



HAL
open science

La problématique de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie

Zakaria Taha

► **To cite this version:**

Zakaria Taha. La problématique de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie. Science politique. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2012. Français. NNT: . tel-00662853

HAL Id: tel-00662853

<https://theses.hal.science/tel-00662853>

Submitted on 25 Jan 2012

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

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

La problématique de la laïcité à travers l'expérience du parti Baath en Syrie



ZAKARIA TAHA

Thèse pour l'obtention du doctorat de l'EHESS dirigée par Olivier ROY, Directeur d'études à l'EHESS et Ṭaīyyeb TIZINI, Professeur de philosophie à l'Université de Damas

Présentée et soutenue publiquement le 5 janvier 2012

Jury : Farhad KHOSROKHAVAR, Directeur d'études à l'EHESS, CADIS.

Mohamed-Chérif FERJANI, Professeur à l'Université Lyon 2, GREMMO, MOM, CNRS.
Rapporteur

Pierre-Jean LUIZARD, Directeur de recherche au CNRS-EPHE-GSRL. Rapporteur

Olivier ROY, Directeur d'Études à l'EHESS, CETOBaC-CNRS. Directeur de thèse

Carte de la Syrie et de ses régions



Remerciements

Cette recherche n'aurait pu voir le jour sans la bienveillance de tous ceux qui m'ont aidé durant ces six années.

Mes premiers remerciements s'adressent à Monsieur Olivier Roy pour son aimable direction, pour ses précieux conseils et ses critiques constructives, ainsi qu'à Monsieur Ṭaīyyeb Ṭizīnī qui a accepté de me codiriger pendant mes recherches de terrain en Syrie. Je voudrais témoigner ma profonde gratitude à Madame Randi Deguilhem qui n'a pas hésité à m'envoyer ses travaux sur les Missions Laïques Françaises et la période ottomane en Syrie.

Le bon déroulement de mes recherches en Syrie n'aurait pas été possible sans l'aide de tous ceux qui m'ont ouvert leurs carnets d'adresses à Damas, facilitant ainsi mes entretiens au sein du Commandement national et régional du parti Baath en Syrie ; je pense particulièrement à Muhammad Ḥabaš et Mamdūḥ Ṭaha.

Sans oublier l'aide de l'Institut Français du Proche-Orient à Damas et de la Bibliothèque nationale al-Asad ainsi que du Centre de documentation historique de Damas, malgré les imbroglios administratifs.

Je voudrais témoigner ma profonde reconnaissance à ma femme Marie-Julie qui s'est efforcée d'épurer mes textes de leurs fautes de français, à Emmanuel pour son aide précieuse en informatique, à Matthew, Serge et Jérémy pour leur lecture et conseils.

Règles de translittération et d'orthographe

La norme de translittération des mots arabes utilisés est DIN-31635 Arabica. J'ai conservé l'orthographe francisée des noms propres qui en possédaient une : Lattaquié, Tartous, Jihad, Pacha, Hafez al-Asad, Burhan Ghalioun, etc.). J'ai opté pour la minuscule pour les groupes confessionnels (alaouite, druze, etc.) et la majuscule pour les noms de groupes ethniques (Arabe, Kurde, etc.). J'ai distingué par l'orthographe le terme « laïque » pour désigner un partisan de la laïcité, de « laïc » ou celui qui n'appartient pas au clergé.

Alphabet arabe	Transcription
ء	'
ا	ā
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h

« Un processus de laïcisation émerge quand l'Etat ne se trouve plus légitimé par une religion ou une famille de pensée particulière et quand l'ensemble des citoyens peuvent délibérer pacifiquement, en égalité de droits et de dignité, pour exercer leur souveraineté dans l'exercice du pouvoir politique. En respectant les principes indiqués, ce processus s'effectue en lien étroit avec la formation de tout État moderne qui entend assurer les droits fondamentaux de chaque citoyen¹ ».

« Parmi ces concepts européens qui ont envahi l'esprit contemporain, il y a deux idées relatives au nationalisme et à l'humanisme qui sont erronées et extrêmement dangereuses. Il est logique que le nationalisme abstrait de l'Occident dissocie nationalisme et religion. En effet, la religion leur étant parvenue de l'extérieur, elle est étrangère à la nature et à l'histoire de l'Europe [...] Quant à l'Islam, il ne représente pas pour les Arabes une doctrine supraterrrestre unique. Il n'est pas non plus une éthique pure mais la manifestation la plus claire de leur conscience de l'univers et de leur vision de la vie, l'expression la plus forte de l'unité de leur personnalité dans laquelle la parole fusionne avec le cœur et l'esprit, la méditation avec l'action, l'âme avec le destin² »

¹ Article 5 de la Déclaration universelle sur la laïcité au 21^{ème} siècle, signée par 250 intellectuels de 30 pays, *Le Monde*, 10 décembre 2005.

² Michel 'Aflaq, « Dīkrā al-rassūl al-'arabī » (A la mémoire du Prophète arabe), discours prononcé à l'Université syrienne, le 5 avril 1943, in *Fī sabīl al-Ba'ī* (Dans la voie du Baath), 20^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a li-l-Ṭibā'a wa al-Našr, 1978 (1959), p. 131.

**LA PROBLEMATIQUE DE LA LAÏCITE
A TRAVERS L'EXPERIENCE DU PARTI
BAATH EN SYRIE**

Introduction générale : problématiques et cadre théorique

Considérée comme une exception dans la région du Proche-Orient arabe, la Syrie se présente comme un pays où cohabitent pacifiquement des communautés ethniques et confessionnelles diverses. A la différence du Liban voisin, avec lequel elle partage une mosaïque de populations, la Syrie n'établit pas le confessionnalisme politique comme système d'équilibre communautaire³. Elle ne mentionne pas la religion sur les cartes d'identités et n'applique pas de système de quotas communautaires. Le modèle laïque du Baath syrien se présente comme un rempart à tout conflit intercommunautaire, comme le garant de la protection des minorités et de l'unité nationale. Cette image que le régime du Baath en Syrie aime se donner, notamment devant l'opinion occidentale, ne dispense pas d'aborder la question de fond de la nature complexe et ambiguë de ce modèle laïque. Que le Baath soit un parti qui porte les idées de la laïcité, qu'il existe une volonté des régimes de maintenir une unité nationale en dehors des considérations religieuses est évident. La vraie question est de savoir comment ces régimes incarnent et mettent en œuvre leurs politiques laïques.

La problématique générale de cette recherche consiste à mettre l'accent, dans le cas syrien, sur la question de l'ambiguïté de la politique du Baath à travers l'analyse du fonctionnement et du comportement des régimes politiques baathistes face à la question de la laïcité. Il s'agit de comprendre comment ces régimes réussissent à se donner l'image d'un pouvoir laïque tout en manipulant les communautés et en instrumentalisant la laïcité afin de légitimer et de pérenniser leur pouvoir sous prétexte d'être en butte aux divisions communautaires et d'œuvrer pour l'unité nationale.

Notre but n'est pas d'analyser le système politique sous le règne du Baath, mais de comprendre le mécanisme emprunté par ce système pour affronter des problèmes liés à la question de la laïcité, à savoir le rapport au pouvoir, aux communautés ethniques et confessionnelles, aux mouvements islamistes mais aussi le rapport à la société. Il ne s'agit pas tant d'une étude du parti Baath ou de la laïcité que des rapports problématiques qu'ils

³ Le président de la République en Syrie doit être musulman selon l'article 3 de la Constitution syrienne de 1973. Pour plus de détails sur le confessionnalisme politique au Liban, voir Jacques Couland, « L'exception libanaise : confessionnalisme et laïcité », in *Pensée*, avril-mai-juin 2005, n° 342, p. 135-145.

entretiennent et des conséquences qui en découlent. Le cadre temporel analyse la période pendant laquelle le Baath se trouve au pouvoir en Syrie, c'est-à-dire de 1963 à 2000 avec un intérêt particulier pour la période qui s'étend de 1970 à 2000, période qui correspond à la montée du président Hafez al-Asad au pouvoir. L'intérêt plus particulier porté à la période du président Hafez al-Asad réside dans le fait qu'elle se caractérise par une stabilité politique qui contraste avec l'instabilité observée jusqu'alors, et par la volonté d'un homme (Hafez al-Asad) de mettre en place sa propre orientation politique et sa propre lecture de l'idéologie baathiste et de la laïcité. Cependant, pour bien comprendre la période étudiée, nous sommes remontés au début des années 1940 et parfois avant. Les événements étudiés ont été repris selon la chronologie et selon leur importance dans l'histoire de la laïcité et du Baath en Syrie.

A. La nécessité d'une contextualisation de la problématique de la laïcité

La question de la laïcité dans les sociétés arabes et musulmanes a notamment été appréhendée selon deux grands axes. Le premier considère la laïcité comme un produit de l'Occident chrétien. Dans cette perspective, l'islam comme religion est par nature incompatible avec la modernité politique et ne connaît pas la distinction entre espace temporel et espace spirituel. Par conséquent, la laïcité ne peut s'épanouir dans les pays où l'islam est la religion dominante.

Cette approche essentialiste⁴ réduit, bien évidemment, la laïcité à une lecture qui se limite à sa dimension religieuse, en l'occurrence l'islam. Elle réduit la société à l'islam, l'islam au texte, au dogme et à la *Charia*, et emprisonne la problématique dans des dualités classiques incarnées par les oppositions Orient/Occident, islam/christianisme⁵. Ce qui fait que la question de la laïcité reste confinée à un aspect idéologique, voire théologique, abstraction faite des réalités sociopolitiques. Le deuxième axe part du principe que l'histoire de l'Occident se distingue de celle de l'islam qui n'a pas connu de pouvoir

⁴ Pour une critique de l'approche essentialiste, cf. Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock, 2005. Mohamed-Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005. Olivier Carré, *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993.

⁵ Kamāl 'Abd al-Laṭīf, *al-Taḥkīr fī al-'almānīyya : i'ādat binā' al-mağāl al-sīyāsī fī al-fīkr al-'arabī (Réflexion sur la laïcité : la reconstruction de l'espace politique dans la pensée arabe)*, Maroc/Liban, Afīrīyā al-Šarq, 2002, p. 144. Mohamed-Chérif Ferjani, *op.cit.*, p. 12-13.

religieux comparable à celui de l'Eglise dans la Chrétienté, et en conséquence la question de la laïcité ne se pose pas dans les pays de l'islam⁶. Si la laïcité pose la question de la nature du rapport entre le politique et le religieux et se propose de l'organiser, ce rapport, malgré sa complexité et sa fluidité à travers l'espace et le temps, peut être décrit selon deux grandes modèles. L'un se caractérise par la mainmise du pouvoir religieux sur l'ensemble de la vie, dans laquelle la religion, celle du souverain, « *règle toute l'existence, individuelle et collective. Elle préside à toutes les activités sociales : rien n'échappe à sa vigilance et à son contrôle et l'Etat veille au respect de ses prescriptions culturelles comme morales*⁷ ». Ce modèle qui prédominait particulièrement dans l'Europe chrétienne tout au long du Moyen Age, permettait à travers l'institution forte qu'était l'Eglise, d'assurer la gestion de la société et le contrôle du pouvoir politique : « *aucun roi, empereur, prince ou duc ne peut dans l'Europe féodale prétendre gouverner une région géographique quelconque sans l'approbation du pape, chef de l'Eglise et sans la surveillance permanente de ses représentants dans les régions, notamment les évêques, personnages qui jouent un rôle politique éminent dans le système de contrôle du pouvoir civil pour le compte du chef de l'Eglise de Rome*⁸ ».

L'autre modèle, à l'inverse du premier, se caractérise par l'absence de pouvoir religieux structuré et hiérarchisé, permettant au pouvoir politique de mettre la religion à son service. Ce modèle serait celui de l'islam sunnite. Les *Ulémas* dont la fonction consistait à légiférer en matière de loi islamique, étaient dépourvus de tout pouvoir politique et se trouvaient soumis au contrôle et à l'orientation des Califes et des Sultans qui leur assuraient la protection⁹. Ceux-ci nommaient les autorités religieuses, *Cadis* et *Muftis*.

⁶ Cette vision est notamment adoptée par des courants religieux mais aussi par certains intellectuels. Voir notamment Muhammad 'Amāra, *al-Islam wa al-'urūba wa al-'almānīyya (L'islam, l'arabisme et la laïcité)*, Beyrouth, Dār al-Wiḥda li-l-Ṭibā'a wa al-Našr, 1981. Muhammad 'Ābid al-Ġābirī, *al-Dīn wa al-dawla wa taṭbīq al-šarī'a (La religion, l'Etat et l'application de la Charia)*, 2^{ème} éd., Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīya, 2004.

⁷ René Rémond, *Religion et société en Europe : la sécularisation aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles 1789-2000*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 48.

⁸ Georges Corm, « Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe », actes du colloque *Vers une laïcité revisitée*, organisé par la faculté de Philosophie et des Sciences Humaines, Université Saint-Esprit de Kaslik, Beyrouth, 4-5 décembre 2009. URL: http://georgescorm.com/personal/download.php?file=usek_laicitedec09.pdf. Consulté le 17 août 2010.

⁹ Mohamed-Chérif Ferjani, *op.cit.*, p. 143.

Les Califes ne possédaient pas de pouvoir sacré ou divin. Leur fonction était de veiller à l'application des préceptes de l'islam tels qu'ils sont prescrits par le Coran et la Sunna. Cela ne signifie pas la marginalisation de la religion car celle-ci reste une source de légitimité et d'inspiration pour le pouvoir politique¹⁰. Mais l'absence d'un pouvoir religieux structuré en islam signifie-t-elle pour autant l'absence d'un problème de laïcité ?

‘Alī ‘Abd al-Rāzīq (1888-1966)¹¹ dans son livre, *al-islām wa uṣūl al-ḥukm* (*L'islam et les fondements du pouvoir*), publié en 1925, pose la question de l'ambiguïté du rapport entre le temporel et le spirituel en islam à travers la reconsidération du pouvoir califal. Si le pouvoir du prophète a un caractère exceptionnel, il se limite à l'enseignement de la révélation divine¹². ‘Alī ‘Abd al-Rāzīq refuse ainsi l'attribution du titre de « *chef politique* » au Prophète car il considère que le pouvoir qu'il exerçait à Médine est différent de celui des chefs d'Etats ou des politiques : « *La mission prophétique suppose que celui qui en a la charge ait une certaine autorité et un certain pouvoir sur son peuple, sans toutefois que cet ascendant puisse être assimilé à l'autorité ou au pouvoir que les chefs temporels ont sur leurs sujets [...] La différence entre les deux est si grande qu'elle peut constituer une opposition formelle*¹³ ». Le pouvoir prophétique atteint son terme à la mort du Prophète, il en résulte que le pouvoir des Califes qui ont succédé au Prophète n'est qu'un pouvoir d'ordre temporel, *dunīawī*.

Maḥmūd Muhammad Ṭaha (1909-1985)¹⁴ distingue deux messages dans la mission prophétique : l'un est « *mecquois* », l'autre « *médinois* »¹⁵. D'une part, le message mecquois correspond à la période de la présence du Prophète à la Mecque et illustre la substance de la religion. D'autre part, le deuxième message, qui correspond à la période de Médine où le prophète construit sa communauté, doit être appréhendé en tant que tel, à

¹⁰ Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 46.

¹¹ Juriste et théologien égyptien, condamné par al-Azhar suite à son livre *L'islam et le fondement du pouvoir*.

¹² Abdou Filali Ansary, *Réformer l'Islam*, Paris, La Découverte, 2003, p.103.

¹³ ‘Alī ‘Abd al-Rāzīq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, traduit de l'arabe par Abdou Filali Ansary, Paris, La Découverte, 1994, p.115.

¹⁴ Théologien soudanais moderniste, co-fondateur du parti Républicain du Soudan, il a été exécuté en 1985 par le président soudanais Ġa‘far al-Numaīyyrī en raison de ses convictions modérées.

¹⁵ Maḥmūd Muhammad Ṭaha, *al-Risāla al-īnānīyya min al-islām* (*Le deuxième message de l'islam*), Khartoum, s. n., 1967.

savoir comme simple message temporel. Cette distinction s'inscrit dans une vision moderniste et aboutit à la désacralisation des institutions qui fonderaient leur légitimité politique sur la religion ; c'est en cela que la période mecquoise représente le versant spirituel tandis que la période médinoise représente le versant temporel. Ce deuxième ne saurait être considéré comme immuable¹⁶. Bien que ces lectures mettent en cause certains paradigmes islamiques (textes et traditions relatives au début de l'islam), domaines que les religieux traditionnels considèrent comme intouchables, et prennent en considération l'historicité des faits permettant d'appréhender autrement le rapport entre pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'islam, elles ne sortent cependant pas du cadre des interprétations de l'islam ; elles se limitent en effet à la problématique de la laïcité à travers sa dimension religieuse.

Si la particularité des circonstances historiques propres à l'Occident aboutit à un certain équilibre des rapports entre politique et religieux, c'est précisément avec la formation de l'Etat moderne, affranchi du pouvoir politique du joug de l'Eglise, que l'autorité religieuse est remise en cause. En Occident la lutte pour la laïcité se traduit par la libération du pouvoir absolu de l'Eglise et aboutit à la sécularisation. En France c'est la « laïcité » qui s'impose, avec comme principe, la séparation et l'exclusion de la religion hors du politique¹⁷. En revanche, dans les pays arabes, l'Etat moderne *al-dawla al-ḥadīṭa* renforce la mainmise de l'Etat sur le religieux en lui donnant un caractère officiel et institutionnalisé. L'Etat arabe moderne considère que sa puissance réside dans sa capacité à contrôler et à imposer sa suprématie dans tous les domaines et notamment le religieux.

Ainsi, le processus de laïcisation dans les pays arabes n'emprunte pas le même chemin que celui de l'Occident. De ce point de vue, la problématique de la laïcité dans le contexte syrien et arabe doit être posée davantage dans le cadre de la formation de l'Etat moderne et de la pratique du politique qu'au travers de la question religieuse. Certes, la dimension religieuse liée notamment à la place de l'islam dans l'Etat et la société est évidente, mais les régimes politiques ne sont pas théocratiques. L'islam, bien que religion de l'Etat ou du Président, n'est pas la seule source de légitimité. Aujourd'hui encore, de

¹⁶ Maḥmūd Muhammad Ṭaha, *al-Islām bi-risālatihī al-ūlā lā taṣluḥ li-insānīyyat al-qarn al-ʿiṣrīn* (L'islam dans son premier message ne convient pas à l'humanisme du 20^{ème} siècle), Khartoum, s. n., 1969, p. 33-34.

¹⁷ René Rémond, *op. cit.*, p. 74.

nombreux travaux sur la laïcité dans le monde arabe continuent de considérer l'islam comme un cadre de référence fondamental pour déterminer la recevabilité de la laïcité dans les sociétés où l'islam est la religion dominante. Cependant, l'évolution sociopolitique des sociétés arabes, le processus de modernisation et de sécularisation entrepris par les régimes nationalistes arabes, mais aussi la confrontation avec les mouvements islamistes, sont autant d'éléments qui élargissent le débat sur la laïcité pour y introduire une dimension politique.

La lecture que nous proposons sur la question de la laïcité dans cette recherche s'efforce de mettre l'accent sur la dimension politique liée à la nature des pouvoirs et à la pratique des régimes vis-à-vis de cette question. Les recherches menées sur la Syrie établissent souvent un lien entre l'origine minoritaire du pouvoir politique et l'orientation laïque du régime. Ainsi, la laïcité en Syrie n'aurait résisté sans la présence d'un régime dont les acteurs sont issus d'une minorité, en l'occurrence alaouite. S'il existe un rapport étroit entre l'élite politique au pouvoir et la laïcité, la nature de cette laïcité semble être définie en fonction de la nature du régime et non en fonction d'une quelconque dimension communautaire. De ce point de vue, la Syrie constitue un terrain privilégié pour l'analyse de la question de la laïcité et de son rapport au pouvoir.

B. Laïcité, '*ilmānīyya* et '*almānīyya*, séparation, sécularisation : quel modèle en Syrie ?

Le processus de laïcisation se traduit par la volonté de l'Etat de déterminer le rôle et la place de la religion dans la sphère publique. Il se situe au niveau de l'Etat et de ses institutions. La sécularisation consiste en un recul progressif du rôle de la religion à structurer la sphère politique et sociale au profit des institutions profanes sans qu'il y ait nécessairement une séparation entre l'Etat et l'Eglise. La sécularisation opère au niveau de la société et relève de la conscience des hommes¹⁸. La Syrie, comme tout le monde musulman et arabe, a connu un processus de sécularisation qui s'inscrit dans l'accès à la modernité. Le paysage étatique syrien est doté de codes civils inspirés de modèles occidentaux, abstraction faite du Code de la famille qui reste d'inspiration religieuse et

¹⁸ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, op. cit., p. 30.

communautaire¹⁹. Si la laïcité en France peut être considérée comme une « exception »²⁰ en ce qu'elle impose une séparation formelle et stricte de l'Etat et de l'Eglise et exclue la religion « *au-delà d'une frontière qu'il a lui-même en droit* »²¹, différents processus de laïcisation « *ont eu lieu [...] dans diverses cultures et civilisation sans être forcément dénommés comme tels* »²². En Syrie, les régimes baathistes ont essayé de mettre en œuvre un processus de laïcisation par la mise en place de différentes mesures, rédaction d'une Constitution laïque, interdiction du port du voile à l'école... Mais ce modèle n'envisage pas une séparation de l'Etat et de la religion, il n'opère pas non plus une neutralité.

Si l'Etat respecte toutes les religions, il fait de l'islam la religion du président. La laïcité du Baath consiste en la volonté des régimes de construire un Etat national en dehors des considérations religieuses. Bien qu'il soit difficile de donner une définition satisfaisante du modèle de la laïcité baathiste, il est cependant possible de déterminer ses traits distinctifs à travers l'évolution du processus de laïcisation. Ce processus commence dès la période des *Tanzimat*²³ ottomans et la généralisation progressive de l'enseignement public dans les provinces de l'Empire. Il se développe à travers la pensée de la *Nahda*²⁴ et la formation du projet national arabe suite à la montée du nationalisme turc à la fin de

¹⁹ Sadik Jalal al-Azm, « Une lente laïcisation », in *Manière de Voir*, n. 60, novembre-décembre 2001, p. 64-66.

²⁰ En France, la laïcité a subi diverses mutations qui lui ont permis progressivement de passer d'une laïcité de « *combat* » à une laïcité de « *cohabitation* » et de lui donner sa spécificité contemporaine. Deux phases importantes, que Jean Baubérot qualifie de « *seuils* », marquent le processus de laïcisation en France. La première, incarnée par le régime du Concordat de 1801, consacre la mise sous tutelle de l'Eglise par le pouvoir politique, la deuxième commence à partir de 1880 et marque le début de la séparation commençant par la dissociation de l'école et de l'Eglise et l'instauration de l'enseignement public. Cette deuxième phase s'achève avec l'adoption de la loi de 1905 et l'instauration d'une séparation complète des Eglises et de l'Etat. Cf. Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Seuil, 1990. Michel Wieviorka, « Laïcité et démocratie », in *Pouvoir, La laïcité*, novembre 1995, n° 75, p. 61-62. Emile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1988. Jean Marcou, « La laïcité en Turquie : une vieille idée moderne », in *Confluences Méditerranée, Politique et Religion en pays d'islam*, Paris, L'Harmattan, printemps 2000, n°33, p. 61.

²¹ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, *op. cit.*, p. 30.

²² Article 7 de la Déclaration universelle sur la laïcité au 21^{ème} siècle, signée par 250 intellectuels de 30 pays. *Le Monde*, 10 décembre 2005.

²³ « Tanzimat, pluriel de tanzim, mot arabe qui signifie réorganisations. La période des Tanzimat s'étend de 1839 à 1878, date à laquelle le congrès de Berlin organise la tutelle des puissances sur l'Empire ottoman ». Yves Ternon, *Empire ottoman : le déclin, la chute, l'effacement*, Editions du Félin, 2005, p. 149.

²⁴ La *Nahda*, littéralement signifie réveil ou renaissance. La période de la *Nahda* commence probablement dès l'expédition de Bonaparte en Egypte et s'étend jusqu'au début du 20^{ème} siècle.

l'Empire ottoman et enfin avec la naissance, pendant la période de l'entre-deux guerres, des partis politiques modernes tels que le Parti communiste syrien, le Parti syrien national social et le parti Baath. Bien que la plupart des grandes réformes laïcisantes²⁵ aient été adoptées entre 1949 et 1954, période relative aux régimes militaires post-mandat, parler de laïcité en Syrie aujourd'hui, c'est notamment faire référence au parti Baath au pouvoir depuis le 8 mars 1963. Le Baath était le seul parti politique à pouvoir traduire son projet laïque en expérience politique concrète dans l'Etat et la société. Si les Lumières ont inspiré les précurseurs de la laïcité dans l'Orient arabe notamment pendant l'époque de la *Nahda*, le modèle de la laïcité française ne devient pas pour autant une référence pour les théoriciens du Baath.

Au contraire, Michel 'Aflaq, Ṣalāḥ al-Biṭār et Zakī al-Arsūzī qui ont tous fait leur études en France et ont pris connaissance des auteurs et des philosophes occidentaux, ont refusé d'être de simples admirateurs d'une pensée dont les pays d'origine sont aussi des colonisateurs. Michel 'Aflaq notamment a toujours voulu se démarquer de ce lien avec la pensée occidentale, d'autant plus qu'il est chrétien. Le modèle français est perçu comme une conception militante de l'éviction du fait religieux et comme un principe qui légitime la disparition des valeurs dans des sociétés où morale et religion sont intimement liées. La suppression de la dimension religieuse signifie la disparition intolérable des valeurs morales. Dans l'objectif de se démarquer des modèles occidentaux, Michel 'Aflaq, principal théoricien du Baath, note que le nationalisme laïque de l'Occident « *est en accord profond avec lui-même lorsqu'il sépare nationalisme et religion. Car la religion de l'Occident n'est pas son produit propre. Elle lui est extérieure ...*²⁶ ». La religion est un élément important dans la société pour les musulmans comme pour les chrétiens. L'islam est considéré comme partie intégrante de la nation et de la civilisation arabes. Le Baath ne récuse pas la religion et ne se vante pas d'athéisme.

²⁵ Promulgation des codes civils, intégration des tribunaux de la *Charia* dans les institutions judiciaires de l'Etat, suppression de la mention de l'appartenance religieuse sur les cartes d'identité syriennes, vote des femmes en 1949, et éligibilité en 1953.

²⁶ Michel 'Aflaq, « *Ḍikrā al-rassūl al-'arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), discours prononcé en 1943, in *Fī sabīl al-Ba'ṭ* (*Dans la voie du Baath*), 20^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a li-l-Ṭibā'a wa al-Našr, 1978 (1959), p. 131.

Le modèle laïque du Baath n'est donc pas celui de la séparation de l'Etat et de la religion. Mais si le Baath n'exclue pas complètement la religion, il la soumet à son contrôle et la met à son service. Le pouvoir politique met en place une religion officielle qu'il supervise à travers la nomination et la rémunération des hommes de religions. Les religieux sont des fonctionnaires de l'Etat soumis à ses lois, l'islam est une fonction publique parmi d'autres. L'enseignement de la religion fait partie du programme scolaire et l'appartenance religieuse (musulmane ou chrétienne) figure dans les registres de l'état civil. Si pour certains, ce modèle ne serait en fait qu'une forme sécularisée de l'islam²⁷, conciliant tradition et modernité, il s'agit pour d'autres d'une conception autoritaire²⁸ ou d'une « *laïcité de facto* »²⁹.

Toutefois, malgré ces aspects qui caractérisent le modèle laïque du Baath, la politique des régimes baathistes à l'égard de la laïcité est loin d'être uniforme. Et c'est notamment par rapport à l'islam que la politique laïque des différents régimes baathistes se distingue. Le régime néo-baathiste (du 23 février 1966 au 16 novembre 1970) de Ṣalāḥ Ḡdīd illustre une volonté claire d'orientation laïcisante de l'Etat et de la société. Il a conféré à la laïcité un caractère plus radical que celui du théoricien et fondateur Michel 'Aflaq (publication d'articles ouvertement laïques voire athées³⁰, nationalisation des écoles religieuses, arabisation, promulgation d'une Constitution de type marxiste sans aucune référence à la religion...). Sous Hafez al-Asad (1970-2000), le régime manifeste une volonté de rectifier l'image d'un pouvoir qui auparavant avait malmené la symbolique religieuse. Cette démarche se traduit par la revalorisation de la religion et de l'islam en particulier, à travers une réintroduction de l'islam dans l'espace public (retransmission en direct à la télévision nationale de la prière du vendredi, introduction de l'appel à la prière à

²⁷ Jean Lacouture, Ghassan Tuéni, Gérard D. Khoury, *Un siècle pour rien : le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 19.

²⁸ Pierre Jean-Luizard, *Laïcités autoritaires en terre d'islam*, Paris, Fayard, 2008.

²⁹ Habib Moussalli, « Laïcité et monde arabe », in *Projet, Le développement : un bien durable*, Paris, SER, juin 2002, n° 270, p. 31-35.

³⁰ Ibrāhīm Ḥlāṣ, militaire baathiste, publie en avril 1967 un article dans la revue *Ḡāyṣ al-Ṣa'b (L'Armée du Peuple)* intitulé : « Ṭariq ḥalq al-insān al-'arabī al-ḡadīd » (Les voies de la création de l'homme arabe nouveau), dans lequel il considère que « Dieu, les religions, le féodalisme, le capitalisme, l'impérialisme et toutes les valeurs qui ont régi la société ancienne ne sont plus que des poupées momifiées bonnes pour le musée de l'histoire... », in *Ḡāyṣ al-Ṣa'b (L'Armée du Peuple)*, Damas, n° 794, 25 avril 1967.

la radio, ouverture de la télévision par une récitation du Coran, autorisation de députés d'obédiences religieuses au Parlement en tant qu'indépendants...). Ainsi pendant la période de Hafez al-Asad, la Syrie a connu le plus grand nombre de constructions de mosquées et de centres islamiques³¹. Mais Hafez al-Asad a aussi maintenu des mesures laïques comme l'interdiction du port du voile à l'école, l'interdiction des partis politiques à tendances religieuse et ethnique.

Si la construction doctrinale du modèle laïque baathiste, dont le fondement est basé sur la notion d'arabité, reflète les aspirations nationales de la Syrie dans les années 1940, période relative à la formation idéologique du Baath, la mise en application de ce modèle dans l'Etat et la société obéit à la logique des régimes politiques et des dirigeants arrivés au pouvoir lors des différents coups d'Etat. Autrement dit, la laïcité, concept politique, est éminemment pratique s'agissant des régimes politiques baathistes : ce sont les contingences qui vont façonner et remodeler au gré des besoins la doctrine laïque qui était celle du Baath lors de sa création et qui a donc évolué sous l'impulsion des diverses expériences.

Dans le cas de la Syrie, nous pouvons donc parler de deux grandes étapes qui caractérisent l'expérience de la laïcité baathiste. La première plus radicale, est celle du régime néo-baathiste de 1966-1970, la deuxième plus « pragmatique ³² » mais ambiguë, est celle du régime de Hafez al-Asad de 1970-2000. L'utilisation du vocable « laïcité » dans le contexte syrien ne doit donc pas être comprise dans le sens d'une séparation ou d'une neutralité. Nous avons privilégié l'usage de ce terme car le mot '*almanīyya* est la traduction du mot « laïcité » étant donné que le modèle français a inspiré les précurseurs de la laïcité dans le monde arabe et notamment en Orient. Si le terme français « laïcité » apparaît pour la première fois dans les dictionnaires en 1871-1875³³ où Ferdinand Buisson (1841-1932)³⁴

³¹ Entretien avec Fāīyez Ismā'īl, Secrétaire général du parti des Unionistes socialistes, siège du Front National Progressiste, Damas, le 11 octobre 2006.

³² Entretien avec Samīr Ibrāhīm Ḥasan, doyen de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Damas, Damas, 2006.

³³ Cf. Emile Poulat, « Les Etats contemporains et la laïcité », in *Encyclopédia Universalis*, Corpus 13, 2002, p. 259. Michel Winok, « Comment la France a inventé la laïcité », in *L'Histoire*, juillet-août 2004, n° 289, p. 40.

³⁴ Ferdinand Buisson est un pédagogue et collaborateur de Jules Ferry.

lui consacre un article dans le Dictionnaire de pédagogie publié de 1882 à 1887, dans lequel le terme « laïcité » est décrit comme un « *néologisme nécessaire* ³⁵ », ses racines étymologiques remontent au terme grec « *laos* ³⁶ » et ne posent par conséquent aucune ambiguïté au sujet de la dérivation du terme. Tel n'est pas le cas concernant l'origine et l'histoire de son équivalent en langue arabe, qui a suscité un véritable débat étymologique et sémantique. Bien qu'aujourd'hui, tous les spécialistes arabes s'accordent sur l'emploi du terme *'ilmānīyya* ou *'almānīyya* ³⁷ comme une traduction du mot français « laïcité » ou du mot anglais « secularism », des mots comme *lā dīnīyya*, dont le sens implique l'exclusion ou la marginalisation de la religion, ont été employés jusqu'au début du 20^{ème} siècle³⁸. Les écrivains de la *Nahda* et les précurseurs des idées laïques dans l'Orient arabe, Šiblī Šumaīyyil (1850-1917), Farah Anṭūn (1874-1922) ou Adīb Ishāq (1856-1884), utilisaient les termes *madanī* « civil » et *dīnī* « religieux » pour parler de la séparation du politique et du religieux ; le vocable *'ilmānīyya* ou *'almānīyya* ne figurait pas dans leurs écrits³⁹.

Bien que l'emploi de la traduction arabe du mot « laïcité » dans ses deux versions *'ilmānīyya* ou *'almānīyya* ne commence à figurer dans les ouvrages de la pensée arabe moderne qu'à partir du premier quart du 20^{ème} siècle, nous ne savons pas exactement comment ce terme a été introduit dans la langue arabe. Aucune date précise ne peut être donnée à la première apparition de ce mot dans la langue arabe⁴⁰. Si la question semble formelle, il existe un désaccord entre les auteurs sur ce sujet. Selon certains auteurs arabes, ce mot a été employé pour la première fois par un certain chrétien libanais Ilīās Baqṭar dans son dictionnaire bilingue français/arabe édité en 1827. 'Abdu Allāh al-Nu'mān note que le terme *'ilmānīyya* apparaît dans le dictionnaire *Muḥīṭ al-Muḥīṭ* de Buṭrus al-Bustānī (1819-

³⁵ Jean Baubérot, « Genèse du concept de laïcité en Occident », in Michel Bozdémir (dir.), *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 13.

³⁶ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003, p. 21.

³⁷ La différence entre *'ilmānīyya* et *'almānīyya* est que le premier s'écrit avec une voyelle courte (i) située à la première lettre du mot, quand le deuxième s'écrit avec la voyelle longue (ā).

³⁸ Abdou Filali-Ansary, « Islam, laïcité, démocratie », in *Pouvoir, Islam et démocratie*, Seuil, janvier 2003, n° 104, p. 11.

³⁹ Jérôme Chahine, « Dirāsa fi al-tārīḥ al-masīḥī al-'ilmānī : rūwād al-'almana fī 'aṣr al-Nahda al-'arabīyya » (Etude dans l'histoire laïque chrétienne : les précurseurs de la laïcité de l'époque de la Nahda arabe), in *Mğallat Āfāq*, *An al-'almana (Sur le laïcisme)*, numéro spécial, Beyrouth, juin 1978, p. 9.

⁴⁰ 'Azīz al-'Aẓma, *al-'Almānīyya min manẓūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1992, p. 17.

1883) dans sa première édition à Beyrouth en 1870⁴¹. ‘Abdu Allāh al-‘Alāyīlī fait remonter sa première apparition, sans donner de date ou de période précise, à un certain linguiste turc Šāmsī, et c’est par le biais de ce dernier que le mot est passé dans le dictionnaire d’al-Bustānī⁴². Le terme ‘ilmānīyya ou ‘almānīyya qui n’a jamais figuré dans les vieux dictionnaires de langue arabe tels que *Lisān al-‘Arab* ou *Tāğ al-‘Arūs*, a donc bien été forgé.

La polémique s’articule également autour de la dérivation du terme : comment il a été dérivé et quel est le mot le plus adéquat pour désigner la « laïcité ». Nous distinguons deux thèses : selon la première thèse, le vocable ‘ilmānīyya (avec une voyelle courte (i) sur la première lettre) dérive de ‘ilm, « la science, le savoir ». ‘Azīz al-‘Aẓma privilégie cette thèse étant donné que la laïcité est l’une des clés du développement et la base du savoir et que cette dérivation obéit à une règle de la grammaire arabe⁴³. Pour Muhammad ‘Abid al-Ġābirī la traduction du mot français « laïcité » en arabe par ‘ilmānīyya n’est pas correcte car l’étymologie du mot « laïcité » n’a rien à voir avec le mot « science » en français⁴⁴.

Quant à la deuxième thèse, elle privilégie ‘almānīyya avec une voyelle courte (a) sur la première lettre dont la racine vient de ‘alm dérivé de ‘ālam qui signifie « monde »⁴⁵. C’est surtout ‘Abdu Allāh al-‘Alāyīlī⁴⁶ qui soutient cette thèse. Cette traduction correspond selon certains auteurs au terme anglais « secularism »⁴⁷. Cependant, rien ne prouve ici que ‘ālam veut dire *al-‘ālam al-dināwī*, le monde d’ici-bas (temporel) plutôt que *al-‘ālam al-uḥrawī* le monde de l’au-delà (spirituel) ; il faut dire aussi que le mot ‘alm est très rarement utilisé dans la langue arabe. Le dictionnaire *al-Wasīt*, édité par l’Académie de langue arabe du Caire adopte dans sa première édition de 1960 le mot ‘almānīyya, et le remplace, dans sa troisième édition de 1985, par ‘ilmānīyya. Georges Ṭarabīšī note que le mot ‘almānīyya

⁴¹ ‘Abdu Allāh al-Nu‘mān, *al-‘Ittiğāhāt al-‘ilmānīyya fi al-‘ālam al-‘Arabī* (*Les tendances laïques dans le monde arabe*), Liban, Dār al-Nu‘mān li-Ṭaqāfa, 1990, p. 13.

⁴² ‘Abdu Allāh al-‘Alāyīlī, « kalimat ‘almana » (Le mot laïcisme), in *Mğallat Āfāq*, *loc. cit.*, p. 1.

⁴³ ‘Azīz al-‘Aẓma, *al-‘Almānīyya min manẓūr muḥtalif* (*La laïcité d’un point de vue différent*), *op. cit.*, p. 18.

⁴⁴ Muhammad ‘Abid al-Ġābirī, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁵ Aḥmad Barqāwī, *al-‘Arab wa al-‘almānīyya* (*Les Arabes et la laïcité*), Damas, Dār Ṭlās, 2007, p. 12.

⁴⁶ ‘Abdu Allāh al-‘Alāyīlī, *loc. cit.*, p. 1.

⁴⁷ Habib Moussalli, *loc. cit.*, p. 32.

a été employé par un certain Sayrus Ibn al-Muqafa', un membre de l'Eglise copte, dans un livre qui date environ de l'an 350 de l'hégire (929 après Jésus-Christ) et intitulé *Muṣbāḥ al-'aql* « Lumière de la raison ». 'Almānī est utilisé par opposition au « prêtre », ce qui veut dire que le mot doit être dérivé de 'ālam, le « monde » et non pas de 'ilm, la « science ». Cela signifie pour Georges Ṭarabīšī que le mot était employé et qu'il existait⁴⁸. Soulignons que même les dictionnaires bilingues modernes semblent hésiter entre 'ilmānīyyat et 'almānīyya. Si la polémique autour du terme peut sembler d'une importance secondaire, elle reflète en réalité la complexité du débat inhérent au terme même de laïcité qui appelle diverses conceptions, parfois irréconciliables. Mais si le vocabulaire change, la problématique reste la même. C'est-à-dire qu'elle pose la question de la place de la religion dans la société et l'Etat, de la réduction de l'influence de la religion jusqu'à l'exclusion complète de la sphère publique.

C. La laïcité à toute fin politique

La laïcité constitue un aspect important de l'idéologie du parti Baath à laquelle sont attachés nombre de baathistes. Avec la transformation du pouvoir politique en régime autoritaire, la laïcité fait l'objet d'une manipulation de la part des dirigeants dont l'objectif premier est de conserver le pouvoir. Durant les années 1960 et notamment pendant la période du régime néo-baathiste de Ṣalāḥ Ḡdīd (1966-1970), les crises politiques, les luttes pour le pouvoir entre les différentes factions baathistes, le recours aux pratiques communautaires, la recherche de légitimité, sont autant d'obstacles qui ont affecté considérablement l'orientation laïque du Baath et abouti à la mise en place de mesures qui relèvent d'une laïcité contestée et polémique.

Cependant l'option laïque constituait un volet important de la politique baathiste de cette période-là. La référence à la laïcité, à travers la fréquentation du vocabulaire nationaliste et socialiste dans le discours officiel du Baath, constituait l'essentiel du discours de légitimation des régimes. Sous le régime néo-baathiste, la Syrie dispose pour la première fois d'une Constitution laïque qui ne fait aucune mention de la religion⁴⁹. La

⁴⁸ Georges Ṭarabīšī, *al-'Almānīyya fī al-mašriq al-'arabī* (La laïcité dans l'Orient arabe), actes de colloque, Centre Culturel Danois, 17 et 18 mai 2007, édité par Lū'aī Ḥusīn, Dār Bitrā/Dār Aṭlas, Damas, 2007, p. 51.

⁴⁹ La Constitution provisoire de la République arabe syrienne du 1^{er} mai 1969.

politique du régime du Baath correspond à l'orientation idéologique laïque du Baath⁵⁰. L'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir en 1970 constitue une rupture idéologique avec la politique de ses prédécesseurs en ce qui concerne le rapport à la laïcité mais aussi la perception du pouvoir politique. Si la prise du pouvoir par Hafez al-Asad le 16 novembre 1970 met fin à des années d'instabilité politique, celui-ci règne sur la Syrie pendant trente années jusqu'à sa mort en 2000. Son régime devient autoritaire et fortement personnalisé. Le parti Baath, fondement de l'idéologie du régime, s'efface au profit du « pragmatisme » du leader. Cette situation débouche sur une séparation entre l'exercice du pouvoir politique et l'idéologie du parti Baath censée l'inspirer. Dans ce contexte, la laïcité revêt une dimension symbolique et devient un moyen et non un objectif à atteindre. Si la *'aṣabīyya* et les réseaux clientélistes constituent un facteur indispensable à la démarche de pérennisation du pouvoir, la laïcité constitue une couverture idéologique pour le régime. La manipulation de la laïcité par le régime se manifeste à deux niveaux : au niveau interne, liée à la nature communautaire du pouvoir, et au niveau externe, liée à l'image du régime devant la communauté internationale et notamment les pays occidentaux.

Dans cette perspective, le régime dont les dirigeants sont issus de la minorité, peut alors se présenter comme le garant des droits des autres minorités et de la paix intercommunautaire. L'option laïque du Baath s'impose ainsi face à un pouvoir majoritaire sunnite susceptible de dominer les minorités (druzes, chrétiens, kurdes, ismaélites). Si le Baath de Hafez al-Asad n'applique pas officiellement de système de quota dans l'Etat, il a tenté de promouvoir une représentativité des communautés notamment minoritaires au sein du gouvernement et de l'armée : un moyen de se rallier les diverses communautés et de se présenter à l'extérieur comme un régime soucieux des droits des minorités. Lors de la confrontation avec les Frères musulmans dans les années 1980, le régime s'est présenté comme capable de parer aux pires menaces, notamment pour les minorités chrétiennes. Dans ce conflit, la population s'est trouvée sommée d'accepter un régime certes autoritaire mais à même, par son visage laïque, de garantir la paix intercommunautaire. Cette laïcité lui permet alors d'être perçu à l'extérieur comme un pays respectueux des droits des femmes notamment et en lutte contre l'islamisme.

⁵⁰ Entretien avec Muhammad Sa'īd Tālib, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 12 mai 2009.

Ainsi, se revendiquer de la laïcité permet de légitimer aux yeux des pays occidentaux la lutte contre les mouvements islamistes et de passer sous silence la répression contre l'opposition au régime. L'option laïque s'inscrit de façon d'autant plus privilégiée dans la pérennisation du pouvoir que le mouvement islamiste constitue pour le régime syrien l'opposition la plus menaçante. Le régime baathiste de Hafez al-Asad tend à prouver que sa chute se ferait au profit des islamistes qui appliqueront la *Charia* et reviendront au temps des *dhimmi*. Mais l'option laïque dispense également le régime de faire des réformes démocratiques car cette ouverture risquerait de porter les islamistes au pouvoir. Comme le remarque Olivier Roy, « *les régimes laïques, assurés du soutien de l'Occident, cherchent à faire l'économie de la démocratie ou la contournent aisément [...] l'obstacle à la démocratisation ne provient pas tant des islamistes centristes que des élites laïques conservatrices divergentes...* »⁵¹. Si le discours du Baath sous Hafez al-Asad présentait une forte connotation nationaliste laïque arabe au début des années 1970, la crise et la confrontation avec les islamistes dans les années 1976-1982 obligent le régime à un recentrage vers des symboles plus religieux et à une revalorisation de l'héritage islamique. D'autant que Hafez al-Asad est le premier président syrien issu d'une communauté minoritaire longtemps considérée par les conservateurs sunnites comme hérétique. Il s'appuie en partie sur les membres issus de sa communauté ; il existe ainsi une surreprésentation des alaouites notamment dans les fonctions militaires et sécuritaires⁵² et il se trouve ainsi confronté à la légitimité de son régime. Il semble évident pour Hafez al-Asad de s'appuyer sur l'islam sunnite comme source de légitimité de son pouvoir, vu que l'islam sunnite est la religion de l'immense majorité de la population. Soucieux de ne pas s'identifier comme issu d'une minorité alaouite, ou tel un chef au service de sa communauté, Hafez al-Asad affiche dans les médias nationaux l'image d'un homme arabe humaniste, d'un dirigeant rationaliste et surtout d'un bon croyant qui donne à la religion sa juste place⁵³. L'islam devient pour Hafez al-Asad un facteur d'unité aussi crédible que

⁵¹ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 45-46.

⁵² Alain Chouet, « L'espace tribal des Alaouites à l'épreuve du pouvoir : la désintégration par le politique », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient*, sous la direction de Riccardo Bocco et Christian Velud, Paris, La Documentation Française, janvier-mars 1995 n°147, p. 93-120.

⁵³ Voir Iskandar Lūqā, *Ḥāfiẓ al-'Āsad : mu'ğam fī al-fikr al-sīyāsī wa al-'iğtimā'ī* (*Hafez al-Asad dictionnaire dans la pensée politique et sociale*), Damas, al-Ithād al-'Ām li-Naqābāt al-'Ummāl, 1995, p. 111-122.

l'arabisme et le nationalisme. Le discours idéologique du Baath se positionne en fonction des crises et des besoins du moment. Certes la référence à l'arabisme et au nationalisme continue à figurer dans le discours officiel du régime, mais une importance particulière est accordée à l'identité et à l'héritage islamique de la nation arabe⁵⁴. Le discours laïque sert alors de leurre destiné aux pays occidentaux. La laïcité devient un moyen de contrôle de la religion. Ce contrôle crée une sorte de rapprochement entre le pouvoir politique et les dignitaires religieux, en l'occurrence les *Muftis*. Ceux-ci font en quelque sorte parti du pouvoir qui les nomme et font passer sa politique et assoir sa légitimité. Aḥmad Kuftārū, nommé *Mufti* de la République en 1964, gardera jusqu'à sa mort en 2004 de bons rapports avec le pouvoir baathiste et représentera ainsi l'islam officiel. Mais la cooptation des religieux ne se limite pas à des personnalités religieuses officielles comme les *Muftis* ou les *Imams*. Des personnalités religieuses indépendantes dont l'orientation idéologique ou les intérêts avec le régime peuvent se rejoindre sont à même de servir le régime. Des personnalités comme Muhammad Saʿīd Ramaḍān al-Būḩī, respectées et reconnues, dont la pensée religieuse rejette toute entrée de la religion dans la politique, ont des intérêts convergents avec le régime qui combat les islamistes comme les Frères musulmans. Mais cela ne peut à aucun moment signifier que des personnalités comme Muhammad Saʿīd Ramaḍān al-Būḩī acceptent la laïcité. Il est même au contraire l'un des plus hostiles à la laïcité⁵⁵.

Le contrôle du religieux permet au régime de disposer d'hommes de religion, parfois influents et populaires, qui sont mobilisés en cas de crise de légitimité du régime, permettant de diminuer ou du moins de canaliser le mécontentement populaire. Mais cette incorporation des religieux se fonde sur un contrat entre les deux partis. Si les dignitaires religieux sont contre la politisation de l'islam, ils aspirent à une société islamisée. Un islam dépolitisé contre une société islamisée. La politique religieuse qui sévit en Syrie aujourd'hui résulte d'ailleurs de la connivence entre le pouvoir politique et les *Ulémas* conservateurs. De leur côté, les religieux ont intégré la vérité de cette équation ; après la violente réaction des autorités à l'encontre des Frères musulmans dans les années 1980, les

⁵⁴ Entretien avec Aḥmad Barqāwī, professeur de philosophie à l'Université de Damas, Damas, le 25 mai 2009.

⁵⁵ Muhammad Saʿīd Ramaḍān al-Būḩī a refusé d'accorder un entretien à l'auteur.

religieux se sont gardé de s’immiscer dans la vie politique et de questionner la légitimité du régime. Mais cette politique d’équilibre des forces entre laïques et religieux s’est avérée être à l’avantage du courant religieux officiel appuyé plus fortement par le régime, selon les circonstances. Si avec l’arrivée du parti Baath au pouvoir en 1963, l’orientation laïque des régimes syriens acquiert un caractère officiel et entend mettre en place un régime laïque, et ouvrir le débat, la mise en place de la laïcité telle qu’elle est théorisée par la pensée baathiste s’avère problématique. Le débat sur la laïcité en Syrie est resté limité aux milieux intellectuels ; les différents régimes baathistes syriens ont toujours manifesté une méfiance à l’égard de toute participation du politique dans un tel débat et cela en dépit du caractère laïque de leurs pouvoirs. S’il est permis de publier des livres, des articles ou d’organiser des colloques et conférences traitant des questions relatives au rapport entre politique et religion⁵⁶, organisés par les universités syriennes ou les centres culturels occidentaux en Syrie⁵⁷, cette liberté ne doit pas dépasser « les lignes rouges » tracées par le pouvoir politique. Lors de ces débats, la laïcité est notamment abordée dans ses aspects doctrinaux, c’est-à-dire par rapport à l’islam et à la pensée arabe, sans que ses modes d’application par le régime baathiste ne soient débattus. De ce point de vue la réflexion autour de la laïcité est restée orientée par le pouvoir, de sorte que ne sont abordés que des aspects généraux.

La première discussion publique à la télévision nationale entre Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būḩī et Ṭaīyyeb Ṭizīnī date de la fin des années 1980 ; suite à ce débat et en raison de son lien avec le pouvoir et plus particulièrement avec le président Hafez al-Asad, Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būḩī interviendra dans une émission hebdomadaire à la télévision nationale. Un deuxième débat entre les deux intellectuels, qui devait avoir lieu à l’Université, a été annulé. Cette absence de débat à laquelle participe le régime s’explique bien sûr par la nature du régime mais aussi par l’absence de théorisation laïque. Les débats qui se déroulent lors des Congrès régionaux du Baath abordent la question de la laïcité de loin, plus particulièrement concernant la libération et l’émancipation de la femme. Quant

⁵⁶ A l’occasion de la deuxième semaine culturelle du Département d’Etudes Philosophiques et Sociologiques de l’Université de Damas, un colloque intitulé : *al-‘Aqlānīyya wa al-‘almānīyya al-šarq awsaṭīyya (Le rationalisme et la laïcité au Moyen-Orient)*, est organisé du 22 au 29 avril 1995.

⁵⁷ Les 17 et 18 mai 2007, le colloque *al-‘Almānīyya fī al-mašriq al-‘arabī (La laïcité dans l’Orient arabe)*, se tient à Damas sous l’égide du centre culturel danois. Un deuxième colloque prévu en 2009 n’a pas eu l’agrément du Ministère de la Culture syrien.

aux mesures qui relèvent de la laïcité symbolique, telles que la fermeture des mosquées en dehors des heures de prières, l'interdiction du port du voile à l'école⁵⁸, l'interdiction de porter la barbe par les militaires, elles ne sont pas soumises au débat public mais résultent soit de propositions des membres du Commandement régional lors de Congrès régionaux du Baath, soit de décisions souvent prises par les grandes instances du parti ou par l'appareil sécuritaire. Ainsi le 7^{ème} Congrès régional du parti Baath en Syrie, tenu à Damas entre le 22 décembre 1979 et le 5 janvier 1980, propose de « *charger le ministre de la Défense de fermer les mosquées qui sont utilisées à des fins d'enseignement et de propagation de la pensée religieuse, et de frapper d'une main de fer tous ceux qui suivent cette voie. Ces mesures seront dotées d'une couverture légale* »⁵⁹. Des mesures qui, bien que relevant d'une symbolique laïque, sont d'abord sécuritaires⁶⁰. Si la victoire du régime baathiste de Hafez al-Asad sur les Frères musulmans peut laisser croire à un renforcement de l'orientation laïque et du soutien des forces laïques, c'est le contraire qui se produit.

A travers la politique de cooptation des personnalités religieuses opérée par le régime baathiste du président Hafez al-Asad, s'opère un certain rapprochement entre un pouvoir politique « laïque » et un « pouvoir » religieux qui se transforme en soutien. Cette politique porte un coup sévère aux forces laïques qui se trouvent marginalisées, comme les écrivains et les intellectuels. Si le régime s'oppose à un islam politique, il renforce un courant religieux dont le champ d'activité se restreint aux champs sociaux et éducatifs, aboutissant à une « *réislamisation par le bas* » selon l'expression d'Olivier Roy⁶¹. Ce soutien à un islam officiel intervient sans doute après la fin du conflit avec les Frères musulmans dans le but d'apaiser les esprits et de montrer que le régime n'est pas contre l'islam. De ce point de vue, la lutte contre les Frères musulmans a fortement profité aux

⁵⁸ Depuis l'arrivée de Bachar al-Asad au pouvoir en 2000, le port du voile à l'école est toléré.

⁵⁹ Cité dans Olivier Carré et Michel Seurat, *Les frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 141.

⁶⁰ Parallèlement à une loi adoptée le 11 octobre, interdisant le port du niqab en France dans les lieux publics, en juin 2010 le gouvernement syrien lance une offensive contre le port du niqab dans le secteur éducatif, visant clairement à le prohiber, où 1200 enseignantes portant le niqab ont été mutées à des postes administratifs. Le 18 juillet 2010, le ministre de l'enseignement supérieur a annoncé que les étudiantes portant le niqab seraient exclues des cours, l'interdisant de fait au sein de l'Université. Suite aux protestations contre le régime de Bachar al-Asad déclenchées dès mars 2011, le régime est revenu sur cette mesure.

