



N° 91/01 — Janvier 1991
36ème année

LA CONSOLIDATION DE LA FAMILLE MUSULMANE DANS LES CODES DES PAYS DU MONDE ARABE

M. le Professeur Selim JAHEL, Université Paris II (France)

DANS la plupart des pays du monde arabe, le droit de la famille est aujourd'hui codifié. Le mouvement a commencé au cours des années 50 par la promulgation des codes jordaniens (1953), syrien (1955), tunisien (1957), marocain (1957) et irakien (1959), il s'est accéléré au cours des années 80. Durant la seule année 84, trois pays, l'Algérie, la Lybie et le Koweït se sont dotés tour à tour d'un code de statut personnel. En Egypte, une loi de 1985, reprenant dans une nouvelle mouture la loi dite Jinane Sadate de 1979 a apporté de nouvelles modifications au système en vigueur. L'ensemble est couronné par un projet de code arabe unifié établi en 1985 sous l'égide de la Ligue Arabe. Une codification a, outre l'avantage de fournir un instrument de

travail commode aux juristes et aux usagers, celui d'être l'occasion d'une réforme substantielle du droit en vigueur. Qu'en est-il en l'occurrence ?

Le droit de la famille dans les pays arabes avait sa source exclusive dans les textes sacrés de l'Islam, Coran et Sunna, et dans l'enseignement des auteurs classiques. Cependant, l'effort doctrinal, *ijtihad*, qui a permis au système de se développer au cours du 1^{er} et 2^e siècle de l'hégire, par la création de nouvelles règles présentées par les auteurs comme se déduisant des prescriptions révélées¹, s'est tari par la fermeture dès le IV^e siècle (XI^e de notre ère) de la porte de l'*ijtihad*. Sans doute, a-t-on jugé que le foisonnement des écoles juri-

(1) La contribution de la doctrine à la formation du système familial essentiellement fondé sur les textes du Coran et de la Sunna, a été toute-fois très limitée.

diques et des opinions diverses risquait, s'il se poursuivait, de rompre l'unité idéologique du message coranique². Toute innovation fut interdite, il fallait désormais se conformer à l'enseignement établi³.

En 1917, les Ottomans ont promulgué un code de la famille calqué sur cet enseignement, en réalité, une sorte de compilation des règles du droit hanéfite, rite officiel de l'Empire, émaillé il est vrai de quelques dispositions d'inspiration malékite. Des projets de code élaborés jadis en Egypte et en Algérie restèrent sans lendemain. Connus respectivement, sous le nom de code Kadri Pacha (1875) et de code Morand (1916), ils inspirèrent cependant la jurisprudence des tribunaux tant au Moyen-Orient qu'en Afrique du Nord.

En Arabie Saoudite, pays fortement attaché à la pureté du dogme, l'idée de codification du statut personnel n'a jamais effleuré les esprits. Jadis, le roi Abdel-Aziz avait tenté de mettre en code le droit des obligations et des contrats à l'instar de nombreux autres pays musulmans. Le projet souleva un tel tollé chez les ulémas du royaume que l'idée en fut vite abandonnée, et l'on alla même jusqu'à faire disparaître le texte sacrilège⁴. Il est vrai que la mise en articles de code d'un système doctrinal à caractère herméneutique, même serait-elle exempte de toute volonté de réforme, risque toujours d'en altérer le contenu⁵.

En pays d'Islam, c'est la loi de Dieu qui prédomine. Le droit de la famille procède directement de cette loi exprimée en paroles révélées dans le Coran et dans la Sunna. Modifier l'ordonnement de la famille en Islam, c'est porter atteinte au contenu de la révélation, mutiler la parole de Dieu. Toute volonté de réforme du droit de la famille se heurte à cet obstacle.

Les 'codificateurs arabes avaient bien l'intention, et ont toujours la volonté, d'apporter les réformes devenues aujourd'hui indispensables au droit musulman de la famille et qu'appellent les modernistes de tous bords, franges occidentalisées de l'intelligentsia, mouvements féministes, grands bourgeois de droite et partis politiques de gauche. Il restait toutefois à pouvoir surmonter l'obstacle du dogme et plus concrètement la farouche opposition des masses populaires des villes et des campagnes animées par les courants islamistes, fortement attachées aux valeurs traditionnelles de l'Islam dont le système familial apparaît comme l'un des principaux piliers.

Seul, le législateur tunisien a réussi à aller jusqu'au bout de sa volonté de changement en s'attaquant de front au système. Le code de 1957 interdit la polygamie, supprime la répudiation, élargit les causes du divorce judiciaire, accorde à la mère la tutelle de ses enfants mineurs après le décès du père, abolit toute limitation d'âge à la garde des enfants ; l'égalité entre l'homme et la femme devient un principe fondamental du droit tunisien, la famille agnatique cède la place à la famille conjugale, en fait, comme en droit. Il y a donc bien rupture avec le système traditionnel. Aucun autre pays n'osera aller jusque là.

On avait pu penser que le code tunisien servirait de modèle à tous les législateurs arabes⁶. Il n'en fut rien. Même les codes élaborés durant les années 80, soit près de trente ans après l'expérience tunisienne, affichent un respect fétichique du droit sacré. Les institutions et les règles traditionnelles y sont intégralement reprises ; le système agnatique qui caractérise le droit musulman de la famille est pour l'essentiel reconduit avec pour corollaire l'inégalité des sexes et toutes les conséquences qui s'y attachent. Ce système constitue, en fait, l'une des principales lignes de défense de l'Islam contre les influences extérieures qui menacent ses valeurs fondamentales et risquent de compromettre son identité.

(2) Sur les raisons qui ont conduit à la fermeture de la porte de l'ijtihad : J. Schacht, Introduction au droit musulman, Maisonneuve et Larose, 1983, p. 63.

(3) Sur l'ensemble de la question : Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, in Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, juin 1956: L. Gardet, « De quelle manière s'est ankylosée la pensée religieuse de l'Islam ; J. Schacht, Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam ».

(4) Abd Jawad Mohamed, L'évolution législative dans le royaume Arabe Saoudien, Al Maaref Alexandrie, n° 140 et s.

(5) J. Schacht, Problems of made islamic legislation, in Studia islamica, XII, p. 108.

(6) Voir l'évolution des idées en la matière, le remarquable ouvrage de M. Maurice Borrmans, Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours (Mouton, 1977).

Il n'en reste pas moins que ce système établi au VII^e siècle de notre ère pour répondre aux conditions de vie de la famille patriarcale, la plus répandue en ce temps, peut difficilement s'accorder aux structures de la famille contemporaine. Or dans les principales villes du monde arabe, c'est souvent la famille de type conjugal qui, aujourd'hui, prédomine. Comment concilier ce qui est nécessaire à l'épanouissement de l'homme du XX^e siècle avec ce qui est regardé comme devant être la condition de l'homme de toujours ?

