythme et sans la brusquer.

La victime doit aussi sentir que durant la séance d'écoute elle est le centre d'intérêt de l'écouter et donc aucun élément perturbateur ne doit se trouver dans la pièce (téléphone qui sonne, personnes qui frappent à la porte...)

L'écouter doit aussi se mettre au niveau de la victime (ne pas utiliser une langue que la victime ne peut comprendre).

Après ce premier exercice, une définition de concepts a été réalisée, des concepts tels que :

- L'accompagnement social des femmes victimes de violence qui est «un travail qui vise à aider les personnes en difficulté à résoudre des problèmes générés par des situations d'exclusion, et à établir avec elles une relation d'écoute, de soutien, de conseil et d'entraide, dans une relation de solidarité, de réciprocité et d'engagement de part et d'autre. Inclus dans l'ISAP, l'accompagnement social ne peut être fondé que sur une démarche volontaire. Il repose sur la liberté de chacun et sur la capacité d'engagement réciproque... cette démarche orientée vers le «faire ensemble» est attentive au processus, au cheminement des personnes, à leur parcours».

- L'aide psychosociale individualisée qui est une méthode (ensemble de techniques orientées vers un but bien défini) utilisée par des travailleurs sociaux spécialement formés, pour aider des personnes en difficulté à mieux résoudre eux-mêmes leurs problèmes de fonctionnement social, c'est-à-dire d'intégration dans la société, et retrouver leur autonomie sociale.

Après la pause déjeuner, un deuxième exercice a été proposé aux participants. Cet exercice a consisté en un jeu de rôles ou une simulation d'un entretien entre une victime et une écouter a été faite.

Par ce jeu de rôle, il a été demandé aux deux actrices de simuler une situation où la victime serait très mal accueillie.

Cet exercice a été l'occasion de démontrer aux participantes les attitudes et comportements à ne pas avoir, face à une victime qui se présente.

### LES ATTITUDES À ÉVITER SONT :

- Ne jamais brusquer la victime, ni lui dire que vous êtes pressée.
- Ne pas lui couper la parole quand elle tente de raconter son histoire.
- Ne pas lui parler d'une manière agressive.
- Toujours éteindre son téléphone pour lui montrer que ce moment est le sien et qu'elle est le centre d'intérêt de l'écouter.
- Attendre que la victime arrête l'entretien et ne pas l'interrompre.
- Ne jamais porter de jugement, l'influencer ou la dissuader d'accomplir une action qu'elle juge bonne pour elle.

Une deuxième présentation a été faite, elle a consisté en la présentation des bases de l'écoute et sa définition.

L'écoute est la première source d'information. **ÉCOUTER n'est pas seulement ENTENDRE.**

## Ecouter implique :

- Une concentration de l'attention, un effort réel pour percevoir la signification du message émis tant dans le contenu des mots utilisés que dans le contenu non verbal qui l'accompagne.
- **Un acte difficile :** prendre le risque d'accueillir des vécus difficiles, d'être émue, de se sentir agressée. C'est aussi le «risque» de rencontrer l'autre et de se rencontrer soi-même. Plus personne maintenant ne conteste la part de sensibilité ou d'émotion du professionnel qu'il soit un professionnel ou un bénévole associatif. Même si ce dernier doit pouvoir «se distancier» pour pouvoir se détacher d'une relation d'aide qui risquerait, si elle s'imprégnait trop d'affect, de ne plus servir à la victime.

Cette tâche d'écoute n'est qu'un moyen parmi tant d'autres dans le cadre d'une relation d'aide avec une femme victime de violence, en grande détresse, en errance fuyant son agresseur.

La relation d'aide nouée dans le cadre des fonctions d'écoute consiste à accepter, voire désirer de créer un lien avec l'autre qui demande de l'aide, car seul ce lien peut permettre à une femme violentée en détresse de renouer avec une partie d'elle-même. Cette relation est nécessaire, indispensable, inévitable pour comprendre ne serait-ce que partiellement la demande de la cliente, lors du premier entretien d'accueil.

Le deuxième jour a été consacré aux jeux de rôles permettant aux participants de se mettre en situation d'écoute et de pouvoir pointer les lacunes et les mauvais comportements à éviter dans une relation d'aide aux femmes victimes de violence.

Un jeu de rôle a été proposé aux participants. Ce jeu de rôle a consisté en plusieurs entretiens entre une écoutante et une victime dans le but de démontrer les faiblesses ou erreurs que pourraient com-

mettre les écoutantes dans le processus d'orientation, d'accompagnement d'une femme victime de violence. En respectant les règles d'éthique liées à cette problématique sociale.

Il est ressorti de ces nombreux jeux de rôles que le processus d'écoute implique :

Écouter, est peut-être le plus beau cadeau que nous puissions faire à quelqu'un... C'est lui dire, non pas avec des mots, mais avec ses yeux, son visage, son sourire et tout son corps : tu es important pour moi, tu es intéressant, je suis heureux que tu sois là... Pas étonnant si la meilleure façon pour une personne de se révéler à elle-même, c'est d'être écoutée par une autre

Écouter, c'est commencer par se taire... Avez-vous remarqué comment les "dialogues" sont remplis d'expression du genre : "C'est comme moi quand..." ou bien "Ça me rappelle ce qui m'est arrivé..." Bien souvent, ce que l'autre dit n'est qu'une occasion de parler de soi. Écouter, c'est commencer par arrêter son petit cinéma intérieur, son monologue portatif (...).

Écouter, c'est vraiment laisser tomber tout ce qui nous occupe pour donner tout son temps à l'autre. C'est comme une promenade avec un ami : marcher à son pas, proche mais sans gêner, se laisser conduire par lui, s'arrêter avec lui, repartir avec lui, pour rien, pour lui.

Écouter, ce n'est pas de chercher à répondre à l'autre, sachant qu'il a en lui-même les réponses à ses propres questions. C'est refuser de penser à la place de l'autre, de lui donner des conseils et même de vouloir le comprendre.

Écouter, c'est accueillir l'autre avec reconnaissance tel qu'il se définit lui-même, sans se substituer à lui pour dire ce qu'il doit être. C'est être ouvert à toutes les idées, à tous les sujets, à toutes les expériences, à toutes les solutions, sans interpréter, sans juger, laissant à l'autre le temps et l'espace de trouver la voie qui est la sienne.

Écouter, ce n'est pas vouloir que quelqu'un soit comme ceci ou comme cela, c'est apprendre à découvrir ses qualités qui sont en lui spécifiques. Être attentif à quelqu'un qui souffre, ce n'est pas de donner une solution ou une explication à sa souffrance, c'est lui permettre de la dire et de trouver

lui-même son propre chemin pour s'en libérer.

Écouter, c'est donner à l'autre ce que l'on ne nous a peut-être jamais donné : de l'attention, du temps, une présence affectueuse.

Ces deux journées de formation ont été clôturées par une récapitulation générale des concepts appris ainsi que par une évaluation à travers un tour de table de cette formation.

La troisième journée a été animée par Mme Mansouri, Professeur de français. Cette journée a été consacrée à la rédaction des résumés et au remplissage des questionnaires.

Lors des différentes exploitations de la base de données, il nous est apparu que les écoutantes ne parvenaient pas à synthétiser les informations qu'elles récoltaient lors de l'écoute et que la case "résumé du cas" qui se trouve dans le questionnaire est souvent mal renseignée.

Cette case sert à donner des précisions et des indications sur la situation que vit la victime, et son exploitation a démontré que les écoutantes y mettaient des informations qui n'ont aucune importance ni lien avec la violence subie par la victime.

C'est pour cette raison que le CIDDEF a décidé d'organiser une journée de formation, destinée aux écoutantes/écoutants du réseau BALSAM, animée par un professeur de français sur le thème de : "Techniques de rédaction et de résumé".

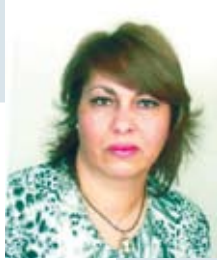
Lors de cette journée, il a été demandé aux écoutants, individuellement, de raconter une histoire de violence qu'ils ont entendue lors de leur travail d'écouter. Les autres participants quant à eux, devaient prendre des notes sur l'histoire et rédiger un résumé.

Cette journée a été jugée très bénéfique par l'ensemble des participants. Cela leur a permis de mieux comprendre ce qu'est un résumé et la manière de rendre compte d'une histoire de violence le plus fidèlement possible au récit.

Cette dernière formation a été clôturée par la remise des attestations.

Des attestations ont été remises à chaque participant qui a suivi l'ensemble des formations par Mme Grangaud consultante, et par maître Ait-Zaï, présidente du CIDDEF ■





## LA VIOLENCE

Par discrimination, la violence c'est la destruction par la force partielle ou totale des personnes et des biens.

C'est un comportement qui vient caractériser la relation humaine dès lors que le dialogue et la négociation deviennent impossibles.

L'étude de la violence relève des sciences politiques, juridiques de la morale et la déontologie. C'est aussi l'objet d'étude de la psychiatrie et de la psychanalyse.

En psychiatrie, on parle de «Personnalité psychopathique» chez les patients qui répondent par la violence à toute tension intrapsychique.

En psychanalyse, on parle de l'action inconsciente qui se substitue à la parole...

La psychothérapie comportementale (dérivée de la psychanalyse), intervient sur l'environnement par des actions sociales et éducatives, pour transformer les réponses violentes stéréotypées en scénarios psychiques transformables.

Les psychothérapeutes ont plus de chance de réussir leurs interventions pendant l'enfance et l'adolescence qu'à l'âge adulte.

Les adultes enclins à la violence ont eu d'une manière ou d'une autre une enfance mouvementée (anormalement).

Une action violente chez l'enfant vient traduire une recherche d'attention et de soin de la part des adultes (pour toute sorte de raison), indispensable matériellement ou psychologiquement.

Les sujets violents semblent dépourvus de conscience morale (SURMOI) qui pourtant n'est pas absent dans leur inconscient, qui est même plus sévère chez les personnes agressives !

En effet, les études ont démontré que l'absence de remords chez les sujets qui ont commis des actes criminels, traduit une souffrance inconsciente d'un très fort sentiment de culpabilité antérieur à leurs actes destructeurs. Et donc, cet acte violent aura le mérite de donner une cause assignable au sentiment de culpabilité qui l'a précédé

C'est dire l'avantage de cet acte pour le sujet de satisfaire un besoin de punition inconsciente et d'apaiser ainsi, la culpabilité dont les origines sont diverses et lointaines (ex : dans les cas de névroses ou coup d'Oedipe).

En définitive, souvent le sentiment de culpabilité résulte d'un «emprunt» inconscient à la culpabilité méconnue, qu'utilise pour oublier un événement grave qu'il a à se reprocher, ou dont il a été victime.

C'est comme si l'acte violent a pour but de Faire Taire les reproches du «SURMOI».

Sachant que ce dernier (SM) a pour fonction d'angoisser le sujet ayant ( consciemment ou inconsciemment) de s'écarter de la vision idéale, que le psychanalyste appelle «L'idéal du MOI»■

## RAPPORT DE FORMATION

S.S.REMACHE

Dans le cadre de son engagement à appuyer les programmes Algériens, le CISP (Centre de formation pour le développement des peuples) a organisé un cycle de formation «La thérapie contextuelle». Le calendrier de ce programme, constitué de 05 modules de 4 jours chacun, à raison d'un module tout les quatre mois, s'étale de décembre 2009 à décembre 2011.

### PRÉSENTATION DE LA FORMATION

La thérapie contextuelle se propose comme une pratique originale de la thérapie familiale.

Son objectif est d'une noblesse non contestée, puisqu'elle œuvre à restaurer et à consolider les capacités de confiance et de justice entre les partenaires d'une relation en cours; notamment chez les membres d'une même famille, mais aussi chez les membres d'une équipe, voir même d'un réseau.

C'est dire que la thérapie contextuelle ne se limite pas au domaine de la psychothérapie, puisqu'elle peut servir de ressource supplémentaire à divers protagonistes des champs éducatifs, sociaux, médicaux, et autres....

En somme, elle n'est qu'un apport considérable dans les situations d'aide, de soin, et d'éducation.

### Objectif de la formation

- Compréhension des concepts de base de la thérapie contextuelle fondée et développée par IVAN B.NAGY.
- Mise en exergue de la justice relationnelle avec ses aspects (fiabilité, loyauté, étique).
- Approfondir les concepts de l'approche contextuelle.
- Mise en pratique de la partialité multidirectionnelle.

### Les formateurs

Dr Catherine Ducommun NAGY : Psychiatre d'enfants et d'adultes, auteur de «ces loyautés qui nous libère».

Dr Magda HEIRMAN : Psychologue, thérapeute de famille, auteur de : «du côté de chez soi : la thérapie contextuelle d'Ivan B. NAGY».

Dr Jean Marie EMAIRE/Neuropsychiatre, thérapeute de famille, fondateur de la «Clinique de concertation», co-auteur de «La clinique de reconstruction».

Dr Pierre MICHARD: psychologue, philosophe, et thérapeute familiale, auteur de «La thérapie contextuelle, une nouvelle figure de l'enfant dans le champ de la thérapie familiale».

Dr Christian PETEL : psychiatre, psychothérapeute individuel, thérapeute de famille, et du couple Co-fondateur de l'Association «FRACTALE».

Isabelle SAUSSEZ : Psychologue, thérapeute de famille■



Pr. Patrice Brodeur

(en collaboration avec Me Samia Amor et Shahram Nahidi)

Chaire de recherche du Canada  
*Islam, pluralisme et globalisation*

Faculté de Théologie et de Sciences des Religions  
Université de Montréal

## DÉBATS CONTEMPORAINS

## AUTOUR DU STATUT DE LA FEMME EN ISLAM

Mercredi 10 Mars 2010 -La Journée internationale de la femme a été mise à profit cette année par l'ambassade du Canada à Alger, pour prêcher à la femme musulmane en général, et algérienne en particulier, ce qu'elle qualifie d'«approche pluraliste» sur ce que doit être aujourd'hui la femme en islam. Une approche qui s'impose, du fait que, mondialisation oblige, «nous sommes aujourd'hui dans un monde d'interdépendance», selon le Pr Patrice Brodeur, qui a présenté à l'occasion une conférence ayant pour thème «femme et islam» en présence de plusieurs ambassadeurs européens à Alger, dont celui de Suisse et d'Angleterre. «Ma mission en Algérie a pour objectif d'expliquer la question du statut de la femme en islam dans une approche qui se veut pluraliste, de reconnaissance que nous sommes dans un monde d'interdépendance aujourd'hui, entre autres, à cause de la mondialisation», a souligné le Pr Brodeur, titulaire de la chaire de recherche «Islam, pluralisme et globalisation» à l'université de Montréal.

À ses yeux, «les regards externes sur la femme en islam sont importants à partager en milieu à majorité musulmane comme en Algérie, pour qu'il y ait un réel dialogue intercivilisationnel, désormais essentiel». Mettant, de prime abord, en avant sa «subjectivité multiple, mais non orientaliste» dans le traitement de cette question importante, le Pr Brodeur ne peut nier cependant que «(ses) perspectives sont externes», et donc «limitées par définition». Mais, il estime toutefois qu'«il devrait y avoir une certaine complémentarité entre des perspectives internes et externes, un échange mutuel». À ce titre, le professeur recommande de «décrier toute forme de discours exclusif dont les discours intégristes de part et d'autre».

Le Pr Brodeur explique que de par ces discours, les Occidentaux et les musulmans «jouent au jeu de miroirs, les uns par rapport aux autres; ils s'autojustifient». Selon lui, la présence d'un discours «laïc exclusif», donc islamophobe, est à décrier». Partant, il ne manque pas de dénoncer le dernier référendum des Suisses sur les minarets. «Dommage que la population ait voté pour, et ce, malgré que les grands partis politiques suisses s'y sont opposés». Pour le Pr Brodeur, le fossé qui sépare les politiques et la population suisses en général, «prouve le fait qu'on doit travailler à différents niveaux dans cette société, tant au niveau populaire que gouvernemental». Ce travail, enchaîne-t-il, doit s'effectuer avec des milliers de partisans, d'organiseurs. «Qu'on s'y mette ensemble, musulmans et non musulmans. Il est temps de changer les mentalités»

**Préambule****Remerciements****Subjectivité multiple, mais non orientaliste :** **Triple extériorité :**

\* homme, non-musulman, et non-état-nation à majorité musulmane.

 **Triple intériorité : regard à la fois**

\* critique (scientifique), croyant, et féministe

\* Approche collaborative inter-visionnelle

 **Approche collaborative inter-visionnelle****Liens et disparités entre : théorie versus pratique; idéal versus réalité.****Questions d'égalité :**

➤ **De l'origine commune :** ils sont créés à partir «d'un seul être et à créer de celui-ci son zouaj» (4 : 1) et que de «toute chose Nous avons créée deux éléments du couple. Peut-être vous rappellerez-vous ?» (51 : 49) : pas de prééminence de l'un sur l'autre malgré les différences physiologiques.

➤ **De la similarité de leurs responsabilités religieuses :** Islam (so - mission extérieure à Dieu), Iman (croyance intérieure à Dieu), Ihsan (perfectionnement de la piété envers Dieu). «Les croyants et les croyantes sont des alliés les uns pour les autres. Ils commandent le convenable et interdisent le blâmable, accomplissent la prière, donnent l'aumône légale et obéissent à Dieu et à son Messager. Voilà ceux auxquels Dieu fera miséricorde, car Dieu est Puissant et Sage» (9 : 71).

➤ **Des différences dans les responsabilités sociales :** anthropologie sociale et historique.

**PLAN DE LA PRÉSENTATION****I-La question du «voile» dans le Qur'an****II-Quelques lectures musulmanes du Qur'an**

- Approche littéraliste
- Approche historique
- Approche de littéralité
- Approche réformiste
- Approche féministe
- Approche mystique (soufie)

**III-Analyse pour mieux comprendre les dynamiques entre les différents courants d'interprétation du Qur'an et de l'histoire islamique**

- Changement de paradigme
- Changement de mode de pensée
- Changement de comportement

**IV-Liens entre cette grande mutation herméneutique et les transformations philosophiques (droit, liberté, égalité, équité, justice économique et politique, pluralisme, etc.)**

- De la modernité à la postmodernité ?
- De la troisième vague à la quatrième vague du féminisme ?

Titulaire de la Chaire d'Islam, pluralisme et mondialisation à l'Université de Montréal. Son champ d'expertise couvre théorie et méthode en sciences des religions avec comme centres d'intérêt l'Islam, le Judaïsme, le pluralisme, la mondialisation, ainsi que le dialogue inter culturel et inter religieux. Ses recherches actuelles portent sur l'intersection entre Islam, pluralisme et globalisation, ainsi que sur la question de l'intégration des Musulmans en Occident. Il travaille également, sur le dialogue inter-vision du monde et la résolution de conflits. Entre autres objets, ses investigations concernent la gestion pluraliste de l'espace sacré à Jérusalem, la pédagogie inter-visionnelle pour l'intégration des éthiques et cultures religieuses.

**Publications :**

Auteur de nombreuses publications, qui ont pour thèmes le dialogue inter religieux, le pluralisme culturel, la traduction des textes sacrés, et la circulation des mythes fondateurs autour de la Méditerranée, la femme dans les cultures islamiques, l'enseignement, les espaces sacrés, etc., . Parmi ses plus récentes publications, on peut mentionner :

«*La Commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre Québécois et Musulmans au Québec*» dans Cahiers de recherche sociologique «L'Islam, l'Empire et la République», co-dirs. R. Antonius et N. Raboudi, vol. 46, sept 2008, 95-107.

«*North Africa and West Asia*» dans Religious Studies : A Global View, dir. par G. D. Alles, (London et New York : Routledge, 2007), 75-101.

«*Religious Studies : Exploring Pluralism and Diversity*» dans Understanding Place : GIS and Mapping across the College Curriculum, dir. par D. S. Sinton & J. J. Lund (Redlands : ESRI Press, 2007), 49-256.

«*L'étude critique appliquée de la religion dans un monde pluraliste*» dans La religion dans la sphère publique, dir. par Solange Lefebvre, (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2005), 198-219.

En plus de ces publications, Patrice Brodeur a donné de multiples conférences aux USA, au Canada, au Maroc, en Tunisie et ailleurs. Contributaire à plusieurs colloques académiques internationaux organisés aux Canada, USA, et au Maroc, 2009, etc., . autour de thèmes d'actualité : Fragilité et durabilité du dialogue des civilisations à Beyrouth, 2009; Islam et média au Québec, USA, 2009. La gestion du pluralisme identitaire au Québec Maroc, 2008; Introduction à l'Islam, Canada, Lévis, 20 Québec, 2008. Les relations Islam-Occident : les enjeux d'un pluralisme modalisé, Université de Laval, 2008.

## I-La question du «voile» dans le Qur'an

□ Perception généralisée, surtout en Occident : signe d'assujettissement des femmes aux hommes. Mais...

➤ le «voile» est un mot trop vague pour que son emploi soit utile.

➤ Sa fluidité sémiotique est source de manipulation de toutes sortes

\* de l'instrumentalisation politique (tant intérieure qu'extérieure aux communautés musulmanes)

\* à la fétichisation populaire médiatique (au Québec et ailleurs).

□ Un survol de l'histoire et une anthropologie contemporaine des pratiques vestimentaires chez les femmes musulmanes démontre une variété étonnante qui empêche toute généralisation. (ref : EWIC)

□ Au courant du 20e siècle et jusqu'à présent, on a assisté à un triple développement :

1. le positivisme scientifique, importé de l'Occident, a généré un nouveau courant d'interprétation de l'islam qu'on appellera «intégrisme» ou «islamisme»;

2. l'alliance entre certains pouvoirs occidentaux et islamiques pour le contrôle des intérêts financiers relié à l'exploitation du pétrole s'est consolidée;

3. les couvertures et souvent manipulations médiatiques se sont accrues.

□ Un des effets de ce triple développement : Co-dépendance

➤ le terme «voile» est devenu un enjeu d'interprétation de l'islam, aussi bien dans les rapports Islam-Occident que dans les rapports intra-islamiques : l'un est le miroir de l'autre.

Les femmes en sont particulièrement les victimes, elles qui, jusqu'à tout récemment, étaient prises en otage d'un système d'interprétation patriarcale dans la majorité des cultures religieuses, pas seulement islamiques, systèmes auquel s'est jointe une culture occidentale néo-libérale à tendance impérialiste qui n'est pas encore parvenue à se défaire complètement de ses propres structures patriarcales.

□ La question du hijab est en fait un faux débat, qui n'a rien de traditionnel. En effet, le terme «hijab» ne se retrouve que dans 8 versets coraniques.

□ Dans 5 cas, il signifie «voile» dans le sens de «tissu qui sépare» :

➤ «Et quand tu lis le Coran, Nous plaçons, entre toi et ceux qui ne croient pas en l'au-delà, un voile invisible... (17 : 45)

➤ «Mentionne, dans le Livre (le Coran), Marie, quand elle se retira de sa famille en un lieu vers l'Orient. (19 : 16) Elle mit entre elle et eux un voile. Nous lui envoyâmes Notre Esprit (Gabriel)... (19 : 17)

➤ «Il [Salomon] dit : «Oui, je me suis complu à aimer les biens (de ce monde) au point (d'oublier) le rappel de mon Seigneur jusqu'à ce que (le soleil) se soit caché derrière son voile. (38 : 32)

➤ «Il n'a pas été donné à un mortel qu'Allah lui parle autrement que par révélation ou de derrière un voile, ou qu'Il (Lui) envoie un messenger (Ange) qui révèle, par Sa permission, ce qu'Il (Dieu) veut. Il est Sublime et Sage. (42 : 51)

➤ «Qu'ils prennent garde! En vérité ce jour-là un voile les empêchera de voir leur Seigneur. (83 : 15)

□ Mais il signifie aussi dans 3 cas «mur», rideau ou cloison :

➤ «Et entre les deux [les gens du paradis et les gens du feu], il y aura un mur ...» (7 : 46)

➤ «Ô vous qui croyez! N'entrez pas dans les demeures du Prophète, à moins qu'invitation ne vous soit faite à un repas, ... Et si vous leur demandez (à ses femmes) quelque objet, demandez-le leur derrière un rideau... (33 : 53)

➤ «Et ils [les païens] dirent : «Nos cœurs sont voilés contre ce à quoi tu nous appelles, nos oreilles sont sourdes. Et entre nous et toi, il y a une cloison. Agis donc de ton côté; nous agissons du nôtre. (41 : 5)

□ Conclusion : En aucun cas le mot «hijab» ne fait référence à ce qui aujourd'hui est devenu la signification populaire «tissu qui couvre la tête en laissant à découvert la figure».

**Voici, par contre, les trois versets qui sont interprétés par plusieurs comme argument pour se couvrir la tête, et même le corps, obligatoirement :**

➤ «Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et **qu'elles rabattent leur khômôr sur leurs poitrines;** et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou aux femmes musulmanes, ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tout des parties cachées des femmes.

Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs parures. Et repentez-vous tous devant Allah, Ô croyants, afin que vous récoltiez le succès.» (24 : 31)

➤ «Et quant aux femmes atteintes par la ménopause qui n'espèrent plus le mariage, nul reproche à elles d'enlever leurs thiyâb [pluriel de thawb] sans cependant exhiber leurs atours et si elles cherchent la chasteté c'est mieux pour elles. Allah est Audient et Omniscient.» (24:60)

➤ «Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, à elles leurs jalâbib [pluriel de jilbâb] : elles en seront plus vite reconnues et éviteront d'être offensées. Allah est Pardonneur et Miséricordieux.» (33 : 59)

□ Notons que le terme «hijab» n'est utilisé dans aucun de ces trois textes. Alors comment expliquer l'émergence de ce terme si populaire et enraciné aujourd'hui ?

