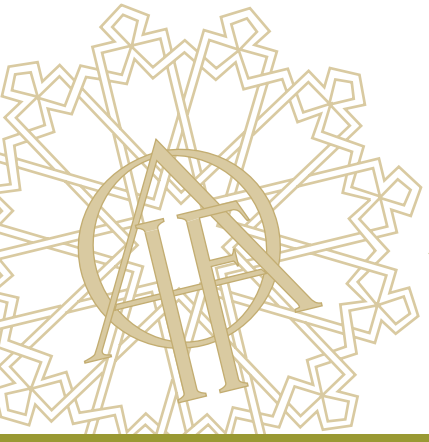
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 27 (1994), p. 77-91

Bernard Botiveau

Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Bernard BOTIVEAU

LE STATUT PERSONNEL DES MUSULMANS ÉGYPTIENS AU XX^{E} SIÈCLE :

régulations autoritaires et réponses sociales

En 1979, une réforme du statut personnel des musulmans égyptiens, adoptée par un décret de Anouar al-Sadate, donna lieu à un important débat public qui devait se prolonger durant les années suivantes. L'une des innovations de cette réforme les plus contestées dans la presse islamiste et par une partie des oulémas, était de permettre aux femmes mariées dont le mari avait contracté un remariage polygame sans leur consentement, d'obtenir un divorce judiciaire, ce remariage étant désormais « considéré comme préjudiciable à la femme, même si elle n'a pas précisé dans son contrat (que son mari) ne devrait pas avoir d'autre épouse qu'elle » [1]. Également contestée au stade de son application par quelques juges qui l'estimaient en contradiction avec la *sharī'a* islamique, cette législation fut abrogée en 1985 par la Haute-Cour constitutionnelle. Pour éviter d'avoir à se prononcer sur le fond — politique — de l'affaire, c'est-à-dire sur la légitimité de la loi d'un point de vue islamique, la Haute-Cour préféra utiliser des arguments de pure forme juridique : « l'urgence » invoquée par le président Sadate pour intervenir dans le domaine législatif, comme l'y autorisait en principe la Constitution, n'existait pas, en particulier estimaient les magistrats de la Haute-Cour, parce que les Égyptiens pouvaient fort bien attendre la promulgation, en bonne et due forme, d'une loi, pour voir modifier un droit du statut personnel resté inchangé en plus d'un demi-siècle. Deux mois après cet arrêt de la juridiction constitutionnelle, lorsqu'une loi fut régulièrement votée par l'Assemblée du peuple, en juillet 1985, à l'issue de séances longues et difficiles, M^{me} Amal Othman, ministre des Affaires sociales, déclara que c'était la première fois dans l'histoire de l'Égypte que le droit du statut personnel des musulmans était réglementé par une assemblée législative et non imposée par un décret du gouvernement [2].

Ces deux sortes de réactions, liées à une conjoncture politique particulière, posent une série de questions à propos desquelles je voudrais examiner plusieurs hypothèses, autour de deux axes de réflexion. Le premier concerne le point de vue du « législateur » : en prenant

1. Loi n° 44 de 1979, art. 6 *bis* 1.

2. Cf. la presse égyptienne et spécialement le quotidien *Al-Ahrām* du 3 juillet 1985.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'initiative de la réforme, il affirme que le changement juridique doit être décrété pour adapter le droit à des états sociaux successifs, contre une tradition interprétative fixiste de la loi islamique; en même temps, il prend un certain nombre de précautions de nature à légitimer cette intrusion dans un domaine traditionnellement réservé aux oulémas et aux *qādīs* des juridictions religieuses. Le second axe de réflexion porte sur les effets sociaux d'une telle réforme, réalisée de façon unilatérale. Il serait vain de rechercher là des réponses homogènes : l'histoire des statuts personnels dans les sociétés arabes et musulmanes depuis les premières codifications modernes montre au contraire une variété de conflits et d'interactions d'ordre culturel, dont les expressions les plus courantes sont, au-delà de l'indifférence des individus, des stratégies individuelles de contournement et d'adaptation, des actions organisées de résistance, visant des enjeux parfois très précis, des pratiques d'acteurs spécifiques, en particulier parmi les juges et les avocats; les unes et les autres dépendant de représentations sociales assez courantes pour être normatives. Par quels types de négociations, en fonction de quelles perceptions, la norme de droit islamique, littéralement interprétée ou altérée par la codification, parvient-elle à s'imposer durablement comme référent individuel et collectif ?

Les exemples proposés ci-après sont empruntés au débat égyptien sur le droit islamique du statut personnel, provoqué par le changement législatif de 1979-1985. Ils le sont également à différents moments où le statut et l'identité des institutions juridiques et judiciaires ont été discutés en Égypte, lorsque la question des statuts personnels se trouvait posée. La période récente fut en effet l'occasion d'une réflexion non seulement sur la pratique judiciaire et sur le développement judiciaire actuels mais ces derniers furent aussi replacés dans la perspective des changements introduits dans le droit du statut personnel depuis le mouvement réformiste musulman du début de ce siècle. Quant à la pratique judiciaire, différents exemples sont tirés de décisions de justice postérieures à la réforme de 1979, et concernant les juridictions du statut personnel du grand Caire[3].

I. *Le changement par décret.*

Les premières codifications du statut personnel des musulmans sont relativement récentes : elles furent initiées par le Code ottoman de la famille de 1917[4] et systématisées par deux lois égyptiennes de 1920 et 1929. Cet ensemble normatif représenta un modèle législatif, imité et développé ultérieurement dans la plupart des sociétés arabes. S'il fut précédé, pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle, de codifications du droit civil et du droit pénal, ainsi que de réformes structurelles accentuant une rationalisation judiciaire

3. Cf. Botiveau (B.), *Sharī'a islamique et droit positif dans le Moyen-Orient contemporain. Égypte et Syrie*. Thèse de science politique, Aix-en-Provence, 1989, p. 207-220.