⁶¹ Olivier Roy, « Le Post-islamisme », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Le post-islamisme*, IREMAM, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, vol. 85, n°85-86, p.12.

forces religieuses conservatrices et a contribué au recul et à la marginalisation des forces laïques, et à leur tête les intellectuels.

D. Pertinence de la recherche et méthodologie

La méthodologie utilisée dans cette recherche a consisté dans un premier temps dans la constitution d'un matériau concret à travers la récolte d'informations et de recherche de données ; dans un second temps, nous avons soumis l'ensemble des données rassemblées à l'étude et à l'analyse afin d'en dégager les traits significatifs pour les rendre intelligibles et les mettre à l'épreuve des hypothèses préalablement formulées.

Nous avons allié les méthodes de récolte de données documentaires (documents manuscrits et audiovisuels, officiels et privés, articles de presses, lois...), aux méthodes sociologiques d'enquête et de travail de terrain. Nous avons procédé à des entretiens semi-directifs et ouverts avec des acteurs politiques et religieux. Ces entretiens nous ont permis de retirer des informations, des témoignages et des éléments de réflexion nuancés, et d'accéder à un maximum d'authenticité ; cependant, la sensibilité du sujet permet difficilement à l'interviewé de parler ouvertement, notamment quant ils sont issus du pouvoir et tendent à en adopter la vision officielle. Dans le contexte syrien, notamment lorsqu'il s'agit de questions délicates comme la nature du pouvoir, les communautés et les minorités, nos questions et nos discussions se limitent à certains points (histoire du parti Baath et plus particulièrement avant 1970).

Pour l'analyse des données, c'est la méthode de l'analyse de contenu qui nous semble la plus adéquate pour notre recherche. Elle offre la possibilité de traiter de manière méthodique les informations (données documentaires) et les témoignages (entretiens). L'analyse du discours officiel permet de comprendre comment la question de la laïcité a servi et desservi le pouvoir politique, tantôt comme facteur de légitimité tantôt comme entrave au pouvoir. La prise en compte des aspects formels et thématiques des textes fondateurs du Baath et des discours des acteurs clés qui remontent au début de la formation du Baath s'avère révélatrice des structures sociales, politiques et idéologiques.

Pour répondre à toutes ces questions, nous avons divisé notre travail en trois parties. Dans la première partie, nous avons centré notre intérêt sur l'étude des différents facteurs qui ont préparé le terrain à la formation du modèle laïque baathiste en Syrie. Cette partie

s'intéressera à la problématique de la laïcité à travers sa trajectoire dès son avènement en Orient, au contact de l'Occident. Nous nous pencherons sur l'attitude contradictoire de ce dernier vis-à-vis de la laïcité, avant de s'intéresser à la transition difficile de la laïcité par la mise en exergue de l'ambiguïté que manifeste la conception de la laïcité telle que la préconise l'idéologie du Baath, une ambiguïté qui va marquer l'histoire de la laïcité en Syrie tout au long du règne baathiste. Ces différents facteurs auxquels la laïcité sera exposée dès sa formation pendant la *Nahda* et à travers le projet national arabe et les partis politiques, ne seront pas sans influence sur la façon dont les régimes baathistes vont construire leur modèle laïque. La période des *Tanzimat* et celle du mandat, ainsi que celle de l'entre-deux guerre, sont des périodes cruciales dans la mesure où nous assistons à la constitution et à l'évolution de l'Etat syrien moderne. Nous avons tenté de mettre en évidence l'évolution de cette laïcité qui au départ attire des chrétiens, puis des musulmans, et s'immisce enfin dans les partis politiques. Par ailleurs cette laïcité a subi une évolution idéologique et doctrinale, incarnée par le Baath. Nous nous attacherons également à aborder les aspects théoriques de la laïcité telle que le Baath la perçoit, tout en considérant l'évolution idéologique du parti et en remontant aux principes de la laïcité pour rappeler son fondement idéologique. Notre hypothèse dans cette partie consiste à dire que la laïcité revêt des acceptions ambiguës.

La deuxième partie s'intéressera à la question de la laïcité à travers son évolution et l'arrivée du Baath au pouvoir en 1963. La laïcité revêt alors une dimension officielle d'orientation idéologique des régimes politiques. La conception jacobine de l'Etat-nation, qui s'affirme avec l'adoption du socialisme et de l'arabisme, ainsi que la volonté de transformer la société traditionnelle, vont dans le sens d'un renforcement de l'orientation laïque de la Syrie. Cependant la lutte pour le pouvoir qui se joue entre différentes tendances du Baath, les clivages politiques, sont provoqués dans une large mesure par des affinités communautaires et confessionnelles. La laïcité du Baath semble liée aux régimes politiques voire à la personnalité des dirigeants et évoluer en fonction des circonstances politiques. L'adhésion et la loyauté à un régime donné sont déterminées par les origines communautaires de ce régime et cela dépasse le cadre de l'armée pour atteindre la société civile. Aussi nous sommes-nous attachés à montrer comment la laïcité du Baath a représenté une force d'attraction pour les minorités confessionnelles. L'étude de la laïcité

du parti Baath à travers son évolution paraît intéressante dans la mesure où cette évolution reflète les crises de la laïcité, d'une part à travers sa perception par les différents régimes et dirigeants qui ont conduit le Baath tout au long de son histoire, d'autre part à travers le conflit idéologique entre le Baath et le mouvement des Frères musulmans.

Enfin nous consacrerons la troisième partie à l'analyse des différentes facettes de la politique des régimes baathistes et plus particulièrement celui de Hafez al-Asad, concernant la question des communautés ethniques et confessionnelles, en mettant l'accent sur la gestion par le Baath de la question du discours baathiste, du rapport à la société civile et du statut de la femme. Dans ce contexte, la référence à l'idéologie revêt une dimension symbolique, et s'affaiblit sur le plan pratique (société de plus en plus conservatrice, marginalisation des laïques...). Les régimes n'ont pas hésité à exploiter les sentiments religieux et à se servir des acteurs religieux dans leur politique intérieure et étrangère. De ce point de vue, le rapport entre le politique et le religieux semble confus et ambigu. L'islam plus que les autres religions, défie les frontières laïques, visant à une « islamisation » des modes de vie et des comportements publics à travers différents moyens : intervention dans l'introduction de programmes religieux dans l'espace scolaire public et privé, médiatisation des religieux par des émissions consacrées à l'islam, discours religieux ou encore accroissement du domaine associatif caritatif par rapport à une société civile laïque. Aussi, l'autorisation au Parlement de députés officiellement indépendants mais à tendance islamique, renforce-t-elle la présence de la religion dans l'espace public et dans le politique. Enfin, l'hésitation dans les réformes des législations relatives au statut personnel illustre les limites de la politique de laïcisation. Si de nombreux auteurs ont étudié la société syrienne contemporaine sous différents angles d'analyse (nature du pouvoir, poids militaire, fonctionnement communautaire...), peu d'études semblent s'être penchées sur leurs liens avec la question de la laïcité.

PREMIERE PARTIE

La construction d'un modèle laïque

Introduction

Bien que l'islam ait connu une certaine forme de sécularisation dans les temps pré-modernes⁶², ce n'est qu'avec l'avènement de la modernité et l'émergence de l'Etat-nation, au contact de l'Occident, que la question de la laïcité en tant que pensée et idée politiques se pose dans le monde arabe. La préconisation de la laïcité provient de la nécessité d'accéder à la modernité⁶³, « *source de la puissance* ⁶⁴ ». L'ascension de l'Occident, son progrès scientifique, technologique et militaire, son avancée temporelle sur le monde arabo-musulman a conduit ce dernier à prendre conscience de son retard et de la nécessité de rattraper ce retard. La crise de la modernité de la société arabo-musulmane a amené ses intellectuels et penseurs à s'interroger sur la meilleure manière de surmonter leur statut d'inégalité par rapport à un Occident dominant⁶⁵. La Syrie a été parmi les pays les plus sensibles aux idées de la laïcité. Celles-ci se sont manifestées sous différentes formes, au travers de divers moyens. Des auteurs libres et des partis politiques ont exprimé leur adhésion à la laïcité et à ses principes à travers leurs écrits et leurs mouvements.

Nous avons distingué trois phases d'émergence des idées laïques en Syrie : la première est l'apanage de la *Nahda* avec des écrivains syro-libanais, chrétiens pour la plupart et surtout influencés par l'Occident et notamment par le modèle laïque français. La deuxième phase se situe dans une période qui oscille entre la fin du 19^{ème} et le début du 20^{ème} siècle et qui annonce l'effondrement de l'Empire ottoman. Cette phase se distingue par la participation des auteurs musulmans au développement des idées laïques. Elle se situe bien sûr dans la continuité de celle de la *Nahda* mais s'en différencie par le fait qu'elle intègre des auteurs musulmans. Quant à la troisième phase, elle se caractérise notamment par la montée de différents mouvements nationalistes -arabisme et syrianité- à tendance laïcisante et incarnée par l'émergence des partis politiques pendant la période de

⁶² Les pouvoirs musulmans, à partir des Omeyyades, ont progressivement élargi le domaine des activités séculières « *des généraux, des vizirs, des secrétaires de formation profane peuplèrent progressivement la cour du calife* ». Muhammad Arkūn, *Islam, morale et politique*, Desclée de Brouwer UNESCO, 1986, p. 50.

⁶³ Voir Samir Amin, *Modernité, religion et démocratie : critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, Lyon, Paragon/Vs, 2008.

⁶⁴ Pierre-Jean Luizard (dir), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 12.

⁶⁵ Hicham Djaït, « La pensée arabo-musulmane et les Lumières », in Hamid Algar *et al.*, *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1991, p. 36.

l'entre-deux guerres et de l'indépendance de la Syrie. Cette phase est couronnée par l'arrivée du parti Baath au pouvoir. En Syrie, la laïcité s'est heurtée à des facteurs liés tant à la problématique de sa conception, à la nature de la société qu'au contexte sociopolitique de l'émergence de l'Etat national moderne. Le modèle laïque du Baath syrien ne peut donc être compris dans sa forme et son contenu sans une analyse de ces différents facteurs qui ont influencé son parcours et son épanouissement dans la société.

I. La laïcité, entre réalités sociales, volonté de réforme et politiques occidentales

Si la Syrie dans ses frontières actuelles est le produit de la politique des puissances mandataires européennes⁶⁶, elle fait partie de l'Empire ottoman jusqu'au début du 20^{ème} siècle. Cet Empire très vaste et très varié par les origines ethniques confessionnelles de ses populations, fait de la société ottomane une mosaïque de groupes humains et de communautés, chacun avec ses traditions et ses croyances. De ce point de vue la société ottomane est une société multiculturelle, multiconfessionnelle, multiethnique. Bien que cet Empire soit dirigé par des Sultans ottomans turcophones, la légitimité des souverains n'est pas contestée⁶⁷.

La pénétration militaire et économique de l'Occident dans l'Empire ottoman et ses provinces arabes, sa politique colonialiste et impérialiste sous prétexte de protéger les minorités chrétiennes, renforce le communautarisme et le système du *millet*⁶⁸. La France elle-même, pays mandataire sur la Syrie, qui se présente comme porteuse d'idéaux universalistes tels que la laïcité, agit à l'encontre de ses convictions à travers sa politique minoritaire et son hostilité au courant nationaliste arabe laïque. Certes, la laïcité n'a pas légitimé la colonisation⁶⁹, mais aux yeux de la population, laïcité et colonisation sont synonymes. La rivalité politique entre les puissances mandataires oblige à jouer la carte des minorités. Cette politique va évoluer, sous l'impulsion des intérêts stratégiques de la France au Levant, dans le cadre de sa rivalité avec l'Angleterre. Les intérêts de la France nécessiteront alors une politique protectionniste afin de consolider sa présence en Orient à travers le patronage des catholiques orientaux.

⁶⁶ Après les accords Sykes-Picot du 16 mars 1916, la Société des Nations confie à la France le 25 avril 1920 à San Rémo un mandat « A » sur la Syrie et le Liban, le même type de mandat ayant été confié à la Grande-Bretagne sur la Palestine et l'Irak. La décision de cette conférence n'est ratifiée par la SDN que le 24 juillet 1922 alors que l'armée française affronte les troupes arabes le 24 juillet 1920 à Maysaloun. Nizār al-Kaīyālī, *Dirasa fī tāriḥ sūrīya al-sīyāsī al-mu'āšir 1920-1950 (Etude de l'histoire politique moderne de la Syrie 1920-1950)*, Damas, Dār Ṭlās, 1997, p. 40.

⁶⁷ Zuhāyir 'abd al-Ġabbār al-Dūrī, *al-Fikr wa al-sīyāsa ladā al-ġam'īyyāt wa al-muntadaīyyāt wa al-'āḥzāb al-'arabīyya ḥatā al-ḥarb al-'ālamīyya al-'ūlā (La pensée et la politique chez les associations, les clubs et les partis politiques arabes jusqu'à la fin de la 1^{ère} guerre mondiale)*, Damas, Ṣafaḥāt li-al-Dirāsa wa al-Našr, 2007, p.19.

⁶⁸ Désigne une communauté religieuse légalement reconnue et institutionnellement autonome.

⁶⁹ Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam, op. cit.*, p.17.

A. Les *Tanzimat* (1839-1876), une sécularisation avortée

La nature islamique de l'Empire ottoman où l'arabe est la langue liturgique⁷⁰, où la *Charia* est la base du système judiciaire, rassemble les Arabes et les Turcs dans une même communauté de croyants, *Umma*. Le pouvoir ottoman constituait aux yeux des Arabes musulmans une reconstruction de la *Umma* où l'islam reste le facteur d'unité le plus puissant dans la conscience de la société arabe syrienne, société dont l'écrasante majorité est musulmane⁷¹. Quant aux chrétiens et juifs, ils se présentaient comme un sous-ensemble de l'Empire et non comme des entités à part. Ils se considéraient comme composantes d'un Etat multiculturel qui vivaient par ailleurs en interaction⁷². Nombre d'Arabes, musulmans et même chrétiens ou juifs, étaient recrutés pour occuper des postes dans la haute administration ottomane, ce qui explique ce sentiment d'appartenance à un même ensemble⁷³. L'Empire ottoman considérait ainsi les religions, mais pas les ethnies. Jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle, l'islam reste le seul fondement du pouvoir ottoman⁷⁴.

S'identifiant à l'islam comme religion, l'Empire ottoman a recours aux usages et au droit islamique comme base de toute institution étatique et juridique. La religion de l'islam a la mainmise sur les différents domaines publics concernant les musulmans : « *Les Oulémas contrôlaient le culte, l'enseignement, l'éducation, et la jurisprudence*⁷⁵ ». Les minorités confessionnelles chrétiennes et juives sont organisées en *millet*⁷⁶. Il en résulte que ces communautés disposent d'une autonomie dans le domaine du culte mais aussi dans celui de l'instruction. Toutes les communautés de l'Empire coexistent sur le même sol mais se distinguent par la religion, l'organisation judiciaire, la législation et l'organisation

⁷⁰ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Paris, Editions du Seuil, 1993, p. 319.

⁷¹ Sāṭi' al-Ḥuṣarī, *Muḥāḍarāt fi nuṣū' al-fikra al-qawmīyya (Cours dans l'émergence du nationalisme)*, 4^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-'Ilm li-l-Malā'iyīn, 1959, p. 179.

⁷² Les violences confessionnelles entre chrétiens et druzes en 1860 ne sont que les conséquences de la transformation sociale et l'ébranlement de l'ordre traditionnel ottoman survenu suite au mouvement de réforme *Tanzimat*.

⁷³ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 337.

⁷⁴ Henry Laurence, *Orientales III : parcours et situations*, Paris, CNRS Editions, 2004, p. 27.

⁷⁵ Burhan Ghalioun, « Pensée politique et sécularisation en pays d'islam », in *L'Islamisme*, réalisé par Serge Cordellier, Paris, La Découverte, 1994, p. 15.

⁷⁶ Un système mis en place à la fin du 17^{ème} siècle et qui accordait aux chefs hiérarchiques de chaque communauté confessionnelle la responsabilité nécessaire pour gérer et régler les affaires religieuses de leurs propres communautés.

de la famille, les traditions et les tendances, et même par les fonctions économiques⁷⁷. Les groupes minoritaires éprouvaient ainsi le besoin de se différencier de la majorité et de sauvegarder leur unité par opposition à la majorité⁷⁸.

Le pouvoir ottoman laisse en place la structure religieuse et traditionnelle de chaque communauté, se déchargeant de ses responsabilités en matière de justice et de sécurité, créant ainsi une société communautariste. La communauté constitue un refuge et un réconfort pour ses membres. La communauté exalte leurs origines religieuses ou ethniques. L'individu ne se reconnaît plus d'autre existence que celle que lui donne son identification à une communauté religieuse qu'il voit comme son « *élément naturel d'accomplissement*⁷⁹ ».

Selon Christophe Jaffrelot, le communautarisme ne se définit pas seulement à partir de caractéristiques culturelles mais « *émerge nécessairement en relation avec la formation ou les transformations de l'Etat*⁸⁰ ». Cette définition pourrait bien être appliquée au cas de la société ottomane. C'est un communautarisme urbain où la ville est divisée en une multitude de quartiers *ḥāra*. Les villes de Damas et d'Alep comprenaient une centaine de *ḥāra*. Certains *ḥāra* étaient habités par des communautés ethniques ou confessionnelles ayant une certaine homogénéité ; ils fermaient leurs portes la nuit et plaçaient un gardien de nuit pour assurer la sécurité, ce qui laisse une impression d'éparpillement et de cloisonnement⁸¹. A Damas, par exemple, il existe un quartier chrétien « *ḥārat al-naṣāra* », un quartier juif « *ḥārat al-yahūd* », un quartier kurde « *ḥāṭ al-akrād* ». Ce phénomène laisse entendre que les communautés religieuses s'isolent dans des quartiers homogènes. Si cela reflète la réalité de la société syrienne de l'Empire ottoman, caractéristique du 19^{ème} siècle, elle est due à la déficience de l'encadrement administratif ottoman, au manque de concertation entre le pouvoir et la population où la loyauté des hommes s'exprime d'abord

⁷⁷ Yves Ternon, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁸ Nadine Méouchy, *Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français 1920-1939*, Thèse de Doctorat en histoire, Université de Paris Sorbonne, Institut d'Histoire, Centre d'Histoire de l'Islam Contemporain, Paris, 1989, p. 21.

⁷⁹ Henri Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 200.

⁸⁰ Christophe Jaffrelot, « Introduction », in *Cultures et Conflits, Etat et communautarisme*, Paris, L'Harmattan, automne-hiver 1994, n° 15-16, p. 3.

⁸¹ Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient : Pouvoir autoritaires, sociétés bloquées*, Paris, PUF, 2004, p. 20.

envers le groupe familial puis religieux et ethnique rassemblé dans le quartier⁸². Les différentes communautés qui se regroupent dans des quartiers jouissent d'une relative autonomie « administrative » tolérée par le pouvoir central de l'Empire ; celui-ci utilise les notables locaux, *šāyḥ al-ḥāra* ou *za'īm* capables de résoudre les différends des habitants du quartier⁸³, sortes d'intermédiaires du pouvoir pour la collecte des impôts, le maintien de l'ordre et l'arrêt des malfaiteurs. Bien que la fonction de *šāyḥ al-ḥāra* n'ait jamais été codifiée, elle apparaît régulièrement dans les quartiers à partir du 16^{ème} siècle⁸⁴.

Toutes les grandes villes syriennes comprenaient des communautés minoritaires ethniques ou religieuses groupées dans des quartiers. Il existe des quartiers habités par une majorité chrétienne, ou une majorité juive. Néanmoins, tout groupement majoritaire peut devenir minoritaire, ainsi les sunnites qui constituent la majorité dans l'ensemble de la population syrienne deviennent minoritaires dans les régions des alaouites comme Lattaquié⁸⁵. Le caractère ethnique ou régional de certains quartiers leur donnait un esprit de groupe et créait une méfiance envers les autres quartiers. En dépit du cloisonnement de l'habitat et du repliement familial, les quartiers connaissaient une vie quotidienne active, liés par un respect mutuel. Musulmans, chrétiens et juifs conservaient leurs coutumes religieuses dans leurs quartiers respectifs et entretenaient entre eux des relations fraternelles⁸⁶ : « *durant les trois premiers siècles de la domination ottomane, et malgré l'effervescence qui s'emparait souvent des villes, les chroniques ne signalent pratiquement pas de conflit à caractère ouvertement confessionnel, que ce soit entre musulmans et chrétiens ou entre mahométans et juif*⁸⁷ ». Le communautarisme ottoman se manifeste également sur le plan des métiers : « *Les gros propriétaires sont musulmans, l'administration et la banque qui réclament la connaissance de langues étrangères, font*

⁸² Antoine Abdel Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (16^{ème}-18^{ème} siècle)*, Beyrouth, Publication de l'Université Libanaise -Section des Etudes Historiques, 1982, p. 156.

⁸³ Jean-Paul Pascual, « La Syrie à l'époque ottomane : le 19^{ème} siècle », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 39.

⁸⁴ Antoine Abdel Nour, *op. cit.*, p. 162.

⁸⁵ Jacques Weulersse, *Le pays des Alaouites*, t. 1, Thèse de Doctorat Es Lettres, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Tours, Arrault& Cie, 1940, p. 49.

⁸⁶ Antoine Abdel Nour, *op. cit.*, p. 167.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 159.

généralement appel aux chrétiens et aux juifs [...] Les tailleurs, les orfèvres, les ébénistes, les maîtres artisans de la mosaïque et de la marqueterie sont en grande partie chrétiens, ceux de la gravure et sculpture sur bois sont musulmans [...] Les juifs excellent dans les cuivres...⁸⁸». Cependant il est important de noter que cette répartition des métiers entre communautés religieuses n'a rien à voir avec l'appartenance confessionnelle. Cela est dû au fait que ces métiers passent de père en fils depuis des générations et qu'il faut conserver ces métiers comme héritage. Les métiers sont institutionnalisés dans le cadre des corporations : « les métiers étaient divisés en 72 corps qui avaient chacun leur chef⁸⁹ ». Dans une étude sur les relations interreligieuses dans le corps des métiers de maçons en Syrie ottomane, menée à partir d'un document inscrit auprès du Haut Conseil de la province de Damas datant du milieu du 19^{ème} siècle, Randi Deguilhem affirme « l'étendue de la mixité des chrétiens et des musulmans dans tout le corps des maçons, des maîtres ouvriers⁹⁰ ». Le communautarisme dans l'Empire ottoman constitue plutôt une réalité de fait créée par un ensemble de règlements pragmatiques propres à la société ottomane et à la conception ottomane du pouvoir⁹¹.

Le 19^{ème} siècle est la période la plus conflictuelle et la plus novatrice de l'Empire ottoman. Avec les lois des *Tanzimat*, introduites sous la pression des Occidentaux mais soutenues par une élite politique locale soucieuse de moderniser l'Empire, une nouvelle orientation de la vie politique, constitutionnelle et juridique, voit le jour dans l'Empire ottoman. Les *Tanzimat* proclament l'égalité juridique de tous les sujets de l'Empire, sans distinction ethnique ni religieuse. Elles visent à réformer l'appareil administratif et le système éducatif, à moderniser l'armée, à introduire des codes civils. Elles limitent le pouvoir des tribunaux religieux contrôlés par les grands *Muftis* et créent des tribunaux séculiers appelés *nizāmīyya* contrôlés par le Ministère de la Justice. Elles aboutissent à la promulgation en 1876 d'une Constitution inspirée des Constitutions française et belge,

⁸⁸ Nadine Méouchy, *Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français 1920-1939*, op. cit., p. 410.

⁸⁹ Jean-Paul Pascual, in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 39.

⁹⁰ Randi Deguilhem, « Proximité professionnelle, proximité autre ? La mixité religieuse et le corps de métiers des maçons à Damas au milieu du 19^{ème} siècle », in *Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham à l'époque ottomane aux 18-19^{ème} siècles, apport des archives des tribunaux religieux des villes : Alep, Beyrouth, Damas, Tripoli*, Beyrouth, Université de Balamande, 2005, p. 88.

⁹¹ Henry Laurens, *L'orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 27.

laquelle, si elle fait de l'islam une religion d'Etat, stipulant que la souveraineté appartient à Dieu et que le Sultan est son représentant, reconnaît la liberté religieuse ainsi que de nombreux droits civils et politiques aux Ottomans quelle que soit leur religion. Le Parlement constitué en 1877 rassemble ainsi des députés musulmans, chrétiens et juifs ; les *Tanzimat* se veulent séculiers.

Toutefois, la mise en pratique de ces mesures ne parvient pas à réaliser les objectifs escomptés, à savoir instaurer un processus irréversible de modernisation et de sécularisation. L'application de ces réformes se heurte à de multiples obstacles. D'une part, l'opposition des conservateurs ottomans hostiles à l'Occident, refuse de mettre en cause le système traditionnel de l'Empire ; aussi les Sultans espéraient-ils moins une modernisation séculière qu'une tentative de consolidation de leurs pouvoirs. Le Sultan 'Abd al-Ḥamīd II (1876-1909) suspend la Constitution en 1878, dissout le Parlement et préconise le panislamisme comme idéologie de résistance à la domination européenne. Les chefs religieux musulmans se voient perdre une partie de leur influence sur le système judiciaire et éducatif traditionnel, alors que le statut des autres chefs de communautés chrétiennes se voit renforcé. Les *Tanzimat* sont néanmoins parvenu à diminuer le monopole de la religion de l'islam sur certains domaines publics, tels que l'éducation et la justice, sans toutefois le faire disparaître.

Les *Ulémas*, par exemple, jouissent d'une grande autonomie : « *jusqu'en 1826, les grands Muftis rendaient la justice et statuaient dans leurs propres demeures. Leurs revenus, leurs personnels et leurs services étaient entièrement indépendants du palais*⁹² ». D'autre part, la politique des puissances européennes contrebalance les réformes laïcisantes en intervenant en faveur des minorités chrétiennes. Les pressions des puissances occidentales exercées sur l'Empire se traduisent par une pénétration économique et culturelle et par une intervention en faveur des communautés chrétiennes de l'Empire. Si la politique ottomane de la France, par exemple, s'engage dans ses débuts à soutenir l'intégration des chrétiens dans la société ottomane en pleine transformation, et se montre disposée à desserrer sa politique d'intervention en faveur de la population chrétienne⁹³,

⁹² Bernard Lewis, *Islam et laïcité : la naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, p. 91.

⁹³ Vincent Cloarec, *La France et la question de Syrie 1914-1918*, Paris, CNRS, 1998, p.13.

cette politique va évoluer, sous l'impulsion des intérêts stratégiques de la France au Levant, dans le cadre de sa rivalité avec l'Angleterre. Les intérêts de la France nécessiteront alors une politique protectionniste afin de consolider sa présence en Orient à travers le patronage des catholiques orientaux. Les Occidentaux qui proclament l'égalité de tous les citoyens ottomans, la liberté religieuse, la liberté de commerce et la réorganisation de l'Empire, font de la question des minorités chrétiennes leur priorité. Ce qui aboutit à réformer leurs statuts personnels et à renforcer la législation juridique propre aux minorités confessionnelles chrétiennes, et ainsi à institutionnaliser leurs statuts. L'Empire ottoman se voit contraint de faire davantage de concessions à l'égard de ses minorités chrétiennes pour maintenir sa survie et éviter les pressions occidentales. Le rescrit impérial *Hatti-Hümāyun* du 18 février 1856, promulgué sous 'Abd al-Mağīd 1^{er} « *insiste sur le statut d'égalité de tous les sujets ottoman [et reconnaît] les généreuses intentions du sultan à l'égard de la population chrétienne de l'empire*⁹⁴ ». En conférant aux chefs spirituels davantage d'autonomie et de souveraineté administrative, juridictionnelle, législative et morale, les communautés sont de plus en plus autonomes et le poids de leurs chefs religieux devient plus important.

Les puissances occidentales cherchent avant tout à obtenir des prépondérances commerciales en Orient et à protéger les biens de leurs ressortissants. Les problèmes des minorités religieuses, chrétiennes en particulier, constituent bien sûr un prétexte. Mais intervenir sous le prétexte d'émanciper ces minorités chrétiennes locales de l'Empire, constitue pour les locaux un privilège et pour les européens un facteur important qui mettra les protégés au service de leur influence : « *Certes les prélats orientaux sont prodiges de prestations de reconnaissance et de soumission à l'égard de la France ; ils aiment, quand ils parlent à des Français, à se dire les serviteurs de notre pays [...] On leur répond sur le même ton ; peut-on faire autrement ? Mais il est sous entendu que c'est là un langage tout oriental qui ne doit pas se prendre au pied de la lettre et l'on sait bien de part et d'autre, sans toutefois jamais le dire, qu'on est surtout lié par les services qu'on se rend ou qu'on est à même de se rendre mutuellement*⁹⁵ ». Les européens qui vivent dans l'Empire s'appuient surtout sur les communautés non musulmanes plus ouvertes aux relations culturelles et économiques avec les Occidentaux. La contradiction entre la légitimation de

⁹⁴ Yves Ternon, *op. cit.*, p. 150.

⁹⁵ Cité dans Vincent Cloarec, *op. cit.*, p.14.

l'intervention au nom de valeurs universelles et la réalité de cette intervention sur le terrain aboutit à des impasses. Il s'ensuit que le régime communautaire ottoman en est renforcé, provoquant des rivalités et des tensions ethniques non seulement entre les communautés chrétiennes mais aussi entre toutes les communautés minoritaires et la majorité musulmane, laquelle voit dans ces minorités une collaboration avec l'Occident : « *Les Orthodoxes arabophones tentent de remettre en cause la suprématie du clergé grec et sont encouragés dans ce sens par les Russes [...] Dans la montagne libanaise, le conflit entre druzes et maronites se double d'une lutte d'influence entre la France et l'Angleterre. L'affirmation communautaire chrétienne est indissociable de la protection européenne* »⁹⁶.

Si les *Tanzimat* ne réussissent pas à opérer une déconfessionnalisation de la société ottomane, leurs efforts dans le domaine de l'éducation sont considérables. Pour la première fois de l'histoire de l'Empire ottoman, l'enseignement peut être envisagé en dehors du cadre religieux. Les *Tanzimat* entreprennent un certain nombre de transformations importantes dans ce domaine en créant des établissements éducatifs publics séculiers dans les provinces de l'Empire ottoman. Les rescrits impériaux de 1839 à 1879 reflètent la volonté d'instaurer une nouvelle conception de l'enseignement et de l'éducation hors de l'influence des hommes de religion par la mise en place d'un système d'éducation publique qui rompt avec la tradition éducative des *madrasas*. Les écoles publiques primaires *'ibtidā'iyya* et secondaires *ruṣḍīyya*⁹⁷, dispensent un enseignement moderne avec au programme de nouvelles matières telles que la géographie, l'histoire, les langues européennes, la physique, la chimie et le droit⁹⁸. Si la religion continue à faire partie du programme scolaire publique, son enseignement n'est pas une fin en soi, de même que « *la religion fait également partie du cursus d'études au 19^{ème} siècle dans certains systèmes éducatifs européens, en particulier en Allemagne et ce, jusqu'à notre époque* »⁹⁹. A Damas, *Maktab 'Anbar*, une des écoles secondaires fondée en 1893 sous l'Empire ottoman,

⁹⁶ Henry Laurens, *L'orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, op. cit., p. 67.

⁹⁷ Ecoles qui s'adressent aux adolescents, inaugurées par Le Sultan Maḥmūd II en 1839.

⁹⁸ Randi Deguilhem, « State Civil Education in Late Ottoman Damascus: A Unifying or a Separating Force? », in Thomas Phillip et Birgit Schaebler, (éd.), *The Syrian Land. Processes of Integration and Fragmentation in Bilad al-Sham from the 18 to 20th century*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1998, p. 227.

⁹⁹ Randi Deguilhem, « Exporter la France laïque dans la Méditerranée ottomane : le projet colonial de la mission laïque française », in Patrick Cabanel (dir.), *Une France en Méditerranée : écoles, langue et culture françaises 19-20^{ème} siècles*, Paris, Creaphis Editions, 2006, p. 79-190.

dispense un enseignement moderne où langues et philosophie occidentales jouent un rôle important dans la formation des élites nationalistes¹⁰⁰. Grâce aux écoles publiques primaires et secondaires ottomanes, une conception moderne du savoir commence à l'emporter au détriment du savoir religieux qui détenait jusqu'alors le monopole. Les établissements séculiers forment une nouvelle génération ottomane instruite et contribuent à créer des métiers et fonctions modernes formant les premières bases d'une classe moyenne « sécularisée » représentée par des médecins, enseignants et fonctionnaires civils et militaires capables de moderniser l'Empire et de parer aux menaces des occidentaux.

Ainsi, l'influence des *Ulémas* dans le domaine de l'enseignement et de l'éducation commence à s'affaiblir avec l'émergence d'un système d'enseignement public moderne. Bien que les écoles publiques fussent accessibles à tous les sujets de l'Empire quelle que soit leur religion, jusqu'au début du 20^{ème} siècle, le nombre des élèves chrétiens et juifs était très restreint¹⁰¹. Les écoles publiques n'étaient pas généralisées et n'avaient pas la capacité d'absorber tous les élèves. Jusqu'à la guerre de Crimée (1853-1856), l'Empire ottoman « *ne compte qu'une soixantaine de ruchdiye, avec un effectif global de 3371 élèves, alors qu'à la même époque les seules medrese d'Istanbul totalisent 16752 élèves*¹⁰² », d'autant que les communautés minoritaires avaient leurs propres écoles et « *étaient trop attachés à leur héritage linguistique et culturel*¹⁰³ ». En 1871, par exemple, la seule communauté arménienne disposait de 48 écoles à Istanbul et 469 établissements dispersés à travers l'Anatolie. A la même époque les Grecs possédaient un réseau de dimension comparable¹⁰⁴. A cela s'ajoute les écoles entretenues par les minorités chrétiennes indigènes comme les maronites, les écoles pour les communautés juives fondées par l'Alliance israélite, ou encore les écoles fondées par des organisations

¹⁰⁰ Randi Deguilhem, « Idées françaises et enseignement ottoman, l'école secondaire Maktab 'Anbar à Damas », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, Les Arabes, les Turcs et la Révolution française*, Aix-en-Provence, Edisud, février-mars 1989, n°52-53, p. 203.

¹⁰¹ Randi Deguilhem, « Exporter la France laïque dans la Méditerranée ottomane : le projet colonial de la mission laïque française », in Patrick Cabanel (dir.), *Une France en Méditerranée : écoles, langue et culture françaises 19-20^{ème} siècles*, op. cit., p. 181.

¹⁰² Paul Dumont, « La période des Tanzimat 1839-1878 », in Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 479.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 480.

¹⁰⁴ *Ibid.*

musulmanes. Les enseignements des écoles publiques sont considérés trop laïques par les religieux. Outre les écoles religieuses et communautaires, existent également les écoles missionnaires étrangères destinées aux minorités chrétiennes. Plus nombreuses que les écoles publiques ottomanes, elles dispensaient un enseignement bien meilleur, concurrençant l'éducation publique laïque et constituant une entorse au brassage des communautés et à la généralisation de l'enseignement public : « *Les missions catholiques généralement animées par des religieux français tisseront peu à peu un vaste réseau qui comptera plusieurs centaines d'écoles vers la fin du siècle* ¹⁰⁵ ». Elles ne cachaient pas leur hostilité à une éducation laïque. Les enseignements y étaient axés sur le catéchisme, visant à « *rectifier les [mauvaises] pratiques des catholiques orientaux* ¹⁰⁶ ». Ces écoles de missionnaires avaient pour but de renforcer les liens entre l'Église romaine et les chrétiens rattachés aux différentes Eglises orientales, en particulier les maronites catholiques du Mont Liban.

La France, premier pays exportateur de missionnaires dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle¹⁰⁷, soutenait les programmes éducatifs des missions confessionnelles, non pas pour renforcer la dimension religieuse mais pour faire contrepoids aux institutions éducatives anglaises¹⁰⁸ : « *Pratiquer le français au sein de l'école, se familiariser avec la littérature et d'autres aspects de la civilisation française, empreints des principes de l'époque des Lumières, tout ceci aura l'effet désiré de développer, chez les élèves à l'étranger, une solidarité culturelle et politique avec la France en rivalité constante avec la puissance britannique* ¹⁰⁹ ». Ces écoles sont une arme à double tranchant, car si elles participent à la modernisation de l'instruction, elles contribuent par ailleurs au renforcement des clivages confessionnels entre les communautés et à enfermer les

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 481.

¹⁰⁶ Randi Deguilhem, « Impérialisme, colonisation intellectuelle et politique culturelle de la Mission Laïque Française en Syrie sous mandat », in Nadine Méouchy, Peter Sluglett (éd.), *Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 324.

¹⁰⁷ Henry Laurence, « La projection chrétienne de l'Europe industrielle sur les provinces arabes de l'Empire ottoman », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁸ Randi Deguilhem, « Exporter la France laïque dans la Méditerranée ottomane : le projet colonial de la Mission Laïque Française », in Patrick Cabanel (dir.), *Une France en Méditerranée : écoles, langue et culture françaises 19-20^{ème} siècles*, *op. cit.*, p. 187.

¹⁰⁹ Randi Deguilhem, « Exporter la laïcité républicaine : la mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, *op. cit.*, p. 392.

minorités sur elles-mêmes¹¹⁰. On assiste à une sorte de concurrence entre toutes ces missions : « *le travail des missions catholiques se trouve à la fois complété et contesté par les missions protestantes essentiellement américaines, qui créèrent une petite communauté réformée* ¹¹¹ ». Sans oublier les écoles russes destinées à la communauté de l'église orthodoxe, fondées par la Société impériale russe de la Palestine orthodoxe.

Si les *Tanzimat* n'ont pas réussi à généraliser leur système éducatif laïque et à obtenir un brassage des communautés, c'est d'une part parce que le communautarisme était bien enraciné et d'autre part parce que ces réformes ont plutôt mis l'institution religieuse au service du pouvoir du Sultan. Ces réformes « laïcisantes » ont consolidé le pouvoir du Sultan. Celui-ci dépouille les *Ulémas* de leurs autonomies et amoindrit leurs pouvoirs en créant une administration du grand *Mufti* où la nomination de ce dernier *Šāḥ al-islam* revient au Sultan lui-même. Ces réformes réussissent quand même à attirer l'attention sur la nécessité d'une modernisation, suscitant ainsi l'émergence d'une nouvelle classe d'intellectuels soucieux de moderniser le pays sur le plan politique, économique et social.

Les réformes lancées par les lois des *Tanzimat* constituent les premiers pas vers un processus de sécularisation visant à diminuer le monopole de la religion sur la sphère juridique et éducative. L'importance du mouvement des *Tanzimat* dans l'histoire moderne de la Syrie, ex-province de l'Empire ottoman, réside dans les marques et les empreintes qu'il a laissées et qui ont persisté même après le démantèlement du pouvoir central de l'Empire. Les premiers nationalistes syriens qui avaient mené la lutte contre les Ottomans puis contre les Français et qui sont devenus dirigeants ou hommes d'Etat, étaient de hauts fonctionnaires civils et militaires, anciens étudiants de *mulkiye* et de *Harbiye* à Istanbul, héritiers du mouvement des *Tanzimat* et anciens militants du Comité Union et Progrès contre le régime despotique d'Abdūl Ḥamīd¹¹².

¹¹⁰ 'Azīz al-'Aẓma, *al-'Almānīyya min manẓūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1992, p.87.

¹¹¹ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes, op. cit.*, p.402.

¹¹² Elizabeth Picard, « La modernisation autoritaire par les nationalistes arabes : écho et test de l'expérience kémaliste », in Semih Vaner (dir.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991, p.154.

B. L'incohérence de la politique mandataire de la France

C'est au nom d'une mission civilisatrice que les puissances occidentales légitiment leur projet colonial dans les pays arabes et musulmans. La France prétend exporter les idéaux émancipateurs et les valeurs civilisatrices issues des Lumières et de la Révolution française. La laïcité, l'un des édifices de la Révolution Française s'inscrit-elle pour autant dans la mission civilisatrice de la France ? Quelle politique a mené la France qui a occupé la Syrie entre 1920 et 1946 ? Robert de Caix¹¹³, principal instigateur de la politique mandataire de la France au Levant, déclare dans une lettre adressée le 11 avril 1920 à Albert Kammerer, Haut-commissariat de la République française en Syrie et en Cilicie : « *La paix du monde serait en somme mieux assurée s'il y avait en Orient un certain nombre de petits Etats dont les relations seraient contrôlées ici par la France et là par l'Angleterre, qui s'administreraient avec le maximum d'autonomie intérieure, et qui n'auraient pas les tendances agressives des grands Etats nationaux unitaires* ¹¹⁴ ». Ces petits Etats dont parle Robert de Caix sont fondés sur des bases confessionnelles et à particularismes régionaux.

La France s'oppose à toute expression d'une volonté d'unité nationale, en avortant le projet chérifien. Ainsi, la France divise la Syrie en quatre Etats confessionnels, Etat alaouite, Etat druze, Etat sunnite d'Alep et Etat sunnite de Damas (fig. 1)¹¹⁵. Jean Gaulmier, un témoin de l'époque, reproduit dans *Le Monde*¹¹⁶ une dépêche adressée le 20 août 1920 au ministre français des Affaires étrangères, par le Général Gouraud (1867-1946) : « *Il sera facile de maintenir l'équilibre entre trois ou quatre Etats et au besoin de les opposer les uns aux autres* ¹¹⁷ ». L'objectif de cette politique serait la séparation des populations minoritaires des musulmans sunnites majoritaires et la création d'Etats

¹¹³ Rober de Caix est l'idéologue du Parti Colonial, il a été directeur du *Journal des Débats* et rédacteur en chef du Bulletin de *L'Asie française* de 1893 à 1919, secrétaire général du Haut-commissariat à Beyrouth, Haut-commissaire par intérim et représentant accrédité de la France à la Commission permanente de mandats à Genève de 1926 à 1939.

¹¹⁴ Pour le texte intégral voir Gérard D. Khoury, *Une tutelle coloniale, le mandat français en Syrie et au Liban : écrits politiques de Robert de Caix*, Paris, Belin, 2006, p. 231-238.

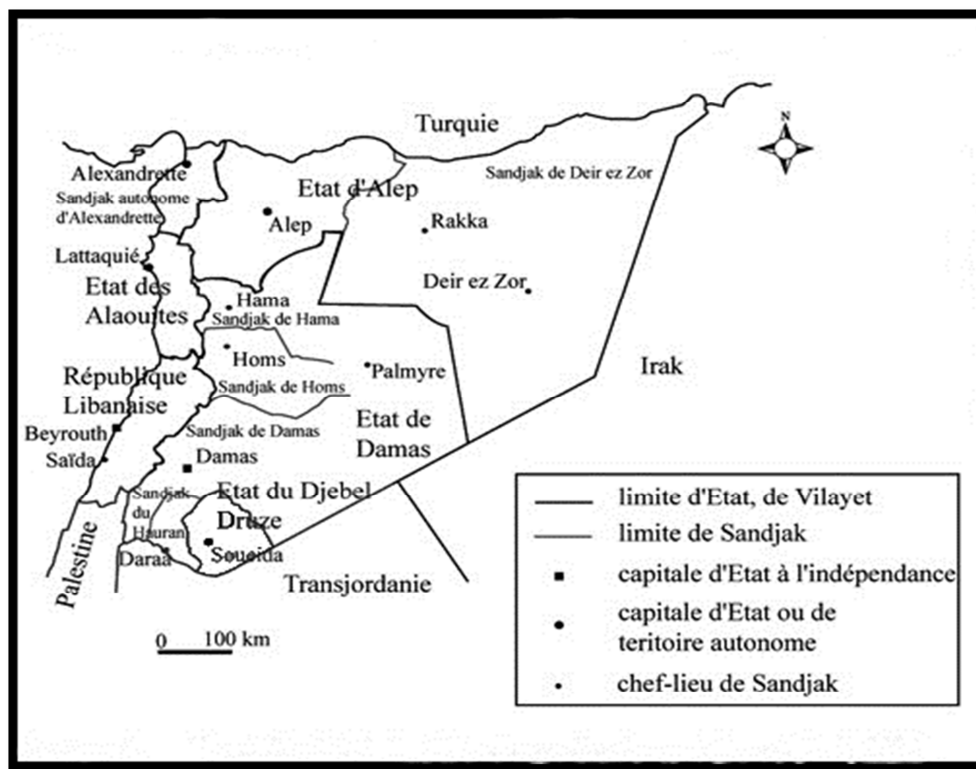
¹¹⁵ L'Etat d'Alep et celui de Damas seront regroupés en 1925 en Etat de Syrie, que rejoindront les deux autres (alouite et druze) en 1936. Georges Ğabbūr, *al-Fikr al-sīyāsī al-mu'āšir fī sūrīya (La pensée politique contemporaine en Syrie)*, Londres, Riad El-Rayyes Books, 1987, p. 47.

¹¹⁶ *Le Monde* du 19 juin 1987, p. 17.

¹¹⁷ Cité dans Alain Nimier, *Les Alaouites*, Paris, Editions Asfar, 1987, p. 34.

homogènes¹¹⁸. Lors des élections organisées le 24 avril 1928 dans le but de former une Assemblée Constituante, sont exclus les deux Etats alaouite et druze, déclarés autonomes¹¹⁹.

Figure 1 : Le découpage administratif du mandat français 1920-1921



Source : Fournié P. & Riccioli J. L., 1996, Chagnollaud J. P. & Souiah S. A., 2004, Roussel C., 2008.

La réglementation électorale mise en place par le haut-commissaire en 1928 « prévoyait un suffrage masculin à deux degrés, entouré de nombreuses conditions restrictives, qui ne pouvait déboucher que sur une Assemblée de notables d'une extrême modération¹²⁰ ». La politique mandataire française en Orient s'attachait à défendre les particularismes locaux, la création d'un Etat sur la base d'une communauté, et à décourager toute velléité de ralliement au panarabisme nationaliste laïque : « Ainsi, en septembre 1922, un arrêté du gouverneur de l'Etat des alaouites transforma les juridictions alaouites en organisations d'Etat et interdit aux tribunaux sunnites de connaître des affaires relevant

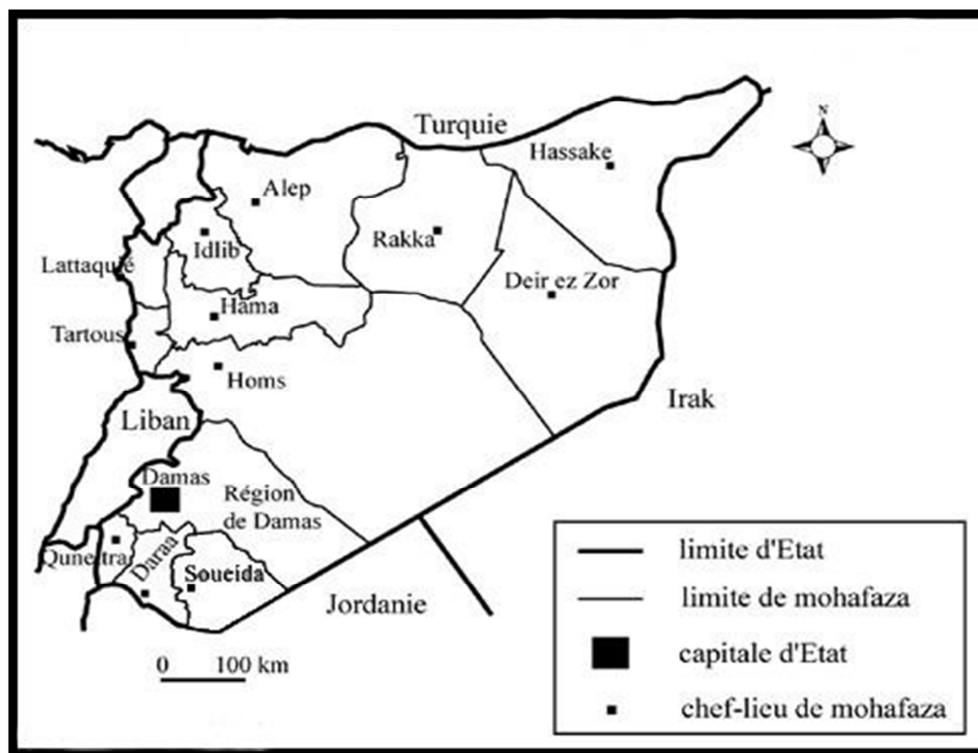
¹¹⁸ Jaques Weulersse, *Le pays des Alaouites*, op. cit., p. 9-10.

¹¹⁹ Georges Ğabbūr, op. cit., p. 48.

¹²⁰ Claude Palazzoli, *La Syrie, le rêve et la rupture*, Paris, Le Sycomore, 1977, p. 150.

de la compétence de leurs juges ¹²¹». La Charte du mandat prévoit, dans ses articles 6, 8 et 9, que les réformes soient effectuées précisément en garantissant la protection des minorités ¹²². Comme le remarque Pierre-Jean Luizard : « *Le statut personnel des minorités devient un instrument d'assignation communautaire par le colonisateur à des fins de domination* ¹²³».

Figure 2 : Le découpage administratif syrien actuel



Source Roussel C., 2008.

La France exerce en Syrie une politique contraire aux valeurs de la laïcité et de la mission « civilisatrice » de la Révolution française. Dans son article publié en novembre 1925, intitulé « Faut-il rester en Syrie », Edmond Bensard, secrétaire général de la Mission laïque française accuse le pouvoir mandataire de la France de trahir les principes de la laïcité en prenant parti pour les minorités, maronites en particulier, alliés historiques de la

¹²¹ Sabrina Mervin, « L'entité alaouite, une création française », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 352.

¹²² Nadine Méouchy, « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939) : raison de la puissance mandataire et raisons des communautés », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 362.

¹²³ Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p.13.

France¹²⁴. La France, pays laïque, instaure à travers la reconnaissance des statuts personnels confessionnels au Liban et en Syrie les fondements d'un confessionnalisme politique moderne.

La lecture de la Constitution de l'Etat de Syrie promulguée sous mandat en 1928 et entrée en vigueur en 1930 donne une certaine idée de la situation politique et sociale de la Syrie et permet de comprendre la mentalité des Syriens de cette époque-là mais aussi la politique mandataire de la France. La commission chargée de l'élaboration du projet de la Constitution animée par Ibrāhīm Hnānū, fondateur du Bloc National, prévoyait un parlement élu pour quatre ans au suffrage universel avec représentation des minorités, un président musulman, un ministre qui prend la responsabilité d'assurer l'égalité des citoyens et la liberté religieuse¹²⁵. Notons que cette Constitution a été en grande partie élaborée par des élites syriennes qui adhéraient au Parti du Peuple, un parti nationaliste qui revendiquait l'indépendance et l'unité politique de la Syrie¹²⁶; elle succède aux événements insurrectionnels des druzes en 1925-1927 dans le Djebel, étendus ensuite à toute la Syrie et qualifiés de « grande révolte syrienne », une révolte qui ne sera pacifiée qu'à la fin de 1927.

Ces événements ont fortement influencé les rédacteurs du texte, comme en témoigne la présence d'articles à caractère anticolonial et unitaire, visant à refléter le poids du sentiment du nationalisme arabe et l'hostilité envers la politique coloniale de la France en Syrie. L'article 2 par exemple rejette toute division politique et géographique de la Syrie « Bilād al-Šām »¹²⁷ et fait de la Syrie une République parlementaire englobant « *tous territoires syriens détachés de l'Empire ottoman, sans égard aux divisions intervenues après la fin de la guerre mondiale* »¹²⁸. Le texte rejette « *les droits et les devoirs de la*

¹²⁴ Edmond Bensard, « Faut-il rester en Syrie », in *Les Cahiers des droits de l'homme*, n° 21, Paris, 1926, p. 492-496 ; cité dans Randi Deguilhem, « Exporter la laïcité républicaine : la mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel », *loc. cit.*, p. 396.

¹²⁵ André Raymond, « La Syrie, du royaume arabe à l'indépendance (1914-1946) », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 72.

¹²⁶ La Syrie naturelle englobe la Syrie actuelle, le Liban, la Jordanie ainsi que la Palestine.

¹²⁷ L'article 2 de la Constitution de l'Etat de Syrie de 1930 déclare que « Les territoire syriens détachés de l'Empire ottoman constituent une entité politique. Les divisions survenues après la fin de la guerre mondiale ne sauraient être prises en considération ». Cette article a été abrégé et remplacé par celui-ci : « La Syrie constitue une entité politique indivisible », voir Omar Djabry, *La Syrie sous le régime du mandat*, Thèse de Doctorat en Droit, Université de Toulouse, 1934, p. 153-166.

¹²⁸ Pierre Guingamp, *Hafez el-Asad et le parti Baath en Syrie*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 39.

*Puissance Mandataire sur le Pays*¹²⁹ ». L'article 3 précise que « *la religion du Président est l'islam*¹³⁰ » et adopte la base confessionnelle pour la répartition des sièges au Parlement¹³¹. Bien que ce projet de Constitution soit supervisé par des hommes républicains qui ont une vision française des institutions de l'Etat et de la séparation des pouvoirs religieux et civils, l'autorité mandataire n'essaie pas de réviser ou de modifier les articles qui seraient contraires aux principes de la laïcité, alors qu'elle rajoute l'article 116 qui accorde un droit suspensif au haut-commissaire français à l'égard des décisions, aussi bien du gouvernement que du Parlement¹³².

A l'évidence, on évitera tout ce qui pourrait gêner les musulmans, parce qu'on craint des effets incontrôlables qui finalement pourraient produire une véritable révolution contre la France. La France ne veut pas se heurter à de nouvelles insurrections. Rappelons que la population syrienne est composée de communautés ayant chacune leurs convictions religieuses, au moment où la Syrie vient tout juste de se séparer de l'Empire ottoman où l'islam était considéré comme la religion de l'Empire et où l'esprit communautaire était encore présent. D'autre part, cela ne va pas à l'encontre de la politique mandataire qui privilégie les divisions communautaires. Au fond, on ne fait que reprendre le bon vieux principe énoncé par Gambetta, selon lequel les populations « indigènes » ne sont pas mûres pour bénéficier des bienfaits de la laïcité¹³³.

L'autorité mandataire, qui prétend faire une Constitution dans laquelle les droits « *seront définis conformément aux principes sur lesquels sont fondées les libertés de l'Occident, qu'il nous appartient de faire entrer dans les lois et dans les mœurs de l'Orient syrien : liberté de conscience, liberté individuelle, égalité devant les tribunaux et droit de propriété conformément à la Déclaration des Droits de l'homme*¹³⁴ », se voit reculer

¹²⁹ Selon l'article 116, ajouté par le Haut commissariat français, « Aucune disposition de la présente constitution n'est et ne peut être en opposition avec les obligations contractées par la France en ce qui concerne la Syrie, particulièrement envers la Société des Nations ». Omar Djabry, *op. cit.*, p. 153-166.

¹³⁰ Jean Lapierre, *Le mandat français en Syrie : origine, doctrine, exécution*, Thèse de Doctorat en Droit, Université de Paris, 1936, p.132.

¹³¹ Le chapitre 2 article 37 : « La loi électorale instituera le vote secret et la représentation des minorités confessionnelles ».

¹³² Omar Djabri, *op. cit.*, p. 159.

¹³³ Xavier Ternisien, « Leçon d'histoire sur la laïcité et l'islam », in *Le Monde* 16 décembre 2005.