Les codificateurs arabes ont donné à ce problème difficile une solution nuancée. Il leur importait d'abord pour bien marquer leur attachement à la ligne de l'Islam de ne pas trop s'écarter du système traditionnel établi par les lois fondamentales de la religion.

La plupart des codes reprennent presque intégralement ses institutions et ses règles même les plus anachroniques. Partant de là, on introduira de manière subreptice dans ces mêmes codes des mécanismes, artifices de procédure surtout, visant à entraver autant que possible leur mise en oeuvre. Il en fut ainsi dans le monde musulman à toutes les époques. Jadis, pour répondre aux exigences de la vie courante, juristes et praticiens s'étaient efforcés chacun pour leur part d'atténuer la rigueur de principes essentiellement établis pour assurer la perfectibilité de l'homme, les derniers, en inventant de véritables subterfuges juridiques, *hiyal* destinés à tourner les règles trop lourdes à supporter⁷. Les codificateurs arabes font preuve aujourd'hui de la même habileté.

Des mécanismes sont donc introduits ici et là, qui sans toucher à l'intégralité des institutions et des règles vénérables de la *Chari'a*, vont permettre de limiter considérablement l'application de celles d'entre elles jugées les plus anachroniques. Ainsi, la mise en oeuvre de la polygamie et de la répudiation, accusées depuis toujours d'être des facteurs de destabilisation de la famille musulmane et qui marquent surtout de manière

insupportable la prépotence de l'homme sur la femme, est-elle aujourd'hui dans certains pays complètement paralysée par des artifices de procédures⁸. Ce sont là les principaux correctifs apportés au droit traditionnel (II). Pour le reste, l'application du système agnatique à la famille de type conjugal va paradoxalement servir à en resserrer les mailles (I).

I — LES VICES ET LES VERTUS DE LA STRUCTURE AGNATIQUE

La structure agnatique qui est la forme par excellence d'organisation de la société patriarcale comporte, appliquée à des familles de type conjugal, des vices incontestables. Mais elle n'est pas totalement sans vertus. Cette structure, malgré l'inégalité fondamentale qu'elle implique entre l'homme et la femme, reste perçue, encore aujourd'hui dans le monde musulman comme un facteur d'ordre et de consolidation de la cellule familiale. Cela est surtout vrai des pays qui, comme nous le verrons, ont réussi à se débarrasser des institutions destabilisatrices que sont la polygamie et la répudiation.

Dans le système musulman, la structure agnatique est charpentée, verticalement, sur l'idée de *nasab*, *rattachement* à la lignée paternelle par les mâles, horizontalement, sur les effets qui s'attachent à l'autorité maritale.

A — LE NASAB

Le Nasab est une notion qui sert au premier degré à déterminer l'identité d'un individu par son rattachement à la lignée de ses ancêtres mâles par les mâles⁹. Avec l'appartenance à la religion islamique, le *nasab* est l'un des deux piliers fondamentaux de la société arabe. La notion comporte en plus la charge que nous

(7) Les subterfuges juridiques, *hiyal* ne sont formellement tolérés que par les hanéfites bien que pratiqués quelquefois par les justiciables d'autres rites.

(8) Sur les procédés utilisés par les Etats musulmans contemporains pour modifier certaines dispositions du droit classique : Linant de Bellefonds, Immutabilité du droit musulman et réformes législatives en Egypte (Revue Internationale de Droit Comparé, 1955, p. 5 et s.).

(9) M. Dormans, op. cit. p. 217 et s.

attachons dans nos systèmes occidentaux à l'idée de filiation légitime. C'est par elle que s'opère la distinction entre famille légitime, famille illégitime et famille adoptive.

1 — En Islam, le système de la filiation repose sur deux principes : il n'y a de filiation que par le lien du sang, il n'y a de filiation que légitime. L'article 83 de la *Mudawwana* marocaine donne de la filiation légitime la définition suivante :

- « *La filiation légitime est celle par laquelle l'enfant accède à la parenté de son père et suit la religion de ce dernier* ».
- « *Elle sert de fondement aux droits successoraux et donne naissance aux empêchements à mariage, ainsi qu'aux droits et obligations du père et de l'enfant* ».

L'exigence du lien du sang conduit le système musulman à ne pas attacher une valeur absolue à la présomption *pater is est* ; En principe, il n'y a pas de filiation légitime hors mariage. « *L'enfant appartient au lit* ». Pour qu'un enfant soit réputé légitime, deux conditions doivent être établies : *Il faut qu'il se soit écoulé depuis l'acte de mariage une période égale à la durée minimale de la grossesse qui est de 6 mois et il faut qu'il y ait eu cohabitation entre les deux époux* (art. 85 du code marocain, 51 du code irakien, 68 du code tunisien). La porte reste toutefois ouverte à l'action en reconnaissance de paternité légitime.

Ainsi selon la *Mudawwana* marocaine, l'enfant est légitime s'il est issu « *d'un mariage vicié* » ou « *de rapports sexuels accomplis par erreur* ». Dans ces cas, la filiation sera établie par la présomption de paternité, l'aveu du père ou le témoignage de deux oudoul (témoins honorables) (art. 29). En ce domaine, les codificateurs d'obédience hanéfite s'inspirent de manière générale de l'article 15 de la loi

égyptienne du 10 mars 1929 aux termes duquel : « *l'action en reconnaissance de paternité n'est pas recevable lorsqu'il est établi que la mère n'a pas eu de commerce avec son mari depuis l'acte de mariage, ou lorsque l'enfant est né un an après l'absence ou le décès du père ou la répudiation de sa femme* »¹⁰

Le désaveu de paternité que connaît le système classique sous la forme du serment d'anathème prononcé par le mari accusant sa femme d'adultère, est à notre avis toujours applicable bien que non expressément prévu par les textes, ces derniers renvoyant pour tout ce qui n'y est pas prévu aux dispositions de la *Char'a*.

Le serment d'anathème est cependant repris par le projet de code arabe unifié : C'est « le serment fait par le mari, répété quatre fois que sa femme est adultère, auquel il ajoute un cinquième serment appelant sur lui la malédiction de Dieu s'il ne dit pas la vérité. La femme fera à son tour le serment répété quatre fois que les paroles de son mari sont mensongères, auquel elle ajoutera un cinquième serment appelant sur elle la colère de Dieu si elle ne dit la vérité » (art. 87)¹¹.

