L'ARABIE SAOUDITE : QUEL ÉTAT ET QUEL(S) DROIT(S)

Pierre-Sateh AGATE*

La contradiction qui caractérise généralement la société saoudienne se résume en deux mots : « chameaux et cadillac ». Cette contradiction est aujourd'hui la fierté des Saoudiens puisqu'elle incarne la coexistence des traditions et de la modernité. Cela illustre le décalage, en même temps, entre une structure sociale nourrie dans son vécu quotidien de valeurs politiques « originelles » et d'extravagances de dernier cri. Pour s'en rendre compte, il suffit de voir l'urbanisme de la ville de Djedda et ses projets grandioses conçus par la même société qui a mis sur pied le plan de restructuration de Beyrouth (1).

Wahabisme aidant, le changement social qui a affecté les pays voisins à l'intérieur de la presqu'île arabique, n'a pas atteint la société saoudienne malgré les différents traits communs : société tribale, pouvoir monarchique absolu, économie rentière/pétrolière avec tout ce que cela peut entraîner comme culture politique. En effet si le régime politique saoudien est un régime de dynastie tribale, comme dans les autres pays du Golfe, sa spécificité se situe principalement au niveau du pouvoir. Les composantes de celui-ci depuis la création du royaume se résument en un régime autocratique de dynastie tribale encadré par une famille royale exerçant le rôle d'un parti unique en l'absence de tout groupe de pression légalement reconnu, et combiné avec des valeurs socio-politiques, bédouines et d'une frappante prépondérance religieuse.

La présence des lieux saints de l'islam dans ce pays et le caractère divin de ses sources de droit lui permettent, avec le silence complice des pays occidentaux défenseurs des droits de l'homme, d'opposer son ordre juridique interne à l'ordre international.

L'Arabie Saoudite : textes internationaux et « dualisme » des normes

L'universalisation de la pensée et la circulation des hommes et des biens, dans un système mondial largement structuré impliquant une interaction permanente entre ordre(s) international(aux) et ordres internes, ne paraît pas influencer la société saoudienne. L'installation des régimes islamistes dans

* Ancien professeur aux universités de Damas et de Constantine, enseignant-chercheur à l'Université d'Avignon et à l'IREMAM.

(1) Les immenses buildings conçus par Dar al-Handasa Consulting Engineer et formant un important secteur d'habitations sont restés en grande partie inoccupés pendant des années, les Saoudiens refusant d'y habiter.

certaines pays et l'émergence de mouvements radicaux dans d'autres, bien qu'ils diminuent la singularité de son régime, n'affectent pas pour autant son originalité, une originalité scrupuleusement maintenue et renforcée. La patrie mère de l'islam et de la langue arabe aspire, en adoptant la *charī'a* comme fondement de son système juridique, à être le fidèle disciple de l'orthodoxie islamique (2). Elle tient à se présenter comme étant l'aire la plus résistante à l'occidentalisation imposée par l'universalisation de la société internationale, surtout dans les domaines du droit et de la culture. D'où son refus d'adhérer à certains textes internationaux (3). Ce fait qui relève de la souveraineté juridique et culturelle de l'État pourrait ne pas gêner l'harmonie au sein de la société internationale s'il ne camouflait, au niveau de la pratique du pouvoir, des conséquences graves eu égard aux textes portant sur les droits de l'homme universellement reconnus (4). Dès lors la question qui se pose est de savoir s'il y a conformité entre l'humanisme de l'islam (5) et le droit positif contemporain et dans quelle mesure. Cette interrogation s'impose dans la mesure où le cadre idéologique du régime saoudien, comme l'affichent les dirigeants de ce pays, est l'islam d'après la conception wahabite.

Pour répondre à la question posée, il suffit de se rappeler que droit et égalité dans l'antiquité et au Moyen-Âge sont fondés sur des critères de distinction et de discrimination entre citoyens et barbares ou esclaves chez les Hellènes, et sur l'application de la *pax romana* chez les Romains. Pour Louis Delbez, « dans l'antiquité, il n'y a entre nations étrangères ni loi commune, ni reconnaissance de l'égalité de droit... Les fondements sociologiques d'un droit international faisaient défaut » (6).

Au Moyen-Âge, les critères sont d'ordre confessionnel. La distinction se transforme pour les messages universalistes chrétien et musulman en une distinction entre croyants et non-croyants. De ce fait, le Moyen-Âge fournit également une réponse négative. On est toujours dans le domaine des droits et

(2) Cf. le discours du roi Fahd à l'occasion de l'adoption des textes réorganisant le pouvoir en Arabie Saoudite du 1^{er} mars 1992 qui fait souvent référence à cette spécificité, in SA'ATI Amine *Al-chūra fil mamlaka al-'arabiya al-sa'udiya*, Centre saoudien d'études stratégiques, 1992, p. 123 et s. (le livre, qui contient les principaux textes de l'organisation des pouvoirs, est dénué de tout esprit critique et d'analyse).

(3) Au moment du vote de la déclaration universelle en 1948 par l'Assemblée générale, deux États islamiques se sont abstenus, le Yémen monarchique et l'Arabie Saoudite, en considérant que les dispositions de la déclaration sont en contradiction avec leurs systèmes juridiques internes. Les deux textes de 1966 relatifs respectivement aux droits civils et politiques et aux droits économiques, sociaux et culturels n'ont pas reçu l'adhésion de l'Arabie Saoudite, comme la Convention sur les droits de l'enfant adoptée par acclamation en novembre 1989.

(4) L'Arabie Saoudite, pays de l'orthodoxie islamique, a décapité au nom de la sécurité de l'État, 86 hommes en 1989 en public et à l'épée (*Le Monde* du 31 octobre 89). Les corps mutilés ont été ensuite exposés pendant plusieurs jours exactement à l'image du comportement de Al-Hajjaj Ibn-Yussuf à l'égard de 'Abdullah Ibn al-Zubeir, adversaire du règne omayyade. Le châtement corporel est la règle dans ce pays. Il s'agit là selon les autorités saoudiennes de sanctions à caractère divin définies par le créateur. Pour Cheikh Abu ZAHRA « la volonté de Dieu exprimée dans la *charī'a* est absolue et sans limites, il est le créateur de tout et seul il peut définir le bien et le mal », cf. *Usul al-fiqh*, Le Caire, 1957, p. 30.

(5) Voir les explications de BOISARD (M.-A.), *L'humanisme de l'islam*, Albin Michel, 1979, p. 83 et s.

(6) Cf. DELBEZ (L.), *Les principes généraux du droit international*, LGDJ, 1964, p. 20.

devoirs de l'individu et non dans celui des droits de l'homme. L'islam qui nous intéresse ici ne partageait-il pas l'univers entre trois zones (paix, pacte et guerre)? Les deux religions n'ont-elles pas mis l'accent sur la qualité religieuse de l'individu plutôt que sur sa qualité humaine et les droits qui en découlent? (7).