¹³⁴ Jean Lapierre, *op. cit.*, p.116-117.

devant ses promesses. L'article 15 proclame que « *la liberté de conscience est absolue* », ce qui veut dire par exemple que les individus sont libres de choisir leur religion ou de se convertir. Cependant, la religion de l'islam interdit les musulmans de changer de confession. Selon Jean Lapiere : « *depuis la promulgation de la constitution, le cas s'est présenté plusieurs fois dans la pratique. Invariablement, les autorités politiques de Damas ont refusé de reconnaître à un syrien musulman le droit de se faire inscrire à une autre communauté* ¹³⁵ ». L'article 23 concernant l'enseignement déclare que « *Toutes les écoles sont sous contrôle du gouvernement* ¹³⁶ ». Cet article met un terme à un certain monopole de l'enseignement exercé par des religieux. Cette constitution subit bien sûr l'influence de l'actualité politique, des événements insurrectionnels et de la surenchère nationaliste. Sous le mandat français, on continuait à appliquer la plupart des lois promulguées sous l'Empire ottoman, et parmi elles les lois qui relèvent du statut personnel. La loi du 13 mars 1936, sous mandat donc, prescrit que les mentions et l'appartenance confessionnelle doivent être affichées sur les cartes d'identité, y compris la classification des confessions musulmanes entre sunnites, druzes et alaouites ¹³⁷.

Les actions culturelles et éducatives constituent l'un des volets les plus importants de la politique coloniale européenne. Ainsi, la diffusion de la langue française est considérée comme un moyen de renforcer l'influence de la France dans la région. Cependant, la France, qui se présentait comme la protectrice légitime des minorités chrétiennes et notamment des catholiques d'Orient, confie cette mission aux missionnaires et aux congrégations. Celles-ci, interdites en métropole par la loi de 1901, trouvent refuge au Levant qui « *apparaît même comme le dernier rempart du catholicisme français contre les lois laïques* ¹³⁸ ». Malgré l'attitude anticléricale de l'Etat français en métropole, celui-ci entretient un rapport de solidarité avec les religieux qui s'installent dans les colonies, les

¹³⁵ *Ibid.*, p.132.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Johannes Reissner, *al-Ḥarakāt al-islāmīyya fī sūrīya min al-arba 'inīyyāt wa ḥatā nīhāyat 'ahd al-Šiškālī* (*Les mouvements islamistes en Syrie des années quarante jusqu'à la fin du règne d'al-Šiškālī*), traduit de l'allemand par Mohammed I. Atassi, Beyrouth, Riad el-Rayyes, 2005, p. 98.

¹³⁸ Jérôme Bocquet, « Le rôle des missions catholiques dans la fondation d'un nouveau réseau d'institutions éducatives au Moyen-Orient arabe », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 327.

protectorats et les pays mandatés. Il leur apporte un soutien politique et financier¹³⁹. Les missionnaires pouvaient « *s'appuyer sur l'Etat colonisateur, solliciter sa protection et collaborer efficacement à l'établissement et au maintien de son autorité politique* ¹⁴⁰ ». Ainsi dans le but d'alléger les frais des écoles missionnaires, depuis 1920, des militaires français des Troupes françaises du Levant peuvent être affectés comme professeurs dans les établissements missionnaires français religieux et laïques¹⁴¹. Le français est la langue d'enseignement dans les écoles des missionnaires. Ceux qui sont surpris en train de parler arabe en classe sont punis. Bien qu'ouvertes à toutes les communautés, les écoles des missionnaires visent en particulier la communauté chrétienne catholique. Les visées politiques de la France consistent sans doute à attirer vers elle les communautés minoritaires et les catholiques afin de contrecarrer le courant nationaliste arabe émergent. Toutefois, si la politique minoritaire de la France voit dans « *les écoles religieuses les moyens les plus propices pour propager, avec la langue française, l'œuvre de la France...* ¹⁴² », ces écoles semblent ignorer la grande majorité de la population, les musulmans.

Certes les écoles missionnaires étaient ouvertes aux élèves musulmans, et Muhammad Kurd 'Alī, un pionnier de la *Nahda* et fondateur de l'Académie arabe de Damas étudiait la littérature française chez les lazaristes¹⁴³, mais leur pourcentage reste faible. Les écoles des missionnaires avaient toujours suscité la méfiance de la communauté musulmane et étaient souvent soupçonnées de prosélytisme et de projet de conversion¹⁴⁴. Les écoles religieuses semblaient recourir à un certain prosélytisme ou à des conversions en

¹³⁹ Albert Hourani, *Histoires des peuples arabes*, op. cit., p. 402.

¹⁴⁰ Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972, p. 264.

¹⁴¹ Jérôme Bocquet, *La France, l'Eglise et le Baas : un siècle de présence française en Syrie (de 1918 à nos jours)*, Paris, Les Indes Savantes, 2008, p. 38.

¹⁴² Anne-Lucie Chaigne-Oudin, *La France et les rivalités occidentales au Levant : Syrie-Liban 1918-1939*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 165.

¹⁴³ Pour plus de détails sur Muhammad Kurd 'Alī, voir Kaïs Ezzeralli, « Les arabistes syriens et la France de la révolution Jeune-turque à la première guerre mondiale (1908-1914) l'exemple de Muhammad Kurd Ali », in *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. LV, Damas, IFPO, 2003, p.83-109.

¹⁴⁴ Jérôme Bocquet, « Le rôle des missions catholiques dans la fondation d'un nouveau réseau d'institutions éducatives au Moyen-Orient arabe », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 334.

particulier à l'égard des alaouites et des druzes¹⁴⁵. La puissance mandataire française, soucieuse d'étendre son influence aux milieux musulmans à travers la formation d'élites francophones acquises à la culture française, également en vue de contrecarrer l'accroissement de l'influence des écoles anglaises¹⁴⁶, commence à appuyer un enseignement français officiel à travers les missions laïques. La Mission Laïque Française (MLF) se veut porteuse d'une mission civilisatrice par l'exportation de la civilisation occidentale dans ses aspects laïques en créant un réseau d'écoles primaires et secondaires¹⁴⁷.

La MLF se définit comme « modèle universel » en élargissant leur champ pour atteindre toutes les communautés, dépassant les clivages confessionnels « *Les établissements scolaires de la MLF se voulaient l'alternative des écoles religieuses catholiques d'Outre-mer, plus particulièrement à l'égard des écoles de l'Œuvre d'Orient*¹⁴⁸ ». L'œuvre de la MLF en Syrie s'incarne dans la création des « écoles franco-arabes », à Damas (1924), à Alep (1925) et à Tartūs (1935), dont l'objectif est de « *préparer les jeunes syriens des deux sexes, à posséder le savoir venant principalement de l'Occident, et à l'acquérir dans un contexte laïque*¹⁴⁹ ».

L'Etat français octroie à la MLF « *un minimum de 18.000 francs par an entre 1906 et 1926*¹⁵⁰ ». La MLF dont l'objectif est de dispenser une instruction laïque, se trouve en désaccord et en concurrence avec les écoles des missions religieuses qui « *avaient la*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 334.

¹⁴⁶ « En 1925, la British Syrian Mission possède à Damas une école centrale, de 4 professeurs et 357 élèves, ainsi que 3 écoles primaires mixtes comprenant 14 professeurs et 100 élèves ». Anne-Lucie Chaigne-Oudin, *op. cit.*, p. 164.

¹⁴⁷ Randi Deguilhem, « Impérialisme, colonialisme intellectuel et politique culturelle de la mission laïque française en Syrie sous mandat », in Nadine Méouchy et Peter Sluglett (éd.), *Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Leiden/Boston, Brill, 2004, p. 322.

¹⁴⁸ Randi Deguilhem, « La laïcité, la mission civilisatrice et la politique culturelle de la Mission Laïque Française en Syrie mandataire (1920-1946) », in *Asian and african studies in Saint-Petersburg*, Université de Saint-Petersbourg, Russie, Boctok, 2004, p. 84.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵⁰ Randi Deguilhem, « Exporter la laïcité républicaine : la mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, *op. cit.*, p. 395.

vocation d'assimiler les chrétiens d'Orient¹⁵¹». En 1931, seulement quatre personnes de la MLF contre 19 jésuites en Syrie et au Liban sont proposées par l'inspecteur général des œuvres françaises G. Bounoure au jury de l'exposition coloniale pour être décorées¹⁵². Les missions religieuses paraissent-elles mieux incarner le projet civilisationnel français au Levant ? Dans une publicité destinée à recruter des élèves pour l'ouverture de l'école de la MLF à Damas, la Mission se présente ainsi : « *Respectueuse de toutes les croyances et de toutes les opinions, la neutralité sera rigoureusement notre règle aussi bien du point de vue religieux que politique ; tout enseignement, toute propagande, toute attitude de nature à blesser les consciences ou à heurter les convictions seront sévèrement interdits aux maîtres comme aux élèves. Nous estimons que favoriser aux dépens des autres une doctrine, une croyance, ou un parti fortifierait des germes de discorde qui ne sont déjà que trop puissants. Ainsi, soigneusement tenus à l'écart de tout ce qui peut les diviser, élevés au contraire dans un idéal commun de patriotisme et de tolérance, les enfants syriens apprendront chez nous la solidarité, sans laquelle votre unité nationale ne serait jamais qu'un vain mot*¹⁵³ ».

Le discours de la MLF s'avère rassurant et prudent de peur de se heurter à la réticence de la population musulmane en particulier. Bien que la MLF respecte les différences confessionnelles et communautaires mais aussi la culture locale en ce qu'elle refuse la politique assimilatrice du mandat et consacre des heures à la littérature et à la civilisation arabes et favorise le mélange des confessions et des ethnies, la plupart des élèves s'avèrent de confession chrétienne et juive.

L'articulation de la politique mandataire de la France autour de la question minoritaire est sans doute source de contradiction et d'ambiguïté. Sur le plan social et culturel, le caractère communautaire de l'enseignement est renforcé. En 1938 « *une partie importante des élèves fréquentaient des écoles de communautés religieuses ou étrangères*

¹⁵¹ Randi Deguilhem, « Impérialisme, colonialisme intellectuel et politique culturelle de la missions laïque française en Syrie sous mandat », in Nadine Méouchy et Peter Sluglett (éd.), *Les mandats français et anglais dans une perspective comparative, op. cit.*, p. 323.

¹⁵² Jérôme Bocquet, *La France, l'Eglise et le Baas : un siècle de présence française en Syrie (de 1918 à nos jours)*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵³ Prospectus de l'école MLF, Damas, 1925, Maillard et Scotto d'Abusco, 1982, p. 212, note 5 ; cité dans Randi Deguilhem, « Exporter la laïcité républicaine : la mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam, op. cit.*, p. 383.

(surtout françaises), ce qui pouvait renforcer les clivages entre minorités et l'influence de cultures non-arabes¹⁵⁴». Et comme le remarque Nadine Méouchy, la France laïque « semble bien avoir favorisé la confessionnalisation du système social¹⁵⁵». Pour la majeure partie de la population musulmane, les écoles missionnaires religieuses et laïques s'inscrivent dans la continuité de la politique coloniale. La population manifeste une certaine méfiance à l'égard de ces missions en raison du contexte d'occupation.

C. La *Nahda*, ou la laïcité de l'élite chrétienne

La *Nahda*, marque sans doute l'entrée des Arabes dans l'histoire moderne. Elle annonce le déclin de l'Empire ottoman, l'ouverture sur la pensée de l'Occident à travers la création des associations scientifiques et culturelles, le mouvement de la traduction et de la presse, les missions catholiques et protestantes. Si la *Nahda* marque une période riche de production littéraire et linguistique, elle jette les bases idéologiques sur lesquelles se fondent les deux principaux courants de la pensée arabe moderne : le courant réformateur religieux et le courant moderniste laïque¹⁵⁶. Le premier, incarné par le mouvement réformiste de Ğamāl al-Dīn al-Afġānī (1839-1897), Muhammad 'Abdū (1849-1905), 'Abd al-Raḥmān al-Kawakibī (1854-1902) et Rašīd Riḍā (1865-1935), privilégie une harmonisation entre islam et modernité. Le deuxième pense la réforme en termes de rupture avec le socle religieux. Si pour les réformateurs religieux, la décadence de la civilisation arabo-musulmane s'explique par l'abandon de la religion et que seul le retour à l'islam des *salaf* peut rendre aux Arabes leur gloire, pour les modernistes en revanche, la société arabe ne peut pas avancer sans suivre le chemin des Occidentaux, c'est à dire celui de la laïcité, de la séparation du politique et du religieux, premier pas vers la modernité.

Le courant laïque de la *Nahda* porte en lui les idées du mouvement laïque occidental. Représenté particulièrement par des écrivains syriens et libanais issus pour la plupart de la communauté chrétienne d'Orient : Aḥmad Fāris al-Šidīāq (1804-1888), Šiblī

¹⁵⁴ André Raymond, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵⁵ Nadine Méouchy, « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939) : raison de la puissance mandataire et raisons des communautés », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam*, *op. cit.*, p. 380.

¹⁵⁶ Ghassan Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Bordeaux, PUB, 2002, p. 31.

Šumaīyyil (1860-1917), Faraḥ Anṭūn (1874-1922), Ya‘qūb Ṣarrūf (1852-1927), Adīb Iṣḥāq (1856-1885), Ğurġī Zaīdān (1861-1914) et bien d’autres¹⁵⁷, s’inspirent de l’expérience des Lumières et y voient un exemple à suivre pour refonder les sociétés arabes et s’ouvrir aux dimensions de la société moderne¹⁵⁸. Les malheurs de la société arabe, pour ces écrivains, ne peuvent être résolus « *qu’en adoptant les dernières créations de l’intelligence humaine qui ont permis à l’Occident de fonder une société moderne et prospère* »¹⁵⁹. Hishām Dj’āit qualifie ces écrivains laïques d’« *Enfants des Lumières* »¹⁶⁰.

Faraḥ Anṭūn¹⁶¹, qu’Albert al-Hurani qualifie de « disciple » de Renan¹⁶² est l’un des écrivains arabe de la *Nahda* ayant clairement préconisé la séparation du temporel et du spirituel¹⁶³. Dans la dédicace de son livre sur la vie d’Averroès, intitulé *Ibn Rūšd wa falsafatuhu*¹⁶⁴ (*Averroès et sa philosophie*), Faraḥ Anṭūn s’adresse aux rationalistes de « *chaque communauté et chaque religion en Orient, qui ont compris le danger de mélanger la vie d’ici-bas à la religion et qui ont demandé que la religion soit placée d’un côté, dans une place honorée et sacrée, afin qu’ils puissent s’unir vraiment, et de s’intégrer au*

¹⁵⁷ Pour plus de détails sur les écrivains de la *Nahda* voir Jérôme Chahine, *Les écrivains chrétiens de la Nahda arabe 1860-1920 : laïcité, rapport à l’occident et ébauche d’un projet de société*, Thèse d’Etat, EHESS, Paris, 1988.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁹ Ghassan Finianos, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁰ Hicham Djāit, *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard, 2004, p. 144.

¹⁶¹ Faraḥ Anṭūn, chrétien de rite grec orthodoxe, est né en 1874 à Tripoli (Liban). En 1898, il émigre en Egypte où il fonde au Caire la revue *al-Ġāmi‘a*. Passionné pour les Lumières françaises et très influencé par les philosophes tels que Montesquieu, Voltaire, Rousseau, il en traduit certains textes en langue arabe.

¹⁶² Albert Hourani, *al-Fikr al-‘arabī fī ‘aṣr al-nahḍa 1798-1939 (La pensée arabe à l’époque de la Nahda)*, Beyrouth, Dār al-Nahār, 1977, p.304.

¹⁶³ Jean-Paul Charnay, « Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine », in Jacques Berque (dir.), *Normes et valeurs dans l’islam contemporain*, Paris, Copyright, 1966, p. 240.

¹⁶⁴ Faraḥ Anṭūn, *Ibn Rūšd wa falsafatuhu (Averroès et sa philosophie)*, 3^{ème} éd., présenté par Ṭaīyyeb Tizīnī, Beyrouth, Dār al-Farābī, 2007. Faraḥ Anṭūn reprend la réfutation rédigée par Ibn Rušd à l’encontre de l’*Imam al-Ġazālī* concernant les circonstances de la « vie future » et le rapport entre religion et philosophie défini dans le *Faṣl al-Maqāl (Le Discours décisif)*. Son objectif consiste à aller au-delà de la posture du savant andalou pour lequel il fallait « se garder d’examiner [certaines] questions d’un point de vue rationnel », en proposant « une séparation des ordres dans lesquels serait respectée l’intégrité de chacun ». Voir Dominique Avon et Amin Elias, « La laïcité : navigation d’un concept autour de la Méditerranée », contribution à la journée d’étude sur le thème *Religions, sécularisation et laïcité : des concepts en mouvement*, du 13 février 2010, Maison des sciences de l’homme Ange-Guépin-Nantes. Texte en ligne : <http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/> Consulté le 17 avril 2011.

nouveau courant de la civilisation européenne, afin d'être capable d'entrer en compétition avec ceux qui lui appartiennent, car sinon elle les balayera tous et les rendra sujets des autres¹⁶⁵». Antūn situe Ibn Rušd dans al-maḡhab al-mādī (l'école matérialiste) et les domaines respectifs de la science et de la religion : « Il n'y a pas de limite, à notre époque, à l'investigation de la raison. Mettre une limite à la raison signifie son étouffement et sa mort [...]. La science doit être inscrite dans le cercle de « la raison », parce que ses règles sont fondées sur l'observation, l'expérience et la vérification. Quant à la religion, il faut l'établir dans le cercle du « cœur », parce que ses règles reposent sur l'acceptation des données apportées par les Ecritures, sans examen de leurs fondements¹⁶⁶». Pour Faraḡ Anṭūn, la séparation *al-faṣl* entre le pouvoir civil *al-sulṭa al-madanīyya* et le pouvoir religieux *al-sulṭa al-dīnīyya* est la seule garante d'une véritable tolérance *tasāhul* dans la société. Faraḡ Anṭūn dénombre cinq raisons pour l'établissement de cette séparation : la libération de la pensée humaine de toute chaîne *iṭlāq al-fikr al-'insānī* ; l'établissement de l'égalité absolue entre les hommes *al-musāwa al-muṭlaqa* abstraction faite de la croyance religieuse ; la non immixtion *al-tadāḡul* du pouvoir religieux dans les affaires d'ici bas ; la faiblesse de la nation tant que les hommes de religion continuent à assoir leur pouvoir et enfin l'impossibilité de l'établissement d'une unité religieuse, du fait que, par nature, l'homme aime la diversité et donc que tout projet d'unité religieuse relève d'une « chimère dangereuse » *istiḡalat al-wiḡda al-dīnīyya*¹⁶⁷.

Cependant, cette conception de la laïcité rencontre très peu d'écho dans les sociétés arabes et musulmanes et ne fait pas l'unanimité chez tous les intellectuels. Les idées de la Révolution française et particulièrement la laïcité apparaissent aux yeux du peuple comme dépréciatives envers la religion et comme un facteur de désagrégation de l'ordre social. Le courant laïque de la *Nahda* « prônait une communauté fondée sur des liens étrangers aux liens religieux¹⁶⁸ ». Les idées de Faraḡ Anṭūn suscitent l'hostilité du courant réformiste religieux de Muhammad 'Abdū et de Ġamāl al-Dīn al-Afġānī qui s'oppose à l'importation

¹⁶⁵ Faraḡ Anṭūn, *Ibn Rūšd wa falsafatuhu (Averroès et sa philosophie)*, 3^{ème} éd., présenté par Ṭaīyyeb Ṭizīnī, Beyrouth, Dār al-Farābī, 2007, p. 45.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 222.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 261-274.

¹⁶⁸ Jérôme Chahine, *Les écrivains chrétiens de la Nahda arabe 1860-1920 : laïcité, rapport à l'Occident et ébauche d'un projet de société*, op.cit., p. 221.

des idées provenant de l'Occident et à l'adoption de la laïcité occidentale, préférant une harmonie entre le pouvoir temporel et le pouvoir religieux. Le courant réformiste religieux de Muhammad 'Abdū et de Ğamāl al-Dīn al-Afġānī, jouissait d'un fort écho dans les provinces ottomanes et notamment en Egypte. Pour eux, l'islam est une religion du juste milieu qui met en équilibre les besoins matériels de l'homme et ses aspirations spirituelles. Ce qui lui permet d'entrer en interaction avec toutes les civilisations sans qu'il ne perde de ses valeurs substantielles. L'islam, pour Muhammad 'Abdū n'a pas connu un pouvoir semblable à celui qu'exerçait le Pape qui concentrait à la fois les pouvoirs spirituel et temporel ; cette idée serait étrangère à l'islam¹⁶⁹. Pour Muhammad 'Abdū, la décadence de la société musulmane est due aux interprétations superstitieuses de la religion et aux agressions extérieures¹⁷⁰.

De plus, les autorités ottomanes incitent les *Ulémas* à réagir contre les idées de la Révolution française diffusées par Bonaparte en Egypte. L'on dénonce alors la propagande française : « *La Nation française ne croit pas en l'unicité du Seigneur du Ciel et de la Terre, ni en la mission de l'intercesseur au Jour du Jugement [...] Elle affirme que les Livres apportés par les prophètes sont dans l'erreur, que le Coran, la Torah, et les Evangiles ne sont que mensonge*¹⁷¹ ». Les philosophes des Lumières qui ont inspiré nos écrivains laïques sont qualifiés d'« athées », assimilés à des détracteurs de la religion¹⁷².

Si le courant religieux réformateur est considéré comme une réponse musulmane positive à la pénétration occidentale en acceptant ses progrès techniques, scientifiques et ses valeurs adéquates à celles de l'islam et ne voit aucune contradiction entre l'islam, les sciences et la raison¹⁷³, le courant laïque de la *Nahda* apparaît alors comme une pensée fondée sur une sorte d'admiration des auteurs laïques occidentaux et de fascination pour l'évolution culturelle et intellectuelle de l'Occident. A la différence du mouvement laïque européen, le courant laïque de la *Nahda* apparaît en réaction à une menace extérieure plus

¹⁶⁹ Muhammad 'Abdū, *al-A'māl al-Kāmila (Les oeuvres complètes)*, t.3, réalisé par Muhammad 'Amāra, Beyrouth, Dār al-Šurūq, 1993, p. 308.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹⁷¹ Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1991, p. 185-186.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Maurice Flory, *Les régimes politiques arabes*, Paris, PUF, 1990, p. 86.

qu'à une floraison proprement intérieure et comme le remarque François Burgat, elle n'a « jamais été vécue en effet comme la garantie de droits ou de libertés nouvelles. Parce que son arrivée a coïncidé bien sûr avec le triomphe des armées de l'Occident ¹⁷⁴ ». Mais comment parler de renaissance alors que le monde arabe subissait « une incroyable campagne coloniale qui l'a littéralement démembré ? ¹⁷⁵ ». D'autant que l'appartenance de ses précurseurs aux minorités chrétiennes constitue selon certains auteurs ¹⁷⁶ un « handicap » et entrave son épanouissement dans la société arabe. Mais il faut dire que dès les premiers siècles de l'islam les chrétiens d'Orient ont joué le rôle d'intermédiaires entre deux cultures, deux civilisations et deux langues par leur place dans le processus de traduction « sans que cela suscite de réelles inquiétudes de la part des musulmans, alors que le rôle de pointe joué par les chrétiens arabes modernes est souvent perçu avec irritation ¹⁷⁷ ».

Si le courant laïque de la *Nahda* ne se transforme pas en courant principal de la pensée arabe et musulmane du fait qu'il ne provient pas de l'intérieur de la pensée arabe et ne réussit pas à l'intégrer, il a contribué, dans son combat avec le courant religieux, à pousser le syncrétisme musulman vers une rationalité et une interaction avec la civilisation occidentale. Il a ainsi implicitement contribué à créer un nouveau courant de pensée réformiste et rénovateur, penchant vers une laïcité modérée ou à tendance séculaire.

Ainsi depuis la *Nahda*, les tentatives de réconciliation n'ont cessé de s'étendre à différents domaines dans la pensée arabe. Pour montrer que l'islam accepte tout ce qui est essentiel à une civilisation moderne, on s'est efforcé de réinterpréter l'islam en fonction des données historiques ; l'islam peut être socialiste, marxiste et compatible avec toutes les formes de la modernité. Le syncrétisme apparaît d'autre part en réaction au mouvement salafiste, lequel voyait dans l'Occident et sa civilisation un danger et une continuité de

¹⁷⁴ François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, p. 70.

¹⁷⁵ Sadik Jalal al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent, islam, censure, orientalisme*, textes traduits de l'arabe par Jalal El-Gharbi, Editions Parenthèses, MMSH/ IFPO, 2008, p. 48.

¹⁷⁶ Voir par exemple Ḥassan Ḥanafī, Muhammad 'Ābid al-Ġābirī, *Ḥiwār al-mašriq wa al-maġrib : naḥwa 'i'ādat binā' al-fikr al-qawmī al-'arabī* (*Le débat du Machreq et du Maghreb, pour reconstruire la pensée nationale arabe*), Beyrouth, al-Mū'assasa al-'Arabīya li-l-Dirasāt wa al-Našr, 1990.

¹⁷⁷ M. Barbot : « Réflexions sur les réformes modernes de l'arabe littéral », *La réforme des langues*, I. Fodor et C. Hagège éd., Hambourg, 1983, I, p. 127-154 ; cité dans Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 222.

l'époque des croisades. Le courant syncrétique s'attache à créer un certain équilibre entre les valeurs de l'islam, sa civilisation et celles de l'Occident en pleine expansion. Pour ce faire, il a fallu chercher dans l'histoire de la civilisation musulmane les moments rationnels et donner aux valeurs et progrès occidentaux une légitimité aux yeux de l'islam, partant du principe que l'islam est compatible avec la démocratie, la science et la modernité, et qu'il accepte tout ce qui est dans l'intérêt de la société. Le syncrétisme voulait faire de toutes les conceptions modernes une partie intégrante de la foi islamique en les assimilant.

D. Du panislamisme au panarabisme ou de 'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī (1854-1902) à Sāṭī' al-Ḥuṣarī (1880-1968)

Au début du règne du Sultan 'Abd al-Ḥamīd II (1876-1909), les revendications des associations et clubs arabes clandestins se contentent de dénoncer le despotisme et la politique ottomane vis-à-vis des Arabes, de mettre en cause le droit des Turcs au Califat sans pour autant préconiser le séparatisme et cela malgré la prise de conscience de leur identité arabe. Les sujets des provinces arabes qui vivent sous l'autorité politique de l'Empire ottoman se considèrent en effet comme des sujets ottomans¹⁷⁸, ils se définissent plutôt par leur appartenance religieuse (sunnites, alaouites, druzes, ismaélites, chrétiens, juifs...). Jusque-là, l'Empire ottoman bénéficie de la fidélité et du soutien des Arabes musulmans, d'un sentiment de solidarité religieuse du fait que le Sultan est le seul représentant légitime de l'Empire et le protecteur des lieux saints de l'islam.

Si les Arabes avaient une certaine conscience de l'identité qu'ils formaient, cette conscience se cantonnait au niveau social et culturel ; la conception d'une identité au sens politique était pratiquement absente¹⁷⁹. Dans ses écrits et ses conférences sur la langue et la culture arabes, Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), un des pionniers de la *Nahda*, est parmi les premiers à appeler à un attachement à une Patrie arabe « *bilād al-Šām* », sans toutefois prôner une séparation politique de l'Empire ottoman¹⁸⁰. Sur les 21 députés syriens élus en 1908, 13 appartenaient au courant favorable au mouvement culturel de l'arabisme mais

¹⁷⁸ Burhan Ghalioun, « L'arabisme par delà nationalisme et islamisme », in *Confluences Méditerranées, La montée des périls*, Paris, L'Harmattan, printemps 2007, n° 61, p. 101-117.

¹⁷⁹ Bernard Lewis, *Le retour de l'islam*, Paris, Gallimard, 1985, p. 394.

¹⁸⁰ Henry Laurens, *L'orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, op. cit., p. 76.

sans dimension politique régionale¹⁸¹. A la fin du pouvoir hamidien, Nağīb ‘Azūrī fonde en 1905 la ‘*Uşbat al- waţan al-‘arabī* « Ligue de la Patrie Arabe » à Paris dans l’objectif d’inciter les Arabes à se révolter contre les Turcs, à dénoncer le despotisme du pouvoir ottoman et libérer les provinces arabes de la gouvernance turque. En 1905 il publie un livre en français *Le réveil de la Nation arabe*, dans lequel il appelle à se séparer de l’Empire ottoman, choisissant le hijaz pour siège d’un califat arabe, prônant l’union de la Syrie et de l’Irak tout comme l’unification des Eglises catholiques orientales sous le nom d’Eglise catholique arabe dans laquelle l’arabe deviendrait la langue liturgique. Avec la chute du régime hamidien, le processus de laïcisation et de modernisation de l’Empire entamé par les *Tanzimat* se poursuit, en 1908, avec les Jeunes-turcs. Cependant leur politique se traduit par l’intensification de la politique de turquisation, par des mesures d’imposition de l’usage de la langue turque dans l’administration et l’enseignement des provinces arabes, ce qui radicalise les antagonismes entre Turcs et Arabes.

A la différence des *Tanzimat* qui espéraient laïciser la société ottomane dans toutes ses composantes ethniques et confessionnelles, la laïcisation des Jeunes-turcs visait à promouvoir un Etat turc homogène par l’élaboration d’une identité distincte¹⁸². L’émergence du nationalisme turc éveille l’attention des intellectuels arabes et musulmans sur la question de leur identité ; se crée alors une certaine dissociation entre l’islam en tant que religion qui unissait les Arabes aux Turcs et l’appartenance identitaire de chacun. Cela se manifeste par la floraison de la presse et la formation des associations et des clubs nationalistes arabes pendant les années 1908-1914 dans les principaux centres urbains syriens.

Damas comptait une vingtaine de journaux, parmi lesquels on peut citer l’un des plus importants, *al-muqtabas*, un journal à tendance arabiste fondé par Muhammad Kurd ‘Alī. Se forment également des sociétés secrètes panarabes, s’intéressant à la question nationale arabe. La plus importante est sans doute *Ĝam‘īyya al-‘arabīyya al-fatāt* (la Société de la Jeune Nation Arabe) créée à Paris en 1911, dont l’objectif est la libération et

¹⁸¹ Nadine Méouchy, *Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l’époque du mandat français 1920-1939*, op. cit., p. 70.

¹⁸² Ḍūqān Qārquṭ, *Fī tāriḥ al-‘uma al-‘arabīyya al-ḥadīṯ* (*De l’histoire moderne de la nation arabe*), Le Caire, Madbūlī, 2006, p. 12.

l'indépendance des provinces arabes du joug turc. En 1914, le siège est transféré à Damas et l'Emir Faysal (fils du Chérif Hussein et futur roi de Syrie) en devient membre après la première guerre mondiale¹⁸³. Le « parti de la décentralisation ottomane » fondé en Egypte en 1912 par des intellectuels syriens comme Rafīq al-‘Aẓm, ne remet certes pas en cause l'unité territoriale de l'Empire ottoman mais exige une large autonomie pour ses territoires arabes¹⁸⁴. En juin 1913, le premier Congrès arabe, qui réunit à Paris deux cents délégués, réaffirme les revendications relatives à l'usage officiel de la langue arabe et à la décentralisation administrative, en même temps qu'il appelle à l'union de tous les Arabes, au-delà des distinctions confessionnelles. Lors d'une déclaration au journal français *Le Temps*, ‘Abd al-Ḥamīd al-Zahrāwī, le président du Congrès, affirme que « *le lien religieux est incapable de créer l'unité politique* »¹⁸⁵. La mise en valeur du patrimoine culturel arabe débouche sur une séparation identitaire entre Turcs et Arabes. Cette nouvelle étape se caractérise par une intégration des musulmans dans le courant laïque arabe. La sympathie de certains musulmans pour les idées laïques devient l'un des facteurs qui contribuera à sa propagation.

Comment l'identité arabe se forme-t-elle et quelles sont ses caractéristiques ? Quelle est la place de la religion dans le fondement d'une identité arabe ? Ces questions ont beaucoup intéressé les intellectuels syriens de cette époque-là. La question des minorités ethniques et religieuses fait-elle obstacle à l'aboutissement d'un compromis national capable de rassembler toutes les composantes de la société syrienne ? Certains vont plaider pour une identité islamique mais purement arabe et distincte de celle des Ottomans, d'autres plaideront pour une identité arabe purement laïque qui dépasse la question religieuse et confessionnelle. ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī et Sāti‘ al-Ḥuṣarī représentent respectivement ces deux principales tendances.

¹⁸³ ‘Alī al-Muḥāfaẓa, *al-Itiḡāhāt al-fikrīyya ‘ind al-‘Arab fi ‘aṣr al-naḥḍa 1798-1914 al-itiḡāhāt al-dīnīyya wa al-sāsiyya wa al-iḡtimā’īyya wa al-ilmīyya (Les orientations de la pensée chez les Arabes à l'époque de la Nahda : 1798-1914, les orientations religieuses, politiques, sociales et scientifiques)*, Beyrouth, al-‘Ahlīyya li-l-Naṣr wa al-Tawzī‘, 1987, p. 142.

¹⁸⁴ Zuḥayr ‘abd al-Ġabbār al-Dūrī, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸⁵ ‘Alī al-Muḥāfaẓa, *op. cit.*, p. 151.

Si la pensée de ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī (1854-1902)¹⁸⁶ s’inscrit dans le courant réformiste de Muhammad ‘Abdū qui préconise le retour à l’islam authentique des *salaf* comme remède à la faiblesse et au déclin des sociétés musulmanes et refuse toute autre identité que celle de l’islam, ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī franchit un pas vers la modernisation et la rénovation de la religion lorsqu’il considère la distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel comme une condition préalable à toute réforme¹⁸⁷. La singularité de sa pensée réside dans l’originalité de la réponse qu’il donne à la question qui a préoccupé les intellectuels et les penseurs de son époque, à savoir les causes de la décadence de la civilisation arabo-musulmane. Pour al-Kawākībī les raisons de la décadence de la société résident dans la « tyrannie politique » et la « tyrannie religieuse »¹⁸⁸, conséquences de la négligence des musulmans et de la déformation de l’islam par ces derniers¹⁸⁹. Aussi la réforme de la politique ne peut-elle aboutir sans la réforme de la religion¹⁹⁰. Ses ouvrages *Ṭabā’i’ al-Istibdād*¹⁹¹ (*Les caractéristiques du despotisme*) et *’Umm al-Qura*¹⁹² (*La mère des Cités*) critiquent le système et le régime du

¹⁸⁶ ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī est journaliste, avocat et fonctionnaire du gouvernement dans l’Empire ottoman, à Alep, et surtout l’un des réformateurs musulmans modernes et apôtres de l’arabisme. Il a vécu à l’époque où l’Empire ottoman était exposé à de considérables changements politiques, culturels et sociaux. La décadence des sociétés musulmanes, la corruption économique et politique, la tyrannie des gouverneurs mais aussi l’ouverture sur l’Occident ont favorisé l’apparition des mouvements de réforme à caractère religieux et laïque.

¹⁸⁷ ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī, *al-A’ṁāl al-Kāmila li-l-Kawākībī (Les oeuvres complètes)* réalisées par Muhammad Ḡamāl al-Ṭaḥḥān, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabīyya, 1995, p. 528.

¹⁸⁸ ‘Alī Ḥamīyya, « al-Ṭawra al-fikrīyya al-kawākībīyya : mubarirātihā wa murtakazātihā » (La révolution intellectuelle d’al-Kawākībī : ses justifications et ses bases), in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, actes de colloque à l’occasion du centenaire de la disparition du cheikh ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī, 31 mai-1^{er} juin, 2002, IFPO, Damas, publication coordonnée par Maher al-Charif et Salam Kawakibi, 2003, p. 14-15.

¹⁸⁹ Muhammad Ḡamāl al-Ṭaḥḥān, « Ab’ād al-iṣlāḥ al-dīnī ‘inda al-Kawākībī » (Les dimensions de la réforme religieuse chez al-Kawākībī), in *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, op. cit., p. 21.

¹⁹⁰ ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākībī, *al-A’ṁāl al-Kāmila li-l-Kawākībī (Les oeuvres complètes)*, op. cit., p. 545.

¹⁹¹ *Ṭabā’i’ al-Istibdād*, publié en une série d’articles de presse dans les journaux égyptiens et notamment dans *al-Mū’āyyad*, en 1900, constitue une étude sur les effets de la tyrannie exercée par des dirigeants ottomans dans les différentes provinces de l’Empire ; il y traite le problème du despotisme sous tous ses aspects sociaux, politiques, culturels et religieux.

¹⁹² *Umm al-Qura* « La mère des Cités » publié en 1902. Al-Kawākībī y évoque une assemblée imaginaire dont le siège est à la Mecque. Composée de 22 membres arabes et musulmans venus des quatre coins du monde, l’assemblée adopte le slogan : « on n’adore que Dieu ». Les membres sont chargés de traiter des problèmes de la décadence des sociétés musulmanes « al-futūr al-‘ām », de les définir, d’en chercher les causes et de proposer des remèdes.

gouvernement ottoman en s'adressant de façon indirecte au Sultan 'Abd al-Ḥamīd II pour lui proposer des solutions concernant la société islamique et l'Orient¹⁹³. Selon 'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī, la tyrannie politique résulte du rigorisme religieux : « *la réforme de la religion est le plus proche chemin de la réforme politique* »¹⁹⁴. La pensée de 'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī s'assume comme authentiquement arabo musulmane ; elle ne se centre pas sur l'idée de progrès continu, mais prolonge néanmoins la pensée des Lumières par sa critique forte du despotisme¹⁹⁵. Norbert Tapiero remarque qu'al-Kawākībī emprunte à Montesquieu l'idée de despotisme et celle de séparation des pouvoirs : « *Le despotisme est le troisième type de gouvernement que Montesquieu envisage dans l'Esprit des lois* »¹⁹⁶. Dans son deuxième ouvrage *Umm al-Qura (La mère des Cités)*, al-Kawākībī apparaît comme l'un des premiers partisans du nationalisme arabe laïque. S'il est favorable à l'instauration d'une autorité religieuse musulmane représentée par un Calife arabe issu de la tribu Quraychite et siégeant à la Mecque, il limite le pouvoir de ce Calife aux affaires religieuses. Le Calife est considéré comme un symbole religieux par tous les musulmans et son rôle est strictement spirituel¹⁹⁷. Les affaires de l'Etat relèvent du domaine temporel dont les responsables sont les hommes politiques, le Calife « *n'interviendra en aucun cas dans les affaires politiques et administratives des Sultanats et des Emirats* »¹⁹⁸.

'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī considère que seul les Arabes sont aptes à bien appliquer la religion de l'islam. Il fait endosser la responsabilité de la décadence de la civilisation musulmane aux Turcs. Ceux-ci recourent au despotisme et à la tyrannie. Il propose une distribution des tâches dans la société musulmane entre les différentes composantes ethniques de l'Empire ottoman en fonction de leurs capacités ; les affaires religieuses seront réservées aux Arabes car ceux-ci sont à l'origine de la civilisation

¹⁹³ Bernard Lewis, *Le retour de l'islam*, op. cit., p. 400.

¹⁹⁴ 'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī, *al-A'māl al-Kāmila li-l-Kawākībī (Les oeuvres complètes)*, op. cit., p. 445.

¹⁹⁵ Hicham Djaït, « La pensée arabo-musulmane et les Lumières », in Hamid Algar et al., *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, op. cit., p. 42.

¹⁹⁶ Norbert Tapiero, *Les idées réformistes d'Al-Kawakibi*, Paris, Les Editions Arabes, 1956, p. 13.

¹⁹⁷ 'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī, *al-A'māl al-Kāmila li-l-Kawākībī (Les oeuvres complètes)*, op. cit., p. 397.

¹⁹⁸ Norbert Tapiero, op. cit., p. 24.

islamique¹⁹⁹. Al-Kawākībī met l'accent sur la pluralité ethnique de la société musulmane. La seule solution pour maintenir l'équilibre de cette société hétérogène est de considérer tous les sujets de l'Empire comme des citoyens. Pour Bernard Lewis, al-Kawakibi pose « *un premier pas important vers le nationalisme laïque*²⁰⁰ ». Al-Kawakibi est révolutionnaire en tant que premier auteur de la communauté musulmane à présenter un nationalisme arabe islamique laïque jusqu'alors prôné par des chrétiens. Henry Laurens voit dans la pensée d'al-Kawākībī, un « *arabo-islamisme [se développant] sur un modèle homologue à celui de l'arabo-historicisme venu des Lumières européennes*²⁰¹ ». Sāṭi' al-Ḥuṣārī (1880-1968)²⁰² affiche sa volonté d'instaurer un Etat arabe laïque. Sa pensée laïque se manifeste par son désir de réformer l'enseignement, de renforcer les sentiments du nationalisme arabe tout en excluant la religion en tant que facteur d'unité nationale²⁰³. Opposé à toute sorte d'école confessionnelle tant musulmane que chrétienne, il souhaite fonder en Syrie un système éducatif déconfessionnalisé basé sur les principes de la laïcité, de 1944 à 1947. Selon Henry Laurens, le but de Sāṭi' al-Ḥuṣārī est de « *forger une éducation nationale arabe, sur le modèle du patriotisme inculqué dans les écoles de la 3^{ème} République française*²⁰⁴ ».

Dans une époque où l'arabisme se confond avec l'islam, Sāṭi' al-Ḥuṣārī propose de dissocier l'arabisme de la religion et lui donne un caractère laïque. Il fonde le nationalisme

¹⁹⁹ « *La péninsule arabique et ses habitants doivent s'occuper de la vie religieuse [...] Attendre cela d'un autre peuple est une pure plaisanterie. Cependant, les autres nations également possèdent des caractères et des mérites particuliers qui leur confèrent une place importante dans les tâches qui attendent la communauté musulmane. C'est ainsi que le soin à apporter à la vie politique et particulièrement aux Turcs ottomans, la surveillance vigilante de la vie civile et son organisation, il est bon de les confier aux Egyptiens ; la gestion des affaires militaires doit être placée sous la responsabilité des Afghans, Turkestanais, Kazariens, Caucasiens à l'est et des Marocains et des habitants des principautés d'Ifriqiya à l'ouest...* » ; cité dans Henry Laurens, *Le royaume impossible : la France et la genèse du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 165.

²⁰⁰ Bernard Lewis, *Le retour de l'islam*, op. cit., p. 402.

²⁰¹ Henry Laurens, *Le royaume impossible : la France et la genèse du monde arabe*, op. cit., p. 165.

²⁰² Sāṭi' al-Ḥuṣārī naît au Yémen dans une grande famille arabe originaire d'Alep ; son père, haut fonctionnaire de l'administration judiciaire ottomane, est nommé chef de la Cour d'appel de Sanaa. Il reçoit une éducation moderne dans un lycée laïque *Mülkiye* à Istanbul pour être administrateur dans les provinces de l'Empire ottoman. Cette formation lui permet d'accéder à une culture occidentale faisant de lui un partisan de la laïcité. A la défaite de l'Empire ottoman il s'allie au Roi Faysal dans sa lutte politique ; celui-ci le nomme directeur de l'enseignement en Syrie, de juillet 1919 à juillet 1920. Voir Michel Seurat, *Sati' al-Ḥuṣārī ou la nation arabe objective*, Thèse en Sciences Sociales, Paris, EHESS, 1977, p. 24.

²⁰³ Sāṭi' al-Ḥuṣārī, *Fī al-waṭanīya wa al-qawmīyya (Du patriotisme et du nationalisme)*, 4^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-ʿIlm li-Malāʾīyyn, 1961, p.104.

²⁰⁴ Henry Laurens, *L'orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, op. cit., p. 292.

arabe sur le principe des liens historiques qui rattachent le peuple. La langue et l'histoire sont selon lui les points essentiels de l'identité nationale arabe. Il donne une définition différente de l'identité arabe hors des définitions fondées sur les liens du sang : « *Il ne s'agit pas de la race car la prétention d'une unité d'origine et de sang n'est qu'une chimère : la nation est plus un lien spirituel et moral que corporel et matériel*²⁰⁵ ». De quoi donner tort à ceux qui voient dans ses écrits l'influence des théoriciens nazis²⁰⁶. Pour Sāṭi' al-Ḥuṣarī, l'Arabe est celui qui « *se rattache aux pays arabes et parle la langue arabe quel que soit le nom de l'Etat dont il est officiellement un ressortissant et un citoyen, quelle que soit la religion qu'il professe, quelle que soit la doctrine à laquelle il appartient...*²⁰⁷ ». Sāṭi' al-Ḥuṣarī dit encore que « *L'arabité n'appartient pas en propre aux fils de la péninsule arabe, ni aux seuls musulmans, elle concerne tout individu appartenant à un pays arabe et parlant l'arabe, qu'il soit égyptien, koweïtien ou marocain, qu'il soit musulman ou chrétien, qu'il soit sunnite, ja'afarite ou druze, qu'il soit catholique, orthodoxe ou protestant*²⁰⁸ ». La religion en tant que facteur d'unité nationale des Arabes est alors éliminée. Car des religions comme l'islam ou le christianisme, qui appellent à une unité basée sur des liens confessionnels, vont à l'encontre de l'unité nationale et provoquent la division des pays qui sont composés de communautés religieuses diverses. Le nationalisme et les religions sont contradictoires. Sāṭi' al-Ḥuṣarī préfère professer « *une religion de l'arabisme*²⁰⁹ ». Il ne nie pas le rôle qu'a joué l'islam dans la gloire et la grandeur des Arabes ; l'islam, selon lui, est l'une des composantes de la société arabe mais cet élément doit céder devant le nationalisme arabe. Car tous les Arabes ne sont pas musulmans.

Selon Sāṭi' al-Ḥuṣarī : « *Patriotisme et nationalisme [sont] au-dessus de tout le reste et avant tout, même avant la liberté et au-dessus d'elle*²¹⁰ ». Sāṭi' al-Ḥuṣarī voit dans l'expérience kémaliste du nationalisme turc un exemple à suivre. Celle-ci exclut la religion

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 293.

²⁰⁶ Voir par exemple Bernard Lewis, *Le retour de l'islam*, *op. cit.*, p. 414-422.

²⁰⁷ Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1970, p. 202.

²⁰⁸ Sāṭi' al-Ḥuṣarī, *Fī al-waṭanīya wa al-qawmīyya (Du patriotisme et du nationalisme)*, *op. cit.*, p. 108.

²⁰⁹ Olivier Carré, *Le nationalisme arabe*, Paris, Payot et Rivages, p. 53.

²¹⁰ *Ibid.*

de ses principes et la remplace par des éléments historiques tels que la langue et l'histoire communes, à l'instar des pays européens. A la différence d'al-Kawākībī, Sāṭi' al-Ḥuṣarī arbore un nationalisme arabe plus déterminé en ce qu'il exclut les non-arabes de son projet de fondation d'un Etat national et rejette l'idée d'un Calife arabe comme d'un Etat islamique²¹¹. De plus, il se distingue d'al-Kawākībī par son rejet d'une société basée sur la solidarité religieuse. Selon lui, le facteur religieux ne suffit pas à former une unité nationale entre les peuples : « *L'Eglise n'a pas réussi à instaurer une unité politique entre les pays de tradition orthodoxe et ceux de tradition catholique*²¹² ». Il en va de même pour le monde musulman, les différentes formes de pouvoir qui se sont succédé sur le trône de l'Etat islamique, n'ont pas pu rassembler au nom de l'islam toutes les composantes ethniques sans rencontrer de dissensions et séparatisme politique²¹³. La religion n'est donc pas un facteur efficace de rassemblement national. Les idées de Sāṭi' al-Ḥuṣarī ont inspiré de nombreuses tendances et mouvements politiques arabes dans les années 1940. Le parti Baath a adopté l'idée de l'arabisme et les principes laïques de sa pensée.

²¹¹ Sāṭi' al-Ḥuṣarī, *Ma hīya al-qawmīyya (Qu'est ce que le nationalisme ?)*, 2^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-'Ilm li-l-Malā'iyyn, 1963 (1959), p. 207-216.

²¹² Sāṭi' al-Ḥuṣarī, *Fī al-waṭanīya wa al-qawmīyya (Du patriotisme et du nationalisme)*, *op. cit.*, p. 102.

²¹³ *Ibid.*

II. La laïcité comme projet politique : le baathisme

Si la construction doctrinale de la pensée nationale laïque commence dès la renaissance littéraire de la *Nahda*, les idées nationalistes de cette période-là restent ambiguës, oscillant entre revendications de décentralisation dans la gouvernance des provinces arabes et réformes politique et administrative sans demander la séparation politique de l'Empire ottoman²¹⁴. Le nationalisme laïque en tant que projet politique en opposition avec une représentation religieuse de l'appartenance identitaire ne se cristallise clairement en Syrie qu'avec l'effondrement de l'Empire ottoman.

L'avortement du projet chérifien d'un royaume arabe unifié avec Damas pour capitale, l'entrée des Arabes sous la domination des puissances mandataires européennes, contribuent au développement d'expériences militantes diverses et à l'approfondissement de la réflexion doctrinale autour de l'idée nationale dans un Orient arabe à la recherche de nouveaux modèles. La Syrie sous mandat français, voit ses élites concentrer leurs efforts dans la lutte nationale pour l'indépendance et poser la question de l'appartenance identitaire. Faut-il la définir en fonction de critères régionaux avec pour lien le facteur géographique (selon la perspective du Parti syrien national social), en fonction de l'arabité avec pour lien la langue et l'histoire (parti Baath, nassérisme), par l'appartenance internationaliste (Parti communiste syrien) ou encore par l'appartenance religieuse islamique (le cas des Frères musulmans) ?²¹⁵

Ces partis politiques appuyés par de nouvelles classes sociales appellent à la lutte contre l'occupation et réclament un système politique dans lequel cohabitent toutes les composantes de la société syrienne. Si les idées laïques en Syrie ont été préconisées par différents courants politiques, nationalistes et marxistes (Parti communiste syrien, Parti syrien national social), le parti Baath est le seul parti politique qui a pu jouer un rôle important sur la scène politique car il est le seul à avoir accédé au pouvoir au début des années soixante et à ne l'avoir jamais quitté jusqu'à ce jour.

²¹⁴ Sāṭi' al-Ḥuṣārī, *Muḥāḍarāt fī nuṣū' al-fikra al-qawmī* (Cours dans l'émergence du nationalisme), op. cit., p. 241.

²¹⁵ Muhammad 'Amāra, *al-Mašrū' al-ḥaḍārī al-'islāmī* (Le projet civilisationnel islamique), Le Caire, Dār al-Salām, 2008, p. 139.

A. Le Baath entre Zakī al-Arsūzī (1901-1968)²¹⁶ et Michel ‘Aflaq (1910-1989)²¹⁷

L'émergence du parti Baath s'inscrit dans la continuité de la lutte nationale pour l'indépendance qui travaillait la Syrie dès le début du 20^{ème} siècle, et dans la lutte contre les réalités socio-économiques et la montée des classes intermédiaires aux lendemains de l'indépendance. Le Baath se présente comme un mouvement nationaliste, révolutionnaire en lutte pour l'unité arabe, la liberté et le socialisme.

Si le parti Baath est officiellement né le 7 avril 1947²¹⁸, ses origines idéologiques remontent au début des années 1940. Deux cercles, distincts par leurs origines sociales et géographiques, semblables par leurs idées et aspirations politiques, sont à l'origine de la pensée baathiste. *Al-Ba'ṭ al-‘Arabī* « Résurrection arabe », de Zakī al-Arsūzī constitue un rassemblement d'une dizaine de jeunes étudiants d'universités et de lycées, venus d'Alexandrette pour la plupart²¹⁹ ; *al-Iḥyā’ al-‘Arabī* « Renaissance arabe », un mouvement analogue organisé à Damas dans la même période par Michel ‘Aflaq et Ṣalāḥ al-Bīṭār, tous deux enseignants dans le même établissement, le lycée *al-Taḡhīz* à Damas. Dans ces cercles on parle d'indépendance, de lutte contre le colonialisme et de réalisation de l'unité arabe, de rejet des traditions archaïques, mais aussi de philosophie occidentale²²⁰. L'unification des deux cercles et la fondation du Baath le 7 avril 1947 correspond à la nécessité de donner naissance à un nouveau parti qui comblerait les lacunes causées par l'incapacité de tous les partis traditionnels existants, le Parti du Peuple et le

²¹⁶ Zaki al-Arsouzi est issu d'une famille alaouite de Lattaquié. Entre 1926 et 1930, il étudie la philosophie à la Sorbonne. Influencé par Henri Bergson et René Descartes, également par les idéalistes allemands comme Kant, Fichte et Nietzsche ainsi que par des intellectuels arabes médiévaux comme Ibn Arabī et Ibn Khaldoun, il est sensible au mysticisme et nourrit un amour de la langue et de la culture arabes.

²¹⁷ Michel Aflaq naît à Damas en 1910 dans une famille grecque orthodoxe de la petite bourgeoisie. En 1928 et durant quatre ans, il effectue des études d'histoire à la Sorbonne où il lit Marx, Nietzsche et Bergson.

²¹⁸ Le premier Congrès national du Baath, dit Congrès fondateur, a eu lieu dans le café al-Rašīd à Damas, entre les 4 et 7 avril 1947 en présence de 217 participants venus de Palestine, du Liban, d'Irak, de Jordanie, de Tunisie et d'Algérie. Les résolutions *al-Tawṣīyyāt*, une Constitution *dustūr* et un règlement interne *nizām dāḥilī* ont été adoptés. Michel ‘Aflak est élu doyen du parti *amīd* (titre qui sera remplacé par celui de Secrétaire général *al-āmīn al-‘ām* en 1954) et exercera cette fonction jusqu'en avril 1965, tandis que Ṣalāḥ al-Bīṭār, Ḡalāl al-Saīyyed et Wahīb al-Ġānim sont élus au Comité exécutif chargé d'assister Michel ‘Aflaq. Zaki al-Arsūzī ne participe pas. Voir Wahīb al-Ġānim, « Tārīḥ al-ḥizb : al-bidāyāt fī ḍākīrat al-ḍuktūr Wahīb al-Ġānim » (Histoire du Parti : les débuts dans la mémoire du Docteur Wahīb al-Ġānim), in *al-Munāḍil*, 6^{ème} séance, n° 95, mars 1977, Damas, p. 8.

²¹⁹ Elie Khadouri, « Mémoires politiques arabes », in Hamid Algar *et al.* *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 135.

²²⁰ Sāmī al-Ġundī, *al-Ba'ṭ (Le Baath)*, Bayreuth, Dār al-Nahār, 1969, p. 27-28.

Parti National, accusés de perpétrer le féodalisme agricole et d’avoir des objectifs politiques limités à l’indépendance nationale. Le Baath doit donc entreprendre une reconstruction profonde de la nation arabe dans les domaines politique, économique, social et culturel²²¹.