2 — La filiation illégitime est en Islam un sujet tabou¹². Les codes arabes évitent généralement d'y faire allusion¹³. Le code algérien se contente d'énoncer à l'article 40 que la filiation est établie « *par le mariage valide, la reconnaissance de paternité, la preuve, le mariage apparent ou vicié ou tout mariage annulé après consommation* ». La question de la filiation n'aura mérité dans ce code que six articles extrêmement brefs. Il en est de même dans le code lybien (art. 53 à 59, soit sept articles). Le code irakien y répond par l'article 53. Seule la *mudawwana* marocaine comporte à ce sujet des développements substantiels : « *La filiation non légitime ne crée aucun lien de parenté vis-à-vis du père et ne produit d'une façon générale aucun des effets qui s'attachent à la filiation légitime. En revanche, cette filiation entraîne vis-à-vis de la mère les mêmes effets que la*

(10) Mo'awad Tawwab, Répertoire de statut personnel, Al. Ma'aref, Alexandrie, 1985, p. 738 et s.

(11) Ainsi, pour l'Égypte, voir ibid p. 745.

(12) La panne Joinville, la filiation maternelle naturelle en droit musulman, Revue Marocaine, 1952, p. 256 ; R Brunschwig, De la filiation naturelle en droit musulman, Studia Islamica, IX, p. 51.

(13) Benham et Bouraoui, Familles musulmanes et modernité, le défi des traditions, Publisud, 1986, p. 186 ; Linant de Bellefonds, code de statut personnel, Studia Islamica, XIII p. 106.

filiation légitime, en raison du lien naturel unissant l'enfant et sa mère » (art. 83 § 2)^{13b}.

Le caractère de crime contre la religion que constitue au regard du Coran l'acte sexuel illicite explique la sévérité du système¹⁴. L'enfant issu d'un tel rapport, appelé enfant de la fornication est privé de *nasab*. La reconnaissance d'enfant naturel n'existe pas.

Mais dans le système musulman, la rigueur n'est souvent que le principe. Ici, comme en bien d'autres manières, la pratique veillera à l'infléchir par le subterfuge juridique, en l'espèce de la manière la plus simple : il suffit que l'acte de reconnaissance de l'enfant ne comporte aucune indication pouvant induire à l'illécitité du rapport sexuel dont il est issu, pour qu'il soit considéré comme enfant légitime¹⁵. Ainsi, faute de pouvoir reconnaître des enfants naturels, on reconnaîtra des enfants légitimes. « *Une déclaration du père suffit à cette reconnaissance*, énoncé de l'article 57 du code libyen, *pourvu que celui-ci ne déclare pas que l'enfant est issu de la fornication* ». C'est sans doute pour favoriser cette pratique tout en évitant un débat doctrinal sur la question que les codificateurs arabes sont si laconiques sur le sujet.

3 — L'adoption n'a pas droit de cité en Islam : « *L'adoption est interdite par la chari'a et par la loi* », énoncé de l'article 46 du code algérien. Telle est la position de l'ensemble des codes arabes. Seule la Tunisie a admis l'adoption par la loi du 4 mars 1958.

B — L'AUTORITE MARITALE

L'on s'accorde généralement à considérer que les modifications apportées par le Coran aux traditions préislamiques ont surtout consisté dans l'amélioration

de la condition féminine. Il n'en reste pas moins que dans le système musulman, la prééminence maritale que connaissaient autrefois les familles élargies d'Occident revêt ici la forme d'un pouvoir absolu. Les attributs attachés au mari chef de la famille sont celles d'un véritable despote oriental. Cependant le système classique reconnaît déjà de nombreux droits à l'épouse. Les législateurs arabes s'efforcent aujourd'hui de limiter les uns, d'accentuer les autres. L'on va ainsi lentement mais résolument vers l'établissement d'un nouvel équilibre dans les rapports entre époux et dans les rapports de ces derniers avec leurs enfants.

1. Rapports entre les époux

Pour préserver la pureté du lignage, il était nécessaire de tenir la femme à l'abri des tentations, d'où les contraintes auxquelles elle est soumise. Cependant la femme a toute liberté pour stipuler dans le contrat de mariage des clauses pouvant améliorer sa condition, elle garde en toute hypothèse le libre gouvernement de ses biens.

a) L'état de subordination de la femme mariée

La sourate la plus souvent invoquée pour fonder l'autorité maritale est très explicite : « *L'homme a autorité sur les femmes, celles-ci doivent obéissance à leurs époux sous peine d'être admonestées, enfermées ou frappées* » (IV, 38/34). Il est évident qu'on ne trouve guère mention aujourd'hui dans les codes contemporains de contraintes d'ordre corporel qui seraient du reste en contradiction dans la plupart des pays arabes avec les dispositions pénales de facture moderne qui répriment les coups et blessures.

Aucune mention non plus n'est faite d'autres mesures qui accusaient dans le droit classique la soumission de la femme, comme l'obligation de ne quitter

(13b) Lapanne Joinville, op. cit.

(14) Abd el Kader Awdi, Le système pénal islamique comparé aux systèmes contemporains de droit positif (Beyrouth, 1985, T 11 481 p. 347, observant que le zina, fornication, est une atteinte grave portant à l'organisation de la société ; L. Bercher, Les délits et les peines de droit commun prévus par le Coran (Thèse, Paris).

(15) R. Brunshvig, op. cit. p. 59.

le domicile conjugal que pour des raisons de nécessité absolue¹⁶. Il en est de même en ce qui concerne le port du voile. Dans la tradition classique il est surtout fait obligation à la femme de ne pas faire état de sa beauté et de sauvegarder son honneur. Un auteur contemporain¹⁷ explique que le port du voile servait à l'origine comme un moyen pour distinguer la femme libre, tenue de se voiler pour préserver son honneur et sa considération, de la femme esclave.

Cependant, fidèle aux exigences coraniques (« *les femmes vertueuses sont obéissantes et soumises à leurs maris* » : IV, 38), les codificateurs arabes prennent soin de préciser quels sont les devoirs auxquels une femme est tenue envers son mari et ses enfants : « *Obéir à son mari et lui accorder des égards en sa qualité de chef de famille* ». « *Allaiter sa progéniture si elle est en mesure de le faire et l'élever* ». « *Respecter les parents de son mari et ses proches* ». On trouve de telles dispositions dans les codes de la plupart des pays arabes (articles : 23 al. 2 du code tunisien, 36 du code marocain, 11 bis de la loi égyptienne de 1985, 73 du code syrien, 35 du code jordanien, 18 du code libyen, art. 39 du code algérien).

Tenue d'être obéissante et soumise, la femme ne devrait pas pouvoir disposer du droit de rompre le lien conjugal. Demander le divorce peut apparaître en effet comme une forme de rébellion. Aussi le droit hanéfite limitait-il le droit de la femme au divorce à certains cas de maladies graves dont, notamment, l'impuissance du mari et à celui du refus de ce dernier de suivre sa femme dans sa conversion à l'Islam.