4. Sur la promulgation du code ottoman de la famille du 25 octobre 1917 et les réformes qui l'ont préparé, voir Starr (J.), *Law as Metaphor. From Islamic Courts to the Palace of Justice*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 38 et suiv.
Cf. également Chehata (Ch.), « L'évolution moderne du droit de la famille en pays d'Islam », *Revue des études islamiques*, 1969, XXXVII (1), p. 103-114.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

entreprise au cours des siècles précédents dans l'Empire ottoman, l'immixion d'États dans les statuts personnels, auparavant laissés à l'initiative privée sous le contrôle des *qādī*s, était un fait nouveau.

Cette volonté de réglementer doit être replacée dans un contexte historique : celui du *tanẓīm*. L'idéologie « tanzīmiste » affirme la possibilité d'une transformation de la société par le droit édicté. En fait, cette idéologie s'est alimentée de deux philosophies différentes. L'une, inspirée des Lumières, et considérée dans le monde arabe comme importée (*wāfid*), postule l'égalité et la responsabilité des individus devant la loi : le *Hatti Humayun* de 1839 jetait les bases d'un contrat social en vertu duquel les sujets de l'Empire ottoman étaient appelés à devenir des « citoyens ». Dans le contexte ottoman et égyptien, il ne s'agit que d'une citoyenneté imparfaite car déterminée juridiquement, pour ce qui est du statut personnel des individus, par leur appartenance à l'une des trois grandes communautés identifiées aux religions révélées. Une seconde philosophie est énoncée par le mouvement réformiste musulman (*salafiyya*), dont les représentants croient au contraire en la possibilité d'une auto réforme de la société, au nom d'idéaux anciens réinterprétés en fonction de la modernité. Les deux courants de pensée ont en commun de considérer le monde musulman comme un monde en déclin qui ne peut survivre qu'en se regénérant [5]. Pour les réformistes musulmans, la réforme sociale est ainsi une nécessité historique conforme à la loi islamique, dont la moindre des sanctions n'est pas la chute à laquelle s'exposent les gouvernants qui n'ont pas su s'adapter aux exigences de changements des sociétés et qui subissent de ce fait la « loi inexorable de l'histoire » ou *sunnat Allāh* (« coutume de Dieu »), pour reprendre une formulation familière à Muḥammad ʿAbduh [6].

Ces représentations sont également perceptibles dans la terminologie employée par les juristes, lorsqu'ils considèrent que les institutions du droit islamique sont devenues inadaptées, voire dépassées et doivent être confrontées à des savoirs nouveaux. La perception de cette insuffisance est signalée par la fréquence de l'emploi de termes comme *jumūd* (sclérose, stagnation) ou *fawḍa* (anarchie, dysfonctionnement), dans des expressions comme *fawḍa tashrīʿiyya* (anarchie législative); situation à laquelle ne peut répondre qu'une « renaissance législative » (*nahḍa tashrīʿiyya*), expression employée dans les années trente en Égypte par Sanhoury et d'autres juristes de renom, comme elle le sera par les codificateurs syriens de 1949, dont l'œuvre fut même qualifiée de *inqilāb tashrīʿī* (« bouleversement », « coup d'État législatif ») : il s'agissait par là de souligner le

5. L'une des conditions de cette « régénération » sociale est l'amélioration de la situation de la femme musulmane : c'est en 1899, que Qasim Amin publie au Caire son célèbre ouvrage : *La libération de la femme* (*Taḥrīr al-mar'a*), tandis que Mansour Fahmy soutiendra à Paris en 1913 sa thèse novatrice sur *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme* (Paris, Librairie Félix Alcan, 1913), qui lui vaudra la vindicte des conservateurs de l'Azhar.
Cf. aussi la réédition récente de cet ouvrage : *La condition de la femme dans l'Islam*, Paris, Allia, 1990.

6. Kerr (M.H.), *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ʿAbduh and Rashid Rīdha*, University of California Press, Cambridge University Press, 1966, p. 129-131.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

caractère à la fois autoritaire et « irréversible » des réformes législatives entreprises, et notamment de l'abrogation de l'ancien code civil ottoman, la *mejelle* [7]. En fait, comme le soulignait pour l'Égypte en 1979, Amal Othman, ministre des Affaires sociales (cf. *supra*), il est facile de constater que la quasi-totalité des réformes du statut personnel réalisées dans le monde arabe jusqu'à une époque récente, ont été imposées par des gouvernements, avec ou sans l'approbation d'une assemblée parlementaire. En Égypte, trois modalités successives, peuvent cependant être distinguées pour décrire les régulations autoritaires du statut personnel des musulmans.

Tout d'abord, les lois de 1920 et 1929 : elles s'inscrivent dans la tradition réformatrice inaugurée au XIX^e^ siècle par Muḥammad ʿAlī. Si l'adoption de ces lois y a pris la forme de rescrits royaux, elle fut surtout le résultat de ce qu'on pourrait appeler un *compromis autoritaire*, l'État égyptien faisant taire les oulémas les plus conservateurs et s'appuyant sur les intellectuels musulmans réformistes pour donner satisfaction à une élite réformatrice que l'on rencontrait dans le mouvement national (wafdistes et libéraux-constitutionnels) et qui était représentée, en ce qui concerne les femmes, par des intellectuelles comme Hodā Shaʿrāwī ou Cēsa Nabarāwī [8]; tout en sachant, en contrepartie, ne pas aller trop loin dans la sollicitation des textes de la *sharīʿa* islamique, dont l'interprétation orthodoxe est ordinairement défendue avec vigilance par les oulémas fidèles à la tradition azharienne. C'est en 1925, rappelons-le, que l'ouvrage de ʿAlī ʿAbd al-Rāzeq, *Al-Islām wa uṣūl al-ḥukm*, a valu à son auteur d'être exclu de l'Azhar et a provoqué la chute d'un gouvernement. Cette situation explique le caractère ambivalent de ces lois : d'un côté, leur caractère novateur, avec l'introduction du divorce judiciaire (*taṭlīq*) à l'initiative de la femme mariée, l'amélioration de la garde des enfants de couples divorcés et des garanties accordées dans le domaine des pensions (*nafaqāt*); de l'autre, l'insistance du législateur à fonder toute norme nouvelle sur une interprétation, même minoritaire, de la jurisprudence islamique et sa réticence à entrer de façon explicite dans les débats lancés par les intellectuels sur des revendications telles que l'interdiction de la polygamie et de la répudiation.