En 1953, le Baath fusionne²²² avec le Parti socialiste arabe d’Akram al-Ḥawrānī²²³. Cette fusion constitue une étape très importante de l’histoire du Baath, de son évolution et de sa structure sociale et politique car elle lui permet d’augmenter sa clientèle, de pénétrer dans de nouvelles circonscriptions et d’avoir une certaine influence au sein de l’armée mais aussi au sein de la paysannerie. Akram al-Ḥawrānī pouvait mobiliser les paysans de sa ville, Hama, contre leurs propriétaires ; Akram al-Ḥawrānī, lui-même issu d’une famille de propriétaires, est devenu un opposant au féodalisme, ce qui lui a accordé une certaine crédibilité aux yeux des paysans, parvenant à réunir autour de lui à Hama un nombre important de militants. Ainsi, lors des élections législatives de 1954, le Baath acquiert 22 sièges au Parlement alors qu’il n’en disposait que de quatre aux élections de 1949.

Jusqu’à la fusion du parti Baath avec le parti arabe socialiste d’Akram al-Ḥawrānī en 1953, les membres et les adhérents provenaient des milieux intellectuels et fonctionnaires appartenant à la classe moyenne relativement pauvre, à la petite bourgeoisie : professeurs, avocats, médecins et surtout élèves et étudiants²²⁴. L’idéologie baathiste fondée sur le nationalisme arabe mène un recrutement « *à la fois minoritaire et majoritaire* ²²⁵ » eu égard à sa conception arabiste, à même de dépasser les clivages identitaires confessionnels. Bien que l’idée selon laquelle les Arabes constituent une seule nation indivisible rencontre l’assentiment de tous les Baathistes, les divergences ne manquent pas. Les différentes orientations idéologiques se reflètent dès le premier Congrès

²²¹ Mağīd Ḥaddūrī, *‘Arab mu‘āṣirūn ‘adwār al-qāda fī al-sīyāsa (Arabes contemporains, les rôles des leaders dans la politique)*, Beyrouth, al-Dār al-Mutaḥida li-l-Našr, 1973, p. 375.

²²² Cette fusion a pour conséquence d’ajouter au nom du parti l’adjectif « socialiste » et il devient le parti Baath arabe socialiste.

²²³ Akram al-Ḥawrānī est un avocat et politique, issu d’une famille foncière de Hama.

²²⁴ Bū ‘Alī Yāsīn *et al.*, *al-Aḥzāb wa al-ḥarakāt al-qawmīyya al-‘arabīyya (Les partis et les mouvements nationaux arabes)*, Damas, al-Markaz al-‘Arabī li-l-Dirāssāt al-‘Istrāfīgīyya, 2002, p. 309.

²²⁵ Laurent et Annie Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient : les raisons d’une explosion*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p. 166.

du Baath concernant des points tels que l'attitude du Baath vis-à-vis de la religion ou la conception du socialisme²²⁶. Certains appellent à une simple réforme sociale, d'autres plus radicaux préconisent le marxisme. En effet les discussions achoppaient autour de leurs orientations idéologiques respectives : certains étaient partisans du socialisme marxiste, d'autres du capitalisme, d'autres encore privilégiaient un modèle monarchiste, un système parlementaire, ou encore certains étaient sympathisants des Frères musulmans²²⁷. Issus pour la plupart de la classe populaire, les participants étaient fonctionnaires, professeurs ou étudiants, avec un point commun : une même origine sociale, fils de paysans et d'ouvriers²²⁸. La composition hétérogène de ses fondateurs va se refléter dans différentes tendances idéologiques lors de sa prise du pouvoir et autour de différents points comme le socialisme, la place de la religion et son rôle dans la société.

Les circonstances politiques dans lesquelles se trouve la société syrienne dans la période de l'entre-deux-guerres (la domination de la classe bourgeoise et le mandat français) font que le Baath porte d'abord son intérêt sur les questions d'indépendance, de nationalisme et d'arabisme qui occupent une place essentielle dans sa littérature. Dès les années quarante, la primauté est accordée dans la doctrine baathiste telle qu'exprimée dans le quotidien du parti *al-Baath* par Michel 'Aflak et Ṣalāḥ al-Biṭār, à l'unité nationale arabe, instrument de liberté face aux puissances européennes mandataires. Jusqu'à sa prise du pouvoir en 1963, les seules sources principales de l'idéologie du parti Baath en Syrie résident essentiellement dans sa Constitution telle qu'elle a été approuvée par le Congrès de fondation le 7 avril 1947, mais aussi dans les écrits et la pensée de ses théoriciens notamment Zakī al-Arsūzī et Michel 'Aflaq. Si le retrait de Zakī al-Arsūzī fait prévaloir l'orientation du courant 'Aflaquiste sur l'idéologie baathiste, cela n'entraîne pas pour autant l'effacement du courant arsouziste dans la pensée du Baath. La pensée de Zakī al-Arsūzī se manifeste par l'intermédiaire de ses disciples originaires d'Alexandrette, Sulāyḡmān al-'Isā, Sāmī al-Ġundī, Ṣudqī Ismā'īl et surtout Wahīb al-Ġānim, qui se sont

²²⁶ Entretien avec Georges Ṣaddqī, membre de réserve au Commandement national du Baath syrien, Damas, le 15 novembre 2006.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Wahīb al-Ġānim, « Tārīḥ al-ḡizb : al-bidāyāt fī dākīrat al-duktūr Wahīb al-Ġānim » (Histoire du Parti : les débuts dans la mémoire du Docteur Wahīb al-Ġānim), in *al-Munāḡdil*, 6^{ème} séance, n° 95, mars 1977, Damas, p. 9.

ralliés au groupe de Michel ‘Aflaq et Ṣalāḥ al-Biṭār pour fonder le parti Baath en 1947²²⁹. Lors des discussions entre Michel ‘Aflak, Ṣalāḥ al-Biṭār et Wāḥīb al-Ghānim à Lattaquié au début de l’année 1947 pour préparer le Congrès fondateur du Baath, Wāḥīb al-Ghānim insiste sur la nécessité d’inclure une option socialiste dans la Constitution du Baath²³⁰. Lors d’un entretien avec Eric Rouleau, Wāḥīb al-Ghānim raconte qu’il tient à ce que « *le parti unifié soit orienté à gauche. Mais mes deux interlocuteurs, surtout S. Bitar, s’y étaient fermement opposés en faisant valoir que le Baath devait être une formation exclusivement nationaliste*²³¹ ». L’intérêt que porte le groupe de Wāḥīb al-Ghānim à la question du socialisme provient du fait que ces derniers sont d’origine rurale mais reflète aussi l’influence de Zakī al-Arsūzī, très marqué par la philosophie européenne. La tendance gauchiste se manifestera clairement à partir des années 1960, à travers les dirigeants baathistes originaires de la campagne.

Contrairement à Michel ‘Aflaq qui considère l’islam comme « *une manifestation importante de l’entité nationale qui transcende l’histoire et lui donne son véritable sens*²³² », Zakī al-Arsūzī défend l’héritage de la culture arabe incarnée par la langue et l’histoire. Pour Zakī al-Arsūzī, les racines de la civilisation arabe remontent loin dans l’histoire, jusqu’à l’époque préislamique. La langue arabe et les Arabes existaient avant l’islam, la gloire des Arabes ne réside pas dans la religion de l’islam ; au contraire les Arabes d’avant l’islam jouissaient d’une culture linguistique authentique et pure.

L’époque préislamique représente pour Zakī al-Arsūzī « un âge d’or car l’expansion rapide de l’islam à des peuples non arabes a suscité selon lui un déplorable « mélange » des Arabes et des non-Arabes²³³ ». Il ne voit pas dans le Coran la source de la langue arabe ; bien au contraire, la langue du Coran est construite sur le modèle de l’arabe antérieur à

²²⁹ Nāfiq Suwīd, *Zakī al-Arsūzī al-‘ab al-rūḥī li-ḥizb al-ba‘ṭ al-‘arabī al-iṣṭirākī (Zakī al-Arsūzī, le père spirituel du parti Baath arabe socialiste)*, Damas, s.n., 1992, p. 34.

²³⁰ Wāḥīb al-Ghānim, « Tārīḥ al-ḥizb : al-bidāyāt fī dākīrat al-duktūr Wāḥīb al-Ghānim » (Histoire du Parti : les débuts dans la mémoire du Docteur Wāḥīb al-Ghānim), in *al-Munāḍil*, 5^{ème} séance, n° 94, février 1977, Damas, p. 14.

²³¹ Cité dans Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 60.

²³² *Ibid.*, p. 255.

²³³ Zakī al-Arsūzī, *al-Mū‘alafāt al-kāmila (Les œuvres complètes)*, vol. 4, Damas, s.n., 1974, p. 201.

l'islam²³⁴. Si Dieu s'est exprimé en arabe dans le Coran, c'est parce que cette langue est miraculeuse²³⁵, une langue spirituelle qui donne sa splendeur à l'islam. La nation arabe est alors identifiée à sa langue. Les propos de Zakī al-Arsūzī, si féru de langue arabe, sont quelque peu emphatiques quand il la considère comme la langue divine, la langue authentique, la langue naturelle : « *Les autres langues n'ont pas de telles racines dans la nature*²³⁶ ». Selon Sāmī al-Ġundī, Zakī al-Arsūzī serait influencé par *L'Origine de la tragédie* de Nietzsche²³⁷. Aussi dans un entretien avec le journaliste français Eric Roulot, Zakī al-Arsūzī déclare-t-il avoir lu les œuvres de Bergson une dizaine de fois²³⁸.

Au-delà des divergences doctrinales entre les deux théoriciens du Baath sur la conception du nationalisme arabe, ses fondements et la place de l'islam, il existe une rivalité personnelle²³⁹ entre Zakī al-Arsūzī et Michel 'Aflaq. Zakī al-Arsūzī refuse de participer à la fondation du Baath et n'assiste pas au Congrès fondateur. Alors qu'en Irak, Michel 'Aflaq²⁴⁰ est accueilli comme un symbole important, en Syrie et depuis la montée au pouvoir de Hafez al-Asad en 1970, la personne de Zakī al-Arsūzī est vénérée²⁴¹ et considérée comme le « *père spirituel*²⁴² » du Baath. Michel 'Aflaq, qui a quitté la Syrie et vit en Irak, est considéré comme ennemi du régime syrien tandis que le régime de Hafez al-Asad se revendique de l'héritage de Zakī al-Arsūzī. Cependant, Michel 'Aflaq qui a occupé le poste de secrétaire général jusqu'en 1965, reste le principal théoricien du parti ; ses écrits

²³⁴ Salīm Nāṣir Barakāt, *al-Fikr al-qawmī wa ususuhu 'inda Zakī al-Arsūzī (La pensée nationale et ses fondements chez Zakī al-Arsūzī)*, Damas, s.n., 1979, p. 168.

²³⁵ Olivier Carré, *Le nationalisme arabe, op. cit.* p. 72.

²³⁶ Zakī al-Arsūzī, *op. cit.*, p. 120.

²³⁷ Sāmī al-Ġundī, *op. cit.*, p. 28.

²³⁸ Le Monde Diplomatique, septembre 1967 ; cité dans Mustafa Dandachli, *Le parti Baas arabe socialiste (1940-1963), aspects idéologiques et historiques*, Thèse de Doctorat en Sciences Economiques et Sociales, Université de Paris I, EPHE, 1975, p. 54.

²³⁹ Zakī al-Arsūzī accusait Michel 'Aflaq d'avoir volé son parti. Entretien avec Georges Ṣaddiqnī membre de réserve au Commandement national du Baath syrien, Damas, le 15 novembre 2006.

²⁴⁰ Après le coup d'Etat du 23 février 1966 mené par les militaires marxistes de Ṣalāḥ Ḡdīd en Syrie, Michel 'Aflaq se réfugie au Liban. En 1975, il est convoqué à Bagdad, où il occupe le poste de Secrétaire Général du comité panarabe du Baath, un poste symbolique dépourvu de pouvoirs réels. Michel Aflak constitue une importante source de légitimité pour le régime irakien face au Baas syrien voisin. Il meurt le 23 juin 1989 à l'hôpital militaire du Val de Grâce à Paris et est enterré à Bagdad. Sa tombe a été profanée par l'armée américaine en 2003 lors de la guerre d'Irak.

²⁴¹ A Damas, une statue a été érigée dans un jardin public qui porte son nom.

²⁴² Voir Nāfiq Suwīd, *op. cit.*

et ses discours inspireront et orienteront la pensée officielle du Baath en Syrie, au moins jusqu'en 1963, date du 6^{ème} Congrès national et des « *Quelques fondement théoriques* » qui marquent la montée de l'aile gauche. Si Zakī al-Arsūzī « *restera dans la mémoire des nationalistes arabes le professeur de toute une génération et le maître d'un mouvement national* »²⁴³, la pensée du Baath s'est enrichie des écrits de Michel 'Aflaq dès les années 1940, représentant une véritable source pour l'idéologie baathiste.

B. L'islam et le Baath : deux missions, un même combat

A la différence du kémalisme qui fait de la laïcité un des principes fondamentaux du Parti Républicain du Peuple et l'inscrit dans la Constitution turque de 1937²⁴⁴, le Baath n'y fait aucune référence explicite. La Constitution du parti Baath adoptée le 7 avril 1947 ne mentionne pas le mot laïcité, les théoriciens et fondateurs du Baath n'ont jamais parlé d'une laïcité au sens d'une séparation de l'Etat et de la religion. En revanche, le Baath revendique une laïcité qui correspond à la réalité des sociétés arabes, qui ne récuse pas la religion et ne se vante pas d'athéisme, une laïcité qui se démarque de celle de l'Occident. Et c'est précisément Michel 'Aflaq, principal théoricien du Baath, qui expose cette vision laïque du Baath au travers de discours et d'écrits.

Si la laïcité du Baath s'incarne à travers le nationalisme et l'arabisme, l'islam semble pourtant occuper une place prépondérante. Dans tous ses discours et conférences sur l'idéologie du Baath, Michel 'Aflaq a toujours considéré l'islam comme l'élément le plus précieux dans la construction du mouvement national arabe. L'islam entretient des rapports étroits avec le patrimoine spirituel et culturel arabe et joue un rôle important dans l'éveil du nationalisme arabe²⁴⁵. Le discours « À la mémoire du prophète arabe », prononcé le 5 avril 1943 à l'Université de Damas, décrit l'islam comme « *la meilleure expression de la nation arabe* ». C'est une religion révélée en terre arabe, à un prophète arabe et en

²⁴³ Sāmī al-Ġundī, *op. cit.*, p. 19.

²⁴⁴ Füsün Üstel, « Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité », in *Laïcité(s) en France et en Turquie, Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde TurcoIranien*, janvier-juin 1995, n°19 ; en ligne : URL : <http://cemoti.revues.org/document1703.html>. Consulté le 12 février 2011.

²⁴⁵ Michel 'Aflaq, « Fī al-qawmīyya al-'arabīyya » (Du nationalisme arabe), discours prononcé en 1941, in *Fī sabīl al-ba'ṯ* (*Dans la voie du Baath*), *op. cit.*, p. 119.

langue arabe, c'est donc une partie fondamentale de l'identité arabe²⁴⁶. Le Baath, en tant que mouvement national s'adresse à tous les Arabes sans distinction de religion ou de confession, cependant, il accorde une place particulière à l'islam²⁴⁷. Certes, l'islam en tant que religion est égal aux autres religions, mais l'islam en tant que mouvement spirituel et civilisationnel s'est mêlé à l'histoire des Arabes et a permis leur renaissance²⁴⁸.

En 1960, lors d'un discours intitulé « *Les traits du nationalisme progressiste* » et prononcé à l'occasion de la fête des ouvriers à Rabat, Michel 'Aflaq expose la vision baathiste de l'Etat laïque et précise : « *Avant l'émergence de notre mouvement, une pensée simpliste voulait que la sauvegarde de la laïcité implique nécessairement une opposition entre le nationalisme et ce patrimoine spirituel [de l'islam]. Mais, nous ne voyons aucune opposition entre la laïcité et la reconnaissance de ce patrimoine*²⁴⁹ ». Le rapport de la religion au nationalisme arabe n'est pas de même nature qu'avec les autres nationalismes.

A la différence de l'Occident dont la religion est étrangère, l'islam est arrivé par l'intermédiaire d'un prophète arabe : « *Le lien entre l'islam et l'arabisme n'est pas comme le lien entre n'importe quelle religion avec n'importe quel nationalisme*²⁵⁰ », ainsi tant que la religion est une source intarissable d'inspiration de l'âme, « *la laïcité que l'on requiert pour l'Etat est celle qui libère la religion des circonstances politiques et de ses problèmes et procure à l'individu une plus grande liberté ainsi qu'à la société. Cela est la condition de la résurrection de cette nation*²⁵¹ ». A partir de ces considérations, tous les Arabes y compris les chrétiens doivent prendre conscience du fait que l'islam est « *l'élément le plus précieux de leur arabité*²⁵² ». Si la valorisation de l'islam dans le discours de Michel 'Aflaq provient de sa volonté de dissiper l'accusation du Baath d'athéisme et de donner une

²⁴⁶ Michel 'Aflaq, « *Dikrā al-rassūl al-'arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), *op. cit.*, p. 126-128.

²⁴⁷ Michel 'Aflaq, « *al-'Arab baīna māḍīhum wa mustaqbalihim* » (Les Arabes entre leur passé et leur avenir », discours prononcé en 1950, in *Fī sabīl al-ba'ī* (*Dans la voie du Baath*), *op. cit.*, p. 165.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ Michel 'Aflaq, « *Ma'ālim al-qawmīyya al-taqadumīyya* » (Les traits du nationalisme progressiste), discours prononcé en 1960, in *Fī sabīl al-ba'ī* (*Dans la voie du Baath*), *op. cit.*, p. 186.

²⁵⁰ Michel 'Aflaq, « *Dikrā al-rassūl al-'arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), *op. cit.*, p. 131.

²⁵¹ Michel 'Aflaq, « *al-'Arab baīna māḍīhum wa mustaqbalihim* » (Les Arabes entre leur passé et leur avenir), *op. cit.*, p. 167.

²⁵² Michel 'Aflaq, « *Dikrā al-rassūl al-'arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), *op. cit.*, p. 131.

certaine légitimité à un mouvement politique dont le leader et le théoricien est issu d'une communauté minoritaire chrétienne orthodoxe, dans un milieu à majorité musulmane²⁵³, elle reflète cependant l'attachement de la personnalité de Michel 'Aflaq à la religion en tant que facteur essentiel dans la vie des hommes et des sociétés, comme expression sincère de l'humanité qui peut certes subir des évolutions ou des crises mais ne saurait disparaître²⁵⁴. Ainsi Michel 'Aflaq qualifie de « jeunesse malade » ceux qui confondent la liberté avec l'anarchie, la révolution sociale avec le libertinage et la liberté de pensée avec la liberté d'offenser Dieu et la religion²⁵⁵.

Lors d'un discours prononcé en 1943, Michel 'Aflaq déclare que « si l'on nous offrait tous les trésors du monde, si l'on nous présentait aujourd'hui ou à n'importe quel moment l'Etat arabe où les objectifs du Baath [unité, liberté, socialisme] se réaliseraient ; et si l'on nous disait que la foi [religieuse] était absente de la vie des hommes, nous répondrions alors que nous préférons rester une nation divisée, opprimée et persécutée jusqu'à ce que nous puissions atteindre par les souffrances et une lutte interne la vérité humaine ²⁵⁶». Pour Michel 'Aflaq les valeurs du Baath et l'islam sont identiques. Les deux proviennent d'une même nature divine. La mission prophétique de l'islam doit être une constante source d'inspiration pour tous les Arabes. Le prophète Muhammad était le plus grand nationaliste arabe.

Si l'islam est venu libérer les Arabes de leurs traditions, le Baath vient réveiller les citoyens et rejeter les valeurs anciennes et réactionnaires²⁵⁷. Le Baath n'est que le renouvellement de l'expérience prophétique des origines de l'islam : « de même que les Arabes ont répondu jadis à l'appel de la religion, de même ils peuvent aujourd'hui réaliser la justice sociale et l'égalité entre les citoyens, garantissant la liberté parmi les Arabes, dans

²⁵³ Entretien avec Georges Şaddiqnī membre de réserve au Commandement national du Baath syrien, Damas, le 15 novembre 2006.

²⁵⁴ Michel 'Aflaq, « Qaḍīyyat al-dīn fī al-Ba'ṯ al-'arabī » (La question de la religion dans le Baath arabe), discours prononcé en 1956, in *Fī sabīl al-ba'ṯ* (Dans la voie du Baath), *op. cit.*, p. 212.

²⁵⁵ Mustafa Dandachli, *op. cit.*, p. 60.

²⁵⁶ Michel 'Aflaq, « al-'Imān » (La foi), discours prononcé en 1943, in *Fī sabīl al-ba'ṯ* (Dans la voie du Baath), *op. cit.*, p. 11.

²⁵⁷ Michel 'Aflaq, « Nazratuna 'ilā al-dīn » (Notre regard à l'égard de la religion), discours prononcé en 1956, in *Fī sabīl al-ba'ṯ* (Dans la voie du Baath), *op. cit.*, p. 202.

leur totalité, par la seule foi nationale²⁵⁸». Michel ‘Aflaq a cherché à faire de l’arabisme le principe central de l’islam. Bien que l’islam acquière une place importante dans l’idéologie baathiste, il doit rester confiné à un rôle culturel et historique. Michel ‘Aflaq rejette toute implication religieuse dans la politique et distingue la religion en tant que vérité (contenu) et la religion en tant qu’apparence (forme), *ḥaqīqat al-dīn wa zāhirahu*²⁵⁹. Il n’hésite pas à mettre en garde contre les conséquences néfastes qui peuvent résulter d’un tel mélange. C’est ainsi que Michel ‘Aflaq considère le mouvement des Frères musulmans comme un groupe à vision réactionnaire du peuple arabe.

L’islamisme s’avère donc contraire à l’émancipation du peuple arabe comme aux valeurs même de l’islam. C’est aux nationalistes progressistes qu’il revient de porter l’islam et de lui donner sa place dans le combat arabe, au risque sinon de jeter le discrédit sur une religion détournée par les possédants, loin des préoccupations du peuple alors tenté par le communisme. « *Les Arabes, aujourd’hui, ne veulent pas un nationalisme religieux, car la religion est un facteur susceptible de séparer les individus appartenant à une même nation, il peut diviser et générer une vision irréaliste et fanatique*²⁶⁰ ».

L’expérience d’Etat religieux, faite au Moyen Age, aussi bien dans les pays islamiques que dans l’Europe chrétienne, a été un échec. Elle a causé à l’humanité beaucoup de souffrances, de victimes et de difficultés²⁶¹. De ce point de vue, la doctrine du Baath donne une nouvelle conception de la laïcité en rupture avec celle propagée par les écrivains de la *Nahda* ou des autres partis politiques syriens, tels que le Parti communiste syrien ou le Parti syrien national social.

²⁵⁸ Michel ‘Aflaq, « Ma’ālim al-’ištirākīyya al-’arabīyya » (Les traits du socialisme arabe), discours prononcé en 1946, in *Fī sabīl al-Ba’ū (Dans la voie du Baath)*, op. cit., p. 308.

²⁵⁹ Michel ‘Aflaq, « Naẓratuna ’ilā al-dīn » (Notre regard à l’égard de la religion), op. cit., p. 201.

²⁶⁰ Michel ‘Aflaq, « al-Qawmīyya al-’arabīyya wa al-nazarīyya al-qawmīyya » (Le nationalisme arabe et la théorie du nationalisme), discours prononcé en 1957, in *Fī sabīl al-ba’ū (Dans la voie du Baath)*, op. cit., p. 181.

²⁶¹ Michel ‘Aflaq, « Qawmīyatunā al-mutaḥarrira ’āmām al-tafriqa al-dīnīyya wa al-’unṣurīyya » (Notre nationalisme libéré de la division religieuse et raciale), discours prononcé en 1955, in *Fī sabīl al-ba’ū (Dans la voie du Baath)*, op. cit., p. 172.

C. L'arabisme, un facteur d'unité nationale

Si l'arabisme constituait le centre de l'idéologie baathiste, la question des minorités ethniques constitue un défi pour le Baath. Tous les pays arabes que l'idéologie baathiste espérait unifier, comprennent des populations ethniques non arabes. Les minorités non arabes telles que les Kurdes, les Berbères, les Arméniens, les Turcomans... manifestent une certaine méfiance à l'égard du nationalisme laïque tel qu'il est préconisé par le Baath.

Mais cette méfiance, selon Michel 'Aflaq, n'est que le résultat d'une mauvaise compréhension du nationalisme arabe et d'une vision radicale et raciale, de la colonisation qui encourage le séparatisme entre les citoyens²⁶². Si les Kurdes sont méfiants envers l'arabisme c'est à cause de la propagande coloniale qui entendait diviser. Les Kurdes ont vécu pendant des centaines d'années avec les Arabes et ont combattu pour la même cause : *« Personne ne peut interdire aux Kurdes d'apprendre leur langue à condition que cela soit soumis aux lois de l'Etat et qu'ils ne constituent aucun danger pour l'Etat, personne n'interdit aux communautés chrétiennes de pratiquer leurs cultes religieux. Notre conception [du nationalisme arabe] est très loin de la conception du nationalisme nazie qui croit qu'il existe une race supérieure et distinguée... L'arabisme est un humanisme qui sacralise les nationalismes des autres²⁶³ »*. Car l'arabisme selon 'Aflaq ne comprend nulle arrogance, c'est avant tout un humanisme, le combat qui rassemble et unit le peuple²⁶⁴.

Ces différences ne sont évidemment pas d'ordre racial, Michel 'Aflaq condamnant sans réserve toute référence à l'idée de race. Un de ses leitmotifs est l'idée que le nationalisme arabe est, parmi l'ensemble des nationalismes qui existent dans le monde, l'un de ceux qui restent le plus étranger à l'idéologie raciale. Pour montrer que l'arabisme du Baath ne fait pas mention d'une quelconque supériorité ethnique, Michel 'Aflaq précise que cet arabisme a des limites : *« L'arabisme, est au dessus des privilèges, des intérêts particuliers et de l'individualisme. Mais au dessus de l'arabisme sont le droit et la justice²⁶⁵ »*. Cette question des minorités religieuses et ethniques a été posée lors d'un discours de Michel 'Aflaq devant les étudiants marocains en 1955. Michel 'Aflaq

²⁶² *Ibid.*, p. 171.

²⁶³ *Ibid.*, p. 175.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 56.

considère que tout nationalisme «*fanatique et réactionnaire*» serait contraire au nationalisme arabe. Et c'est le socialisme porté par le parti Baath qui représente le garde-fou contre un panarabisme intransigeant qui diviserait les diverses confessions au lieu de les réunir autour d'une religion, d'une langue et d'une culture commune. Pour Michel 'Aflaq, il n'existe pas de minorités religieuses opprimées, il existe une minorité qui exploite et opprime tandis qu'une majorité subit l'oppression²⁶⁶. Le problème des minorités se pose donc dans un contexte de lutte entre oppresseur et opprimé, entre exploiteur et exploité. La solution doit donc être recherchée dans la lutte pour un nationalisme à caractère socialiste et démocratique. Un socialisme dont les principes tendent à abolir toute discrimination, exploitation et domination d'un groupe par un autre²⁶⁷.

Concernant les minorités religieuses, elles ne posent pas le même problème que celui des minorités ethniques au fondateur du Parti. Ce dernier présente en effet le Baath comme un mouvement progressiste qui s'adresse à tous les Arabes, quelles que soient leur religion et leurs doctrines. Il lutte contre les divisions religieuses et confessionnelles, le lien national étant le seul moyen pour éviter tout sentiment d'appartenance tribale, religieuse, ethnique. Michel 'Aflaq sécularise l'islam en l'arabisant d'une part et en mettant son caractère national au dessus de son culte religieux. Cette position contre le sectarisme confessionnel lui attire les minorités. On note ainsi la position particulière du Baath à l'égard de l'islam, qui a pu faciliter cette intégration des éléments non sunnites dans la vague du mouvement national arabe, en dissipant leur appréhension à l'égard du nationalisme arabe²⁶⁸.

²⁶⁶ Michel 'Aflaq, « Qawmīyatuna al-mutaḥarīra 'amāma al-tafrīqa al-dīnīyya wa al-'unṣurīyya » (Notre nationalisme libre de la division religieuse et raciale), *op. cit.*, p. 174.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 171.

²⁶⁸ Jean-Pierre Viennot, « Le rôle du Baath dans la genèse du nationalisme arabe » *Orient*, n° 35, 1965 ; cité dans Ibrahim Wafic, *La Syrie : luttes confessionnelles et armée politisée (1947-1970)*, Thèse de Doctorat en Sociologie Politique, Université de Paris X, Nanterre, 1983, p. 72.

III. La laïcité, élément de conflit et de désaccord

Le parti Baath n'était pas le seul parti politique à se revendiquer de la laïcité, celle-ci a toujours été incluse dans la pensée de gauche. Les partis politiques tels que le Parti communiste syrien, le Parti syrien national social, revêtent une importance particulière dans le changement de la réalité sociale et politique en Syrie. Ils appellent au renforcement de la solidarité et de l'identité indépendamment de l'appartenance confessionnelle et religieuse. A l'instar du Baath, ils se situent dans le prolongement du débat politique de la *Nahda* sur la nécessité de moderniser la société arabe et de jeter les bases d'une société laïque. Emergés dans les années trente et quarante, ils constituent les partis essentiels ayant survécu jusqu'à présent. Malgré les points communs qui rassemblent ces forces (composition minoritaire de leurs bases sociales, combat contre la grande bourgeoisie nationale, rejet des idéologies islamistes et aspects laïques), les rivalités et les divergences idéologiques ne manquent pas. Et c'est précisément autour de la conception de la laïcité et de la place de la religion que les attitudes de ces forces sont divergentes.

A. Communisme et marxisme, une vision étrangère à la culture et civilisation arabes

Le Baath refuse la conception marxiste de la laïcité véhiculée par les communistes syriens que Michel 'Aflaq qualifie de « superficielle et erronée ». Les communistes, selon le Baath, voient dans la laïcité un remède à la division confessionnelle et ethnique du pays, cependant qu'ils demandent à la majorité musulmane de mettre à l'écart l'islam alors que celui-ci constitue pour les musulmans une référence culturelle. Michel 'Aflaq considère cette laïcité comme un pur produit de la pensée politique soviétique et une greffe étrangère incapable de prendre réellement dans le monde arabe²⁶⁹.

Le rejet du communisme dans le discours de Michel 'Aflaq est axé sur l'affirmation de la particularité historique de la personnalité de la nation arabe, de son indépendance idéologique vis-à-vis des autres nations. La nation arabe est une grande nation, elle possède une histoire et un patrimoine culturel et intellectuel qui lui permettent d'envisager son propre modèle politique et économique. Le communisme comme théorie et doctrine

²⁶⁹ Michel 'Aflaq, « Mawqifuna min al-nazarīyya al-šīyū'īyya » (Notre attitude à l'égard de la théorie communiste), discours prononcé en 1944, in *Fī sabīl al-Ba'ṭ* (*Dans la voie du Baath*), op. cit., p. 300.

sociopolitique est un produit occidental né en Europe dans des conditions historiques qui lui sont propres. Il est donc étranger à la réalité de la société arabe, incapable de répondre aux besoins et aux problèmes dont souffrent les peuples arabes²⁷⁰. Le communisme n'est pas un simple système économique, son caractère internationaliste et matérialiste ont pour conséquence pratique de lier la nation arabe à des intérêts étrangers, et donc de menacer son indépendance et sa souveraineté²⁷¹. C'est donc en le liant à l'Occident et à la pensée occidentale que Michel 'Aflaq critique le communisme.

Le peu de crédit accordé au communisme provient également de son caractère matérialiste et de son hostilité à la religion. Ainsi, le Parti communiste syrien est perçu comme une doctrine niant les valeurs spirituelles et humanistes que le Baath prétend incarner. Michel 'Aflaq dénonce l'athéisme des communistes comme le résultat d'une compréhension superficielle de la religion : « *Nous n'approuvons pas l'athéisme et nous ne l'encourageons pas. Nous le considérons dénué de toute authenticité. C'est une prise de position fautive, maléfique et trompeuse, car vivre signifie croire*²⁷² ». Par ailleurs, dénonçant le matérialisme communiste, Michel 'Aflaq critique de même le capitalisme. En effet, il considère que cette idéologie partage avec le communisme la négation de l'homme au profit de choses matérielles : « *le capitalisme représente la capitulation de l'homme devant les produits matériels, son repli devant les produits qu'il a créés*²⁷³ ».

Si le Baath donne une importance au socialisme, il rejette catégoriquement le socialisme marxiste, qui se caractérise non seulement par un athéisme certain, mais aussi par un antinationalisme et une inspiration étrangère. Michel 'Aflaq rejette tout dogmatisme et tout modèle inadapté, il adopte une sorte de troisième voie orientée vers une société où l'homme n'est pas sacrifié à la collectivité. C'est le « socialisme arabe ». Ce socialisme est modéré et ne converge pas avec le socialisme occidental dit matérialiste. Michel 'Aflaq note à propos du socialisme « *si on me demande une définition du socialisme, je n'irai pas*

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 299-302.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 300.

²⁷² Michel 'Aflaq, « Nazratuna 'ilā al-dīn » (Notre regard vis-à-vis de la religion), *op. cit.*, p. 208.

²⁷³ *Ibid.*, p. 322.

la chercher dans les œuvres de Marx et de Lénine²⁷⁴». Le socialisme arabe est basé sur une ferme volonté d'atteindre la justice sociale, sur une lutte pour la démocratie et contre le féodalisme ; il ne fournit pas une analyse marxiste rigoureuse et ne parvient pas à se développer en théorie économique claire. Michel 'Aflaq relie ce socialisme au nationalisme : « *les Arabes ne pourront réaliser leur renaissance que s'ils sont persuadés que leur nationalisme implique la justice, l'égalité et la vie digne en société*²⁷⁵ ». Le Baath apporte ainsi une contribution originale au socialisme. Le socialisme arabe incarne des valeurs humanistes en plaçant l'individu au centre de ses préoccupations, et reproche au communisme de donner l'absolue priorité à la collectivité, prenant ainsi le risque de broyer totalement l'individu.

B. Arabisme et syrianité, deux identités contradictoires

Si le Baath rejette la conception occidentale du nationalisme en ce qu'elle exclut la religion²⁷⁶, il s'oppose également au nationalisme du Parti syrien national social, *al-ḥizb al-sūrī al-qawmī al-iğtimā'ī*²⁷⁷, qui prône un nationalisme spécifiquement syrien dont le fondement suppose l'existence d'une « nation syrienne » antérieure au christianisme et à l'islam. Si pour Michel 'Aflaq le nationalisme arabe laïque se fonde sur la langue arabe et l'islam, pour Anṭūn S'ādeh, fondateur du Parti syrien national social, le seul moyen d'instaurer la nation laïque est la syrianité. Ni la langue ni la religion ne sont en mesure de le faire : « *L'unité de langage ne détermine pas la nation [...]. Le monde de la langue arabe ne constitue pas une seule nation ; pas plus que celui des langues anglaises et espagnoles [...]. Certaines communautés n'ont guère besoin d'une langue unique pour se*

²⁷⁴ Michel 'Aflaq, « *Ṭarwat al-ḥaiāt* » (Le trésor de la vie), 1936, in *Fī sabīl al-Ba'ṭ* (Dans la voie du Baath), *op. cit.*, p. 9.

²⁷⁵ Michel 'Aflaq, « *Ma'ālim al-'iştirākīyya al-'arabīyya* » (Les traits du socialisme arabe), discours prononcé en 1946, in *Fī sabīl al-Ba'ṭ* (Dans la voie du Baath), *op. cit.*, p. 307-308.

²⁷⁶ Michel 'Aflaq, « *Dikrā al-rassūl al-'arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), *op. cit.*, p. 131.

²⁷⁷ Le Parti syrien national social, plus communément désigné sous le nom de Parti populaire syrien, est fondé en 1932 par Anṭūn S'ādeh (1904-1949), chrétien et libanais. Emprisonné à plusieurs reprises, émigré un temps en Amérique du Sud, il revient au Liban en 1946 puis s'engage dans la guerre pour la Palestine de 1948-1949. Au mois de juin de la même année, des combats entre militants des Phalanges et ceux du parti syrien national social éclatent à Beyrouth. Après ces événements, son parti sera interdit au Liban. S'ādeh se réfugie en Syrie ; Ḥusnī al-Za'īm, alors président de la Syrie, le soutient pour quelques temps mais il cède aux pressions du gouvernement libanais et l'extrade au Liban. Il sera arrêté et exécuté en juillet 1949, accusé d'avoir préparé un coup d'État au Liban.

constituer en nation, telle la Suisse...²⁷⁸». La religion est aussi incapable de constituer une nation car elle est « *de par son origine même, non nationale, contraire au nationalisme et à la formation de la nation...²⁷⁹* ». A l'inverse du parti Baath, le Parti syrien national social revendique une seule identité syrienne qu'il substitue à l'arabisme. Dans son ouvrage *Nuṣū' al-'Umam (Genèse des nations)*, publié en 1938, il accorde une priorité absolue au facteur géographique dans la constitution de la nation. Pour lui, les données physiques du territoire sont à l'origine de la cohésion politique des groupes humains et de la genèse des nations, car ils fixent les caractères politiques des sociétés²⁸⁰.

A partir de ces faits, il expose les principes de son idéologie sur la nation syrienne qui constitue selon lui une entité à part « *la Syrie doit être aux Syriens et les Syriens sont une nation terminale²⁸¹* ». Territorialement, la nation syrienne possède des frontières géographiques qui la distinguent des autres et s'étendent entre le Mont Taurus au nord-ouest, le Mont Zagros au nord-est, le canal de Suez et la mer Rouge au sud, incluant l'île de Chypre, le désert d'Arabie et le Golf persique à l'Est²⁸². Une nation se forme donc non à partir d'origines ethnique, religieuse ou linguistique communes mais d'un processus unificateur du milieu social ambiant : « *Ainsi l'identité arabe ne provient nullement du fait qu'ils descendraient d'un ancêtre commun, Yaaroub, mais qu'ils ont été façonnés par le milieu géographique du désert la « Araba », de même les Syriens sont les produits de l'Assyrie géographique²⁸³* ». Antūn S'ādeh proclame que l'arabisme n'est pas un nationalisme ; il circonscrit le nationalisme dans le cadre géographique plus étroit de la Syrie naturelle. Pour Antūn S'ādeh l'arabité est une notion purement linguistique à consonance religieuse, la communauté de langue n'entraîne pas forcément une communauté d'appartenance nationale ou étatique. De ce fait, S'ādeh met en question le

²⁷⁸ Antūn S'ādeh, *al-'A'māl al-kāmila 1921-1949 (Les œuvres complètes 1921-1934)*, t. 3, *Nuṣū' al-'Umam 1938-1939 (Genèse des nations 1938-1939)*, Beyrouth, Mū'assasat S'ādeh li-l-Ṭaqāfa, 2001 (1938), p. 143.

²⁷⁹ *Ibid.*, p.144.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 88.

²⁸¹ Principe premier, article 2 de la Constitution du parti syrien national social.

²⁸² La patrie syrienne telle qu'elle a été définie par Antūn S'ādeh en 1930 ne comprenait que la Syrie naturelle (Syrie, Liban, Palestine et Jordanie) ; ce n'est qu'en 1947 que Chypre et l'Irak ont été incorporés. Charles Rizk, *Entre l'islam et l'arabisme, les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 303.

²⁸³ *Ibid.*

nationalisme arabe basé sur des critères linguistiques, tel qu'il est prôné par le Baath. Les Syriens ne sont pas des descendants des Arabes ; ils sont un peuple qui appartient à une nation aussi ancienne que l'histoire même. Les aïeux des Syriens seraient les peuples qui se sont succédés dans les pays qui composent la Grande Syrie, à savoir « *les Cananéens, Acadiens, Assyriens, Araméens Hittites ...*²⁸⁴ ». Le caractère syrien était affirmé avant même les conquêtes arabes du 7^{ème} siècle. La défaite des Arabes dans la guerre de Palestine en 1948 constitue selon lui une preuve de l'échec de l'arabisme. Le Parti syrien national reste un parti essentiellement libanais et il n'a pas été en mesure de se développer davantage. D'une part ses idées sur la supériorité de la nation syrienne et son rejet des idées de l'arabisme, son rejet de l'indépendance du Liban par rapport à la Syrie sont autant d'éléments qui lui attirent l'inimitié de tous les mouvements politiques, aussi bien des partisans de l'arabisme que des Frères musulmans et des partisans du Grand Liban. D'autre part son action politique semi clandestine, semi publique, ne lui a pas permis d'attirer l'attention de la population syrienne. Mais c'est surtout une idéologie incapable de faire face au courant dominant de l'arabisme. Maxime Rodinson explique ce fait par sa position « *à contre-courant [qui] se heurte à la force d'identification arabe et musulmane*²⁸⁵ ».

C. Laïcité baathiste par opposition à laïcité occidentale

L'aspect laïcisant et nationaliste du Baath rend compte de l'influence de ses fondateurs par les idées occidentales qui circulaient à l'époque. Si pour certains, Michel 'Aflaq serait influencé par des écrivains tels que Romain Rolland ou André Gide qui semblent avoir exercé sur lui un certain ascendant²⁸⁶, pour d'autres le nationalisme baathiste s'inspire du nationalisme allemand, c'est ainsi que Claude Palazzoli écrit que « *Les théoriciens nazis, à commencer par Alfred Rosenberg, figurent parmi les auteurs dont Arsouzi et 'Aflaq recommandaient le plus volontiers la lecture à leurs troupes*²⁸⁷ ». Si les théoriciens du Baath ont effectivement pris connaissance de la pensée nationaliste

²⁸⁴ Antūn S'ādeh, *op. cit.*, p. 156.

²⁸⁵ Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1972, p. 260.

²⁸⁶ Georges Şaddqñī, « Şafaḥāt min tārikh al-ḥizb, sanawāt al-maḥāḍ 1940-1947 » (Des pages de l'histoire du Parti), in *al-Munāḍil*, mai-juin 1991, 3^{ème} séance, n° 248, p. 13.

²⁸⁷ Claude Palazzoli, *op. cit.*, p.94.

occidentale du 19^{ème} siècle au cours de leurs études en Europe, en l'occurrence à Paris, ils ne les ont pas transmises telles quelles, ils ont plutôt essayé de les adapter au contexte syrien et arabe musulman. Ils ont revendiqué un nationalisme et une laïcité loin de toute idée de négation de la religion. Ṣalāḥ al-Bīṭār et Michel 'Aflaq reconnaissent avoir lu Nietzsche et Fichte, avec néanmoins « *assez d'esprit critique pour ne pas être influencé par son racisme* ²⁸⁸ ». Ils nient catégoriquement avoir été influencés par un quelconque auteur ou philosophe occidental. Michel 'Aflaq affirme avoir perdu le contact avec les courants de la pensée occidentale depuis le début de la deuxième guerre mondiale ²⁸⁹.

Si cette méfiance vis-à-vis des idéologies européennes s'explique par le souci de se démarquer et de ne pas être accusé d'être pro-occidental, alors que la Syrie se trouvait sous occupation française, elle montre la volonté de dépasser les conceptions dominantes et d'éviter de parler de laïcité alors que celle-ci est assimilée par la majorité à l'athéisme et à l'occupant étranger. Michel 'Aflaq entend montrer que le Baath à la différence des autres partis politiques provient de l'intérieur et de l'héritage de cette même nation arabe. Le Baath développe une laïcité qui a certainement puisé dans l'expérience occidentale mais qui est taillée sur les besoins de la société arabo-musulmane. Michel 'Aflaq comprend que la laïcité au sens occidental ne correspond pas au monde arabe et musulman.

A l'inverse des précurseurs de la laïcité de la *Nahda*, plutôt poussés par une sorte d'admiration envers la pensée laïque en Occident qu'ils voulaient appliquer telle quelle dans leurs sociétés, Michel 'Aflaq anticipe les impacts d'une telle pensée sur la société arabe et musulmane. Michel 'Aflaq sait que s'il professe une laïcité qui renie la religion, alors qu'il est représentant d'une minorité, il ne fera que susciter la méfiance de la majorité musulmane. La société syrienne à majorité musulmane sunnite manifeste beaucoup de respect pour la religion et pour l'islam en particulier. En réconciliant la religion et la laïcité occidentale, Michel 'Aflaq entend réveiller le sentiment de l'arabisme en s'appuyant sur l'islam qui est, pour lui, le meilleur moyen pour reconstituer l'identité arabe ²⁹⁰. Mais si le Baath se présente comme un produit provenant de l'intérieur, dans l'héritage de la nation

²⁸⁸ D'après un entretien d'Olivier Carré avec Ṣalāḥ al-Bīṭār, en mai 1973 à Beyrouth. Cité dans Olivier Carré, *Le nationalisme arabe*, *op. cit.*, p. 51.

²⁸⁹ Entretien d'Eric Rouleau avec Michel 'Aflaq, in *Le Monde*, 21 mars 1963.

²⁹⁰ Michel 'Aflaq, « *Dikrā al-rassūl al-'arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), *op. cit.*, p. 128.

arabe, il adopte une vision syncrétique, conciliant les impératifs d'une modernité « occidentale » avec la préservation d'une culture arabe et musulmane²⁹¹. Il s'inspire directement ou indirectement de penseurs arabes et musulmans, tels Sāṭi' al-Ḥuṣārī et 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibi. Le Baath tente de s'opposer aux courants laïques d'inspiration occidentale (laïcité communiste), et incarne une tendance marquée par les tenants d'une orientation inspirée de l'arabisme et des valeurs islamiques. La spécificité de la laïcité baathiste provient de ses liens avec le nationalisme arabe en accord avec l'islam dont le rapport « *n'est pas comme n'importe quel rapport entre une religion et un nationalisme quelconque* »²⁹². La laïcité du Baath se veut une alternative à une laïcité à l'occidentale prêchée par le courant laïque de la *Nahda*. Michel 'Aflaq vise l'instauration d'un Etat basé sur un nationalisme laïque mais teinté d'un islam culturel et non pas dogmatique. Certains utilisent l'expression « islamo-baasisme²⁹³ » pour désigner ce « laïcisme ». Michel 'Aflaq se serait converti à l'islam en 1989 à Bagdad avant sa mort mais n'aurait pas voulu l'annoncer publiquement²⁹⁴.

²⁹¹ Muhammad Ḡābir al-'Anṣārī, *al-Fikr al-'arabī wa ṣirā' al-'ddād (La pensée arabe et l'affrontement des contradictions)*, Beyrouth, al-Mū'assasa al-'Arabīyya li-l-Dirāsāt wa al-Našr, 1996, p. 437.

²⁹² Michel 'Aflaq, « Dikrā al-rassūl al-'arabī » (A la mémoire du Prophète arabe), *op. cit.*, p. 131.

²⁹³ Laurent et Annie Chabry, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo musulman*, *op.cit.*, p. 309.

²⁹⁴ Muhammad Saïd Ṭālib, *al-Ḥadāṭa al-'arabīyya, mawāqif wa afkār (La modernité arabe, attitudes et pensées)*, Damas, Dār al-Ahālī, 2003, p. 141.

DEUXIEME PARTIE

La Laïcité au temps des régimes : le Baath et le pouvoir

Introduction

La volonté modernisatrice des régimes nés à la suite de l'indépendance de la Syrie se traduit par la mise en place de certaines mesures laïcisantes non négligeables. Ainsi est instaurée le droit de vote des femmes en 1949 (cinq ans après les femmes françaises), la possibilité pour elles d'être élues en 1953, la suppression de la mention de la religion sur les cartes d'identité, l'abolition du système des quotas communautaires dans la répartition des sièges du Parlement et des postes administratifs hérité de la période mandataire, la codification du statut personnel et l'adoption des droits civils d'inspiration occidentale. Toutefois, il faut attendre l'arrivée du Baath au pouvoir en 1963 pour que la revendication de la laïcité acquière le caractère officiel d'orientation idéologique des régimes politiques. La conception jacobine de l'Etat-nation, qui s'affirme avec l'adoption du socialisme et de l'arabisme, ainsi que la volonté de transformer la société traditionnelle, vont dans le sens d'un renforcement de l'orientation laïque de la Syrie. Si la construction du modèle laïque baathiste est directement liée aux circonstances sociopolitiques dans lesquelles se trouvait la Syrie, la mise en application de ce modèle reste l'œuvre des pouvoirs politiques. La nature de ce pouvoir et sa stabilité sont des facteurs déterminants dans la mise en application de ce modèle.

Trois phases importantes marquent l'évolution idéologique et l'orientation laïque du parti Baath. La première naît de la révolution du 8 mars 1963 et s'étend jusqu'au coup d'Etat du 23 février 1966 dit des néo-baathistes. Cette période se caractérise par la lutte entre d'un côté le Commandement national (représenté par la direction historique Michel 'Aflaq et Ṣalāḥ al-Biṭār) et de l'autre côté le Commandement régional (représenté par des baathistes de tendance de gauche comme Yūssef Zu'aīyyen, Nūr al-Dīn al-Atāsī, Ibrāhīm Maḥūs, Yasīn al-Ḥafīz) et le Comité militaire du Baath (représenté par Amīn al-Ḥafīz, Ṣalāḥ Ġdīd, Muhammad 'Umrān, Hafez al-Asad). Le 6^{ème} Congrès national du Baath tenu entre les 5 et 23 octobre 1963 illustre clairement la divergence idéologique entre les baathistes²⁹⁵. A l'issue de cette lutte, la direction nationale baathiste est marginalisée tandis que les militaires montent en force. Le 1^{er} Congrès régional du Baath tenu à Damas du 10 au 16 septembre 1963 marque l'entrée des militaires baathistes dans la direction régionale

²⁹⁵ John Galvani, « Syria and the Baath Party », in *Middle East Research and Information Project Stable*, n° 25 février 1974, p. 8.

du Baath avec l'élection de trois militaires du Comité militaire sur huit membres. En 1965, Michel 'Aflaq cesse d'occuper le poste de secrétaire général du Baath. Cette victoire des régionalistes et des militaires ne sera pas sans influence sur l'orientation idéologique du Baath. La deuxième phase commence avec le coup d'Etat du 23 février 1966 qui marque la montée d'une faction marxiste, incarnée par la figure de Ṣalāḥ Ǧdīd. Si ce coup d'Etat annonce la victoire du Commandement régional et des membres du Comité militaire²⁹⁶ dont un bon nombre est issu des minorités religieuses, une lutte pour le pouvoir se déclare entre militaires et civils au sein même du Commandement régional. Cette période se montre radicale au plan idéologique et politique. Quant à la troisième période, incarnée par *al-ḥaraka al-taṣḥīḥīyya* (le Mouvement de rectification) conduit par Hafez al-Asad en 1970, elle met un terme définitif aux luttes intestines qui ont animé les régimes baathistes jusque-là et ouvre ainsi un nouveau chapitre de l'histoire du Baath en Syrie avec l'instauration d'un régime politique stable. Cette période est sans doute la plus « importante » de l'histoire du parti Baath et de la Syrie : elle s'étend sur une période longue de 30 ans et s'achève avec la mort de Hafez al-Asad le 10 juin 2000. L'étude de la laïcité du parti Baath à travers l'évolution de la question du pouvoir paraît intéressante dans la mesure où cette évolution reflète les crises de la laïcité, d'une part à travers sa perception par les différents régimes et dirigeants qui ont conduit le Baath tout au long de son histoire, d'autre part à travers le conflit idéologique entre le Baath et le mouvement des Frères musulmans.

²⁹⁶ Le comité militaire du Baath a été formé par des officiers mutés en Egypte en 1959 lors de la RAU. C'est une formation indépendante des instances du parti, au départ composée de cinq officiers : Ṣalāḥ Ǧdīd, Muhammad 'Umrān, Hafez al-Asad, 'Abd al-Karīm al-Ǧundī et Aḥmad al-Mīr. Voir Samīr 'Abdū, *Ḥizb al-Ba'ṯ al-'Arabī al-Iṣtirākī yaḥkum sūrīya 1963-1970 (Le parti Baath Arabe Socialiste gouverne la Syrie, 1963-1970)*, Damas, Dār Ḥasan Malaṣ, 2006, p. 131.

I. Le défi du pouvoir ou la laïcité entre radicalisation et marginalisation

Depuis sa fondation, le parti Baath n'a cessé de subir des mutations radicales et des évolutions idéologiques sous la poussée de nouvelles factions dans le commandement du parti. Ces évolutions donnaient naissance à de nouvelles tendances idéologiques reflétant la vision de la classe sociale de ses leaders. Si le Baath apparaît d'abord dans un milieu urbain, depuis la Révolution du 8 mars 1963, des personnalités rurales ou issues des minorités sont de plus en plus visibles sur la scène politique syrienne. L'arrivée de dirigeants de classes sociales différentes et d'appartenances confessionnelles minoritaires constitue alors le facteur essentiel de la montée du Baath au pouvoir.

L'ascension d'élites issues des minorités religieuses et des zones rurales dans l'arène politique a certes favorisé les mesures de socialisation, de nationalisation et de réforme agraire menées au milieu des années soixante par les néo-baathistes²⁹⁷ mais elle a aussi donné à la laïcité un caractère plus radical que celle du théoricien Michel 'Aflaq. Si cette orientation était l'un des défis majeurs pour les régimes, la classe sociale, l'origine géographique et l'appartenance confessionnelle de ses leaders sont des facteurs qui joueront un rôle primordial dans l'évolution de la laïcité et de la politique des régimes baathistes.

Depuis l'arrivée du Baath au pouvoir, la scène politique est animée par des divergences idéologiques mais aussi par des luttes internes entre factions baathistes, dont le caractère personnel n'est pas sans conséquence sur l'évolution de son orientation laïque. La politique laïque et socialiste du Baath semblait pouvoir briser la domination, d'une certaine manière, de la classe bourgeoise, urbaine et majoritaire.

²⁹⁷ Myriam Ababsa, Cyril Roussel, Mohammed al-Dabiyat, « Le territoire syrien entre intégration nationale et métropolisation renforcée », in Baudouin Dupret *et al.*, (dir.), *La Syrie au présent, reflets d'une société*, Arles, Sindbad/Acte Sud, 2007, p. 43.

A. La chute de la bourgeoisie nationale ou la montée des minorités

Comme dans nombre de pays arabes du Proche-Orient, c'est la bourgeoisie nationale qui se trouve à la tête du pouvoir politique après l'indépendance²⁹⁸. Propriétaires terriens, hommes impliqués dans la gestion de l'économie et du pouvoir, ils sont très influents en politique. Certaines personnalités comme Hāšim al-Atāsī, ont combattu les Turcs aux côtés de l'Emir Faysal, et ont mené le combat pour l'indépendance contre la France, un passé politique qui leur confère une légitimité politique pour gouverner le pays après l'indépendance.

Mais les deux principaux partis politiques, le Parti du Peuple et le Parti National, qui représentent cette bourgeoisie nationale,²⁹⁹ ne disposent ni d'idéologie ni de programme social ou économique et ne représentent évidemment pas les différentes couches de la société syrienne. Ils ne sont en fait qu'une alliance conjoncturelle entre personnalités qui n'ont en commun que l'appartenance à la classe possédante et à la bourgeoisie³⁰⁰. Ils n'ont pas éprouvé le besoin de changer les anciennes structures politiques et économiques de la société, surtout quand cela relevait de leur intérêt. Ils ne pouvaient pas répondre aux aspirations sociales des classes moyennes et pauvres sans mettre en péril les intérêts de la classe possédante à laquelle ils appartenaient.