En dehors de cet aspect fondamental, il convient de signaler qu'après les califes al-Ma'mûn et al-Mu'tacem et l'étouffement de la pensée mu'tazilite, la voie devant *ahl al-hadith* est ouverte. Le monde musulman traverse un siècle et demi de remous théologiques qui s'achèvent, avec la mort d'Averroès à la fin du XII^e siècle, par la victoire de l'orthodoxie politico-théologique. À partir de cette réalité historique, il est impératif de distinguer entre les droits de l'individu et sa qualité de musulman comme ils sont reconnus dans un droit divin supérieur : la *char'ra* à laquelle tient le régime saoudien (v. *infra*) et des droits positifs et universels de l'homme en tant qu'être humain et non pas uniquement en tant que musulman. L'importance de cette distinction tient au fait que l'Arabie Saoudite méconnaît les textes internationaux à partir d'une approche religieuse. On est ainsi en présence de deux ordres juridiques. L'Arabie refuse de se situer sur un terrain qui dérive de la logique des autres. Pour elle il n'y a pas de droits de l'homme en islam, il y a le droit musulman et le droit de l'islam. La conclusion que le régime saoudien en tire est que respecter les droits de l'homme tels qu'ils sont conçus par les textes séculaires conduit à se renier en tant que musulman.

Or, une telle logique apparaît aujourd'hui anachronique et destinée à disparaître. L'Arabie Saoudite a été amenée d'ailleurs à assouplir son régime en adoptant en mars 1992 trois textes : une sorte de loi fondamentale *Al-nizâm al-assassi lil-hukm*, un texte réorganisant l'institution *al-chûra* (v. *infra*) et un texte portant sur l'organisation des régions *nizâm al-manâteq*. Mais adapter le droit saoudien aux droits de l'homme nécessite un changement radical dans les sources et les fondements de l'ordre juridique. Car concilier le rationalisme positiviste avec un système dont les droits sont ceux de Dieu implique une intervention aussi radicale que celle entreprise par le deuxième calife 'Omar en refusant d'amputer la main du voleur. Ce qui soulève la question : peut-on intervenir de nouveau dans les sphères du sacré afin de suivre la trajectoire universellement tracée? Cela nous amène à la question de la réouverture de la porte de *ijtihād*.

Coupé de *ijtihād*, le droit musulman est privé de l'ouverture qui lui permet de maintenir les liens entre les sociétés internationale et interne et les fondements de la raison islamique. Or les deux raisons, sociale et islamique, ne sont pas seulement conciliables mais doivent obligatoirement interférer. Il n'est plus question de modèle occidental mais de changement de conditions objec-

(7) Voir le Hadith prononcé dans le discours des adieux à la Mecque « Les gens (musulmans) sont égaux comme les dents d'un peigne. Aucune préférence entre arabe et non arabe sinon par le (degré) de leur foi » in *Les travaux complets de Al-Kawakibi*, éd. Centre d'études de l'unité arabe, 1995, p. 450. L'accent est mis sur le même critère dans le verset coranique n° 13 de la sourate al-Hujurat : « Le plus digne devant Dieu est celui d'entre vous qui le craint le plus », traduction Kasimirski, éd. Garnier-Flammarion.

tives, à l'image de ce qui s'est passé l'année de la grande famine qui a provoqué l'*ijtihād* du calife 'Omar. Une telle thèse est rigoureusement réfutée aujourd'hui par *al-usuliyūn* qui trouvent, dans la fermeture de l'*ijtihād* une solution d'équilibre et de sauvegarde (8). Cela s'explique par le fait qu'en islam la soumission du pouvoir politique à la loi en général et aux droits de l'individu en particulier, s'équilibre par l'obligation pesant sur ce dernier de lui obéir (v. *infra*), le pouvoir et l'individu étant tous deux soumis à la loi suprême que ni l'un ni l'autre n'est habilité à modifier. Le caractère immuable de la *charī'a* devient un facteur de stabilité et de garantie surtout en ce qui concerne les droits de l'individu impuissant à l'égard du pouvoir public. La traduction de ce raisonnement dans les faits est que la fermeture de l'*ijtihād* est un facteur de sauvegarde des droits de l'homme. Les partisans de ce raisonnement développent leur explication en s'appuyant sur la distinction entre les textes à portée définitive *qat'iyu al-dilāla* et les textes à portée indicative *zanniyu al-dilāla*, seuls les textes appartenant à la première catégorie étant immuables (9).

Mais une telle analyse et une telle distinction ne peuvent nier l'évidence de la nécessité de la réouverture de l'*ijtihād*. L'*ijtihād* comme l'interprétation des textes, sans distinction, doivent concilier le respect de la foi et la nécessité sociale. Les textes sur l'amputation de la main du voleur et sur l'interdiction de l'usure sont des textes à portée définitive. Or, treize siècles et demi après la fatwa du calife 'Omar, le *mufti al-diyar al-Misriya* a justifié le recours à l'usure « modérée » en 1961 sous l'effet des nécessités socio-économiques. En outre, l'esclavage n'est pas interdit en droit musulman ; or, l'esclavage est aujourd'hui tout à fait inacceptable aussi bien dans les ordres internes, même en Arabie Saoudite, que dans l'ordre international. Dès lors l'insistance sur un nécessaire maintien de l'immutabilité de la *charī'a* ne peut plus se justifier par la distinction avancée.

Un autre raisonnement tend à maintenir le *statu quo*. Il est d'ordre pratique. L'existence de nombreux États musulmans risque de produire des *ijtihād* contradictoires si l'ouverture de la porte de l'*ijtihād* est tolérée. La fermeture de celle-ci a comme effet de sauvegarder son unité et de là l'unicité du droit, les mêmes normes devant être observées et un seul système juridique devant incarner l'unité de *Dar al-islam*. Dès lors, la fermeture de l'*ijtihād* qui a conduit à l'immutabilité de la *charī'a* doit être définitive.

À partir des données indiquées ci-dessus, comment peut-on concilier droits contemporains de l'homme et droits de l'individu en islam dont le caractère divin constitue l'obstacle majeur ?

(8) Selon *al-usuliyūn*, la pensée islamique est exprimée par les *mujtahed* qui seuls sont habilités à fournir l'interprétation originelle à partir de la référence à *al-asl* (l'antécédent du fondement de la jurisprudence) ce qui constitue *Marja' al-ijtihād*. Cette conception se transforme en une institution chez les chiites, chaque musulman doit faire allégeance à un *mujtahed* qui a qualité de représentant, *na'eb* de l'imam caché et dont les décisions passent pour avoir l'approbation de celui-ci. Une classe sacerdotale est ainsi créée (*ayatullah, hujat al-islam...*).

(9) C'est le cas des textes portant sur la *zakāt*, l'usure, l'interdiction des produits enivrants... etc. Voir sur la portée contemporaine de ces textes : Bardisi Mohammad ZAKARIA (al), *Usūl al-Fiqh, fondement du Droit musulman*, éd. Dar Annahda al'Arabiya, Le Caire, 1969.

En s'orientant vers le maintien de la *charī'a* telle qu'elle est interprétée, conçue et appliquée par les *salaf* (10) on s'achemine vers un dualisme des normes, droit occidental et droit musulman immuable subissant les effets parfois nocifs de l'interprétation des clients du « prince ».