La même nécessité de composer sera constatée, lorsque trois décennies plus tard, le régime nassérien tentera de poursuivre ces réformes. Pour les idéologues du socialisme arabe, le droit doit être mis au service exclusif du développement économique et social. En ce qui concerne le droit islamique, les conditions sont créées autoritairement pour forcer à des interprétations de la *sharīʿa* en rupture avec la tradition. Les oulémas azhariens sont requis de fournir de nouvelles interprétations en puisant dans le stock des opinions anciennes émises non seulement par les grandes écoles du *fiqh* sunnite,

7. S. Mahmasani, *Philosophie de la législation en Islam* (*Falsafat al-tašrīʿ fi'l-islām*), Beyrouth, Dār al-ʿilm li'l-malāyīn, 1954, 5^e^ éd., p. 123.

8. Elles publient, à partir de 1925, la revue *L'Égyptienne*, à côté d'autres périodiques comme *La femme égyptienne*, *La renaissance féminine* ou *Les droits de la femme*.
Cf. Fenoglio Abdel-Aal (I), *Défense et illustration de l'Égyptienne*, Le Caire, *Dossiers du CEDEJ*, 2-1988.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

mais aussi par des écoles sunnites tombées en désuétude, voire par des écoles chiites [9]. Pourtant, les campagnes lancées, les commissions réunies (notamment de 1960 à 1970) ne produiront aucune législation nouvelle, hormis l'étatisation, en 1955, de toutes les juridictions communautaires du statut personnel. En 1973, le ministère des Affaires sociales publie un rapport sur un projet de code de la famille issu de ces commissions, mais ce rapport sera « enterré » devant l'opposition des oulémas.

Ces politiques ont en commun, malgré des modalités différentes de mise en œuvre, un volontarisme qui se traduit par une instrumentalisation du droit. Les réformistes musulmans estimaient qu'ils pouvaient obtenir un effet social de l'utilisation syncrétique (*talfīq*) de l'enseignement des différentes écoles du *fiqh*; idée clairement exprimée dans l'exposé des motifs de la loi égyptienne de 1929 : *La politique, en matière de droit musulman, est de faciliter aux hommes la pratique de la loi en l'interprétant d'une façon large, et de consulter les ulémas chaque fois qu'il s'agit de trouver un remède à une maladie sociale devenue difficile à guérir, afin que les hommes sentent que la loi apporte une solution dans toute difficulté et une délivrance dans toute adversité.* Dans les années 30, Abderrazzaq Sanhoury, le principal artisan du Code civil égyptien de 1948, croyait même qu'il était possible et nécessaire d'intégrer le droit de la famille à ce Code, comme c'est le cas en France par exemple [10]. Ce faisant, il pensait que la soumission des statuts personnels à un droit positif national garantissait sa sécularisation, prix exigé par la modernisation des institutions. Un état d'esprit comparable présidait à l'étatisation des juridictions communautaires égyptiennes en 1955. Ce volontarisme est toujours présent lorsque, dans la logique de sa politique d'ouverture, Anouar Al-Sadate impose en 1979 de sérieux amendements au droit islamique de la famille. Cependant, la réforme sadatienne se distingue des précédentes, dans la mesure où le droit n'est plus perçu comme un simple outil, pour ainsi dire neutre, mais comme un enjeu de société dont la visibilité est accrue par la pression exercée dans le champ politique par le radicalisme islamique. On n'est plus alors dans le contexte du compromis autoritaire déjà signalé, mais dans celui d'un « libéralisme autoritaire » qui cherche à faire prévaloir une certaine représentation des relations sociales, loin désormais de toute idée de compromis.

Le droit légiféré par l'État égyptien, au cours d'un demi-siècle, dans le champ du statut personnel des musulmans, a incontestablement produit des normes nouvelles, qui obligent à modifier substantiellement la lecture que l'on pouvait faire auparavant du droit islamique, et à prendre en compte un *droit positif islamique*, dont la hiérarchie des oulémas de l'Azhar finira par reconnaître qu'il est adapté à la société égyptienne du

9. Cette ouverture à *toutes* les écoles de jurisprudence islamique, y compris les écoles non sunnites, sera préconisée par les juristes chargés par Nasser entre 1958 et 1961 (République arabe unie) de produire une nouvelle codification du droit islamique. Cf. l'introduction de *L'Encyclopédie Gamal Abd el-Nasser du fiqh islamique* (*Mawsūʿat Gamāl ʿAbd al-Nāṣir lil-fiqh al-islāmī*), Le Caire, 1961.

10. Sanhoury (A.) ;
« De la nécessité de réviser le Code civil égyptien et de la base sur laquelle se fera cette révision » (en arabe), Le Caire, Revue *Al-qānūn wa al-iqtiṣād* VI-1, 1936, p. 3-144.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

XX^e siècle. C'est le cas par exemple pour tout ce qui limite ou organise la liberté de se marier et de divorcer, ce sur quoi n'avait guère insisté le *fiqh* classique : par exemple, le divorce judiciaire (1920), l'élévation de l'âge requis pour pouvoir se marier (1923), l'enregistrement notarial de l'acte de mariage (1931) ou la reconnaissance implicite de l'existence d'une clause de monogamie dans le contrat de mariage (1979). C'est le cas également pour ce qui concerne le travail du juge, qui n'est plus un *qāḍī*, mais un juriste diplômé d'une faculté de droit et mettant en œuvre des procédures codifiées, homogènes et obligatoires, et des moyens de preuve tirés du droit civil, à côté de ceux du droit islamique. En revanche, rien n'indique que ce droit positif du statut personnel se soit imposé aussi facilement que les discours des juristes et des politiciens le laisse entendre, lorsqu'il occulte des pratiques normatives coutumières correspondant à des habitus, ou nées de stratégies d'évitement de la norme étatique.