Comme le dit Elizabeth Picard : « *Chaque parti n'était en fait que la coterie d'un homme ou d'une famille, et la plupart avaient été créés pour servir des ambitions personnelles*³⁰¹ ». L'incapacité de la bourgeoisie nationale à instaurer une stabilité politique et à relever les défis posés par l'indépendance (absence de réformes sociales ou économiques réelles), l'a rendu responsable de la corruption et des échecs politiques tels que la perte du Sandjak d'Alexandrette et la défaite arabe de 1948 en Palestine qui posent la question de leur légitimité et prépare la montée d'une nouvelle génération favorable aux

²⁹⁸ Patrick Seale, *al-Šira 'alā Sūrīya : dirāsa li-l-sīyāsa al-'arabīyya ba'da al-ḥarb 1945-1958 (The Struggle for Syria : A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958)*, London/New York, Oxford University Press, 1965, traduit en arabe par Samīr 'Abdū et Maḥmūd Fallāḥa, 7^{ème} éd., Damas, Dār Ṭlaṣ, 1996, p. 48.

²⁹⁹ Le terme de « parti politique » ne doit pas être pris ici dans son acception moderne, mais plutôt au sens de rassemblement occasionnel autour de certains intérêts communs et d'une personnalité très forte.

³⁰⁰ Ibrahim Wafic, *op. cit.*, p. 34.

³⁰¹ Elizabeth Picard, « Fin de partis en Syrie », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Les Partis politiques dans les pays arabes : Le Machrek*, Aix-en-Provence, Edisud, 1996, n° 81-82, p. 209.

idées du nationalisme arabe. La situation politique de la Syrie dans les années 1946-1963 est décrite comme un combat « *entre deux générations*³⁰² », une lutte politique entre une classe bourgeoise et une classe moyenne et paysanne. Dans le journal *al-Baath*, Michel 'Aflaq multiplie les articles virulents contre la bourgeoisie nationale qu'il accuse d'adopter des « demi solutions », et qu'il qualifie de « *dictature croissante de la bourgeoisie dirigeante* » et de « *gouvernement de pachas* » en rappelant ses origines et son passé féodal³⁰³. Une forte mutation sociale aboutit à la modification du paysage politique syrien. La nouvelle génération va contester le pouvoir traditionnel et réclamer un système politique dans lequel cohabitent toutes les composantes de la société syrienne.

L'entrée des militaires sur la scène politique et la montée en force d'une classe moyenne citadine mais hétérogène contribuent largement à l'élimination de la vieille génération et met fin aux partis politiques traditionnels. L'ascension de la classe moyenne est due au développement de l'instruction, avec l'augmentation du nombre d'enfants scolarisés (plus de 400.000) entre 1945 et 1960³⁰⁴. Selon François Chevalier « *le recul des grands partis traditionnels semble ainsi l'aboutissement d'une évolution sociale caractérisée, dans tout le Proche-Orient arabe, par une poussée biologique de middle classes. Celles-ci seraient représentées en Syrie par le Baath dont la rapide montée au pouvoir atteste la vitalité*³⁰⁵ ».

Cette classe moyenne, citadine mais ouverte aux minorités religieuses et ethniques issues des campagnes, milite dans des partis politiques modernes³⁰⁶ ; elle s'emploie à réformer et transformer les structures sociales, économiques et politiques de la société, et à sortir de la mainmise de la grande bourgeoisie nationale. C'est précisément pour répondre à des préoccupations sociales et nationales que se sont affirmés les partis politiques modernes de l'histoire contemporaine de la Syrie : Parti communiste syrien, Parti syrien

³⁰² Elisabeth Picard, « La Syrie de 1946 à 1979 », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 144.

³⁰³ Le journal *al-Baath*, 20 août 1946 ; cité dans Pierre Guigamp, op. cit., p. 51.

³⁰⁴ Elisabeth Picard, « La Syrie de 1946 à 1979 », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 146.

³⁰⁵ François Chevalier, « Les élections de 1957 », in *Orient*, 1957, n° 4, p. 180.

³⁰⁶ Elisabeth Picard, « Fin de partis en Syrie », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, *Les partis politiques dans les pays arabes : le Machrek*, loc. cit., p. 209.

national social, parti Baath et même le mouvement des Frères musulmans³⁰⁷. Ces partis offrent aux classes moyennes et pauvres issues de zones rurales, la possibilité de s'exprimer sur la base d'une conscience politique plus large que celle des partis traditionnels. Mais leur hétérogénéité, leurs divisions sur différentes questions politiques et idéologiques, font écran à leur unification. Une chose est sûre, l'ascension des partis de gauche vient faire face au capitalisme économique de la Syrie, en même temps qu'elle correspond à l'expansion de l'idéologie socialiste dans le monde et dans les régions arabes.

Le Baath s'est appuyé dans ses premières années sur le mouvement étudiant avant d'atteindre les classes populaires. Ils n'étaient qu'une poignée d'étudiants à se réunir autour de Michel 'Aflaq et Ṣalaḥ al-Biṭār ou Zaki al-Arsūzī, dépassant difficilement une cinquantaine de personnes³⁰⁸. Šiblī al-'Aīysamī, un des premiers militants baathistes, souligne que « *le nombre des baathistes dans la seule école secondaire du Tajhiz était en 1944 de 45, la plupart d'entre eux internes d'origine rurale* »³⁰⁹. La majorité des premiers adhérents appartenait à la petite et moyenne bourgeoisie. Le Baath n'est qu'une alliance entre la bourgeoisie moyenne nationaliste unioniste, en majorité citadine, et la petite bourgeoisie paysanne défavorisée³¹⁰. Ce n'est que difficilement qu'il atteint les classes ouvrières et paysannes.

Des difficultés que les écrits du Baath expliquent par le fait qu'avant et pendant la deuxième guerre mondiale, les classes ouvrières n'étaient pas encore formées dans les villes ; les pays arabes n'étaient pas industrialisés et vivaient dans un état de sous-développement social, politique et économique³¹¹. Le mouvement gagne les villes de province par l'action des militants qui regagnent leurs contrées d'origine après avoir achevé leurs études. Les adhérents étaient recrutés par les membres mêmes du parti, parmi leurs relations ou leurs voisins, ou ceux qui avaient des contacts dans leur vie

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 209.

³⁰⁸ Georges Ṣaddiqnī, « Ṣafaḥāt min tārikh al-ḥizb, sanawāt al-makhāḍ 1940-1947 », in *al-Munāḍil*, mars-avril, 1991, 2^{ème} séance, n° 247, p. 29-58.

³⁰⁹ Šiblī al-'Aīysamī, *Le parti Baath : l'étape de sa fondation (1940-1949)*, Italie, s. n., 1977, p. 96.

³¹⁰ Burhan Ghalioun, *Etat et lutte de classes en Syrie 1945-1970 : essai sur le blocage du capitalisme arabe*, Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 8, 1974, p. 250.

³¹¹ Entretien avec Georges Ṣaddiqnī, membre de réserve au Commandement national du Baath syrien, Damas, le 15 novembre 2006.

professionnelle. Mais leur capacité à atteindre la puissance politique efficace était encore très limitée sous le système politique traditionnel. On évalue le nombre de membres après le premier Congrès fondateur en 1947 à 300 membres³¹².

La Syrie connaissait depuis longtemps un mode de développement économique favorisant l'émergence de pouvoirs locaux ou régionaux autour d'un marché essentiellement contrôlé par la ville. A la fin de l'époque ottomane, « 80 % des 124 villages de la région de Hama sont possédés par cinq grandes familles, le reste par des moyens et petits fellahs ³¹³ ». Ce modèle de la grande propriété terrienne a perduré jusqu'aux années 1960. Dans des villes comme Alep, Homs et Hama, certaines familles possédaient des milliers d'hectares³¹⁴. La propriété terrienne se trouvait aux mains de riches citadins dont les paysans ne sont que de simples employés : « En 1960, 1% de la population possédait 50% des terres cultivables ³¹⁵ ».

Le rapport entre ville et campagne se traduit par une inégalité criante au niveau économique. Les infrastructures, hôpitaux, écoles et universités du pays se concentraient dans les centres urbains d'où venait la majorité de l'élite politique : « La part des deux grandes villes du pays représentait presque 81% de la consommation totale de l'électricité, presque 60% de l'effectif dans les écoles secondaires, 72% de ses médecins, 62 % de son système hospitalier³¹⁶ ». Mais cette inégalité touchait également le domaine politique ; ainsi la bourgeoisie nationale³¹⁷ ayant mené le combat pour l'indépendance a dominé la scène politique syrienne jusqu'en 1958 : « la classe des propriétaires fonciers et les familles industrielles de Damas et d'Alep assure 66% des portefeuilles ministériels. Les

³¹² Olivier Carré, « Le mouvement idéologique Ba'athiste », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 187.

³¹³ Jean-Paul Pascual, in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 48.

³¹⁴ Johannes Reissner, op. cit., p. 34.

³¹⁵ Daniel Le Gac, *La Syrie du Général Asad*, Paris, Editions Complexe, 1991, p. 39.

³¹⁶ Alasdair Drysdale, « The Syrian Political Elite, 1966-1976: A Spatial and Social Analysis », in *Middle Eastern Studies*, janvier 1981, vol. 17, n°1, p. 3-30.

³¹⁷ Deux principaux partis politiques traditionnels rassemblaient cette bourgeoisie nationale : le parti national *al-ḥizb al-Waṭanī* et le parti du Peuple *ḥizb al-Ša'b*. Ces deux partis sont nés au moment des élections de 1947 et après l'éclatement du Bloc National *al-Kutla al-Waṭanīyya*. Celui-ci, créé à la fin des années 1920, constitue un réseau de grandes familles et forme le parti des grands notables, sunnites et urbains pour la plupart. Le parti National représente la bourgeoisie damascène alors que le parti du peuple représente des notables d'Alep et défend les intérêts de la bourgeoisie de la région du Nord.

*musulmans sunnites dominant ainsi la vie politique*³¹⁸». Bien que la ville reste le centre de l'effervescence intellectuelle, de l'agitation politique dans laquelle émergent les mouvements d'idées, l'émergence du parti Baath constitue une réponse à cette situation d'inégalité entre citadins et ruraux. Les dirigeants historiques du parti Baath, Michel 'Aflaq, Ṣalāḥ al-Bīṭār et Akram al-Ḥawrānī étaient certes issus de la petite bourgeoisie citadine, mais une bonne partie des partisans baathistes étaient originaires des zones rurales³¹⁹. Les couches sociales défavorisées fournissent alors au Baath la plupart de ses adhérents. L'extension de ses idéaux sur le territoire syrien était de ce fait disparate, laissant de côté des villes où l'activité du parti Baath était restreinte. Sāmī al-Ġundī, l'un des leaders baathistes, note que « *le Baath s'est développé dès l'origine à la campagne en demeurant dans l'état de squelette dans les villes, particulièrement à Damas*³²⁰ ». Le programme économique et social du Baath coïncide avec les préoccupations de la paysannerie pauvre. L'arrivée du Baath au pouvoir constitue une opportunité pour ses membres d'accéder à la scène politique et à la direction du pays.

Si les citadins et la classe bourgeoise ont largement occupé les postes politiques et administratifs les plus importants du pays entre 1942 et 1963³²¹, la prise du pouvoir par le Baath en 1963 constitue une étape importante dans l'évolution politique comme le remarque Nikolaos Van Dam : « *L'année 1963 fut de toute évidence un tournant dans l'histoire moderne de la Syrie, en ce qui concerne la représentation des groupes religieux, régionaux, socio-économiques et politiques*³²² ». Le Baath n'est plus représenté par la petite bourgeoisie damascène ; une bonne partie de ses dirigeants, militaires et civils, sont issus des campagnes syriennes et certains proviennent des communautés minoritaires notamment des régions les plus démunies traditionnellement, à savoir les montagnes des alaouites, Ġibāl al-'Alawīyyīn, la montagne des druzes, Ġabal al-Dūrūz, et de la Jazira au nord-est de

³¹⁸ Catherine Kaminsky et Simon Kruk, *La Syrie, politiques et stratégies de 1966 à nos jours*, Paris, PUF, 1987, p. 14.

³¹⁹ Entretien avec Fāyyez Ismail, Secrétaire général du parti des Unionistes Socialistes, siège du Front National Progressiste, Damas, le 11 octobre 2006.

³²⁰ Sāmī al-Ġundī, *op. cit.*, p. 39.

³²¹ « *Les Damascènes et les Alépines tenaient 66% des postes feuilles ministérielles* ». Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics 1961-1980*, London, Croom Helm, 1979, p. 76.

³²² *Ibid.*, p. 45.

la Syrie³²³. La période du régime néo-baathiste de Ṣalāḥ Ğdīd, du 23 février 1966 au 16 novembre 1970, illustre clairement ce phénomène. Les membres du Commandement régional du Baath entre 1966 et 1970 étaient originaires des provinces : « 29,7% venaient de Lattaquié, 20,3% de Dar‘ā et Sūwīdā et 15,6 de Daīr al-Zūr ³²⁴ ». Si certains membres du Commandement Régional du Baath étaient issus de grandes familles, tels que Nūr al-Dīn al-Atāsī³²⁵ ou ‘Abd al-Karīm al-Ġundī³²⁶, la plupart des dirigeants civils et militaires étaient d’origines rurale et minoritaire. La concentration des minorités a été interprétée dans une large mesure comme une volonté de « revanche » sur la majorité sunnite et citadine ³²⁷ ; pour Alasdair Drysdale, l’ascension du Baath entre 1963 et 1970 s’est faite plutôt dans une perspective de construction nationale³²⁸.

Les luttes internes animant le Baath, qui « *paraît saisi par un mouvement de balancier, de droite à gauche, des civils aux militaires, des Sunnites aux minoritaires* ³²⁹ », correspondent aussi à la conviction idéologique des ses acteurs et des nouveaux leaders. Les nouveaux dirigeants se définissent comme des militants baathistes de gauche, se distinguant de la tendance historique de Michel ‘Aflaq et Ṣalāḥ al-Bīṭār, dite de droite³³⁰. Le Commandement régional du Baath formé par le coup d’Etat du 23 février 1966 perpétré par le régime néo-baathiste de Ṣalāḥ Ğdīd, décide de baisser les salaires des membres de la direction du Baath en Syrie : le salaire du Président de l’Etat passe de 3.500 livres à 2.000

³²³ Pour une analyse détaillée sur la représentation communautaire et régionale de l’élite baathiste dirigeante, cf. Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba’th Party*, London, I.B. Tauris Publishers & Co Ltd, 1996. Alasdair Drysdale, « The Syrian Political Elite, 1966-1976: A Spatial and Social Analysis », in *Middle Eastern Studies*, Taylor & Francis, Ltd., janvier 1981, vol. 17, n°1, p. 3-30.

³²⁴ Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba’th Party*, op. cit., p. 78.

³²⁵ Il appartenait à une grande famille sunnite de Homs ayant fourni plusieurs ministres et députés parlementaires pendant la période de la bourgeoisie nationale. Il fut membre du Commandement régional du Baath de 1966 à 1970 et président de la république arabe syrienne.

³²⁶ Issu d’une grande famille de la minorité ismaélite.

³²⁷ Elizabeth Picard, « La Syrie de 1946 à 1979 », in André Raymond (éd.), *La Syrie d’aujourd’hui*, op. cit., p. 158.

³²⁸ Alasdair Drysdale, *loc. cit.*, p. 19.

³²⁹ Elizabeth Picard, « La Syrie de 1946 à 1979 », in André Raymond (éd.), *La Syrie d’aujourd’hui*, op. cit., p. 157.

³³⁰ Entretien avec Muhammad Sa‘īd Ṭālib, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 12 mai 2009.

livres, le salaire d'un préfet de 1.260 à 960 livres³³¹. Les nouveaux leaders plaident pour une politique progressiste, désireux de marquer d'une empreinte spécifique la politique intérieure à travers l'application de mesures socialistes³³². Ainsi, les Baathistes se prononcent en faveur d'une réforme sociale : réforme agraire, limitation de la propriété privée, nationalisation des banques et des grandes industries, davantage de laïcité. Le décret n° 88 du 23 juin 1963, sous le Baath, limite la propriété à 50 hectares dans les zones irriguées. La tendance jacobine de l'Etat nation s'est d'autant plus affirmée que l'Etat est devenu socialiste. Le 25 avril 1964, le Conseil National de la Révolution publie une nouvelle Constitution provisoire qui qualifie la République Arabe Syrienne de « *République démocratique, populaire socialiste et souveraine*³³³ ».

Marwān Ḥabaš, ancien membre du Commandement régional du Baath entre 1966 et 1970, reconnaît que le confessionnalisme et le tribalisme pendant cette période-là étaient un cas maladif chez certains baathistes mais ne concernait aucunement la totalité des dirigeants baathistes³³⁴. Nombre d'observateurs expliquent l'attraction des minorités pour le Baath par des facteurs de solidarité claniques et tribaux. Le fait que ses théoriciens et fondateurs soient issus d'une communauté minoritaire, Zakī al-Arsūzī, alaouite, Michel 'Aflaq, chrétien orthodoxe³³⁵, exercerait une attraction sur les minorités chrétiennes et musulmanes non sunnites telles que les alaouites et les druzes. S'il est difficile de nier le rôle des solidarités dans la formation du Baath, il est important de mettre l'accent sur le facteur idéologique et de ne pas se limiter à une lecture khaldounienne qui ferait du Baath le parti d'*al-ʿaṣabīyya*, tandis que parmi les Baathistes existe une forte clientèle sunnite issue des provinces. La vision laïque du Baath, qui voit l'islam comme un héritage culturel

³³¹ Le journal *al-Baath*, Damas, 12 avril 1966 ; cité dans Samīr 'Abdū, *Ḥizb al-ba'ṭ al-ʿarabī al-ištirākī ṭaḥkum sūrīyya 1963-1970 (Le parti Baath arabe socialiste gouverne la Syrie 1963-1970)*, op. cit., p. 93.

³³² Patrick Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, op. cit., p. 148.

³³³ Bernard Vernier, « Remarques sur la Constitution syrienne du 1^{er} mai 1969 », in *Cahier de l'Orient contemporain*, Paris, La Documentation Française, octobre 1969, 26^{ème} année, p. 7-10.

³³⁴ Entretien avec Marwān Ḥabaš, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 6 mai 2009.

³³⁵ Cf. Micheal H. Van Dusen, « Political Intergration and Regionalism in Syrie », in *The Middle East Journal*, 1972, vol. 26, n° 2, p. 129. Catherine Kaminsky et Simon Kruk, *La Syrie : politiques et stratégies de 1966 à nos jours*, Paris, PUF, 1987, p. 150. Olivier Carré, « Le mouvement idéologique Ba'ṭhiste », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 187.

précieux et commun à tous les Arabes, musulmans comme chrétiens³³⁶, constitue sans doute un facteur déterminant dans le ralliement d'une clientèle issue des communautés minoritaires. Le Baath voulait une société arabe laïque dans laquelle les religions et les communautés se fondraient dans une seule identité arabe, une volonté qui fait écho aux aspirations des communautés minoritaires alors dominées par une classe bourgeoise minoritaire. De même les protestants et les juifs accueillirent très favorablement les idées de la laïcité en France en tant que garante d'une équité envers des citoyens égaux en même temps que de leur liberté de conscience.

Comme le remarque Henri Pena-Ruiz : « *Partout où une religion est dominée, ses adeptes sont favorables à la laïcisation. Alors que partout où une religion domine, par le biais d'une emprise publique plus ou moins étendue, ses adeptes récusent la laïcité et c'est au nom de l'identité culturelle. Les protestants français furent favorables aux lois laïques de séparation adoptées entre 1880 et 1905, et les protestants du Nord de l'Europe restent hostiles à toute séparation qui dessaisirait les Eglises luthériennes d'Etat, de leurs avantages* ³³⁷ ». En Inde, c'est la minorité musulmane qui est le grand défenseur de la laïcité de l'Etat³³⁸. Mais le ralliement des minorités au Baath s'explique aussi par son discours socialisant qui exprime les aspirations de la classe populaire et des couches sociales en marge, dont l'intérêt est d'affronter la vieille société dominée par la bourgeoisie urbaine : « *L'ambivalence fondamentale de l'idéologie baathiste, à la fois mode d'expression des éléments minoritaires et exaltation de l'identité majoritaire, devait certainement favoriser l'intégration des minorités (alaouite, druze, ismaélienne...) aux processus politiques nationaux, et devait leur permettre de faire prévaloir un projet minoritaire spécifique sous le couvert du nationalisme panarabe et en son nom* ³³⁹ ».

³³⁶ Entretien avec Georges Şaddiqnī, membre de réserve au Commandement national du Baath syrien, Damas, le 15 novembre 2006.

³³⁷ Henri Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 46.

³³⁸ Sadik Jalal al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent, islam, censure, orientalisme*, *op. cit.*, p. 51.

³³⁹ Laurent et Annie Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient : les raisons d'une explosion*, *op. cit.*, p. 166.

B. De la laïcité « *‘Almānīyya* » à la scientificité « *‘Ilmīyya* »

Depuis la prise du pouvoir par le Baath en 1963, le 6^{ème} Congrès national reste l'événement le plus important sur le plan idéologique et structurel. De ce Congrès tenu à Damas entre les 3 et 25 octobre 1963, résulte un rapport doctrinal appelé *Ba‘d al-munṭalaqāt al-naẓarīyya*³⁴⁰ (*Quelques fondements théoriques*), rédigé par un marxiste Yāsīn al-Ḥāfiẓ³⁴¹. Ce rapport constitue une rupture avec l'orientation idéologique des dirigeants historiques en ce qu'il accorde la priorité à la promotion d'une culture « révolutionnaire » et « scientifique » et introduit la notion de lutte des classes. Dans ce rapport, les baathistes opèrent une tentative d'actualisation de l'héritage idéologique du parti et aspirent à la transformation véritable de la société arabe en une société moderne, en débattant de trois questions : l'unité arabe, le socialisme et la liberté à travers l'exercice de la démocratie populaire.

Cependant, pour réaliser ces réformes, le Baath doit combattre la bourgeoisie et ses alliés en s'appuyant sur les masses populaires, ouvriers, paysans et intellectuels révolutionnaires. Avec les nouveaux dirigeants baathistes, le Baath revendique une vision scientifique *al-‘ilmīyya*, et une pratique révolutionnaire *al-tawrīyya*. Ainsi, tout réformisme opportuniste qui préconise une progression lente dans la lutte pour la transformation sociale est catégoriquement refusé³⁴² car « *les discours ronflants, les pieux sermons ne pourront jamais donner [aux masses populaires] un haut niveau d'adhésion et leur rendre confiance en elles-mêmes*³⁴³ ». On accorde une priorité au socialisme : « *la terre appartient à celui qui la cultive*³⁴⁴ » et à la lutte des classes considérée aux yeux des nouveaux baathistes comme « *étant une réalité objective et un point de départ essentiel de la lutte du nationalisme arabe pour supprimer tous les obstacles socio-économiques qui entravent l'épanouissement de l'Homme*³⁴⁵ ». Pour les nouveaux baathistes, seule l'orientation

³⁴⁰ « Ba‘d al-munṭalaqāt al-naẓarīyya » (Quelques fondements théoriques), 8^{ème} éd., Damas, al-Qīyāda al-Qawmīyya, Dār al-Ba‘ṭ, mars, 1986.

³⁴¹ Entretien avec Georges Ṣaddiqnī, membre de réserve au Commandement national du Baath syrien, Damas, le 15 novembre 2006.

³⁴² Ḥuzā‘ī Mallī, « al-‘ilmīyya wa al-tawrīyya fi ḥizb al-ba‘ṭ al-‘arabī al-’ištirākī » (La scientificité et le révolutionnisme dans le parti Baath arabe socialiste), in *al-Munāḍil*, février 1978, n° 106, Damas, p. 60.

³⁴³ « Ba‘d al-munṭalaqāt al-naẓarīyya » (Quelques fondements théoriques), *op. cit.*, p.16.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 77.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

scientifique permet de découvrir le mécanisme de plusieurs règles fondamentales régissant la vie sociopolitique et de conduire la masse arabe au changement révolutionnaire³⁴⁶. Les ennemis du peuple arabe et des masses populaires ne sont pas seulement les capitalistes et les féodaux mais aussi les obscurantistes qui rejettent la pensée libre, les adversaires de la connaissance, du véritable savoir, du progrès, de l'ouverture et de la tolérance³⁴⁷. En effet tout changement opéré par la révolution socialiste ne peut être efficace que s'il est accompagné d'une approche scientifique et culturelle.

La vision scientifique porte avant tout un regard sur l'Homme et la société. Une réflexion rationnelle fondée sur la capacité de l'Homme à concevoir son avenir et les instances qui doivent en toute légalité le régir, qui vise à organiser la société humaine dans un esprit de rationalité et de liberté³⁴⁸. Car seule l'idéologie socialiste et nationaliste d'inspiration scientifique nourrie par la raison et appuyée sur l'expérience, refuse « *les schémas préconçus et dégage notre peuple arabe des conceptions moyenâgeuses et retardataires qui conditionnent encore son comportement politique et empêche son élan libre et créateur*³⁴⁹ ». La révolution scientifique doit toucher tous les domaines de la pensée, car elle est nécessaire pour transformer les mentalités.

Bien que le 6^{ème} Congrès national ne mentionne pas le mot de laïcité dans son rapport, il laisse cependant entrevoir une forte orientation laïcisante. On relève ainsi la fréquence d'expressions se rattachant, de près ou de loin, au vocabulaire laïque, telles que « logique scientifique », « esprit scientifique », « méthode scientifique », ou encore « masses laborieuses » et « révolution radicale ». Notons la mise en exergue de la dimension scientifique *al-'ilmīyya*, un mot qui fait partie du domaine linguistique que recouvre le mot laïcité en arabe *'ilmāniyya* et se réfère à la « science ». Les « Quelques fondements théoriques » remplacent les écrits du fondateur du Baath et sont devenus depuis 1963 le seul ouvrage de référence reconnu officiellement en Syrie ; ils orientent le discours baathiste vers une rhétorique marxiste. Cette nouvelle tendance idéologique

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁴⁹ *Ibid.*

radicale émanait des dirigeants dits « régionalistes » et du « Comité militaire » du Baath³⁵⁰. Le coup d'Etat du 23 février 1966 conduit par Ṣalāḥ Ğdīd, incarne la montée au pouvoir de la gauche baathiste³⁵¹ et met fin à la politique de « dérapage » *sīyāsāt al-inḥirāf* conduite jusqu'à alors par la droite que représente Michel 'Aflaq et Ṣalāḥ al-Biṭār³⁵². La politique baathiste du régime néo-baathiste (du 23 février 1966 au 16 novembre 1970) illustre clairement l'orientation laïcisante du 6^{ème} Congrès national. La formation du gouvernement sous le régime néo-baathiste de Ṣalāḥ Ğdīd reflète clairement l'orientation gauchiste avec trois hommes marxistes : Nūr al-Dīn al-'Atāsī à la présidence de la République, Yūsuf Zu'aīyyen premier ministre et Ibrāhīm Māḥūs ministre des affaires étrangères³⁵³. Ce gouvernement renforce le rapprochement avec l'URSS. Cette orientation est illustrée à travers des traductions d'œuvres marxistes et communistes (Lénine, Trotski et Mao Tsé-toung...) et la publication d'articles ouvertement gauchistes.

C'est ainsi qu'un officier baathiste Ibrāhīm Ḥlās, publie en avril 1967 un article intitulé « Les voies de la création d'un homme arabe nouveau », dans lequel il considère que « *Dieu, les religions, le féodalisme, le capitalisme, l'impérialisme et toutes les valeurs qui ont régi la société ancienne ne sont plus que des poupées momifiées bonnes pour le musée de l'histoire... [et que] nous n'avons pas besoin d'un homme qui prie et s'agenouille, qui courbe avec vilenie la tête ou qui demande à Dieu pitié et pardon. L'homme nouveau est un socialiste, un révolutionnaire...* »³⁵⁴. La politique du régime néo-baathiste témoigne d'une volonté de sécularisation de la société et de l'Etat et affirme la prépondérance de l'Etat sur le champ religieux en adoptant certaines mesures qui engagent l'Etat dans une voie ouvertement laïque. L'éradication de l'analphabétisme et

³⁵⁰ Le comité militaire du Baath, né en Egypte en 1959. C'est une formation indépendante des instances du parti, au départ composée de cinq officiers : Ṣalāḥ Ğdīd, Muhammad 'Umrān, Hafez al-Asad, 'Abd al-Karīm al-Ğundī et Aḥmad al-Mīr. Voir Samīr 'Abdū, *Ḥizb al-Ba'ṯ al-'Arabī al-'Iṣtirākī yahkum sūrīya 1963-1970 (Le parti Baath Arabe Socialiste gouverne la Syrie, 1963-1970)*, op. cit., p. 131.

³⁵¹ Entretien avec Muhammad Sa'īd Ṭālib, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 12 mai 2009.

³⁵² Voir à ce propos le communiqué du Commandement régional provisoire du Baath dans le journal *al-Baath*, 24 février 1964.

³⁵³ Patrick Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, op. cit., p. 106.

³⁵⁴ Ibrāhīm Ḥlās, « Ṭarīq ḥalq al-'Insān al-'arabī al-ġadīd » (La voie de la création de l'homme arabe nouveau), in *Ġāṣ al-Ša'b (L'Armée du Peuple)*, Damas, 25 avril 1967, n° 794 ; cité dans Mordechai Kedar, *Asad in Search of Legitimacy: Messages and Rhetoric in the Syrian Press under Ḥāfīz and Bashār*, Brighton/Portland, Sussex Academic Press, 2005, p. 82.

l'amélioration de la condition des femmes arabes est une nécessité pour la transformation de la société arabe : « *tant que la femme demeurera à l'écart de l'activité publique, l'exercice de la démocratie populaire restera incomplet*³⁵⁵ » ; l'interdiction des établissements d'enseignement religieux privés étrangers et locaux est également discutée dans les réunions des dirigeants baathistes au sein du Commandement régional du Baath, désormais la plus haute autorité de l'Etat³⁵⁶. Cependant l'événement le plus marquant de cette période reste la promulgation de la Constitution provisoire. Cette Constitution du 1^{er} mai 1969 (le jour de la fête du travail) s'aligne sur les Constitutions de type marxiste mais se défend d'être communiste athée³⁵⁷.

Conformément à cette Constitution, la République arabe syrienne est un Etat « *démocratique, populaire, socialiste*³⁵⁸ ». L'économie du pays est une « *économie socialiste dirigée*³⁵⁹ ». Elle se réclame de la lutte, du combat, de la démocratie populaire et du socialisme. La question du statut officiel de la religion dans l'Etat est ouvertement posée dans le texte de la Constitution provisoire de 1969. Elle constitue une avancée considérable par rapport à la Constitution provisoire baathiste de 1964 car elle ne mentionne pas de religion d'Etat³⁶⁰ comme le font les Constitutions de la République algérienne démocratique et populaire du 8 septembre 1963 ou celle d'Irak³⁶¹. Il n'est plus imposé au chef de l'Etat d'être musulman. La formule d'investiture du Président, celle d'entrée en fonction des membres du Parlement et des ministres qui se référait au nom de Dieu, est remplacée par une formule purement laïque « *Je jure sur mon honneur et sur ma croyance...*³⁶² ». Une formule inspirée de la Constitution du parti Baath. Toutefois la

³⁵⁵ « Ba'ḍ al-munṭalaḳāt al-naẓarīya » (Quelques fondements théoriques), *op. cit.*, p. 65.

³⁵⁶ Entretien avec Muhammad Sa'īd Ṭālib, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 12 mai 2009.

³⁵⁷ Bernard Vernier, « Remarques sur la Constitution syrienne du 1^{er} mai 1969 », *loc. cit.*, p. 8.

³⁵⁸ Article 1, Constitution provisoire de la République arabe syrienne du 1^{er} mai 1969, in *Notes et Etudes documentaires*, Paris, La Documentation Française, 22 septembre 1969, n° 3621, p. 2-11

³⁵⁹ Article 12.

³⁶⁰ Entretien avec Marwān Ḥabaš, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 6 mai 2009.

³⁶¹ Bernard Vernier, « Remarques sur la Constitution syrienne du 1^{er} mai 1969 », *loc. cit.*, p. 8.

³⁶² Voir les articles 51 et 59 de la Constitution provisoire syrienne du 1^{er} mai 1969, in *Notes et Etudes documentaires*, *loc. cit.*

Charia reste une des principales sources du droit (art. 3) concernant tout ce qui relève du statut personnel. La Constitution élimine les obstacles financiers et sociaux (douaire, condition musulmane pour le mariage), tout en encourageant le mariage et en protégeant la famille considérée comme *cellule fondamentale de la communauté* (art. 39). La Syrie connaît alors un régime institutionnellement laïque pendant une période très courte.

Cependant l'instabilité politique, les divergences idéologiques et les rivalités personnelles au sein des membres du Commandement national et régional du parti, désaffectent considérablement l'orientation laïque du Baath. Les différents Congrès nationaux et régionaux témoignent de l'ampleur de la crise interne que subit le parti ; pas moins de sept congrès nationaux dont deux sessions extraordinaires et dix Congrès régionaux dont six sessions extraordinaires pour la seule période de 1963 à 1968. Cette crise ne peut qu'influer sur l'efficacité du Baath en tant que parti idéologique qui doit orienter la politique du pays. Plus les rivalités sont développées entre les baathistes, plus la laïcité cesse d'être un objectif. La division du Baath en deux organisations qui se jettent l'anathème, l'une pro-syrienne et l'autre pro-irakienne, a affaibli l'idéologie baathiste aux yeux de la population³⁶³. La lutte interne au sein du Baath aboutit même à des résultats contraires à son idéologie « laïque ». On observe l'apparition de groupements communautaires qui culmine dans la confiscation du pouvoir par une *'aṣabīyya*.

C. De l'Etat baathiste à la Syrie d'al-Asad ou l'effondrement de l'idéologie du Baath

Hafez al-Asad, arrivé au pouvoir par le coup d'Etat du 16 novembre 1970, dit *al-ḥaraka al-taṣḥīḥīyya* « le mouvement de rectification », est élu par référendum président de la République le 12 mars 1971, pour un mandat de sept ans. C'est le premier président issu d'une minorité musulmane alaouite, mettant ainsi fin à la tradition syrienne des présidents de la bourgeoisie citadine sunnite. Si Hafez al-Asad met fin à l'instabilité politique et aux coups d'États à répétition qui agitaient la Syrie depuis son indépendance, mettant un terme à presque une décennie de divisions politiques, idéologiques et de luttes personnelles au sein du Baath depuis son arrivée au pouvoir en 1963, cette stabilité a un prix. Hafez al-Asad règne sur la Syrie pendant trente ans (jusqu'à sa mort, le 10 juin 2000), à la tête d'un

³⁶³ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 208.

régime qualifié d'autoritaire³⁶⁴. Si l'un des aspects de l'autoritarisme réside dans la marginalisation d'une « *idéologie politique englobante* »³⁶⁵, le parti Baath, fondement de l'idéologie du régime, ne s'efface-t-il pas au profit du « pragmatisme » d'Hafez al-Asad ? Cette situation ne débouche-t-elle pas sur une séparation entre le pouvoir politique et l'idéologie du parti Baath, alors même que la Constitution syrienne de 1973 dans son article 8 a toujours revendiqué que le Baath est le parti qui dirige l'Etat et la société ? Dans ce contexte, la référence à l'idéologie ne revêt-elle pas une dimension symbolique et un facteur de légitimation ?

Bien que la Constitution permanente de la République arabe syrienne promulguée sous Hafez al-Asad en 1973 consacre le principe de la séparation des pouvoirs, le régime baathiste de Hafez al-Asad est marqué par l'importance des prérogatives présidentielles. Ce système permet au président de contrôler les pouvoirs exécutifs, législatifs et militaires³⁶⁶. Si le principe de collégialité caractérisait les pouvoirs baathistes précédents, le régime de Hafez al-Asad est marqué par une très forte personnalisation du pouvoir qui structure et régule l'ordre politique et social. Le 5^{ème} Congrès régional du Baath, tenu à Damas du 8 au 14 mai 1971, consacre la personnalité de Hafez al-Asad, concluant : « *notre peuple, à ce stade de son évolution et dans les circonstances actuelles, ressent la nécessité d'un chef, d'un guide autour duquel il resserre les rangs. Il commence à voir dans le camarade Hafez al-Asad ce chef qui lui manque tant. Le parti considère que cette rencontre entre les masses et leur dirigeant ne minimise en rien son rôle de commandement. Le camarade Hafez al-Asad est en effet un membre du Baath, totalement engagé par les résolutions du parti et qui s'y conforme entièrement. Le regroupement des masses autour de la direction du camarade Hafez al-Asad est en réalité un regroupement autour de la direction du parti elle-même* »³⁶⁷. La personnalisation du pouvoir politique est en rapport étroit avec la marginalisation idéologique du parti Baath qui « *a échoué dans sa mission de relai entre*

³⁶⁴ Philippe Droz-Vincent, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? » in *Revue française de science politique*, Presses de Sciences Po, décembre 2004, vol. 54, n° 6, p. 945-979.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 946.

³⁶⁶ Le président de la République en Syrie cumule plusieurs fonctions : secrétaire général du parti Baath, commandant général des forces armées, président du Front national progressiste, président du Conseil supérieur de la justice.

³⁶⁷ Cité dans Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 201.

*les dirigeants et la population : parce qu'il agissait en contradiction avec ses propres principes, il affaiblissait sa légitimité ; parce qu'il était peu fiable en tant qu'appareil du pouvoir, il perdait son instrumentalité*³⁶⁸ ». Le monopole de l'activité politique et l'interdiction de tous les autres groupes politiques concurrents³⁶⁹ fait du régime baathiste de Hafez al-Asad un modèle de régime autoritaire.

Selon Ḥaldūn Ḥasan al-Naqīb le pouvoir autoritaire est « bâti sur la domination de la société par l'Etat bureaucratique, par le développement de sa capacité à niveler l'infrastructure sociale, de sorte qu'il pénètre l'ensemble de la société civile et la transforme en appendice de son pouvoir³⁷⁰ ». L'Etat autoritaire tire sa puissance d'un réseau de connaissances dense et organisé, supporté et alimenté par un système d'allégeances et de clientélisme souvent accompagné de corruption et de privilèges au sein des institutions étatiques. Cet autoritarisme donne un semblant de ralliement des « masses » à l'Etat et au parti au pouvoir à travers les manifestations de soutien des organisations populaires qui constituent pour le régime un facteur de légitimité politique.

La légitimation autoritaire est confortée par un discours nationaliste anti-impérialiste anti-sioniste et renforcé par un système d'appellation qui consacre les leaders. Jacques Rollet classe les systèmes autoritaires selon deux ordres : « *Celui de la guidance met l'accent sur le rôle qui revient au chef de l'Etat, le second, celui de la militance, a trouvé une concrétisation dans la lutte des Etats du Moyen Orient contre Israël. On parle alors du président militant al-ra'īs al munāḍil*³⁷¹ ». Le régime de Hafez al-Asad représente parfaitement ces deux ordres car il se présente à la fois comme *al-Āb* « le père » et *al-Qā'id* « le commandant ». Dans ce contexte, la société s'efface devant l'hégémonie du régime et se transforme en un outil obéissant et docile, les contre-pouvoirs ne sauraient être assurés par des syndicats désormais dépendants du pouvoir même ni par une société d'où est

³⁶⁸ Elizabeth Picard, « Le parti Baath au service des régimes militaires de Syrie et d'Irak. Discours du pouvoir et réponse des sociétés », in *Les appareils de la dictature*, communication faite à Paris au cours d'un colloque sur ce thème les 5 et 6 décembre 1985 à Paris 1, p. 12 ; cité dans Daniel Le Gac, *op. cit.*, p. 136.

³⁶⁹ Ḥaldūn Ḥasan al-Naqīb, *al-Dawla al-tasaluḥīyya fī al-maṣriq al-'arabī al-mu'āṣir, dirāsa bināyīya muqārana (L'Etat autoritaire dans l'Orient arabe contemporain, une étude structurale comparée)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1991, p. 32.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

³⁷¹ Jacques Rollet, *Religion et politique : le christianisme, l'islam, la démocratie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2001, p. 201-202.

bannie toute force d'opposition. Cette centralisation excessive des pouvoirs devait entraîner l'étouffement des initiatives indépendantes de la société civile dans les domaines économique, social, culturel et politique et consacrer par ailleurs le développement d'une mentalité clanique et confessionnelle aux dépens du sentiment d'appartenance nationale, ainsi que la dislocation des formations politiques par l'anéantissement d'une partie d'entre elles par la répression, et la réduction de l'autre partie en porte-voix du pouvoir.

La montée au pouvoir du président Hafez al-Asad (1970-2000) se caractérise par la mise en place de certaines réformes politiques : l'établissement, le 16 février 1971, du Conseil du Peuple, dissout début février 1966³⁷², la création en 1972 du Front National Progressiste (FNP)³⁷³, un rassemblement qui regroupe d'autres partis politiques de gauche interdits depuis mars 1958, la formation le 13 mars 1972 des Conseils locaux et l'organisation de premières élections³⁷⁴. Autant de mesures qualifiées d'ouverture économique et de retour à la vie institutionnelle et au pluralisme politique, tandis que le régime baathiste de Hafez al-Asad se caractérise par la marginalisation politique et idéologique du parti Baath, l'organe légitime du pouvoir baathiste.

Le régime continue certes à consacrer le Baath comme le parti qui dirige l'Etat et la société *al-ḥizb al-qā'id fī al-dawla wa al-muḡtama*³⁷⁵, et ses références idéologiques marquent toujours le discours officiel du régime ; c'est toutefois le président, devenu secrétaire général du parti Baath, qui supervise les principales orientations idéologiques de

³⁷² Le président nomme, par décret présidentiel, 173 membres représentant les différentes corporations et organisations nationales pour la rédaction d'une nouvelle Constitution. Ce conseil comporte des communistes, des nassériens, des délégués des organisations professionnelles, des progressistes, quatre femmes ; les baathistes tiennent 87 sièges. A l'occasion des élections des 22 et 23 mai 1990, c'est l'élargissement des membres du Conseil du Peuple qui passent de 195 à 250 membres pour englober des membres indépendants. Ceux-ci remportent 82 sièges. Ils sont issus de la nouvelle bourgeoisie commerçante, des grandes familles. Cf. Catherine Kaminsky et Simon Kruk, *La Syrie, politiques et stratégies de 1966 à nos jours*, op. cit., p. 75. Pierre Guingamp, op. cit., p. 352.

³⁷³ Le Front National Progressiste englobe, lors de sa création, cinq formations : l'Union Socialiste Arabe, le Mouvement des Socialistes Unionistes, le Parti socialiste arabe, le Parti communiste syrien et le parti Baath. Le président du FNP est Hafez al-Asad. Le FNP est régi par la charte du 7 mars 1972 qui réserve au Baath la responsabilité totale des activités au sein de l'armée et de l'université.

³⁷⁴ Les Conseils locaux remplacent les Conseils municipaux. Ils doivent respecter la règle de 50% de membres réservés aux travailleurs et paysans. Voir l'article 53 de la Constitution syrienne de 1973. Burhan Ghalioun, « La fin de la révolution baathiste », in *Confluences Méditerranée, Un printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 11-23.

³⁷⁵ L'article 8 de la Constitution permanente de la République arabe syrienne de 1973.

la politique nationale syrienne. Si pendant la période qui précède la montée de Hafez al-Asad, les dirigeants baathistes membres des Commandements national et régional pouvaient jouer un rôle essentiel dans l'orientation de la politique sociale et économique et ce à travers l'appareil idéologique du pouvoir, le Baath³⁷⁶, la période de Hafez al-Asad marque sans doute une rupture avec la tradition baathiste de collégialité, un principe qui a prévalu dans le Baath depuis sa création. Il limite le pouvoir réel des membres du Commandement national.

Depuis le 8^{ème} Congrès régional tenu à Damas entre les 6 et 20 janvier 1985 (le dernier sous Hafez al-Asad), les membres du Comité central, la plus haute autorité du Baath sont nommés alors qu'ils étaient auparavant élus parmi les membres du Commandement régional³⁷⁷. Si le rôle du Commandement régional, des Congrès régionaux et les rapports et recommandations qui en découlent, est d'orienter les politiques nationales du régime, leurs décisions ne reflètent pas forcément la voie idéologique de la pensée du parti Baath, elles peuvent même aller à l'encontre de l'orientation idéologique baathiste.

Sur le plan économique, alors que l'étatisation de l'économie constituait l'élément clef de la politique économique des gouvernements baathistes précédents et des recommandations du 6^{ème} Congrès national considéré comme un texte fondateur qui remplace les écrits de Michel 'Aflaq, Hafez al-Asad permet une libéralisation progressive du secteur de l'économie en 1970 et au milieu des années 1980, en augmentant la taille du secteur privé par une redistribution des ressources économiques et pour arriver en 1991 à la promulgation de la loi n°10 qui encourage les investissements privés syriens, arabes et étrangers, et leur accorde des facilités³⁷⁸. Au niveau du règlement intérieur du Baath, Hafez al-Asad instaure la règle des quotas selon l'appartenance confessionnelle dans la répartition des membres des organisations baathistes, ce qui constitue une démarche

³⁷⁶ La Constitution du 25 février 1966 a consacré l'absolu pouvoir de la Direction régionale du Baath. Entretien avec Muhammad Sa'ïd Tālib, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 12 mai 2009.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ Jean-Pierre Bastid *et al.*, *Le chemin de Damas : l'avenir d'un peuple*, Pantin, Le Temps des cerises, 2007, p. 61.

contraire à l'esprit laïque de l'idéologie du Baath³⁷⁹. Si l'instauration de ce système participe d'une volonté d'élargir la base du Baath à toutes les communautés, elle vise notamment à incorporer les communautés minoritaires et donne sans doute la primauté à l'appartenance confessionnelle des membres sur la conviction politique et idéologique³⁸⁰. Toutes ces mesures prises dans le cadre du Baath reflètent davantage l'orientation et la visée personnelle du président que la visée idéologique du Baath. Bien qu'elles soient réformistes, ces mesures n'ont pas été adoptées dans le sillage d'une réforme idéologique et d'actualisation de la pensée baathiste. Nulle volonté de procéder à une réforme du Baath ; le rôle du Baath consiste à donner une légitimité aux décisions et à la ligne politique présidentielle.

Hafez al-Asad ne désire plus aligner sa politique sur celle du parti, au moins officieusement, il veut imposer sa propre vision de l'idéologie baathiste : « *le principe du leadership collectif en son sein [le Baath] est remplacé par celui du suivisme vis-à-vis du leader qui guide le parti* ³⁸¹ ». C'est le président Hafez al-Asad qui se présente comme le nouvel et véritable idéologue du Baath. Dans les discours officiels, le président est présenté comme le commandant penseur *al-qā'id al-mufakir*, commandant de la voie baathiste *qā'id al-masīra*. Les photos du président apparaissent partout, ses paroles et ses discours deviennent la source de l'idéologie baathiste et font office de référence nationale. Le parti Baath n'a plus le rôle et l'influence qu'il avait lors de son arrivée au pouvoir en 1963. Ainsi depuis 1985 (8^{ème} Congrès régional) et jusqu'à la mort du président en 2000, aucun Congrès régional n'a eu lieu et comme le remarque Philippe Droz-Vincent « *pendant la décennie 1990, Hafez al-Asad n'y prête qu'une attention faible, lui demandant seulement une allégeance sans faille* ³⁸² ». Si certains membres du Commandement régional peuvent avoir une certaine influence au sein de l'Etat, ils la tirent des liens qu'ils tissent avec le président lui-même. Bien que le Baath perde de son importance et de son influence sur l'orientation idéologique du régime de Hafez al-Asad, il demeure un bon outil

³⁷⁹ Entretien avec Marwān Habaš, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 6 mai 2009.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, op. cit., p. 203.

³⁸² *Ibid.*, p. 171.

d'encadrement et de mobilisation. Alors que le nombre des adhérents au parti Baath s'élevait à « 163.000 en 1974, 373.000 en 1979 et 537.000 en 1984 (parmi ces 537.000 personnes, environ 102.000 étaient des membres actifs, le reste n'ayant que le statut de candidat)³⁸³ », leur nombre en 1992 était évalué à « un million dont un quart de membres actifs 'uḏū 'āmil ». Le rôle du parti Baath, devenu mineur, est d'agir comme un appareil de surveillance et de contrôle de l'ensemble des organisations syndicales et populaires dans le but d'assurer la prédominance du régime : « *Le Baath n'a plus qu'une fonction d'encadrement, de système d'alerte avancée qui fait remonter au plus haut niveau les mécontentements de la base : il devient une gigantesque machine vide de patronage*³⁸⁴ ». Le Baath est devenu une vitrine sans aucun pouvoir réel et il est « *avant tout un instrument aux mains de l'équipe d'al-Asad. Même ceux parmi ses militants qui croient encore à son idéologie rentrent toujours dans le rang si le régime le demande*³⁸⁵ ».

Le régime baathiste de Hafez al-Asad semble favoriser un parti de masse. Pour ce faire, le régime doit avoir recours à l'encadrement idéologique, politique et médiatique. Le Baath devient un système d'emprise corporatiste qui permet de contrôler tous les secteurs de la vie sociale et politique et ce dès l'école primaire. Ainsi, la création des organisations populaires et des syndicats du Baath tels que les Avant-gardes baathistes (pour l'école primaire), les Unions des Jeunes de la révolution (pour le collège et le lycée), l'Union des étudiants (pour les universités) mais aussi l'union des femmes, des paysans, des artisans, des travailleurs, des écrivains, des journalistes, des sportifs, constitue un moyen de contrôle efficace et un moyen de mobilisation pour le soutien au régime³⁸⁶. Le Baath est également le seul parti politique à disposer de bureaux dans l'armée, dans les universités, dans les écoles. Sous couvert de pluralisme, le Front National Progressiste sert l'encadrement des

³⁸³ Volker Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad*, Londres/ New York, I. B. Tauris, 1995, p. 155 ; cité dans Stéphane Valter, *La construction nationale syrienne, légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique*, Paris, CNRS Editions, 2002, p. 98.

³⁸⁴ Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, op. cit., p. 204.

³⁸⁵ Eberhard Kienle, « Entre jama'a et classe : le pouvoir politique en Syrie contemporaine », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Des ethnies aux nations en Asie centrale*, Aix-en-Provence, Edisud, 1991, n° 59-60, p. 222.

³⁸⁶ Ḡād al-Karīm al-Ġibā'ī, « L'opinion et le sabre, les mécanismes de confiscation de l'Etat et de renforcement du pouvoir », in Violette Daguerre (dir.), *Démocratie et droits humains en Syrie*, traduit de l'arabe par Ahmed Manai et Hakim Arabdiou, Paris, Edition Eurabe, 2001, URL <http://www.achr.nu/kt.fr1.htm>. Consulté le 19 avril 2008.

partis politiques³⁸⁷. Dans ce contexte, il est nécessaire d'être membre du parti Baath pour accéder aux fonctions politiques et administratives de l'Etat³⁸⁸. Lors de la politique d'ouverture *'infītāh* économique et politique, Hafez al-Asad fait appel à diverses personnalités issues de l'ancienne élite ou de la nouvelle bourgeoisie. Le régime ayant besoin de consolider son pouvoir, il n'a pas hésité à se rapprocher des personnes appartenant à des familles d'anciens notables ou d'élites religieuses. La famille *Us̄īwānī*, famille d'*Ulémas* et de *Muftis*, a occupé dans les années 1950 des fonctions religieuses de *Muftis* et juges religieux ; après l'arrivée de Hafez al-Asad, certains d'entre eux deviennent cadres au sein du Baath et occupent des postes de ministres³⁸⁹. Nağāh al-'Aṭṭār ancienne ministre de la culture n'est autre que la sœur de 'Iṣām al-'Aṭṭār, dirigeant de l'organisation des Frères musulmans syriens au début des années 1960.

En 1990, le régime opère un remodelage graduel du système vers une sorte de participation à la vie politique. La loi électorale a été modifiée pour permettre aux candidats indépendants de se représenter aux élections législatives³⁹⁰. Bien qu'une vraie campagne électorale oppose les candidats indépendants, ceux-ci ont été soumis à l'examen des différentes agences du régime. De quoi garantir au régime une majorité et le monopole³⁹¹. A travers ces ouvertures Hafez al-Asad tisse des alliances avec la classe bourgeoise urbaine en lui permettant de s'enrichir tout en restant dépendante du régime. Il introduit ainsi une clientèle entrepreneuriale dans les instances politiques dans une tentative de légitimation. La politique d'ouverture se traduit par une volonté d'encadrement et de corporatisme de la société. Elle participe d'une tactique qui permet d'élargir son assise politique pour contrôler l'élite politique et sociale en utilisant les institutions de l'Etat. D'autres facteurs d'ordre international contribuent au maintien du régime

³⁸⁷ Aṣlān 'Abd al-Karīm, « Le système totalitaire », in Violette Daguerre, *Démocratie et droits humains en Syrie*, op. cit. URL <http://www.achr.nu/kt.fr1.htm>. Consulté le 19 avril 2008.

³⁸⁸ P. J. Vatikiois, « Autoritarisme et autocratie au Proche-Orient », in Hamid Algar et al., *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, op. cit., p. 200.

³⁸⁹ Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, op. cit., p. 154.

³⁹⁰ Selon les élections législatives de 1990, sur les 250 sièges du Parlement, deux tiers des sièges sont réservés aux candidats du Front National Progressiste et le troisième tiers revient aux indépendants.

³⁹¹ Eberhard Kienle, « Vers un ajustement structurel et stratégique de l'autoritarisme : le politique dans la Syrie des années 1990 », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre, 1997, n° 158, p. 8.

autoritaire, tels que la question du terrorisme islamiste, un argument qui rend l'autoritarisme tolérable aux yeux des Occidentaux, et dans une certaine mesure des locaux, comme l'illustre la répression des mouvements islamistes dans les années 1980.

D. Le maintien au pouvoir, réseau communautaire et familial

Les recherches occidentales sur les régimes arabes du Moyen-Orient accordent une place centrale au facteur communautaire et confessionnel dans l'analyse du pouvoir politique³⁹². Bertrand Badie considère que la genèse des Etats arabes ne leur permet pas de se constituer en nations, à l'inverse selon lui de l'Occident où « *l'intervention de l'Etat est allée de pair avec l'élaboration de l'idée de communauté politique et de territorialisation de l'espace politique. Dans le monde musulman, la pratique nationaliste se heurte à la résistance des solidarités communautaires, du clientélisme, à l'irréductibilité de la culture islamique, à l'idée de territorialisation du politique* ³⁹³ ». De ce point de vue, la Syrie serait « *sous l'emprise à la fois communautaire et minoritaire* ³⁹⁴ », où le clientélisme alaouite reflète « *un désir communautaire et une volonté de contrôler la société* ³⁹⁵ ». Selon cette hypothèse, le régime syrien de Hafez al-Asad serait un régime contrôlé par une communauté alaouite homogène tirant sa force d'*al-'aṣabīyya*. Il faut dire que dans un premier temps, les liens de solidarité au sein des régimes baathistes n'étaient pas exclusivement communautaires. D'autres critères comme l'orientation idéologique, l'appartenance à une classe sociale « rurale » ou l'intérêt personnel pouvaient constituer ces solidarités, même si les liens de la communauté restent toujours présents.