Aujourd'hui, s'inspirant du système malékite plus libéral à cet égard, la plupart des législateurs arabes ont considérablement élargi les cas de divorce. Le projet de code arabe unifié qui reflète sur ce point la position des uns et des autres, prévoit les cas suivants : découverte chez l'un ou l'autre époux d'un vice rédhibitoire qui rend la vie commune impossible et très difficiles les rapports conjugaux (art. 106),

non paiement de la dot alors que le mariage n'a pas encore été consommé (art. 108), préjudice subi du fait du conjoint et mésen tente (art. 109 et suiv.), non paiement de la pension alimentaire (art. 117), absence, disparition ou emprisonnement du mari pour une période de plus de trois ans (art. 118 et suiv.), divorce par suite du serment de continence ou de délaissement (art. 121 et 122).

Pour rompre le lien matrimonial, la femme peut recourir à la répudiation convenue qui est une sorte de divorce par consentement mutuel. C'est en général moyennant finance que les femmes parvenaient par ce moyen à se libérer de leur mari. La plupart des codes arabes contemporains ont conservé le mécanisme qui a pris dans les codes tunisien (art. 31-1) et algérien la forme d'un véritable divorce par consentement mutuel (art. 4).

Il reste que dans le système musulman, où le contrat de mariage est essentiellement consensuel, la femme a toujours la possibilité d'améliorer son statut de manière conventionnelle par des clauses et des conditions ajoutées au contrat. Il est regrettable que les législateurs arabes n'aient pas suffisamment marqué ces possibilités, par exemple, en incluant dans le texte traitant du statut de la femme, la mention « *sauf clause ou stipulation contraire* ».

b — La capacité juridique de la femme mariée

Chef incontesté de la famille, mais chef responsable, le mari a notamment pour devoir de subvenir à l'entretien de son épouse tant que celle-ci demeure sous son autorité et qu'elle n'abandonne pas le domicile conjugal.

Les codificateurs arabes ont repris sur ce point les solutions du droit classique. Ainsi aux termes de l'article 2 de la loi égyptienne de 1975 « *la nafaqa (pension alimentaire) de la femme résultant d'un contrat de mariage est due si le mariage est consommé ... et ce, même si la femme possède des ressources propres et même si elle est de religion différente de son mari ; mais elle cesse d'être due à l'épouse qui apostasie ou*

(16) Il y a sur la condition de la femme en Islam une abondante littérature. Il faut voir en particulier : Y. Nawal, Les femmes dans l'Islam, édit. La Brèche ; A. Boudhiba, La sexualité en Islam, PUF, 1979, p. 230 ; Turki, femmes privilégiées dans le système d'Ahoullazm, Studia Islamica, XL VII p. 25 et s.

(17) S. Mahmassani, Les systèmes juridiques dans les pays arabes, passé et présent, (Beyrouth) p. 419.

qui refuse de se donner à son mari sans motifs valables ... ou qui quitte le domicile conjugal sans la permission de ce dernier, à moins d'être autorisée par la loi, l'usage ou qu'elle le fasse par nécessité ... Elle peut se rendre librement aux lieux de son travail, ajoute le texte, mais son mari peut toujours lui demander de s'en abstenir ».

Il est précisé par ailleurs que la pension alimentaire « couvre les frais de nourriture, d'habillement, de logement, de soins médicaux et autres dépenses exigées par la loi » (al. 3). L'article 118 de la mudawwana marocaine comporte une disposition analogue.

La nafaqa est généralement considérée comme une dette que le mari contracte envers son épouse par le seul effet d'un mariage qui a été consommé. Elle est due « même si la femme possède des ressources propres ». Elle est le plus souvent fixée en fonction des « possibilités du mari » (art. 37 du code algérien). Cependant dans certains pays il est recommandé au juge de tenir compte dans la fixation du montant de la *nafaqa* de la fortune de l'épouse (art. 27 du code irakien) Ainsi suivant l'article 119 de la mudawwana marocaine « pour l'évaluation de la pension alimentaire et de ses accessoires, il est tenu compte, en se référant à une moyenne, des ressources de l'épouse, de la coutume des gens de la région, des circonstances du moment et des prix ».

La femme mariée conserve cependant une personnalité juridique indépendante. Le droit classique lui reconnaissait depuis toujours la capacité de gérer et de disposer de ses biens propres en toute liberté, « sans ingérence du mari » (art. 41 al. 4 du projet du code unifié). Cette position que consacrent aujourd'hui les codes arabes n'est pas sans corrélation avec la conception patriarcale de la famille qui implique la séparation des biens. Tel est le régime matrimonial courant dans ces pays.

En fait, le système musulman ne comporte pas de régime matrimonial s'appliquant de *jure* aux liens des époux en l'absence de stipulations contractuelles prévues à cet effet. Aussi, chaque conjoint peut-il en principe, comme il est expressément indiqué à l'article 3 du code libyen de la famille « inclure dans le contrat de mariage toute clause et condition non incompatible avec

la finalité de l'institution et son esprit ». En pratique, il est rare de trouver en dehors des stipulations relatives à la dot que l'époux doit obligatoirement verser à sa femme, des aménagements concernant les biens privés de l'un et de l'autre.

2 — Rapports entre parents et leurs enfants

Assurés d'être issu du lignage paternel, l'enfant est appelé à devenir un digne représentant de ce lignage. La réglementation de la tutelle, *wilaya*, est centrée sur cet objectif. Le système est principalement orienté par des considérations liées à l'intérêt moral et matériel de la famille et du clan et la nécessité d'élever l'enfant dans la foi musulmane de son père.

a) Le régime de la tutelle est complexe : il convient de distinguer entre la tutelle sur la personne et la tutelle aux biens, entre la tutelle légale et la tutelle testamentaire (*wilaya*), entre les pouvoirs du tuteur et la fonction de la *hadana* dévolue à la mère pour vaquer aux besoins de l'enfant en bas âge.

Les codes arabes ont très peu innové en ce domaine. La plupart d'entre eux se contentent de reproduire les dispositions traditionnelles de la *Chari'a* : c'est le père qui exerce la puissance paternelle sur la personne et sur les biens de ses enfants mineurs ou incapables. A son décès, la puissance paternelle se scinde en tutelle sur la personne, exercée en principe par le grand-père paternel, et tutelle aux biens, exercée par un tuteur testamentaire, à défaut de l'aïeul paternel, sinon par le juge ou un tuteur désigné par ce dernier. Ces règles sont consacrées, notamment, par les articles 420 et suivants du code Ottoman de la famille de 1917, l'article 1 de la loi égyptienne de 1952 sur la *wilaya* aux biens, les articles 147 et suivants de la mudawwana de 1957.