II. *Des usages sociaux du droit de la famille.*

S'il est facile de constater que le droit positif islamique, tel qu'il vient d'être défini, bénéficie pour son application de la « contrainte légitime » qui permet à la justice de fonctionner, s'il est possible, autrement dit, de constater que le droit de l'État est normatif, la question se pose toujours de savoir quelle est la portée réelle de ce droit, et quels effets sociaux particuliers il a pu produire. Le changement observé de certains comportements sociaux — élévation de l'âge moyen au moment du mariage, renforcement de la sécurité des pensions alimentaires, réduction de la polygamie, efficacité accrue du divorce judiciaire comme alternative à la répudiation et meilleure organisation de la garde des enfants (*ḥaḍāna*) après divorce — peut être attribué, outre à la « force du droit », à un ensemble de facteurs : évolution démographique, politiques sociales de l'éducation, du travail et du logement, marché du travail et économie de l'émigration notamment, que les législations prennent en compte alors qu'ils ont déjà produit des effets normatifs sur ces comportements.

Un premier élément de « mesure » des interactions entre pratiques sociales et normes édictées pourrait être recherché dans les données statistiques sur les comportements des individus au sein de la famille. Seulement, les chiffres disponibles présentent des inconvénients dont certains sont bien connus : le premier recensement de quelque ampleur date de 1897, mais il comporte peu d'informations sur les modifications des structures familiales. Les premières lois sont intervenues, rappelons-le en 1920 et 1929 et les chercheurs s'étant intéressés au droit de la famille s'accordent généralement pour estimer qu'il n'existe pas en Égypte de statistiques sûres quant au mariage et au divorce avant la fin des années 1930 [11]. On peut cependant relever des tendances qui, en se limitant à la période 1952-1980, analysée par le Centre national de recherches sociologiques et criminologiques (CNRSC) du Caire, apparaissent nettement : augmentation du nombre

11. Borrmans (M.), *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, La Haye, Mouton, 1977, p. 82.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

des célibataires en âge légal de se marier, élévation de l'âge moyen au moment du mariage, baisse du taux de divorcialité, baisse du nombre des mariages polygames et recul de la répudiation [12]. Mais redisons-le, ces faits ne peuvent être prioritairement attribués à la rationalisation législative et judiciaire et si « explication » il y a, elle devrait être recherchée dans des causes plus larges liées à l'état de la société. Un exemple tiré de cette étude permettra de situer les faits avec plus de précision : l'âge moyen au moment du mariage se situait en 1952 autour de 25 ans pour les hommes et 20 ans pour les femmes (villes et campagnes confondues, avec toutefois un âge plus élevé en ville que dans les régions rurales, et nettement plus élevé en ce qui concerne les hommes dans les deux cas); en 1980, l'âge moyen est respectivement de 29 ans pour les hommes et 22 pour les femmes [13]. Or, le chiffre de 1952 est déjà bien au-dessus de l'âge légal pour le mariage (respectivement 18 et 17 ans) et l'élévation ultérieure atteste à l'évidence qu'il existe des facteurs plus puissants que les seuls obstacles mis par la loi aux mariages précoces : ces obstacles ont certainement produit des effets dans une première période (la première limitation légale est intervenue en 1923) et contribué, en dépit de résistances, à élever l'âge moyen au moment du mariage, mais d'autres facteurs, démographiques, sociaux et économiques sont encore et bien davantage allés dans ce sens, indépendamment des freins légaux : en particulier et surtout la difficulté économique (revenus et logement) pour nombre d'hommes en âge de se marier, de fonder une famille autonome.

Il faudrait en réalité distinguer plusieurs hypothèses dans lesquelles différents niveaux normatifs coexistent, sans que l'on puisse affirmer que la norme étatique puisse, même à terme, s'imposer exclusivement; et où ensuite, il est possible que l'interaction constante entre des versions du droit imposées, négociées et correspondant à des représentations sociales particulières, donne naissance à de nouvelles normes, à des normes reconnues comme agissantes par tout ou partie de la société.

1. Une première hypothèse est celle où manifestement les réformes entreprises par le législateur ont été détournées de leur sens initial, du fait de résistances observées au stade de leur application. Deux exemples peuvent servir à l'expliciter : la répudiation et la polygamie, où, en dépit de l'intention du législateur, la pratique judiciaire n'a fait que confirmer et renforcer la norme du droit islamique classique. La forme juridique du divorce en est, on le sait, la répudiation unilatérale (*ṭalāq*) par le mari. Même s'il existe une tradition prophétique affirmant que le divorce est « parmi les choses permises, la plus détestable », il n'en reste pas moins que sa qualification juridique, sanctionnée par le Coran, est la licéité. La loi égyptienne de 1920, influencée par une interprétation réformiste du droit islamique, entendait créer des précédents permettant ultérieurement

12. CNRSC (Centre national de recherches sociologiques et criminologiques), *Bilan social global de la société égyptienne, 1952-1980* (*Al-mash al-ijtimā'ī al-shāmil lil-mugtama' al-miṣrī*), Le Caire, 1985. Cf. également les statistiques données par le CAPMAS du Caire (Organisme central pour la mobilisation publique et les statistiques), Fahmi (H.), *Divorcer en Égypte*, Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 3-1986, p. 26-28.

13. CNRSC, *ibid.*, p. 140 et suivantes.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de banaliser comme pratique le divorce judiciaire (*taṭlīq*), c'est-à-dire de protéger les femmes mariées contre des situations gouvernées par l'arbitraire : par exemple, lorsque le mari ne payait pas l'entretien de son épouse, le juge devait « prononcer immédiatement le divorce » (art. 4 de la loi de 1920). Avec le recul du temps, il est possible de constater qu'en matière de divorce la répudiation demeure normative, malgré sa connotation fréquemment péjorative, et en dépit des obstacles légaux mis à son utilisation.