Pour mettre fin à cette anomalie, il faudrait introduire les adaptations nécessaires en droit musulman, dans les limites du respect de ses sources originelles (le Coran et la Sunna) en suivant une voie d'adaptation interne à ce droit; c'est-à-dire par la voie des deux sources dérivées : *al-ijmā'* et *al-qiās*. L'opinion répandue selon laquelle du jour où s'est fermée la porte de l'*ijtihād* après les quatre grands *mujtahidine* et leurs disciples immédiats, le droit musulman s'est figé et est devenu immuable excluant toute évolution ultérieure est une opinion erronée. Car rien dans le droit musulman n'implique la fermeture de l'*ijtihād*. Cette institution peut devenir un vecteur d'adaptation pour répondre à l'évolution inévitable des sociétés musulmanes. En laissant la communauté se décider par voie de consensus, *ijmā'* (11), le prince ne serait plus en mesure d'exercer des pouvoirs autocratiques et l'objectif d'adaptation deviendrait réalisable.

Toutefois, avec la diversité des régimes socio-politiques qui composent la *Umma* doublée d'intérêts étatiques et de stratégies divergentes, le *consensus universalis* est difficilement réalisable. Dès lors, pour éviter la dispersion de l'*ijtihād* dans la conjoncture actuelle de l'existence de 52 États islamiques, c'est une autonomie nationale de l'*ijtihād* qui devrait constituer l'étape principale. L'harmonisation entre l'*ijtihād* des instances nationales peut être l'œuvre d'une instance transnationale : une sorte d'organe jurisprudentiel à compétence ponctuelle. La technique juridique est suffisamment riche pour fournir les solutions adéquates. Une telle démarche recevrait, sans doute, l'opposition de l'Arabie Saoudite, tête de file des salafistes.

Par contre, la décision de l'imam Khomeini selon laquelle le gouvernement peut outrepasser les règles dictées par la loi islamique, si l'intérêt de la communauté l'exige; puis la *fatwa* rendue publique le 7 janvier 1988 rédigée par l'imam et écrite de sa propre main (12) rappellent celle formulée par le calife 'Omar qui a outrepassé une règle fondamentale du droit pénal musulman dont le respect implique l'amputation de la main du voleur (v. *supra*). La justification de la *fatwa* par l'imam est que le gouvernement islamique (pouvoir temporel) fait partie de la vice-régence du Prophète et a la priorité sur toutes les pratiques religieuses. La signification de cette *fatwa* est que l'intérêt du pays islamique (intérêt général) prévaut sur les préceptes religieux. Dans le premier cas, la *fatwa* de l'imam a accordé plus d'importance à la nécessité de développement qu'au respect des préceptes. Dans le deuxième cas, la décision

(10) Al-Salafīyya est un courant de pensée pour lequel la totalité du savoir tirerait son origine du seul islam. Il vise à maintenir, sinon à restaurer l'islam originel. Le wahabisme se veut l'ardent défenseur de ce courant qui rallie politique et religion. L'expression donnée à ce courant à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e par al-Afghani et 'Abdo puis par Ridha est considérée comme une expression modernisatrice de l'islam.

(11) Une institution qui se rapproche pour certains de la volonté générale exprimée dans le contrat social chez Rousseau.

(12) Nouvelles rapportées par *Le Monde* du 11 février 1988.

du calife 'Omar qui va à l'encontre du texte principal du droit originel, en l'occurrence le Coran, prend en considération les conditions socio-économiques et climatiques prévalant au moment de commettre l'acte.

En outre, le droit musulman n'exclut pas la laïcité dans les lois comme il n'exclut pas la coutume (*al'urf*) comme source spontanée secondaire et auxiliaire dès lors qu'elles ne sont pas en conflit avec une règle légale (13). Dans la réalité des systèmes juridiques actuels, il n'y a pas un seul pays musulman régi par la seule *char'ā* sans coutume et sans droit positif séculaire. L'Arabie Saoudite ne peut se soustraire à l'application des textes internationaux et l'application de la *char'ā* ne peut justifier l'absence dans ce pays d'une constitution définissant les droits et devoirs du prince et de ses sujets (v. *infra*).

Quelques aspects du régime politique et du système juridique saoudien

La légitimité du pouvoir dépend du respect de la règle de succession, des valeurs wahabites fondées sur le Coran et la Sunna et du respect de l'ordre établi. Dans l'autocratie saoudienne, élections et institutions représentatives, dans le sens occidental, ne sont pas de mise. Et en présence de la parole divine et du hadith, la loi fondamentale séculaire n'est pas indispensable (v. *infra*).

Sur le plan institutionnel, en dehors de *majlis al-chūra* fondé sur des critères de conservatisme socio-religieux (*ulema*, juges), d'appartenance tribalo-familiale (notables et hauts fonctionnaires) et aristocratique (princes gouverneurs des régions et des villes : *umara*), l'existence de toute autre institution représentative est presque exclue (v. *infra*).

De par sa composition et le mode de désignation, le *majlis al-chūra* ne fait qu'entériner la volonté de la famille royale. Dans la pratique du pouvoir, les intérêts de celle-ci priment tout autre intérêt même national. La confusion entre l'intérêt privé de la famille et l'intérêt public fonctionne en faveur du premier.

Abstraction faite du consensus de la famille royale qui est le fruit des rapports de forces entre les différentes *fakhd* (branches). Les pouvoirs sont entre les mains du roi. Et les seules limites à ses pouvoirs absolus sont : la consultation des *ahl ul-hal wal-'Aqd*, ceux qui délient et qui lient (*ulema*, *umara*, gouverneurs) dans le cadre du *majlis al-chūra* dont les membres sont désignés par le roi et choisis parmi eux (14), la consultation du *mufti*, désigné à son tour par le roi et les intérêts de l'aristocratie saoudienne.

Le maintien de ces facteurs « originels » et de ce fonctionnement rudimentaire est dû au fait que le passage de l'autorité tribale d'avant 1932 à l'autorité étatique après 1950 s'est fait dans la continuité de la première malgré la

(13) La coutume en tant que source autonome est justifiée par le hadith « *Ce que les croyants ont considéré comme beau est beau devant Allah* ». Voir notre article, L'enseignement du droit musulman en Syrie et en France, in *L'enseignement du droit musulman en France*, FLORY (M.) et HENRY (J.R.) (dir.), éd. CNRS, Paris, 1989, p. 314.

(14) Cf. SATI (A.), *op. cit.*, p. 24.

sédentarisation et l'urbanisation accélérée (15). De ce fait aussi bien les citadins que les bédouins s'identifient et jusqu'à présent à l'équation de l'organisation tribale dite *al-nasab al-qabali* (*qabila*, *fakhd*, famille). À chacun son chef et le chef suprême, le chef de la tribu, est désigné par l'ensemble des chefs. Les nombreux titres qui existaient avant la création de l'État se sont adaptés à l'organisation administrative de celui-ci (16). Les gouverneurs des régions en général sont choisis parmi les émirs membres de la famille royale tandis que juges, hauts responsables, administratifs, enseignants bénéficient du respect et de l'autorité morale du cheikh. L'appartenance à la *qabila* (la tribu), l'unique unité politique de base de l'ère pré-pétrolière reste l'élément dominant de l'appartenance et de l'identification à l'intérieur du pays tandis que *al-Sa'udiya* n'est que l'élément d'identification vu de l'extérieur. De ce fait, l'Arabie Saoudite est aujourd'hui une agrégation de tribus avec la domination de l'une d'elles commandée par la famille Saoud et soudée par les coutumes tribales.