Le *wali* qu'il soit légal ou testamentaire doit avoir les aptitudes requises par la loi et par la *chari'a* (art. 76 du code irakien), être notamment de religion islamique (art. 93 du code algérien). « Un non musulman ne peut exercer de *wilaya* sur un musulman », dit expressément

ment l'article 169 du projet de code arabe unifié. Cependant la condition de masculinité ne paraît pas indispensable en ce qui concerne, tout au moins, la tutelle testamentaire. La mère peut donc être instituée tutrice aux biens¹⁸. Cependant les législateurs tunisiens et algériens lui accordent la tutelle de plein droit au décès du père¹⁹.

Les pouvoirs du père exerçant la tutelle sont extrêmement étendus et le contrôle du juge dans ce cas, particulièrement lâche. Les auteurs classiques ne mettaient aucune condition préalable à la vente par le père, tuteur légal de ses enfants mineurs, de biens mobiliers ou immobiliers appartenant à ces derniers. La vente sera valable sauf s'il y a lésion énorme²⁰. Dans le *Mugni*²¹ ouvrage célèbre d'Ibn Oudâma, l'auteur précise que le *wali* (tuteur) de l'orphelin (donc même dans l'hypothèse où le tuteur est le père), peut vendre un bien mobilier ou immobilier appartenant à l'enfant si la vente présente un intérêt pour ce dernier. Les commentateurs font observer que cet intérêt est présumé lorsque le tuteur est encore le père car celui-ci est censé agir dans l'intérêt de l'enfant en raison de l'affection et de la tendresse qu'il lui porte²². En fait, la solution s'explique par l'idée que le père est le chef de famille (famille patriarcale), ce qui lui donne omnipotence absolue sur l'enfant et sur ses biens.

En Egypte, cependant, la loi de 1952 sur la *wilaya* aux biens subordonne à une autorisation du juge les actes de disposition accomplis par le père sur des immeubles, fonds de commerce ou titres de société appartenant à l'enfant mineur, lorsque la valeur du bien aliéné excède trois cent livres égyptiennes (art. 7).

La tutelle sur la personne revêt dans le droit classique des formes plus contraignantes lorsqu'elle s'exerce sur un sujet de sexe féminin. On en trouve quelques

traces dans des codes contemporains. Certains d'entre eux maintiennent la présence d'un tuteur matrimonial à l'acte de mariage pour exprimer le consentement de la femme. Ainsi, aux termes de l'article 11 du code algérien, « *la conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial qui est soit son père, soit l'un de ses parents* ». Conclu sans la présence du tuteur matrimonial le mariage est déclaré « *entaché de nullité avant consommation* » (art. 33 ; même disposition dans le projet de code arabe unifié : art. 20).

D'autres codes ont maintenu le droit du *djabr*, contrainte matrimoniale, sous une forme, il est vrai, atténuée. Ainsi l'article 12 al. 4 du code marocain énonce que « *le wali qu'il soit père ou non ne peut obliger sa fille nubile même vierge, à contracter le mariage sans qu'elle ait donné son autorisation et son consentement préalables, à moins qu'une mauvaise conduite soit à craindre de sa part ; dans ce cas le juge a le droit de la contraindre au mariage avec un homme de condition équivalente à la sienne et apte à son entretien* ». Mais si le *wali* s'oppose abusivement au mariage de la femme placée sous sa tutelle, « *le juge peut ordonner de la marier* » (art. 13). Enfin, suivant les dispositions de l'article 12 alinéa 2 du code algérien, « *le père peut s'opposer au mariage de sa fille vierge si tel est l'intérêt de la fille* ».

b) *Ni* tutrice sur la personne, ni tutrice aux biens, la mère exerce néanmoins vis-à-vis des enfants une fonction spécifique, la *hadana*. Elle consiste pour l'essentiel à prendre soin de l'enfant en bas âge, à le surveiller et à lui assurer une assistance matérielle et affective. Son exercice implique le droit pour la mère d'en avoir la garde en cas de séparation des époux. Fonction éminemment féminine, la *hadana* est attribuée en cas de décès ou de déchéance de la mère à sa plus proche parente utérine. Dans la doctrine malékite l'on va même jusqu'à préférer la tante maternelle de l'enfant aux ascendantes paternelles (y. par exemple l'article 99 du code marocain).

(18) Mo'awad Tawwab, op. cit. p.163.

(19) « Le père est tuteur de ses enfants mineurs. A son décès, l'exercice de la tutelle revient à la mère de plein droit (art. 87 code algérien).

(20) Majm'a al Anhor, p. 744.

(21) IV p. 240-241.

(22) Al-Chalabi : Le droit de la famille en Islam, Etude comparative entre les rites sunnites et le rite ja'afarite, Dar-al-Nandat, Beyrouth, 1973, p. 808 ; Mustapha Al-Sibaï et Abd-el-Rahaman Saboungi : Le statut personnel, Incapacités, Testaments et Successions, 3e édit. Damas, 1970, p. 77 ; Hossein Safaï : La protection des incapables, Etude comparative du droit musulman classique et des législations modernes des pays islamiques, 1965, thèse ronéotypée, Université de Paris, p. 287-290.

Les auteurs classiques se sont davantage intéressés au contentieux afférent au droit de garde de l'enfant, qu'à la question de savoir quelles sont les attributions précises de la personne exerçant la *hadana* par rapport à celle du tuteur sur la personne. « La *hadana* consiste aux termes de l'article 62 du code algérien, en *l'entretien, la scolarisation et l'éducation de l'enfant dans la religion de son père ainsi qu'en la sauvegarde de sa santé physique et morale* ». Cependant, le projet de code arabe unifié, ne fait entrer « *l'éducation et l'enseignement de l'enfant* » dans des attributions de la mère que « *dans la mesure où elles ne se heurtent pas à celles du tuteur sur la personne* » (art. 133). Il est d'ailleurs bien précisé *in fine* tant par le code marocain, que par le projet de code arabe uni, que le « *tuteur sur la personne conserve un droit de regard sur l'éducation, la scolarisation et l'orientation de l'enfant* » (art. 104 du code marocain, art. 141 du projet). Les droits des pays *hanéfites* sont pour leur part extrêmement laconiques sur le projet.

La durée de la *hadana* varie d'un pays à l'autre. La tendance est partout à sa prolongation. En Egypte, elle s'étend jusqu'à l'âge de dix ans pour les garçons, douze pour les filles (art. 20 de la loi de 1985). En Algérie le juge a la possibilité de la prolonger jusqu'à l'âge de seize ans pour les garçons si la mère ne s'est par remariée (art. 65, al. 2). Plus moderne, le code irakien laisse au juge le soin de la prolonger sans fixation de durée en fonction des intérêts de l'enfant (art. 57 al. 3 et 5) ; elle ira jusqu'à la majorité de celui-ci en cas de décès du père (loi de 1981).