Dans des cas fréquents, il est ainsi possible d'analyser le divorce judicaire contemporain comme étant une répudiation forcée, en ce sens que, si le rôle du juge n'est pas de se substituer au mari, il lui arrive pourtant de l'inciter à prononcer publiquement une formule de répudiation et si ce dernier le refuse, de le faire en quelque sorte à sa place. L'initiative prise par une femme de demander le divorce à un tribunal est en effet mal vécue par l'ensemble des acteurs, au point que les juges eux-mêmes, dans des audiences publiques souvent très fréquentées, n'hésitent pas à rappeler aux époux l'humiliation que représente une telle situation, ajoutant qu'ils n'ont d'autre issue que de répudier une épouse qui leur a imposée la comparution devant un tribunal [14]. Malgré le droit édicté, qui cherche à la limiter pour la faire disparaître, la répudiation est demeurée une modalité socialement forte de la séparation conjugale. C'est probablement pourquoi les statistiques officielles enregistrent la pratique sociale et ne tiennent aucun compte de la distinction légale entre divorce judiciaire et répudiation, regroupant dans une seule et même catégorie les cas de *ṭalāq*.

L'exemple de la polygamie confirme également la persistance d'une interprétation classique du droit islamique, en dépit des efforts des législateurs de différents pays pour en altérer la pratique : comme ce fut le cas en Syrie en 1953, puis en 1985, en Tunisie en 1956, ou, plus récemment en Égypte, en 1979. Le principe adopté par la loi égyptienne de 1979, dite « loi Jihāne », était de permettre à la femme mariée de demander en justice la dissolution de son mariage, lorsque son mari contractait un nouveau mariage polygame sans son consentement. En théorie, elle pouvait l'obtenir de façon quasi automatique, même en l'absence dans son contrat de mariage de clause de monogamie, permise par certaines écoles du droit islamique classique : si elle se plaignait, dans un délai d'un an, d'avoir subi un préjudice (*ḍarar*) du fait de cette situation. Deux faits, contradictoires, intéressant le fonctionnement des tribunaux égyptiens depuis 1979, peuvent être cités à ce propos. Le premier concerne les femmes : selon le chef du parquet des tribunaux du Caire pour le statut personnel, en 1978, année précédant l'adoption de la « loi Jihāne », 4363 procès avaient été intentés par des femmes contre leurs époux devant ces tribunaux; en 1982, soit au cours de la 4e année d'application de la loi nouvelle, il y en eut 8480 [15]. Il est vrai qu'il ne s'agissait pas uniquement de demandes de divorce et que parmi ces dernières, toutes n'avaient pas comme motif, loin s'en faut, une situation de polygamie, mais il est également vrai que la nouvelle loi avait eu un effet incitatif certain sur ce plan.

14. Hill (E.), *Mahkama! Studies in the Egyptian Legal System*, Londres, Ithaca Press, 1979, p. 76 sq.
15. Cité par le quotidien *Al-Ahrām* du 25-5-1985.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le second fait concerne les juges. L'observation de la jurisprudence de ces tribunaux depuis 1979 montre que le juge ne se contente pas d'une simple demande de divorce appuyée sur la loi de 1979. Il recherche en outre, conformément aux procédures du statut personnel, une conciliation entre les époux et il évalue le « tort » causé éventuellement à la femme par cette situation de polygamie (ce que pourtant la nouvelle loi ne lui permet pas de faire en principe). Bref, sa pratique replace la plaignante dans l'engrenage d'un procès en divorce régi par les lois de 1920-1929, où il lui est souvent difficile d'obtenir satisfaction [16]. La situation a été compliquée par le fait qu'un certain nombre de juges, avaient explicitement refusé d'appliquer la nouvelle loi, estimant qu'elle était inconstitutionnelle, car contraire à la *sharīʿa* islamique, fondement de la législation (art. 2 de la Constitution), et s'en remettaient à l'arbitrage de la Haute Cour constitutionnelle. Ces résistances ouvertes, bien qu'isolées, ont abouti, nous l'avons dit : une loi de 1985 a limité pour les femmes la possibilité d'obtenir un divorce aux cas où elles pouvaient prouver, conformément au droit islamique classique, avoir subi un tort (*ḍarar*) du fait de cette situation. Bref, deux pratiques étaient entrées en concurrence, celle des juges ayant finalement prévalu pour imposer une norme, certes conforme à la *sharīʿa*, mais en contradiction avec les intentions initiales du législateur.

2. Dans beaucoup d'autres cas, l'État égyptien est parvenu à imposer sa légalité, mais dans une certaine mesure seulement, c'est-à-dire dans la mesure où une fraction non négligeable de la population est parvenue, même au prix de désagréments certains, à se soustraire à la logique imposée pour faire triompher la sienne propre. Ce fut, le cas pour la définition de l'âge légal du mariage; en 1923, il fut fixé par une loi à 16 ans pour les femmes et 18 ans pour les hommes. Il s'agissait en fait, de lutter contre les mariages précoces. Or, si ce genre de mariages ne représentait qu'une partie, même importante, de l'ensemble des mariages, le ministère de la Justice constata que la loi ne suffisait pas par elle-même à endiguer cette pratique, lorsque le tuteur entendait exercer sur ses enfants des prérogatives qu'il considère comme allant de soi. C'est pourquoi le ministère fut contraint de recourir à un subterfuge légal : un règlement des juridictions, *sharʿiyya* de 1931, interdit aux juges égyptiens de connaître des litiges nés à l'occasion de mariages conclus alors que l'un des époux ou les deux n'avait pas atteint la majorité légale; celle-ci étant constatée par un acte établi au moment du mariage par le *maʾḏūn*, notaire préposé aux affaires matrimoniales. Un observateur averti de la vie judiciaire, conseiller à la Cour de cassation, note en 1932 : (...) *il arrive souvent en fait — et la pratique me l'a maintes fois démontré — que, plutôt que de recourir au mariage sous forme pure et simple, ceux qui veulent procéder à un mariage prématuré,*

16. Ce nouveau cas de divorce judiciaire ouvert par la loi de 1979 libérait la femme mariée de la charge de la preuve dans des affaires où le tort du mari est justement difficile à prouver, dans un environnement social et judiciaire fréquemment hostile. Comme le montre le film de Saʿīd Marzūq, *J'exige une solution* (*Urīdu ḥallan*, Le Caire, 1974) dans lequel une avocate demande pour elle-même un divorce judiciaire et échoue dans une procédure longue et compliquée que pourtant elle connaît bien par sa pratique professionnelle.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ne reculent pas devant de fausses déclarations ou même parfois devant de véritables faux pour faire paraître l'épouse comme ayant atteint et même dépassé l'âge de 16 ans [17]. Confiant dans la valeur normative qu'il prête à ce nouveau règlement, ce conseiller ajoute cependant : *La valeur ainsi reconnue à la conclusion du mariage par acte authentique assure donc, pratiquement, le respect des nouvelles prescriptions légales.*