Sur le plan juridique, l'État saoudien est régi par deux sortes de règles. À côté des règles à caractère divin (le Coran et la Sunna), il y a le code social issu des coutumes tribales *al'urf*. À l'origine, les décisions importantes sont prises dans le cadre des réunions des chefs : émirs, chérifs, cheikhs... en leur qualité tribale, politique ou administrative. La transformation de l'autorité princière saoudienne en une autorité monarchique a transformé, à son tour, le rôle de ces instances d'un rôle d'organe de décision dont les décisions ne sont obligatoires que pour les chefs qui les ont acceptées en un rôle consultatif.

L'idée de base dans le système juridique saoudien est que la présence de la *char'ia* et le *urf* priment toute nécessité d'un texte de droit positif remplissant la fonction d'une constitution formelle. Le roi Fayçal déclare lors de son investiture que « *notre constitution est le Coran* » et « *l'Arabie Saoudite peut s'enorgueillir face à tous les États démocratiques par le fait que sa constitution démocratique fondée sur la libre expression et la chûra entre les musulmans est la plus ancienne : celle du Coran* » (17). En effet l'utilisation du Coran comme référence constitutionnelle par les responsables saoudiens est si fréquente qu'il ne reste plus qu'à rééditer le Coran en lui donnant le titre de « Constitution du royaume d'Arabie Saoudite ». Par conséquent la « loi fondamentale » adoptée le 1^{er} mars 1992 et qualifiée par certains auteurs saoudiens de Constitution (18) ne bénéficie pas du titre de Constitution. Elle porte le titre en traduction littérale : « Statut ou Règlements de base pour gouverner » (*al-nizam al-assassi lil-hukm*) (19). Ce texte qui ne mentionne pas les droits fondamentaux des

(15) Le pouvoir saoudien s'est établi à partir du processus de la razzia puis de la conquête. Celles-ci ouvrirent la porte à des annexions territoriales (Haél 1922, Hijaz 1926, Taéf 1927, Assir, Najran, Jizane et jusqu'au Yémen entre 1933 et 1934). Le fondateur de l'État assure à partir de 1932 la continuité du pouvoir tribal.

(16) C'est selon l'importance de son clan ou de sa tribu qu'il est considéré comme cheikh, émir ou chérif. Voir l'analyse des régimes tribalo-dynastiques fait par KORANY (B.), in *Les régimes politiques arabes*, ouvrage collectif, Themis, deuxième édition, 1991.

(17) Le texte est reproduit dans le journal *Al-Djazira* du 3 et 4 novembre 1964.

(18) Cf. AL-MEHAIMED (A.), The constitutional system of Saudi Arabia : A conspectus, *Arab Law Quarterly*, Vol. 8, Part. 1, 1993, p. 30 et s., ABA-NAMAY (R.), The recent constitutional reform in Saudi Arabia, *International and Comparative Law Quarterly*, avril 1993, p. 295 et s.

(19) Sur les étapes et l'historique de l'élaboration de ce texte, voir ABA-NAMAY (R.), *op. cit.*, p. 296 à 303.

citoyens tels que les libertés d'expression et de croyance, les libertés politiques et syndicales, etc. n'est que la codification de l'exercice du pouvoir pratiqué avant son adoption. Selon cette pratique, l'autorité monarchique incarnée par le roi remplit, en s'appuyant sur la *charī'a*, le *'urf* et l'adhésion des tribus, le rôle de source suprême de la loi. Le monarque ne désigne pas seulement les membres de l'unique institution « représentative », il nomme également les membres du gouvernement qu'il préside lui-même (art. 56 du *nizam*) et détient le pouvoir de légiférer sous la seule réserve que les décisions du roi soient prises après consultation. Le rôle du *majlis al-chūra* étant d'assister le roi dans ses démarches législatives et de l'éclairer par ses délibérations.

Les décisions prises par le roi sont mises en application par un conseil des ministres composé des ministres responsables devant lui (art.57/B) et appartenant, en grande partie à la famille royale et de quelques ministres appartenant à l'aristocratie saoudienne mais qui ne détiennent que des portefeuilles à caractère technique.

La responsabilité de veiller au respect du droit est confiée à une « commission de supervision » dont la tâche est à caractère judiciaire. Mais les particuliers peuvent également agir par voie de pétitions en s'adressant au « Bureau des Réclamations » (*al-mazalem*), instance liée à la présidence du conseil.

Dès lors la question qui se pose est de savoir si le fonctionnement de ce système de tribalisme dynastique à la saoudienne assure le respect des droits de l'individu, ceux qui lui sont reconnus par le droit interne, principalement la *charī'a*, et par le droit de la société internationale dont fait partie le royaume.

La réponse à cette question tourne autour de la spécificité du système juridique saoudien et de celle de l'existence d'un vide juridique au niveau des droits fondamentaux. Car le *nizam* n'a fait que consacrer le pouvoir absolu du roi et définir les charges socio-économiques de l'État sans parler des libertés et des droits politiques, d'autant que la *charī'a* n'est que la source du droit et le cadre dogmatique du régime. Dès lors, les limites à l'action du pouvoir et à la soumission et l'insoumission des sujets restent à définir.

Dans le système juridique saoudien, le problème de l'absence de règles claires et précises définissant, dans un cadre constitutionnel, les rapports entre les acteurs de la société saoudienne est plus nécessaire que jamais. Dire que c'est une société wahabite n'a plus de significations réelles. L'équation wahabisme/État est tiraillée depuis les années 70 entre deux courants : l'un laïc exigeant des réformes constitutionnelles et sociales ; l'autre islamique prônant une orthodoxie religieuse.

Font partie du courant laïc, les mouvements de gauche dénoncés comme étant communistes (20). La stratégie commune qui rassemblait les mouve-

(20) La gauche saoudienne est composée à partir de 1975 du Front national de libération démocratique, de l'Union des peuples de la presqu'île arabique qui est un mouvement nassérien largement affaibli après la disparition de Nasser et le rapprochement égypto-saoudien et du parti Ba'th arabe socialiste, largement actif parmi les étudiants saoudiens à l'étranger jusqu'à l'éclatement de la guerre du Golfe. A ceux-ci s'ajoute le mouvement le plus radical à gauche qui est le Parti populaire démocratique créé en 1970. Il prônait la lutte armée et l'adoption de l'économie marxiste. Certains de ses dissidents ont créé le Front de la lutte populaire qui a publié un journal sous le nom « *al-Nidal* » (la lutte).

ments de gauche était l'abolition de la monarchie et l'application du socialisme. Mais l'action de la gauche, considérée par le pouvoir comme illégale, s'est soldée par une défaite suite à une contre-attaque du gouvernement qui débuta par l'assassinat au Liban où il avait trouvé refuge, de l'animateur du mouvement de « l'Union des peuples de la presqu'île arabique ».