La mère sera déchue de la *hadana* en cas de remariage avec un homme étranger à l'enfant ou si elle s'établit dans un lieu éloigné de celui où réside le tuteur. L'on craint en effet que dans ces cas, celui-ci ne puisse plus exercer utilement sa tutelle. Des codes modernes ont allégé quelque peu le régime de la déchéance. Il revient au juge, suivant les dispositions de l'article 67 al. 2 du code algérien, « *de maintenir ou de supprimer la hadana en tenant compte de l'intérêt de l'enfant* ». En droit irakien, « *la mère qui à la suite du décès de son mari se remarie à un étranger à l'enfant pourvu qu'il soit de nationa-*

lité irakienne n'encourt aucune déchéance » (loi de 1981).

II — LES CORRECTIFS APPORTÉS AU SYSTÈME TRADITIONNEL DE LA FAMILLE

La prépotence du mari peut encore, s'agissant du gouvernement de la famille, s'expliquer par l'avantage qu'il peut y avoir à concentrer l'autorité entre les mains d'une seule personne.

Mais on peut difficilement justifier le droit qui lui est toujours reconnu d'épouser plusieurs femmes à la fois au mépris du devoir de fidélité, et de pouvoir rompre de manière unilatérale, comme bon lui semble, un contrat de mariage conclu originellement sur le modèle synallagmatique.

Jadis, le Doyen Jean Carbonnier faisait observer que l'« *Islam avec sa polygamie, fut-elle théorique, est plus étranger à notre âme que n'importe quel autre système de droit. De Moscou à New York la répulsion pour le mariage polygamique trace la véritable ligne d'unité de la civilisation* »²³. Polygamie et répudiation sont-elles si profondément ancrées dans la civilisation islamique, pour que des législateurs arabes, opérant dans les années 1980 se voient obliger de les intégrer dans leurs nouveaux codes ? Cependant, jouant sur deux registres, la volonté des parties, mais plus largement, l'office du juge, les codificateurs arabes inventeront les mécanismes appropriés, artifices de procédure le plus souvent, apparemment anodins, en réalité, suffisamment corrosifs pour paralyser d'une manière parfois quasi totale l'une et l'autre institution.

A — LA POLYGAMIE

« Epousez donc celles des femmes qui vous sont plaisantes, par deux, par trois, par quatre, (mais) si vous craignez de n'être pas équitables, (prenez-en) une seule ou des concubines, c'est le plus proche moyen de n'être pas partiaux » (IV, 3).

(23) « Terre et ciel dans le droit du mariage » Etudes G. Ripert, T. I p. 290.

Une lecture moderniste de ce texte pouvait aisément conduire à l'abandon de la polygamie. Si l'envoyé de Dieu s'y est lui-même livré, cela ne signifie pas nécessairement qu'elle soit recommandée par la religion. Elle a été tout juste tolérée, faute sans doute de pouvoir dans l'Arabie du VII^e siècle abolir une pratique extrêmement répandue et qui, au regard des mœurs de l'époque, paraissait tout à fait normale.

Aujourd'hui, la polygamie est en réelle régression²⁴. Les raisons en sont d'ordre économique plus que juridique. L'influence de la civilisation occidentale y est pour une grande part, les codificateurs arabes ne lésinent pas sur les moyens de la rendre impraticable.

Jadis, la seule restriction qui lui était apportée était d'ordre exclusivement conventionnelle. « *La femme peut, ainsi qu'il est énoncé à l'article 38 du code ottoman de la famille, stipuler dans l'acte de mariage que son mari n'épousera pas une autre femme, et que s'il le fait, elle-même, ou la seconde épouse, suivant les termes de la clause, sera considérée comme répudiée* ». La règle est reprise à l'article 31 du code marocain ajoutant que « *si la femme ne s'est pas réservée un tel droit d'option et que son mari contracte un nouveau mariage, elle peut saisir le juge pour apprécier le préjudice qui lui est causé par la nouvelle union* ». (art. 30).

Les textes les plus récents vont plus loin : l'article 11 bis de la loi égyptienne de 1985 énonce que « *le mari doit fournir dans le contrat de mariage une déclaration écrite indiquant s'il est déjà marié* ». L'épouse actuelle peut de son côté demander le divorce « *au cas où son mari s'est remarié avec une autre, si elle a subi un préjudice matériel ou moral qui rend la vie entre les époux impossible, même si elle n'a pas précisé dans son contrat qu'il ne devrait pas avoir d'autres épouses qu'elle* ».

Les codes irakiens et syriens ajoutent une autre exigence : l'autorisation du juge. En droit irakien, le juge

dispose à cet effet d'un très large pouvoir d'appréciation. Il doit refuser l'autorisation s'il a de justes motifs de craindre que le mari ne puisse à l'avenir traiter toutes ses femmes de manière égale. Le mari qui contracte un second mariage sans cette autorisation sera passible de poursuites pénales. En droit syrien et libyen, cette autorisation ne peut être donnée que si le mari dispose de ressources suffisantes pour subvenir aux besoins de sa seconde épouse et s'il justifie d'un intérêt légitime pour contracter un second mariage (art. 31 du projet de code arabe unifié). Le code de la famille de la République Démocratique du Yémen cite parmi les cas qui peuvent justifier un second mariage, la stérilité ou une maladie incurable de l'épouse (art. 11).

Il faut reconnaître que d'une manière générale la polygamie sert aussi à compenser l'extrême sévérité du système à l'égard des relations sexuelles hors mariage. Elle a souvent été utilisée, elle le sera sans doute encore dans le champ étroit où elle se trouve aujourd'hui confinée, pour légaliser en cas de besoin des situations conjugales irrégulières. Ainsi permet-elle notamment de donner la qualité d'enfant légitime aux enfants qui sont issus de ces unions, ce qui est une bonne façon de résorber le problème. La polygamie peut être considérée comme l'un des facteurs qui dans le monde musulman font obstacle au développement des unions hors mariage.

B — LA RÉPUDIATION

Dans les temps classiques, le régime de la répudiation, jugée pourtant par le Prophète comme « *l'acte licite le plus abhorré d'Allah* »²⁵, a toujours évolué dans le sens d'une plus grande facilité²⁶. Le seul prononcé des paroles répudiales que ce soit verbalement, en termes explicites, soit « *par écrit, par signes ou gestes non équivoques* » suffit à opérer dissolution du lien conjugal en dehors de tout appareil judiciaire.

Ces paroles doivent émaner d'un homme pleinement responsable et libre de ses actes²⁷. On ne prend pas en considération suivant l'article 49 de la mudaw-

(24) Voir les rares statistiques publiées par la revue Population et sociétés (INED), janvier 1986, n° 198.

(25) Selon un hadith bien connu : Majma'al Anhor p. 245.