Le contournement de la législation par différents procédés est un élément constant dans la gestion des statuts personnels. En Syrie, lorsque la loi de 1953 imposa la conclusion des contrats de mariage devant le tribunal, on constata, en particulier pour ce qui concerne les certificats médicaux exigés, l'usage fréquent de certificats de complaisance [18] : pratique sans doute banale et propre à des contextes judiciaires variés. Une autre situation doit être évoquée pour préciser cette question. En Égypte, le fait de rendre obligatoire la publicité des actes, n'a jamais eu pour résultat que l'ensemble des mariages soient conclus par des canaux légaux, même en tenant compte de la possibilité de tourner les règles contractuelles. Les individus disposent en effet, pour se soustraire à la légalité du droit positif, de la légitimité que confère en soi le droit islamique à n'importe quel mariage entre musulmans, pourvu qu'il soit conclu devant témoins, qu'il comporte un douaire (*mahr*) et ne soit interdit par aucun empêchement légal. Cette pratique, qualifiée de mariage coutumier (*zawāj ʿurfī*) ou de « mariage hors-tribunal » (*zawāj khārij al-maḥkama*) prive sans doute les époux de tout recours judiciaire en cas de conflit ultérieur, portant sur l'établissement d'une filiation ou sur la dévolution de droits de succession, mais elle ne les empêche aucunement de conclure un mariage privé, par lequel ils s'estiment « en règle » avec des codes de conduite indépendants du droit de l'État, à savoir ceux garantis par le droit islamique.

Le mariage dit coutumier est probablement la forme la plus répandue d'union d'individus qui cherchent à se soustraire à un contrôle étatique sur ce qu'ils estiment ne devoir relever que de leur vie privée. Si ces pratiques correspondent à un contournement de la norme édictée, elles sont en elles-mêmes normatives. Des législations successives ont prévu des sanctions pour le manquement aux règles d'enregistrement sans pour autant annuler les mariages non enregistrés, ni interdire absolument tout mariage coutumier. Les biais utilisés par le législateur (l'État), laissent vivantes des pratiques qui, dans la mesure où elles sont relativement fréquentes sans être réprouvées unanimement par la société, deviennent elles-mêmes normes. De ce point de vue, les mariages temporaires de nationaux arabes avec des Égyptiennes, souvent critiqués et qualifiés avec dérision par la presse égyptienne de mariages « saisonniers » ou même « touristiques », sont considérés comme des pratiques courantes, bien que minoritaires, pratiques que l'État cherche à entraver sans en avoir réellement les moyens légitimes [19]. Le mariage temporaire (*mutʿa*).

17. Al-Sayed bey (A.), « La situation de la femme mariée égyptienne après douze ans de réformes législatives », Revue *Al-qānūn wa al-iqtiṣād,* Le Caire, 1932-2, p. 65-82.

18. Qassab Hassan (N.), *Le Code du statut personnel,* Damas, 3e éd., p. 15 sq.

19. En 1988, les services administratifs chargés en Égypte d'enregistrer les mariages entre Égyptiens et étrangers, estiment que 6000 mariages sont enregistrés chaque année en moyenne entre

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

attribué en général à la pratique juridique des musulmans chiites [20], n'est pas autant éloigné, comme l'a bien vu Joseph Schacht, de la pratique d'une partie des musulmans sunnites [21].

Le droit édicté est contourné par des pratiques normatives fondées sur des représentations différemment légitimées. Nous venons d'en donner quelques exemples. Il l'est également par la conception que les magistrats ont de leur mission et par les interprétations qu'ils donnent de ce droit édicté, nous y reviendrons. Mais il existe aussi des comportements individuels suffisamment réguliers pour être normatifs. Je vise par là l'ensemble des comportements susceptibles d'être interprétés comme des stratégies individuelles dictées par l'intérêt. Les conditions historiques de construction des systèmes juridiques dans les sociétés du Machreq fournissent à cet égard des exemples inépuisables. Le pluralisme juridictionnel est au centre de cette observation. Une société comme la société égyptienne s'est trouvée confrontée à une juxtaposition d'ordres juridictionnels, depuis la fin du XIX[e] siècle : juridictions *shar'iyya, niẓāmiyya* (de droit positif local), juridictions calquées sur un modèle français, tribunaux mixtes, cours coutumières. Les tribunaux mixtes par exemple, en principe réservés aux conflits dans lesquels un étranger au moins était impliqué, ont été fréquemment utilisés par des Égyptiens entre eux, dès lors qu'ils pouvaient faire admettre qu'existait entre eux un intérêt « mixte » [22]. Les tribunaux du statut personnel se prêtent fort bien à l'observation de telles stratégies, comme en témoigne par exemple le cas fréquent de changement de religion, entre communautés chrétiennes notamment et entre communautés chrétiennes et musulmanes lorsque telle ou telle législation communautaire offre des possibilités plus grandes de réaliser un divorce avantageux, ou d'obtenir des conditions plus favorables pour la garde des enfants en cas de divorce. On peut ainsi aboutir à des situations absurdes, telle que celle d'une Égyptienne copte, mariée à un Égyptien copte : pour faciliter son divorce où la garde d'un enfant est en jeu, cette femme se convertit à l'islam et elle apprend quelque temps après que son mari en a fait autant. Si elle obtient finalement la garde de son enfant, c'est à l'issue d'une longue, pénible et coûteuse procédure, où les règles de droit positif se sont combinées avec celles du droit islamique et avec des interprétations d'avocats et de juges qui se contredisaient tout au long de huit années

des Égyptiennes et des étrangers dont 90% seraient des nationaux arabes; et que ce chiffre ne représenterait que la moitié de l'ensemble des mariages conclus entre des Égyptiennes et des nationaux arabes. Plus de 5000 mariages de ce type échapperaient donc chaque année au contrôle de l'État égyptien, créant des situations de non-droit, lorsque des femmes ne peuvent prouver la réalité de leur mariage ou que des enfants issus de tels mariages et abandonnés en Égypte ne peuvent établir leur filiation et donc leur nationalité égyptienne, puisque celle-ci s'obtient en Égypte par le père : cf. Botiveau (B.), *op. cit.*, p. 245-247.