□ C'est plutôt parce qu'on le retrouve dans les recueils de hadiths (parole et geste du Prophète Muhammad) que le terme s'est popularisé au fil des siècles en islam.

□ Malgré l'ambiguïté des versets coraniques, c'est avec l'aide des hadiths que s'est développé un consensus (ijma') sur l'obligation de se couvrir les cheveux dans le sunnisme, ainsi que dans le chi'isme.

□ En fait, cette pratique existait bien avant les débuts de l'islam. Se cacher le visage était un signe de noblesse chez les femmes perses et grecques bien avant l'arrivée de l'islam.

➤ Ainsi, au douzième siècle avant l'ère commune, le roi Teghath-Phalazar Ier (~ 1115-1077) rendait obligatoire à toutes les femmes mariées le port d'un foulard lorsqu'elles sortaient à l'extérieur de la maison.

➤ Hélène de Troie se voilait également pour sortir en public.

□ Le recouvrement des cheveux a donc toute une histoire, ce qui est aussi vrai pour certaines parties de la péninsule arabique, et celui du visage également.

□ Enfin, il est intéressant de noter qu'il est interdit aux femmes musulmanes de se cacher le visage pendant le pèlerinage à la Mecque et que, selon plusieurs écoles de jurisprudence islamique, les femmes ne peuvent se cacher le visage pendant les prières obligatoires quotidiennes.

□ Dans le texte «Il faut se souvenir», Johanne Chayer écrit :

«Je suis maintenant une grand-mère de quatre merveilleuses petites filles et j'ai peur. [...] Le port du foulard dans la religion musulmane est pour nous la démonstration la plus importante de la soumission de la femme et c'est cela qui nous fait peur et qui nous choque parce qu'on se souvient. On se souvient que ce symbole existait il y a cinquante ans et on ne veut pas revenir en arrière».

□ Un jeu de la construction de l'autre en miroir se produit dans cet énoncé. Les femmes musulmanes n'avaient pas encore parlé quand ce verdict était déjà tombé. Il faisait écho à d'innombrables paroles qui tendent à interpréter l'autre à partir de soi, comme si sa sémantique reflétait nécessairement celle qui informe la culture dominante d'ici [dans ce cas-ci : le Québec].

□ Cet écart des perceptions et des sémantiques invite à ne pas formuler de jugements hâtifs sur le hijab et sur les signes vestimentaires ou religieux apparentés.

□ Une large discussion est nécessaire sur ce sujet, discussion impliquant les divers groupes sociaux, et certainement des musulmanes.

□ Un défi actuel consiste à créer les conditions pour qu'un tel dialogue puisse éclore.

## II- Diversité des approches dans la lecture des textes sacrés : révolution herméneutique

### □ Approche littéraliste

1. Cette approche ne cherche pas à donner un sens différent au texte en dehors de celui qui est énoncé à la lumière d'une première lecture rapide. Lecture qui envisage une application du texte à la lettre sans adaptation ni interprétation. Elle ne tient pas compte du contexte ni de ses particularités.

2. Prédicateurs qui reprennent sous un discours moderne l'héritage d'une compréhension populaire et souvent traditionnelle.

3. Membres de mouvements politico-religieux qui :

➤ citent les versets coraniques en toute circonstance et dans des contextes opposés (approche partielle et partielle);

➤ donnent priorité à des versets dans une interprétation qui garde l'interprétation littérale des rapports entre hommes et femmes;

➤ prônent l'application d'une loi (sharî'a) pour :

- une promulgation de code de la famille traditionnelle

- l'imposition d'un code vestimentaire unique (uniformité)

- justification de violences conjugales (sourate 4:34)

### □ Approche Historique

1. La compréhension de certains versets (liés à l'organisation politique et les versets juridiques) se fait en la liant aux contextes historiques de leur révélation.

2. Elle prend appui sur la discipline des «asbâb al-nuzûl» pour qui la révélation survient à propos de situations circonstancielles. Autrement dit, la révélation s'effectue en raison/ à cause d'une contingence.

Elle se produit dans un axe vertical qui va du bas vers le haut. Or, la signification du nuzûl est de se situer dans une axialité dirigée du haut vers le bas.

3. Par conséquent, la dimension de contingence dénie toute portée universelle et a-temporelle à la révélation. Elle lui fait perdre son sens absolu.

4. Dans cette approche, le degré d'aléa lié à la contingence conduit à déduire à l'abandon ou le retrait de certains versets pour cause d'obsolescence, d'archaïsme et de contradictions avec le contexte contemporain.

5. Cette approche, pour certaines personnes, est en porte-à-faux avec le concept de révélation qui dépend non pas d'une circonstance humaine, mais de la volonté divine.

#### □ Approche de littéralité

1. Une combinaison de l'approche littéraliste et de l'approche historique;

2. Elle approche le texte sacré dans cette double lecture afin de saisir son sens intégral et universel;

3. Elle utilise une méthodologie mise en place par Al-'Ajamî et qui comporte 2 étapes :

➤ La compréhension du sens comme dans l'approche littéraliste;

➤ La vérification de la «concordance» et de la «cohérence» du texte avec la circonstance (sabab al-nuzûl)

4. Il en ressort à partir du sens littéral mis à l'épreuve de la contingence, un sens affranchi de sa temporalité et applicable indépendamment de sa survenance consubstantielle.

5. Une telle approche élude le travail de fond autour des hadîths sur lesquels s'appuient justement les asbâb al-nuzûl.

#### □ Approche mystique (soufie)

1. Très vieille approche qui remonte au 2<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire (8<sup>ème</sup> EC)

2. Intégration du sens apparent et du sens caché (dhâhir versus bâtin)

3. Tout rappelle Dieu et devient une opportunité pour se rapprocher de son Créateur

4. L'amour devient le message central de l'identité musulmane soufiet

5. Le développement des confréries soufies (turuq al-sûfiyyîn) n'a pas nécessairement apporté une plus grande égalité dans les relations hommes-femmes.

#### □ Approche réformiste

1. Le résultat du contact avec la modernité occidentale, cette approche adhère au consensus de l'ensemble des musulmans sur l'intégrité du texte sacré comme fondement du credo religieux;

2. Mais elle s'autorise à une interprétation en corrélation avec les mutations du social et l'adaptation de l'interprétation du texte sacré au contexte social, politique, économique et culturel d'aujourd'hui;

3. Elle se situe dans un spectre de positions dont les plus marquantes mettent en exergue les partisans d'une réforme sans proposition (Soroush), d'une réforme radicale tout en préservant le consensus des écoles jurisprudentielles orthodoxes,

les madhâhib (T. Ramadan) ou encore une lecture contemporaine du Qur'an (Shahrour).

4. À l'instar des précédentes approches, elle prône une réforme mais en se situant dans une pensée qui demeure positiviste.

#### □ Approche féministe

1. Cette approche s'inscrit dans un mouvement qui est transnational;

ex : Congrès de Féminisme islamique tenu à Barcelone en novembre 2006);

2. Elle part du principe d'égalité entre hommes et femmes;

3. A partir de ce prémisses, elle déconstruit les dynamiques de genre à l'intérieur des sources scripturaires, tant le Qur'an que les hadîths;

4. Elle reconstruit par la suite le sens du texte sacré afin d'y réhabiliter une égalité dans les dynamiques de genre voulue par la révélation divine;

5. Elle soulève un défi aux approches précédentes, tout en employant des aspects de chacune d'entre elles.

### III- Analyse pour mieux comprendre les dynamiques entre les différents courants d'interprétation du Qur'an et de l'histoire islamique

1. Elle dépasse les différentes approches exposées précédemment, mais les intègre à différents degrés.

2. Elle reconnaît une dimension patriarcale dans l'héritage islamique et s'inscrit dans une approche inter-disciplinaire et donc inter-herméneutique

#### RÉSUMÉ DES LECTURES :

##### Le statut de la femme musulmane à travers les différentes lectures :

<b>Littéraliste :</b>	subordination de la femme à l'homme
<b>Historique :</b>	inégalité anachronique
<b>Littéralité :</b>	question non abordée
<b>Soufie :</b>	variée
<b>Réformiste :</b>	mitigée
<b>Féministe :</b>	égalité

3. Elle s'appuie sur une triple règle :

- Changement de paradigme
- Changement de pensée
- Changement de comportement

### Règle des trois «C»

#### 1. Changement de paradigme

(au sens de construction théorique qui établit des relations d'inclusion, d'exclusion, de combinaison et de séparation afin de construire une vision du monde dans un sens ou un autre)

Trois (03) propositions s'articulent dans les débats contemporains à partir d'une approche féministe :

- Revoir le concept originel du dual (zouaj) qui n'est ni le singulier ni le pluriel et qui est à la base même de la langue arabe. Tout comme les parties du corps qui existent en double, l'homme et la femme vont naturellement en paire.

➤ Établir une corrélation entre ce concept et celui d'égalité parce qu'ils forment une paire. L'égalité est au fondement même de la relation homme-femme. Il ne peut y avoir une supériorité de l'un sur l'autre.

➤ Revisiter le concept de qawwama (4 : 34) qui définit l'obligation de l'homme en matière de logement, nourriture et d'entretien vis-à-vis des femmes de sa famille. Elle est de l'ordre de la compétence et non du pouvoir puisqu'elle exprime une obligation de subsistance, de solidarité et de protection.

Inscription dans un renouveau de l'ijtihad.

#### 2. Changement de pensée :

➤ Briser la relation hiérarchique établie par le choix de certains versets au détriment d'autres;

➤ Aller vers l'égalité mutuelle en mettant les versets en lien les uns avec les autres pour une compréhension d'ensemble;

➤ Rétablir la circularité du texte sacré par le principe de l'interdépendance entre eux;

➤ Prendre en considération le regard féminin sur l'interprétation des textes sacrés (Qur'an et Hadith);

➤ Mettre en application l'ordre divine faite «aux gens doués de raison» ou encore «parce que je crois que je raisonne».

#### 3. Changement de comportement :

➤ Réapprendre à concevoir de nouvelles relations homme-femme basées sur une interlocution égale;

➤ Réorganiser les structures familiales, sociales et institutionnelles sur la base de cette nouvelle perspective égalitaire;

➤ Concevoir une législation qui s'inspire de ce droit fondamental déjà inscrit dans le Qur'an avant même l'avènement des droits de l'homme et des Chartes des droits et libertés.

### CONCLUSION

Si, selon le philosophe Paul Ricoeur «L'unité finale du vrai, c'est l'esprit même de la raison» et que la raison est au cœur du message divin qur'anique telle que proposée dans une lecture féministe des sources scripturaires sacrées en Islam, la poursuite de la règle des trois C peut s'avérer une avenue fructueuse pour une collaboration plus étroite entre penseurs et acteurs musulman(e)s et non-musulman(e)s pour l'amélioration des droits de la femme de par le monde;

Ce lent processus de changement vers une plus grande égalité entre hommes et femmes en Islam se fait désormais dans une reconnaissance de l'interdépendance des activités de réflexion et de transformations sociales tant interne qu'externe aux communautés musulmanes de par le monde;

Ces transformations ne peuvent faire fi des riches traditions symboliques du passé, ni des outils d'interprétation contemporains : il en va de la richesse de la raison humaine, avec ou sans référant à une

transcendance, de reconnaître dans les prémisses de chaque approche de lectures une part de la vérité, d'où le besoin d'espaces de dialogue entre elles.

Aller au-delà des binarités (homme/femme, croyant/non-croyant, foi/raison, islam/occident, privé/public, clash des civilisations/clash des ignorances, etc.).

Aller au-delà de la dépendance et de la co-dépendance vers l'interdépendance des identités. ■

Ambassade du Canada à Alger  
8 mars 2010



Assia Djebar

Ecrivaine et Réalisatrice

## LOIN DE MÉDINE

### «CELLE QUI DIT NON À MÉDINE»

«Ce fut d'abord le père, le père de la fille aimée – que le salut de Dieu soit sur lui, que Sa miséricorde le protège ! –, ce fut lui qui, le premier, à Médine, a dit «non». Il répéta devant tous «non». Ce refus, à la fin d'un discours du haut du minbar. Cette dénégation, devant les fidèles, en pleine mosquée. Sa mosquée.

Le père a dit «non», et tous sur-le-champ expliquèrent ce «non» ainsi : «Non, pour ma fille.» Il ne formula pas cette motivation d'une façon aussi sommaire.

Mais il conclut son long discours par : «Non, cela, jamais !» L'écho, dans le silence collectif, prolongea distinctement le «jamais». Il avait auparavant déclaré, fièrement et, comment dire, non pas tendrement – aurait-il pu manifester, devant cet aréopage masculin, le tendre le plus tendre de la tendresse humaine ? – non, plutôt avec un abandon rude et comment ruisselant de douceur, il avait donc déclaré :

– Ma fille est une partie de moi-même ! Ce qui lui fait mal me fait mal ! Ce qui la bouleverse me bouleverse !

Puis il exposa plusieurs arguments : logiquement, vigoureusement. Il termina par ce «non» : il reprit : «Non, cela, jamais !»

Ce jour à Médine, eut lieu dans la huitième ou la neuvième année : certain prétendent que ce fut même la dixième, mais dans ses premiers mois, dixième année après la Grande émigration...

Quatorze siècles se sont écoulés : il semble qu'aucun père depuis, du moins dans la communauté de l'Islam, plus aucun père ne se dressa, ne développa une défense aussi ardente pour la quiétude de sa fille ! Aucune excepté le Père de la fille aimée – que le salut de Dieu, que Sa miséricorde le protège soit sur lui !

Venant au fait : Ali, cousin et gendre de Mohammed, désire prendre seconde épouse. Cela se passe entre l'an 8 et l'an 10 de l'hégire. Ali a moins de trente ans ; il est marié avec Fatima depuis huit ou neuf années. Ce désir de polygamie n'altère-t-il pas l'image de – tellement idéalisée – du couple Fatima – Ali ?

Il ne manque pas d'anecdotes sur leurs querelles conjugales.

Le plus souvent il joue le rôle de réconciliateur. Une scène est rapportée d'une façon émouvante, mais quasiment en muet.

Mohammed entre chez Fatima et Ali. Ils se disputaient. Ils font silence. Ali assoit son beau-père. Celui-ci préfère s'allonger sur une natte. Fatima vient s'installer auprès de lui, à sa gauche. Il invite Ali à se placer à sa droite. Mohammed a posé ses mains réunies sur son ventre, dans une attitude de méditation. Il prend alors une main de Fatima, puis une main d'Ali et les réunit aux siennes. Ils restent liés, dans un silence commun qui ramène peu à peu le calme, puis la paix, puis l'abandon à Dieu (c'est-à-dire au sens propre «l'Islam».

Ainsi, entre les deux jeunes gens, la concorde et l'amour sont rétablis.

Mohammed se lève et sort de la maison de ses enfants. Le son (et avec lui, le commentaire) revient :

- Ô Envoyé de Dieu, demanda quelqu'un qui se trouvait dans la rue, quand tout à l'heure tu es entré là, ton visage semblait soucieux. Voici que tu en sors, le regard tout illuminé !

- comment ne serais-je pas heureux répondit Mohammed quand je viens de réunir les deux personnes qui sont les plus proches de mon cœur ?

De l'intercession du Prophète entre Fatima et Ali, d'autres anecdotes sont rapportées, de la même façon naïve et sensible...

Ce jour là, Mohammed trouve Ali couché dans un fossé : celui-ci semble vraiment désespéré... L'on suggère que Ali est sorti de chez lui, après une colère de Fatima. Mohammed fait relever Ali, puis le reconforte : le jeune homme se tient debout, devant lui.



Mohammed l'époussette, lui donne à cette occasion le surnom étranger de «ô homme de poussière».

Il l'époussette tendrement, comme un père. En fait, il écarte de lui, symboliquement, toute la poussière de l'amour quotidien, de son usure, de son dérisoire... Il redonne à son gendre force et espérance.

Autre incident, précédant ou succédant à ce jour où Ali gît dans le fossé. Fatima rentre chez son père et se plaint de son époux, probablement de la vie trop dure qu'elle mène... Fatima, déçue ou fatiguée (les premières années à Médine, la pauvreté des jours maigres pressait le couple, épuisait la résistance physique de Fatima) Fatima semble s'en remettre à son père :

- A toi, a-t-elle dû penser en venant ainsi à l'improviste, à toi de décider ! Je peux divorcer, quitter Abou Hassan ! A toi de décider s'il n'est pas mieux que je redevienne simplement ta fille !

Et Mohammed – comme sans doute tout père, en cet instant – de prôner à sa fille la patience; il lui parle de la beauté d'un vrai couple ici bas qui sera réuni dans l'autre monde. Ainsi, il lui redonne Ali. Il lui signifie qu'ils sont de vraie époux, que l'amour les lie, même si certains jours, ils ne le savent plus eux même, . Et Mohammed, de conclure :

Sache que, pour une femme, rien n'est plus important que de faire apparaître l'amour que lui porte son mari, alors même qu'il garde silence ! Une épouse seule peut avoir ce pouvoir : pousser son mari à sortir de son mutisme et lui formuler qu'il lui porte !... Ne perds pas confiance, ô ma fille !

Ainsi Mohammed semble, pour ce couple «le plus proche à son cœur», l'unificateur. Ils s'aiment l'un l'autre et, pense leur père et beau-père, s'ils arrivent dans des instants de fatigue, à se mésestimer, qu'ils aiment donc chacun le prophète, se rencontrant alors l'un et l'autre dans cet amour.

Pourtant, entre l'an 8 et l'an 10 de l'hégire, Ali se met à désirer avoir une seconde épouse.

Il n'est plus pauvre comme au début de l'hégire; il a les moyens de subvenir à un deuxième foyer. Désire-t-il d'autres enfants que ceux que lui a donnés Fatima ? Sans doute pense t-il que, comme son beau-père, l'homme qu'il aime le plus au monde, il a le droit d'avoir à son tour une deuxième, une troisième, puis une quatrième épouse.

Quatre épouses sont permises à tout musulman qui peut les entretenir, et qui surtout, est assuré de les traiter justement sans afficher une préférence... Ali n'a pas oublié ces préceptes, tout récents, du livre.

Il fait donc une demande en mariage. Que choisit-il ? La fille de son oncle maternel, la filiation opposée à celle de son père, à celle de Abou Mouttalib, à celle du Prophète ...

Elle se prénomme Jouwayria; elle est sœur de Ikrama, l'ancien chef militaire des Mecquois luttant contre les Musulmans de Médine. Certes, après sa conversion en l'an 8, celui qui est devenu le proche d'Ali... Cependant, le fait est là, cette jeune fille à peine nubile, est d'abord la fille d'Abou Jahl. Abou Jahl est «l'ennemi de Dieu», ainsi est-il entré, par ce surnom, dans l'histoire de l'histoire, ce riche notable de la Mecque qui se mit à la tête des persécuteurs de Mohammed, les treize premières années de la prédication, et qui, après la fuite des Musulmans à Médine, persévéra dans son hostilité au point d'être l'âme de la première attaque armée à Badr. Abou Jahl est mort, tué par les Musulmans, à cette bataille de Badr, en l'an 2 de l'hégire. Abou Jahl, «l'ennemi de Dieu» pendant quinze années. Ikrima, son fils en même temps que Khalil ibn Walid d'ailleurs, présidait à l'attaque-revanche des Mecquois, l'année suivante, à Ohod, terrible défaite musulmane où le prophète lui-même fut blessé... Mais Ikrima comme Khlid, est désormais musulman !

Et la jeune femme ? Une enfant à la mort de son père. Quand Ali la demande en mariage, elle a treize ou quatorze ans, elle s'est islamisée comme toute la famille il y a peu; comme toutes les familles de

la Mecque, à l'entrée victorieuse de Mohammed en sa ville natale... Cette Jouwahria est en somme une petite aristocrate quoraïchite qui pouvait rester anonyme. Pourquoi rappeler à son propos les crimes de son père ? Abou Jahl est en enfer, certainement. Mais elle, elle répète chaque jour, probablement sincère, probablement fervente : «il y a Dieu que Dieu, et Mohammed est son prophète !».

Elle vit pour l'instant à La Mecque. Elle se met à rêver qu'elle va habiter Médine. Partagera-t-elle, en nouvelle coépouse, la cour de la future demeure avec Fatima la fille de l'Envoyé de Dieu ?

De la famille de cette presque fiancée, quelqu'un-non pas Ikrima, mais l'un de ses frères, ou de ses oncles paternels, un des «fils de Hichem» - se soucie soudain de la réaction de Mohammed. A Médine, Ali attend la réponse de la famille; une simple formalité, se dit-il. Ce frère, ou cet oncle, arrivé à Médine, demande d'abord une entrevue au Prophète. Il l'informe :

- Nous voulons, sur cette affaire, avoir ton avis, ô Envoyé de Dieu ! Déclare l'homme, sobrement.

Et il attend; il a décidé de ne pas se rendre chez Ali avant d'avoir eu la réponse du prophète.

Mohammed l'écoute, puis il se tait. La seconde fois, le même homme, cette fois accompagné d'un autre parent mâle, peut être même de deux, revient informer de nouveau et attendre... Mohammed écoute, comme si c'était la première fois; il se tait encore.

Le bruit soudain circule auprès des dames de Médine. La rumeur; partie de La Mecque, partie de Médine ? Nul ne le saura ...

L'indiscrétion, quelle servante ou esclave, ou confiante en est responsable ? La nouvelle en une journée fait le tour des demeures médinoise. Elle s'insinue jusque dans la chambre de Fatima.

Une voix chuchote ce dont parlent les femmes à Médine, aujourd'hui :

- Ô maîtresse, dans telle demeure, auprès de telle famille l'on dit ce matin ... Cette fausseté !

- Quelle fausseté ?

- telle a dit que telle a dit ... (la voix de la petite servante hésite, puis finit comme pour avouer une faute) que sidna Ali va se marier... Qu'il aurait demandé en mariage la fille de Abou Jahl !

Fatima va reprendre en écho : «La fille de Abou Jahl!» va ironiser amèrement : » la fille de l'ennemi de Dieu». Mais elle se tait «Ali veut se marier» : la petite phrase la pénètre lentement, telle une goutte de poison froid.

Elle met hâtivement une coiffe sur la tête; la petite phrase en elle, elle sort et va, en quelques pas, jusqu'à la demeure de son père. Elle calcule machinalement chez quelle épouse il se trouve aujourd'hui.

Fatima n'hésite pas; elle se dirige chez Oum Salama.

Oum Salama qui se définit elle-même par sa jalousie !

A la porte, Fatima reste debout, le visage durci, ne peut que répéter au prophète la petite phrase, dans sa neutralité : «Ali veut se marier!»

Puis après un silence, tandis qu'Oum Salama, par discrétion, glisse hors de la chambre, sa petite fille lui tenant la main, Fatima, réprimant un sanglot, ajoute dans la pénombre :

- Il aurait demandé en mariage la fille d'Abou Jahl !

A quoi bon remarquer, sur un ton de dérision : «la fille de l'ennemi de Dieu» ! Fatima reste dressée, contractée, pour ne pas pleurer, pour ne pas protester, pour ne pas... Pense-t-elle, à cet instant : «Que suis-je ? N'est ce pas la loi naturelle des hommes ? «N'est ce pas la fatalité ?» «Sa» fatalité à elle, une femme ? Ali ne doit-il pas devenir un jour chef temporel des Musulmans ? N'est pas la loi Islamique : femmes multiples, descendance fructifiée, pour chaque leader de la communauté ? Celle qu'a confirmée, il y a peu, le Coran.

**«Épouser, comme il vous plaira,**

**Deux, trois, ou quatre femmes,**

**Mais si vous craignez de n'être pas équitables**

**Prenez une seule femme».**

Fatima attend. Elle regarde son père, debout lui aussi, silencieux lui aussi, qui cette fois ne songe pas prôner la patience. Fatima semble douter : **«Est-ce vraiment du jeune époux que je reçois ce coup ? ou n'est point de toi, mon père, toi, l'Envoyé de Dieu ?»**

Qu'a pu répondre dans l'ombre de ce jour, dans ce tête à tête ainsi aiguë qu'une pointe de lance tournant et retournant dans la plaie, qu'a pu répondre Mohammed et sa fille aimée?... Même Oum Salama n'a pu le savoir, elle qui attend dehors et qui prie : POUR Fatima ? Pour sa fillette qu'elle tient par la main, pour toutes les femmes de la communauté. «Ma jalousie est grande, ô envoyé de Dieu, avait-elle autrefois annoncé. Ma piété est certes aussi grande.»

Tout alors se précipite à Médine. Le lendemain, certains diront le jour même et après la sieste, le prophète est à la mosquée, devant tous... Presque tous les compagnons se trouvent là. Ali est-il présent ? L'on ne signale pas sa présence en particulier. Sans doute ne se tient-il pas dans les premiers rangs des agenouillés de la prière...

Il a dû arriver parmi les derniers : distrait, l'esprit absent, d'une certaine façon, avec sa bonne foi et son innocence coutumières. «les gens de la Mecque, a-t-il dû songer peu avant de prier doivent bientôt rendre leur réponse... A quoi bon m'en soucier ?»

Mais il ne faut pas que Fatima l'apprenne avant que, la chose confirmée, il ne la lui dise lui-même, décidé à affronter sa colère !

Mohammed préside donc la prière. Or, au moment où les croyants attendent le signal de la dispersion, Mohammed, du haut du minbar, la face contractée, les yeux rougis presque comme au moment Gabriel le visite – commence :

- les fils de Hichem ibn Moghira sont venus me demander mon avis à propos du mariage de leur fille avec Ali ibn Abou Talib. J e le leur interdis !... Je ne permettrai pas ce mariage, du moins tant que Ali n'aura pas auparavant divorcé de ma fille ! Alors seulement, il pourra épouser leur fille !... Car ma fille est une partie de moi-même. Ce qui lui fait mal me fait mal ! Ce qui la bouleverse me bouleverse !