(26) Linant de Bellefonds, La répudiation dans l'Islam d'aujourd'hui, RIDC, 1952, p. 527.

(27) Le précis de droit d'Ibn Qudama, trad. H. Laoust, Beyrouth, 1950, p. 202.

wana une répudiation prononcée «*sous le coup de la colère du mari lui enlevant en tout ou partie le contrôle de lui-même*», ou même, suivant l'article 35 du code de statut personnel irakien, «*une répudiation altérée par un malheur imprévu, par l'âge ou la maladie*»²⁸.

Dans la société arabe, il sera fait un usage excessif de la répudiation²⁹. Longtemps, le cadre patriarcal de la famille musulmane traditionnelle a pu en absorber les méchants effets : la femme répudiée pouvait facilement compter sur la solidarité du clan, et l'enfant du couple dissocié, couvé par la *hadana* et entourée de sollicitude par les autres membres de la famille ressentir moins gravement les affres de la rupture entre ses parents. Ce n'est plus pareil de nos jours. Les considérables progrès dans le monde arabe de la famille de type conjugal rendent plus difficiles dans le contexte socio-économique contemporain la situation des femmes abandonnées ainsi que celle des enfants.

Les correctifs apportés au système par les codes arabes contemporains visent d'une part à brider le pouvoir discrétionnaire du mari, à soumettre, d'autre part, l'opération au contrôle du juge :

1) Le juge ne peut toujours pas apprécier les raisons pour lesquelles un mari répudie sa femme. Cependant certains codes, comme ceux de la Syrie, de l'Irak et de l'Algérie, accordent à la femme le droit de demander des dommages-intérêts si elle parvient à établir le caractère abusif de la répudiation : «*si le juge constate que le mari aura abusivement usé de la faculté de divorce, il accorde à l'épouse le droit aux dommages-intérêts pour le préjudice qu'elle a subi*». La règle procède d'une tradition malékite qui trouve écho dans la *mudawwana* marocaine sous la forme suivante qu'énonce l'article 60 : «*le mari qui prend l'initiative de répudier sa*

femme doit lui remettre un don de consolation (mout'a) qui sera fixé compte-tenu de ses propres moyens et de la situation de la femme répudiée». (Voir aussi l'art. 99 du projet du code arabe unifié).

La loi égyptienne de 1985 met en outre à la charge du mari qui a répudié sa femme l'obligation de fournir aux enfants qu'il a eu d'elle, et à elle-même en tant que titulaire du droit de garde de ses enfants en bas âge, un logement séparé et convenable (art. 18 bis 3). Il revient à cet effet au Procureur Général de prendre les dispositions qui s'imposent. La grave pénurie de logement qui sévit en Egypte suffit pour l'instant à paralyser de ce fait la pratique de la répudiation³⁰.

2) Le rôle du juge dans le processus de la répudiation est certes encore extrêmement réduit. Mais déjà sous l'empire du code ottoman de la famille de 1917, le mari qui répudiait sa femme était tenu d'en aviser le juge. Cette règle était regardée comme une mesure administrative et de caractère probatoire. En Egypte (art. 5 bis de la loi de 1985), il suffit au mari de faire enregistrer la répudiation auprès de l'officier public compétent (*ma'zum*) dans un délai de 30 jours pour qu'elle prenne effet.

Aujourd'hui, certains Etats arabes vont plus loin. Ainsi, suivant l'article 39 du code irakien, «*le mariage subsiste tant qu'il n'a pas été anéanti par un acte du tribunal*». L'homologation de la répudiation est prévue aussi en Algérie. Suivant les dispositions de l'article 49 la répudiation ne saurait produire désormais ses effets que suite à une procédure contentieuse précédée d'une tentative de conciliation et aboutissant à une décision qui a la nature d'un jugement constitutif pouvant comporter, le cas échéant, la condamnation du mari à des dommages-intérêts pour usage abusif de répudiation³¹. Le projet de code arabe uni s'est également rallié à ce régime (art. 97 et 98).

(28) Voir dans le même sens l'article 92 du projet de code arabe unifié.

(29) Pour mesurer l'ampleur du phénomène dans les pays où la répudiation relève encore du régime classique, quelques chiffres : Maroc : 37.347 cas de divorce relevés en 1983 contre 30.630 en 1982 et 24.520 en 1980. Le Maroc est semble-t-il le pays où le divorce est le plus élevé : 30 %. La probabilité du divorce y est quatre fois celle de Tunisie (A. Brachmi «*Où va la famille marocaine*», *Al Asas*, mai 1985, n° 25). Egypte : La répudiation rompt de 15 à 35 % des premiers mariages : 28,1 % de répudiation en 1948, 20,6 % en 1977 (Population et sociétés, janvier 1986, n° 198, MD).

Koweït : Al Kabbs du 24 juin 1988 relève une progression de 9,4 % et donne les chiffres suivants : 815 cas en 1970, 1.982 cas en 1985.

(30) Sur le système égyptien, voir, en particulier, Mo'awad Tawwab, op. cit. p. 593 et suiv.

(31) Mohand Issid, Le rôle du juge et la volonté des parties dans la rupture du lien conjugal, *Rev. Alg. des Sciences économ. et polit.*, 1968, p. 1072-1073 ; Ghaouti Benmella, *Éléments du droit algérien de la famille*, Publisud, Paris, 1985, p. 175.

Soumise à ces règles, la répudiation change complètement de nature³². De pur droit protestatif qu'elle était dans le droit classique, où un acte unilatéral de volonté du mari suffisait à mettre fin au mariage, elle apparaît désormais comme un cas de divorce parmi d'autres. Certes, elle reste une prérogative réservée au mari, mais son exercice sera contrôlé par le tribunal. Pour échapper à une condamnation à des dommages-intérêts, le mari sera inévitablement amené à expliquer les motifs de son acte. En effet, même si la charge de la preuve de l'abus de droit incombe à l'épouse, le jeu procédural impose toujours, en pareil cas à la partie accusée de rapporter la preuve contraire.

C'est sans doute pour marquer cette transformation que le législateur algérien traite de la répudiation sous la rubrique du divorce et utilise la même terminologie dans les deux cas. Ainsi aura-t-il suffi en l'occurrence de simples mesures procédurales — mais le phénomène est classique — pour modifier substantiellement une institution de fond. Le résultat immédiat en est la stabilisation du mariage³³, et il n'est pas exagéré de dire que le déclin de la répudiation constitue un tournant capital dans l'évolution du système familial islamique.