Le courant de l'opposition islamique n'est pas légal non plus. Il est composé de plusieurs mouvements réformistes dont les plus influents sont le « Conseil saoudien pour le maintien de l'islam » *al-majlis al-sa'udi lil-tamassuk bil-islam*, un mouvement salafite qui prône des réformes constitutionnelles politiques et économiques et le « Comité de défense des droits légitimes », une association de défense des droits de l'homme d'inspiration islamiste qui réclame notamment la liberté d'expression et des réformes politiques. Les deux mouvements se trouvent paralysés. Le premier depuis la première guerre du Golfe et le second depuis l'arrestation de ses dirigeants en avril 1994 (21). Mais en dehors des mouvements réformistes, il existe une opposition républicaine; il s'agit de l'Organisation de la révolution islamique, d'inspiration iranienne, créée à la fin des années 70, qui réclame l'instauration d'une république islamique et le mouvement des Nouveaux frères (*al-Ukhwan al-Judod*) (22). C'est ce dernier mouvement qui a occupé en 1979 la mosquée de La Mecque. Enfin un courant plus radical exigeant l'application stricte de la loi islamique et l'austérité dans les dépenses publiques s'est renforcé depuis la guerre du Golfe. Les exécutions, la mort sous la torture et la détention sans inculpation ni jugement sont des procédés fréquents (23).

Deux facteurs rendent l'oppression praticable dans ce pays. Le premier est dû au fait que la culture critique en général, et celle des droits de l'homme en particulier, sont méprisées par la classe politique et ignorées par la société civile. La violence du pouvoir lorsqu'il s'agit d'un acte menaçant la sécurité du régime, identifiée à la sécurité de l'État, a réduit à néant toute présence d'une opposition politique active. Dès lors, le débat politique tourne autour du point de savoir comment appliquer la *charī'a*. L'opposition laïque, elle, est soit réduite au silence, soit persécutée. Le deuxième est le fait que l'Arabie Saoudite a vécu soixante ans sans constitution. Les sentences et les textes se contentent de s'appuyer sur le Coran et de se référer à la Sunna (v. *infra* : les limites à l'État de droit). Cette situation laisse dans l'ambiguïté et à l'appréciation du pouvoir la définition de la règle de droit sans la participation directe ou indirecte des citoyens (v. p. 364).

Les exemples de cette ambiguïté sont nombreux (24). À sa 32^e session, le Haut conseil des 'Ulema (instance consultative composée de 24 membres) réuni

(21) Le président du mouvement al-Mes'ari a trouvé refuge en Grande-Bretagne dont la justice lui a accordé le prolongement de son séjour malgré son expulsion décidée par le gouvernement britannique.

(22) A l'origine al-Ukhwan sont les fidèles à la pensée wahabite. Ils ont formé le contingent le plus fidèle au roi 'Abdel-'Aziz. Leur participation à l'instauration de l'État entre 1922 et 1932 a été active.

(23) Cf. Rapports d'Amnesty International 1992, p. 55 et 1993, p. 44.

(24) L'Arabie Saoudite rapatrie Lazraq Mohammad dans son pays d'origine où il était condamné à la peine capitale par contumace, et le livre aux autorités tunisiennes qui l'exécutent le 2 septembre 1986, sous prétexte que rien dans l'ordre juridique interne de l'Arabie n'interdit un tel rapatriement.

à Taef, décrète par une fatwa l'application de la peine de mort pour tout acte de sabotage et de malversation *al-ifsad fil-ardh* afin de barrer la route aux activistes de l'Organisation de la révolution islamique (25); par cette fatwa le pouvoir saoudien « autorise à verser le sang » *ibahat al-damm* des opposants pour les simples actes de sabotage ou de propagande anti-régime. Et pour compléter la panoplie d'actes répressifs, le ministre de l'Intérieur interdit aux journalistes opérant en Arabie Saoudite de traiter certaines questions telles que le statut des mineurs « *al-Hadâtha* » (26) et aux chiites saoudiens de travailler dans les abattoirs en les considérant comme des *rawafedh* (impies et anathèmes). Le pouvoir va jusqu'à imposer aux étudiants saoudiens, même ceux qui continuent leurs études à l'étranger, d'obtenir son aval si leurs travaux portent sur l'Arabie Saoudite. Or, rien dans la *chari'a* n'interdit à un chercheur d'étudier la société à laquelle il appartient. C'est sans doute la raison pour laquelle l'Arabie persiste à interdire l'accès à ses prisons à toutes les organisations et instances opérant dans le domaine des droits de l'homme y compris la Croix-Rouge internationale et Amnesty International. L'Organisation arabe des droits de l'homme a signalé ce vide juridique dans son numéro de 1988 (27). Aussi, en l'absence d'une constitution au sens propre du terme, les rapports entre les pouvoirs et entre ceux-ci et les citoyens restent indéfinis et ambigus. Une situation sans doute voulue. D'autant que rien n'empêche l'adoption d'une constitution s'inspirant du Coran et de la Sunna et mettant fin à une ambiguïté qui ne profite qu'au pouvoir en place au détriment de ses adversaires politiques. La présence d'un texte constitutionnel aurait au moins le mérite de définir d'une façon claire les rapports entre les deux sociétés : civile et politique.

État de droit et droit de l'État

Abstraction faite des questions que pose l'application du droit pénal islamique dans l'ordre interne eu égard au droit contemporain, d'autres questions soulèvent une véritable inadéquation avec les droits de l'homme. L'adoption du statut personnel et d'autres règles du droit musulman dans les systèmes juridiques arabes en général et en Arabie Saoudite, en particulier, impose des limites aux principes de l'égalité dans des domaines tels que le mariage, l'héritage, l'accès à la fonction publique et éventuellement le témoignage (28). Le mouvement pour le changement qui s'est engagé pendant la période coloniale et s'est vu consacré par le droit post-colonial n'a pas pu atteindre la sécularisation intégrale du droit positif. Le cordon ombilical qui lie les systèmes juridiques au droit musulman et à des règles coutumières à fondement socio-religieux est maintenu sous plusieurs formes. Cela est aussi vrai pour les pays arabes à composante confessionnelle diversi-

(25) Journal *Al-Jazira*, fatwa n° 148 du 24 août 1988.

(26) Journal *Al-Jazira*, décision du 25 septembre 1988.

(27) Cf. Comité international pour la Défense des droits de l'homme dans le Golfe et la presqu'île arabique, *Droits de l'homme au Royaume d'Arabie saoudite*, 1989, p. 9 et 10.

(28) Pour la majorité des pays arabes, la *chari'a* constitue la deuxième source du droit après le droit positif, suivie par la coutume malgré la disposition constitutionnelle généralement adoptée selon laquelle l'islam ou la *chari'a* est la source principale du droit.

fiée (Égypte, Syrie, Iraq, Jordanie, Soudan) que monoreligieux ou presque (pays de l'Afrique du Nord et de la Presqu'île Arabique) qui ont tous, sans exception, inséré le statut personnel basé sur la *charī'a* dans leur droit national et ont introduit certains *ahkām* des obligations et des contrats spéciaux (*al-'uqūd al-musammāt*) (29).

L'inadéquation s'aggrave par la pratique sociale à propos du statut de la femme surtout en Arabie Saoudite (30) qui se trouve prisonnière de son choix socio-juridique. L'inadéquation est d'autant plus importante dans ce pays, face au droit international, que la *charī'a* constitue la loi fondamentale non légiférée et pratiquement l'unique source de droit. C'est la raison pour laquelle l'Arabie Saoudite s'est abstenue de prendre part à certains textes internationaux, ceux portant sur les droits de l'homme, de la femme, de l'enfant et, sur l'égalité de droit entre majorité et minorité (v. *supra*).