Le silence pèse sur l'assistance, durant quelques secondes qui paraissent interminables. Le Prophète semble reprendre son souffle; il continue, sur un ton plus solennel :

- Ô Musulmans, je ne vous interdis pas ce que Dieu vous a permis ! Et je ne vous permets pas ce que Dieu vous interdit ! Non... Mais que dans un même lieu, se trouvent réunies la fille de l'Envoyé de Dieu et la fille de l'ennemi de Dieu, cela je ne le permettrai jamais !... Car j'ai peur que, dans ce cas, Fatima ne se sente troublée dans sa foi ! Je n'interdis pas aujourd'hui ce que Dieu vous a permis ! Mais au nom de Dieu, la fille de l'Envoyé de Dieu ne se rencontrera pas dans un même lieu que la fille de l'ennemi de Dieu, cela non, jamais !... Jamais !

Au nom de celui qui détient l'âme d'Omar, s'exclame Omar, ou bien vous sortez tous, ou bien je brûle la maison avec tous. L'attroupeement des gens se fait intense. Quelques-uns, scandalisés des manières expéditif de Omar, interviennent :

- O Abou Hafç, il y a dans ce lieu Fatima !

- Et alors réplique-t-il.

Abbas l'oncle, Zubeir le cousin, et Sa'ad sortirent finalement et allèrent prêter allégeance. Ali, par contre refusa. Fatima se mit à sa porte et apostropha Omar et sa suite :

- Vous avez laissé le cadavre du Prophète entre nos mains, tandis que vous êtes occupés de tout régler entre vous seuls ! Vous n'avez pas attendu notre avis et vous ne vous êtes pas souciés de nos droits !

Omar retourna vers Abou Bakr pour lui rendre compte. Quand, selon une variante, le calife envoya, plutôt que Omar un autre Compagnon pour insister auprès d'Ali, celui-ci, sans sortir, éleva la voix pour dire :

- Dieu est grand ! Ils se sont approprié ce qui ne lui revient pas !

A nouveau, cela est rapporté à Abou Bekr qui pleura, dit-on. (Quelles que soient les versions de la Tradition, l'on retrouve dans chacune, les larmes versées du vicaire, Aïcha dira plus tard «mon père avait les larmes faciles !»)

Pour lors c'est Omar, avec une troupe, qui frappe à nouveau à la porte de Fatima. La voici qui répond tout haut, assez haut pour que tous dans la rue entendent :

- O mon père ! O Messager de Dieu ! Qu'avons-nous trouvé, après ton départ, de la part de Omar et du fils de Quohaïfa ?

Et tous les assistants de se figer devant l'âcreté de l'appel au Prophète ! Beaucoup de pleurer, et de fuir : «Ne serait-ce donc pas la vérité, qu'une "partie" vivante du prophète s'adresse au prophète mort ?» Omar pourtant, finit par ramener Ali devant Abou Berk.

- Prête allégeance ! Lui dit-on.

- Je ne le ferai pas ! Réplique fermement Ali. Omar propose au calife :

- N'est-pas la loi ordonne de trancher la tête à celui qui regarde sa ba'ïya ?

Ali eut un sourire, presque de douceur, de défi tranquille :

- Osez-vous tuer un serviteur de Dieu et le frère de son Prophète ?

- Serviteur, oui, mais frère de son prophète non !

Abou Bekr resta silencieux. Il n'avait dit mot depuis le début, sinon pour saluer Ali.

- Ne prend-tu pas de décision ? Le harcèle Omar, si prompt à traiter de rebelle.

Et Abou Bekr de répondre enfin :

- Je n'obligerai Ali à rien, et cela, tant que Fatima demeure à ces cotés !

Ali se dirige vers la tombe du prophète pour le prendre à témoin, la voix soudain noyée d'émotion :

- O mon Frère, voici que des gens m'ont déconsidéré ! Voici qu'ils m'ont menacé de me tuer !

Sur ce, conclut le transmetteur, Ali ne prêtât allégeance qu'à la mort de Fatima.

Pour lors celle-ci se dresse bien vivante. Mise au courant de contraintes exercées sur Ali, Fatima déclara à sa porte :

- Ainsi, ô Abou Bekr, vous vous hâtez encore au point de vous attaquer aux proches du Prophète : Allah est témoin ! Je refuserai, ajouta-t-elle, de parler à Omar dans ce monde, et cela jusqu'à ce que je paraisse devant Dieu !

Le deuxième refus qu'elle va opposer aux successeurs, elle, la fille aimée, elle va le vivre longuement, elle va le porter en écharde...

Il ne s'agit plus de s'opposer pour Ali et pour le droit de celui-ci au commandement. Cette controverse, dont elle est l'âme, elle la continue, affermie et tenace, car elle la partage avec quelques-uns les gens de la maison.

**Mais il y a aussi ses droits de fille, sa part d'héritage. Dans ce second débat, elle va lutter seule.**

En cela en effet, bien que l'enjeu paraisse plus modeste (un champ, une part de butin, des revenus purement matériels), en regard de la succession du droit de diriger les fidèles, Fatima va vivre la déshérence qui lui est, d'une façon bien spéciale, imposée, comme une dépossession tout à fait illégitime.

Fatima d'abord l'explorée, puis la révoltée dans le mépris et l'orgueil douloureux de ses diatribes, Fatima devient alors la dépossessionnée... On lui refuse sa part d'héritage, au nom d'une interprétation littérale d'un propos de Mohammed tenu devant Abou Bekr :

- Nous les prophètes, aurait dit Mohammed un jour, on n'hérite pas de nous ! Ce qui nous est donné en don !

Et voici que le premier calife par fidélité rigoureuse aux propos de son ami, va déshériter la fille-même du Prophète !

Non, il ne s'agit ni de jardin, ni de propriété, ni de bien à Médine et dans ses environs, il s'agit d'un symbole bien plus grave : ainsi le comprend Fatima. Fatima l'austère, qui a connu à Médine plus de jours d'une vie faite de privation que de bien être, Fatima qui, maintenant qu'elle est orpheline, se soucie encore moins de confort terrestre !

«Non, accuse Fatima, vous prétendez me refuser mon droit de fille» Elle pourrait aller plus loin encore, elle pourrait dire :

- La révolution de l'Islam pour les filles, pour les femmes, a été d'abord de les faire hériter, de leur donner la part qui leur revient de leur père ! Cela a été instauré pour la première fois dans l'histoire des Arabes par l'intermédiaire de Mohammed ! Or, Mohammed est-il à peine mort, que vous osez déshériter d'abord sa propre fille, la seule fille vivante du prophète lui-même !

Fatima la dépouillée de ses droits, la première en tête de toute une interminable procession de fille dont déshérence de fait, souvent de s'instaurer pour endiguer peu à peu l'insupportable révolution féministe de l'Islam en VIIe siècle chrétien !

Fatima arrive devant Abou Bekr, revendicative. Dans la chambre pleine de Compagnons, elle reste debout; elle n'a pas un regard pour ces hommes. Elle dont Aïcha dira plus tard qu'elle ressemblait le plus au prophète bien-aimé par son langage elle devient, par son lyrisme qui se déverse lentement, la poétesse de leur remords :

- Le messager – commence Fatima-est venu d'entre vos tribus,

Lui qui aime ce que vous n'aimez pas,

Lui qui veille sur vous, lui l'Indulgent envers tous les citoyens !

Et tous les assistants de pleurer de concert... Fatima attend que les effusions se calment, puis elle rappelle, dans une envolée :

- Il a combattu les infidèles en tenant tête à leurs armées !

Il a fait surgir l'aube de sa nuit en fondant le droit sur de vraies bases !

Alors tous les proches de Satan ont disparu !

Et vous, qu'étiez-vous donc alors ?

Tous, à nouveau, de pleurer devant le flot des reproches rimés qu'ils entendent arriver... Mais c'est la fille autant que la poétesse, qui les interpelle, sans vouloir les épargner :

- Vous avez connu, vous, oui, vous avez connu un tel homme !

Or comment ne pas convenir que c'est mon père à moi, non le vôtre !

Non seulement c'est mon père, mais c'est le frère de mon cousin !

Et chacun derechef de s'exclamer, d'épeler le nom de «Abou Hassan», celui qu'elle appelle, par pudeur, «mon cousin», pour ne pas dire qu'il est en fait son époux-cousin, Ali, père de Hassan, lui, le cousin germain de Mohammed et que celui-ci considérerait comme son frère, ou comme son fils...

Ainsi, cette double parenté, par sa naissance à elle, par son alliance au fils de Abou Talib, en second lieu, elle la revendique devant tous...

Ils prétendent la déposséder des biens dont elle est l'héritière, alors que Mohammed, pour sa succession temporelle, ne laisse aucune descendance vivante, sinon elle ! En dehors de ses veuves, Mohammed ne laisse ni fils ni filles hormis Fatima, ni frère, ni sœurs, ni ascendant (puisque il est fils unique et très tôt orphelin); un seul de ses oncles paternels, Abbas et plusieurs de ses tantes ainsi que de nombreux cousins lui survivent.

Ainsi Fatima, seule héritière en ligne directe du sang du Prophète peut narguer les autres croyants, leur rappeler leur élévation passée dont ils sont bénéficiaires, alors qu'elle-même, elle ne reçoit, en fait d'héritage que les pleurs de sa douleur filiale :

- Qu'étiez vous donc, sans lui et avant lui ?

- Vous vous trouviez au bord du trou de l'enfer,

Démunis de tout, tels les vagabonds de routes qui se nourrissent de feuilles,

Habités par la soif de l'envie, agités, aveuglés, sans défense,

Qu'étiez-vous, vous que Dieu a sauvés en vous envoyant un Prophète ?

De nouveau, le repentir s'empare des auditeurs qui se lamentent tout haut, de la perte de L'aimé, de la colère de la fille. Elle, elle leur tourne maintenant le dos; elle les entend à ses pieds pleurant, elle n'en a cure; elle déclame inlassable, désabusée, la voix rugueuse, le souffle puissant malgré sa silhouette fragile, décidée, semble-t-il, à les narguer ainsi des jours et des jours :

- Et c'est de vous aujourd'hui que nous supportons les blessures

Vous êtes comme du couteau sur notre gorge,

Puisque vous prétendez que nous n'aurons pas d'héritage !

O vous qu'on appelle moudjahidines, c'est la loi de la djahilia que vous prétendez m'appliquer !

Elle se retourne enfin et elle conclut soudain sur un ton d'étrange victoire, presque joyeuse, comme si ces retournements dans le ton, dans les sentiments, elle les maîtrisait en tragédienne en art consommé :

- Louange à Dieu, que la paix soit sur Lui et sur son Prophète !

Gloire à Dieu ! Notre rencontre se fera devant Lui, à l'heure de la Résurrection !

Après cette séance d'accusation publique, Fatima, raconte-t-on, alla à la mosquée el'Ançar. Elle s'adressa aux fidèles qui venaient de terminer leur prière, et à son accent, cette fois, décéla une sorte de naïveté offensée, un étonnement béant jusqu'à la blanche désespérance :

- Dites-moi, ô Croyants, quel est le retard à me porter secours, quel sentiment vous habite au point que vous assistez, le cœur tranquille à ma dépossession ?

Avez-vous oublié le prophète quand il disait que toute personne se continue dans ses enfants ?

Oh oui, vous avez vite tué cette vérité ! Vous voyez l'Aimé blessé à travers moi, et vous ne réagissez pas !... La terre devient noire, les montagnes elles mêmes semblent se repentir et c'est là un signe dont Lui a parlé !... Souvenez-vous, il vous a avertis avant sa mort, car il vous a dit : «Mohammed n'est qu'un Prophète qui a été précédé par d'autres Prophètes !»

Est-ce après sa mort, qu'elle soit naturelle ou violente, vous allez revenir à votre situation de départ ? Est-ce que vous allez changer d'opinion comme vous changez de vêtement ?... .

Elle se tut un moment; la mosquée resta pleine, comme si tous les fidèles allaient habiter là puisque la fille de l'Envoyé les haranguait en s'y tenant comme en sa propre demeure.

Elle resta immobile, face à eux, le corps enveloppé de ses voiles blancs et son visage pâle, osseux et animé :

- Ainsi vous écoutez mon appel tandis que je m'adresse à vous : et vous restez là ! Ma voix, vous semble ! Aujourd'hui, vous êtes à l'aise, vous vivez dans l'opulence, vous vous sentez forts ! En outre, vous vous prenez pour des Elus que Dieu a choisis !... Est-ce vous qui avez affronté hier les difficultés les plus graves ? Est-ce vous qui avez combattu dans les batailles les plus sanglantes ? Est-ce vous qui avez rivalisé avec les Bédouins les plus farouches et les avez vaincus ? Maintenant, la meule de l'Islam a tourné, le lait de l'Islam coule pour vous et vos familles en abondance, les feux de la guerre se sont éteints ! Mais moi, je vois combien vous reculez après avoir avancé, combien vous êtes devenus cendre, après avoir été braise, combien vous êtes lâches après avoir été héroïques !

«Je viens à vous, et c'est pour constater votre léthargie après l'élan qui vous soulevait autrefois. Je viens à vous et c'est pour vous voir préférer la vie tranquille...

Mais (et elle eut, malgré la noblesse des lieux, comme un rire sauvage), gloire à Dieu, Dieu seul est riche de ressources et de miséricorde ! Dieu éclaire les cœurs ! Au non de Dieu lui-même, prenez conscience et connaissance ! Quand à ceux qui étaient injustes, ils verront comment la destinée se renversera pour eux.

Quelques jours après, Omar finit par proposer à Abou Bekr :

Ô vicaire du prophète, si nous allons voir Fatima, car nous l'avons mise en colère !

Ils allèrent. Devant la maison, ils demandèrent la permission d'entrer. Fatima refusa. Ils allèrent à la recherche d'Ali qu'ils finirent par rencontrer. Ils l'informèrent de leur intention de parler à Fatima. Ali les fait rentrer.

Quand ils s'avancèrent et s'assirent face à elle, Fatima tourna son torse et son visage vers le mur. Ils la saluèrent. Elle ne répondit pas. Abou Bekr prit la parole :

- O la chérie du Messenger, sache que ceux qui sont proches du Prophète me sont plus proches à mon cœur que ne le sont ceux de ma famille ! Cela, Dieu m'est témoin ! C'est pourquoi tu m'es plus chère qu'Aïcha, ma propre fille. J'ai souhaité mourir le jour où ton père est mort !... (il s'arrêta la voix étranglée d'émotion, puis, avec une douceur mêlée de tristesse, il continua.)

- Comment moi, qui ressent pour toi un tel attachement, moi qui, en outre suis conscient, plus que quiconque, de ta générosité et de ta noblesse, comment vais-je t'interdire ton droit et te priver de ton héritage, si je n'avais pas entendu moi-même le Messenger de Dieu que la paix soit sur Lui. -déclarer : «Nous les Prophètes, nous ne donnons pas en héritage ce qui est laissé derrière nous, car ceci est un don !»

Le silence, dans la chambre où les quatre personnes présentes n'avaient pas bougé depuis le début, s'évala, translucide.

Dehors, le chant d'une mélodie féminine s'entendit un cours instant, puis s'éloigna.

Fatima, cette fois à demi tournée vers le calife, mais sans regarder d'aucune manière Omar, répondit enfin :

- Si moi je te cite un autre hadith et que tu le connais, agiras-tu comme il est rapporté ?

Les deux hommes, Abou Bekr et Omar, d'un même mouvement, répondirent :

- Certes oui !

- N'as-tu jamais entendu le Prophète dire :

«Recherche le contentement de Fatima car c'est mon contentement !»

« Craignez ce qui met en colère Fatima car cela me met en colère ! »

«Celui qui aime Fatima ma fille, celui-là m'aime»

Et les deux hommes, dans un bel ensemble, de répondre :

- Oui nous l'avons entendu !

Elle répliqua alors, d'une voix plate comme si à l'instant même la passion, la colère, et jusqu'à la peine s'évaporent à la fois de ses paroles et d'elle-même :

- Je prends Dieu et ses anges à témoin que vous m'avez irritée ! Et que vous ne m'avez pas contentée !

Et quand je rencontrerai le Prophète, je me plaindrai de vous !

Abou Bekr, après un soupire, répondit assez bas :

- O Fatima, je te demande pardon et protection de Dieu de ton mécontentement !

Il ne put continuer car il pleurait. Fatima ne bougea pas. Ali fit un mouvement; il se leva et alla jusqu'au fond de la pièce pour maîtriser son émotion.

Fatima de la même voix plate, déclara lentement :

Je me plains de toi à Dieu dans chacune de mes prières !

Abou Bekr sorti de la chambre, Omar impassible derrière lui.

Dehors les gens l'entourèrent. Ils regardèrent le visage du calife au teint clair, plus pâle que d'habitude, mais surtout ruisselant de larmes.

L'émotion de celui-ci ne se calmait pas. Personne n'osait l'interroger combien de jours maintenant que le différent entre la fille du Prophète et le vicaire du Prophète s'aiguillait !

Abou Bekr regarde le premier rang de l'assistance. Puis, d'une voix écorchée, un peu rude, il se plaignit :

- Chacun d'entre vous passe sa nuit tranquille entre les bras de son épouse ! Mais, moi, moi, vous me laissez embarrassé, écrasé par ce fardeau, seul !... (et il eut, lui, le patient, le doux, il eut un geste du bras geste d'impuissance ou de désolation...) Allons donc Musulmans, reprenez cette allégerance dont vous m'avez chargée ! Elle est trop lourde ! Recevez ma démission !

Une stupeur consternée s'empara des assistants. De derrière, une voix de vieillard s'éleva vigoureuse :

- O vicaire de l'Envoyé de Dieu, tu nous dis cela après ce que tu as entendu de Fatima !

Les protestations fusèrent. Abou Bekr domina peu à peu son découragement. Omar, figé mais toujours là, l'accompagna sans mot dire, jusqu'à sa demeure.

Ainsi elle a dit «non», la fille aimée.

«Non» au premier calife pour son interprétation littérale du «dit» du Prophète. Peut être que, dorénavant, au lieu de la surnommer «la fille aimée», il faudrait l'évoquer sous le vocable : «la déshéritée» ?

Ce «non» total, irréductible, Fatima ne l'oppose pas à l'homme Abou Bekr, dont elle ne peut oublier l'attachement indéfectible qui le liait au Prophète, mais au calife, celui qu'on a désigné hors la famille du Prophète...

Sans doute comprend-elle un peu, ou suppose-t-elle confusément que, non contents de réduire l'importance des «gens de la maison» par éloignement de Ali, ils ont trouvé cette interprétation-là d'un «dit» du Prophète pour l'atteindre à son tour, comme fille !

Oui, elle commence à sentir que, elle vivante,, ils ne pourront en tant que gens du pouvoir, et parce que dorénavant seulement gens du pouvoir, ils ne pourront avoir aucun repos, nulle tranquillité d'âme !

Fatima représente le doute, leur doute.

Elle vivante, elle seule héritière par le sang et par la personnalité de l'homme Mohammed, elle incarne l'interrogation constamment ouverte sur le bien fondé de cette succession !

Il existe une autre variante de la tradition, qui livre cet ultime dialogue :

Abou Bekr proteste encore, avec sa douceur coutumière :

- O fille du Prophète, c'est bien vrai que le Prophète est ton père ! C'est bien vrai qu'il est en outre le frère de ton cousin ! Mais ce n'est pas moi, c'est le Prophète qui a dit : «On n'hérite pas de ce qui est don !»

Et Fatima, à nouveau, d'exploser, tant sa logique à elle rejoint la passion de justice qui la dévore, qui va l'habiter jusqu'à la fin :

- Dieu n'a-t-il pas dit à propos d'un de ses prophètes : «Il hérite de moi et il hérite de la famille de Jacob !» Je sais bien que la prophétie ne s'hérite pas, mais tout ce qui est autre chose qu'elle, est permis, est transmissible ! Dis-moi pourquoi je me vois moi seule, interdite de l'héritage de mon père ?

Est-ce que Dieu a dit, dans son Livre, que tout le monde hérite de son père, «sauf Fatima fille de Mohammed» ? Montre-moi cette restriction dans le Livre : Alors je serai convaincue !

Et les arguties se prolongent. Abou Bekr réplique...

Pour finir, comme pour exclure Fatima encore là encore vivante, il se tourne vers Ali : « Cela, ô Abou Hassan, est entre toi et moi ! » Comme si tout est affaire d'hommes.

Tout, y compris le droit d'héritage des filles.

Fatima conclut ce débat par une résignation apparente et hautaine :

- Si c'est comme cela, je tâcherai de trouver patience pour cette situation amère ! Louange à Dieu, le Dieu de la vérité !

Comprenant que «leur «loi sera implacable face à elle, elle se résigne pas, non. Elle a hâte de recourir à Dieu. Elle a hâte de mourir.

Et elle meurt, de ce «non «incessant, inlassable, à la loi de Médine. Quand, quelques mois plus tard, elle tomba malade, de la maladie qui devait l'emporter, les femmes de Médine entrèrent un jour chez elle :

- Comment te portes-tu ce matin, ô fille du prophète ? Demandèrent-elles ?

- Ce matin, répondit Fatima, je sens que je me détache enfin de votre monde et que je vais être débarrassée de tous vos hommes !

Car j'ai été tellement témoin de leurs écarts, car j'ai eu tant d'occasions de les sonder que je les repousse enfin tous désormais ! Dorénavant, comme ils me paraissent lourds tous ces hommes en foule à l'opinion indécise !

Dans les dernières journées précédant sa mort, maintes évocations émouvantes la montrent s'approchant de son heure dans une sérénité illuminée par l'espoir de retrouver bientôt son père et de se présenter enfin à Dieu ! Ses dernières forces, elle les dépense à vouloir se baigner, aidée par une amie très proche, à se parer de vêtements neufs. Puis elle déclare, souriante, presque coquette :

«Je suis prête»

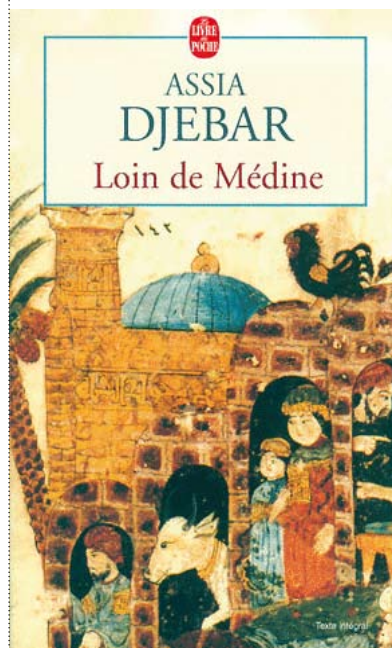
Cependant à sa mort, quand des femmes de la famille du calife – parmi lesquelles Aïcha, fille de Abou Bekr-voudront entrer dans la chambre où son corps attend d'être inhumé, sur le seuil, le passage leur sera interdit. A Abou Bekr, auquel elles se sont plaintes de ne pouvoir contempler une dernière fois la fille du Prophète, il est répondu :

- C'est Fatima elle-même qui a laissé ses dernière recommandations : que personne de Médine, exempté sa famille, n'entre dans sa chambre mortuaire pour s'incliner devant elle !

Fatima fut enterrée la nuit, à l'angle de la maison de Oukil. Ali la porta en terre, puis devant la tombe ouverte, il improvisa à voix haute ces vers devant les assistants troublés :

**«Ô messager de Dieu, accepte mon salut et celui de ta fille ! Elle qui descend dans ton voisinage !**

**Elle qui se précipite pour te rejoindre !**



Assia Djébar

Nombre de pages : 313

EAN : 9782226052599

ISBN : 2226052593

Prix indicatif : 19,80 euros

Comme ma patience va diminuer, maintenant que vous m'avez quitté !

Comme mes lendemains vont devenir fragiles ! Où vais-je trouver consolation de ce double éloignement ?

Ô Messenger de Dieu, quand je t'ai mis dans la tombe comme aujourd'hui,

Je t'ai étreint ! J'ai senti ton âme contre ma poitrine !

Or le dépôt que tu m'avais laissé alors voici qu'il revient à sa source !

Ta fille va te rapporter comment ta communauté a avalé ton droit !...

Nous sommes à Dieu et nous retournons à Lui !

Il continua longuement sur le thème de la séparation d'avec l'être aimé, sur la perte de «l'un» après la perte de «l'autre» ... Il ne pleura pas. Non. Il laissa couler de lui une poésie ample, lyrique, qui cherchait à consoler... Lui qui jusqu'alors était comparé à un «lion» pour son courage hors pair dans les batailles, pour son intrépidité véritablement extraordinaire, voici que l'éloquence qui prenait source en lui, en ce jour grave, allait devenir sa longue, sa solitaire et presque unique bataille.

Après la mort de Fatima, Ali vécut encore trente années. Il fut désigné calife des croyants seulement cinq années avant sa mort.

Pendant ces trois décennies, il épousa huit femmes : il eut donc presque constamment quatre épouses, jouissant ainsi de son droit de polygamie, dans les limites et la forme permise. A sa mort il laissa trois veuves.

Il eut en tout quinze fils (dont Hassan et Hossein fils de Fatima), dont Zeineb et Oum Keltoum, petites filles du Prophète ■



"Assia Djebar trouve et tourne une langue qui nous fait plus grands que nous."  
Mireille Calle-Gruber,  
"Les muses de la mosaïque"

De son vrai nom **Fatima-Zohra Imalayène "Assia Djebar"**, née le 4 Août 1936, est une écrivaine Algérienne de langue Française. Elle est également réalisatrice et écrit pour le théâtre. En 2005, elle devient la première femme maghrébine à entrer à l'académie Française. Elle vit entre Paris et New York. Née en 1936 à Cherchell sur la côte algérienne, près du mont Chenoua, Assia Djebar livre souvent dans ses livres les clefs de son éducation intellectuelle et morale. Elle raconte son goût précoce pour la littérature, ses rencontres, les écrivains qui l'ont marquée, la place et la liberté d'une jeune algérienne musulmane, brillante dans ses études, remarquée par ses professeurs, encouragée par sa famille à poursuivre des études supérieures en France en 1954. Elle intègre Normale Supérieure Sèvres l'année suivante.