Cependant la solidarité, dont le but est au départ de s'emparer du pouvoir, devient de plus en plus « *limitée à certains de ses segments, les clans et/ou les lignages comme les appelleraient les anthropologues* ³⁹⁶ ». Le régime baathiste de Hafez al-Asad illustre parfaitement ce phénomène, où le clientélisme politique du pouvoir a pris de l'ampleur et

³⁹² Voir notamment Alain Chouet, *loc. cit.*, p. 93-120.

³⁹³ Bertrand Badie, *Les deux Etats*, Paris, Fayard, 1987, p. 186.

³⁹⁴ Alain Chouet, *loc. cit.*, p. 94.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 105.

³⁹⁶ Riccardo Bocco, « 'Asabiyât tribales et Etats au Moyen-Orient : confrontations et connivences », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient*, sous la direction de Riccardo Bocco et Christian Velud, Paris, La Documentation Française, janvier-mars 1995 n° 147, p. 5.

est devenu beaucoup plus visible en revêtant un caractère nettement communautaire voire familial. En résulte une surreprésentation des alaouites notamment dans les fonctions militaires et sécuritaires. C'est ainsi qu'entre 1970, date d'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir, et 1997, 61,3% des chefs des services de sécurité et des commandants des forces armées sont issus de la communauté alaouite contre 35,5 % de sunnites³⁹⁷. Ceux qui étaient en charge de ces fonctions favorisaient l'ascension politique et sociale de leurs alliés et des membres de leurs communautés, par le biais de l'armée, des services de sécurité, de l'administration et de l'économie³⁹⁸.

Les solidarités communautaires, bien qu'elles viennent contredire le discours panarabe et laïque sur lequel s'appuie le régime, sont nécessaires à son maintien. Un pouvoir minoritaire est en quête permanente de légitimité³⁹⁹. Si la *'aṣabīyya* joue un rôle important dans la construction et la protection du régime et de la personnalité du président, elle n'est pas pour autant le seul facteur. Le régime s'accommode en fonction des pressions intérieures et/ou extérieures, modulant l'intensité de l'autoritarisme en opérant des tentatives d'ouverture politique et économique répondant souvent aux impératifs qui assurent sa survie et sa légitimation. Ainsi, pour rassurer la bourgeoisie sunnite, gravement touchée par les réformes agraires et la politique de nationalisation entamée par les néo-baathistes radicaux de Ṣlāḥ Ḡdīd, Hafez al-Asad, à l'inverse de ses prédécesseurs doctrinaires, se veut modéré sur le plan idéologique, et pragmatique sur le plan politique.

Le régime baathiste instauré par Hafez al-Asad est basé sur des rapports clientélistes avec tous les groupes sociaux et communautaires qui se lient directement ou indirectement avec le centre politique, des rapports clientélistes qui ne se limitent pas aux alaouites. Dans le but d'élargir l'assise du pouvoir, on observe une participation des autres communautés et plus particulièrement de la communauté majoritaire. Des sunnites qui

³⁹⁷ « En 1973, deux des cinq divisions syriennes étaient dirigées par des généraux alaouites ; en 1985 six sur neuf, et en 1992 sept sur neuf (une par un général ismaélien et la dernière par un Sunnite) ». Hanna Batatu, *Syria Peasantry, the Descendant of Its Lesser Rural Notables, and Theirs Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 219, cité dans Fabrice Balanche, *Les Alaouites, l'espace et le pouvoir dans la région côtière syrienne : une intégration nationale ambiguë*, Thèse de Doctorat en Géographie, Université François Rabelais, Faculté de Droit, d'Economie et des Sciences Sociales, Département de Géographie, Tours, 2000, p. 457.

³⁹⁸ Alain Chouet, *loc. cit.*, p. 93-120.

³⁹⁹ Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie, op. cit.*, p. 29.

n'auraient pas le dernier mot en matière de décision mais leurs adjoints alaouites selon Eberhard Kienle⁴⁰⁰. Cela explique la pérennisation du régime et l'existence d'appuis en dehors de sa très minoritaire communauté d'origine⁴⁰¹. Ainsi les liens de solidarité communautaire entre les alaouites ne peuvent pas à eux seuls expliquer la pérennisation du pouvoir baathiste. Et comme le remarque Philippe Droz-Vincent ces réseaux alaouites « *ont montré leur instabilité et leur fonctionnement en ne faisant pas corps aussi facilement que le voudraient ces explications derrière un leader unique qui serait perçu comme naturel* »⁴⁰².

Hafez al-Asad n'a pas hésité à faire le ménage jusqu'au sein de sa famille et parmi les sunnites occupant certains des postes les plus élevés de l'État, y compris dans son environnement immédiat. Certes les postes les plus sensibles du pouvoir sont tenus par des alaouites, mais l'élargissement à d'autres éléments loyaux n'est pas exclu. C'est une pratique tout à fait contraire à la laïcité, mais elle s'avère essentielle dans un régime « autoritaire » ; elle ne se définit pas par la volonté de favoriser un groupe social au détriment d'un autre, mais plutôt par la volonté de se préserver et d'assurer son maintien au pouvoir. Son appui sur les alaouites ne se justifie que par la nécessité de garantir la stabilité et la pérennité du régime. Il ne s'agit pas de négliger le rôle évident que la solidarité communautaire a joué dans l'histoire politique de la Syrie. A l'instar de ses voisins, la solidarité de ses membres est en partie déterminée, en partie seulement, par la confession religieuse et/ou l'appartenance ethnique.

En effet les pays de la région fournissent de nombreux exemples de dirigeants qui favorisent leur région d'origine ou leur communauté, un système renforcé par les régimes autoritaires. En Syrie, les recrutements politiques obéissent davantage à des critères de solidarité fondés sur l'intérêt et surtout sur la loyauté, plutôt qu'à des critères confessionnels ou communautaires. Les alaouites qui occupent des postes de responsabilité

⁴⁰⁰ Eberhard Kienle, « Entre jama'a et classe : le pouvoir politique en Syrie contemporaine », *loc. cit.*, p. 215.

⁴⁰¹ Fabrice Balanche, « Clientélisme, communautarisme et fragmentation territoriale en Syrie », in *A Contrario, Territoires de pouvoirs et espaces de croyances au Machrek*, BSN Press, janvier, 2009, n° 11, p. 130.

⁴⁰² Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, *op. cit.*, p. 170.

élevée n'appartiennent pas tous au même clan qu'Hafez al-Asad⁴⁰³. Des sunnites occupent des postes importants dans le pouvoir et se trouvent dans le cercle de confiance du Président : Abdū-l-Ḥalīm Ḥaddām⁴⁰⁴, Muṣṭafa Ṭlāṣ⁴⁰⁵, Ḥikmāt al-Šihābī⁴⁰⁶. Il semble qu'on puisse dire que le recrutement au sein du régime de Hafez al-Asad est basé sur la loyauté, les liens d'intérêt et le clientélisme politique.

Le facteur communautaire et la *'aṣabīyya* existent bel et bien mais à condition de s'assurer de la loyauté : « *Répéter que le régime de Hafez al-Asad est obsédé par le devenir de sa communauté au point de ne raisonner qu'en termes confessionnels est totalement absurde* ⁴⁰⁷ ». Hafez al-Asad s'est ainsi débarrassé de Ṣalhā Ġdīd, alaouite, et il a même éloigné son frère Rif'āt, alors « chef des brigades de défense » depuis 1984 quand celui-ci menaçait le pouvoir du président. En outre les opposants islamistes n'étaient pas les seuls prisonniers politiques du régime, des alaouites baathistes marxisants, des communistes et nassériens constituent également une partie importante des prisonniers politiques⁴⁰⁸.

⁴⁰³ Hafez al-Asad appartient au clan Karahil de la confédération Kalbieh.

⁴⁰⁴ Vice-président de la République arabe syrienne entre 1985 et 2005.

⁴⁰⁵ Ministre de la Défense de 1970 à 2000 et vieil ami du président Hafez al-Asad.

⁴⁰⁶ Chef d'Etat-major de l'armée entre 1974 et 1998.

⁴⁰⁷ Daniel Le Gac, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁰⁸ « Syria Unmashed. The Suppression of Human Rights by Asad Regime », in *Middel East Watch*, New Haven/ Londres, Yale University Press, 1991, p. 67 ; cité dans Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 59.

II. Hafez al-Asad, régime minoritaire en quête de légitimité

Tout pouvoir politique cherche à se donner pour assise un fondement solide. De ce point de vue, la question de la légitimité comporte une importance vitale pour tout régime politique. La laïcité par référence aux idées nationalistes et marxisantes et la religion par référence à un héritage islamique de la Syrie, constituent les deux facteurs les plus importants dans la question de la légitimité politique des régimes baathistes syriens. Si durant les années 1960, la référence aux vocabulaires nationalistes et socialistes constitue l'essentiel du discours de légitimation du pouvoir baathiste⁴⁰⁹, avec le régime de Hafez al-Asad, ce discours prend un autre aspect. Certes la référence à l'arabisme et au nationalisme continue à figurer dans le discours officiel du régime, mais une importance particulière est accordée aux références religieuses et à l'identité et à l'héritage islamique de la nation arabe⁴¹⁰. Issu d'une communauté minoritaire longtemps considérée par les conservateurs sunnites comme hérétique voire non musulmane, le président Hafez al-Asad, au pouvoir depuis 1970, est contraint de chercher à assurer la légitimité de son régime politique. La démarche de légitimité s'opère sur deux niveaux. Celui de la communauté, dont l'intégration religieuse, politique et économique est essentielle pour se faire accepter par une majorité longtemps réfractaire, et celui du régime et plus particulièrement la personne du président, Hafez al-Asad, qui doit se montrer comme le vrai rassembleur et le défenseur de la religion et de l'islam.

A. Les alaouites, rapprochement de la communauté des croyants

Les alaouites en Syrie se concentraient particulièrement dans la montagne alaouite *Ġibāl al-'alawīyīn*⁴¹¹, là où ils avaient réussi à se maintenir et à conserver leurs caractères sociaux au cours de l'histoire. Certains ont quitté la montagne pour les plaines fertiles qui entourent la région côtière, d'autres se sont établis dans quelques villages répartis entre

⁴⁰⁹ Entretien avec Muhammad Sa'īd Ṭālib, membre du Commandement régional du Baath en Syrie pendant la période du régime néo-baathiste (1966-1970), Damas, le 12 mai 2009.

⁴¹⁰ Entretien avec Aḥmad Barqāwī professeur de philosophie à l'Université de Damas, Damas, le 25 mai 2009.

⁴¹¹ « Les Alaouites constituent 70% de la population de la montagne alaouite » ; cité par Sabrina Mervin, *loc. cit.*, p. 344.

Homs et Hama pour travailler comme paysans dans les propriétés de la bourgeoisie citadine sunnite et chrétienne. Au Golan, au nord du lac al-Ḥūleh, deux villages ‘Aīn Fīt et Z‘ūra sont habités par des alaouites. Estimés à 11% de la population syrienne⁴¹², les alaouites constituent la première minorité confessionnelle de Syrie. Cette communauté, qui jusqu’au début du mandat français en 1920 était reléguée à la périphérie, marginalisée politiquement et économiquement, fournit depuis 1970 l’essentiel de l’appareil militaire et sécuritaire du régime baathiste de Hafez al-Asad. Le mot « alaouite » signifie étymologiquement les partisans d’Ali, le cousin du Prophète Muhammad ; l’utilisation du terme est relativement récente et remonte au mandat français dans les années 1920⁴¹³, tandis que le nom courant était autrefois celui de Nuṣāyirī. Employé notamment dans le discours des Frères musulmans, le mot Nuṣāyirī est connoté péjorativement et renvoie à une secte hétérodoxe. Il est difficile de préciser l’origine du mot nuṣāyīyya.

Tous les auteurs, y compris des alaouites, divergent au sujet de l’origine de la nomination Nuṣāyirī. Certains la font remonter à Muhammad ibn Nuṣāyir, un des disciples d’al-Ḥasan ibn ‘Alī surnommé al-‘Askarī, 11^{ème} Imam chiite mort en 874⁴¹⁴ alors que d’autres la font remonter à un certain Naṣīr, un serviteur de l’Imam ‘Alī, le cousin du Prophète⁴¹⁵. La doctrine se diffuse rapidement et connaît un grand engouement dans le nord de la Syrie sous la domination des émirs hamdanides chiites d’Alep (929-1003), grâce au prosélytisme du plus célèbre doctrinaire alaouite Ḥamdān Ḥaṣībī mort en 960⁴¹⁶. Cette doctrine a retenu la curiosité des voyageurs, des orientalistes et des romanciers occidentaux. Plusieurs études lui ont été consacrées, cependant aucune n’a été vraiment éclairante. L’absence de textes documentés ou d’écrits historiques, le mystère, l’isolement et le secret qui entourent la doctrine alaouite ont fait circuler autour d’elle beaucoup

⁴¹² Michel Seurat, « Les populations, l’Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d’aujourd’hui*, op. cit., p. 92.

⁴¹³ Selon les rapports militaires français, les autorités mandataires ont procédé à ce changement pour les revaloriser, le terme « nuṣāyirī étant péjoratif ». Sabrina Mervin, *loc. cit.*, p. 351.

⁴¹⁴ Cf. Laurent et Annie Chapry, *Politique et minorités au Proche-Orient : les raisons d’une explosion*, op. cit., p. 97. Munīr al-Šarīf, *al-Muslimūn al-‘alawīyūn, man hum wa ‘āyina hum ? (Les Musulmans alaouites, qui sont-ils et où sont-ils ?)*, Beyrouth, Dār al-Balāḡ, 1994, p. 109.

⁴¹⁵ ‘Alī ‘Azīz al-‘Ibrāhīm, *al-‘Alawīyūn wa al-taššāyīyū* (Les Alaouites et le chiisme), Bayrouth, al-Dār al-‘Islāmīyya, 1992, p. 27.

⁴¹⁶ Ḥāšim ‘Uṭmān, *al-‘Alawīyūn baīyna al-ustūra wa al-ḥaqīqa (Les Alaouites entre mythe et vérité)*, 2^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-‘Alāmī, 1985, p. 33.

d'hypothèses et contribuent à alimenter les illusions et les calomnies à son encontre, expliquant en grande partie les imaginations fantaisistes et parfois surprenantes sur son compte. Pour René Dussaud, les alaouites seraient d'origine sémitique et représenteraient les oubliés des anciennes populations syro phénicienne⁴¹⁷. Maurice Barrès fait des alaouites les descendants d'alliances de Syriens avec des Francs pendant les croisades⁴¹⁸. Ernest Renan faisait du mot nuṣāyūrī un diminutif naṣrānī qui veut dire « chrétien » en arabe, et voit en eux des descendants des premiers chrétiens qui, à l'arrivée des conquérants musulmans, se seraient retranchés dans leur montagne⁴¹⁹.

Quant au Père jésuite Henri Lammens, il considérait la religion des alaouites comme un compromis entre le christianisme et le chiisme. Convertis à l'islam, les alaouites seraient restés chrétiens puis ils auraient mêlé à leurs croyances des éléments chiïtes dans le but de se dissimuler : « *Nous croyons donc être dans le vrai en affirmant que la religion nuṣāyūrī est une déformation non du dogme coranique, mais de la vérité chrétienne. Les Nuṣāyūrī ont certainement été chrétiens, ils ont dû le demeurer même après la conquête musulmane. Privés d'un sacerdoce constitué, ils auront peu à peu mêlé à leurs croyances primitives, pour les voiler peut-être, des éléments chiïtes*⁴²⁰ ». Louis Massignon note que les femmes alaouites « *n'ont pas d'âmes et peuvent faire partie de l'offrande d'hospitalité entre initiés*⁴²¹ », que les alaouites professent l'incarnation et la descente de l'Esprit Saint sur les *Imams*, ou encore la métempsycose⁴²². Ces légendes ont également circulé à propos d'autres sectes minoritaires rivales. Ḥamza, un des fondateurs de la doctrine druze, accuse les Nuṣāyūrī de tout permettre à l'initié y compris « *le meurtre, le vol, le mensonge, la*

⁴¹⁷ René Dussaud, *Histoire et religion des Nossairis*, Paris, Bouillon, 1900, p. 14 ; cité dans Alain Nimier, *op. cit.*, p. 13.

⁴¹⁸ Maurice Barrès (1862-1923), qui s'était enthousiasmé pour les alaouites dans son enquête aux pays du Levant, note en décrivant les alaouites en 1923 : « *Roses, blonds de cheveux et de moustaches et les yeux prodigieusement bleus. Je n'oublierai jamais ces figures lorraines, mosellanes, rhénanes qui me regardaient* » ; cité dans *ibid.*, p. 33.

⁴¹⁹ Ernest Renan, *Mission en Phénicie*, Paris, s. n., 1874, p. 114 ; cité dans *ibid.*, p. 19.

⁴²⁰ Henri Lammens, « Au pays des Nosayri », *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, p. 587 ; cité dans Sabrina Mervin, *loc. cit.*, p. 345.

⁴²¹ Louis Massignon, « Nusairi », in *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, Paris, 1936, p. 1030 ; cité dans Alain Nimier, *op. cit.*, p. 18.

⁴²² Ḥāšim 'Uṭmān, *al-'Alawīyūn baiyna al-ustūra wa al-ḥaqīqa (Les Alaouites entre mythe et vérité)*, *op. cit.*, p. 48.

*calomnie, la fornication et la pédérastie*⁴²³». L'ouvrage de Sulaïymān Afandī, un alaouite d'Adana converti au judaïsme puis au protestantisme sous l'aile protectrice des missionnaires de Lattaquié⁴²⁴ aurait également inspiré les écrits des missionnaires et des voyageurs sur les alaouites⁴²⁵. Mais ce qui caractérise la plupart des écrits sur les alaouites, c'est qu'ils s'appuient sur des sources extérieures à la communauté ; outre quelques manuscrits, les archives ottomanes et diplomatiques qui viennent compléter les récits des voyageurs, on s'appuyait sur l'historiographie arabe classique. Cette dernière n'apparaît pas plus éclairante, les écrits des historiens arabes classiques ayant beaucoup divergé à propos de la doctrine alaouite, d'autant plus que cette hérésiographie sunnite est farouchement défavorable aux alaouites.

Dans une consultation juridique au sujet des alaouites, fatwa devenu célèbre, Ibn Taïymīyya (1263-1328), juriste fondamentaliste de Damas, dit des alaouites qu'« *ils sont plus infidèles que les Juifs et les Chrétiens, plus infidèles encore que des idolâtres. Le mal qu'ils ont fait à la religion de Muhammad... est plus grand que celui que font les infidèles belligérants... il est agréable à dieu qu'on mène contre eux la guerre sainte*⁴²⁶ ». Si cette hostilité envers une minorité a existé, les préceptes haineux d'Ibn Taïymīyya n'ont évidemment pas été traduits tels quels dans les faits. La fatwa d'Ibn Taïymīyya a certes influencé l'opinion mais elle n'a jamais pu acquérir un pouvoir décisionnel ayant force de loi. Selon l'historiographie produite par des membres de la communauté, les alaouites présentent une autre version de leur histoire⁴²⁷. En 1936, un communiqué rédigé par des chefs de la communauté affirme que tout alaouite est musulman, croit à l'unicité de Dieu et au Prophète de Muhammad, et que quiconque rejette cela n'est pas considéré comme appartenant à la communauté alaouite : « *les alaouites sont des musulmans chiites et*

⁴²³ Jacques Weulersse, *Le pays des Alaouites*, op. cit., p. 57.

⁴²⁴ Sulaïymān Afandī, alaouite d'Adana converti au protestantisme, fut assassiné par ses coreligionnaires en 1863 pour avoir écrit un livre révélant les secrets de la doctrine alaouite. Sabrina Mervin, loc. cit., p. 345.

⁴²⁵ Hāšim 'Uṭmān, *Hal al-'alawīyūn šī'a ? (Est-ce que les Alaouites sont des Chiïtes ?)*, Beyrouth, Dār al-'Alāmī, 1994, p. 10-15.

⁴²⁶ Hāšim 'Uṭmān, *al-'Alawīyūn baiyna al-'ustūra wa al-ḥaqīqa (Les Alaouites entre mythe et vérité)*, op. cit., p. 51.

⁴²⁷ Cf. Muhammad Amīn Ġālib al-Ṭawīl, *Tārīḥ al-'alawīyīn (Histoire des Alaouites)*, Beyrouth, Dār al-'Andalus, 1966. Maḥmmūd al-Šālīḥ, *al-Nab' al-yaqīn 'an al-'alawīyīn (La bonne information sur les alaouites)*, 1961. Munīr al-Šarīf, op. cit.

refusent toute ce qui déforme leur crédo et croyance⁴²⁸». En 1970, plusieurs chefs religieux issus de la communauté alaouite de Syrie et du Liban rédigent une déclaration dans laquelle ils précisent leur croyance, leur crédo et leur rapport à l'islam. Les alaouites se déclarent musulmans et Arabes qui croient en Dieu et en son Prophète Muhammad. Ils se rattachent à la doctrine de l'Imam Ğa'far al-Şādiq qui constitue une référence juridique et théologique pour eux, établissant une relation de synonymie entre « chiite » et « alaouite »⁴²⁹. Si les alaouites acceptent en effet la plupart des auteurs classiques chiites, manifestent une forte dévotion à la famille et aux descendants directs du Prophète, et se considèrent comme membres de la famille du chiisme duodécimain, sur le plan de la pratique religieuse, ils manifestent moins d'attachement aux obligations rituelles de l'islam que les chiites duodécimains ou les sunnites. Ainsi, ils tolèrent l'alcool, la mixité, le dévoilement des femmes et prêtent peu d'attention au jeûne, à la prière ou aux cérémonies de pèlerinage de l'islam.

La communauté alaouite revêt une importance particulière pour les observateurs occidentaux qui s'intéressent à la question de l'Etat-nation moyen-oriental. La « domination » des alaouites sur un pays, dont la majorité de la population est sunnite et qui a toujours été gouverné par des sunnites, paraît paradoxale, comme illustrant le rôle et le poids des liens de solidarité tribale et communautaire *'aṣabīyya* dans la construction de l'Etat-nation arabe. Mais si les liens de solidarité sociale et communautaire ont joué un rôle important dans la montée d'une élite alaouite, il s'avère que cette élite était à la recherche permanente d'une « intégration » nationale (à l'Etat-nation laïque) et communautaire (à la communauté des croyants, *Umma*).

Sous l'Empire ottoman, qui érige le sunnisme en religion officielle, les chrétiens et les juifs étaient reconnus comme *ḍimmī*, « protégés musulmans » et intégrés au système des *millet* ; les minorités religieuses musulmanes telles que les alaouites étaient rejetées et souvent considérées par les deux principaux hameaux de l'islam (sunnite et chiite) comme hérétiques. Ce système fait obstacle à l'intégration de la communauté alaouite dans une société dominée par une majorité sunnite. Marginalisés politiquement, entretenant des

⁴²⁸ Hāšim 'Uṭmān, *al-'Alawīyūn bai'yna al-'ustūra wa al-ḥaqīqa (Les Alaouites entre mythe et vérité)*, op. cit., p. 150.

⁴²⁹ Pour la totalité du texte de la déclaration voir Munīr al-Şarīf, op. cit., p. 9-30.

relations de dépendance difficile avec les villes de la côte, les alaouites se trouvent alors dans une situation de pauvreté et de sous-développement économique et social par rapport aux autres minorités confessionnelles de Syrie⁴³⁰. Pendant la période ottomane des *Tanzimat*, les alaouites connaîtront un moment de relative tolérance. Les Ottomans cherchent avant tout à les intégrer dans le système du *millet* pour éviter une intervention des puissances européennes en leur faveur mais aussi pour assurer la collecte du tabac⁴³¹. A l'instar des autres minorités religieuses, les alaouites bénéficieront d'une certaine autonomie religieuse et géographique. Retranchés dans leurs montagnes inaccessibles, soumis à un contrôle administratif ottoman peu efficace, les alaouites vivent en paix pour peu qu'ils s'acquittent de leurs devoirs et qu'ils paient leurs taxes. La puissance mandataire française, quant à elle, n'a pas manqué d'exploiter les dissensions confessionnelles entre les communautés (surtout entre alaouites et ismaélites), s'employant ainsi à renforcer les antagonismes afin d'endiguer les poussées nationalistes.

S'appuyant à son habitude sur les minorités, la puissance mandataire crée dès 1920 le « *Territoire autonome des alaouites* »⁴³², qui devient un Etat dans la Fédération des Etats de Syrie, fédération éclatée quatre ans plus tard au profit d'un « Etat indépendant des alaouites », puis d'un « Gouvernement de Lattaquié », composé par les Français. Lorsque la France délimite en 1920 l'Etat des alaouites, elle cherche à rendre son territoire le plus homogène possible du point de vue confessionnel. La frontière avec les autres Etats du Levant sous mandat français donne un sens politique au territoire ainsi délimité⁴³³. Les inégalités que subissaient les alaouites conduisent certains de leurs intellectuels à promouvoir un processus de réforme et d'intégration sociale, religieux et politique. La sortie de la situation d'isolement dans laquelle ils vivaient se traduit d'abord par une ouverture culturelle et religieuse sur le monde extérieur et en particulier sur les chiites du Liban. Un processus d'intégration des alaouites commence avec un mouvement de réformes sociales, religieuses et culturelles, conduit par quelques cheikhs alaouites du

⁴³⁰ La minorité ismaélite par exemple jouissait d'une meilleure situation sociale et économique.

⁴³¹ Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, Paris, Karthala, 2006, p. 28.

⁴³² Laurent et Annie Chapry, *Politique et minorités au Proche-Orient : les raisons d'une explosion*, op. cit., p. 158.

⁴³³ Fabrice Balanche, « Les Alaouites : une secte au pouvoir », in *Outre Terre*, Paris, mars 2006, vol. 2, n°14, p. 73-96.

Ġibal al-‘Alawīyīn. Sulāymān al-Aḥmad (1866-1942), un des pionniers de la réforme religieuse alaouite, noue des relations avec les *Ulémas* chiites duodécimains du Ġabal ‘Āmil au Liban sud comme Abdū al-Ḥusaīyn Šaraf al-Dīn et Muḥsin al-Amīn, chiite habitant Damas, mais il se met également en relation avec des sunnites de Damas.

L’effort de Sulāymān al-Aḥmad se traduit par la publication d’articles dans des revues chiites afin de mieux faire connaître les membres de sa communauté. Il se charge de diffuser dans sa région la revue *al-‘Irfān*, une revue publiée par des chiites duodécimains à Saida, dans le but de promouvoir une réforme de la pratique religieuse de sa communauté. Par l’intermédiaire de ses amis duodécimains, il apporte des ouvrages de référence en droit islamique pour fonder les décisions des tribunaux alaouites ; les alaouites adoptent le droit des chiites duodécimains dit *ḡa‘farīte*. Un érudit d’Adana Muhammad Amīn Ġālib al-Ṭawīl s’emploie de son côté à faire connaître l’histoire et la doctrine alaouites en rédigeant un premier ouvrage sur les alaouites, publié d’abord en turc en 1919 puis traduit par lui-même en arabe et publié en 1925 sous le titre de *Tārīḥ al-‘alawīyīn* « Histoire des alaouites ». Il remplace le mot *nuṣaīyri* par ‘*alawī* alaouite, dans l’objectif de rattacher les *nuṣaīyri* à ‘Alī le cousin du Prophète et le premier *Imam* selon les chiites. Les *nuṣaīyri* se placent ainsi à l’ombre du chiisme et deviennent donc musulmans.

Dans son livre, Muhammad Amīn Ġālib al-Ṭawīl ne fait pas de distinction entre « alaouite », « chiite » ou « *nuṣaīyri* » ; il assimile *nuṣaīyri* et alaouite à chiite. Il fait remonter l’origine des alaouites aux premiers arabes. L’objectif de ces réformes est de faire reconnaître les alaouites comme musulmans faisant partie de la *Umma* grâce à leur rattachement aux chiites duodécimains. En juillet 1936, certains réformistes alaouites dont Sulāymān al-Aḥmad, publient un texte dans lequel ils proclament leur arabité et leur adhésion à l’islam. Ils sollicitent al-Ḥāḡ Amīn al-Ḥusaīynī, le *Mufti* de Jérusalem ; celui-ci répond dans une fatwa détaillée qui stipule que les alaouites sont musulmans et qu’ils appartiennent à la communauté des croyants, et qui demande aux autres musulmans de travailler avec eux au bien commun⁴³⁴. Si cette démarche peut être interprétée comme une volonté d’unir toutes les forces capables de lutter contre l’occupation étrangère au Moyen-

⁴³⁴ Sabrina Mervin, *loc. cit.*, p. 353.

Orient⁴³⁵, elle constitue une étape de rapprochement au chiisme et d'incorporation dans la *Umma*⁴³⁶. Le processus de réforme se poursuit après l'intégration du gouvernement alaouite dans l'Etat syrien et traduit une volonté de rapprochement avec les chiites duodécimains. La « *Société de bienfaisance islamique ġa'farīte* », une association alaouite, préconisait un retour au chiisme *ġa'farīte* duquel l'isolement dans les montagnes avait éloigné les alaouites. Cette association s'emploie à se rapprocher des duodécimains du Liban et même d'Irak où elle envoie des jeunes alaouites à Nadjaf pour les former en sciences religieuses⁴³⁷. En 1952, l'Etat syrien reconnaît la doctrine alaouite *ġa'farīte* comme référence juridique des alaouites. 'Abd al-Raḥmān al-Ḥaīyīr, mort en 1986, est l'idéologue de cette tendance parmi les alaouites qui acquiert plus de visibilité et devient en quelque sorte leur religion officielle après l'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir en 1970. Et pour des raisons de politique intérieure en 1973, Hafez al-Asad demande à l'*Imam* chiite du Liban Mūsā al-Ṣadr, que les alaouites soient reconnus comme faisant partie de l'islam chiite. Ces alaouites veulent se moderniser, s'ouvrir vers l'extérieur et se rapprocher de l'islam. Ce processus d'intégration religieuse semble indispensable à l'intégration des alaouites dans l'ensemble de la région côtière et dans les villes syriennes de l'intérieur, mais aussi dans le système politique.

Cependant ce processus de réforme engendre un schisme au sein de la communauté alaouite ; il suscite la critique de certains alaouites qui refusent de se reconnaître dans ce mouvement. Ceux-ci se replient dans une sorte de crispation sur les spécificités des doctrines *nuṣaīyirī*. Ce mouvement est créé par Sulāymān al-Muršid, un berger qui se proclame nouveau prophète. La *muršīdīyya* est aujourd'hui très vivace parmi certains alaouites et reste sans doute méconnue : on ne sait quasiment rien des doctrines et pratiques observées par ses adhérents ou ceux qui ont refusé de se reconnaître parmi les duodécimains.

⁴³⁵ La reconnaissance de leur appartenance à la communauté musulmane devait pourtant, du point de vue nationaliste, inciter les alaouites à admettre leur intégration à la Syrie, qui entra dans les faits à compter du 9 septembre 1936. On voulait en outre mettre un terme au prosélytisme des jésuites, qui tentaient depuis 1933 de les convertir au christianisme.

⁴³⁶ Voir le site internet : <http://www.alaweenonline.com>.

⁴³⁷ Sabrina Mervin, *loc. cit.*, p. 353.

B. Le monde urbain, tremplin pour le pouvoir

Le monde urbain, par sa bourgeoisie commerçante, est le premier à répondre aux changements des structures sociales traditionnelles, par son adhésion au libéralisme économique et par l'introduction de nouveaux modes de vie capitalistes. Les *Tanzimat* (1839-1878) ont contribué au développement des villes en renforçant leur rôle dans l'espace politique et social car le contrôle de la ville signifie le maintien des provinces arabes. Le monde urbain constituait donc le noyau du pouvoir politique et le point de départ des dirigeants⁴³⁸. Selon l'historien Albert Hourani : « *la ville est par excellence le lieu du pouvoir étatique, ce mode de gestion centralisé des communautés politiques [...] depuis l'Etat ottoman de l'Empire en réforme jusqu'aux Etats-nations modernes. L'histoire de la domination politique dans la région est aussi celle de la lutte pour le contrôle de la ville* ⁴³⁹ ». Le développement de la ville se fait au détriment de la campagne qui reste relativement à l'écart de ce changement, ce qui provoque un déséquilibre entre le monde rural et le monde urbain et contribue à l'augmentation de la population urbaine.

Le contraste social, économique et culturel entre le monde rural et le monde urbain reflète la réalité de la vie sociopolitique de la Syrie de l'époque, expliquant la domination de la bourgeoisie nationale syrienne sur la scène politique pendant des années⁴⁴⁰. A la veille du mandat français, l'économie syrienne est contrôlée par deux acteurs principaux : les commerçants et les artisans dans les villes, les propriétaires terriens et les paysans dans les campagnes⁴⁴¹. Les relations commerciales avec l'Europe et en particulier avec la France se multiplient sous le mandat français. Le système économique s'oriente vers le capitalisme, un modèle favorisé par la haute bourgeoisie nationale⁴⁴². Cette bourgeoisie, composée de propriétaires de biens fonciers, de grands commerçants et d'entrepreneurs des industries du textile, du bâtiment et de l'alimentaire, apparaît alors que décline l'Empire ottoman, puis elle se renforce sous le mandat, s'employant à mettre la Syrie sur les rails du

⁴³⁸ Philippe Droz-Vincent, *Moyen Orient, pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, op. cit., p. 5.

⁴³⁹ Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford, Macmillan, 1981 : cité dans *ibid.*, p. 4.

⁴⁴⁰ Théo Cosme, *Moyen-Orient 1945-2002, histoire d'une lutte de classe*, Paris, Editions Senonevero, 2002, p. 31.

⁴⁴¹ Georges Ğabbūr, op. cit., p.49.

⁴⁴² *Ibid.*, p.50.

capitalisme occidental. Cette situation lui permet de jouer un rôle très important sur les plans social et économique, et de s'affirmer sur la scène politique du pays en prenant la tête du mouvement national et de la lutte contre le mandataire français. Jusqu'au début des années 1960, le paysage territorial syrien présente de grandes disparités physiques et économiques. La ville qui a toujours été un lieu de pouvoir économique et politique était généralement occupée par une population sunnite et chrétienne (la classe bourgeoise en tout cas). Les minorités (alaouites, druzes...) se concentraient particulièrement dans les zones périphériques et montagneuses éloignées du centre du pouvoir politique et économique. Beaucoup de ces minorités étaient employées comme simples paysans ou métayers chez de riches propriétaires terriens. Bien que la population citadine ne constitue que 25% de la population en 1930 et 42% en 1960, la vie rurale subissait la domination économique de l'aristocratie citadine. Philippe Droz-Vincent définit la relation entre la ville et la campagne comme une « *relation dépendance/domination* ⁴⁴³ » où le monde citadin « *ponctionne véritablement la campagne : le prélèvement économique opéré sur les campagnes est toujours rapatrié en ville, impôts, bénéfice du waqf, usure, etc...* ⁴⁴⁴ ».

Si l'importance du rôle économique de la ville varie selon l'époque et la région, son rôle dans le domaine politique ne change pas. La ville reste un passage obligatoire pour l'élite et les dirigeants politiques⁴⁴⁵. A l'indépendance, les musulmans sunnites représentaient 63,3% de la population urbaine de la région côtière et constituaient environ les trois quarts de la population de la ville de Lattaquié (26.000 habitants). Les communautés chrétiennes représentent 15% à Lattaquié, 30% à Ṭarṭūs⁴⁴⁶. Aujourd'hui, les villes littorales sont peuplées en majorité d'alaouites, alors que ceux-ci étaient quasiment absents jusqu'au mandat français et représentaient à peine 10% des urbains, soit 3% de la communauté. L'intégration des minorités dans le monde urbain et sur la scène politique commence avec le mandat français. Le mandataire français, dans l'objectif d'asseoir son

⁴⁴³ Philippe Droz-Vincent, *Moyen-Orient, Pouvoir autoritaires, sociétés bloquées*, op. cit., p. 35-36.

⁴⁴⁴ Nadine Méouchy, *Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français 1920-1939*, op. cit., p. 49.

⁴⁴⁵ Milos Mendel Praha, « Regional and Confessional Aspects of the Development of Syria (1963-1982) », in *Archives Orientales*, Prague, Praha Academia, n° 59, 1991, p. 43.

⁴⁴⁶ Daniel Le Gac, op. cit., p. 60.

autorité et d'affaiblir le courant nationaliste arabe mené par des sunnites⁴⁴⁷, crée en août 1920, sur une superficie de 6.500 km, « le Territoire autonome des alaouites » qui deviendra en 1930 « Gouvernement de Lattaquié ». Les alaouites représentaient alors plus de 200.000 habitants sur un total de 350.000⁴⁴⁸, les sunnites majoritaires en Syrie devenant minoritaires en territoires alaouites. La création d'un territoire autonome dans lequel les alaouites constituent une majorité contribue d'une certaine manière à casser les barrières communautaires et l'isolement des alaouites, et constitue une première ouverture de la communauté aux villes voisines (Lattaquié, Alexandrette) provoquant sa promotion politique. Dans les années 1930, la population de la ville de Lattaquié comptait 25.000 habitants dont 500 alaouites ; dans les années 1980, on dénombre environ 70 000 alaouites sur 100 000 sunnites et 30 000 chrétiens, principalement Grecs orthodoxes⁴⁴⁹.

Les Troupes Spéciales du Levant sous le mandat français, dont le recrutement étaient composé principalement de minorités, ont également facilité cette intégration urbaine. Selon Bernard Vernier, l'autorité française « avait formé des escadrons druzes, tcherkesses, kurdes et un bataillon alaouite ⁴⁵⁰ ». La France a pu compter sur un grand nombre de soldats au gouvernement, formant environ la moitié des huit bataillons d'infanterie composant les troupes Spéciales du Levant et servant dans la police. Henri de Jouvenel, haut commissaire français pour la Syrie (1925-1927), cite un politicien alaouite important : « Nous avons réussi à accomplir plus de progrès en trois ou quatre ans que nous en avons eu en trois ou quatre siècles⁴⁵¹ ». La carrière militaire offrait aux paysans des campagnes pauvres, peuplées en majorité de communautés minoritaires, l'occasion de sortir de leurs conditions. Les paysans qui formaient le groupe social le plus nombreux et le plus exploité, trouvaient dans l'engagement dans l'armée un moyen facile de pénétrer le

⁴⁴⁷ Daniel Pipes, « The Alawi Capture of Power in Syria », in *Middle Eastern Studies*, Taylor & Francis, Ltd., octobre, 1989, vol. 25, n° 4, p. 439.

⁴⁴⁸ Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, Tous ces chiffres sont très approximatifs et relèvent d'une estimation. Voir à ce propos, Mouna Liliane Samman, *La population de Syrie, étude géo-démographique*, Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Université Paris 1, 1976.

⁴⁵⁰ Bernard Vernier, *Armée et politique au Moyen-Orient*, Paris, Payot, 1966, p. 118.

⁴⁵¹ Cité dans Daniel Pipes, *loc. cit.*, p. 438.

monde urbain et politique et de sortir ainsi de la misère⁴⁵². Une deuxième ouverture des minorités sur le monde urbain et politique découle de la formation des partis politiques laïques sous mandat français. C'est avec l'arrivée du Baath au pouvoir en 1963 que la participation des éléments minoritaires dans la vie politique et partisane s'accélère. La réforme agraire lancée par les baathistes dans les années 1960, la volonté de favoriser l'accès aux mêmes infrastructures que les citoyens, la centralisation administrative et l'exode rural ont contribué à la création de villes à la périphérie des grandes agglomérations. Les alaouites, autrefois quasi absents des villes, sont devenus les plus nombreux dans les villes de la région côtière⁴⁵³. Dans les années 90, ils passent devant les chrétiens, et derrière les sunnites, en ce qui concerne les villes de Homs et Hama⁴⁵⁴ où ils viennent s'installer comme militaires et fonctionnaires. Damas qui comptait quelques 4.200 alaouites il y a 50 ans, concentre aujourd'hui une importante communauté alaouite dans les quartiers dits « informels », quartiers qui concentrent d'ailleurs un mélange de populations hétérogènes.

C. L'islam, de la contestation à la revalorisation

Le rapport à l'islam dans le discours baathiste va connaître plusieurs évolutions. Avec la prise du pouvoir en 1963 et plus particulièrement durant la période du régime néo-baathiste 1966-1970, le rapport entre l'islam et le Baath devient conflictuel. Le discours officiel baathiste vis-à-vis de l'islam s'est complètement démarqué de celui des dirigeants historiques. La référence à l'islam en tant que facteur positif est quasi absente du discours des leaders baathistes de cette période-là. Le discours néo-baathiste représente la religion comme une pensée réactionnaire par opposition à la raison, l'esprit scientifique et la pensée progressiste. Les journaux et les revues éditées par le Baath adressent ouvertement de sévères critiques à la religion⁴⁵⁵. Avec l'avènement au pouvoir de Hafez al-Asad, la

⁴⁵² Bernard Vernier, *Armée et politique au Moyen-Orient*, op. cit., p. 119.

⁴⁵³ Ils représenteraient 70 % de la population à Tartūs, 25, 55 % à Lattaquié, 65 % à Baniyas et à Jableh. En montagne, Dreykish, Sheikh Bader et Qardaha sont alaouites à près de 100 % ; Safita se partage entre chrétiens et alaouites.

⁴⁵⁴ Fabrice Balanche, « La prise en compte du facteur communautaire dans l'analyse spatiale : l'Etat, l'espace et les communautés en Syrie », in *Géographie et cultures, Lieu et internationalité*, Paris, L'Harmattan, hivers 2004, n° 52, p. 8.

⁴⁵⁵ Voir l'article d'Ibrāhīm Khlāṣ, in *Ġaiš al-Ša'b*, loc. cit.

référence islamique dans le discours politique officiel redevient un élément fondamental dans la définition identitaire nationale laïque et fait partie de la stratégie politique du régime. Cette politique constitue une rupture avec la vision radicale de ses prédécesseurs vis-à-vis de la religion et de la laïcité, et peut être considéré, d'une certaine manière, comme un retour à la tendance historique de Michel 'Aflaq. Mais la référence religieuse dans le discours politique officiel ne reflète-elle pas l'échec d'une laïcité baathiste qui a tant combattu toute idéologie basée sur les identités religieuses ? Pourquoi un régime qui se présente comme laïque adopte-t-il un discours plus proche du discours religieux ?

Pour comprendre cette contradiction entre le discours politique et la nature idéologique du régime, il est important de mettre l'accent sur la question du rapport entre le discours et son contexte sociopolitique. Le discours politique n'est sans doute pas déconnecté de la réalité dans laquelle il se produit. Pendant la confrontation militaire avec les Frères musulmans entre 1979 et 1982, la fréquence du lexique religieux dans le discours politique atteint son comble. Le discours politique du régime se présente à la fois comme un discours laïque unificateur et comme un discours qui vise à valoriser l'islam en tant que composante essentiel de l'identité nationale syrienne⁴⁵⁶. Le discours de Hafez al-Asad s'efforce de mettre l'accent sur la concomitance des deux notions d'arabité et d'islamité en Syrie : « *Il n'y a aucune contradiction entre le nationalisme arabe et l'islam. En Syrie et dans notre parti Baath, on considère l'islam comme l'une des composantes les plus importantes de notre nationalisme arabe. En tant qu'arabes, musulmans et chrétiens, nous sommes fiers de ce patrimoine* »⁴⁵⁷.

Le processus de légitimation entrepris par l'Etat se traduit par une réintroduction des références à connotations islamiques dans le discours politique officiel dans l'objectif de doter le régime en place d'une légitimité islamique et de contrecarrer la contestation islamiste. Cette orientation est solennellement consacrée à l'occasion des fêtes baathistes ou nationales, quand Hafez al-Asad dit : « *Nous, le parti Baath arabe socialiste, nous aspirons à raviver les gloires et l'histoire de la nation arabe, comment le faire sans être*

⁴⁵⁶ Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁵⁷ Riyyāḍ Sulāimān 'Awād, *al-Qā'id al-mufakir hāfiẓ al-'asad wa al-mašrū' al-tanmawī al-ḥaḍārī (Le commandant penseur Hafez al-Asad et le projet de développement civilisationnel)*, Damas, Markaz al-Riḍā, 1999, p. 342.

*fier de l'islam*⁴⁵⁸». Hafez al-Asad considère l'islam comme une religion d'amour et de justice, une religion socialiste selon laquelle tous les hommes sont égaux devant Dieu et toutes les religions légitimes⁴⁵⁹. Celui-ci ne manquait pas de faire recours dans ses discours à des formules inspirées de la religion et même de citer des sourates du Coran ou des recueils du Hadith pour appuyer son discours surtout quand il s'agit d'un discours adressé contre les Frères musulmans⁴⁶⁰. Il s'agit de donner à la religion et à l'islam sa juste place⁴⁶¹. La politique de revalorisation islamique adoptée par le régime baathiste de Hafez al-Asad répond à la nécessité de neutraliser la revendication islamiste par le biais d'une valorisation de la symbolique religieuse.

Ainsi, à l'occasion du référendum pour sa réélection le 11 février 1978, Hafez al-Asad déclare : « *Ma croyance en Dieu et ma confiance dans le peuple sont la source de ma force*⁴⁶² ». Le régime de Hafez al-Asad n'entendait cependant pas permettre la légalisation du mouvement des Frères musulmans. C'est ainsi que la loi n°49 de 1980 (voir le texte en annexe 4) promet la peine capitale à toute personne qui adhère au mouvement des Frères musulmans. L'islam devient pour Hafez al-Asad un facteur d'unité aussi crédible que l'arabisme et le nationalisme. Pour se donner l'image d'une certaine piété, le président Hafez al-Asad ne manque pas de se présenter sous le regard des caméras de télévision nationale aux côtés des dignitaires religieux tels que le *Mufti* de la République Aḥmad Kuftārū, montrant son respect et sa piété à l'égard de l'islam. Le chef de l'Etat se fait régulièrement filmer dans ses actes de dévotion, en train de prier, participant publiquement à des cérémonies religieuses dans différentes mosquées sunnites (la prière de la fin du ramadan ou pendant le mois du ramadan). Hafez al-Asad se présente lui-même comme un croyant qui prie et observe le jeûne du Ramadan. Dans un entretien avec le journal libanais

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁵⁹ Iskandar Lūqā, *op. cit.*, p. 361.

⁴⁶⁰ Voir à ce propos la revue *Nahḡ al-islām (La Voie de l'islam)*, Damas, Ministère des *Waqfs*, n° 2, avril 1982, p. 10-11.

⁴⁶¹ Sulāimān Ḥātim, « Mawqī' al-dīn fī fikr al-qā'id al-'asad » (La place de la religion dans la pensée du commandant al-Asad), in *Min 'afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-'asad* (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad), Damas, Commandement régional du Baath, 1992, p. 311.

⁴⁶² Mahā Qannūt, « al-Dīn wa al-'imān fī maqūlāt al-qā'id Ḥāfiẓ al-'asad » (La religion et la foi dans le discours du commandant Hafez al-Asad), in *Min 'afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-'asad* (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad), *op. cit.*, p. 333.

al-Nahar en 1971 sur la religion et la foi, Hafez al-Asad répond qu'il « croit en Dieu et au patrimoine spirituel de la nation arabe et qu'il comprend l'islam comme une religion d'amour, de justice et par conséquent une religion de socialisme.⁴⁶³ ». Dans les premières années de son mandat, Hafez al-Asad est désigné par la presse comme un *muğāhid* « combattant » en lutte pour la libération de la Palestine et du Liban. Deux ans après les affrontements sanglants entre les Frères musulmans et le gouvernement, les autorités religieuses ont renouvelé le serment d'allégeance *baīy'a* au Président, « leader héroïque » de la nation. Le président accorde « *des amnisties à certaines occasions, la fin du Ramadan ou le début d'un nouveau mandat présidentiel*⁴⁶⁴ ». Les médias nationaux donnent de lui l'image d'un homme arabe humaniste, d'un dirigeant rationaliste et surtout d'un bon croyant qui donne à la religion sa juste place⁴⁶⁵.

En attestent l'analyse de ses discours et de ses rencontres avec d'autres dirigeants politiques arabes et étrangers. Hafez al-Asad pointe le fossé entre « *les réactionnaires et les conservateurs dans le pays. Les conservateurs sont majoritaires et sont du côté de la Révolution. Les réactionnaires ont échoué à attirer à leur côté cette population conservatrice. Car cette population conservatrice a compris que son intérêt est d'être avec la Révolution. La différence entre les réactionnaire et les conservateurs est comme la différence entre les vrais croyants et les faux qui se cachent derrière la religion à des fin non religieuses*⁴⁶⁶ ». Hafez al-Asad professe sa foi : « *je suis musulman et je crois en Dieu*⁴⁶⁷ ». On s'emploie à véhiculer l'image d'un croyant pieux par la tenue de conférences consacrées à l'étude de la personnalité du président et son rapport avec la religion, par l'édition de livres ou d'articles, par l'organisation de colloques organisés par le commandement régional du parti. La vision de Hafez al-Asad vis-à-vis de la religion est

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁶⁴ Volker Perthes, « Le secteur privé, la libération économique et les perspectives de démocratisation : le cas de la Syrie et de certains autres pays arabes », in Ghassan Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates, politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, p. 347.

⁴⁶⁵ Iskandar Lūqā, *op. cit.*, p. 111-122.

⁴⁶⁶ Discours prononcé à l'occasion du 7^{ème} Congrès régional du Baath tenu à Damas le 22 décembre 1979 ; cité dans Nağāh Muhammad, « Manhağ al-fikr al-dīnī li-l-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad » (La méthode de la pensée religieuse du commandant Hafez al-Asad), in *Min 'afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-'asad* (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad), *op. cit.*, p. 313.

⁴⁶⁷ Discours prononcé le 8 mars 1980 à l'occasion du 17^{ème} anniversaire de la Révolution du 8 mars 1963, cité dans Nağāh Muḥammad, *op. cit.*, p. 306.

sans doute une vision baathiste, mais il convient de souligner la bonne conduite par laquelle le personnage se distingue des autres jeunes baathistes qui ont renié leur religion. Le comportement juste est celui d'un « *personnage qui croit en Dieu, en la raison, en la science, en l'homme, en l'arabisme et l'humanisme. Il refuse toute forme de racisme et de confessionnalisme et extrémisme de haine. Sa vision de l'islam est l'amour des gens, le rejet de toute forme de division religieuse, d'exploitation de tout extrémisme religieux contre la colonisation* ⁴⁶⁸ ». Le problème ne vient pas de la religion mais de la façon dont on la comprend. Hafez al-Asad est peint sous les traits d'une jeunesse raisonnable et responsable, distinguée par sa modestie, sa mesure et sa philanthropie. « *En tant que citoyen syrien, dit Hafez al-Asad, je crois à l'islam et en tant que président je considère l'islam et le christianisme sur un même pied d'égalité* ⁴⁶⁹ ». Les médias nationaux, contrôlés par le régime, sont associés à cette recherche de légitimité.

Les médias et les journaux qui essaient de donner l'image d'un président pieux attribuent au président le titre de « commandant croyant » *al-qā'id al-mū'min* ⁴⁷⁰. Pour donner l'image de rassembleur des différentes confessions religieuses autour de lui, les médias, sous contrôle du régime, n'hésitent pas à mettre en avant le côté unificateur du président à travers la réception des dignitaires religieux des différentes communautés religieuses, celles des musulmans mais aussi celles des chrétiens ⁴⁷¹. Si ce discours ne doit pas être vu comme un simple facteur nécessaire au renforcement de la légitimité politique d'un régime régi par des éléments probablement perçus davantage comme minoritaires alaouites que baathistes ⁴⁷², la référence à l'islam dans le discours politique de Hafez al-Asad s'explique par le fait que l'islam est la religion de près de 90% des syriens ; ce qui constitue donc un facteur d'unité religieuse certes mais rassemblée autour du régime ⁴⁷³. La presse syrienne, relais de l'Etat, offre quelques signes de la relation qu'entretient le

⁴⁶⁸ Sulaīmān Hātīm, in *Min 'afkār wa qīyam al-qā'id Hāfīz al-'Asad* (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad), *op. cit.*, p. 299.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁷⁰ *Nahğ al-islām*, Revue du Ministère des Waqfs, 2^{ème} année, n°8, avril 1982, p. 24-25.

⁴⁷¹ Lucien Bitterlin, *Hafez el-Asad, le parcours d'un combattant*, Paris, Les Editions du Jaguar, 1986, p. 107.

⁴⁷² Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁷³ Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 89.

gouvernement avec l'islam (croyances et institutions), en particulier en période de fêtes musulmanes. On voit ainsi combien la variable islamique, à travers la presse, est contrôlée par le régime, afin que celui-ci en tire une certaine légitimité. C'est à travers la presse que l'islam pouvait alors remplir les fonctions que lui assignait le président Hafez al-Asad : renforcer la reconnaissance des alaouites comme des musulmans (en arguant d'une égalité entre les diverses confessions religieuses du pays), fournir des occasions au régime d'avoir une légitimité islamique (à travers la personne même du président hissée à la tête des fidèles durant le Ramadan et pendant la prière d'al-'īd), voire fournir des arguments islamiques aux politiques du régime éventuellement peu compatibles avec les lois de l'islam, dont les déviations obscurantistes ou traditionnalistes sont alors sanctionnées et remplacées par des fatwa délivrées par un clergé nommé par le régime⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ Mordechai Kedar, *op. cit.*, p. 83.

III. Le défi islamiste

Si tous les spécialistes de l'islam politique s'accordent sur l'influence doctrinale du mouvement des Frères musulmans égyptiens fondé en 1928 par Ḥasan al-Bannā sur les mouvements islamistes arabes, le courant réformateur religieux de Ġamāl al-Dīn al-Afġānī, Muhammad 'Abdū et Rašīd Riḍā de l'époque de la *Nahda* est sans doute à l'origine de toute pensée islamique. Bien que ce courant soit dépourvu d'une dimension politique, il pose la question de la nécessité du retour à l'islam comme le fondement et la base de toute réforme.

Avec l'émergence de l'Etat-nation arabe les idées religieuses se cristallisent dans un projet politique. En Syrie, pendant la période du mandat français, les associations islamiques syriennes ont contribué à la lutte pour l'indépendance au côté du Bloc National *al-Kutla al-Waṭanīyya*⁴⁷⁵ et des partis politiques laïques, mais l'idéologie islamiste ne constituait pas encore un facteur de forte mobilisation. Considéré comme réactionnaires par les partis politiques modernes, l'écho des idées politiques des mouvements islamistes reste jusqu'au milieu des années 1950 limité⁴⁷⁶, voire dépassé par les idéologies nationalistes identitaires, l'arabisme et le socialisme. Le Front islamique socialiste⁴⁷⁷, qui représente les Frères musulmans en Syrie dans les élections de l'Assemblée Constituante de 1949, n'obtient que 4 sièges sur 108 sièges⁴⁷⁸. 'Aziz al-'Azma note ainsi que « *L'attirance exercée sur certaines catégories sociales par la religion, l'islamisation de la politique et la politisation de l'islam avaient peu d'effet sur la vie publique* »⁴⁷⁹. La fin des années 1960 est marquée par l'expansion des idéologies islamistes dans beaucoup de pays arabes. Si cette expansion est souvent expliquée par la nature politique de l'islam et par une société

⁴⁷⁵ Certains membres du Bloc national comme 'Arif al-Taw'ām et Waḥīd al-Ḥakīm étaient liés aux associations à tendance islamique. Muhammad al-Mubārak et Ma'rūf al-Dawālībī étaient des leaders du Parti du Peuple et sympathisants du mouvement des Frères musulmans. Voir Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁷⁶ Patrick Seale, *al-Ṣira' alā Sūrīya : dirāsa li-l-sīyāsa al-'arabīya ba'da al-ḥarb 1945-1958 (The Struggle for Syria : A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958)*, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁷⁷ La participation du Front socialiste islamique aux élections se fait au titre d'association et non en tant que parti politique.