Ce décalage souvent évoqué se trouve aggravé par la généralisation des droits de l'homme. Il est d'autant plus grave que l'Organisation arabe des droits de l'homme se trouve incapable de réagir face à la pratique du pouvoir en Arabie Saoudite qui maintient, contrairement aux souhaits des pays occidentaux, des concepts et des structures traditionnelles échappant à toute ouverture démocratique, même formelle. La réforme entreprise en mars 1992 a été sans innovation dans ce domaine (31).

La *charī'a* et son fonctionnement en Arabie Saoudite

Comme il est déjà indiqué, pour résoudre les problèmes que soulève l'application de la *charī'a* dans ces domaines, le pouvoir saoudien fait recours à la *chūra*. La compétence consultative est loin, juridiquement et par définition, des attributions exercées par les assemblées parlementaires. C'est la raison pour laquelle l'absence d'une constitution définissant les droits et devoirs des citoyens constitue, comme nous l'avons indiqué, un vide juridique évident d'autant que la *chūra* n'est que la consultation d'une certaine élite et de ceux à qui les gens se réfèrent (v. *supra*). Les définitions de Al-Mawdūdī, hier, et de

(29) Les orientations modernistes de 'Abdul Razzaq AL-SANHURI en Égypte et de Ass'ad AL-KORANI en Syrie et leur volonté d'adaptation de leurs droits nationaux aux besoins de la société contemporaine débouchent à quelques mois d'intervalle près sur l'adoption de codes civils dans leurs pays respectifs. Le code civil égyptien adopté en 1948, après une longue période de mutation, tire une grande partie de ses dispositions des législations occidentales notamment françaises. Celui de Syrie adopté en 1949, dans la foulée de changements provoqués par le premier coup d'État, tient compte de certaines dispositions de la *majalla* ottomane mais s'inspire largement des codes des pays arabes voisins. C'est le cas également du code pénal et du code commercial. Cf. HÖMAD (A.W.), *Al-Huquq al-djaziya*, éd. Université de Damas, 1953; ANTAKI (R.A.), *Al-Huquq al-tijariya*, éd. Université de Damas, 1955. Les deux auteurs traitent les sources du droit syrien à la lumière des droits, libanais, irakiens, égyptiens et français.

(30) La manifestation des femmes du 6 novembre 1990 réclamant le droit de conduire pour les femmes, a suscité la colère du ministre de l'Intérieur qui a considéré que tout rassemblement et toute protestation à ce sujet constituent un comportement inacceptable, cf. ABA-NAMAY (R.), *op. cit.*, p. 300.

(31) D'autres pays musulmans ont adopté l'institution *al-chūra* en lui donnant plus de représentativité par la présence des membres féminins. Le dernier de ces pays est Oman pour le *majlis* de 1994.

Sheikh Shaltût, aujourd'hui, vont dans le même sens (32). En outre la *bay'a*, mode de désignation du souverain, est défini par le roi Fayçal dans son premier discours du trône de la façon suivante : « *La décision de Al-Saoud (c'est-à-dire la famille royale) est unanime et la bay'a s'impose à nous tous. Elle a été suivie par la fatwa des 'ulama, des juges, des membres du conseil des ministres et du majlis al-chûra. Nous n'avons, devant l'insistance de Ahl al-hal wal-'aqd (ceux qui délient et qui lient) à nous charger de cette responsabilité, qu'à l'accepter* » (33). Or, la pratique de la *chûra* dans le contexte saoudien indique que le corps représentatif est composé de personnalités appartenant au pouvoir et nommées par lui. Cette conception de l'exercice du pouvoir fut confirmée dans les articles 3 et 4 de la décision portant statut du *majlis al-chûra*. L'article 3 est clair à cet égard. Le roi désigne le président et les soixante membres du *majlis al-chûra* « *parmi les gens des sciences, ceux qui ont de l'expérience et de la qualité...* ».

Par conséquent le problème réside dans le mode de désignation qui constitue la pierre angulaire du régime démocratique. Toutefois, la désignation par élection des membres de cette seule institution politique représentative se justifie, sinon s'impose, à la lumière de l'évolution accomplie depuis l'exercice du pouvoir califal. La nécessité aujourd'hui de l'élection dans de tels cas est évoquée par plusieurs *'ulema* et juristes (34). Les écrits saoudiens, souvent clients du pouvoir, défendent l'option du statut par le fait que l'islam a ordonné la *chûra* mais il a laissé à définir le *quand* et le *comment* aux conditions objectives, *Muqtada al-hal* (35). Aussi, selon la conception saoudienne, le roi désigne les principaux membres parmi ceux qui participent normalement au serment d'allégeance. En outre les décisions du *majlis* sont soumises au roi en sa qualité de premier ministre. Et si le conseil des ministres s'y oppose, il revient au roi de prendre la décision finale (art. 17 du statut du *majlis*). Dans la pratique le *majlis* n'a qu'une seule tâche, celle de canaliser la volonté du souverain. Il s'agit donc d'une instance consultative au sens propre du mot. Or, la *char'ï'a* à laquelle le régime saoudien fait souvent référence fournit éventuellement les bases juridiques nécessaires à l'instauration d'une démocratie constitutionnelle.

Le maintien des structures traditionnelles, le décalage entre droit national, « droit » universel et la pratique contraire aux sources même du droit national (la *char'ï'a*) rendent la conciliation impossible entre la pratique politico-sociale saoudienne et l'État de droit, tant selon la raison islamique, que, et à plus forte raison, selon les concepts contemporains des droits de l'homme. Car la situation se complique en prenant en considération le décalage déjà existant entre la *char'ï'a* et le droit positif. À ce propos, il faut préciser que, d'un point de vue religieux, le dogme sanctionne le droit. La *char'ï'a* étant d'origine

(32) Cf. AL-KHATIB (Z.), *Nizam al-chûra fil-islam wa nuzum al-dimuqratiya al-mu'asira*, 1985, Le Caire, imprimerie al-Sa'ada, p. 54 et s. et voir la déclaration du Mufti d'Égypte selon laquelle « Le prêt avec intérêt fixe pratiqué par les banques occidentales n'est pas en contradiction avec l'islam », *Le Monde* du 1^{er} juin 1995.

(33) Voir DAHLAN (Aha), *Dirasa fil-siyasa al-dakhiliya lil-mamlaka al-'arabiya al-sa'udiya*, Dar al-charq, 1984, Djedda, p. 146.

(34) Voir AL-KHATIB (Z.), *op. cit.*, p. 61.