A l'âge de 22 ans, elle publie en 1957, chez René Julliard son premier roman, *La soif*. Elle l'écrit avec rapidité et facilité en accordant à cet exploit la place d'un coup d'essai. Suivront *Les impatients* en 1958, *Les enfants du nouveau monde* en 1962, *Les alouettes naïves* en 1967.

Son œuvre est dominée par la conscience d'être entre-deux : entre l'Algérie et la France, entre l'Algérie d'aujourd'hui et celle de la colonisation, entre le berbère qu'elle considère comme langue de souche de tout le Maghreb, l'arabe, sa langue maternelle, et le français. Dans sa narration, les allers et retours entre différentes époques ou, entre des situations chronologiques différentes, entre des personnages apparemment sans rapport, donnent à son écriture une respiration profonde où la narratrice joue de ces frontières spatio-temporelles créant un espace de liberté et de libération.

Apprendre la langue de l'autre pour mieux en connaître la culture certes mais d'abord pour en approfondir la pensée. Formée à l'étude du grec et du latin, les auteurs anciens de l'Afrique romaine lui sont devenus familiers au cours de son apprentissage scolaire.

Parlant l'arabe, le berbère et le français depuis l'enfance, elle renonce à Paris, à un cursus de philosophie et en particulier à des recherches sur Averroès parce qu'elle n'a pas l'occasion au cours de ses études supérieures d'approfondir sa connaissance de la langue arabe. Plus tard, elle quitte l'enseignement de l'histoire moderne et contemporaine du Maghreb, au moment de l'arabisation décidée par le gouvernement algérien, parce qu'à Alger, son enseignement en français de l'histoire du Maghreb est refusé. Elle apprendra l'italien pour mieux lire, dans le texte, César Pavese.

Son exigence d'une maîtrise nécessaire des langues et l'amour de celles qu'elle porte en héritage féconde son écriture en langue française.

Pendant les années soixante-dix, elle réalise, en Algérie, deux films, *La Nouba des femmes du Mont Chenoua* et *La Zerda* ou le chant de l'oubli.

En 1977, son premier long métrage, *La Nouba des femmes du Mont Chenoua*, primé au Festival de Venise en 1979. Elle y aborde déjà des thèmes qui deviendront des années plus tard des sujets ou des épisodes de ses romans. Son livre, *La femme sans sépulture* (2002), est un hommage à une héroïne de la guerre d'Algérie, Zoulikha dont les enfants n'ont jamais pu enterrer le corps. Dans ce long métrage, Assia Djebar fait témoigner la dernière des filles de cette résistante surnommée «la mère des maquisards» de la région de Cherchell, l'antique Césarée romaine. De même, apparaît dans le film, le personnage féminin d'une fillette qui se cache au moment de l'attaque du maquis pendant laquelle, son frère résistant trouve la mort dont elle découvrira le cadavre avant les autres. Cette scène est reprise et intégrée dans un autre de ses romans *La disparition de la langue française* (2003).

#### Bibliographie:

- \* *La Soif*, roman (1957)
- \* *Les Impatients*, roman (1958)
- \* *Les Enfants du Nouveau Monde*, roman (1962)
- \* *Les Alouettes naïves*, roman (1967)
- \* *Poèmes pour l'Algérie heureuse*, poésie (1969)
- \* *Rouge l'aube*, théâtre (1969)
- \* *Femmes d'Alger dans leur appartement*, nouvelles (1980)
- \* *L'Amour, la fantasia*, roman (1985)
- \* *Ombre sultane*, roman (1987)
- \* *Loin de Médine*, roman (1991)
- \* *Vaste est la prison*, roman (1995)
- \* *Le Blanc de l'Algérie*, récit (1996)
- \* *Ces voix qui m'assiègent: En marge de ma francophonie*, essai (1999)
- \* *La Femme sans sépulture*, roman (2002)
- \* *La Disparition de la langue française*, roman (2003)
- \* *Nulle part dans la maison de mon père*, roman (2007)

#### Filmographie

- \* *La Nouba des femmes du Mont Chenoua* (1978)
- \* *La Zerda* ou les chants de l'oubli (1982).



Lucie PRUVOST  
Professeur de Droit

## LES NOUVEAUX PENSEURS DE L'ISLAM<sup>1</sup>

### UNE LECTURE DU LIVRE DE RACHID BENZINE

Maison Diocésaine 13 mai 2004

Il y a une quinzaine d'années, vers 1987 ou 1988, alors que je me demandais avec d'autres, comment moderniser le statut juridique des femmes dans la famille, en Algérie et ailleurs sans nécessairement être en rupture avec l'islam, je suis tombée par hasard, dans une revue féminine algérienne, éphémère malheureusement, sur un article intitulé «Méditation - Egaux égales devant Allah»<sup>2</sup>. Il s'agissait du texte d'une Pakistanaise, Riffat Hassan, enseignante en Sciences islamiques dans une université américaine. Elle «déconstruisait» la tradition mise en place par les premiers commentateurs et interprètes du Coran, au 2ème s. de l'islam, à propos d'une prétendue infériorité ontologique des femmes, tradition transportée telle quelle, et même dans le sens du durcissement, jusqu'à nos jours et en particulier jusqu'au code de la famille de 1984. Et voilà que cette Riffat Hassan, je la rencontre, citée avec d'autres femmes de notre temps : la Marocaine Fatima Mernissi, la Malaisienne Amina Wadoud-parmi ces nouveaux penseurs -(p. 18) au détour d'une page du livre de Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, dont je vous propose aujourd'hui une lecture...

J'ai découvert par la suite, qu'un certain nombre de penseurs et chercheurs musulmans actuels, ceux justement que R. Benzine appelle «Nouveaux Penseurs» utilisent des méthodes tout à fait différentes de leurs prédécesseurs. En vue de retrouver la source coranique dans son premier surgissement, ces hommes et ces femmes, bien au fait des méthodes nouvelles d'interprétation des textes, cherchent à ouvrir aux Musulmans d'aujourd'hui, saisis par «le défi de la modernité», l'accès à une Parole de Dieu, le Coran, qui leur parle véritablement. Leurs méthodes et les résultats auxquels ils parviennent leur font rejoindre par-dessus les siècles la grande question de la nature du Coran, créé ou incréé et la distinction

qui s'ensuivait entre le contenu et son expression dans un langage humain ou divin...

Une problématique qui suscita de vifs débats pouvant aller jusqu'au sang, entre Asharites et Mu'tazillites (2ème-3ème s. h./8ème-10ème s. m.), avant que ne s'impose, aidé en cela par le pouvoir califal de l'époque, ce qu'aujourd'hui on appelle «orthodoxie».

L'ouvrage de R. Benzine, édité dans une collection au titre significatif, «L'islam des lumières», rend compte des travaux de cette nouvelle génération. Sa lecture me paraît d'autant plus intéressante pour nous tous ici en Algérie, qu'elle rejoint des désirs profonds, bien exprimés par «opinions» ou «interviews» publiées de temps à autre dans la presse nationale. Citons entre autres

une interview de l'Egyptien Nasr Hamid Abû Ziyad, «Al-Qur'ân ka nass tâ'rîkhî wa thaqâfî» publiée le 7 novembre 2002 par le quotidien Al-yawm dans laquelle celui-ci résume en quelque sorte l'argumentation développée dans l'un de ses ouvrages condamné par Al-Azhar, *Mafhûm al-nass* (Le concept de texte). Ce livre s'inscrit dans une ligne analogue à celui du Marocain Abdou Filali-Absary, «Réformer l'islam ?»<sup>3</sup>

Rachid Benzine est originaire de Kenitra au Maroc où il est né en 1970. On le sent habité d'une connivence profonde avec les «Nouveaux penseurs» dont il parle. «Brillant chercheur» en herméneutique<sup>4</sup>, c'est «avec précision, sans érudition excessive, qu'il en trace des portraits, résume des œuvres, décrit des filières intellectuelles»...

1. Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, 289 p., Coll. «L'islam des Lumières».

2. Nyssa, spécial 8 mars 1991, traduit de l'américain, «Equal Before Allah ? Woman-man Equality in the Islamic Tradition», Harvard Divinity Bulletin, Jan-may 1987, Vol. W VII, n° 2

3. Cf. Abdou FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003, 284 p., voir p. 237.

4. Science de la critique et de l'interprétation des textes religieux [Bible, Coran, etc...] - Théorie de l'interprétation des signes comme éléments symboliques d'une culture.



Il veut faire connaître «cette germination au sein de l'islam de l'idée qu'une modernité est possible contre toutes les formes actuelles de totalitarisme religieux»<sup>5</sup>. Lui-même, R. Benzine, a appris le Coran par cœur à l'école coranique où son père donnait à ses élèves, les premières connaissances religieuses en même temps qu'il leur enseignait des rudiments d'arabe et de calcul. Arrivé en France en 1978, il poursuit une scolarité sans histoire jusqu'à sa licence en économie- Il va aussi découvrir la sociologie- qui lui permettra de réaliser son rêve de toujours : enseigner.. Mais il est aujourd'hui attiré par la théologie. «C'est en regardant mon père que j'ai connu Dieu» dit-il. Le Coran est pour lui «une nourriture précieuse»<sup>6</sup>. En ce sens, on peut dire que le parcours intellectuel de Benzine est assez proche de celui des «Nouveaux penseurs» qu'il étudie et présente.

Et c'est dans ce cadre qu'est né son livre. L'ouvrage s'ouvre sur une citation de <sup>o</sup>Alî ibn Abû Tâlib, qui servira de fil conducteur implicite, de légitimation en quelque sorte, à toute la démarche : «Le Coran est dans le mushaf [le recueil écrit des révélations]. Il ne parle pas de lui-même : ce sont les êtres humains qui l'expriment».

Mais il y a d'abord le titre : Les Nouveaux penseurs de l'islam. «Nouveaux» dans quel sens ? Parce qu'en rupture complète avec ce qui les a précédés? Ou, si l'on retient le terme «penseurs», renouant, par tajdîd en quelque sorte, avec les grands penseurs de l'islam, les mu<sup>o</sup>tazilites d'abord, puis les philosophes que furent Ibn Sina (Avicenne - 980-1037 - Iran), et Ibn Rushd (Averroès - 1126-1198 - Andalousie) sans oublier Al-Ghazâlî (1058-1111 - Irak)<sup>7</sup>. La «nouveau» réside plutôt pour Benzine dans la rupture avec les réformistes de la première moitié du 20<sup>ème</sup> s.

En fait, depuis quelques années, on commençait à parler de «réfor-

mateurs» que l'on distinguait nettement de ces «réformistes» qui eux aussi s'étaient interrogés sur le rapport islam/modernité, cherchant à faire sortir l'islam de son jumûd. Une stagnation que certains font remonter au 3<sup>ème</sup> s. de l'hégire avec la systématisation de Shâfi<sup>o</sup> et la fermeture des portes de l'ijtihâd qui s'en est suivie. R. Benzine situe ces réformistes entre Jamal al-Dîn al Afghânî (1838-1897) d'une part, Ibn Bâdîs d'autre part, dont, dit-il, la mort en 1940 marque le terme, en passant par Mohammed <sup>o</sup>Abduh et Rashid Rida. L'ouvrage, bien mené, encadre l'étude de huit de ces «nouveaux penseurs», choisis dans la trentaine, qu'il énumère, entre, d'une part, une «Ouverture», et un chapitre préliminaire qui lui permet de placer ses «amis» dans une lignée de prédécesseurs qui, tous, ont cherché à répondre au «défi de la modernité», et, d'autre part, une conclusion qui appelle à «assumer une rationalité plurielle». Dès «l'Ouverture», «l'islam et les défis de la modernité» sont posées les questions essentielles : quel rapport avec la modernité ? Qu'est-ce que l'islam ? Quelle rénovation, avec la question implicite mais que l'on sent bien présente, du rapport établi traditionnellement entre une certaine interprétation du Coran et la vie politique, juridique et sociale des musulmans. A partir de quoi Benzine prévoit un avenir où la multiplication des intellectuels musulmans d'un type nouveau devrait aboutir à mettre fin au monopole des <sup>o</sup>ulamâ' sur le savoir religieux. Ecouter, recommande-t-il, ces nouvelles voix de l'islam si l'on veut réellement être en phase avec la modernité, sa cohérence propre et ses nouvelles exigences.

La «modernité», on peut reprendre pour la présenter ce qu'il cite du Tunisien Abdelmajid Charfi : «un système intellectuel fondé sur la créativité, le fait de sortir des sentiers battus, l'audace de découvrir l'inconnu sans hésitation et sans

peur, l'attachement à la relativité de ma vérité, la capacité de critiquer et de se mettre en question pour aller de l'avant et explorer les choses étranges et singulières»<sup>8</sup>. Autrement dit, selon Benzine, la modernité c'est une période nouvelle de l'histoire humaine où raison et science l'emportent sur la primauté reconnue autrefois aux Ecritures, à la Tradition et à la coutume. L'auteur expliquera par la suite que les «Nouveaux penseurs» retiennent de la modernité les lumières qui permettent de développer les sciences sociales modernes (linguistique, sémiologie, histoire comparée des religions, sociologie...), estimant totalement légitime l'incorporation de ces sciences dans l'étude de l'islam et l'interprétation des textes.

C'est à l'islam que le défi est lancé. Mais alors, qu'est-ce que l'islam, se demande-t-il ? Pour cerner un concept aussi large et diversifié dans sa réalité historique, Benzine propose ce qu'en dit le chercheur musulman Sud-africain, Ebrahim Moosa. Celui-ci observe que «tout ce que nous savons sur l'islam est, et a toujours été transmis par les déclarations des musulmans, qu'ils soient le Prophète, les Compagnons, les savants instruits passés et présents ou les plus humbles musulmans individuels. Chacun d'eux exprime ce qu'est l'islam à partir de son expérience de musulman. Dans le langage des humanités modernes, ces déclarations à propos de l'islam officiel et authentique sont appelées des constructions» (p. 22). Et Benzine commente : «les nouveaux penseurs affirment que le passé des musulmans ne doit pas être considéré comme une histoire sacrée mais comme une partie de l'histoire de l'humanité; une histoire fondée sur des facteurs sociaux, économiques et politiques... Car ce que ces nouveaux penseurs mettent en évidence à travers leurs travaux, c'est que l'islam pur n'existe pas historiquement» (p. 22-23).

5. Cf. Henri TINCQ, Le Monde des Livres, 30 avril 2004, p. VIII

6. R. BENZINE et Christian DELORME, Nous avons tant de choses à nous dire..., Paris, Albin Michel, 1997, 251 p. Coll. «Paroles vives», cf. p. 32.

7. Voir Le Nouvel Observateur, Hors série, avril/mai 2004.

8. R. BENZINE p. 220, citant Al-Islâm wa l-hadâtha.

Suit la présentation d'une généalogie intellectuelle des «Nouveaux penseurs». En Inde tout d'abord, où Shah Wali Allah al-Dahlawî (1703-1762) ouvre la route. C'est, au dire de Md Iqbal (1877-1938)<sup>9</sup>, un autre Indien de grande envergure, «le premier penseur musulman qui tenta de reconstruire la pensée religieuse de l'islam». Les «Nouveaux penseurs» s'en réclament souvent. La préoccupation première de Shah Wali Allah fut de réconcilier la raison et la tradition. Ainsi également, dans la péninsule arabe Md Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) père du wahhabisme dont se réclamerait plutôt l'association des Frères musulmans d'Égypte. Ces hommes soulèvent une question essentielle : comment sortir le monde musulman de sa «désintégration politique» et de son «déclin culturel, social et moral» ? Une de leurs réponses : «débarrasser l'islam de ses compromissions avec 'ce qui n'est pas l'islam'...» (p. 36).

C'est dans leur sillage que Benzine place les «pré-réformistes», hommes qui réagissent au choc subi par l'arrivée des occidentaux en Inde et en Égypte. Ainsi l'Égyptien Al-Tahtawi (1801-1873) qui accompagnera en tant qu'imâm une délégation égyptienne envoyée en Europe. Là, il découvre un monde très différent du sien qui lui donne à réfléchir<sup>10</sup>. A son retour, chargé de fonctions officielles dans l'enseignement, il puisera dans cette expérience les éléments d'une première modernisation de son pays. D'autres encore comme par exemple le Tunisien Khayr al-Din (1822-1890) artisan majeur de la modernisation politique de son pays.

Troisième génération, en quelque sorte, les Réformistes proprement dits avec quatre grands noms : Sayyid Ahman Khan (1817-1889) pionnier de l'ouverture aux autres

religions, Jamâl al-Dîn Al-Afghânî (1838-1897), Mohammed °Abduh (1849-11905), à l'origine d'un climat de dynamisme intellectuel et spirituel, et Rashîd Ridâ (1865-1935) dont l'apologie polémique et passéiste marque l'orientation vers le rigorisme de certains mouvements actuels. Ces hommes veulent, à leur tour, redonner à la raison une place qu'elle n'aurait jamais dû perdre. Formés aux sciences islamiques, ils s'engagent dans un «retour aux sources» qui devait ramener à une nouvelle sclérose. En effet, ne prenant pas réellement leur distance par rapport aux interprétations traditionnelles, ils en sont restés à «une percée sans lendemain»<sup>11</sup>. Car «le passé, hâtivement reconstitué pour servir de tremplin à l'essor, est devenu la finalité même du projet de renaissance» explique le philosophe marocain Md Abed Al-Jabri<sup>12</sup>. Comme l'écrit encore l'Algérien Redha Malek, «être acculés à remonter à Md Abduh (1849-1905) pour respirer l'air d'un islam éclairé, ouvert, tolérant, n'est-ce pas au fond l'aveu d'un échec ?».

La grande fracture se situe en 1925 avec l'Égyptien Ali Abdurrâziq (1888-1966). Sa déconstruction de la théorie du Califat dans *Al islâm wa usûl al hukm* (L'islam et les fondements du pouvoir) est un véritable point de départ pour les «Nouveaux penseurs», quatrième génération qui, dans la foulée de Ali Abdurrâziq, est en rupture complète avec les réformistes. Benzine en énumère une trentaine. Chercheurs d'un nouveau type, ils ont en commun leur formation aux méthodes des sciences humaines, critique historique, anthropologie, linguistique, etc... Sans compter une connaissance souvent approfondie des interprétations traditionnelles, acquise dans des instituts d'enseignement islamique et par

un effort d'étude personnelle. Ils savent donc de quoi ils parlent lorsqu'ils dénoncent le passage d'une religion qui aurait dû rester avant tout un grand message spirituel, à une religion devenue surtout législative<sup>13</sup>.

Les huit penseurs que Benzine choisit de présenter plus en détail sont nés entre 1895 pour l'Égyptien Amîn al-Khûli, et 1957 pour le plus jeune, Farid Esack, Soudanais issu d'une famille d'origine pakistanaise. On doit noter le point qui leur est commun à tous, c'est leur profession de foi musulmane. Tous s'affirment croyants et c'est en tant que tels qu'ils s'engagent dans leurs recherches sur le Coran et la tradition musulmane.

Certains forment une véritable lignée. Ainsi en Égypte, Amîn al-Khûli (1895-1966), émule de Md °Abduh. Ses thèses sur les méthodes de critique littéraire font scandale. «Le Coran, dit-il, est d'abord et avant tout le plus grand livre arabe avec l'influence littéraire la plus grande». Il faut en étudier le contexte, c'est-à-dire l'environnement naturel et culturel des débuts de la révélation, une étude qui devrait permettre de saisir les intentions du Coran et sa hidâya (guidance). En faire également une étude intrinsèque en regroupant les thèmes, resituant sourates et versets dans leur chronologie, ce qui en fait apparaître l'évolution. Son disciple Md Khalafallah (1916-1998) scandalise tout autant avec *L'art du récit dans le Saint Coran*, thèse préparée sous la direction de Amîn al-Khûli, interdite de soutenance.

Ce sont, écrit Benzine, les deux précurseurs de l'analyse littéraire moderne du Coran. Ils ont à leur tour pour disciple Nasr Hamid Abû Zayd (né en 1943) qui, avec des ouvrages fondamentaux comme *Le concept de texte* (Mafhûm

9. Cf. Md IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, trad. et notes Eva MEYEROVITCH, Paris, Maison-neuve, 1955, 213 p.

10. Cf. Rifâ'a AT-TAHTÂWÎ, *L'or de Paris. Relation de voyage (1826-1831)* (Takhîs al-ibrîz fi talkhîs Bârîz) trad. de l'arabe, présenté et annoté par Anouar LOUCA, Paris, Sindbad, 1988, 342 p.

11. Redha MALEK, *Tradition et révolution, le véritable enjeu*, Alger, ANEP, 2001, p. 95 (1ère éd. Alger, Bouchène, 1991)

12. Md Abed AL-JABRI, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Casablanca, Le Fenec, 1995, p. 35.

13. Cf. A. CHARFI, p. 228.

al-nass) ou Critique du discours religieux (Naqd al-khitâb al dîni) les rejoint dans le scandale et la condamnation pour apostasie, prononcée par les tribunaux égyptiens ou par des fatwâ(s).

Le Pakistanais Fazlur-Rahman (1919-1988) se réfère directement à Shah Wali Allah et considère Md Iqbal comme «un maître de vie». Fazlur-Rahman a eu lui aussi des problèmes avec les inquisiteurs de son pays, après y avoir été l'un des maîtres à penser du régime. Plusieurs «Nouveaux penseurs», dont le Tunisien Abdelmajid Charfi (né en 1942) s'inscriront dans sa continuité.

Les trois autres penseurs présentés par Benzine ont un parcours plus indépendant. Ainsi le Franco-algérien Md Arkoun (né en 1928) dont, écrit Benzine, «la pensée n'est pas systématisée» et qui «se positionne comme un intellectuel totalement libre» (p. 95). De même l'Iranien Abdul Karim Soroush (né en 1945) que certains ont cru pouvoir appeler «Luther de l'islam». Et enfin, le plus jeune de tous, le Sud Africain Farid Esack (né en 1957) dont l'originalité réside dans sa recherche d'une théologie de la libération : la préoccupation de la justice est pour lui inséparable de la piété.

Il est intéressant de noter que plusieurs d'entre eux ont fait des études scientifiques. Ainsi l'Iranien Soroush, formé par des professeurs qui ont eu le souci de réconcilier religion et science. Il va s'orienter vers des études de chimie tout en se passionnant pour l'exégèse coranique et la philosophie musulmane. La situation politique de l'Iran dans les années 50 le conduit à s'interroger sur la relation entre politique et religion. Etudiant à Londres au début des années 70, il découvre la philosophie des sciences, découverte déterminante pour la suite de sa réflexion. La raison critique a pour lui un rôle déterminant. Il faut lui redonner sa place, donner place au scepticisme en tant que conception de la vérité, contre l'absolutisme. Quant au Coran, il est sans imperfection.

C'est la compréhension que les humains ont de la religion qui est imparfaite. L'islam, dit-il, souffre de deux maux essentiels qui ont conduit à sa stagnation : idéologisation de la religion qui s'oppose au pluralisme et accent excessif mis sur les aspects juridiques de l'islam. Marqué par la recherche mystique de Rumi, il affirme que Dieu est un Bien-aimé prévenant et non pas un législateur austère.

Nasr Hamid Abû Zayd (né en 1944) s'inscrit plutôt dans la lignée d'Amîn Al-Khûlî. C'est à l'école coranique de son village natal dans le Delta du Nil qu'il a appris le Coran. A l'âge de huit ans, il l'a complètement mémorisé. Son père aurait voulu qu'il poursuive des études à Al-Azhar. Mais faute de moyens, Abû Zayd devra se contenter d'une formation de technicien en électronique qui lui permettra de gagner sa vie et celle de sa famille au décès de son père. Il réussira néanmoins à suivre les cours de la faculté de Lettres arabes de l'université du Caire et à achever brillamment ses études puis y être admis pour enseigner la rhétorique arabe, une matière qui a quelque chose à voir avec le Coran.

Pour lui, en tant que croyant, c'est avec dévotion qu'il faut approcher le Coran. Mais cela ne doit pas empêcher d'y reconnaître aussi une œuvre littéraire, un texte en langue arabe qui, tout en étant fondé dans la culture de son époque, a lui-même produit une nouvelle culture. Il ne saurait donc être limité à un rôle de prescription et d'interdit. A l'instar de Amîn Al-Khûlî, Abû Zayd étudie le Coran comme un texte littéraire. C'est ainsi qu'il va élaborer ce qu'il nomme «concept de texte» (mafâhîm al-nass), concept qu'il met au centre de la recherche islamique académique tout en distinguant bien évidemment la Parole de Dieu, son contenu, son message et ce qu'il nomme «les canaux de la révélation». Dieu, dit-il, a adopté un langage humain pour s'adresser à des destinataires porteurs des concepts éthiques, spirituels et idéologiques de la période tribale préislamique.



## Rachid Benzine

**Politologue, chercheur en herméneutique**

Né en 1971 à Kénitra (Maroc), Rachid Benzine a été un champion de boxe thaï. Après des études en sciences économiques et politiques, il s'est lancé à Lyon (France) sous la direction de Claude Prud'homme, dans une thèse sur l'herméneutique coranique contemporaine.