⁴⁷⁸ Le parti du peuple obtient 49 sièges, le Baath 1 siège, les autres sièges ont été obtenus par des indépendants. Nizār al-Kaīyālī, *op. cit.*, p. 356.

⁴⁷⁹ 'Azīz al-'Azma, « Le religieux et le temporel dans le présent arabe », in *Revue d'Etudes Palestiniennes*, Paris, Les Editions De Minuit, 1993, n° 49, p. 66.

arabe considérée comme traditionnaliste et réfractaire⁴⁸⁰ à tout processus de modernisation et de laïcisation, c'est bien l'échec du projet national arabe laïque de construire un Etat légitime et démocratique qui crée une sorte de vide que les mouvements islamistes pensent combler. En effet, l'échec économique et politique des forces nationalistes laïques s'inscrit dans un contexte difficile, celui de la deuxième défaite des Arabes en juin 1967 face aux Israéliens, considérée par les Frères musulmans comme un châtimeur divin sanctionnant les régimes nationalistes laïcs⁴⁸¹.

Aussi, le triomphe de la Révolution islamique iranienne menée par Khomeiny en février 1979 va-t-il bénéficier au mouvement des Frères musulmans et contribuer à accroître la légitimité et le populisme des idéologies religieuses dans le combat contre « la pensée occidentaliste » représentée par des régimes laïques autoritaires. L'opposition islamiste à la laïcité en Syrie et au parti Baath au pouvoir se situe à deux niveaux. Il s'agit d'abord d'une opposition doctrinale : les Frères musulmans s'opposent à la forme séculière du parti Baath.

Cette opposition reste dans le cadre de l'Etat. C'est-à-dire que les Frères musulmans s'opposent aux mesures de laïcisation sans contester pour autant la légitimité de l'Etat. Au début en effet, les Frères musulmans syriens ne revendiquaient pas « l'instauration d'un Etat islamique, mais une bonne gouvernance qui élimine les séquelles du colonialisme et qui s'inspire de l'islam⁴⁸² ». Vient ensuite l'opposition contestataire qui devient évidente au milieu des années 1970. Cette opposition n'est plus circonscrite à un aspect doctrinal, elle constitue une forme de rejet de la nature même du régime politique qu'elle accuse de sectarisme et de confessionnalisme⁴⁸³.

⁴⁸⁰ Pour plus de détails, voir Burhan Ghalioun, *Naqd al-Sīyāsa : al-dawla wa al-dīn (Critique de la politique : l'Etat et la religion)*, 3^{ème} éd, Casablanca/ Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, 2004, p. 226.

⁴⁸¹ Gilles Kepel, *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 99.

⁴⁸² Muhammad Nağātī Ṭāyāra, « Les partis politiques », in Violette Daguerre (dir.), *Démocratie et droits humains en Syrie, Editions Eurabe, op. cit.* URL : <http://www.achr.nu/kt.fr1.htm>. Consulté le 19 avril 2008.

⁴⁸³ Entretien de 'Iṣām al-'Aṭṭār, leader historique des Frères musulmans syriens, avec le journaliste Aḥmad Zaīydān, dans l'émission *Liqā' al-Yaūm* « La rencontre du jour », sur la chaîne qatari al-Jazeera le 24 juin 2007. URL : http://www.youtube.com/watch?v=8ZAzKHX_394. Consulté le 18 avril 2009.

A. Les Frères musulmans, un mouvement hétérogène

Le mouvement des Frères musulmans syriens revêt une importance particulière dans l'histoire du pays. A l'instar des partis politiques de gauche apparus dans les années quarante, les Frères musulmans syriens se présentent comme un mouvement moderne ; moderne dans le sens où ils préconisent un programme politique de contenu social, à travers l'appel à la justice sociale exprimant les aspirations des paysans et de la classe pauvre, luttant contre la puissance mandataire pour l'indépendance de la Syrie et cherchant à se substituer aux formations politiques des notables dans la Syrie d'après l'indépendance⁴⁸⁴. Le mouvement des Frères musulmans s'appuie dans son combat sur de nouvelles classes sociales essentiellement urbaines.

Le premier noyau des frères musulmans en Syrie se forme sous le mandat français, avec l'émergence de nombreuses associations à caractère culturel et religieux, peu politisées au départ⁴⁸⁵. La formation de ces associations se fait en réaction à l'expansion des idées occidentales dans le domaine de l'enseignement et de l'éducation sous le mandat français. Les associations religieuses s'emploient alors à renforcer la culture et l'éducation selon les valeurs de l'islam chez les jeunes gens, en préservant « *la foi contre l'athéisme et l'hétérodoxie*⁴⁸⁶ ». Les deux associations les plus importantes restent *al-Ġam'īyya al-Ġarā'* « L'Association honorable » fondée au début des années 1920 par Muhammad Hāšim al-Ḥaṭīb al-Ḥusaīnī, prêcheur à la mosquée omeyyade puis enseignant à la faculté de *Charia* de Damas, et « L'Association de la civilisation islamique », *Ġam'īyyat al-Tamadun al-'Islāmī* fondée en 1932, dont certains membres sont issus de grandes familles telles que al-Azma, al-Biṭār, al-Šaṭṭī, al-Ḥānī⁴⁸⁷. Ces associations s'activent en organisant des manifestations pour protester contre la laïcisation des méthodes scolaires, contre les enseignements critiques envers la personnalité du Prophète, mais aussi contre la mixité et

⁴⁸⁴ Umar F. Abd-Allah, *The Islamic Struggle in Syria, Foreword and Postscript*, Berkeley, Mizan Press, 1983, p. 90.

⁴⁸⁵ 'Adnān Sa'd al-Dīn, *al-Uḥwān al-muṣlīmūn fī sūrīya, muḍakkarāt wa ḍikrāīyyāt ma qabl al-ta'sīs wa ḥattā 'ām 1954: al-ḥukm al-ba'ī 1963-1977 (Les Frères musulmans en Syrie, notes et souvenirs d'avant la fondation jusqu'en 1954: le règne du Baath 1963-1977)*, vol. 4, Amman, Dār 'Ammār li-l-Našr wa al-Tawzī', 2006, p. 13.

⁴⁸⁶ *Al-Manār*, 17 septembre 1949 ; cité dans Mustafa Dandachli, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁸⁷ Umar F. Abd-Allah, *op. cit.*, p. 91-92.

la liberté individuelle des femmes⁴⁸⁸. Ainsi l'opposition de l'« Association honorable » à la participation des femmes dans un bal mixte, concert organisé par une association féministe appartenant à la classe bourgeoise, a provoqué des manifestations pendant quatre jours entre le 21 et le 24 mai 1944 et des grèves dans le quartier conservateur d'al-Mīdān, causant l'arrestation de cheikh Muhammad al-Ašmar, *Imam* de la mosquée d'al-Munğik⁴⁸⁹. Certaines associations ont alors créé leurs propres écoles dont les enseignements religieux sont dispensés par des *Ulémas*.

L'« Association de la civilisation islamique », par exemple, disposait d'un mensuel du même nom et dirigeait un établissement scolaire, « le lycée de la civilisation islamique »⁴⁹⁰. Toutes ces associations sont essentiellement urbaines ; cette répartition dans les villes provient du fait que le sunnisme et les centres d'effervescence intellectuelle sont souvent liés au monde urbain. Leurs membres ou fondateurs sont issus pour la plupart de la classe moyenne et appartiennent à une élite cultivée composée de professeurs, médecins, avocats, juges ou hommes politiques⁴⁹¹. Certains adhérents ont fait leurs études en Europe, Muhammad al-Mubārak (1912-1982), le bras droit de Mustafa al-Sibā'ī (1915-1964), est diplômé de sociologie à la Sorbonne ; Ma'rūf al-Dawālibī (1909-2003), juriste et homme politique sympathisant des Frères musulmans est également un sorbonnard⁴⁹².

Si les associations religieuses formées dans les années 1920 et 1930 ont contribué à poser les bases de l'activisme islamique dans la société, le mouvement des Frères musulmans commence véritablement avec les associations *al-Šubān al-muṣlīmīn* « les jeunes musulmans » fondée à Damas en 1934, *Dār al-'Arqam* fondée en 1936 à Alep et '*Abnā' al-Rābiṭa* « les fils de l'Association » basée à Homs⁴⁹³. Cependant ce n'est qu'en 1944, lors du 5^{ème} Congrès tenu à Alep que toutes les associations fusionnent sous la

⁴⁸⁸ Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁹⁰ Arnaud Lenfant, « L'évolution du salafisme en Syrie au 20^{ème} siècle », in Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008, p. 164.

⁴⁹¹ Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁹² Arnaud Lenfant, in Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁹³ 'Adnān Sa'd al-Dīn, *op. cit.*, p. 130.

direction de Muṣṭafa al-Sibā'ī élu comme *Murāqib al-‘ām* « contrôleur général »⁴⁹⁴, titre qui souligne son allégeance au « dirigeant général » du mouvement égyptien de Ḥasan al-Bannā⁴⁹⁵. Le nom officiel est alors l'« Association des Frères musulmans en Syrie ». Le 6^{ème} Congrès tenu à Yabrūd (65 km au nord de Damas) en 1946, pose les revendications des Frères musulmans. A l'issue de ce Congrès, les Frères musulmans syriens refusent de se considérer comme « parti politique » car un parti politique constitue à leurs yeux un rassemblement de personnes en vue d'une idéologie matérialiste qui se limite à une identité nationale ou à une zone géographique. Il existe une communauté plus large qui dépasse les frontières, celle des musulmans, la *Umma*. Leurs revendications se résument à l'appel à des réformes politiques, sociales et économiques en vue d'améliorer l'éducation, de réformer les institutions de l'Etat, de s'intéresser à la question de l'agriculture et des paysans en limitant les grandes propriétés, de combattre la colonisation, de mettre en place une unité économique et politique des pays arabes et musulmans. Bien que revendiquant des réformes d'inspiration islamique, il ne demande pas de mettre en place un régime islamiste⁴⁹⁶.

Ce qu'il faut noter est la diversité structurale des mouvements et de ses leaders. Cette diversité va se refléter dans l'orientation de sa politique. Bien que les Frères musulmans syriens s'accordent à faire de l'islam et de ses préceptes la base de tout fondement politique économique et moral, manifestant l'hostilité aux mesures de laïcisation et aux partis politique laïques, leur mouvement est loin d'être uniforme. Les Frères musulmans syriens sont traversés par plusieurs tendances. Les différentes associations religieuses qui ont formé le mouvement des Frères musulmans reflètent une « pluralité de courants doctrinaux »⁴⁹⁷ qui n'est pas sans rapport avec l'appartenance géographique et le charisme de la personnalité des leaders. Si les Frères d'Alep et de Hamas, de formation théologique traditionaliste, sont plus proches du milieu des *Ulémas*

⁴⁹⁴ 'Ishāq Mūsā al-Ḥusaīnī, *al-'Iḥwān al-muslimūn : kubrā al-ḥarakāt al-'islāmīyya al-ḥadīṭa* (Les Frères musulmans : le plus grand mouvement islamiste moderne), Beyrouth, Dār Bayrouth, 1952, p. 54.

⁴⁹⁵ Ghassan Salama, *al-Muḡtam' wa al-dawla fī al-maṣriq al-'arabī* (La société et l'Etat dans l'Orient arabe), Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1987, p. 264.

⁴⁹⁶ 'Ishāq Mūsā al-Ḥusaīnī, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁹⁷ Arnaud Lenfant, in Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, *op. cit.*, p. 165.

conservateurs, ceux de Damas semblent plus conciliants et réformistes⁴⁹⁸. Les Frères damascènes qui souhaitent assimiler les valeurs islamiques à des idéologies modernes à travers l'appel à la démocratie, au nationalisme et au socialisme sans toutefois sortir des fondements de la religion, suscitent la réserve de certains conservateurs de l'aile salafiste incarnée par Zuhāyir al-Šāwīš⁴⁹⁹. Les disparités se manifesteront dans la conduite de l'activité islamique, notamment lors des confrontations avec le Baath dans les années 1960 et à la fin des années 1970. Ainsi, il existe un désaccord entre la tendance 'Iṣām al-'Aṭṭār qui succède au fondateur Muṣṭafā al-Sibā'ī et l'a contraint à l'exil en 1965, et celle de 'Adnān Sa'd al-Dīn, qui prend la direction du mouvement dans les années 1970.

B. Le réajustement des valeurs religieuses ou le socialisme de l'islam contre le socialisme laïque

Si l'obtention de trois sièges au Parlement lors des élections législatives de 1947⁵⁰⁰ peut être considérée comme un succès politique pour les Frères musulmans syriens, ce succès est davantage lié aux alliances des Frères musulmans avec certains membres des partis traditionnels de notables et à la sympathie de certains hommes issus des grandes familles influentes⁵⁰¹ qu'à une expansion de l'influence des idées islamistes dans la société. Certains membres des associations religieuses comme *Ġam'īyyat al-tamadun al-'islāmī* « L'Association de la civilisation islamique », tels que 'Arif al-Taw'ām et l'avocat Waḥīd al-Ḥakīm, appartenaient au Bloc National⁵⁰². La compétition politique des Frères musulmans syriens avec les partis politiques laïques, le Baath et les communistes, n'était pas sans difficulté. Le discours panarabe du Baath et socialiste marxiste du Parti communiste syrien, critiques envers le système « féodal » et la classe bourgeoise, est relayé

⁴⁹⁸ Nahla Chabal, « Les traces de la mémoire furtive : constat sur le cas syrien », in Bassma Kodlani-Darwish et May Chartouni-Dubarry (dirs.), *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, Travaux et Recherches de l'IFRI, Paris, Armand Colin, 1997, p. 233.

⁴⁹⁹ Né en 1925, fils d'un marchand de chevaux, et député du mouvement entre 1961-1963. Voir Arnaud Lenfant, in Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁰⁰ Les parlementaires qui représentent les Frères musulmans aux élections législatives de 1947 sont Ma'rūf al-Dawālibī (1909-2003) à Alep, Muhammad al-Mubārak (1912-1982) à Damas et Maḥmūd al-Šaqfa à Hama. 'Adnān Sa'd al-Dīn, *op. cit.*, p. 214.

⁵⁰¹ 'Abd al-Ḥamīd al-Ṭabbā', sympathisant de « L'Association honorable » *al-Ġam'īyya al-ġarrā'*, grand commerçant et issu d'une grande famille, est élu député en 1943.

⁵⁰² Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 121.

par des slogans tels que « *la terre appartient à celui qui la travaille* » ; l'essentiel de leur revendication rencontrait un écho considérable dans la classe pauvre majoritaire, paysans et ouvriers, dans un pays où la grande propriété est écrasante⁵⁰³. La montée des idéologies laïques souvent qualifiées d'athées et de communistes inquiète le mouvement des Frères musulmans. Pour contrer l'expansion des idées communistes, considérées contraires à l'esprit de l'islam, les Frères musulmans syriens se présentent comme une alternative. A la manière du courant réformiste de Ğamāl al-Dīn al-'Afgānī, Muhammad 'Abdū, Rašīd Riḍā et 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, le contrôleur général des Frères musulmans syrien, Muṣṭafā al-Sibā'ī, adopte une perspective rationaliste établissant une harmonisation entre raison et religion, entre islam et modernité, en faisant de l'islam une religion socialiste authentique⁵⁰⁴. Muṣṭafā al-Sibā'ī se propose comme une solution médiane, comme une troisième voie. Comme le remarque Olivier Roy « *le mouvement islamiste se conçoit explicitement comme un mouvement sociopolitique, fondé sur l'islam défini comme une idéologie politique autant qu'une religion* »⁵⁰⁵.

Pour Muṣṭafā al-Sibā'ī, l'islam est le premier à prêcher un système basé sur les valeurs du socialisme, l'islam est par nature socialiste et ne s'oppose donc pas aux principes du socialisme⁵⁰⁶. Muṣṭafā al-Sibā'ī s'appuie dans ses arguments sur la réalité de l'histoire de l'Etat musulman à l'époque du Prophète et des Califes *al-rāshīdūn* « bien dirigés ». C'est par l'examen des constructions historiques et doctrinales que Muṣṭafā al-Sibā'ī présente l'islam comme un système socialiste parfait qui garantit les droits des hommes. Il se demande pourquoi aller chercher l'idéologie socialiste chez les communistes alors qu' « *Il y a une voie parfaite et saine, c'est celle de l'islam* »⁵⁰⁷. Il faut dire que le mot socialisme dans la pensée islamiste signifie plutôt le besoin de s'orienter vers un système social qui assure une certaine égalité dans un pays dominé par les grandes propriétés, où le rapport entre paysans et propriétaires se fonde sur l'exploitation des classes paysannes.

⁵⁰³ 'Azīz al-'Aẓma, « Le religieux et le temporel dans le présent arabe », *loc. cit.*, p. 66.

⁵⁰⁴ Georges C. Anawati *et al.*, *Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, l'Egypte et l'Afrique du Nord*, vol.1, Editions D'Amérique et d'Orient, 1982, p. 109.

⁵⁰⁵ Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p. 57.

⁵⁰⁶ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *Iṣṭirākīyyat al-Islām (Le socialisme de l'islam)*, Le Caire, al-Dār al-Qawmīyya, 1961, p. 4-8.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 7.

L'essence du « socialisme de l'islam » et la base principale de l'enseignement social du mouvement des Frères musulmans dans la pensée de Muṣṭafā al-Sibā'ī réside dans la solidarité et la justice sociale⁵⁰⁸. Le socialisme musulman de Muṣṭafā al-Sibā'ī repose sur l'application des bonnes mœurs de la religion. Car la religion de l'islam garantit les droits des pauvres et lutte contre le féodalisme. Ces droits sont « *le droit à la vie, le droit au savoir, le droit à la dignité, le droit de propriété*⁵⁰⁹ ». Muṣṭafā al-Sibā'ī appelle à respecter le droit de propriété individuelle tant que le propriétaire n'en abuse pas et ne porte pas préjudice aux autres. Enfin, Muṣṭafā al-Sibā'ī considère la *zakat*, l'aumône qui constitue le troisième pilier de l'islam, comme un moyen efficace et sain d'aider les pauvres et de lutter contre les inégalités de classes sociales. La *zakat* devient un signe de solidarité sociale⁵¹⁰. Mais le socialisme de l'islam ne provient pas de la seule volonté de faire de l'islam un modèle social, il s'inscrit aussi dans la lutte contre le socialisme marxiste athée des communistes.

Le 31 janvier 1949, Muhammad al-Mubārak écrit dans le journal des Frères musulmans *al-Manār* qu'il faut combattre l'âme communiste par la diffusion d'un système socialiste islamique⁵¹¹. Selon Muṣṭafā al-Sibā'ī le socialisme musulman se distingue du socialisme de gauche qui n'accorde aucune importance aux valeurs morales de la religion dans la société. Le socialisme musulman est un socialisme qui assure l'équilibre de la société sans nier la religion. Les Frères musulmans vont exposer leur idées concernant la limitation de la propriété agraire et du féodalisme lors d'un débat au Comité constitutionnel chargé de la rédaction de la Constitution de 1950. Muṣṭafā al-Sibā'ī, seul membre représentant les Frères musulmans, introduit dans la Constitution de 1950 un article qui limite la propriété agraire⁵¹². Les Frères musulmans syriens sont les premiers dans le monde arabe à exposer leurs idées légalement devant un Parlement élu. Il est intéressant de noter ici que ces idées des Frères musulmans et leur revendication sociale contre la bourgeoisie nationale et l'héritage « féodal », contre la grande propriété, se rejoignent avec

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁵¹¹ Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 343.

⁵¹² *Ibid.*, p. 347.

celles des partis politiques laïques comme le Baath. Mais elles s'en différencient par la façon de limiter la propriété. Si les baathistes ont une attitude plus radicale et interventionniste dans la propriété privée, les Frères musulmans proposent une solution progressive. L'article 16 du programme du Front socialiste islamique revendique une limitation progressive des grandes propriétés privées et encourage les petites et moyennes propriétés, sans pour autant clarifier le degré de cette propriété⁵¹³.

Le socialisme de l'islam se différencie du baathiste et du marxisme par le respect de la propriété individuelle. C'est pourquoi Muṣṭafā al-Sibā'ī critique les mesures de nationalisation et de réforme agraire prises d'abord par Naser pendant la RAU et poursuivies par les baathistes en Syrie. Non seulement l'importance de la revendication du socialisme islamique pour le mouvement des Frères musulmans réside dans sa volonté de se montrer sous un jour moderne et soucieux de répondre aux revendications populaires, mais surtout la question du socialisme est primordiale dans la mesure où le débat sur la limitation des grandes propriétés est une question d'actualité à cette époque et donc incontournable pour un mouvement politique qui cherche à consolider une assise sociale et populaire.

C. La laïcité comme problème politique

Si le mouvement des Frères musulmans syriens prolonge la pensée réformatrice de Ġamāl al-Dīn al-'Afgānī et Muhammad 'Abdū, Muṣṭafā al-Sibā'ī veut en faire un mouvement politique. Pour les Frères musulmans qui voient dans l'islam un système complet, le projet de Constitution de 1950 constitue pour eux la première occasion de faire accéder leurs idées au plus haut niveau de l'institution de l'Etat. La Constitution de 1950 est la première Constitution syrienne après l'indépendance de la Syrie 1947. Elle fait suite au deuxième coup d'Etat acheminé par Sāmī al-Ḥināwī qui a mis fin au régime de Ḥusnī al-Za'īm. Bien que l'Assemblée constituante chargée de rédiger la nouvelle Constitution soit largement dominée par des laïques, les Frères musulmans représentés au sein du Comité de rédaction par Muṣṭafā al-Sibā'ī souhaitent que la Constitution syrienne accorde officiellement la place de religion d'Etat à l'islam sur le modèle des Constitutions des

⁵¹³ Muṣṭafā al-Sibā'ī, *op. cit.*, p. 179.

autres pays arabes (l'Irak, l'Egypte, ou la Jordanie). Selon le projet de Constitution syrienne de 1950, « *La majorité de la population syrienne étant musulmane, l'Etat proclame sa dévotion à l'islam et à ses préceptes*⁵¹⁴ ». Sur les 23 membres du Comité constitutionnel chargé de rédiger la nouvelle Constitution, 13 ont voté pour que l'islam soit religion d'Etat et 10 contre. De quoi décevoir les milieux libéraux chrétiens et musulmans qui espéraient effacer toute mention à une religion ou à une confession dans la vie politique et dans l'Etat. Mais l'idée d'introduire la religion de l'islam dans la nouvelle Constitution ne rencontrait pas seulement l'opposition des partis laïques mais aussi des partis des notables comme le parti du peuple.

Cette question a ouvert le débat entre d'un côté les Frères musulmans et de l'autre les forces politiques laïques et les hommes de religion chrétienne. Le Patriarche des grecs orthodoxes déclare que le peuple syrien est divisé en deux parties en ce qui concerne la question de la religion de l'Etat : la première est celle des progressistes englobant les intellectuels musulmans (il parle ici des Baathistes) ; quant à l'autre, elle n'est pas décrite. Les communautés minoritaires, chrétiennes, alaouites, druzes et les partis laïques comme le parti populaire syrien et le Parti communiste syrien, s'opposaient à cette reconnaissance officielle qui consacre en quelque sorte une inégalité politico-sociale entre les communautés.

Le journal *al-Baath* a publié une requête adressée au Président de la république, signée par 235 étudiants universitaires, pour se débarrasser de tous les clivages confessionnels hérités de l'époque du mandat⁵¹⁵. Les différentes confessions chrétiennes ont accordé une importance à cet événement dans les messes ; le Patriarche des grecs catholiques a invité les fidèles à « *se battre pour affirmer que vous n'êtes pas des réfugiés dans votre patrie*⁵¹⁶ ». *Al-Manār*, le journal des Frères musulmans, a critiqué la polémique provoquée par les chrétiens en rappelant la tolérance de l'islam, sa spiritualité et ses valeurs⁵¹⁷. Pour les Frères musulmans, qui jusqu'à présent revendiquent les fondements de

⁵¹⁴ 'Adnān Sa'd al-Dīn, *op. cit.*, p. 214.

⁵¹⁵ Patrick Seale, *al-Šira' 'alā Sūrīya: dirāsa li-l-sīyāsa al-'arabīya ba'da al-ḥarb 1945-1958 (The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958)*, *op. cit.*, p. 129.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

l'islam comme valable partout, la détermination du rôle de l'islam dans la société et l'islam en tant que religion d'Etat, est primordiale. Dans un numéro spécial du journal *al-Manār*, à l'occasion de la fête de la naissance du Prophète, Muṣṭafa al-Siba'ī considère l'islam comme un système parfait qui dépasse dans ses fondements les autres systèmes sociaux. Il considère l'opposition des minorités à l'article consacrant l'islam religion d'Etat, comme une peur « injustifiée » du problème confessionnel face aux droits des minorités⁵¹⁸. S'il est vrai que la question confessionnelle n'a pas causé de problèmes comparables à ceux du Liban, du fait que la majorité des habitants sont des musulmans, elle demeure cependant une question délicate qu'ont traitée avec beaucoup de prudence les minorités religieuses et les forces de gauche comme le Baath qui a revendiqué un Etat laïque progressiste. Ce dernier considère que le confessionnalisme a créé un problème social et politique contribuant à affaiblir les sentiments nationaux. Pour les Frères musulmans le fait de considérer l'islam comme religion d'Etat n'a rien à voir avec le confessionnalisme.

A l'issue de cette vive polémique, le Parlement finit par adopter le 22 juin 1950 une solution médiane, qui consiste à modifier l'article 3 en ces termes. La religion du Président de la République est l'islam ; le *Fiqh* est la source principale de la législation ; la liberté de croyance est respectée par l'Etat qui protège toutes les religions monothéistes et garantit la liberté de la pratique religieuse pourvu qu'elle ne trouble pas l'ordre public ; les statuts personnels des confessions religieuses sont respectés ; enfin, le premier paragraphe de l'article 28 fait de l'enseignement religieux une matière obligatoire dans les écoles, collèges et lycées.

Dans l'introduction de cette nouvelle Constitution, l'Etat déclare qu'il reste attaché à l'islam, étant donné que la majorité du peuple est musulmane, et assure l'instauration d'un Etat moderne basé sur les valeurs morales de l'islam et des autres religions monothéistes en même temps qu'il s'engage à lutter contre l'athéisme et la dégradation des mœurs. Si les Frères musulmans, par leur représentant au comité de rédaction Muṣṭafa al-Siba'ī, n'ont pas réussi à imposer l'islam comme religion d'Etat, ils s'imposent néanmoins comme une force non négligeable sur la scène politique nationale.

⁵¹⁸ *Ibid.*

VI. Les Frères musulmans, ou la menace existentielle

La montée en force du mouvement des Frères musulmans en Syrie s'amorce avec l'évolution de la question de la laïcité dans la société. Une évolution opérée à travers celle des courants nationalistes et identitaires laïques. Les Frères musulmans fustigent une pensée nationaliste laïque inspirée d'un marxisme occidental. La laïcité équivaut pour les islamistes à l'athéisme, importation occidentale supposée inadaptée aux sociétés arabo-musulmanes dont l'identité supposée serait celle d'une communauté obéissant aux lois religieuses et à la *Charia* fondant la politique. Le mouvement s'inscrit en réaction aux partis politiques de gauche et prend de l'ampleur par son opposition même au Baath.

Le parti Baath, fondé en avril 1947, se revendique on l'a vu du sécularisme, professant un nationalisme arabe laïque dans lequel l'islam en tant que religion est réduit à un facteur culturel et civilisationnel, contrairement à l'idéologie islamiste qui fait de l'islam et de ses enseignements le cœur de tout fondement. Jusqu'en 1963, la rivalité entre le Baath et le mouvement des Frères musulmans revêt un caractère idéologique et tourne autour de ses idées laïques. Si l'idéologie islamiste constitue à l'évidence la plus grande opposition aux mesures de laïcisation entreprises par les différents gouvernements qui se sont succédé sur la Syrie depuis son indépendance, c'est avec l'arrivée au pouvoir des régimes baathistes que les hostilités entre les Frères musulmans et le Baath se radicalisent sous la forme d'une véritable négation de légitimité du pouvoir politique. Le Baath transforme profondément le système politique syrien.

La Syrie devient un Etat populaire socialiste dirigée par un parti unique dont certains leaders sont d'origine minoritaire. Les Frères musulmans, devenus principale force d'opposition, constitue depuis la fin des années 1970 une sérieuse menace à la stabilité du régime baathiste. La contestation de la légitimité des régimes politiques baathistes devient l'aspect dominant qui caractérisera la lutte entre les Frères musulmans et le régime baathiste. La question de la laïcité est-elle le seul facteur qui oppose les Frères musulmans aux régimes baathistes ?

A. De l'opposition idéologique à la contestation des régimes

L'interdiction du mouvement des Frères musulmans syriens en 1952 sous le régime militaire d'Adīb al-Šīšaklī (1949-1954) et pendant la période de la République Arabe Unie (1958-1961), leur porte un coup sévère et les contraint à rentrer dans la clandestinité. Il leur faudra attendre la dissolution de la RAU pour se regrouper sous la direction de 'Išām al-'Aṭṭār ; ils obtiennent alors 10 sièges au Parlement aux élections de décembre 1961, et participent en 1962 au gouvernement de Ḥālid al-'Azm⁵¹⁹. Si cette courte période est considérée comme le retour des Frères musulmans sur la scène politique, avec la montée du Baath au pouvoir grâce au coup d'Etat du 8 mars 1963 les Frères musulmans seront de nouveau interdits. D'autant plus que le régime baathiste évoluera vers un régime à parti unique. Le Baath exerce une forte pression pour déstabiliser le mouvement ; 'Išām al-'Aṭṭār⁵²⁰, alors contrôleur général des Frères musulmans, est interdit d'entrer en Syrie lors de son retour de pèlerinage en 1964⁵²¹.

Bien que les Frères musulmans ne fussent pas les seuls à s'opposer au régime baathiste, les nasséristes et les communistes s'opposant aussi au Baath, ils étaient les plus hostiles à sa politique laïque qu'ils qualifient d'anti-islamique. Les fermetures d'écoles religieuses, les rumeurs sur la suppression de la matière « l'Education religieuse » du programme scolaire, la mutation de certains enseignants d'éducation religieuse, ont été considérées comme une provocation. 'Ali Ṣadr al-Dīn al-Baīānūnī, alors contrôleur général des Frères musulmans syriens, accuse le Baath dès 1965 de vouloir éliminer non seulement le mouvement mais aussi tous les religieux selon lui, en tant que menace contre la révolution et le régime baathiste⁵²². Depuis 1964, plusieurs manifestations menées par des religieux sunnites appellent à la contestation contre le régime et la politique de l'Etat. En avril de la même année, 'Amīn al-Ḥāfīz, alors président du Conseil de la Révolution, répond sévèrement aux manifestations et bombarde la mosquée *al-Sulṭān* de la ville de

⁵¹⁹ Ghassan Salamé, *op. cit.*, p. 264.

⁵²⁰ Né en 1927, à Damas, député en 1961.

⁵²¹ Entretien de 'Išām al-'Aṭṭār, ancien leader historique des Frères musulmans syriens, avec le journaliste Aḥmad Zaīydān, dans l'émission *Liqā' al-Yaūm* « La rencontre du jour », sur la Chaîne qatari al-Jazeera, *op. cit.*

⁵²² 'Ali Ṣadr al-Dīn al-Baīānūnī, interviewé sur la chaîne al-Jazeera le 26 novembre 2005. URL: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/B990668B-5CA6-4DC9-B16A-6828149AE0EA.htm>. Consulté le 18 avril 2009.

Hama⁵²³. La publication en avril 1967 d'un article intitulé « Les voies de la création d'un homme arabe nouveau » dans la revue *Ġāyṣ al-ša'b*, « L'Armée du Peuple », aggrave la situation entre le régime et les Frères musulmans. Cet article, et plus particulièrement ce passage, est perçu comme une incitation au rejet de la religion et à l'athéisme : « *Jusqu'ici la nation arabe s'est retournée vers Allah, elle a recherché des valeurs anciennes dans l'islam et le Christianisme, elle s'est appuyée sur le féodalisme, le capitalisme ou d'autres systèmes d'époques révolues. Mais en vain, car toutes ces valeurs ont fait de l'Arabe un homme misérable, résigné, fataliste, dépendant, qui subit son sort en répétant la phrase rituelle « Il n'y a pas de recours ni de force en dehors de Dieu Tout-Puissant. Il croit [l'homme nouveau] que Dieu, les religions, le féodalisme, le capitalisme, l'impérialisme et toutes les valeurs qui ont régi la société ancienne ne sont plus que des poupées momifiées bonnes pour le musée de l'histoire. En fait, il n'existe qu'une seule valeur : l'homme nouveau lui-même en qui il faut croire désormais. L'homme qui ne compte que sur lui-même, sur son travail et son apport à l'humanité, et qui sait que la mort est sa fin inéluctable, rien que la mort, sans paradis ni enfer [...] Nous n'avons pas besoin d'un homme qui prie et s'agenouille, qui courbe avec vilenie la tête ou qui demande à Dieu pitié et pardon. L'homme nouveau est un socialiste, un révolutionnaire...* »⁵²⁴.

Ces événements ont mis le feu aux poudres et ont déclenché les foudres des forces islamistes et de leurs sympathisants. Des protestations et des grèves de la population sunnite urbaine contre le régime baathiste ont éclaté dans les grandes villes de Syrie, forçant le régime à dénoncer l'article et à emprisonner son auteur et le rédacteur de la revue. Bien que cet article ait été condamné par le pouvoir baathiste, il est certain que sa publication reflète en grande partie l'orientation idéologique d'une large part de la classe dirigeante néo-baathiste de cette période là, exprimant les points de vue de beaucoup de partisans du parti Baath et particulièrement ceux de sa faction radicale néo baathiste. Le régime néo baathiste a essayé de se libérer du complexe islamique qui avait prédominé pendant la période de la direction historique du Baath, avec l'objectif d'établir le principe de sécularisme en tant qu'élément idéologique essentiel de la société syrienne et d'affaiblir l'influence des idées islamistes sur la société syrienne. Si le discours des Frères musulmans

⁵²³ Olivier Carré et Michel Seurat, *op. cit.*, p. 132.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 133. Le texte est reproduit par Edward Saab, *Le Monde*, 9 mai 1967.

pendant les années 1960 évoquait le caractère sectaire, confessionnel et athée des régimes baathistes, l'opposition des Frères musulmans aux régimes baathistes s'est cristallisée sur sa tendance laïque et d'une manière générale sur ses aspects marxistes ; la lutte contre l'athéisme était l'emblème du mouvement jusqu'au milieu des années soixante⁵²⁵.

B. De la modération à la radicalisation, la Constitution de 1973

L'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir a été vue comme un soulagement par la population syrienne. Lors des tournées dans les différentes villes, Hafez al-Asad a pu profiter de la radicalité de ses rivaux pour se montrer plus modéré, il s'est efforcé de se montrer plus ouvert, plus pragmatique et surtout moins dogmatique sur le plan idéologique concernant la laïcité, ce qui a conforté les islamistes. Hafez al-Asad s'efforce de rassurer la bourgeoisie sunnite en se démarquant du régime de son prédécesseur Ṣalāḥ Ḡdīd, connu pour sa politique radicale se réclamant du socialisme marxiste pour transformer la société et l'éloigner de la religiosité.

Hafez al-Asad prend des mesures de libération et d'ouverture, et limite les abus liés à l'utilisation des lois d'urgence. Le 5 décembre 1970 Hafez al-Asad déclare, lors d'une marche populaire organisée à Damas, que « *pour libérer le territoire il faut d'abord libérer le citoyen et restaurer le sens de la liberté et de la dignité* »⁵²⁶. Même la ville de Hama a reçu l'arrivée du président, quoique alaouite, avec enthousiasme, espérant un changement de politique. Mais le soutien que Hafez al-Asad a trouvé dans la population doit s'interpréter par rapport à la volonté de se débarrasser de Ṣalāḥ Ḡdīd et de son régime.

Si l'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir en novembre 1970 constitue une rupture avec la politique radicale de ses prédécesseurs à l'égard de l'islam, le régime, dont un bon nombre de membres est issu des minorités religieuses et particulièrement de la communauté alaouite, est considéré par les Frères musulmans comme un régime athée *kāfir* et ignorant *ḡāhīlī*. La première opposition au régime du Hafez al-Asad commence avec la question de la Constitution de 1973. La question du rapport à la religion, en l'occurrence à l'islam, dans les Constitutions syriennes a toujours été un lieu de débat et de conflit entre

⁵²⁵ Ghassan Salamé, *op. cit.*, p. 265.

⁵²⁶ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 197.

forces laïques et musulmanes traditionalistes. La haute bourgeoisie, en majorité sunnite, avait pu apprécier l'abandon par Hafez al-Asad de la politique radicale menée par Ṣalāḥ Ḡdīd pendant la période 1966-1970, mais les milieux sunnites conservateurs et les Frères musulmans ne tardèrent pas à considérer comme hérétique le projet de Constitution de janvier 1973. La Syrie y était définie comme une « République démocratique, populaire, socialiste ⁵²⁷ » et le Baath comme le « parti dirigeant de l'Etat et de la société ⁵²⁸ ».

Les Frères Musulmans se sont évidemment opposés à un tel projet. A Hama, le cheikh Sa'īd Ḥawwā l'a considéré comme un danger pour la Syrie. A ses yeux, une Constitution si laïque qui ne fait référence que très rapidement à l'islam en tant que source de législation, n'est qu'un préalable à l'abolition de l'enseignement religieux, à la suppression de la loi religieuse concernant le statut personnel, et à la création d'une génération laïque ⁵²⁹.

A propos du projet de nouvelle constitution, des manifestations menées par des éléments musulmans sunnites traditionalistes et soutenues par les Frères musulmans, éclatent le 21 février à Hama, puis s'étendent à Homs et Alep. Les manifestants demandent l'introduction de la formule « l'islam religion d'Etat » et appellent au boycott du référendum constitutionnel du 12 mars 1973. Les *Ulémas* considèrent la Constitution « contradictoire avec les Constitutions de nos sœurs l'Egypte combattante et la Libye croyante ⁵³⁰ ». Sa'īd Ḥawwā a rencontré des *Ulémas* à Alep, Damas et Homs pour rédiger une déclaration qui dénonce les articles de la Constitution et en prévient les dangers, une déclaration qui a été distribuée dans le pays afin de promulguer une *fatwa* contre ce projet. Le président est alors contraint d'inclure un article établissant que « la religion du président est l'islam » ⁵³¹. Avec une participation faible dans les régions sunnites et massive dans les zones à majorité alaouite, la nouvelle Constitution a finalement été adoptée par référendum le 12 mars 1973, après que le président a cédé aux manifestants traditionalistes

⁵²⁷ Article 1 de la Constitution permanente de Syrie, 1973.

⁵²⁸ Article 8 de la Constitution permanente de Syrie, 1973.

⁵²⁹ Sa'īd Ḥawwā, *Ḥadīḥi taḡrubatī wa ḥadīḥi šahādatī (C'est mon expérience et c'est mon témoignage)*, Le Caire, Maktabat Wihba, 1987, p. 110.

⁵³⁰ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 207.

⁵³¹ Olivier Carré et Michel Seurat, *op. cit.*, p. 134.

du 20 février 1973 à Hama : la Constitution mentionne désormais que le Président est musulman, ce qui apparaît comme un minimum aux yeux de certaines franges de la majorité sunnite souhaitant que l'islam soit institué religion d'Etat, à l'instar des pays arabes voisins (à part le Liban). L'absence dans la Constitution d'une clause islamique, bien que ne devant certainement pas entraîner de changements concrets, revêtait une grande valeur au plan symbolique, comme expression d'une certaine forme d'éviction de l'islam du pouvoir et c'est bien ainsi qu'elle avait été ressentie par les Frères musulmans.

C. Des Frères musulmans aux Frères jihadistes : le discours d'anathème « takfīrī »

L'émergence du courant activiste jihadiste au sein du mouvement syrien des Frères musulmans peut être expliquée par l'influence de leaders comme Marwān Ḥadīd⁵³², 'Abd al-Sattār al-Za'īm et Sa'īd Ḥawwā, probablement à l'origine de la formation de « l'Avant-garde combattante » aux milieux des années 1970⁵³³. Si jusqu'au début de 1970, les divergences au sein des Frères musulmans se traduisent par l'existence d'une tendance modérée représentée par 'Iṣām al-'Aṭṭār et d'une tendance plus traditionnelle à la tête du mouvement avec des leaders comme 'Adnān Sa'd al-Dīn et 'Ali Ṣadr al-Dīn al-Ba'ānūnī, les deux sensibilités divergent principalement, dès la fin des années 1970, sur la manière de mener l'opposition au régime baathiste de Hafez al-Asad, aboutissant à l'émergence d'un courant radical « activiste » jihadiste.

Ce courant jihadiste s'appuie sur les écrits d'al-Mawdūdī et de Sa'īd Quṭb⁵³⁴. Si la tendance modérée des Frères musulmans dit *'Iḥwānī* « fraternels » ou *ṣa'abawī* « populistes » selon l'expression de Mohamed Jamal Barout se contentant de défendre l'application de la *Charia* et de diffuser l'islam dans la société, les activistes jihadistes rejettent l'Etat et préconisent le renversement du régime politique. Ainsi, dans l'objectif de rallier la majorité de la population sunnite, le discours des Frères jihadistes n'hésite pas à mettre l'accent sur l'origine minoritaire du pouvoir et à l'interpréter comme une domination ; le 9 novembre 1980, les Frères musulmans publient cette déclaration : « *Est-il*

⁵³² Ingénieur agronome né à Hama en 1934 et chef de la branche activiste depuis 1965.

⁵³³ Le contrôleur général des Frères musulmans en Syrie 'Adnān Sa'd al-Dīn affirme son opposition à l'option militaire dans la lutte des Frères musulmans. Voir 'Adnān Sa'd al-Dīn, *op. cit.*, p. 138.

⁵³⁴ Ghassan Finianos, *op. cit.*, p. 126.

logique que 10% de la population domine la majorité des Syriens ?⁵³⁵». Le caractère laïque n'occupe qu'une place secondaire dans le discours islamiste jihadiste adressé au régime baathiste de Hafez al-Asad. Désormais c'est l'origine minoritaire et confessionnelle alaouite du président et de sa communauté qui est convoquée comme une raison première à la contestation du pouvoir. Dès 1976, plusieurs attentats sont commis contre de hauts dignitaires et militaires visant des responsables d'Etat issus de la communauté alaouite. Le plus sanglant est celui perpétré contre l'Académie militaire à Alep le 16 juin 1979, avec la collaboration d'un officier sunnite, Ibrāhīm al-Yūsuf causant, selon le Ministre de l'Information Muhammad Iskandar, 32 morts et 54 blessés dont plusieurs sunnites et chrétiens⁵³⁶. Cet attentat a été revendiqué par 'Adnān 'Uqla⁵³⁷, alors chef de « l'Avant-garde combattante ». L'appartenance communautaire de leurs victimes, des alaouites, est toujours citée dans les communiqués des fondamentalistes.

Les Frères musulmans s'estiment usurpés dans leur pouvoir qu'il considère comme un droit historique, au profit d'une communauté non seulement minoritaire mais à leurs yeux hérétique⁵³⁸. Ainsi les islamistes se réfèrent-ils à la *fatwa* d'Ibn Taīmīyya sur les alaouites qui sont dits « *plus infidèles que les juifs et les chrétiens, plus infidèles encore que bien des idolâtres* »⁵³⁹. Les alaouites sont présentés comme les « *nouveaux Qarmates* »⁵⁴⁰. Ġābir Rizq, qui appartient aux frères musulmans d'Egypte, écrit : « *La confession nosāiri a tiré tout le parti de cette occasion en or [pour arriver au pouvoir] que lui fournissent le da'wa nationaliste arabe* »⁵⁴¹. Bien que les Frères musulmans nient, dans

⁵³⁵ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 255.

⁵³⁶ *Al-Baath*, le 22 juin 1979. 83 cadets dont la majorité est alaouite ont été assassinés selon Olivier Carré et Michel Seurat. Olivier Carré et Michel Seurat, *op. cit.*, p. 135.

⁵³⁷ Né en 1953 à Qunāytra, ingénieur civil à Alep, il est responsable d'une unité de moudjahidines jusqu'en 1979. Après la mort de 'Abd al-Sattār al-Za'īm, en août 1979, 'Adnān 'Uqla dirige « al-Ṭalī'a al-muqātila », l'Avant-garde combattante.

⁵³⁸ Entretien de 'Iṣām al-'Aṭṭār, leader historique des Frères musulmans syriens, avec le journaliste Aḥmad Zaīydān, dans l'émission *Liqā' al-Yaūm* « La rencontre du jour », sur la chaîne qatari al-Jazeera le 24 juin 2007, *op. cit.*

⁵³⁹ Hāšim 'Uṭmān, *al-'Alawīyūn baiyna al-'ustūra wa al-ḥaqīqa (Les Alaouites entre mythe et vérité)*, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁴⁰ Une secte qui menace le sunnisme au 10^{ème} siècle.

⁵⁴¹ Laurent et Annie Chabry, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*, *op. cit.*, p. 397.

un communiqué publié le 24 juin 1979, toute responsabilité dans les actes de violences commis par l'Avant-garde combattante⁵⁴², le régime baathiste de Hafez al-Asad déclare la guerre au Frères musulmans. En mars 1980 la crise devient de plus en plus aiguë. L'exécution à la prison de Palmyre, de près de 600 prisonniers appartenant aux Frères musulmans par les brigades de Rif'at al-Asad, frère du Président, en réaction à la tentative d'assassinat contre le président lui-même le 26 juin, reflète la vengeance communautaire et un certain aspect confessionnel de la lutte contre les Frères musulmans même si cet aspect n'est pas adopté par le président lui-même, il est adopté par une personnalité de son entourage. L'association de « 'Alī al-Murtaḍā⁵⁴³ » dont la responsabilité est confiée au frère cadet du président, Ğamīl al-Asad, est une association communautaire alaouite qui a appelé à la mobilisation des alaouites⁵⁴⁴.

Le Parlement adopte le 7 juillet 1980 la loi n° 49 qui condamne à la peine capitale toute personne appartenant à l'organisation des Frères musulmans. En 1981, l'armée massacre 400 habitants de Hama en représailles à un attentat qui a frappé un village alaouite⁵⁴⁵. Ce n'est qu'en février 1982 avec la répression sanglante de Hama, bastion sunnite intégriste, dont les morts sont estimés à environ 15.000⁵⁴⁶ que le régime met fin à la menace islamiste et annonce l'effondrement du mouvement des Frères musulmans à l'intérieur du pays. Le discours baathiste tente de décrédibiliser les Frères musulmans et de donner une légitimité à son action répressive. La presse, se faisant l'écho de déclarations de plusieurs dignitaires religieux tels que le grand *Mufti*, titre sur le gang islamiste ennemi de la religion, lâche, œuvre de discorde, allié d'Israël impérialiste et inspiré par le traître

⁵⁴² Communiqués des Frères musulmans en Syrie du 24 juin 1979 au 1^{er} octobre 1979. Voir l'entretien de 'Iṣām al-'Aṭṭār, leader historique des Frères musulmans syriens, avec le journaliste Aḥmad Zaīydān, dans l'émission *Liqā' al-Yaūm* « La rencontre du jour », sur la chaîne qatari al-Jazeera le 24 juin 2007, *op. cit.*

⁵⁴³ L'association « 'Alī al-Murtaḍā » tire son nom de 'Alī al-Murtaḍā (967-1044), un théologien duodécimain né à Bagdad et qui serait l'auteur de la somme des propos attribués à l'*Imam* 'Alī cousin du Prophète, *Nahḡ al-balāḡa*, livre vénéré par les chiïtes. Créée en 1981 par Ğamīl al-Asad, un frère cadet du président Hafez al-Asad, elle a été dissoute en décembre 1983 sur ordre du président. Cette association était une milice (4.000 miliciens et 3.000 membres) se dissimulant derrière une façade religieuse, qui recrutait ses membres, exclusivement alaouites, par le biais des canaux traditionnels de l'autorité communautaire. Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁴⁴ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 251.

⁵⁴⁵ Henry Laurens, *Le grand jeu : Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 309.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

président égyptien Sadate, artisan des accords de Camp David du 17 septembre 1978. Surtout, le crime viole les préceptes de l'islam selon lesquels aucun être humain ne peut être tué ; le devoir de l'Etat est alors de traiter d'une main de fer ces assassins « sans foi » qui se cachent derrière la religion⁵⁴⁷. Le président Hafez al-Asad appelle à une mobilisation nationale par le biais des organisations populaires, pour contrer les crimes des Frères musulmans. Dans ses discours, ils les pointent du doigt et en fait « *les ennemis de la religion, les agents de la CIA, les traîtres et les hérétiques qui perpétuent des actes criminels au nom de la religion* »⁵⁴⁸.

La propagande via la presse vise à dissuader une partie de la majorité sunnite de soutenir l'attribution aux islamistes d'un certain pouvoir, assimilant ceux-ci à des sanguinaires sans foi ni loi : « *Les Frères musulmans assassinent au nom de l'islam, égorgent les enfants, les femmes, les vieillards au nom de l'islam, tuent des familles entières au nom de l'islam, ils tendent la main à l'étranger et à leurs collaborateurs et aux services américains pour prendre l'argent et les armes pour trahir cette patrie, et tuer les citoyens avec qui ils vivent dans la même patrie, la même ville, le même quartier voire dans la même maison* »⁵⁴⁹. Considéré comme un exemple de régime séculaire dans le Moyen-Orient arabe, c'est pourtant au nom de l'islam, d'un islam « authentique » que le régime baathiste de Hafez al-Asad condamne les Frères musulmans.

Dans un entretien avec le journaliste André Fontaine, Hafez al-Asad qualifie les Frères musulmans d'organisation étrangère à l'islam dont les actions sont contraires aux principes de l'islam : « *les Frères musulmans ont été écartés bien avant la révolution de 1963 parce qu'ils avaient une idéologie rétrograde et vivaient hors de l'histoire. Si le prophète de l'islam revenait sur terre, les Frères musulmans seraient les premiers qu'il combattrait parce qu'ils ont déformé et porté gravement préjudice à l'islam* »⁵⁵⁰. Le régime baathiste se présente comme le défenseur de l'islam : « *Le vrai islam est celui de l'amour, de la fraternité ; le vrai musulman est celui qui aime les autres, celui qui aime le*

⁵⁴⁷ Mordechai Kedar, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁴⁸ Pierre Guingamp, *op. cit.*, p. 251.

⁵⁴⁹ Discours prononcé à l'occasion de la 19^{ème} fête de la Révolution du 8 mars, in *Nahğ al-islām (La Voie de l'Islam)*, Damas, Ministère des Waqfs, avril 1982, n°2, p. 11.

⁵⁵⁰ *Le Monde*, 2 août 1984 ; cité dans Lucien Bitterlin, *op. cit.*, p. 214.

chrétien. *Le christianisme est également la religion de l'amour, de la fraternité et de la tolérance. Le christianisme et l'islam sont nés sur terre et cela n'est en aucun cas un fardeau mais c'est une fierté pour tous nos citoyens*⁵⁵¹». La référence à la religion dans le discours politique s'inscrit dans un objectif de neutralisation et d'appropriation de l'islam⁵⁵² et constitue une alternative au discours religieux radical des islamistes. «*Nous allons continuer à défendre l'islam sans hésitation contre les ennemis de l'islam*⁵⁵³», poursuit le président car «*Les Frères musulmans ont essayé, au nom de l'islam, de déformer les enseignements de l'islam*⁵⁵⁴». Mais pour justifier cette lutte, Hafez al-Asad doit montrer qu'il est un vrai musulman : «*J'étais musulman et je resterai musulman, la Syrie restera une forteresse sur laquelle bat le drapeau de l'islam*⁵⁵⁵ ». Le 8 mars 1980 Hafez al-Asad prononce un discours dans lequel il se présente comme «*pratiquant et croyant depuis trente ans*⁵⁵⁶».

Cette recherche de légitimité se manifestera dans la façon de prier. Ainsi contrairement à la tradition alaouite qui adopte la posture chiite, les mains relâchées et les bras allongés le long du corps, Hafez al-Asad prie selon le sunnisme, mains croisées⁵⁵⁷. Si les deux tendances, celle « historique » d'İşām al-'Aṭṭār, et celle plus politique de 'Adnān Sa'd al-Dīn contestent la violence et les méthodes de l'Avant-garde combattante et décident d'exclure de l'organisation des Frères musulmans le 25 avril 1982 son chef 'Adnān 'Uqla, les leaders historiques des Frères musulmans s'accordent sur la nature sectaire et alaouite du régime de Hafez al-Asad. 'İşām al-'Aṭṭār, représentant de la branche damascène des Frères musulmans syriens, répond à la question de savoir s'il considère les alaouites comme musulmans, que «*Eux [les alaouites], se disent musulmans. Pour moi*

⁵⁵¹ Discours prononcé devant l'Union de la jeunesse, cité par Sulāimān Ḥātim, in *Min 'afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-asad (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad)*, op. cit., p. 327.

⁵⁵² Rateb Boustani, *Les transactions politiques à l'épreuve des recompositions idéologiques. Laïcs et islamistes dans la Syrie contemporaine*, Mémoire de Master 2 Modes d'action politique comparés, IEP, Université de droit, d'économie et des sciences, Aix-en-Provence, 2005, p. 40.

⁵⁵³ Riyyād Sulāimān 'Awād, op. cit., p. 340.

⁵⁵⁴ Discours prononcé en 1981 à l'occasion de la 3^{ème} session des parachutistes ; cité dans Nağāḥ Muḥammad, in *Min 'afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad*, op. cit., p. 314.

⁵⁵⁵ Riyyād Sulāimān 'Awād, op. cit., p. 341.

⁵⁵⁶ Cité dans Nahla Chabal, in *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, op. cit., p. 241.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

*c'est une secte*⁵⁵⁸». Et s'il refuse l'action activiste, il fait porter la responsabilité des violences des Frères musulmans au régime baathiste et à son caractère confessionnel et dictatorial⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Propos recueillis par Ian Hamel dans un entretien avec 'Iṣām al-'Aṭṭār, le 31 octobre 2005. URL : <http://oumma.com/La-mouvance-islamique-est>. Consulté le 24 octobre 2010.