20. Sur le mariage temporaire en Iran, cf. Hari (Sh.), *Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*, Londres, I.B. Tauris, 1989.

21. Schacht (J.), *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983, p. 138.

22. Messina (S.), *Les tribunaux mixtes et les rapports interjuridictionnels en Égypte*, Académie de droit international, Recueil des cours, 1932-III, p. 367-500; sur la notion « d'intérêt mixte », voir plus particulièrement, p. 386 et suiv.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de procédure [23]. Dans toutes ces affaires, l'interaction entre normes et pratiques permet de distinguer des niveaux concurrents d'interprétation du droit où « l'intention du législateur » est renvoyée au formalisme des discours juridiques.

3. La coexistence de faits normatifs variés n'est possible que parce qu'il existe des représentations concurrentes du droit : essentiellement celles que cherche à faire prévaloir l'État, compte tenu de l'idée qu'il veut imposer de la modernité et celles du juge, en principe chargé de les appliquer, mais dont la situation sociale et personnelle ouvre la porte à des divergences; celles enfin des « justiciables », éminemment variables.

Parmi ces derniers, les femmes sont les acteurs souvent les plus déterminés et en même temps les plus démunis pour faire prévaloir leurs droits. Nous avons vu qu'elles sont sensibles à toutes les ouvertures que la loi leur offre. En fait, elles ont souvent leurs propres représentations du droit qui les aide éventuellement à supporter la rigueur d'une loi qui, tout en prétendant les servir, leur est défavorable. Selon une enquête du quotidien *Al-Ahrām* [24], des femmes interrogées sur la loi de 1979, estimaient qu'elle leur avait donné le droit de s'opposer au remariage polygame de leur époux, alors que la loi ne leur permettait que de demander le divorce si l'époux réalisait ce remariage; et ce sans parler des objections que pourrait émettre un juge, comme nous l'avons vu. Mais bien souvent, elles ne croient guère à de tels avantages supposés et sont obligées de recourir à des subterfuges si bien intériorisés qu'ils déterminent la régularité de leur comportement. Ainsi, pour la négociation d'une répudiation : certaines estiment qu'elles ont intérêt à abondonner un avantage essentiel (par exemple la garde d'un enfant), pour obtenir une répudiation, qui peut être synonyme de libération d'une vie conjugale devenue insupportable. De même, l'observation de la jurisprudence indique que, en dépit de tous les cas que la loi leur « offre » pour obtenir le divorce, elles n'utilisent le plus souvent que deux cas qui leur paraissent les plus propices à faire fléchir le juge : l'absence du mari et son comportement violent [25]. En d'autres termes, conseillées par des avocats bien au fait des ruses de la procédure, elles ne font pas appel à des normes du droit islamique codifié, dont elles comprennent qu'elles ne seront pas facilement reçues par les juges, mais aux quelques cas que le droit islamique classique ouvrait aux femmes pour divorcer, lorsque, manifestement la vie conjugale était devenue impossible : ces cas, dont les femmes s'informent mutuellement pendant les attentes dans les tribunaux avant les audiences, leur paraissent être les moyens les plus adéquats, sinon les moins risqués pour influencer la décision du juge.

Ces faits conduisent enfin à s'interroger sur la norme appliquée par le juge ordinaire, c'est-à-dire exception faite de quelques juges « maximalistes » qui rejettent en fait la partie positive du droit du statut personnel pour n'en retenir que ce qui s'accorde avec

23. Affaire citée par Fahmi (H.), *op. cit.*, p. 59-70 (« Huit années de la vie d'une femme ou le divorce de N... »).

24. *Al-Ahrām*, 2/3/1985.

25. Botiveau (B.), *op. cit.*, p. 217.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les interprétations orthodoxes de la *sharīʿa*. Ces juges ordinaires se trouvent fréquemment démunis, face à un conflit familial dont la dimension humaine leur apparaît comme irréductible à telle ou telle norme imposée, positive ou islamique. Dans les affaires de garde d'enfants (*ḥadāna*), il arrive fréquemment que le juge maintienne la garde à la mère au-delà de la durée légale, pour préserver la scolarité ou pour ne pas séparer frères et sœurs [26]. Le travail féminin donne également lieu à une jurisprudence où entrent en jeu des argumentations complexes, en tout cas mixtes : la Constitution égyptienne (art. 11) garantit en effet le travail féminin, mais dans les limites des règles de la *sharīʿa* islamique. L'émigration a également généré des situations nouvelles de séparation de couples qui accentuent sans doute la dépendance des femmes à l'égard de leur milieu familial [27], mais perturbent aussi l'application du droit. Le juge estime ainsi qu'il ne peut appliquer strictement le droit islamique : par exemple pour fixer autoritairement en dehors de l'Égypte, le lieu du domicile conjugal; ou pour accorder au père émigré la garde légale de ses enfants. Le domicile légal fait également problème depuis que la loi de 1979 (confirmée en 1985) a autorisé la femme divorcée à y résider seule avec ses enfants tant qu'elle en avait la garde légale [28]. Dans l'évaluation du tort (*ḍarar*) justifiant une demande de divorce, la subjectivité du juge, commandant l'appréciation qu'il porte sur des conditions sociales particulières, joue un rôle important. C'est ainsi que la diffamation de l'épouse par son mari, difficile à prouver, est un argument peu souvent utilisé; quant à la violence physique qu'un homme a exercée contre sa femme, elle est parfois évaluée en fonction du milieu social de la plaignante : elle sera moins facilement admise par exemple dans un milieu intellectuel que dans un milieu « populaire » où, argumentent parfois des juges, la violence physique entre époux serait, sinon mieux supportée, du moins plus couramment acceptée [29]. Ces différents exemples illustrent la situation ambivalente dans laquelle se trouve le juge ordinaire et qu'il exprime en veillant à rendre ses jugements *sharʿan wa qānūnan*, c'est-à-dire en conformité à la fois avec la *sharīʿa* et le droit positif égyptien. Quant à ce qui relève de la *sharīʿa*, c'est, en l'absence de texte explicite, toute norme ou pratique normative paraissant de nature à réaliser le *ḥaqq*, c'est-à-dire le droit pensé simultanément comme expression de la réalité sociale et comme manifestation

26. Botiveau (B.), p. 209.

27. El-Husseyny Zaalouk (M.), « The Impact of Male Labour Migration on the Structure of the Family and Women Left Behind in the City of Cairo », Cairo, *Arab Lawyers Union*, 1984.