Aujourd'hui, Rachid Benzine fait partie de la nouvelle génération d'intellectuels musulmans, formés à l'école des sciences humaines, que l'on voit émerger dans la France d'aujourd'hui. Très engagé dans le dialogue interreligieux, il a publié, en collaboration avec le prêtre Christian Delorme, Nous avons tant de choses à nous dire (Albin Michel, 1998). Il est chargé de cours à l'Institut d'études politiques d'Aix-en-Provence et chercheur associé à l'Observatoire du religieux d'Aix-en-Provence.

«Jamais les réformistes musulmans n'avaient eu les honneurs des médias autant que depuis la parution de son livre Les nouveaux penseurs de l'islam (Albin Michel/Tarik Editions). Depuis, lui-même multiplie les conférences (dont une, mémorable, à Casablanca face au chef du PJD, Saâdeddine Othmani). Sa grande phrase : **“Le Coran n'est pas un supermarché où on acquiert des versets sur mesure”**. Autrement dit, les islamistes font dire au Coran ce qu'il ne dit pas, preuves scientifiques à l'appui.

Pour traiter de ce concept de texte, Abû Zayd déconstruit en quelque sorte le sens reçu traditionnellement du terme *nass*. Selon la définition classique du *lisân al-°arab*, *nass* contient l'idée d'«évidence», «clarté» qui fait allusion aux versets clairs, ceux qui ne nécessitent pas d'explications et à partir desquels il ne saurait y avoir *ijtihâd*. Abû Zayd, partant de ses connaissances philosophiques et linguistiques modernes propose une nouvelle définition du *nass* que l'on peut ainsi résumer : un discours mis par écrit, agencé, composé, posé pour être transmis dans un certain contexte à un certain public. Tout le Coran peut donc être appelé «texte», *nass*, et pas seulement les versets clairs, parce qu'il correspond tout entier à ces définitions. Le Coran est certes un message, mais en tant que texte, c'est aussi une production culturelle, «un texte linguistique et historique».

C'est un acte de communication où l'émetteur est Dieu, le récepteur Gabriel en tant que médiateur, puis le Prophète en tant que premier destinataire et enfin les gens auxquels le message s'adresse. Il y a donc le message et son contexte. Si Dieu a choisi la langue arabe, et selon le Coran (14 - Abraham - 4) Dieu prend toujours en considération la langue du peuple auquel il s'adresse, l'homme doit alors analyser le discours divin en langue arabe, en utilisant les mêmes méthodes et les mêmes règles qui s'appliquent à tout discours verbal puisque l'action de Dieu a pris place dans les lois de ce monde. Ainsi, selon Abû Zayd, le contenu originel de la Parole de Dieu, avant qu'il soit exprimé en arabe, est divin et sacré. Tandis que son expression manifestée à travers une parole humaine devenue texte écrit n'est ni sacrée, ni divine. On retrouve ici la position *mu°tazilite* selon laquelle le langage est une convention humaine qui reflète les réalités historiques

et sociales. C'est pourquoi, disent les *mu°tazilites*, le Coran créé par Dieu dans un certain contexte, demande à être compris à la lumière de ce contexte.

Abû Zayd considère également le fait qu'il y a eu passage d'un discours oral à un texte écrit. Ce qui suppose un travail humain de réorganisation dont témoigne bien l'histoire des recensions du texte après la mort du Prophète. Cette réorganisation apparaît bien dans l'ordonnement actuel des sourates et des versets qui, ne respectant pas la chronologie de la révélation, fait disparaître le contexte historique de chaque partie de cette révélation. La «canonisation» du texte écrit, due à une opération humaine, n'est donc ni sacrée ni divine. Seul le contenu originel de la Parole de Dieu est divin et sacré.

On ne saurait donc recevoir le message coranique aujourd'hui comme au 7ème s. Pour Abû Zayd, le Coran est un système ouvert à la communication entre Dieu et les hommes. Tout est question d'interprétation. Mais, dit-il, il faut distinguer deux interprétations. L'une, *talwîn* tendancieuse à coloration idéologique et donc extérieure au texte. L'autre, *ta°wîl*, découle d'une lecture de l'intérieur, lecture créatrice et vivante pour aujourd'hui.

Des enseignements jugés absolument insupportables par l'inquisition de son pays. En 1994-95, Abû Zayd a fait l'objet de poursuites judiciaires, lancées par un groupe d'hommes se prévalant de la *hisba*, cette institution ancienne destinée à faire appliquer la «commanderie du bien». Condamné par les tribunaux civils de son pays pour apostasie<sup>14</sup> et menacé de mort par des *fatwâ*(s) extrémistes, il a été contraint de s'exiler en des contrées moins dangereuses où il peut poursuivre ses recherches et enseignements.

Sans faire l'objet d'une semblable opposition, mais tout aussi «Nou-

veau» par ses méthodes et ses résultats, le Tunisien Abdelmajid Charfi (né en 1949) propose, selon l'expression de Benzine, «une nouvelle compréhension du 'scellement' de la prophétie». Il s'agit d'un fondateur au plein sens du terme qui, au cours de sa déjà longue carrière d'enseignant à l'université de Tunis, a formé de nouvelles générations de chercheurs rompus à une discipline qui allie l'enquête historique méticuleuse à une éthique exigeante de responsabilité scientifique<sup>15</sup>.

Parfait bilingue arabe/français, Abdelmajid Charfi publie en arabe car il veut s'adresser en priorité aux arabes et aux musulmans et accomplir ainsi en langue arabe un travail qui mobilise les outils et les concepts de la recherche moderne (pp. 218-219). Telle est sa contribution à l'émergence d'une nouvelle façon d'aborder la religion, à partir d'une attitude intellectuelle fondée sur la critique historique.

A la suite de Fazlur-Rahman qui prend en compte la subjectivité du Prophète, Charfi étudie ce qu'il appelle «le phénomène muhammadien» en lui appliquant la notion d'historicité. Si l'on s'efforce de comprendre en profondeur ce phénomène, et sa signification pour ses contemporains, on constate que le Prophète Muhammad a vécu une expérience du divin, quelque chose comme une élection. Il y a été impliqué selon les lois sociales et naturelles de son temps. Avant la révélation, c'était un homme ordinaire bien inséré dans sa société. Grâce à ses voyages, il avait acquis une connaissance des religions et des croyances de son époque. Ce qui a pu le préparer à accueillir la révélation, celle-ci restant cependant la source de son savoir avec un message essentiel : libérer totalement les hommes des superstitions et des fausses divinités, en un mot, de tout ce qui peut les empêcher d'atteindre un développement autonome.

14. Procès retentissant en 1994-95, cf. traduction intégrale en anglais et en français «Jurisprudence Abû Zayd», in *Revue Egypte/Monde arabe*, n° 34, 2ème sem. 1998, pp. 169-201.

15. Cf. Abdou FILALI-ANSARY, *Réformer l'islam ?* op. cit., p. 237.

Le «message» subversif et revitalisant du Prophète a été contredit par les développements ultérieurs des interprètes qui ont introduit le malentendu dont souffrent encore les Musulmans d'aujourd'hui, malentendu que dénonce Charfi et qui concerne la portée du terme *sharī'a* interprété dans le sens de loi alors qu'il s'agit d'une voie. Là où s'ouvrirait une voie de liberté, on a mis en place un système juridique, occultant ainsi la dimension subversive du message prophétique. On n'a pas été fidèle à l'esprit du message et à ses finalités ce qui a conduit à l'institutionnalisation de la religion passée de «message religieux» à religion législative.

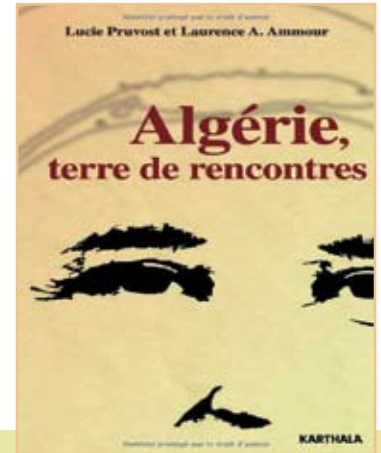
Pour résumer la pensée de A. Charfi on peut dire qu'il en appelle à la modernisation de la conscience musulmane.

Sans chercher à dénigrer les commentateurs traditionalistes et les anciens, il rappelle qu'ils s'adressaient à leurs contemporains, utilisant des normes qui ne sont pas les nôtres, à une époque qui n'est pas la nôtre. Le texte doit donc être affranchi de leur emprise pour ouvrir le champ à de nouvelles lectures revitalisantes pour la foi et la pratique.

### Conclusion

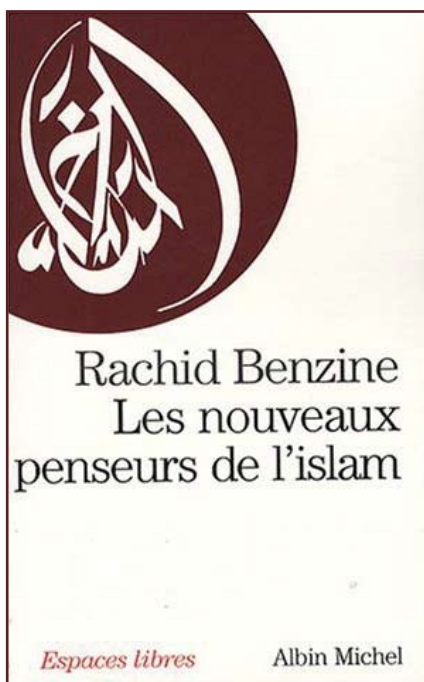
Sans toujours se manifester par un procès, l'ostracisme à l'égard des «Nouveaux penseurs» est un point commun à leur ensemble. Hérauts de la pensée libre, ils dérangent trop les détenteurs de la science, *ulamâ'* et *fuqahâ'* qui voient dans leurs travaux une opposition dangereuse pour leur pouvoir séculaire sur la religion.

Sans doute ici résumé de façon trop sommaire et peut-être arbitraire, l'ouvrage de Benzine offre à tous ceux qui cherchent à vivre leur foi dans le monde d'aujourd'hui un panorama très suggestif de la richesse spirituelle à laquelle peut ouvrir la réflexion de ces «Nouveaux penseurs». Ce livre apporte un démenti magistral à ceux qui, à l'intérieur ou l'extérieur, prétendent que le monde musulman est condamné à rester emmuré dans un passé figé et une théologie sclérosée. Ces débats fondamentaux qui traversent l'islam contemporain gagnent à être connus dans leur diversité et la volonté dont ils témoignent : «contourner ces élaborations pour retrouver le souffle ou l'inspiration des origines...»<sup>16</sup>. Et c'est bien dans cette optique que le livre de Rachid Benzine vous a été aujourd'hui présenté. ■



Née à la campagne, à Palestro (à une centaine de kilomètres à l'est d'Alger), elle n'aime pas le terme «pied-noir», parce qu'il est «connoté péjorativement». Dès 1958, elle avait décidé d'être religieuse en Algérie et était entrée dans la congrégation des Sœurs blanches. Mais elle avait dû s'absenter pendant trois ans pour son noviciat et n'était revenue à Alger qu'en 1961. Avant de repartir, en 1962, pour Tunis, où elle restera jusqu'en 1976. Elle y enseignera le droit à l'université. Elle ira ensuite à Paris, où elle soutiendra une thèse sur «Les droits de la famille en pays d'islam. Etablissement de la filiation en droit tunisien».

Lorsqu'elle revient à Alger, en 1980, pour enseigner dans un centre d'études et de recherches tenu par des religieux, elle entame un autre travail sur le Code de la famille algérien. Elle se réfère aux auteurs musulmans - «parce qu'il faut comprendre de l'intérieur» - pour démontrer que l'inégalité entre femmes et hommes qui prévaut aujourd'hui dans les législations des pays musulmans n'est pas de fondement religieux. Elle ne veut surtout pas faire de la provocation. «Au contraire, mon but, ici, c'est de former les chrétiens à la connaissance de l'islam, dit-elle. Il faut rencontrer et connaître l'autre dans ce qu'il a de bon et dans sa différence.»



### Les nouveaux penseurs de l'islam

par Rachid Benzine

Albin Michel 2004, 288 p., 18,50 euros

Collection : Islam des lumières - ISBN : 222615180X

La pensée d'une dizaine d'intellectuels musulmans qui revisitent les interprétations et les utilisations qui ont été faites du Coran et d'autres textes fondateurs. L'auteur propose une critique historique ou une analyse littéraire de ceux-ci. Faisant partie de courants réformateurs pour un islam moderne, ils ont pour noms Abdul Karim Soroush, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, etc.

À tous ceux qui prétendent que le monde musulman est condamné à rester emmuré dans un passé figé et une théologie sclérosée, ce livre vient apporter un démenti magistral. L'islam contemporain, en effet, est traversé de débats fondamentaux, portés avec rigueur et courage par les «nouveaux penseurs» que nous présente ici Rachid Benzine. Ces hérauts de la pensée libre, minoritaires dans leurs pays, parfois menacés de mort et contraints à l'exil, explorent les chemins inédits d'une reconstruction de la pensée religieuse musulmane. Ils revisitent l'histoire des dogmes et des institutions, interrogent les interprétations théologiques ou juridiques successives, tentent de discerner les éléments de la tradition qui pourraient être fondateurs d'une modernité islamique.

Surtout, ils soumettent le texte coranique lui-même au crible de l'analyse littéraire et de la critique historique, et posent des questions essentielles : Qu'est-ce que la Révélation ? Qu'est-ce que l'islam ? Comment lire son Livre fondateur ?

16. Abdou FILALI-ANSARY, Prologues, n° 22-23, 2001, pp. 144-158. Cf. Se comprendre fév. 2002 «L'islam entre message et histoire, le temps de la réforme est-il venu ?». Cf. son livre au titre évocateur Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains, op. cit.



SAI Fatima-Zohra

Maîtresse de conférences à la Faculté de Droit et des Sciences politiques.  
Université d'Oran

# LA JURISPRUDENCE DE LA COUR SUPRÊME ET LA QUESTION DU KHUL'

Le code de la famille consacre une uniformité législative en tant que loi positive votée par l'organe législatif, régissant ce que l'on désigne par «statut personnel», mais il constitue le lieu privilégié d'expression du pluralisme des sources du droit. Dans le sillage de nombreux auteurs, M.C Salah Bey avance l'idée d'un système juridique duel, comportant donc «deux ordres juridiques autonomes, l'un émanant de la compilation du droit musulman et l'autre issu de la réception de la famille juridique romano-germanique» et présentant «un caractère hétérogène»<sup>1</sup>.

Le droit de la famille relèverait du premier ordre si l'on se réfère au postulat selon lequel le Code de la famille s'inspire de la Shari'a. Dès avant l'adoption de la loi de 1984<sup>2</sup>, la Cour suprême a, dans un arrêt du 12 juillet 1982, jugé que : «il est de jurisprudence constante qu'il est nécessaire d'appliquer de manière exclusive les principes de la Shari'a islamique en matière de statut personnel»<sup>3</sup>. Ayant affirmé la constance jurisprudentielle de ce principe, la Cour suprême ne manquera pas de réitérer la nécessaire application de la Shar'a même après l'adoption du code de la famille. Néanmoins, s'appuyant sur le fiqh et le droit, elle s'abstient d'en souligner le caractère exclusif<sup>4</sup>. L'évocation du fiqh, des principes de la Shari'a islamique, du droit, ne nous éclaire pas sur le sens donné aux principes de la Shari'a<sup>5</sup>. Le Code de la famille est certes inspiré du droit islamique qui lui-même résulte de diverses sources mais il s'abreuve à d'autres sources et intègre des institutions qui lui sont étrangères.

Ainsi, le droit de la famille constitue le lieu d'articulation de différentes sources, d'imbrication de normes

religieuses, de principes doctrinaux, de normes positives, coutumières, de règles jurisprudentielles. Il est soumis à des logiques antagoniques qui se télescopent, s'interpénètrent, générant de délicats problèmes en matière de loi applicable (*code civil ou code de la famille*)<sup>6</sup>. La *Shari'a* islamique constitue, en vertu de la loi, la source dominante en matière de statut personnel, et, à ce titre, elle assigne aux autres sources un rôle secondaire quand elle ne les exclut pas<sup>7</sup>. Bien qu'elle codifie des règles du droit islamique, la loi de 1984 prescrit de se référer «aux dispositions de la *Shari'a*» en cas de silence du législateur.

Les codifications du droit de la famille dans les pays musulmans ont révélé le rôle de médiateur joué par les écoles du *fiqh* entre normes scripturaires et normes positives modernes. La diversité des législations procède, en partie, de la pluralité des courants ayant traversé le *fiqh*.

La Cour suprême fonde ses décisions soit sur des citations de *fu-kahâ* soit sur la formule lapidaire «selon le *fiqh*». La voie ouverte par l'article 222 du Code de la famille peut être allègrement empruntée par le juge qui, soit par habitude, soit par une lecture erronée des

dispositions légales, fera prévaloir les règles de la *Shari'a* sur celles-ci pour fonder ses décisions.

La position de la Cour suprême à l'égard du *khul'*, objet de cette intervention, semble, à notre sens, s'inscrire au cœur de la question de l'enchevêtrement des diverses normes qui traversent le droit de la famille.

A l'instar de certains pays musulmans, le législateur algérien a adopté une institution façonnée par les juristes qui se sont appuyés sur des préceptes coraniques et sur la *Sunna*<sup>8</sup>. Si les sources sont identiques, leur interprétation a provoqué des divergences au sein du *fiqh*, qui vont travailler les législations contemporaines ayant intégré le *khul'*.

L'un des objets de la controverse réside dans la qualification juridique du *khul'* qui divise les *fuqahâ* et auteurs contemporains, entre les partisans de la thèse selon laquelle le *talâq* par *khul'* résulte d'un accord des époux sur le recours à ce procédé et sur la compensation, et les auteurs qui estiment qu'il consiste en la faculté accordée à l'épouse de se libérer du lien conjugal moyennant réparation.

1. Cf. M.C Salah Bey Le droit de la famille et le dualisme juridique, in RASJEP, Vol. XXXV, n°3, 1997, p. 923.

2. Loi n° 84- 11 du 9 juin 1984 portant Code de la famille, Alger, OPU, 1984.

3. Arrêt cité par Salah Bey, op. cit p. 923.

4. Arrêt du 30 décembre 1985, cf. Salah Bey, op. cit «Attendu qu'il est établi en *fiqh* et en droit qu'en ce qui concerne les affaires de statut personnel, il est nécessaire de faire application des règles de la *Shari'a*».

5. Sur le sens de la notion de *Shari'a* et de l'expression «principes de la *Shari'a* islamique», cf. M.S al Ashmawy, *l'Islam politique*, ed. Laphomic / Bouchène, Alger, 1990, p. 94 et s.

6. En matière de témoignage, deux logiques traversent le droit algérien. L'article 40 du Code civil admet l'égalité des sexes en matière de droits civils et civiques, ce qui autorise les femmes à témoigner en matière pénale, civile, commerciale, etc. En revanche et selon la logique du Code de la famille, le témoignage en matière matrimoniale n'est permis qu'aux hommes. La tutelle sur les biens des enfants mineurs est reconnue à la mère après le décès du père alors que la tutelle matrimoniale ne lui est pas accordée.

7. Cf. Salah Bey, op. cit, p 920. Selon l'auteur, les sources accessoires, coutume, droit naturel, règles de l'équité n'ont pas droit de cité en matière de statut personnel.

8. Cf. textes coraniques : II, 229 ; IV, 127. Quant à la *Sunna*, il s'agit du Hadith concernant Thâbet Ibn Kais.

Les articles 48 et 54 du code de la famille consacrent le **khul'** comme l'une des formes de divorce à la demande de l'épouse. Bien que l'article 54 ait adopté la seconde thèse, la Cour suprême est restée fidèle à sa jurisprudence qui, s'appuyant sur les « principes de la **Shari'a** », sur « l'opinion des **fuqahâ** », considère le **khul'** comme un « contrat consensuel ». Cependant, à partir de 1992 elle opère un revirement et, revisitant l'article 54, elle rejoint le deuxième courant puisqu'elle considère le **khul'** comme une prérogative reconnue à l'épouse par la **Shari'a** de se séparer de son époux moyennant compensation.

L'évolution de la jurisprudence de la Cour suprême n'a pas été immédiatement induite par l'adoption du Code de la famille. Les mêmes référents fondent des décisions contradictoires et s'ils ont fonctionné pour interpréter voire pour contourner les dispositions légales (article 54), ils fonctionnent depuis 1992 pour légitimer et conforter celles-ci.

### I. Le Khul' : Répudiation contractuelle ?

Le terme **khul'** est intraduisible, il dérive du verbe **khala'a** qui signifie ôter, dépouiller. Les juristes ont utilisé divers synonymes, certains étant communs aux écoles du **fiqh**, d'autres étant propres à chacune d'entre elles. Cependant, à travers les multiples notions usitées<sup>9</sup>, les **fuqahâ** s'accordent à désigner une forme de dissolution du mariage qui repose sur le principe de la compensation. La forme nominale<sup>10</sup> véhicule l'idée de séparation de la femme de son époux, de sa libération du lien conjugal.

En fait, et au plan symbolique, il s'agit d'ôter un vêtement, de s'en débarrasser lorsqu'il n'est plus convenable, n'assure plus son rôle protecteur.

**Un verset coranique énonce : «Elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles»<sup>11</sup>**. Le principe de réciprocité conduirait à reconnaître à la femme le droit de rompre le lien matrimonial puisque l'homme dispose du pouvoir de répudiation. C'est ainsi que le Prophète Mohamed a accédé à la demande de la sœur de Abdellah Ibn Abi Taleb de se séparer de son époux<sup>12</sup>, Thâbet Ibn Kais, en ordonnant à celui-ci d'accepter la compensation (le jardin donné au titre du **sadâq**) et de la répudier.

Ainsi, le **khul'**, né d'une pratique prophétique, va se heurter à l'adage selon lequel «le lien matrimonial est sous la puissance du mari»<sup>13</sup> et à la conception patriarcale des rapports conjugaux qui suggère que l'époux subit un grave préjudice par la perte de ses droits sur son épouse parmi lesquels le droit de jouissance. La thèse qui appréhende le **khul'** comme une répudiation contractuelle va permettre de préserver le privilège de masculinité en matière de dissolution du mariage.

Selon G. Benmelha, «Le **khul'** est l'acte par lequel le mariage sera dissous. Cet acte se décompose nécessairement en deux opérations : la proposition du mari, et l'acceptation de l'épouse»<sup>14</sup>. Bien que le terme contrat ne soit pas utilisé, cette définition véhicule l'idée selon laquelle la dissolution du mariage par le **khul'** résulte de la rencontre de deux volontés au cours d'une transaction dont l'objet est la répudiation de l'épouse et dont le prix réside dans la compensation que celle-ci doit accorder à son époux.

L'auteur est plus explicite lorsqu'il affirme que «la dissolution du mariage par le **khul'** est un acte consensuel qui exige donc l'offre du mari et l'acceptation de l'épouse»<sup>15</sup>.

Si l'acceptation de l'épouse en tant que condition nécessaire du **talâq** par **khul'** n'a soulevé aucune contestation du fait que l'obligation d'accorder une compensation pèse sur elle, le consentement de l'époux a été l'objet de controverses. En effet, l'exigibilité de l'accord de l'époux à la demande de l'épouse prônée par des auteurs classiques et contemporains a conduit à la thèse du contrat ou de la répudiation contractuelle.

Ainsi, A. Saâd définit le **khul'** ou **mukhâla'a** comme un contrat consensuel et bilatéral conclu habituellement sur proposition de l'épouse de verser une compensation déterminée et évaluable légalement en contrepartie de sa répudiation et après acceptation expresse de l'époux de cette compensation et de la répudiation<sup>16</sup>. Aux caractères «consensuel», «bilatéral» de ce contrat, il ajoute, plus loin, le caractère «compensatoire»<sup>17</sup>. L. Belhadj rappelle que chez les **fuqahâ** le terme **khul'** désigne l'accord de l'homme et de la femme sur le divorce en contrepartie d'une compensation versée par l'épouse à l'époux. Il considère que le **khul'** n'est que «un divorce consensuel par compensation financière»<sup>18</sup>.

Les deux auteurs invoquent les mêmes sources scripturaires et doctrinales pour étayer leur point de vue, et se réfèrent à la jurisprudence de la Cour suprême. Ils s'inscrivent dans un courant qui, conforté par l'adage évoqué ci-dessus, s'est engouffré dans la brèche ouverte par la controverse autour de la qualification de l'ordre donné par le Prophète à Thâbet Ibn Kais.

9. Cf. W. al Zahili, Le **fiqh** islamique et son argumentaire, tome VII (le statut personnel), Damas, Dar Al FIKR, p. 482 (en langue arabe).

10. Idem, voir également les expressions en langue arabe utilisées dans les arrêts de la Cour suprême.

11. Cf. Coran II, 186.

12. Cf. A.S. al Zaibari, Les principes du **khul'** dans la Shari'a islamique, Beyrouth, Dar Ibn Hazm, 1997, notamment pp. 73-74. (En langue arabe). Selon l'auteur, elle ne s'était plainte ni de la moralité, ni de la religiosité de Thâbet, elle a invoqué ses tares physiques (il était le plus petit, le plus noir et le plus laid) et la peur de transgresser les lois divines.

13. Selon la traduction de Lucie PRUVOST, Femmes d'Algérie, famille et citoyenneté, Alger, Casbah, ed., 2002, p. 252.

14. Cf. G. Bemelha, Le droit algérien de la famille, Alger, OPU, 1993, p. 181. Selon l'auteur la proposition peut émaner de l'épouse.

15. Idem, p. 182.

16. Cf. A. Saad, Le mariage et le divorce en droit algérien, Constantine, Dar El Baâth, 1986, 2ème ed. p. 248, (en langue arabe). L'auteur était alors président de la Cour de Annaba.

17. Idem, L'auteur appuie sa définition sur les dispositions de l'article 54 du Code de la famille qu'il interprète de manière erronée.