(35) Voir SATI (A.), *op. cit.*, 1992, p. 27.

divine, elle s'impose à toute règle de droit positif. C'est à partir de la *charī'a* et en suivant la distinction entre le bien et le mal élaborée par la jurisprudence des quatre *mujtahidine* que tout pouvoir doit agir. L'ensemble des déclarations politiques et celles touchant aux fondements de la société saoudienne font référence à cette conception en lui assignant une finalité et une dimension politiques. Pour instaurer la cohésion sociale à la saoudienne, le juge saoudien des affaires politiques, comme tout autre *qadi* et comme l'État saoudien lui-même, tend à résoudre « par l'islam » tous les problèmes et toutes les questions qui se posent à la société tout en s'appuyant sur la question/réponse : l'islam n'a-t-il pas refusé la base du dogme dans la chrétienté fondée sur le partage entre Dieu et César ? Par conséquent, l'État de droit doit se soumettre en Arabie au seul droit de l'État où le pouvoir politique entend se vouer à la seule et unique mission juste, celle de l'islam. L'État saoudien finit par s'approprier ainsi le droit musulman, l'État de droit étant celui défini par le droit de l'État, c'est-à-dire la *charī'a*. Dès lors, il ne peut y avoir un État de droit dans le sens universel, la notion du bien étant liée à ce qui est permis dans la pratique islamique saoudienne. Aussi, prohiber ce qui est permis (lapidation, amputation de la main du voleur, décapitation... etc.) et remplacer le châtement par un autre constitue en soi une atteinte au droit de l'État donc à l'État de droit.

Cette vision dans l'interprétation de l'État de droit et plutôt le droit de l'État n'est sans doute pas fortuite. Pour maintenir son oppression, le pouvoir saoudien s'abrite derrière la spécificité de son droit interne et la nature divine de ses sources. Or nous savons que la jurisprudence islamique a dégagé trois catégories de finalités de la loi islamique. Les *darurât* (nécessités). Celles-ci impliquent de préserver la foi, la raison, la vie, la progéniture et les biens. Ce sont les nécessités fondamentales qui sont liées à la saine nature, la *fitra* (36). Cela correspond précisément aux finalités et au contenu des textes universels contemporains avec sans doute la différence que la nature divine de la loi islamique leur confère une obligation absolue, plus absolue encore que toutes les normes du droit international y compris celles de *jus cogens*.

Cette institutionnalisation protectrice est à l'honneur de la *charī'a* qui a précédé la déclaration des droits de l'homme de onze siècles et demi et les textes contemporains de plus de treize siècles.

Dès lors, l'adoption de l'islam comme fondement du régime politique et du système juridique de l'État (le cas saoudien) doit conduire à une obligation : l'attitude du pouvoir ne doit pas mettre en péril les éléments de la *fitra*. Le pouvoir ne doit pas être, islamiquement parlant, oppresseur au risque de se voir corriger par tout citoyen, à qui incombe de droit de redresser le mal. Jusque-là le système musulman de protection (supposé d'être celui de l'Arabie Saoudite) marque le pas par sa nature divine et sa juridicité. Cette reconnaissance, depuis des siècles, des droits de la *Umma* et son droit légitime anti-despotique constitue, au niveau des principes, un indéniable progrès (v. *infra*). En islam,

(36) Voir l'explication dans Al-Shatibi A. ISHĀQ, *Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Charī'a*, éd. Dar al-Ma'rifa, Beyrouth, vol. 2, p. 108.

l'individu n'a pas à lutter dans une communauté islamique pour faire reconnaître ses droits, c'est une chose acquise (37). Toutefois, les points positifs que marque le droit musulman par rapport au droit positif contemporain ne peuvent effacer certaines limites qu'impose le droit musulman à l'État de droit tel qu'il est universellement perçu et reconnu par la société internationale, y compris les États membres de la Conférence islamique.

Les limites à l'État de droit

Parmi les conditions exigées en 1926 par le vaincu, le chérif de la Mecque et acceptées par le vainqueur 'Abd el-'Aziz, l'émir de Najd après la conquête du Hidjaz, il y a le maintien du *majlis al-chûra* et de l'organisation administrative du Hidjaz. Stratégiquement, l'adoption de la *chûra* comme institution représentative ne posait pour le futur souverain aucun problème et cela pour deux raisons :

1 – La *chûra* permet à la nouvelle monarchie d'éviter l'apparition des groupements politiques auxquels les membres de la famille royale risquent d'adhérer, participant de ce fait au jeu électoral, signe de division pour la famille, au moment où le fondateur avait le plus grand besoin de l'adhésion de tous à son action.

2 – La présence du *majlis al-chûra* écarte la possibilité de l'existence d'un deuxième pouvoir (le pouvoir représentatif) parallèle à la dynastie et à la famille royale.

Toutefois le *majlis al-chûra* n'a jamais pu jouer, dans le Hidjaz, sous les Saoudiens, le rôle auquel il est destiné ; il a été vidé de sa substance et s'est transformé en une instance comprenant des notables religieux et des hauts fonctionnaires dont une partie appartient à la famille royale (v. *supra*). Aujourd'hui, la tâche de cette unique institution « représentative » est d'approuver, de justifier et d'envoyer des messages de congratulations grâce à la pesante présence de son président, deuxième personnalité dans la hiérarchie de la famille royale (38).

Le fonctionnement des rouages de l'État s'accomplit conformément à la volonté monarchique, à l'image des sultans musulmans de la décadence. Le roi est l'autorité suprême, l'administrateur général du pays et le juge supérieur. En d'autres termes, l'organisation politique et sociale du pays fait converger tous les pouvoirs vers la personne du roi. L'expression « pouvoir absolu » prend dans le cas de l'Arabie toute sa dimension. Le rôle joué par la famille royale à côté du roi réduit l'unicité de la nation à celle de la famille royale. Dans une déclaration,

(37) Cf. 'AMARA (Muhammad), *Al-Islam wa huquq al-insan : Darûrat li huquq*, éd. 'Alam al-Ma'rifa, Koweit, 1985. L'objectif de l'auteur, à travers son ouvrage, est de privilégier les dispositions de la *chari'a* par le fait que la *chari'a* élève les droits de l'homme à un niveau supérieur à celui de simples droits.

(38) La famille royale comporte aujourd'hui plus de 4 000 princes qui se partagent le pouvoir. Quatre cents parmi eux sont consultés de temps à autre et quelques dizaines occupent les postes clés. A la tête de la pyramide familiale il y a le Conseil de la famille, un conseil restreint dont les membres font partie de *ahl al-hal wal-'aqd*. Cf. AL-SHAMRANI, *op. cit.*, p. 322.

le prince Fahd, devenu ensuite roi, affirme que « *l'unité de la famille saoudienne est le fondement de l'unité nationale* » (39) à l'image semble-t-il de la notion de l'unicité du calife comme corollaire de l'unicité de la *Umma* sous le régime des empires.

La souveraineté n'est pas au peuple. Les organismes qui secondent le roi n'agissent que par délégation et sous son autorité. La souveraineté est un statut qui lie la nation au roi en application de la notion de *bay'a* (celle-ci s'est déjà produite à trois reprises dans l'histoire du royaume, en 1953, 1964 et 1975). La *bay'a* épargne au royaume, selon les commentaires du régime, la nécessité d'adopter le modèle démocratique occidental (40).