28. Les décisions de justice prises dans les premières années d'application de la loi et confisquant, même temporairement, le domicile du mari au profit de la mère divorcée, gardienne des enfants, ont soulevé, au Caire en particulier, des problèmes tels, que les juges ont commencé à rechercher des aménagements et des compromis (tels que des compensations financières accordées à la gardienne en échange par elle de l'abandon du « domicile conjugal »); et ce malgré la lettre même de la loi; cf. un exemple récent dans *Al-Ahrām weekly*, 18-24/6/92, « Marital home is subject to legal dispute ».

29. Deux arrêts récents du tribunal du statut personnel du Caire (*Aḥwāl šakhṣiyya*) se sont prononcés sur la base d'une telle argumentation. Il s'agissait dans un cas de candidats au divorce appartenant au milieu des enseignants d'une université (cité par *Al-Ahrām* du 26-4-86) et dans le second de *qahwajiyya* (vendeurs de café) (cité par *Al-Ahrām* du 13-8-88).

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de la vérité, contenue dans la *sharī'a* et permettant à l'individu de se trouver en accord avec Dieu [30].

L'histoire du droit de la famille en Égypte au XX^e siècle témoigne d'une intervention croissante de l'État dans les relations familiales, au détriment des modes d'arbitrage classiques qui précédaient la judiciarisation des conflits. La codification a par exemple généralisé le recours au *ma'ḏūn*, pour la rédaction des actes notariés. L'État égyptien tend à faire respecter sa légalité par les individus : par exemple la loi de 1979 (maintenue sur ce point en 1985) oblige tout homme se mariant, ou se remariant, à produire une déclaration détaillée de son état civil. Si cela n'a pas empêché, nous l'avons vu, et même a probablement incité un certain nombre d'individus à contracter des mariages « coutumiers », la pression sur eux reste très forte, moins en raison de sanctions pénales incertaines que de la menace directe que fait peser le non-respect des procédures légales, sur la dévolution des héritages ou sur les reconnaissances de filiation. De plus, et sans doute surtout, des choix politiques tendant à une scolarisation généralisée, à la facilitation du travail féminin, souvent nécessaire sur le plan économique, ont accentué l'intervention codificatrice de l'État dans les relations familiales, avec l'aide de juges professionalisés, donc beaucoup moins autonomes, au sein d'une juridiction unifiée. Le droit islamique classique s'imposait dans des communautés réduites en tenant compte de considérations locales. Le droit positif islamique s'est imposé de façon « standardisée » sur une plus large échelle, réduisant le rôle de la négociation, important dans la juridiction du *qādī*. Confrontés à la justice, les individus ne disposent-ils pour autant que de stratégies d'évitement ou d'adaptation à la norme codifiée, voire de dénégation [31] ?

L'ambiguïté de la situation présente des juridictions du statut personnel et, de ce fait, leur faiblesse, est probablement de devoir appliquer une norme juridique insuffisamment légitimée. Les codifications du début de ce siècle ont misé sur une interprétation syncrétique du droit des écoles de *fiqh*, avec l'aval des oulémas. Cependant, leurs auteurs ont pratiqué une interprétation (*ijtihād*), admise à ce moment, mais n'impliquant aucune rupture conceptuelle, susceptible de mettre le droit positif islamique en accord avec les législations nouvelles de l'État dans d'autres domaines. Il est facile, pour cette raison, de contester cet *ijtihād* ancien, qui ne se revendiquait pas comme tel, prenant la précaution de rattacher la moindre innovation à une opinion ancienne, de quelque école qu'elle

30. Cf. Rosen (L.), *The Anthropology of Justice*, Cambridge Univ. Press, 1989, p. 13.

31. Un ouvrage publié en 1985 par un professeur de droit d'Assiout, expose ainsi aux juges égyptiens tout ce qui, dans la nouvelle loi de 1985 sur le statut personnel, lui apparaît comme contraire à la *sharī'a* islamique, précisant : « S'il apparaît à une cour ou à une autre instance judiciaire, au cours de l'examen d'une affaire, que la loi ou l'un de ses textes d'application sont inconstitutionnels (*i.e., contraire à la sharī'a*), il lui appartient (...) de renvoyer l'affaire devant la Haute Cour constitutionnelle (...) pour trancher; ce droit appartient également au demandeur. » Al-Attar (A.), *La famille et la loi du statut personnel n° 100 de 1985* (*Al-usra wa qānūn al-aḥwāl al-šakhṣiyya*), cf. en particulier, p. 15 et suiv.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

vienne. C'est probablement la raison pour laquelle les interprétations judiciaires contemporaines du tort (*ḍarar*) apparaissent plus proches d'une définition classique que des amendements apportés par différentes codifications.

Dans les juridictions du statut personnel, ce juge professionnalisé se trouve paradoxalement investi de la fonction d'appliquer un droit sans avoir le minimum des moyens que donne un droit positif pour assurer une cohérence interprétative. Son autonomie symbolique ne masque que sa dépendance pratique : bien qu'il n'y soit pas obligé, le juge du statut personnel, ne prend pratiquement aucune décision sans avoir sollicité l'interprétation du parquet. Cependant, même centralisée, la décision de justice tend à rechercher, dans la réalisation du *ḥaqq*, du droit fondamental, l'équilibre entre les normes imposées et les normes que les représentations sociales rendent supportables aux individus.

AnIsl 27 (1994), p. 77-91 Bernard Botiveau
Le statut personnel des musulmans égyptiens au XXe siècle: régulations autoritaires et réponses sociales.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net