18. Cf. L. Belhadj, Commentaire abrégé du Code de la famille algérien, 2ème partie : Le mariage et le divorce, Alger, OPU, 1999, pp. 262-263. (En langue arabe).

Ainsi, certains *fuqahâ* considèrent que le Prophète a émis un ordre obligatoire puisqu'il enjoint Thâbet d'accepter la compensation (le jardin) et de divorcer son épouse ce qui, par conséquent, contraint l'époux d'accéder à la demande de l'épouse si elle est déterminée à se séparer de lui moyennant compensation. Par contre, d'autres estiment que le Prophète a prodigué un conseil, recommandé un arrangement, il n'a pas prescrit un ordre obligatoire.<sup>19</sup>

Cet avis a inspiré les auteurs contemporains qui soutiennent que le consentement de l'époux est une condition nécessaire à la validité du *khul'*. Ainsi, invoquant le «*fiqh* islamique», A. Saâd pose comme deuxième condition de validité du *khul'*, «l'accord sur le *khul'*»<sup>20</sup>. L'article 61 du code de statut personnel marocain s'est aligné sur la thèse du contrat puisqu'il dispose que : «Les époux peuvent convenir entre eux de la répudiation moyennant compensation»<sup>21</sup>. K. Berjaoui note que de cet article il ressort que le *talâq* par le *khul'* intervient du fait de l'accord de l'époux et de l'acquiescement par l'épouse de la compensation matérielle après avoir pris l'initiative du *talâq*<sup>22</sup>.

Dans la *Moudawana* marocaine, le *khul'* figure dans le chapitre intitulé en langue française «de la répudiation moyennement compensation (*khul'*)»<sup>23</sup>. Le législateur marocain a, au plan terminologique<sup>24</sup>, opéré

une distinction entre le *talâq* (répudiation) et le *tatliq* (divorce)<sup>25</sup>, demeurant fidèle au principe de la prééminence de l'époux en matière de dissolution du mariage. La volonté de l'époux est incontournable et, si elle se manifeste de manière unilatérale dans la répudiation proprement dite, elle est présente en cas de divorce par consentement mutuel, mais aussi en cas de recours au *khul'*. L'épouse qui utilise le *khul'* ne fait que demander à son mari de la répudier et le *talâq* dépend du consentement de celui-ci et du versement d'une compensation. Le *tatliq*, divorce que l'épouse sollicite du juge pour des motifs légaux, constitue un mode dissolution du mariage qui constitue une sorte de sanction à l'égard d'un époux n'ayant pas respecté les obligations découlant du contrat de mariage. Ce faisant, il perd le pouvoir de décider de la rupture du lien conjugal, celui-ci étant transmis au magistrat<sup>26</sup> qui prononce le divorce.

La Cour suprême s'est engagée dans la voie de la Chambre de révision musulmane et a adopté la thèse du *khul'* - contrat consensuel, alimentant par là-même l'argumentaire des auteurs algériens. Selon G. Benmelha «la jurisprudence ancienne a décidé» que le *khul'* ou compensation est le prix offert par l'épouse musulmane qui veut obtenir la dissolution du mariage à l'amiable par consentement mutuel...»<sup>27</sup>.

La Chambre de révision musulmane a précisé «le régime du *khul'* en comparant le *talâq bi al khul'* à un divorce par consentement mutuel», note L. Pruvost<sup>28</sup>.

Cette juridiction d'appel a permis à la femme de «se racheter en payant une rançon»<sup>29</sup> et qualifie le *khul'* de «contrat de divorce». Cet accord peut être conclu sans recours au juge qui, s'il intervient, est seulement appelé à régler le désaccord sur la fixation de la compensation<sup>30</sup>. La Cour suprême s'est donc inspirée de la jurisprudence de la Chambre de révision, ses arrêts vont qualifier le *khul'* et établir des règles à propos du rôle du juge.

Dans son célèbre arrêt du 12 mars 1969<sup>31</sup>, la Cour suprême a jugé que «le *khul'* n'est qu'une répudiation résultant de la volonté unilatérale du mari, obtenue moyennant le paiement par l'épouse de ce dernier, d'une compensation fixée en commun accord par les parties. L'offre du *khul'* par l'épouse ne lui confère aucun droit, et faute d'acceptation par le mari, ne remet pas en cause le maintien du lien conjugal». Cette décision s'inspirerait de la pensée de Khalil qui conçoit le *khul'* comme «la répudiation consentie par le mari moyennant une contrepartie»<sup>32</sup>. Cet arrêt, explicite en matière de qualification du *khul'*, sera confirmé par d'autres décisions<sup>33</sup> même après l'adoption du code de la famille.

19. Sur l'exposé des divergences, Cf. al Zahili , op. cit., M.M. Aoudh al Selami, Le règlement des conflits conjugaux par la voie du *khul'*. Etude comparative entre les partisans de la *Sunna* et les Ibadhites, Le Caire, Univ., pp. 47-48.

20. Cf. Saad, op. cit., p. 251.

21. Cf. *Moudawana*- Code de statut personnel et des successions, Textes et documents juridiques, Casablanca, Sochepress- Université, 2000- 2001, p. 79. Cette intervention a été faite avant la révision de la *Moudawana* et du Code de la famille algérien. Le nouveau code de la famille marocain, adopté le 3 février 2004, ne s'est pas écarté de cette thèse, mais il permet au juge de trancher en cas de désaccord sur le montant de la contrepartie.

22. Cf. K. Berjaoui, La loi sur le divorce au Maroc, entre le Code de statut personnel et la controverse autour du changement, Rabat, Univ, Mohamed V, 2001, p. 37.

23. Code de statut personnel, op. cit., p. 79. Il s'agit de l'ancienne *Moudana*.

24. Cf. L. Milliot, Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, L.G.D.J., 1953, P.342. Selon l'auteur le terme *talâq*, qui correspond au mot français «répudiation», désigne en réalité divers modes de dissolution du mariage : la répudiation proprement dite, la dissolution résultant d'un accord entre les conjoints, la dissolution résultant d'un jugement prononcé par un magistrat, d'office ou à la requête de l'un des époux. Pourtant, Le terme *tatliq* est intervenu pour s'appliquer à la dissolution résultant d'un jugement prononcé par le magistrat à la requête de la femme.

25. L'article 44 de la *Moudawana* qui définit la répudiation, (*talâq*) et les articles 53-58 concernant le divorce, *tatliq*. Le divorce par consentement mutuel n'est pas prévu.

26. Cf. Milliot, op. cit., p. 349. A propos du jugement prononçant le divorce, l'auteur note que «le libellé déclare, non que le mariage est dissous, mais que la femme est répudiée, de sorte que la dissolution du mariage semble résulter d'une répudiation prononcée par le mari, laquelle peut lui avoir été imposée par le juge, mais non d'une sentence du juge qui s'imposerait à lui. Même constatation lorsqu'on examine un acte de divorce par consentement mutuel. Le *Cadi* ne constate pas que le mariage est dissous par l'effet d'un accord entre les conjoints ; là encore, il est dit dans l'acte que la dissolution résulte de la répudiation prononcée par le mari».

27. Cf. Benmelha, op. cit., p. 180.

28. Cf. Pruvost, op. cit., p. 205.

29. Sur la pratique du *khul'* pendant la colonisation, cf. J.P. Charnay, La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XXe siècle, Paris, PUF, 1964, pp. 52-54.

30. Cf. Pruvost, op. cit., p. 205.

31. Cf. Benmelha, op. cit., p.180 ; Belhadj, op. cit., p. 263.

32. Cf. Benmelha, p. 180 (note 3).

33. Cf. C.S Aff. n° 26709 du 8 février 1982 «le *khul'* est un accord entre les époux et non une proposition de l'un à l'autre».



Le consentement de l'époux constitue une condition nécessaire de la validité du **talâq** par **khul'**. Aussi, la Cour suprême va-t-elle définir le rôle du juge en fonction d'une distinction entre l'accord sur le principe du recours au **khul'** et l'accord sur le montant de la compensation.

Ainsi, si l'épouse sollicite du juge la dissolution du mariage par le **khul'** et que l'époux n'a pas donné son accord, le juge ne peut prononcer le divorce. Dans l'arrêt du 12 mars 1969 la Cour suprême a jugé que «le **khul'** est un contrat consensuel et le juge ne peut pas statuer de son propre chef». De ce fait, le magistrat doit, comme dans le cas de la répudiation par volonté unilatérale de l'époux, se limiter à entériner l'accord conclu entre les deux parties. Cette position a été réitérée dans l'arrêt du 11 juin 1984 qui, partant de l'idée que le **khul'** est un contrat consensuel, a cassé un arrêt qui avait confirmé un jugement ordonnant le **tatliq**, pour violation des règles de la **Shari'a**. En l'espèce et au cours de l'instance d'appel, un désaccord s'est manifesté entre les parties amenant la Cour suprême à décider que «en l'absence de tout accord sur le **khul'** et son montant, il ne revient pas au juge de statuer de son propre chef»<sup>34</sup>.

A. Saâd<sup>35</sup> soutient une telle position en déclarant que le juge ne peut prononcer le divorce par **khul'** sur simple demande de l'épouse, sans l'accord de l'époux, sans son consentement express sous peine de faire preuve d'abus de pouvoir.

Qu'en est-il lorsque les époux sont convenus de recourir au **talâq** par **khul'** mais qu'ils divergent sur le montant de la compensation ? Dans un arrêt du 13 mars 1968, la Cour suprême a estimé que «le non-consentement de l'époux sur la compensation proposée par l'épouse invalide le **khul'**»<sup>36</sup>. Mais, un arrêt du 22 mars 1968 va trancher dans un sens contraire. Il y est énoncé que : «lorsque les époux sont d'accord

sur le principe du **talâq** par **khul'** et qu'ils sont en désaccord sur la contrepartie, le juge dispose d'un pouvoir absolu pour accomplir sa mission d'arbitre et déterminer celle-ci sur la base du montant du **sadâq** donné à l'épouse et des dommages occasionnés»<sup>37</sup>. Il sera suivi par un arrêt du 6 mai 1968 qui affirme que si les époux se sont entendus sur le principe du **khul'** et non sur le montant, les juges du fond disposent du pouvoir absolu de le fixer en se basant sur la **sadâq** avancé»<sup>38</sup>. A. Saâd milite en faveur d'une réduction du rôle du juge puisqu'il estime que celui-ci doit se montrer impartial et il ne doit pas déterminer le montant de la compensation dans l'intérêt de l'une ou l'autre des deux parties.

En 1984, l'adoption du Code de la famille n'a pas entraîné une révision de la position de la Cour suprême. Dans l'arrêt du 22 avril 1985<sup>39</sup>, elle se réfère à la position concordante des juristes et non aux dispositions du Code de la famille pour réaffirmer «qu'en cas d'accord entre les époux sur le principe du **khul'**, il revient alors au juge d'évaluer le montant du **khul'** et de prononcer le divorce». En l'espèce, la Cour suprême a donc cassé l'arrêt de la Cour de M'sila qui a infirmé le jugement du tribunal de Boussâda<sup>40</sup> et a, par conséquent, ordonné la réintégration pure et simple de l'épouse au domicile conjugal. Dans cette affaire, la Cour suprême a infléchi sa position en matière de consentement de l'époux à la demande de divorce par le **khul'** introduite par l'épouse. Le Tribunal de Bousâda avait fini par trancher en faveur de la demanderesse car, outre le fait que le conflit entre les époux a été porté devant cette juridiction depuis 1975, il est apparu aux juges du premier degré que l'époux usait de manœuvres dilatoires pour humilier son épouse. Ils ont estimé que le fait que le mari ait exigé 50.000 DA s'interprète comme un accord sur le principe du **khul'**. La Cour suprême a donc confirmé la décision du tribunal mais sans

pour autant se conformer aux dispositions de l'article 54, si ce n'est en reconnaissant au juge le pouvoir de fixer le montant de la compensation en cas de désaccord des parties.

Alors que la Cour statuait sur des décisions rendues sous l'empire du Code de la famille elle demeurerait fidèle à l'idée du **khul'** - contrat, ignorant les dispositions de la loi de 1984. Dans un arrêt ultérieur<sup>41</sup>, elle a suivi l'argumentaire du demandeur au pourvoi qui s'appuie sur la violation des règles du **khul'** en se référant d'une part à la jurisprudence de la Cour antérieure à 1984 (notamment l'arrêt du 12 mars 1969), au Hadith concernant Thâbet Ibn Kaïs et sur une fausse application et interprétation de l'article 54 du Code de la famille, d'autre part. Le jugement attaqué, rendu le 11 décembre 1988 avait prononcé le **tatliq bi al khul'** pour un montant de 3.000 DA, se basant sur les dispositions de l'article 54. Or, la Cour suprême a, de manière surprenante, censuré cette décision et estimé que le «juge du fond a violé les dispositions de l'article 54 du Code de la famille en imposant à l'époux l'acceptation du **khul'**, en statuant contre sa volonté alors que le juge ne peut intervenir qu'en matière d'accord sur le montant».

Le **khul'** est, selon la thèse du contrat consensuel, soumis à la logique du principe de la prééminence de l'époux en matière de dissolution du mariage. L'épouse propose à l'époux de la répudier en contrepartie d'une compensation. L'acceptation du mari comme condition de validité du **khul'** signifie que la femme ne peut pas rompre de manière unilatérale le lien matrimonial nonobstant le versement d'une compensation. Celle-ci apparaît comme la contrepartie accordée à l'époux qui accepte de renoncer à ses droits sur son épouse. Or, les dispositions de l'article 54 nous invitent à une autre vision du **khul'** qui sera partagée par la Cour suprême lors d'un revirement de sa jurisprudence.

34. Cf. C.S. Aff. 33652 du 11 juin 1984, Revue judiciaire de la Cour suprême, n°3, 1989, p. 38. Voir également Arrêt du 23 février 1976, Aff. n° 1267 «Il n'appartient pas au juge de prononcer le **Khul'** de son propre chef, mais il faut qu'il y ait accord entre les époux» (Cf. SAAD, op. cit, pp. 253-254).

35. Cf. Saad, op. cit., pp. 252-253.

36. Idem, p. 254.

37. Cf. Belhadj, op. cit., p. 267.

38. Cf. C.S. Aff. n° 36709 du 22 avril 1985, in. Bulletin des magistrats, n°1, p.92. L'arrêt de 1968 a été invoqué par le demandeur au pourvoi.

39. Idem.

40. Le jugement a été rendu le 30 août 1982 et l'arrêt le 15 mars 1983.

41. Cf. C.S. Aff. n°73885 du 23 avril 1991, Bull. des magistrats, n°52, pp. 91-101.

### II. Le *khul'* : *Divorce libération* ?

L'article 54 dispose que : «L'épouse peut se séparer de son conjoint moyennant réparation (*khul'*) après accord sur celle-ci. En cas de désaccord le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité à l'époque du jugement».

Contrairement à ce que soutiennent certains auteurs<sup>42</sup> l'article 54 du Code de la famille n'a pas adopté l'idée du *khul'* contrat. Il prévoit certes l'accord des époux, ce qui a induit en erreur les partisans de la première thèse. Mais l'accord concerne le montant de la réparation et non le principe du recours au divorce par *khul'*. En outre, l'accord des époux n'est pas une condition de validité du divorce par *khul'* puisqu'en cas de désaccord, le juge prononce la rupture du lien matrimonial et fixe le montant de la réparation. Il convient de noter que l'article 48 du Code de la famille cite le *khul'* comme forme de divorce intervenant à la demande de l'épouse<sup>43</sup>.

Le législateur algérien s'est donc inspiré d'un courant doctrinal qui ne subordonne pas la validité du divorce par *khul'* au consentement de l'époux. Des auteurs arabes du Moyen Orient s'inscrivent dans cette école qui s'appuie aussi sur le Hadith de Thâbet Ibn Kaïs et sur l'idée de justice inhérente à l'Islam.

W. al Zahili<sup>44</sup> soutient que l'Islam a institué, en faveur de la femme, le *khul'* en tant que voie lui permettant de se libérer du lien conjugal moyennant compensation en faveur de son époux, lorsqu'elle ne supporte plus de vivre avec lui au point où elle ne peut plus accomplir ses devoirs conjugaux, où elle peut le léser dans ses droits légaux et où elle serait tentée de commet-

tre l'illicite. L'auteur conçoit le *khul'* comme une prérogative accordée à la femme qui correspondrait au pouvoir reconnu à l'homme de répudier son épouse. Il s'inspire de l'idée de Ibn Rochd selon laquelle le *fiqh* a accordé à l'homme le *talâq* s'il hait son épouse et il a accordé le *khul'* à la femme lorsqu'elle hait son époux. Il y a donc une relation de réciprocité, mais alors que l'homme est dispensé de payer une compensation (sauf les indemnités de *mout'a* et de *'idda*), la femme doit verser une réparation (*khul'*).

M. Aoudh al Selami<sup>45</sup> récuse l'exigibilité du consentement de l'époux posée par les auteurs contemporains à la validité du *khul'* et adopte le même point de vue. Il estime que la femme est un être humain et comme l'homme elle peut éprouver à l'égard de son conjoint les mêmes ressentiments qu'il manifesterait à l'endroit de son épouse et qui le conduisent à la répudier. Il se réfère au Hadith de Thâbet et contrairement à certains *fuqahâ*, il considère que le Prophète a tranché en faveur de l'épouse de Thabet venue solliciter, puisqu'il a ordonné à celui-ci d'accepter la restitution de son jardin et de la divorcer.

A. al Zaibari a abordé la controverse entre les *fuqahâ* sur la question de savoir si l'époux est tenu d'accéder à la demande de son épouse de recourir au *khul'* et il range l'ordre donné par le Prophète à Thabet parmi les ordres obligatoires<sup>46</sup>. Il ne s'agissait ni d'une recommandation, ni d'un ordre susceptible de discussion comme cela a été le cas dans le Hadith de Barira<sup>47</sup>. Le Prophète avait seulement recommandé à celle-ci de reprendre la vie conjugale avec son époux.

W. al Zahili<sup>48</sup> soutient que selon l'école Malikite, le *khul'* est un choix de l'épouse qui désire se séparer de son époux sans contrainte

et sans préjudice de sa part. Il s'ensuit que le *khul'* n'intervient que s'il y a réunion de deux conditions : le choix ou l'initiative de la femme, un choix libre. Ces deux conditions ne sont pas cumulatives car si l'une d'entre elles n'est pas remplie, il y a *talâq* et non *khul'*. Cela signifie que le *khul'* ne doit pas être une répudiation déguisée qui permettrait à l'époux de se débarrasser de son épouse et de bénéficier d'une compensation.

Mais, la femme est-elle investie du même pouvoir reconnu à l'homme de répudier son épouse ? Si le consentement de l'époux n'est pas exigible, cela signifie-t-il que l'épouse est totalement libre de recourir au *khul'* ?

K. Berjaoui<sup>49</sup> rappelle que les *fuqahâ* reconnaissent à la femme l'autorisation de recourir au *khul'* dans un état de nécessité, si elle a utilisé tous les moyens pour préserver la stabilité et la paix de la vie conjugale, si sa décision est justifiée et sensée<sup>50</sup>. Ils invoquent le Hadith qui interdit l'accès au Paradis - sanction religieuse - à la femme qui demande à son époux le divorce sans avoir subi de préjudice. Le recours au divorce par la voie du *khul'* apparaît comme une solution au règlement des litiges conjugaux susceptibles d'ébranler les fondements de la famille. On part du postulat selon lequel l'épouse ne peut solliciter le divorce si elle n'est pas mue par une raison valable. L'acceptation de l'époux n'est donc pas nécessaire et la compensation due par l'épouse n'est que la contre partie de la perte par l'époux de ses droits ou pour d'autres le prix de la liberté de la femme.

La révision du code du statut personnel égyptien en 2000 a soulevé des controverses notamment dans les dispositions relatives au *khul'*<sup>51</sup>.

42. Cf. Belhadj, op. cit., p.266; Saad, op. cit., p. 252. Les deux auteurs soutiennent que l'idée selon laquelle le *khul'* est un contrat, un accord de l'homme et de la femme sur le divorce contre une compensation versée par l'épouse à l'époux, est inscrite dans l'article 54 du Code de la famille.

43. L'article 48 du Code de la famille utilise le terme *talâq* qui recouvre toute forme de dissolution du mariage. Mais l'article 53 emploie le terme *tatliq* pour désigner le divorce à la demande de l'épouse qui se fonde sur les motifs mentionnés dans ce texte.

44. Cf. al Zahili, op. cit., p. 482.

45. Cf. Aoudh al Selami, op. cit., p. 47.

46. Cf. al Zaibari, op. cit., pp. 73-80.

47. Idem. p.80.

48. Cf. al Zahili, op. cit., p. 484.

49. Cf. Berdjaoui, op. cit., p.37.

50. Cf. al Zaibari, op. cit. L'auteur estime qu'il est également répréhensible pour l'homme de répudier son épouse sans motif.

51. Cf. al Ahram du 23 décembre 1999.

Le docteur Aberrahmane al Adaoui<sup>52</sup> soutient que le khul' est inscrit dans le Coran et qu'il a été consacré par la **Shari'a** pour établir un équilibre entre l'époux qui dispose de la répudiation (**talâq**) et l'épouse qui recourt au **khul'** en contrepartie du renoncement de ses droits en faveur de l'époux. Le Cheikh al Tantaoui invoque l'état de nécessité, le **khul'** étant une issue à un conflit conjugal bloqué susceptible de déboucher sur un drame. Mais, le Cheikh d'al Azhar suggère d'obtenir, dans une première étape, le consentement de l'époux avant de prononcer le divorce si l'épouse déclare expressément qu'elle n'accepte plus de vivre avec son conjoint. Par contre, des membres de la commission de l'Assemblée du Peuple<sup>53</sup> se sont opposés au principe du **khul'** arguant de la rareté des cas de **khul'** dans la société islamique classique et de l'utilisation de ce mode de dissolution du mariage par les femmes ayant des moyens financiers suffisants.

Considéré comme un droit de la femme, le recours au **khul'** est perçu de manière ambivalente par des femmes. Certaines redoutent son utilisation abusive par des épouses «impulsives»<sup>54</sup>, partageant ainsi des points de vue masculins. D'autres ajoutent l'argument selon lequel il s'agit d'une arme redoutable susceptible d'être utilisée par l'homme à son profit<sup>55</sup>.

La loi égyptienne a établi un compromis puisque les conjoints doivent d'abord s'entendre sur le **khul'** et en cas de désaccord, l'épouse intente une action en divorce par **khul'** à laquelle le juge accède si toutes les clauses sont respectées et après épuisement des voies de conciliation. Selon une étude menée, 75% des procès devant les tribunaux de statut personnel sont des procès de divorce par **khul'**<sup>56</sup>.

Dans la société musulmane classique, le **talâq** par **khul'** intervient sans recours au juge sauf si l'un ou l'autre des époux le saisit. Mais son rôle change en fonction de la nature juridique attribuée au **khul'**. Selon un avocat égyptien, le **fiqh** a reconnu à la femme le droit de demander au juge le divorce pour absence de l'époux ou pour maladie et si l'épouse demande la **talâq** ou le **khul'**, le juge doit accéder à sa demande même si l'époux n'accepte pas<sup>57</sup>.

En Algérie où tout divorce est judiciaire, le juge est, au regard des dispositions du code de la famille, appelé à prononcer le divorce par **khul'**<sup>58</sup> que l'époux accepte ou non, après avoir tenté de concilier les deux parties. La loi de 1984 n'a posé aucune balise à la faculté de l'épouse de recourir au **khul'**, elle émet une seule condition : le versement d'une compensation. Mais le juge a-t-il un pouvoir d'appréciation ? Dans des arrêts rendus en 1992, 1994, 1999 et 2001<sup>59</sup>, la Cour suprême s'oriente dans la direction du législateur en s'appuyant autant sur les principes de la **Shari'a** que sur les dispositions législatives. Le président de la chambre du statut personnel de cette haute juridiction reconnaît que le **khul'** qui est, selon Khallil, un «divorce par compensation», permet à l'épouse de se séparer de l'époux avec lequel elle ne désire plus vivre lorsqu'elle ne peut justifier sa demande de **talâq**<sup>60</sup>.

Ainsi, la Cour suprême répudie l'idée de contrat pour lui substituer celle de faculté, de droit reconnu à l'épouse de se libérer du lien conjugal. Dans un arrêt du 21 juillet 1992, elle considère le **khul'** comme «un remède, une dernière issue pour la femme qui ne peut plus supporter de vivre avec son époux et qui ne peut justifier légalement la séparation d'avec lui».

Elle soutient que cette conception du **khul'** est inscrite dans le Coran, la **Sunna** et dans les écrits des **fuqahâ**. Elle réitère cette position dans son arrêt du 19 avril 1994 déclarant que le recours au **khul'** repose sur «l'impossibilité de l'épouse de vivre avec son époux pour des raisons particulières». La Cour ne précise pas en quoi consistent ces raisons sans doute pour ne pas divulguer au niveau du prétoire des secrets préjudiciables aux parties, d'autant qu'elles peuvent être le fait de l'époux. Les deux arrêts admettent le recours au **khul'** lorsque la femme n'a pas pu utiliser l'article 53 ou lorsque la vie conjugale devient insupportable. La Cour suprême va plus loin dans l'arrêt de 1994 (aff. n°115118) quand elle estime que «l'épouse a utilisé un droit que lui reconnaissent la **Shari'a** islamique comme le Code de la famille».