CONCLUSION

Sans doute peut-il paraître surprenant qu'en cette fin du XX^e siècle, il se trouve encore sous les fenêtres de l'Europe, des législateurs qui traitent le droit de la famille avec des instruments juridiques tirés du fond des âges, écorchant, comme il n'est pas supportable, nos sacro-saints principes d'égalité. Mais l'on oublie trop facilement qu'il s'agit là d'un monde différent du nôtre qui a des

valeurs spirituelles, morales et humaines propres à lui et auxquelles les populations qui le constituent sont fortement attachées, non pas seulement en raison de leurs convictions religieuses, mais sans doute aussi, par la force de traditions séculaires qui ont donné à la société musulmane le visage que nous lui connaissons.

En réalité, ce qui doit nous surprendre le plus, c'est le fait de constater qu'il existe encore aujourd'hui des peuples qui refusent de s'aligner sur nos systèmes. La Tunisie est le seul pays arabe à s'y être rapprochée. D'autres furent tentés de la suivre³⁴, mais les voies classiques qui ont été finalement choisies sont incontestablement les plus sages.

Les changements apportés au système traditionnel consistent pour l'essentiel à élargir le rôle du juge. Celui-ci dispose de nouveaux outils qui lui permettront non seulement de refouler les institutions qui peuvent paraître aujourd'hui anachroniques, mais de corriger dans une large mesure le déséquilibre institutionnel du couple marital.

De doctrinal, le système musulman tend ainsi à devenir jurisprudentiel. Son évolution dépend désormais de *l'tjtihad* du juge, mais sa marge reste étroite : stricte fidélité à l'enseignement de la *chari'a* d'une part, ce qui permet d'éviter dans l'avenir un dérapage islamiste conduisant à un douloureux retour en arrière, mais prise en considération, d'autre part, comme l'invite subtilement le législateur, d'exigences liées au contexte socio-économique contemporain et de caractère plus humanitaire qu'idéologique. C'est là une politique qui assure de la meilleure façon possible la consolidation du lien familial. La stabilité des familles fait la force des nations, elle empêche les civilisations de mourir.

Selim JAHEL

Professeur — Université Paris II*

(32) M. Borrmans, Le nouveau code algérien de la famille dans l'ensemble des codes musulmans de statut personnel, principalement dans les pays arabes, RIDC, 1986, p. 133.

(33) Comme en Tunisie où l'on se félicite de la baisse du taux de divorce : 2,5 % en 1960, 1,8 % en 1982. Le divorce serait plus rare dans les milieux urbanisés et modernes qu'il ne l'est dans les milieux traditionnels (Nadia Omrane, Désamour : petit état du divorce en Tunisie, in Réalités n° 51 du 25 janvier 1985, p. 22.

(34) L'Algérie notamment : Voir Leila Hamdan, Les difficultés de codification du droit de la famille algérienne, RIDC, 1985, p. 1011 et suivantes. Tiré des Actes de Familles d'Europe sans Frontières, 4/5 décembre 1989, Grande Arche, Paris-la-Défense, page 107 à 122.

SOMMAIRE

Avant propos:

M. Jean Pierre Rosenczveig, Directeur de l'IDEF

Discours, Allocutions, **Introductions**

- Message du Président **de la République** lu par **Mme Georgina Dufoix**
Chargée de Mission auprès du Président de la République Française
Président de la Croix Rouge Française
Délégue Générale à la lutte contre la drogue (France)
- **Mme Hélène Dorlhac de Borne** Secrétaire
d'Etat chargé de la Famille (France)
- **M. Jean Pierre Arpaillange** Ministre de la
Justice, Garde des Sceaux (France)
- **Mme Edith Cresson** Ministre aux Affaires
Européennes (France)
- **Mme Anne Marie Lizin** Secrétaire d'Etat
à l'Europe 1992 (Belgique)
- **O. N. dr. Franco Foschi**
Ancien Ministre (Italie)
Président de la Commission des Questions Sociales de la Santé et de la
Famille de l'Assemblée Consultative du Conseil de l'Europe
Vice Président de l'UICF
- **Mme Odile Quintin**
Chef de Division Sécurité Sociale et Actions dans le domaine Social
(CEE)



Enjeux sociaux et économiques d'une action politique européenne en matière familiale

- Les évolutions des politiques familiales en Europe en référence aux transformations de la famille
M. le Professeur Wilfried Dumon, Université de Leuven (Belgique)
- Europe du Travail et Europe de la Famille. L'enjeu de la mobilité **M. François de Lavergne**, Directeur Général de FERE Consultants (France)
- Familles d'Europe sans Frontières. Un enjeu social par dessus le MARCHE **M. Franz Schultheis**, Université de Constance (RFA)

Les politiques familiales. Pluralité et convergences

- La Famille Européenne. Les enjeux politiques **M. Malcom Wicks**, Family Policy Studies Center. Londres (Royaume-Uni)
- Les politiques familiales : le modèle de la Suède **M. le Professeur Jan Trost**, Université d'Uppsala (Suède)
- La politique familiale en Europe : le cas de la Hongrie **M. le Professeur CSEH Szombathy**, Université de Eötvös (Hongrie)
- La consolidation de la famille islamique dans les codes des pays du monde arabe.
M. le Professeur Selim Jahel, Université Paris II (France)

La question de l'enfant vers un espace familial européen ?

- Vers la coresponsabilité parentale dans la famille européenne. **Mme le Professeur Marie Thérèse Meulders**, Faculté de Droit Université Catholique de Louvain
Directrice du Centre de Droit de la Famille (Belgique)
- Discussions sur la place de l'enfant. Reflets dans le droit (de la famille) en Europe.
M. le Professeur Eugène Verhellen, Université de Gand (Belgique)
- Le Conseil de l'Europe et les droits de l'enfant **Mme Pascale Boucaud**, Institut des Droits de l'Homme de Lyon (France)



- Action du Conseil de l'Europe en faveur des droits de l'enfant : nouvelles initiatives
M. Allard A. Plate, Secrétaire de la Commission des Questions Juridiques.
(Conseil de l'Europe)

Instruments et demandes de résolution des conflits familiaux dans les nouveaux cadres plurinationaux.

- Les mariages bi-nationaux et interculturels : enjeux et questions spécifiques.
M. Augustin Barbara, Université de Nantes (France)
- Elaboration et mise en oeuvre des instruments internationaux
M. Bruno Sturlese, Chef du Bureau de l'Entraide Judiciaire Internationale
au Ministère de la Justice. Paris (France)
- Les instruments bi-latéraux : la convention franco-algérienne du 21 juin 1988
M. Yves de Thevenard, Président de la Chambre de la Cour d'Appel de
Paris (France)
- La convention franco-algérienne **M. Roby Bois**, Conseiller pour les
Affaires Sociales en Algérie (France)
- Les instruments multinationaux : Etats, limites et perspectives
Mme MarieClaude Vayssade, Députée au Parlement Européen
Médiateur européen
- Rapport général. Quels éléments de démarche, pour quels objectifs communs ?
M. Jacques Commaille, Directeur de Recherches CEVIPOF-CNRS (France)