Comme institution fondamentale du système juridique islamique, la *bay'a* implique le choix du prince par certaines personnes et dans certaines conditions (41). À l'origine, la *bay'a* tenue par *Ahl al-hal wal-'aqd* à l'égard du souverain, implique son abolition si ce dernier ne répond pas à ses obligations dans la pratique du pouvoir. Examinés sous cet angle, les principes de la *bay'a* sont mis en cause d'une part par la pratique monarchique saoudienne (nomination du futur roi par décret royal suite à une décision du « conseil » de la famille royale (42) et serment d'allégeance postérieur fait par les flagorneurs du régime) et d'autre part par l'impossibilité de contester l'action du gouvernement nommé par le roi et responsable devant lui. Or, la *bay'a* doit pouvoir éventuellement déboucher sur la rupture du contrat, l'obéissance à l'imam n'étant obligatoire que tant qu'il gouverne en conformité avec le livre sacré (43).

Tel qu'il fonctionne, le régime saoudien est en contradiction permanente avec sa « constitution », la *charī'a*, d'autant que le verset coranique condamnant la monarchie est clair (44) et que le régime saoudien ne diffère guère, dans son fonctionnement, des autres régimes arabes tant républicains que monarchiques, avec sans doute des nuances relevant de la pratique de la démocratie formelle (45).

(39) Déclaration au journal saoudien *al-Madina* n° 3340 du 2 avril 1975.

(40) La *bay'a* qui fait l'objet du verset 12 de la sourate *al-Mumtahine* et des versets 10 et 12 de la sourate *al-Fath* a pris un contenu politique suite à la disparition du prophète au moment de la *bay'a* du premier calife Abu Bakr.

(41) Parmi ces conditions figure celle de la soumission du calife à la loi. Le Calife Abu-Bakr l'a expliqué en déclarant lors de sa désignation : « *Obéissez-moi tant que j'obéis à Dieu et à son prophète* », voir également note 46.

(42) Après l'assassinat de Fayçal, les princes 'Abdellah ibn 'Abdel-Rahman et cinq fils du roi 'Abdel 'Aziz se sont réunis le 25 avril 1975 en conseil de famille pour désigner Khaled ibn 'Abdel-'Aziz qui a nommé, à son tour, Fahd comme dauphin dès sa désignation. Le lendemain fut fixé pour que le serment ait lieu au palais du gouverneur à Riyadh. (Cf. 'Abdel Rahman Nasser AL-SHAMRANI, *Fayçal al-qatil wal-qatil*, éd. Dar al-Insan, Beyrouth, p. 340).

(43) Voir l'explication sur cette condition de l'exercice du pouvoir in AL-TAMMAWI (S.), *al-Sultāt al-talat fil-dasātir al-'arabiya wa fil-fikr al-islami*, Dar al-fikr al-'arabi, 1979, p. 183 à 281.

(44) Sourate 27, verset 34.

(45) Même cette façade de démocratie formelle n'est pas observée en Arabie Saoudite. Les années passent mais le gouvernement ne change pas. Le seul remaniement ministériel qui a eu lieu depuis 1975 est celui du 2 août 1995 en vertu duquel 16 des 28 ministères ont changé de titulaire. Les ministères-clés occupés par les membres de la famille royale sont restés inchangés. Cet événement et celui de la promulgation en 1993 du décret définissant la durée du mandat du gouvernement, adopté dans la foulée de la réforme politique entreprise après la guerre du Golfe, sont les seules tentatives de changement entreprises en Arabie saoudite depuis un demi siècle.

Dès lors la question qui se pose est de savoir si la situation dans les pays arabo-musulmans, en général, et en Arabie Saoudite en particulier, ne constitue pas une transposition du passé dans le présent et ne s'inscrit pas effectivement dans la ligne de la pratique umayyade et abbasside et plus particulièrement dans la traditionnelle analyse du despotisme oriental. Al-Hajjaj ibn Yusuf n'a-t-il pas commis les plus atroces des massacres à l'égard des habitants de Kufa après son fameux discours «*Ya ahlal-Iraq...*», n'a-t-il pas décapité 'Abdullah ibn al-Zubayr à la Mecque et laissé sa tête exposée ? La confiscation des biens et les abus de pouvoir n'ont-ils pas été des procédés fréquents surtout sous les Abbassides ?

Le Coran impose, il est vrai, d'obéir (46), mais le Prophète tout en indiquant que l'obéissance et la soumission sont un devoir pour le musulman «*en tout ce qui lui plaît ou déplaît*», précise «*à moins que l'exécution de l'ordre ne constitue un péché*» (47). Il y a là une limite à l'ordre que le premier calife Abu-Bakr n'a pas manqué de signaler (v. *supra* note 41). La soumission du pouvoir à la loi s'équilibre donc par l'obligation pesant sur l'individu de lui obéir. Cet équilibre a comme but d'empêcher à la fois le despotisme étatique et l'absolutisme individuel de se développer, étant entendu que les deux droits (de l'État et de l'individu) sont soumis à la même loi. La traduction de cet équilibre dans la réalité ne peut se faire à l'époque contemporaine qu'en présence d'une constitution au sens propre du mot, qui fait état des droits politiques et des libertés publiques accordées aux citoyens et non pas un simulacre de *nizam* adopté suite à l'insistance des alliés de la guerre du Golfe. De ce fait, la question du respect par le régime saoudien des droits de l'homme reste entière, tandis que la *charī'a* reconnaît comme les textes contemporains le droit à la vie sauf exception (*Ne tuez pas l'âme que dieu interdit de tuer*), et à l'égalité sauf exception également (*Les musulmans sont égaux comme les dents d'un peigne, la différence étant dans la foi*, v. note 7).

En outre, l'application du droit musulman en Arabie implique que la mécréance, l'hétérodoxie, l'idolâtrie et surtout, en ce qui nous concerne, la désobéissance à l'autorité (le cas de *baghi*) soient considérés comme des crimes et celui de *baghi* est un cas de crime politique sévèrement réprimé. La *fatwa* de «*l'Instance des grands ulama*» (48) inflige la peine de mort à toute personne qui «*a commis un acte de sabotage ou a répandu le désordre*», *al-ifsad fil-ardh*. Or, le terme employé dans la *fatwa* est un terme flou sans définition juridique ou doctrinale. Celle-ci est laissée aux soins du *qadi* qui est en Arabie au service du prince.

Aussi la moindre opposition au régime peut-elle constituer un acte de *ifsad fil-ardh*. La *fatwa* ne fait d'ailleurs que confirmer un décret royal adopté en mars 1961 qui inflige la peine capitale à toute personne qui entreprend une action agressive contre l'État (49). L'usage abusif de ces institutions et de celle

(46) «*Obéissez à Dieu, au Prophète et à ceux d'entre vous à qui il appartient de vous régir*», verset 59, sourate 4.

(47) Sahih al-BUKHARI, VIII, p. 105.

(48) *Fatwa* n° 148 du 24 août 1988, adoptée à la 32^e session tenue à Ta'ef.

(49) Cf. *Les droits de l'homme en Arabie Saoudite*, op. cit., p. 14.

de la décapitation à des fins politiques fournit au régime saoudien les instruments de répression dont il a besoin non seulement contre les opposants politiques mais également contre les associations civiles.

Avec cette approche pratiquée par l'Arabie Saoudite et présentée comme celle pratiquée par les califes des deux empires, les contestataires saoudiens se trouvent dépourvus de la protection qu'offre le respect des droits de l'homme. Le silence complice des pays occidentaux ne fait que conforter le pouvoir saoudien qui s'abrite derrière le principe de la souveraineté et de celui de l'effet relatif des traités.