Dans l'arrêt du 21 juillet 1992, la Cour suprême a déclaré que le «**khul'** intervient par accord ou sans accord et qu'il existe différents formes et cas». L'exigence de l'accord de l'époux ouvre, selon elle, la voie au chantage, à l'abus de la part de celui-ci, ce qui est proscrit par la **Shari'a**. Elle réitère sa position lorsqu'elle soutient, dans ses autres décisions, que le **khul'**, en tant que droit, s'exerce avec ou sans accord de l'époux. Il en est ainsi dans l'arrêt du 19 avril 1994 qui énonce que «le juge a appliqué l'article 54 du Code de la famille qui permet à l'épouse de se libérer sans exiger l'accord de l'époux».

L'arrêt du 16 mars 1999 rejette le moyen tiré de la violation des principes de la **Shari'a** par le juge qui a prononcé de **talâq** par la voie du **khul'** sans le consentement de l'époux et se base sur la même interprétation de l'article 54 du Code de la famille.

52. Membre de l'Académie des recherches islamiques.

53. Ibrahim al Namaki, vice-président de la commission des affaires constitutionnelles et législatives de l'assemblée législative, Mohamed Djouli, président de la commission.

54. Des fonctionnaires.

55. Souad Dib, responsable des programmes d'organisation de la famille.

56. Cf. Égyptienne cherche divorce, in. al **Ahram** Hebdo, article reproduit par le Quotidien d'Oran du 20 mars 2003.

57. Cf. al **Ahram**, op. cit.

58. La notion de **talâq** est utilisée pour désigner tantôt toute forme de rupture du lien matrimonial tantôt la rupture du fait de l'époux. La Cour suprême a, dans les arrêts du 21 juillet 1992 et du 9 avril 1994 interprété l'article 57 du Code de la famille en appréhendant le terme dans sa première acception. Elle a décidé que tout jugement de divorce (**talâq** ou **taliq**) n'était pas susceptible d'appel sauf dans ses aspects matériels.

59. Cf. C.S aff. n°83603 du 21 juillet 1992, in la jurisprudence de la chambre de statut personnel de la Cour suprême, Alger, Office national des activités éducatives, 2001. pp.134-137 ; aff n° 115118 du 19 avril 1994, in Bull des magistrats n° 52, pp. 106-110 ; aff n° 103793 du 19 avril 1994, in Bull n° 51, pp. 96-99 ; aff n° 216239 du 16 mars 1999, in la jurisprudence de la chambre de statut personnel de la Cour suprême, pp. 138-141.

60. Cf. H. Houaidi, Entre le **talâq** et le **taliq**, in la jurisprudence de la chambre de statut personnel de la Cour suprême, Alger, Office national des activités éducatives, 2001. pp.21-25 (En langue arabe).

Enfin, dans un arrêt du 29 juin 2001<sup>61</sup>, la Cour suprême a cassé l'arrêt de la Cour d'Oran qui a confirmé le jugement du tribunal d'Oran, décision ayant rejeté la demande de divorce par **khul'** au motif que l'époux désirait avec insistance poursuivre la vie conjugale. La Cour suprême a soutenu que : «en basant leur jugement sur la nécessité de l'accord sur le **khul'** pour accéder à la demande de la demanderesse au pourvoi, les juges du fond ont fait une fausse interprétation de la loi, exposant leur décision à la cassation».

Le juge est alors investi du pouvoir de prononcer le divorce dès lors que l'épouse déclare que la vie conjugale n'est plus supportable et qu'elle s'engage à accorder à l'époux une compensation. La Cour suprême a opéré une subtile distinction entre le consentement de l'époux pour rompre le lien conjugal et l'accord sur la compensation. Ainsi, dans l'arrêt du 21 juillet 1994, elle interprète l'article 54 en ces termes : «Attendu que l'article 54 du code de la famille exige l'accord de l'époux sur le montant proposé par l'épouse à son époux au titre du **khul'**, qu'il permet à l'épouse de se séparer de son époux moyennant réparation sans en déterminer la nature. Il s'agit d'une contrepartie prise dans l'absolu et c'est en cela que consiste le principe général du **khul'**. Quant à la nature et au montant de la réparation, ils relèvent de l'accord des parties ou de l'intervention du juge...».

Cette décision indique que l'article 54 définit le **khul'** en tant que divorce par compensation qui permet de le distinguer des autres formes de divorce tel le divorce par consentement mutuel.

Le **khul'** en tant que faculté reconnue à l'épouse n'exige aucunement le consentement de l'époux auquel cas il serait assimilable à un divorce par consentement mutuel. L'idée d'accord des parties transparaît en matière de détermination de la nature et du montant de la compensation. Mais, le désaccord ne constitue pas un obstacle au divorce prononcé par le juge qui en fixera le montant.

L'arrêt du 20 juin 2001 est plus explicite puisque de l'un de ses attendus<sup>62</sup> il ressort que l'époux ne peut opposer la reprise de la vie conjugale du moment que l'épouse manifeste sa détermination de le quitter, qu'elle ne l'aime pas et qu'elle lui accorde une compensation.

Le désaccord susceptible de surgir ne peut porter que sur la nature et le montant de la réparation et il appartient alors au juge de trancher en fixant «une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur du **sadâq** de parité au moment où il rend son jugement<sup>63</sup>. La confusion entretenue autour de l'objet de l'accord des époux a peut être ouvert la voie à une fausse interprétation de l'article 54 par les juges du fond et de cassation. La Cour suprême avait cassé des décisions des juges du fond ayant correctement appliqué l'article 54 alors qu'aujourd'hui, elle censure et censurera celles qui s'écarteraient des dispositions de ce texte<sup>64</sup>.

Le divorce par **khul'** occupe une place restreinte dans les ouvrages traitant du mariage et de sa dissolution. En Algérie, les femmes recourent plus à l'article 53 qu'à l'article 54 pour demander la rupture de l'union conjugale.

Ainsi, sur 118172 divorces recensés à l'échelle nationale entre 1994 et 1998, 53,5 % résultent de la volonté de l'époux, 36,65 % ont été prononcées sur la base du consentement mutuel, 9,21% à la demande de l'épouse et 0,55 % par voie du **khul'**. De ce fait, moins de 10 % des divorces sont intervenus à l'initiative de l'épouse et moins de 1% par **khul'**. **L'évolution du nombre de divorces par khul'**, soit 654 sur les quatre années a suivi une courbe en dents de scie : de 122 en 1994, il passe à 124 en 1995 puis à 120 en 1996 puis amorce une relative progression avec 133 en 1997 et 156 en 1998. Bien que ces statistiques<sup>65</sup> méritent être confrontées à d'autres données, examinées en fonction de divers paramètres, analysées à la lumière d'études sociologiques sur le divorce, elles sont révélatrices de la marginalité du **khul'**.

Le divorce par le **khul'** constituerait-il un tabou, une forme de dissolution du mariage incluse furtivement dans des législations contemporaines quand elle n'est pas ignorée ?

Né d'un cas d'espèce exposé au Prophète, le **talâq** par **khul'** a été édifié en tant qu'institution juridique par les **fuqahâ**. Si certains la soumettent à la logique du principe selon lequel «le lien matrimonial est sous la puissance du mari», d'autres l'érigent en exception à ce principe.

Le **fiqh**, traversé par divers courants, médiateur entre normes scripturaires et législations contemporaines, peut être invoqué pour défendre l'idée du **khul'**, répudiation contractuelle ou l'idée du **khul'** divorce libération.../...

**Suite page 41**

61. Arrêt non publié.

62. «Attendu qu'effectivement les juges du fond des deux degrés de juridiction ont rejeté la demande de **khul'** de la demanderesse au pourvoi (...) sur la base de la persistance de l'époux de poursuivre la vie conjugale et le désaccord des deux parties sur le **khul'** ce qui constitue une interprétation erronée de l'article 54 du Code de la famille qui permet à l'épouse de se séparer de son époux, moyennant réparation après accord sur celle-ci et en cas de désaccord l'intervention du juge est obligatoire pour fixer la compensation par laquelle l'épouse se libère du lien conjugal lorsqu'elle n'aime pas son conjoint».

63. La question des critères de référence reste posée. Ils dépendent des cours des marchés financiers. La compensation a été fixée à 3 000DA (arrêts du 11 juin 1984, du 23 avril 1991), à 20 000 DA (arrêts du 21 juillet 1992 et du 11 mars 1999), 35 000 DA (arrêt du 19 avril 1994), 10 000 DA (arrêt du 19 avril 1994, n° 103/793).

64. Lors de la révision du Code de la famille, le législateur s'est appuyé sur cette jurisprudence pour compléter l'article 54 qui désormais dispose que : «l'épouse peut se séparer de son conjoint, sans l'accord de celui-ci ...». Il s'agit là d'un exemple très intéressant de l'influence de la jurisprudence sur la législation et qui, par conséquent, montre que la jurisprudence est une source du droit. Cf. Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005 modifiant et complétant la loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant Code de la famille (J.O.R.A N°15).

65. Cf. Haut Conseil islamique, Recueil d'information, Alger, 1999.

66. Cf. Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005 modifiant et complétant la loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant Code de la famille (J.O.R.A N°15).



Née en 1946, Bariza Khiari

Première sénatrice musulmane de France (PS),  
juge à la Haute Cour de Justice de la République,  
chevalier de l'Ordre national du mérite

## «L'ISLAM N'EST PAS EN RUPTURE AVEC LE CHRISTIANISME»

Après avoir obtenu DESS et un Master of Business Administration de gestion des entreprises auprès de l'Institut d'administration des entreprises de Paris (IAE Paris), de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne en 1981, elle est admise en formation continue à l'ENA.

Au niveau professionnel, Bariza Khiari a été, jusqu'en mars 2004, Déléguée régionale au tourisme de l'Île-de-France, commissaire du gouvernement du groupement d'intérêt public Bourse solidarité vacances (2000-2003), et membre du Comité national de réflexion et de propositions sur la laïcité à l'école jusqu'en (2002-2005) et déléguée départementale de l'Éducation nationale de Paris.

Militante du MRAP, de la FCPE du lycée Janson-de-Sailly (dans lequel ses trois enfants ont effectué leur scolarité) et de la CFDT (dont elle a été secrétaire adjointe de la section du ministère du Tourisme), elle est engagée politiquement depuis la fin des années 1970. Farouche opposante des « statistiques ethniques », elle est l'une des fondatrices du Club XXI<sup>e</sup> siècle aux côtés de Rachida Dati ou Rama Yade)

« Je suis musulmane sunnite de rite malékite et de tradition soufie. Et notre islam, comme celui de la grande majorité des musulmans, est un islam complètement apaisé, ouvert, tolérant, en cohérence avec la tradition laïque française. »

Au sein Parti socialiste, elle est membre du Conseil national et du Bureau national. Elle est l'une des principales animatrices du mouvement « Rassembler à Gauche », qui fédère les fabusiens.

Conseillère d'arrondissement de Paris (16<sup>e</sup> arrondissement), elle a été élue sénatrice de Paris le 26 septembre 2004. Elle était en 2004, avec Alima Boumediene-Thiery la seule personne de culture musulmane de métropole élue au Sénat. En 2004, elle a été élue « sénatrice de l'année » par le jury du prix du trombinoscope.

Elle est à l'origine d'une proposition de loi limitant les emplois fermés aux étrangers, adoptée à l'unanimité au Sénat le 11 février 2009

**J'ai envie de vous parler d'un islam que vous ne connaissez pas.**

D'un islam familial, tranquille, plus attaché à l'essence des choses qu'à l'observance des dogmes, un islam fait d'amour, de culture, de poésie, de musique, d'enchantements. J'appartiens à une famille confrérique soufie, venue en France depuis l'Algérie quand j'étais encore bébé.

Je suis donc une musulmane sunnite de rite malékite et de tradition soufie. Et notre islam, comme celui de la grande majorité des

musulmans, est un islam complètement apaisé, ouvert, tolérant, en cohérence avec la tradition laïque française.

**C'est pourquoi je ne me reconnais pas dans les discours actuels.**

Il y a tant de méconnaissance... Le grand penseur soufi Ibn Arabi disait : « Les hommes sont les ennemis de ceux qu'ils ignorent ». Pour masquer cette ignorance, certains affichent le plus grand mépris pour l'islam. On parle de culture judéo-chrétienne, en oubliant, en excluant le troisième pilier du socle abrahamique qu'est l'islam.

Quand on sait qu'il y a maintenant 5 ou 6 millions de musulmans en France et qu'on ne parle de leur religion que sous l'angle d'une idéologie à combattre alors qu'elle est une spiritualité, je me sens mal, très mal. Répétons-le, l'islam fait partie de la tradition d'Abraham, l'islam n'est pas en rupture avec le judaïsme et le christianisme, il en est le continuum. Mais on ne parle que des choses qui divisent, jamais de ce qui rassemble. Il ne faut pas s'étonner ensuite, qu'il y ait des crispations, des conflits, des incompréhensions.

Je témoigne aujourd'hui, parce que l'on doit retourner cette stigmatisation de l'islam en occasion pour les musulmans qui vivent leur foi paisiblement de s'exprimer.

**Suis-je une citoyenne à part ?**

Non, je suis une citoyenne à part entière. L'islam n'a rien à voir avec mon identité française. Pour plagier la célèbre phrase de Raymond Aron interrogé sur sa judéité, je dis « je suis française, citoyenne française, et je reste en fidélité avec la tradition qui m'a portée ». Je revendique mes origines arabo-musulmane et je les assume parce que l'inverse serait faire injure à toute la chaîne de mes ancêtres. C'est une richesse pour moi, ma colonne vertébrale. Et je suis aussi profondément laïque, en considérant que la laïcité est la matrice qui surplombe nos identités multiples, notre maison commune. L'acceptation de la diversité ethnique culturelle ou culturelle est le test de crédibilité de la laïcité.

L'islam est parfaitement compatible avec cette extraordinaire République, j'en suis la preuve concrète. Ce n'est du reste pas la religion qu'il faut combattre mais le pacte républicain qu'il faut rétablir de toute urgence.

**Comment voulez-vous que les jeunes des quartiers aient un sentiment d'appartenance**

quand ils envoient 900 C.V. et qu'on ne leur répond même pas, alors que la loi sur le C.V. anonyme a été votée par les deux chambres mais que les décrets ne sont toujours pas prêts ? Quand à la frontière de sa cité, on est arrêté dix fois par jour pour un contrôle au faciès ? Quand il y a une justice à deux vitesses, et que les exactions commises par les forces de l'ordre aboutissent à des non-lieux faciles ? Quand on devient l'otage du système politique dès qu'une élection se profile à l'horizon ? Quand les uns prétendent incarner les Lumières et le primat de la raison sur la foi et où les autres sont renvoyés aux ténèbres et à l'aveuglement religieux ?

Quand dans l'armée, au moment de recevoir leur grade, quelques méritants musulmans, engagés sous les drapeaux pour risquer leur vie pour la France, voient leurs supérieurs tremper leurs galons dans la bière et les obliger à boire avant de leur remettre, comme cela a eu lieu récemment ?

**Les discours sur la burqa, les minarets, l'identité nationale... ça suffit !**

La question de la religion est seconde par rapport aux questions majeures que sont le logement, le travail, l'éducation. A-t-on vu les quartiers flamber au moment de l'affaire des caricatures du Prophète ? Non, parce que les jeunes, eux, ne se trompent pas de sujets. Aujourd'hui, j'en appelle à cesser ce débat à visée électoraliste. Il ne sert qu'à cacher la question sociale et alimente l'islamophobie comme l'islamisme.»

Propos recueillis par Marie Lemonnier



RÉSEAU NATIONAL DES CENTRES D'ÉCOUTE SUR LES VIOLENCES CONTRE LES FEMMES



1, rue Alfred Letelier - Sacré coeur - Alger

Tél/Fax : (213) (0) 21 74 34 47

contact@ciddef.dz.com ciddefnet@yahoo.fr

RÉSEAU NATIONAL DES CENTRES D'ÉCOUTE SUR LES VIOLENCES CONTRE LES FEMMES



LES VIOLENCES CONTRE LES FEMMES EN ALGÉRIE

DEUXIÈMES RESULTATS



Septembre 2010

RÉSERVEZ VOTRE EXEMPLAIRE

Sortie du deuxième rapport du réseau national Algérien BALSAM des centres d'écoute sur les violences contre les femmes



**AIT-ZAI Nadia**  
Avocat à la Cour

## LE FINANCEMENT DES ASSOCIATIONS

**Il me tient à cœur de dire et de rappeler que l'association est la première école de la démocratie. La première école où l'on apprend, l'on se forme et s'éduque à la citoyenneté et aux droits humains. Lorsque l'on a décidé d'être dans une association, de se regrouper entre plusieurs personnes pour réaliser un objectif, c'est que l'on a choisit d'exprimer un engagement pour la cause espérée et le partage des valeurs communes, telles que l'égalité, la liberté et la non discrimination..**

**Etre membre dans une association permet à l'individu qui y adhère, d'exprimer sa volonté de servir bénévolement, et de donner de son temps. C'est aussi l'expression d'un don de soi à autrui.**

**L'association témoigne d'un engagement des citoyens au service des autres, à la gestion d'un quartier et pour finir pourquoi pas à la gestion de la cité, où du moins être un sujet actif à travers les objectifs dégagés et les actions entreprises dans son domaine de prédilection.**

**La nature juridique des associations existantes et leur champ d'intervention algérien va de l'association à caractère social, culturel, professionnel, à celles qui s'occupent du développement, du mouvement féminin, et bien d'autres encore, selon le domaine d'activité choisi.**

Après plus de 20 ans d'existence de la loi consacrant la création d'association (1990), après les événements qui ont mis en veilleuse pendant plus de dix ans le mouvement associatif, freinant son apprentissage et son évolution, après un engagement de ses membres si court fut-il, il est apparu la nécessité de construire des liens entre la société civile encore balbutiante et les institutions publiques.

Il est apparu la nécessité de compléter le travail de ces dernières sans jamais se substituer à leurs obligations et responsabilité dont elles sont garantes et redevables vis à vis du citoyen. Le mouvement associatif doit être un support à l'activité de l'Etat dont le rôle premier est de dégager une politique nationale concernant tous les aspects de la vie des individus dans la société.

Il est apparu aussi la nécessité de travailler avec d'autres associations dont le champ d'activité est le même, ou se rapproche du nôtre, autour de questions communes et de projets communs.

Enfin l'engagement d'un individu, d'un sujet dans une association traduit sa volonté de faire des choses, de défendre des principes et d'être à même de construire des projets pour son environnement.

Il est clair que lorsqu'un projet est monté, l'association qui le présente a besoin de financement pour le réaliser.

### **Où trouver les fonds?**

Comment y accéder tant sur le plan local, régional, national ou international ?

Il ne faut pas penser que tout vient d'un seul coup. C'est possible, lorsque le domaine d'intervention de l'association intéresse le bailleur de fond. Mais faut-il encore répondre aux critères exigés par ce dernier. Il faut répondre à des questions précises. Qu'a fait l'association depuis sa création et qui l'a aidé ?

C'est pourquoi il est nécessaire de se faire connaître par son travail, son engagement,

Se construire une crédibilité dans son champ d'intervention par des actions en faveur de la population

que l'on a ciblée (micro crédit ou alphabétisation) ou par des productions, supports à une action en direction des pouvoirs publics ou des citoyens et même des associations.

De se mettre en réseau local, national, maghrébin ou international pour des actions ponctuelles et communes. Le réseau ne peut exister que pour des actions dégagées par les parties et qui ont une durée de vie limitée dans le temps.

Il est nécessaire de ne pas faire de rétention d'information et d'impliquer les autres associations dans des programmes ou projets proposés par des partenaires fiables.

Lorsque l'association devient visible par le travail qu'elle déploie, il faut qu'elle établisse pour son fonctionnement interne un plan stratégique de travail qui exprime ses objectifs et son but dans la perspective de dégager des activités annuelles et pluriannuelles.

Viendra par la suite la recherche de financement et ressources pouvant à la fois concrétiser son projet et renforcer ses capacités.

### Comment faire ?

**Au plan local :** Les collectivités locales peuvent être un allié important dans la distribution de subvention.

**Au niveau régional:** la wilaya est toute désignée pour financer les projets mis en place au niveau départemental.

**Au niveau national :** le ministère de la solidarité est le grand pourvoyeur de fond vu qu'il chapeaute les associations à caractère social. Les autres ministères sont à même également d'intervenir et d'aider les associations qui oeuvrent dans leur champ d'activités, culture, sport, agriculture, éducation ....

Les donateurs sont aussi ceux qui aident à la réalisation de projets.

Les ambassades en Algérie ont des financements d'appui et d'aide aux associations, l'ACDI canadien en est un exemple ; les autres ambassades interviennent également telles que l'ambassade des Etats-Unis (Mepi), la Hollande (affaires étrangères), la Belgique, Grande Bretagne et autres. Beaucoup d'associations ont bénéficié de leurs aides dont le ciddef. L'agence de coopération espagnole a été pour le Ciddef un important soutien dans le sondage effectué en 2008-2009 sur la connaissance des droits des enfants et des femmes en Algérie.

Les agences des nations unies sont également de potentiels bailleurs de fond; Installés en Algérie, l'Unicef, le Pnud, le FNUAP ont été pour beaucoup dans le lancement de certains projets initiés par des associations. L'Unifem également aide au développement et soutien de projets. Le ciddef a été créé grâce à l'appui important de l'Unicef. Nous avons eu un partenariat avec le Pnud pour la confection de dépliants pour le ministère de la justice alors qu'avec l'Unifem nous sommes dans un projet important dénommé Trust fund sur la question des violences et mise en place d'une base de données et réseau des centres d'écoute. L'appui de l'Unifem nous a également été accordé pour la représentativité

des femmes en politique (**étude et plaidoyer qui ont mené à la révision constitutionnelle, révision de l'article 31**). La fondation euro-méditerranéenne des droits de l'homme ainsi que le CFD Suisse nous appuient sur le plan institutionnel.

### Au niveau international

Les réseaux internationaux auxquels nous adhérons sont les premiers paliers d'un apport de ressources, qu'il soit maghrébin, arabe ou européen et même national.

Pour le national, c'est le cas du réseau «ECO» mis en place par la fondation Friedrich Ebert installée en Algérie pour capter entre autres les financements de la communauté européenne, dans le cadre du projet triennal (2004-2007), intitulé « Programme de coopération avec la société civile en Algérie » sur la ligne budgétaire «initiative européenne pour la démocratie et les droits de l'homme» (IEDDH).

Le dit projet a permis de financer la mise en place d'un espace de coordination des ONG Algériennes (ECO); suite aux besoins exprimés par nombres d'associations. Trois axes ont été développés, la coordination, la formation, et l'information. La coordination a permis la mise en contact de trente associations entre elles, la tenue de rencontre et d'échange avec les bailleurs de fond ainsi que des ONG étrangères. Souvent à ces réunions on s'est entendus dire par les bailleurs de fonds venus se présenter «nous n'avons pas d'argent à vous donner», réaction on ne peu plus désobligeante». La formation a permis le renforcement des capacités des associations sur des thèmes comme la communication, la gestion des conflits, la gestion de cycle de projet, l'organisation administrative et la comptabilité d'une association, l'utilisation de l'internet, l'animation de groupe, la négociation et la justification des fonds publics. L'information a été assurée à travers la publication d'un bulletin mensuel en direction des associations et la mise en place d'un site internet : [www.ecodz.org](http://www.ecodz.org)

Le programme concerté pluri-acteurs Algérie-France, programme Joussour a pour objectif de renforcer les associations algériennes dans la mise en œuvre de projets de qualité permettant la prise en charge de l'enfance en difficulté et l'insertion des jeunes, en Algérie. C'est un programme piloté par le comité français pour la solidarité internationale, garante du programme auprès des bailleurs de fonds et du ministère des affaires étrangères Français représenté par le service de coopération et d'Action culturelle. Ce programme construit sur trois ans regroupe 80 membres, agissant sur tout le territoire national. Les projets sont portés à la fois par des associations française et algérienne. Ce programme a le mérite d'aider les petites associations qui ne savent pas comment accéder au financement.

Est-ce une exigence de la communauté européenne qui veut que les énergies associatives soient canalisées car les associations vont en rang dispersé?

Est-ce une stratégie du bailleur de fond installé en Algérie qui veut intervenir au nom de ces associations et redistribuer les fonds accordés par la communauté européenne aux projets proposés en se gardant probablement une partie de ces fonds?

Est-ce que Le réseau est utilisé pour couvrir la carence des associations qui ne sont souvent que des coquilles vides ? Les exemples n'en manquent pas.

Il faut être prudent et vigilant lorsque l'on décide de créer un réseau.

Souvent des appels d'offre sont lancés par des bailleurs sur Internet, il faut alors y répondre suivant les critères qu'ils auront dégagés pour le projet à soumettre.

C'est la méthode de travail de la communauté européenne. Il n'est pas rare de voir des associations européennes soumissionner pour des projets en Algérie. Ces dernières captent tout le fond dégagé et se mettent ensuite à la recherche



d'associations dans nos pays pour l'exécution, les maisons de femmes réalisées au Maroc, Algérie et Tunisie par l'IMED en est un exemple frappant. D'autres, au moment des appels à propositions nous contactent pour être des partenaires de seconde zone ou demandeur principal et rien ne se discute entre nous, hormis le téléphone ou internet qui servent à donner nos coordonnées pour établir une note succincte à partir d'informations sur le contexte algérien par rapport au thème choisi (égalité homme femme par ex). Nous sommes alors suspendus à la décision de l'union européenne quand à l'acceptation ou pas du projet. Cette façon de faire a peut-être le mérite pour certaines associations algériennes de mettre le pied à l'étrier dans ce processus, de mieux appréhender la procédure exigée par l'union européenne et de se faire connaître. Souvent ce sont les mêmes associations qui bénéficient des fonds européens. Pourquoi ? Peut-être que la commission européenne en Algérie n'a pas le temps d'élargir son champ de travail afin de connaître les associations établies en Algérie.

Il faut que les associations qui ont des capacités soumissionnent directement pour éviter les intermédiaires afin de ne pas jouer les figurants ou prête nom dans l'exécution du projet.

Pour y arriver il faut renforcer les capacités des associations en leur offrant un lieu ou se poser, en les dotant de moyens financiers et humains.

En les formant à la gestion des associations, au montage de projet, à la recherche de financement.

En formant les leaders des associations capables d'impulser, de guider le travail et de l'association et de ses membres.

### Comment Atteint-on les bailleurs de fond ?

La voie normale serait la réponse la plus logique, dirait-on ? Un appel à proposition, une soumission, les conditions remplies, le choix du thème suivi, tout cela respecté, nous met dans une position d'attente d'une réponse favorable. Mais qu'el-

le est notre déception lorsqu'un refus nous est notifié. C'est demi-mal par rapport à certains bailleurs de fond qui ne prennent pas le temps de vous répondre. Se pose alors la question de savoir pourquoi ce refus ? Souvent ce dernier, si parfois il est justifié, souvent il est subjectif parce que le bailleur de fond va choisir entre une association connue qui a ses entrées, qui politiquement entre dans le cadre demandé, qui vient d'une région dite sensible, délaissant l'autre qui pense naïvement que son dossier passera parce qu'il aura répondu aux critères demandés.

Les fonds du NED (National Endowment for Democracy), de global fund, du Mépi, du Crtda, de WLP sont accessibles par le fait que nous sommes en réseau au niveau régional, maghrébin, arabe et asiatique et du fait que les thèmes développés et consacrés par eux sont les thèmes sur lesquelles nous travaillons, violence à l'égard des femmes, représentation politique des femmes, droits économiques des femmes, égalité hommes femmes, genre.

Ce sont des thèmes qui sont portés par l'ensemble des bailleurs de fonds, car ils entrent dans le programme de pékin mais aussi parce qu'ils sont portés par les accords européens d'associations, lorsqu'il s'agit des droits de l'homme.

Souvent les bailleurs de fonds eux même nous contactent pour que nous leur fassions des propositions de projets sur des thématiques qui nous intéressent mutuellement, ceci est dû au fait que le Ciddef s'est fait un nom par le travail qu'il a réalisé et développé, notamment la production d'outils et de publications utiles au mouvement associatif, par la mise en réseau du mouvement associatif, et par la passerelle qu'il a mis en place entre la société civile et les institutions publiques.

Il reste entendu qu'aujourd'hui le champ associatif est investi par des bénévoles qui donnent de leur temps quand cela est possible. Ils ne sont pas toujours présents pour l'exécution du projet et son suivi. C'est pourquoi il est nécessaire de professionnaliser le travail des associations, de recourir à un recru-

tement de personnel administratif à même de faire fonctionner l'association, d'avoir un staff, des chefs de projets permanents.

Tous ces aspects et impératifs sont un préalable au bon fonctionnement d'une association et des moyens pour capter des financements d'où qu'ils viennent.

J'ai essayé à travers une expérience acquise au collectif Maghreb Egalité dont je suis membre et du CIDDEF que je dirige de partager avec vous un point de vue sur les associations et la possibilité de recourir au financement étranger mais surtout de réitérer que l'association forme un citoyen responsable■

### Suite de l'article en page 36

La nouvelle position de la Cour suprême date de plus d'une décennie, la question se pose de savoir

si elle a eu un impact important sur la divortialité féminine. La théorie du *khul'* - contrat ou *khul'* - répudiation contractuelle, n'a-t-elle pas continué de fonctionner dans l'imaginaire de certains penseurs comme de certains magistrats après l'adoption du code de la famille ?

La révision de l'article 54 du code de la famille a clos la controverse et mis fin à toute fausse interprétation de ses dispositions<sup>66</sup>. En effet, l'article 54 amendé dispose que «l'épouse peut se séparer de son conjoint, **sans l'accord de ce dernier, moyennant le versement d'une somme à titre de khul'.**

En cas de désaccord **sur la contrepartie**, le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité «**sadaq el mithl**» évaluée **à la date** du jugement.»

L'article énonce clairement que l'accord de l'époux n'est pas nécessaire et que, s'il y a désaccord sur la contrepartie, il revient au juge de fixer le montant dans les limites qui lui sont prescrites, à savoir, ne pas dépasser la dot de parité.

**Communication lors du Séminaire international «Femmes et identités en Algérie» LARESM, Université d'Oran, 12/15 mai 2003■**

Atelier de Formation sur le Suivi et l'Évaluation  
Partenaires du Fonds d'Affectation Spéciale de l'ONU  
pour Eliminer la Violence à l'Égard des Femmes.  
CESAG-DAKAR, du 31 Mai au 04 Juin 2010



## RAPPORT DE L'ATELIER DE FORMATION SUR LE SUIVI ET EVALUATION POUR LES PARTENAIRES DU FOND D'AFFECTATION SPÉCIALE DE L'ONU POUR ELIMINER LA VIOLENCE À L'EGARD DES FEMMES.

Cette formation s'est déroulée en dix sessions, a débuté le lundi 31 Mai 2010 à 9h du matin et a pris fin le vendredi 4 juin 2010, dans l'après midi. Elle a eu lieu au centre Africain d'Etudes Supérieures en Gestion(CESAG) à Dakar.

**L**ors de la cérémonie d'ouverture deux personnes ont pris la parole il s'agit de Mme Bintou Djibo coordinatrice Résidente du Système des Nations Unies, et de Mr Siré Lô, directeur de cabinet du Ministre de la Sécurité Alimentaire, de l'entrepreneuriat Féminin, de la micro- finance et de la Petite enfance. les deux orateurs ont mit l'accent sur le comment éradiquer les violences faites aux femmes.

Madame Emilie Rees Smith, représentante du Fonds d'Affectation Spéciale de l'ONU a introduit et présenté le programme pour mettre fin à la violence faite aux femmes (VFF).

Le Dr Koffi Laurent, Directeur de l'institut Supérieur de Management de la Santé (ISMS) du centre Africain d'Etudes Supérieures en Gestion (CESAG), et le Dr Anastasia Gage, Professeur à l'université Tulan, Nouvelle Orléans, USA. ont honoré de leur présence la cérémonie d'ouverture.

Cette formation a réunis vingt deux (22) personnes de différents pays dont : l'Algérie, le Maroc, la Guinée, le Sénégal, la Côte d'Ivoire, le Cap Vert, l'Afrique du Sud le Rouanda et R.D. du Congo.

La formation s'est déroulée dans une ambiance es-tudiantine les deux intervenants ont animé simulta-

nément la formation.

**Des questions nous ont été posées, tels que :**

***Qu'avons-nous en commun ?***

***Quelles sont vos attentes?***

***Qu'est ce que le Suivi & l'évaluation?***

***A quoi sert le suivi & l'évaluation?***

Le lundi 31 Mai : nous avons discuté les objectifs de l'atelier, c'est à dire :

Faire la différence entre : Le Suivi et l'Evaluation, Ecrire et revoir ses buts et résultats SMART pour son programme VFF.

Le plan S & E est un document qui décrit un système qui lie l'information stratégique obtenue à partir de divers systèmes de collecte de données à des décisions qui permettront d'améliorer les programmes, le cycle se fait ainsi : Estimation....planification stratégique...conception....mise en œuvre / suivi .....évaluation.

- Il faut décrire comment le programme va mesurer les résultats.

- Fournir un consensus autour du document, transparence et responsabilité.

- Guider la mise en œuvre du S&E, et préservation de la mémoire

## Comment élaborer un programme à partir de l'évidence :

### Que savez-nous sur les violences faites aux femmes ?

Définition : «Tout acte de violence sexiste entraîne ou est susceptible d'entraîner, une souffrance ou un préjudice physique, sexuel ou psychologique pour les femmes, incluant les menaces de faire de tels actes, la contrainte, ou les privations arbitraires de liberté, que cela se produise en public ou dans la vie privée» Assemblée générale des Nations Unies, 1993.

La violence faite aux femmes commence tôt et elle continue tout le long de la vie.

La violence domestique est répandue dans tous les pays, mais les niveaux varient fortement d'un pays à l'autre.

Fréquence de l'initiation sexuelle forcée.

Tout cela nous a emmené à travailler sur des exercices de groupe, il fallait répondre à ces questions : quelles sont les formes les plus courantes de violences faites aux femmes et aux jeunes filles dans les régions ?

### Quels sont les principaux obstacles qui empêchent d'aborder le problème ?

Nous avons vu ensemble les pratiques prometteuses pour aborder la Violence Faite aux Femmes.

### Des règles de programme :

Les questions de l'activité en groupes sont portées sur le plan S & E. Un modèle nous a été donné pour l'étudier et répondre aux questions posées :

- Quelles sont les composantes de ce plan ?

Comprendre comment élaborer un plan approprié de S&E ?

Identifier des critères pour les sélections d'indicateurs et les sources d'information pour les indicateurs appropriés pour son programme

Discuter des facteurs à considérer lors du choix d'un modèle d'évaluation

S  
O  
H  
O  
E

Comprendre les différentes méthodes utilisées pour le suivi et l'évaluation des programmes.

Faire des comparaisons,

Dans l'illustration de l'impact : avec ou sans d'un programme, l'impact est différent

Les programmes sur lequel nous travaillons ont tous le même objectif; enrayer les violences faites aux femmes, pour cela nous devons impliquer tout le monde : les hommes ont été cités en premier.

Spécialisée la police, la mettre à l'échelle GEM (Genre- Equité –Masculine des sexes) pour recevoir les FVV. Afin de pouvoir calculer l'index indicateur et voir le changement.

Nous avons vu comment utiliser :

- les conclusions de l'évaluation comme plaidoyer
- Comment adapter le message à l'audience,
- Partager les résultats avec la communauté,

- Atteindre les populations au delà de vos frontières.

Reconnaître les difficultés posées par le suivi et l'évaluation rencontrés lors des programmes VFF.

- L'illustration d'un suivi d'un programme
- Illustration de l'impact du programme
- Suivi : suivre les performances d'un programme avec le temps.
- Evaluation : évaluer dans quelle mesure le programme est responsable des changements observés.

### Le suivi & évaluation tout au long de vie d'un programme en 5 parties:

1. L'estimation
2. Planification stratégique,
3. Conception
4. Mise en œuvre,
5. Evaluation.

Le plan est un document vivant, il doit être ajusté si nécessaire, il doit être compris, car il voyage sans nous.

Cette activité doit être faite en groupe, les éléments doivent comporter de :

1. Brève description du projet,
2. Objectif,
3. Brève historique du développement du plan S&E,
4. Cadre de travail de l'évaluation,
5. Système d'indicateurs,
6. Conception et l'évaluation de l'impact,
7. Diffusion et plan d'utilisation,
8. Ajustement au plan S&E.

### Comment élaborer un plan selon une évidence, questions qu'il faut se poser:

- Que savons-nous des violences faites aux femmes ?
- Qu'elle est la définition de la violence ?

La violence faite aux femmes commence très tôt et continue tout le long de la vie. De la petite fille qui reçoit l'initiation sexuelle forcée à la violence domestique.

Pour cela, dans les programmes, il faut inclure des pratiques pour accroître le soutien aux victimes et l'améliorer et puis ouvrir l'accès aux services du secteur de la santé à la violence faite aux femmes.

### Tout cela doit se faire à travers l'émancipation des femmes:

- Information et éducation,
- Technologies et services,
- Biens économiques et revenus salariaux
- Leadership et participation politique.

### Cadres de travail S / E Cadres conceptuels :

Nous avons travaillé sur deux modèles, de violence conjugale.

Les modèles conceptuels :

- Sociétale,
- Communautaire,
- Relationnel,
- Individuel.



### Les Modèles rationnels sont des diagrammes de connexion des :

- Entrées du programme
- Processus
- Sorties
- Des résultats
- Impact

Les modèles rationnels montrent quelles ressources votre programme aura besoin pour atteindre ses buts.

### Qu'est ce qu'un indicateur ?

- Il doit être spécifique,
- Observable,
- Mesurable.

Il doit montrer les changements ou le progrès.

### Les caractéristiques de bons indicateurs sont :

- Valable
- Fiable
- Précis
- Mesurable
- En temps opportun
- Lié au programme.

Les mots : améliorer, augmenter, diminuer, ne sont pas dans le domaine de l'indicateur.

### Les métriques courantes des indicateurs sont:

- Le comptage, (le nombre de victimes, le nombre d'organisation).
- Le calcul : (pourcentage, taux, ratios).
- Indexe mesure, composite (échelle, d'équité entre les sexes, (échelle GEM).

Il faut identifier les indicateurs pour mesurer les résultats.

Les indicateurs peuvent être quantitatifs et qualitatifs, il peut y avoir aussi des indicateurs de substitution «Proxy», on utilise l'indicateur «Proxy» lorsque vous ne pouvez pas mesurer un résultat directement.

Pour notre activité de groupe nous avons travaillé sur la sélection des indicateurs de programme et ou trouver les indicateurs standardisés pour les programmes VF.

### Nous avons eu des exemples d'indicateurs :

- La mobilisation communautaire,
- Communication et changement de comportement,
- Assortir les indicateurs aux composants du Modèle Rationnel.
- Reconnaître les Indicateurs de Mesure
- Reconnaître les Indicateurs Composites. Cela a été suivi des activités des équipes de Projets : spécifier la Métrique des Indicateurs :
- Nous avons défini la métrique de chaque indicateur le design de l'Evaluation Quantitative.

«Lors du suivi et de l'évaluation des programme VFF, la confidentialité, l'intimité, la sécurité, et le bien être des victimes VFF doit à tout moment être la priorité absolue».



### L'exigence de Causalité est indispensable :

- A doit précéder B
- B est présent seulement quand A est présent,
- Nous pouvons éliminer toutes les autres causes possibles de B.

Il y a un principe expérimental de base :

- L'intervention est la seule différence entre deux groupes,
- Ceci ne peut être que par assignation aléatoire.

Le Desing non expérimental a ses faiblesses :

- Il ne fournit aucune information sur le type de résultat qui se serait produit en l'absence du programme, et est le plus faible en termes de rigueur scientifique.
- Effet liés à l'histoire : ceux-ci se produisent lorsque des événements étranges influencent les résultats qui ne sont pas mesurés par une étude.

### La conception des Séries Temporelles ont plusieurs Etapes :

1. Sélectionnez une mesure de résultat de programme qui peut être utilisé de façon répétée.
2. Décider qui sera dans le groupe expérimental
3. Recueillir au moins trois mesures avant l'intervention
4. Continuer de recueillir des mesures au moins pendant toute la durée du programme.

Il y a le Design Quasi expérimental qui est composé de groupe expérimental et de groupe de comparaison.

- A) Non-expérimental = une seul groupe ( Post –programme seulement)

- B) Non expérimental (un seul groupe Pré et post-programme).
- C) Expérimental (pré et post programme avec groupe de contrôle).
- L'activité s'est déroulée autour d'un choix de Design d'Etude. Parmi les questions posées : Quel indicateur de résultats utiliseriez-vous ? Il faut clarifier les termes, évaluer l'adéquation, tester les hypothèses, suivre les caractéristiques de l'évaluation de l'adéquation. Nous avons terminé avec une discussion de groupe sur ce qui influence sur comment est mesurée la violence et comment bien la définir.

La mise en forme des questionnaires qui est un outil quantitatif et standardisé.

### Comment élaborer un Cadre de Travail Conceptuel :

- De quelle information avons-nous besoin.
- Comment allons-nous mesurer cette information.
- Bien formuler les questions.
- Pré-tester l'instrument.

Nous avons clôturé la formation par un exercice, de conception de ce Cadre Logique.

### Cadre Logique

#### Le Fond D'Affectation Spéciale des Nations Unies pour Eradiquer la Violence A l'Egard des Femmes

BUT	Eradiquer et criminaliser les violences faites aux femmes en Algérie		
	Indicateur(s)	Moyens de vérifications	Risques/suppositions
Résultats /effets seulement) Résultat 1/effet : Augmentation de 30 % de femmes victimes de violence ayant recours aux services des centres d'écoute entre fin 2008 et juillet 2010	Pourcentage de femmes victimes de violence ayant recours aux services des 10 centres d'écoute appuyés par le projet	Rapport sur le suivi des activités sur les violences contre les femmes en Algérie	Les FVV sont informées sur l'existence des 10 centres d'écoute ; et peuvent facilement y accéder
Sortie 1.1/ Extrait Les capacités des écoutantes des centres d'écoutes en terme de prise en charge des FVV (écoute, orientation juridique et psychosociale) sont renforcées	Le nombre d'écoutes ayant suivi au moins à 4 formations /an en techniques d'écoute et d'orientation	Rapport des formations / listes de présences	Assiduité des écoutantes
	Le nombre de questionnaires complétés par les FVV fournissant une évaluation positive sur les prestations des écoutantes	Questionnaires d'évaluation	Coopération des FVV
Activité 1.1.1 4 Formations au profit des écoutantes des 10 centres du réseau sur 6 mois			
Activité 1.1.2 2 Formations au profit des écoutantes sur l'élaboration d'un questionnaire sur 4 mois			
Sortie 1 .2/ Extrait Mise en réseau national de 10 centres d'écoute en fin 2008	Disponibilité d'un réseau national de 10 centres d'écoute	Nombre d'outils et de rapports développés. Le Questionnaire dans un support papier et électronique en 3 langues.	
Résultat 2/ Effet : Des données et statistiques sur les VFG sont disponibles d'ici à juillet 2010	Disponibilité de données et statistiques sur les VFG		
<b>Activité</b>			
1.1.3 création d'une Base de données			
1.1.4 4 Formations sur l'utilisation de la base de Données			
1.1.5 2 cycles de 5 formations sur la violence à l'égard des femmes sur 2 ans			
1.1.6 publication de 2 rapports			
1.1.7 2 Séminaires			

## COMPTE RENDU DU STAGE SUR LE TRAVAIL ET LES PROJETS DES ASSOCIATIONS

DU 14 AU 18 MARS 2010  
AU CENTRE CULTUREL AZZEDINE MEDJOUBI

Du dimanche 14 au jeudi 18 mars 2010, s'est déroulée une formation sur le renforcement des organisations du secteur du bénévolat, organisée par l'ambassade du royaume unis en Algérie. Cette formation, étalée sur cinq jours, a réunie plusieurs membres et bénévoles d'associations activant dans différents domaines et dans plusieurs wilayas. Elle s'est déroulée sur cinq jours.

### PREMIER JOUR

Le premier Jour a été consacré à l'étude de la société civile et des différents secteurs qui peuvent exister dans une société.

#### L'analyse du secteur civil :

**LA SOCIÉTÉ CIVILE EST UN TERME ISSU DU SIÈCLE DE LUMIÈRE, REPRÉSENTE LES INTÉRÊTS DE L'ÉTAT.**

Les dimensions de la société civile :

- est un ensemble d'organisation.
- est un espace d'action.
- a un rôle à jouer pour d'autre secteur.

#### Les trois secteurs de la société sont :

Le secteur public, le secteur des affaires, le secteur civil.

- Le secteur public est un ensemble d'institutions ou organismes étatiques tel que la police, l'armée, et la plupart de l'institution publique telle que la mairie, la poste, la daïra...

- Le secteur privé, appelé aussi secteur des affaires a cause des intérêts économiques, tel que les entreprises privées, et les hommes d'affaires.

- le secteur civil représente les différentes associations, ONG, et la société civile.

#### La motivation, le rôle et la responsabilité, les ressources et la mobilisation de ressources :

##### Secteur public, son rôle :

- Appliquer les lois gouvernementales.
- Les responsabilités de la justice sociale.
- Le bien être du citoyen pour améliorer son niveau de vie.

##### Secteur privé, son rôle :

- Stabilité économique,
- Faire des profits,
- responsabilité : Intérêt mutuel, créer des postes d'emplois dans le secteur civil et faire des profits personnels.

##### Secteur civil, son rôle :

- Sensibilisation du secteur public,
- Compléter les lois (plaidoyer),
- Promouvoir les actions menées par les organisations et associations,
- responsabilité : Limiter les pouvoirs de l'état.

##### Fonction de la société civile :

- Générer la base sociale pour la démocratie,
- Favoriser la responsabilisation politique au-delà du parti,
- Produire la confiance sociale,
- Créer et promouvoir des alternatives à travers la pratique collective.

- soutenir les droits des citoyens et le concept de la citoyenneté.

#### Comment chaque secteur peut profiter de l'autre ?

##### Privé > public :

Créer des postes d'emplois, investir.

##### Public > privé :

Faire des prêts, diminuer le taux de chômage, faire payer des taxes, améliorer l'économie du pays.

##### Privé > civil :

Sponsor, conventions, publicité.

##### Civil > privé :

Profiter du matériel pour des projets par exemple.

##### Public > civil :

Réaliser les demandes du secteur civil, protéger le secteur civil qui marche dans la même voie, présenter les demandes du peuple, proposer des solutions et stratégies, travailler sur le terrain pour des résultats concrets (statistiques), présenter le statut sociale, faire des critiques.

### DEUXIÈME JOUR

#### Modèle 1 : Le Modèle des Trois Cercles :

##### Comprendre les organisateurs

Ce modèle est une caractérisation du travail des trois secteurs déjà cités, et leurs relations. Les trois secteurs sont ainsi reliés l'un à l'autre, tous les trois sont situés à l'intérieur d'un environnement externe (politique, économique, culturel et religieux).

**Modèle 2 : l'Oignon :**

Ce modèle est une manière d'explorer les différents aspects d'une organisation, les différentes couches de l'oignon représente les structures d'une organisation.

**Modèle 3 : Cercle de Vie :**

Ce modèle est un modèle de l'institut de Manitoba, il représente la «vie» d'une organisation dans le temps : la période de «l'enfance», «l'adolescence», «la fleur de l'âge», la «maturité», l'aristocratie, la bureaucratie précoce, la bureaucratie et le «mort vivant».

**Modèle 4 : l'Analyse de Portfolio :**

L'analyse Boston Portfolio est une matrice qui permet de classer les différents projets, activités ou services sur la base de caractéristiques qui contribuent à la réussite de la mission de l'organisation.

**1. l'Etoile :**

Projet puissant qui peut évoluer.

**2. Point d'interrogation :**

Nouveau projet qui n'a pas fait ses preuves.

**3. Pierre de fondement :**



Projets stables et fiables qui peuvent apporter de la sécurité matériel à l'organisation et de sa crédibilité.

**4. Canard mort/ Echec :**

Projets qui prennent beaucoup de temps et d'argent sans évolution.

A la fin de la séance, on nous a distribué une fiche, représentant le système pour définir la capacité d'une organisation.

Le but était de connaître ou de situer nos organisations respectives.

**TROISIÈME JOUR**

**PLANIFICATION ET GESTION DE PROJET**

**Définition : le projet,** est un ensemble d'activités liées entre elles dont l'application est planifiée durant une période de temps définie afin d'améliorer la situation d'un groupe de personnes précis.

**Définition du programme :** un programme aura un éventail de stratégies oeuvrant vers des objectifs bien définis. Un programme peut inclure un ensemble de projet et d'activités inter-reliées avec plusieurs méthodes d'intervention. Il peut comprendre un mixage de développement, secours, plaidoyer, interconnexion et renforcement de capacité.

**LE CYCLE DU PROJET :**

**DISTRIBUTION D'UN MODÈLE : IDENTIFICATION DU PROJET, DESIGN ET PLANIFICATION, EXPERTISE, EXÉCUTION, MONITORING, ÉVALUATION, ÉVALUATION DE L'IMPACT.**

**Définition du monitoring : plusieurs définitions**

**DÉFINITION DE L'ÉVALUATION.**

**EXPERTISE DU PROJET, 10 QUESTIONS AUX QUELLES ON DOIT RÉPONDRE :**

Qui..., Faire Quoi..., Quand..., Ou..., Comment..., Quel résultat..., Pour qui..., Pourquoi..., Se produira seulement si..., Comment saurons-nous que c'est arrivé ?

**QUATRIÈME JOUR**

Utilisation de nos ressources : Définition du volontariat :

Le volontariat est la détermination des personnes à travailler pour le compte d'autrui (des associations), sans attendre de rémunération ou tout autre gain tangible.

Débat sur la nature du volontariat, cadeau ou échange ?

Distribution de polycopié sur comment recruter des bénévoles

**La gestion des bénévoles**

**25 méthodes sur le comment garder des bénévoles ?**

**Raisonnement stratégique :**

**Leadership :**

Comprend l'application de la vision, l'enthousiasme et la motivation au sein d'une organisation afin de l'aider à établir et réaliser ses buts.

**Le Management Organisationnel :**

C'est l'utilisation la plus efficace et effective des ressources afin de réaliser les objectifs convenus.

Description de La fonction de leadership et la fonction managériale.

**Mobilisation des ressources :**

Ressources humaines et matérielles.

Ressources tels que le secteur public (société, ministère), organisation internationale, don, ambassade,...

Moyens : sensibiliser le travail des associations (publicité, media,..), échange d'expériences, partenariat, faire participer les bénéficiaires dans le travail publicitaire.

**Cinquième jour :**

Prochaines étapes

Caractéristique d'une organisation caritative efficace :

- Être claire concernant ses objectifs et la direction à suivre,
- Un comité fort,
- Approprié à l'objectif,
- Apprentissage et amélioration,
- Responsabilité et transparence.

Questions relatives à la légitimité, responsabilité et transparence

Légitimité : morale, technique, politique, légale.

Responsabilité : rapport, audits, évaluation, brochure.

Transparence : interne, externe, financière, gestion des finances.

Séance interactive (jeu des couleurs et figures)

**Le But. ==> Les Rôles ==> Technique de Travail.**

Relation stratégique : Continuité, Dialogue, Suivi. Equilibre.

Dernière séance est consacrée au dialogue sur les choses incomprises et les méthodes utilisées. Remise des certificats ■

**BOUAHIA Sihem,**