⁵⁵⁹ Entretien de 'Iṣām al-'Aṭṭār, leader historique des Frères musulmans syriens, avec le journaliste Aḥmad Zaīydān, dans l'émission *Liqā' al-Yaūm* « La rencontre du jour », sur la chaîne qatari al-Jazeera le 24 juin 2007, *op. cit.*

TROISIEME PARTIE

La laïcité dans la politique des régimes : l'Etat et la société

Introduction

Bien que les régimes baathistes au pouvoir en Syrie depuis 1963, aspirant à un Etat national et à une société décommunautarisée, aient réussi à maintenir en place un système administratif et politique officiellement déconfessionnalisé et aient toujours tenu un discours qui dépasse les particularismes communautaires, ils semblent ne pas avoir réussi à transformer l'Etat et la société ni à réaliser les objectifs escomptés de la laïcité baathiste, à savoir enrayer le particularisme communautaire et les divisions régionales. Le poids de la communauté reste vivant et certaines familles « riches » préfèrent choisir leurs domestiques conformément à leur confession⁵⁶⁰. La population ne voit pas d'inconvénient à afficher son attachement à la religion qui occupe une place prépondérante dans la vie des hommes aussi bien pour les musulmans que pour les chrétiens.

Si cet attachement est considéré comme un comportement sain et naturel de la société⁵⁶¹, il marque la visibilité de la religion dans l'espace public (accroissement du nombre de mosquées, forte fréquentation des lieux de cultes, islamisation par le bas, port de signes ostentatoires). La religion n'est pas une simple source de vie spirituelle, elle structure l'identité et la culture nationale des citoyens⁵⁶². Cette réalité reflète la nature conservatrice de la société, elle se fait jour dans les rapports sociaux et matrimoniaux (endogamie, polygamie, taux de natalité, taux d'alphabétisation), dans une visibilité communautaire dans l'espace géographique. L'ambiguïté du pouvoir politique à l'égard de la laïcité fait de la religion, de la communauté un enjeu important pour les acteurs politiques. La nature du rapport qu'entretient l'Etat avec les différents acteurs de la société et notamment avec la religion constitue un facteur considérable dans le maintien de ces réalités. De ce point de vue, le rapport entre le politique et le religieux semble confus et ambigu. Bien que le modèle laïque baathiste manifeste une méfiance à l'égard de toute intervention du religieux dans la sphère politique, les régimes baathistes n'ont pas hésité à

⁵⁶⁰ Salam Kawakibi, *Domestiques étrangères en Syrie : un problème économique ou humain ?*, in *CARIM Consortium pour la Recherche Appliquée sur les Migrations Internationales*, Institut Universitaire Européen, Robert Schuman Centre For Advanced Studies, février 2007. URL http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/8164/CARIM_A%26SN_2007_02.pdf?sequence=1. Consulté le 19 août 2010.

⁵⁶¹ Entretien avec Muhammad Habaš, député et Directeur du Centre d'Etudes islamiques à Damas, Centre d'Etudes islamiques, Damas, le 20 mai 2009.

⁵⁶² *Ibid.*

exploiter le facteur religieux, à faire des concessions jusqu'à aller à l'encontre de la laïcité, dans l'objectif de renforcer leur position et de pérenniser leur pouvoir, et cela au gré des circonstances et des événements. La médiatisation de religieux par des émissions consacrées à l'islam, ou encore l'accroissement du domaine associatif caritatif parallèlement à la réduction d'une société civile laïque, enfin l'apparition aux côtés de dignitaires religieux témoignent d'une recherche de légitimité. Aussi, l'autorisation par le régime de Hafez al-Asad de l'entrée des députés, officiellement indépendants, à tendance islamique, lors des élections législatives de 1990, renforce-t-elle la présence de la religion dans l'espace public et dans le politique. Si cette entrée du religieux dans l'espace public est vue par le régime comme une ouverture et une tolérance, elle s'inscrit dans la volonté de coopter et de contrôler l'espace religieux. L'islam, plus que toute autre religion, constitue un enjeu important pour ces régimes laïques. En tant que source principale de la législation, religion du président de la République et religion de la majorité, l'islam revêt une importance majeure pour tout pouvoir politique. Il est à la fois un enjeu et un défi pour le pouvoir laïque. Un enjeu en tant que religion de la majorité qui devient source de légitimité, notamment pour un régime dont la légitimité religieuse est mise en cause de par son origine minoritaire ; un défi car l'islam, fort de son poids dans la société, tend alors à défier les frontières laïques, visant à une « islamisation » des modes de vie et des comportements publics. Il est donc important de contrôler cet islam sunnite majoritaire qui pour le régime baathiste « minoritaire » constitue un défi pour le maintien au pouvoir.

La politique des régimes baathistes à l'égard de la laïcité ne peut être comprise sans éclairer ces différentes considérations, sans souligner le poids des différentes communautés, la nature de la société et les liens que les différents régimes baathistes ont tissés avec les communautés et la religion. L'examen de ces rapports est un excellent critère pour évaluer le degré des liens communautaires et de la recevabilité de la laïcité dans une société ou dans une communauté donnée. Les régimes baathistes sont-ils parvenus à transformer l'Etat et la société ?

I. Les communautés, instrumentalisation et dissimulation

A l'instar de tous les pays arabes du Moyen-Orient nés de l'effondrement de l'Empire ottoman, la Syrie présente une grande diversité communautaire, religieuse et ethnique. Bien qu'il soit difficile d'avancer des données chiffrées précises sur la répartition communautaire, en raison de l'absence de statistiques officielles prenant en considération ces critères, on notera une prépondérance ethnique arabe et religieuse musulmane sunnite⁵⁶³. Si l'attitude à l'égard du phénomène communautaire ne posait aucun problème dans la Syrie ottomane, celle-ci faisant parti d'un Empire qui se présentait comme une société multiconfessionnelle et multiethnique dans laquelle les différentes communautés confessionnelles, non musulmanes, jouissaient d'une certaine indépendance quant à la gestion de leurs affaires religieuses⁵⁶⁴, l'émergence des partis politiques modernes, pendant la période du mandat français, a profondément changé le regard envers la distinction communautaire.

Ainsi la lutte contre les clivages et les divisions communautaires et régionales, au même titre que le tribalisme et le féodalisme, constituent une des préoccupations essentielles de l'idéologie baathiste. L'organisation communautaire de la société est alors perçue comme un signe d'archaïsme et considérée comme une entrave à la construction

⁵⁶³ Youssef Courbage actualise les chiffres de 1953 pour 2004 en se basant sur les taux de croissance annuelle publiés par régions lors du recensement national de 2004. Selon cette étude, les sunnites représenteraient plus de 70% de la population. Les alaouites qui constituent la plus importante minorité confessionnelle sont évalués à 10,4%, druzes 2%, ismaélites 1%, chiites duodécimains 0,4%, yazidis 0,1%, et juifs 0%. Les chrétiens (grecs orthodoxes, arméniens orthodoxes, syriaques orthodoxes, maronites, syriaques catholiques et arméniens catholiques, protestants, latins), constitueraient environ 5,3% de la population alors que leur pourcentage en 1953 est estimé à 13,1%. Sur le plan ethnique, les Arabes constituent environ 89% de la population totale, suivis par les Kurdes avec 8,1%, les Arméniens et les Turkmènes 0,6%, les Tcherkesses avec 0,4%. Cf. Youssef Courbage, « Évolution démographique et attitudes politiques en Syrie », in *Population*, Paris, Institut National d'Études Démographiques, mai-juin 1994, vol. 49, n° 3, p. 189. Youssef Courbage, « Démographie des communautés chrétiennes au Proche-Orient, une approche historique », in *Confluences Méditerranée, Chrétiens d'Orient*, n° 66, été 2008, p. 27-44. Barah Mikail, « Les chrétiens de Syrie, un statut enviable, ou une sérénité simulée ? », in *Confluences Méditerranée, Chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, n° 66, été 2008, p. 49. Eyal Zisser, *Asad's Legacy: Syria in Transition*, London, C. Hurst & Company, 2001, p. 5.

⁵⁶⁴ Volney décrit la Syrie, lors d'une visite dans les années 1783-1785, comme une société partagée entre musulmans et chrétiens : « cette différence dans le culte a les effets les plus fâcheux dans l'état civil ; se traitant mutuellement d'infidèles, de rebelles, d'impies, les partisans de Jésus-Christ et ceux de Mahomet ont les uns pour les autres une aversion qui entretient une sorte de guerre perpétuelle ». Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, publié par Jean Gaulmier, Paris, 1959 ; cité dans Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 87.

d'un Etat national moderne⁵⁶⁵. Les théoriciens du parti Baath, Zakī al-Arsūzī, Michel 'Aflaq et Ṣalāḥ al-Bīṭār, considéraient le système communautaire, confessionnel, ethnique et tribal comme un facteur d'affaiblissement de la nation arabe et un frein à la réalisation d'une unité nationale⁵⁶⁶. Mais malgré les exhortations du Baath à libérer la société du carcan communautaire et malgré le discours d'intégration nationale des régimes baathistes, la fragmentation communautaire expliquée par « *l'absence d'intégration sociale* »⁵⁶⁷ des différentes communautés persiste. La société syrienne est décrite comme une société « *ambiguë* », voire « *introuvable* »⁵⁶⁸.

Le rejet officiel du communautarisme politique par les régimes baathistes a certes contribué à empêcher les replis communautaires, mais le Baath est-il parvenu pour autant à casser ces frontières communautaires qui constituent l'un des objectifs de son orientation laïque ? Les dirigeants baathistes, en butte à la question du pouvoir, à l'orientation idéologique du Baath, aux rivalités personnelles, n'ont pas hésité à s'appuyer sur le soutien des membres de leurs communautés respectives pour consolider leurs positions⁵⁶⁹, plongeant le Baath dans une crise de légitimité qui a décrédibilisé son idéologie concernant la question de la lutte contre le communautarisme et le confessionnalisme.

A. Le déséquilibre démographique dans la continuité communautaire

Ce qui caractérise la diversité communautaire de la société syrienne est son rapport à l'espace géographique. Jusqu'au mandat français, la répartition territoriale des communautés est marquée par une certaine disparité géographique. Si les chrétiens sont

⁵⁶⁵ La législation propre aux bédouins instaurée en 1940 par le « code bédouin » n'est supprimée qu'en 1958. Myriam Ababsa, « Frontières de développement en Syrie : l'adaptation du projet Baathiste aux logiques tribales dans le front pionnier de la Jazīra », in *A Contrario, Frontières au Moyen Orient*, sous la direction de Riccardo Bocco et Daniel Meier, février 2005, vol. 3, n° 2, p. 14.

⁵⁶⁶ L'article 15 de la Constitution baathiste stipule que « *Le lien national est l'unique lien de l'Etat arabe. Il garantit l'harmonie entre les citoyens, les fonde dans le creuset d'une nation unique, et lutte contre tous les fanatismes confessionnels, tribaux, raciaux et particularistes* ».

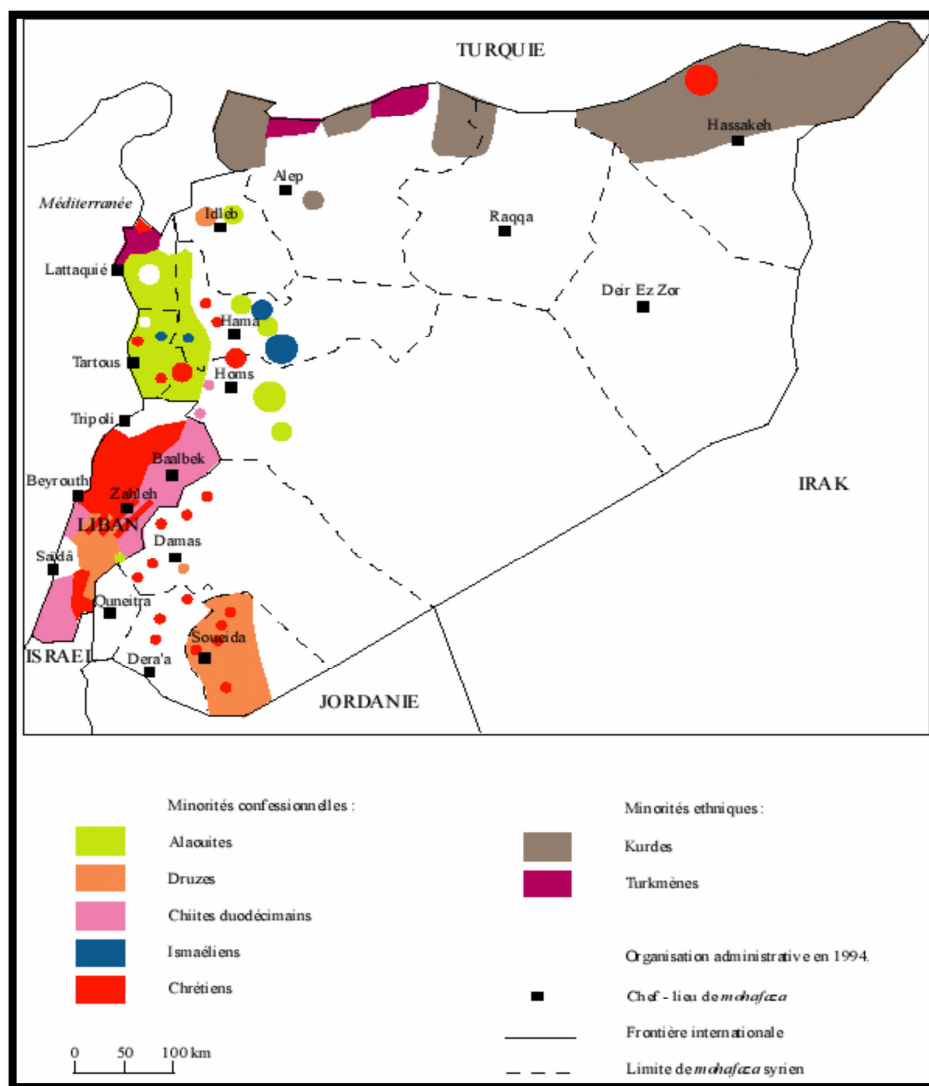
⁵⁶⁷ Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit., p. 285.

⁵⁶⁸ Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 89.

⁵⁶⁹ Voir Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*, op. cit., 1996.

présents dans toutes les villes⁵⁷⁰, des minorités confessionnelles musulmanes, notamment druzes et alaouites, ou ethniques kurdes disposent d'un « *berceau d'origine*⁵⁷¹ ». Ces communautés se répartissent dans des territoires relativement distincts et homogènes (fig. 3).

Figure 3 : La répartition des communautés confessionnelles et ethniques au Liban et en Syrie sous le mandat français



Source : D'après la carte des communautés ethniques et confessionnelles des Etats du Levant sous mandat français. Service géographique de l'Armée du Levant. Date inconnue. Fabrice Balanche 2006.

⁵⁷⁰ Les communautés religieuses qui vivent dans les villes majoritairement musulmanes se concentrent alors dans des quartiers où ils sont majoritaires : quartier chrétien « Ḥaī al-Naṣāra », quartier juif « Ḥārat al-Yahūd ». Le quartier kurde « Ḥaī al-Akrād » de Damas constitue une exception car cette communauté ethnique existe à Damas depuis le 11^{ème} siècle. Antoine Abdel Nour, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁷¹ Jean Chaudouet, *La Syrie*, Paris, Karthala, 1997, p. 135.

Les alaouites sont concentrés dans leurs montagnes Ġibāl al-‘Alawīyyīn au nord-ouest⁵⁷². Les druzes, communauté très compacte et homogène, se concentrent dans la montagne druze Ġabal al-Drūz (appelée la montagne des Arabes Ġabal al-‘Arab)⁵⁷³, située au sud de la Syrie avec pour chef-lieu la mohafazat de Sweida. Les Kurdes syriens, bien qu’ils ne jouissent pas d’un territoire continu, sont cependant majoritaires dans trois zones du nord-est de la Syrie : la Haute Jazira, la région de ‘Aīn al-‘Arab à l’est d’Alep et la montagne des Kurdes au nord-ouest d’Alep. Cette réalité de « frontière socio-spatiale » a sans doute facilité au mandataire français le découpage de la Syrie en 1920 en quatre Etats communautaires.

Aujourd’hui, la répartition territoriale des communautés « *s’inscrit de moins en moins dans des territoires continus*⁵⁷⁴ ». Mais le déséquilibre communautaire ne s’est pas fait au même rythme pour toutes les communautés. Si nous prenons le cas des druzes et des alaouites, deux communautés qui ont en commun leur statut de minorité par rapport au sunnisme majoritaire, nous remarquons que leur parcours d’intégration territoriale sous le Baath n’est pas identique. Les alaouites vont se disperser dans les villes du littoral et à Damas. Aujourd’hui, près de 80% des habitants de la zone côtière sont alaouites et comme le remarque Youssef Courbage : « *les campagnes sont presque entièrement alaouites, avec quelques poches chrétiennes et sunnites*⁵⁷⁵ ». Quant aux druzes, ils gardent une forte homogénéité dans leur montagne et dans la ville de Sweida. Jusqu’à aujourd’hui, les druzes continuent de représenter plus de 90% de la population de la ville de Sweida⁵⁷⁶, leur fief historique en Syrie. Cyril Roussel note que « *La population urbaine de la région de Sweida a peu progressé entre 1960 et 1994, passant de 25,37 % à 28,55 % d’après la définition*

⁵⁷² Appelées également montagnes des Nusayrīs ou montagnes littorales al-Ġibāl al-Sāhīlīyya selon l’appellation officielle du régime. Bien que les montagnes des alaouites soient peuplées par une forte communauté alaouite, il existe des zones de peuplement sunnite et chrétien. Pour plus de détails sur les zones de peuplement alaouite voir Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, *op. cit.*

⁵⁷³ Dans la montagne druze, il existe des villages chrétiens. Il existe dans le Golan occupé par Israël depuis 1967 quatre villages qui sont exclusivement habités par des druzes.

⁵⁷⁴ Fabrice Balanche, « Clientélisme, communautarisme et fragmentation territoriale en Syrie », *loc. cit.*, p. 131.

⁵⁷⁵ Youssef Courbage, « La population de la Syrie : des réticences à la transition démographique », in *La Syrie au présent : reflets d’une société*, Arles, Sindbad / Actes Sud, 2007, p. 199.

⁵⁷⁶ Cyril Roussel, « La frontière communautaire entre druzes et sunnites en Syrie », in *EchoGéo*, 2009, n° 8. URL : <http://echogeo.revues.org/11085>

syrienne des catégories constitutives de l'urbain et du rural⁵⁷⁷». Il est vrai que la dimension religieuse qui fait des druzes une communauté soudée la pose en rupture avec l'« extérieur », caractérisée par une endogamie qui est la plus forte en Syrie, unique moyen de préserver leur dogme religieux dans la mesure où toute conversion et tout prosélytisme est interdit, ce qui influence leur organisation sociale et spatiale. Il faut dire que la dispersion des alaouites a été fortement encouragée par sa place de « leadership ». Le fait que le régime soit identifié à la communauté alaouite joue un rôle indiscutable dans cette dispersion. Une intégration politique et économique à travers l'urbanisation et l'intégration dans les réseaux du pouvoir⁵⁷⁸ mais aussi par une intégration religieuse à l'islam, à la communauté des croyants⁵⁷⁹. Les druzes ont également adhéré au Baath, mais ils ont été évincés lors de la lutte pour le pouvoir qui a caractérisé le régime baathiste de 1966 à 1970, où des solidarités communautaires ont fait écran au coup d'Etat de Salīm Ḥāṭūm, officier baathiste druze allié aux officiers putschistes alaouites.

Si l'urbanisation, la modernisation, la centralisation administrative ont fortement contribué au déséquilibre communautaire notamment dans les grandes villes, favorisant un brassage communautaire dans certains quartiers, cette mixité ne semble exister que « *dans des territoires restreints qui possèdent en général un statut social supérieur à la moyenne (les quartiers aisés et les quartiers de classe moyenne) ou une appartenance professionnelle particulière*⁵⁸⁰ ». Cette mixité est basée sur des critères artificiels liés à l'économie, à la situation sociale et au métier de leurs habitants.

A la différence des quartiers riches, des quartiers périphériques se sont formés en grande partie sous l'impulsion de l'exode rural. La politique de développement menée dans les années 1970-1980 par le régime de Hafez al-Asad mais aussi l'accroissement de l'appareil bureaucratique, la centralisation politique, économique et culturelle, provoquent

⁵⁷⁷ Cyril Roussel, « Villes et bourgs en Syrie méridionale : les dynamiques communautaires », in *Cahier du Gremamo, Villes intermédiaires dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2007, n° 19, p. 121-148. URL : http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/35/17/06/PDF/Gremamo_pr_Halshs.pdf

⁵⁷⁸ Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit., p. 173.

⁵⁷⁹ Olivier Roy, « Groupe de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale, Etats, territoires et réseaux », in *Les Cahiers du CERI*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1996, n° 16, p. 45.

⁵⁸⁰ Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit., p. 207.

l'émigration de nombreuses familles⁵⁸¹. L'exode rural déséquilibre la répartition de la population entre ville et campagne, mais aussi entre communautés. Les ruraux qui intègrent la ville à la recherche d'un travail, sont souvent pauvres et ne peuvent pas habiter les mêmes quartiers que les citadins ; on assiste alors à l'émergence de certains quartiers à la périphérie de la ville, appelés « quartiers informels » : si la population qui les compose est diversifiée de par son origine ethnique, confessionnelle ou régionale, il existe une population majoritaire.

A Damas, certains quartiers ont gardé une certaine homogénéité comme le quartier de Ğaramāna et al-Ašrafīyya habités par une forte majorité de druzes issus de la montagne druze. Dans le quartier de Mezzeh 86⁵⁸² on remarque une forte concentration de familles alaouites de la région côtière. Les gens venant de la mohafazat Deir al-Zor se sont répartis dans le quartier de 'Uš al-Warwar⁵⁸³. Le quartier Wadī al-Mašārī' ⁵⁸⁴ et Ğabal al-Riz sont habités par des Kurdes issus de la Jazira. Ces quartiers reflètent les disparités communautaires de la Syrie en miniature, une particularité qui persiste même en dehors du berceau de ces communautés. Si un certain brassage communautaire de fait existe dans ces quartiers, qui suggère la possibilité d'une entente entre toutes ces communautés et celle d'un vivre ensemble, il est certain que ce brassage que forment ces quartiers est subi.

Le discours laïque d'intégration nationale n'est pas parvenu à unifier la population car la lutte baathiste contre le confessionnalisme et le particularisme communautaire « *doit aussi être interprétée comme un moyen pour un clan issu d'une communauté minoritaire et hétérodoxe au sein de l'Islam, et par conséquent sans légitimité politique dans le contexte syrien, de se maintenir au pouvoir en renforçant sa propre unité communautaire au*

⁵⁸¹ Cha'ban Abboud, « Les quartiers informels de Damas : une ceinture de misère », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 170.

⁵⁸² Ce quartier, situé au pied du Palais présidentiel, tire son nom du bataillon 586 des brigades de défense commandées par Rif'at al-Asad, le frère de Hafez al-Asad. Il est formé dans les années 1980 et se compose de militaires en grande majorité alaouites, provenant de la région côtière.

⁵⁸³ Cha'ban Abboud, « Les quartiers informels de Damas : une ceinture de misère », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 172.

⁵⁸⁴ Appelé zurafa « mainmise » par les Kurdes, ce quartier est né dans les années 1980 et abrite des kurdes issus de la Jazira.

*détriment de la communauté majoritaire*⁵⁸⁵». Youssef Courbage observe un maintien du système communautaire et la persistance des communautés qu'il explique par la stabilité du taux de natalité des communautés depuis très longtemps⁵⁸⁶. La répartition démographique syrienne montre bien la tendance des communautés confessionnelles et ethniques à rester groupées entre elle, même si on est loin de la situation de la fin de l'Empire ottoman⁵⁸⁷. Le discours d'unité nationale s'est soldé par une dissimulation de la réalité communautaire, niant par conséquent les affiliations communautaires au sein de la société syrienne. Les troubles liés à la question des minorités existent, et la responsabilité est imputée à l'ennemi extérieur, l'impérialisme et le colonialisme présentés comme les responsables de l'instrumentalisation des communautés, mais comme le remarque Ğād al-Karīm al-Ğibā'ī : « *l'existence des minorités est antérieure au colonialisme et à l'impérialisme, et ce sont ces facteurs explosifs internes qui appellent l'intervention étrangère et lui facilitent l'exploitation de la situation. L'ignorance de cette question par la pensée nationale illustre, on ne peut mieux, le déphasage de celle-ci par rapport à la réalité et la prédominance structurelle du facteur idéologique sur la réalité et la raison* »⁵⁸⁸.

Le problème communautaire devient ainsi une question taboue. Les livres ou les articles qui abordent le problème de la société d'un point de vue communautaire dans la société syrienne sont systématiquement soumis à la censure ou purement et simplement interdits⁵⁸⁹, leurs auteurs sont accusés d'« affaiblir les sentiments nationaux », de « provoquer la rébellion civile » et coupables « d'atteinte grave à la dignité de l'Etat ». Si la dissimulation du fait communautaire peut s'inscrire dans la vision laïque du Baath qui préfère concentrer son effort sur une identité nationale loin de toute détermination et d'affiliation confessionnelle et ethnique des citoyens, elle reflète une autre réalité, celle de

⁵⁸⁵ Fabrice Balanche, « Clientélisme, communautarisme et fragmentation territoriale en Syrie », *loc. cit.*, p. 130.

⁵⁸⁶ Youssef Courbage, « La population de la Syrie : des réticences à la transition démographique », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, *op. cit.*, p. 199.

⁵⁸⁷ Barah Mikāil, « Les chrétiens de Syrie : un statut enviable ou une sérénité simulée ? », *loc. cit.*, p. 51.

⁵⁸⁸ Ğād al-Karīm al-Ğibā'ī, « La question des minorités », in *Démocratie et droits humains en Syrie*, *op. cit.*

⁵⁸⁹ L'article 29 de la loi de 2001 sur l'impression et la publication, interdit les articles et les nouvelles qui menacent la sécurité nationale et l'unité de la société.

l'origine minoritaire des régimes baathistes, de leur assise communautaire mais aussi et surtout de l'échec du projet baathiste qui aspirait à intégrer toutes les communautés sous une seule identité nationale. L'arrêt de publication de données statistiques sur les communautés dans les recensements⁵⁹⁰ confessionnels va dans le sens de cette dissimulation. Certes, la non considération des dimensions communautaires dans les recensements nationaux peut être caractéristique des Etats laïques, mais dans le cas syrien où la laïcité est préconisée par un régime « communautaire », cette interdiction vise à servir les intérêts du régime. Ainsi depuis la prise du pouvoir par le Baath et jusqu'à aujourd'hui, la Syrie a effectué cinq recensements, aucun d'entre eux ne prenant en compte les dimensions communautaires de la population.

Les régimes baathistes et plus particulièrement celui de Hafez al-Asad en place depuis 1970, dont la garantie de pérennisation au pouvoir s'appuie en partie sur la communauté alaouite, exploite pleinement cet aspect laïque de l'idéologie baathiste. Certes, l'absence de chiffre concernant le pourcentage de la communauté alaouite dans la population syrienne ne changera rien à la donne puisque ils sont minoritaires et que toutes les communautés de Syrie ne l'ignorent pas. Toutefois, l'absence de chiffres précis permet de ne pas mettre officiellement l'accent sur l'aspect minoritaire du régime et permet de ne pas poser la question de la légitimité politique du pouvoir. Cette légitimité avait été mise en cause par les Frères musulmans lors du conflit avec le régime dans les années 1980.

L'absence de statistiques officielles relatives aux communautés laisse entendre que tout chiffre avancé ne relève que de l'estimation et est par conséquent contestable. De plus, l'attachement du régime à l'interdiction des recensements communautaire participe de l'image d'un régime modernisateur et laïque, ce qui renforce sa légitimité aux yeux des pays occidentaux. Toutefois, si les régimes baathistes s'attachent à rejeter les recensements communautaires, ils continuent à prendre en compte le recensement de 1962 relatif aux

⁵⁹⁰ La Syrie a connu deux recensements qui prenaient en compte la composition religieuse de la population. Le premier est celui de 1922 effectué sous mandat français, qui consiste à relever les effectifs globaux des habitants de chaque localité selon leur religion. Le deuxième recensement intervient après l'indépendance, organisé en mars 1947 dans le but de fixer la répartition des sièges au Parlement. Cette opération portait uniquement sur la population sédentaire, mais une certaine investigation fut menée du côté de la population nomade. Pour plus de détails voir Mouna Liliane Saman, « La situation démographique de la Syrie », in *Population*, Paris, Institut National d'Études Démographiques, novembre-décembre 1976, vol. 31, n° 6, p. 1257. Mouna Liliane Saman, *La population de la Syrie, étude géo-démographique*, op. cit., p. 156.

Kurdes de la Jazira, organisé à titre exceptionnel et dans le but de neutraliser la population kurde émigrée de Turquie, n'ayant pu prouver leur présence avant 1945 en Syrie. Le recensement de 1962, suite à l'étude sur la province de la Jazira attribuée au chef de la sécurité militaire de la ville d'al-Hassaka (Nord-est) Muhammad Ṭalab Hilāl, aboutit au retrait de la nationalité syrienne à quelques 150.000 kurdes de Syrie⁵⁹¹.

Ce recensement exceptionnel n'a certes pas été effectué sous le Baath mais ces derniers ne l'ont pas abrogé⁵⁹². Si cette politique a pu offrir une certaine stabilisation inédite pour les différentes communautés, faisant de la Syrie une exception dans la région et constituant une réussite pour les régimes baathistes, cette réussite est fragile comme en témoigne le problème de la minorité kurde. La contradiction inhérente entre le discours laïque et la pratique communautaire du régime ne peut que fragiliser le régime et le contraindre à rechercher une légitimité. Obéissant au pragmatisme du régime, le discours laïque est utilisé comme couverture pour légitimer le régime aux yeux des pays occidentaux. Comme remarque Olivier Roy, « *L'entrée dans le jeu politique amène des 'aṣabīyya à tenir un discours de l'universel qui modifie en retour le fondement de leur légitimité, mais introduit un décalage entre leur mode de recrutement et de perpétuation qui demeure interne et leur discours politique* ⁵⁹³ ». Cette politique baathiste ne consacre-t-elle pas la continuité du fonctionnement communautaire d'une société qui en souffre déjà, au détriment d'une intégration sociale qui dépasse le cadre confessionnel et ethnique⁵⁹⁴ ?

B. Une société conservatrice

Les régimes baathistes encouragent le dialogue entre les différentes communautés religieuses et veillent à ce que les relations intercommunautaires et interconfessionnelles soient fondées sur la compréhension mutuelle, sur la reconnaissance réciproque des

⁵⁹¹ Cf. Abdulbaset Seida, *La question Kurde en Syrie : chapitres oubliés d'une longue souffrance*, traduit de l'arabe par Eugène Brueys, Paris, L'Harmattan, 2005. *Syria: The silenced Kurds*, rapport rédigé par Human Rights Watch-Middle East, 3 octobre 1996, vol. 8, n° 4 (E) p. 9. <http://www.hrw.org/en/reports/1996/10/01/syria-silenced-kurds>. Consulté le 22 mars 2010.

⁵⁹² Lors du 10^{ème} Congrès Régional du Baath, le Président Bachar al-Asad a promis de trouver une solution.

⁵⁹³ Olivier Roy, « Groupe de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale, Etats, territoires et réseaux », *loc. cit.*, p. 10-11.

⁵⁹⁴ Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, *op. cit.*, p. 285.

divergences et le refus des attitudes conflictuelles. C'est au nom d'une identité nationale arabe que les régimes entendent dépasser les différences confessionnelles et communautaires. Les chefs religieux musulmans et chrétiens prêchent un discours de tolérance et échangent des visites et des discours d'amitié propres à renforcer les liens et la volonté de vivre ensemble, et cela à toutes les occasions qui se présentent : fêtes religieuses, rencontres sociales ou nationales⁵⁹⁵. Malgré ces relations, les mariages mixtes restent rares. Le mariage entre une musulmane et un chrétien n'est possible que par la conversion du mari à l'islam. Cette obligation du parti chrétien de se convertir à l'islam s'il veut se marier avec une musulmane est vue par les chrétiens comme une injustice⁵⁹⁶. Le changement de religion se produit souvent à l'occasion d'un mariage ou lors d'une dissolution de mariage.

La conversion est moins fréquente vers une autre religion du livre qu'entre les communautés chrétiennes. Ibrāhīm Ni'mi, Archevêque grec melkite catholique de Homs, Hama et Yabrūd, précise que « *le dialogue islamo-chrétien reste limité à des questions superficielles, l'amitié, l'histoire, l'amour, on remarque l'absence de dialogue doctrinal de fond, serein et sérieux, au niveau des spécialistes* »⁵⁹⁷. A l'instar des pays voisins, la tradition des mariages endogames, une pratique ancestrale antérieure à l'islam, limite les mariages entre personnes de confessions religieuses différentes. Le taux de consanguinité dans un milieu urbain comme la population sunnite de Damas en 1930, est évalué à 41% et à 29% en 1960⁵⁹⁸. Ce pourcentage remonte pour atteindre 35% en 1990⁵⁹⁹. Et une enquête réalisée par le Syrian Family Health Survey en 2001 évalue à 41,4% le nombre de femmes ayant contracté des mariages consanguins⁶⁰⁰. Ce rapport endogame « *n'est pas vécu comme*

⁵⁹⁵ Mgr Ibrāhīm Ni'meh, Archevêque grec melkite catholique de Homs, Hama et Yabrūd, « Situation de l'Eglise catholique de Syrie ». URL : <http://www.opuslibani.org.lb/congresbookfr/doc15.html>. Consulté le 10 novembre 2010.

⁵⁹⁶ Mgr Ibrāhīm Ni'meh, *op. cit.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ Philippe Fargue, « La démographie du mariage arabo-musulman : tradition et changement », in *Maghreb-Machrek*, Paris, La Documentation Française, n° 116, avril-juin 1987, p. 59-73.

⁵⁹⁹ Youssef Courbage, Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁰⁰ Catherine Dupret-Schepens, « Les populations syriennes sont-elles homogènes ? », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, *op. cit.*, p. 222.

*contraignant*⁶⁰¹ ». Des spécificités d'ordre politique et religieux, caractéristiques de la région, sont également des facteurs qui renforcent le communautarisme : « *Ainsi, l'antagonisme théologique prévalant entre l'islam et le christianisme continue à avoir son importance aujourd'hui, et participe de ces appréhensions implicites -et parfois bien que beaucoup plus rarement, explicites- qu'entretiennent très souvent les fidèles de chacune de ces religions vis-à-vis des autres* »⁶⁰². Les mariages entre sunnites et alaouites rencontrent également un obstacle d'ordre historico-politique ; certains sunnites « conservateurs » voient dans les alaouites une confession dont la doctrine serait contraire aux enseignements de l'islam, une suspicion renforcée par le souvenir de la répression sanglante des Frères musulmans « sunnites » par le régime en place.

Si certaines communautés restent plus ou moins ouvertes au mariage mixte, les druzes restent la communauté confessionnelle la plus homogène qui a « *tendance à s'organiser en fonction d'une logique communautaire aux apparences bien plus paroxystiques que ce qui prévaut dans le cas de leurs concitoyens chrétiens* »⁶⁰³. Une communauté imperméable à toute intrusion que ce soit par mariage ou par conversion ; le prosélytisme y est abandonné et les mariages se font exclusivement à l'intérieur de la communauté⁶⁰⁴. Les druzes sont ainsi la plus réticente des minorités confessionnelles musulmanes en matière de mariage interreligieux. Le taux de mariages consanguins y est le plus élevé.

Une enquête anthropologique de terrain opérée par Catherine Dupret-Schepens pour évaluer le taux d'endogamie de la population syrienne, portant sur un échantillon de 33 familles (sunnites, palestiniennes, druzes, alaouites et chrétiennes) et un total de 3.332 individus, fait ressortir que « *Les unions en dehors de la communauté représentent 2,1% du total des mariages, qui se réduit à 0,5% si on ne prend en compte que les mariages extracommunautaires ayant lieu dans la zone géographique de la population*

⁶⁰¹ Youssef Courbage, Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁰² Barah Mikail, « Les chrétiens de Syrie : un statut enviable ou une sérénité simulée ? », *loc. cit.*, p. 51.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁰⁴ Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 95.

concernée⁶⁰⁵». Cependant le blocage communautaire n'est pas propre à une communauté précise, ce phénomène se retrouve chez toutes les autres communautés confessionnelles nationales et même chez les pays voisins, renforcé par le maintien du statut confessionnel des communautés.

Bien que la plupart des syriens soient attachés à la religion, cet attachement varie en fonction de l'appartenance confessionnelle mais aussi de l'origine sociale et régionale. Le mode de vie rural en Orient a souvent été perçu comme moins conservateur sur le plan religieux que la ville. Les campagnes témoignent d'un lien plus souple à la religion. La ville, lieu et source du savoir religieux, est souvent habitée par des populations sunnites traditionnellement conservatrices⁶⁰⁶. La ville dans le monde arabe et musulman joue un grand rôle sur le plan religieux comme garante de la conscience religieuse et culturelle ; Damas constituait « *le point de départ des caravanes qui déversent chaque année leurs convois de pèlerins sur la Mecque*⁶⁰⁷ ». Pour Albert Hourani, la ville transforme le mode de vie des gens originaires des campagnes et des provinces : « *Les migrants ruraux avaient tendance à adopter les mœurs des masses urbaines alors même que les citadins étaient peut être en train de les abandonner, c'est ainsi que le mode de vie traditionnel se perpétuait. Des femmes qui à la campagne travaillaient aux champs sans voile et allaient tirer l'eau du puit, une fois installées en ville se voilaient et vivaient cloîtrées*⁶⁰⁸ ».

S'il est difficile de nier l'influence du mode de vie urbain sur les migrants ruraux, il est important de noter que ce prétendu mode de vie est loin d'être monolithique, qu'il dépend à la fois des quartiers et de la classe sociale. Aujourd'hui, on observe en effet une transformation de la pratique religieuse des gens originaires des campagnes et des provinces dans les quartiers informels des périphéries des villes, formés suite à l'exode rural et où vit donc une forte proportion d'entre eux qui cohabite également avec des gens

⁶⁰⁵ Catherine Dupret-Schepens, in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 220.

⁶⁰⁶ Caroline Donati, *L'exception syrienne entre modernisation et résistance*, Paris, La Découverte, 2009, p. 281.

⁶⁰⁷ Nadine Meouchy, *Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français 1920-1939*, op. cit., p. 47.

⁶⁰⁸ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 509.

de la ville. A titre d'exemple, des habitants émigrés du Golan occupé depuis 1967 par Israël vers Damas, qui dans leurs villages célébraient les mariages par des fêtes mixtes, préfèrent aujourd'hui, pour beaucoup d'entre eux, fêter leurs mariages hommes et femmes séparés, une tradition damascène. Mais cette image est souvent fondée sur l'observation de tenues vestimentaires musulmanes comme le port du voile qui est moins strictement observé dans les campagnes que dans les villes : « *Dans les quartiers sunnites de la vieille ville*, dit Fabrice Balanche, *les femmes sont souvent voilées, le soir les femmes seules sont rares*⁶⁰⁹ ». Il existe cependant des points communs avec les citadins relatifs à l'observation des prières, des fêtes religieuses, du ramadan⁶¹⁰. La tenue vestimentaire ou les signes ostentatoires peuvent-ils être considérés pour autant comme des critères viables dans la détermination du degré de l'attachement à la religion ou à la laïcité ? Si le port du voile intégral peut refléter à la fois un mode de comportement et un signe d'attachement à une pratique religieuse conservatrice, la tenue vestimentaire peut relever d'une simple tradition sociale vécue inconsciemment, sans rapport direct avec une pratique religieuse ou une conviction laïque.

Cependant, la ville n'est pas monolithique et les modes de vie urbains ne sont pas entièrement conservateurs. Si la ville est le lieu de l'élaboration de la pensée religieuse, elle est également le lieu où se forme et se répandent les nouvelles idéologies politiques laïques et modernisatrices, avec des élites laïques et religieuses qui sont souvent urbaines. D'autant que le phénomène d'individualisation, une marque qui influence fortement le conservatisme, est souvent l'apanage du monde urbain. En Syrie l'urbanisation joue un rôle très important dans la diffusion des idées modernistes et laïques. L'urbanisation est en lien étroit avec le recul de l'analphabétisme et des sociétés traditionnelles. En 1930 la population rurale s'élève à 62%, les citadins à 25% et les bédouins à 13%⁶¹¹. Puis jusqu'aux années 1960, la population urbaine en Syrie représente 42% contre 53% de ruraux et 5% de bédouins⁶¹². La Syrie enregistre le plus fort taux de fécondité entre 1960 et 1980, et le plus fort taux de natalité est enregistré dans les milieux ruraux : « *La fécondité*

⁶⁰⁹ Fabrice Balanche, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, op. cit., p. 206.

⁶¹⁰ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 456.

⁶¹¹ Johannes Reissner, op. cit., p. 2.

⁶¹² *Ibid.*

quasi-naturelle de la Syrie est liée, en grande partie, à sa société traditionnelle. Elle est fonction de la prépondérance de sa population rurale, de l'insuffisance de sa législation sociale, de la faiblesse de son infrastructure sanitaire. Accroître le nombre de ses enfants est une façon de multiplier la main-d'œuvre gratuite, de se constituer une sorte d'assurance-vieillesse⁶¹³». Ce n'est qu'à partir de 1971 que la Syrie franchit le seuil d'alphabétisation pour les femmes⁶¹⁴, et cette fécondité « a très brutalement chuté, de près de 7,8 enfants entre 1960 et 1982 à 4,25 enfant dès 1990. Ensuite, la baisse ralentit pour devenir presque nulle dans les années 1990 : 3,50 enfants par femme en 2005⁶¹⁵ ». Il faut dire que le régime syrien, bien que laïque, n'a jamais conduit de campagnes pour limiter les naissances. Ainsi le recul de la fécondité est en lien étroit avec l'alphabétisation des femmes comme le note Mouna Lilian Saman : « Les femmes ayant atteint le niveau du complémentaire, ou le niveau secondaire et supérieur, ont une fécondité moindre des l'âge de 20-24 ans. Il est probable que ces femmes, à grande majorité urbaines, pratiquent la contraception⁶¹⁶ ». Le recours aux moyens de contraception n'étant pas interdit par l'islam, cette pratique est courante dans la population : « Le taux de fréquence de la contraception parmi les femmes mariées est passé de 39,6% en 1993 à 45,8% en 2000⁶¹⁷ ». Ainsi les contraceptifs de toutes sortes sont utilisés et autorisés par la loi contrairement à l'avortement dont l'interdiction légale est sans doute fondée sur la loi islamique⁶¹⁸ et qui est interdit par la loi⁶¹⁹. Quant à la polygamie, elle est autorisée par le droit matrimonial

⁶¹³ Mouna Liliane Saman, « La situation démographique de la Syrie », *loc. cit.*, p. 1277-1278.

⁶¹⁴ Youssef Courbage, Emmanuel Todd, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Le Seuil/ La République des Idées, 2007, p. 37.

⁶¹⁵ Youssef Courbage, Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 76.

⁶¹⁶ Mouna Liliane Saman, « La situation démographique de la Syrie », *loc. cit.*, p. 1279.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ « Ni le Coran, ni la sunna (la tradition) n'évoquant explicitement l'avortement, les quatre grandes écoles juridiques de l'islam sunnite ont pris des positions plus ou moins fermes en la matière, allant de l'interdiction absolue (par exemple, l'école hanbalite en Arabie saoudite) à la tolérance ou l'autorisation, notamment quand la santé ou la vie de la mère est en jeu (l'école malékite au Maghreb) ». Voir Dominique Tabutin et Bruno Schoumaker, « La démographie du monde arabe et du Moyen-Orient des années 1950 aux années 2000, synthèse des changements et bilan statistique », in *Population*, Paris, I.N.E.D., mai-juin 2005, vol. 60, n° 5-6, p. 652.

⁶¹⁹ L'article 527 du code pénal : « toute femme qui a volontairement subi un avortement par quelque moyen que ce soit, est passible d'une peine de six mois à trois ans de prison ». Cependant, le législateur prévoit une excuse atténuante pour les femmes qui subissent des avortements dans la défense de l'honneur, comme le stipule l'article 531 : « une femme qui subit un avortement afin de préserver son honneur est excusée ».

musulman. Cette pratique est cependant ancienne et antérieure à l'islam, l'islam ne l'ayant pas interdite mais s'étant contenté de la réglementer. Toutes les sociétés islamiques l'ont ainsi pratiqué dans l'histoire, et tous les Etats arabes continuent à l'autoriser, à l'exception de la Tunisie qui l'interdit en 1956 et de la Turquie en 1926. En Syrie, bien que la monogamie soit la règle, la polygamie existe. La proportion de femmes qui vivent en union polygame est estimée à 5, 1% en 1998⁶²⁰. La polygamie serait un peu plus répandue dans les campagnes que dans les villes, et dans les groupes les moins instruits, et d'autant plus fréquente que l'écart d'âge des époux est grand : « En 1960, tout comme en 1970, l'écart entre l'âge moyen au mariage des deux sexes, est de plus de six ans. Cet écart est lié au système traditionnel d'organisation de la société et de la famille ⁶²¹ ». On peut avancer que la polygamie est moins un indicateur de conservatisme religieux que de niveau d'éducation.

C. Laïcité baathiste entre chrétiens et juifs

Bien que l'islam, religion de la majorité, ait toujours été défini dans les différentes Constitutions syriennes promulguées depuis l'indépendance, comme « *la religion du président de la République* » et le *fiqh* comme « *une source principale de la législation* »⁶²², le droit des communautés religieuses de célébrer et de pratiquer leurs religions respectives a toujours été garanti.

Si le modèle laïque du Baath consiste à combattre les divisions communautaires et les particularismes confessionnels au sein des sociétés arabes, aucun régime baathiste ne remet en cause l'application des lois communautaires notamment en matière de statut personnel qui concernent les chrétiens, les juifs et les druzes. Cet acquis, qui remonte aux origines de l'islam, est considéré comme un symbole fort et un droit fondamental des communautés religieuses. Celles-ci jouissent de l'indépendance de leurs tribunaux en

⁶²⁰ Dominique Tabutin et Bruno Schoumaker, *loc. cit.*, p. 634.

⁶²¹ Mouna Liliane Saman, « La situation démographique de la Syrie », *loc. cit.*, p. 1271.

⁶²² Article 3 de la Constitution permanente de la République arabe syrienne adoptée par référendum le 13 mars 1973.

matière de mariage, de divorce, le droit de garde et de succession⁶²³. Le régime de Hafez al-Asad pratique une ouverture à l'égard de toutes les communautés et malgré l'absence de quota il s'efforce d'en garder une représentation dans l'Etat et dans l'armée. Les chrétiens jouissent de la « *liberté de la pratique religieuse sous toutes ses formes, à l'intérieur des lieux de culte comme dans les enceintes de ces lieux. Les manifestations, sur les voies et les places publiques sont tolérées dans la mesure où elles ne revêtent pas un caractère de défi pour les autres* »⁶²⁴. Cette liberté s'étend à la construction d'églises et de sanctuaires dont le terrain est offert par l'Etat, à l'exemption pour les lieux de culte d'impôts et de taxes sur l'eau et l'électricité, à la dispense pour les serviteurs du culte du service militaire.

Dans le domaine des statuts personnels, les différentes Eglises jouissent du droit d'appliquer leurs propres lois, et de l'indépendance de leurs tribunaux en matière de mariage⁶²⁵. Les Eglises disposent de publications religieuses qui exigent une autorisation préalable qui est généralement accordée, à condition de ne pas s'écarter du discours religieux et d'éviter tout ce qui suscite le fanatisme. Quant à la catéchèse, elle est organisée librement dans les églises et dans les centres paroissiaux. « *L'Eglise Catholique en Syrie dispose de 160 centres de catéchèse, servis par environ 2.000 jeunes gens et jeunes filles [...] Ce travail se fait sans entraves, en toute liberté* »⁶²⁶. Ainsi c'est à Damas que siègent les Patriarcats de l'Église grecque-melkite catholique, de l'Église orthodoxe syrienne d'Antioche et de tout l'Orient (chalcédonienne)⁶²⁷. La conception baathiste de la laïcité n'est pas en contradiction avec la pluralité religieuse et confessionnelle de la nation arabe. La communauté chrétienne ne cesse de diminuer, en dépit de ce que la confrontation avec

⁶²³ Depuis 2004, les chrétiens peuvent appliquer leurs propres lois relatives à la succession et à la tutelle. La loi n° 31 de mai 2006, permet à toutes les églises catholiques orientales et latines de légiférer en matière de mariage, famille, fiançailles, légitimité des enfants, adoption, autorité parentale, garde des enfants en cas de séparation, testaments. Mgr Grégoire III, Patriarche grec-catholique à Damas, « La situation des chrétiens dans les pays majoritairement musulmans notamment en Syrie », actes du colloque *Europe-Orient, dialogue avec l'islam*, tenu le 12 juillet 2007 sous le haut patronage de Christian Poncelet, Président du Sénat, Paris. URL : http://www.senat.fr/colloques/europe_orient/europe_orient3.html. Consulté le 10 novembre 2010.

⁶²⁴ Mgr Ibrāhīm Ni‘ meh, *op. cit.*

⁶²⁵ La loi n° 31 de mai 2006, permet à toutes les églises catholiques orientales et latines de légiférer en matière de mariage, famille, fiançailles, légitimité des enfants, adoption, autorité parentale, garde des enfants en cas de séparation, testaments. Mgr Grégoire III, *op. cit.*

⁶²⁶ Mgr Ibrāhīm Ni‘ meh, *op. cit.*

⁶²⁷ L'Église orthodoxe syrienne d'Antioche et de tout l'Orient fait partie de l'Église orthodoxe orientale (trois Eglises : copte, arménienne et syrienne). Son chef depuis 1980 est le Patriarche Ignace Zakka I^{er} Iwas.

les Frères musulmans et le risque d'un régime islamiste donnent la préférence à un régime dominé par une minorité alaouite, qui « *défendra mieux les statuts des autres minorités au même titre que la sienne, qu'un régime majoritaire, en l'occurrence sunnite, dans le cas d'un effondrement du régime actuel, la seule opposition ou alternative capable de constituer un embryon de pouvoir étant le mouvement des Frères musulmans* ⁶²⁸ ». A l'arrivée de Hafez al-Asad en 1970, le nombre de chrétiens est estimé à 15% et le chiffre avancé en 2006 est de 4,7 % ⁶²⁹. Pour certains les causes résident dans l'absence « *d'une vraie égalité entre les chrétiens et les musulmans* ⁶³⁰ », pour le père Adīb Ḥūrī, du monastère Saint Moïse l'Ethiopien dans la région de Damas, les raisons économiques sont les causes principales de l'immigration des chrétiens.

Si le pluralisme religieux, un des aspects de la laïcité baathiste, est un facteur fondamental dans l'intégration des communautés non musulmanes et en particulier des chrétiens, l'intégration de la communauté juive ⁶³¹ se heurte au facteur politique, caractérisé par le conflit israélo-arabe ⁶³². Les chrétiens ont été les premiers à adhérer aux thèses du nationalisme arabe, les juifs étaient affiliés au communisme, souvent aligné sur la politique de l'URSS et premier à reconnaître l'Etat d'Israël. Le développement du sionisme, l'adoption par l'Assemblée générale des Nations Unies de la résolution 181 ⁶³³ votée le 29 novembre 1947 relative au partage de la Palestine et la proclamation de l'établissement de l'Etat d'Israël le 14 août 1948 sont autant d'événements qui radicalisent la perception de la population et des gouvernements envers les juifs de Syrie. Ainsi, depuis l'indépendance de la Syrie et dans l'objectif d'empêcher un déséquilibre démographique en Palestine au profit

⁶²⁸ Barah Mikāil, « Les chrétiens de Syrie : un statut enviable ou une sérénité simulée ? », *loc. cit.*, p. 55.

⁶²⁹ Salam Kawakibi, « L'immigration des chrétiens de Syrie », in *CARIM, Consortium pour la Recherche Appliquée sur les Migrations Internationales*, Institut Universitaire Européen, Robert Schuman Centre For Advanced Studies, février 2008.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ Le nombre de juifs syriens en 1943 serait de 30.000, et en 1946 de 18.000. Jean Chaudouet, *op. cit.*, p. 154.

⁶³² Sous le mandat français, la Constitution de 1930 appliquait le système des quotas communautaires dans la représentation. Ainsi Yūsuf Līnādū est élu député juif de Damas au Parlement de 1932 et Waḥīd Mizrāḥī au Parlement de 1947. Samīr 'Abdū, *al-Yahūd al-sūrīyyūn (Les Juifs syriens)*, Damas, Dār Ḥassān al-Malaṣ, 2003, p. 33.

⁶³³ La Palestine est partagée en : Etat juif : 14 000 kilomètres carrés, avec 558 000 juifs et 405 000 Arabes ; Etat palestinien : 11 500 kilomètres carrés, avec 804 000 Arabes et 10 000 juifs ; une zone internationale qui comprend les Lieux saints, Jérusalem et Bethléem : 106 000 Arabes et 100 000 Juifs.

d'une population juive, les gouvernements nationalistes successifs syriens interdisent toute émigration des juifs de Syrie vers la Palestine. Le gouvernement cesse de leur délivrer des passeports, interdit le transfert des biens immobiliers, des terres et immeubles appartenant à des juifs de Syrie⁶³⁴. Des attaques contre les synagogues et les biens de la communauté israélite ont été enregistrées à Alep en 1947. Bien que les juifs de Syrie aient exprimé leur protestation contre le sionisme lors d'une manifestation organisée par la communauté juive à Alep en 1954⁶³⁵, ils ont été perçus avec méfiance. L'hostilité au sionisme et l'importance de la cause palestinienne s'accompagne d'une certaine instrumentalisation des juifs, renforcée par la défaite dans la guerre des Six jours de 1967 et la perte du Golan ; l'attitude à l'égard de la communauté juive dépend ainsi du contexte politique.

L'arrivée de Hafez al-Asad en 1970 et le soutien de la communauté juive du régime avec leur grand Rabin Ibrāhīm Ḥamra contribue à l'amélioration progressive de leur situation, en particulier concernant la question de l'interdiction de voyager à l'étranger. Ils seraient 4.574 en 1970 dont 2.894 à Damas, 1.266 à Alep et 414 à al-Qamichli en Haute Jazira⁶³⁶. Au début des années 1970, pour des raisons de santé ou professionnelles, certains ont reçu une autorisation individuelle pour quitter le pays pendant une durée limitée. Depuis 1977, de jeunes femmes en particulier, ont été autorisées à quitter la Syrie pour épouser des membres de leur communauté vivant aux Etats-Unis. Depuis 1992, tous les juifs de Syrie sont autorisés à émigrer, à condition de ne pas se rendre directement en Israël. Aujourd'hui, le nombre de juifs restés en Syrie s'élève à cent, vivant à Damas, à Alep et à al-Qamichli⁶³⁷.

Si la mesure discriminatoire a été enlevée, les mesures laïques baathistes ne seront pas appliquées aux juifs. La mention de la religion *mūsawī* « juif » figure sur les cartes d'identité des juifs et ils sont dispensés de service militaire. Si le régime syrien récuse l'accusation par certains pays occidentaux d'antisémitisme, on trouve facilement dans les librairies des livres tels que le *protocole des Sages de Sion*, ou *mein Kampf*. Le livre de

⁶³⁴ Mitchell G. Bard, *Mythes et Réalités des conflits du Proche-Orient*, Paris, Edition Raphaël, 2003, p. 401.

⁶³⁵ Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 106.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 105-106.

⁶³⁷ Samīr 'Abdū, *al-Yahūd al-sūrīyyūn (Les Juifs syriens)*, *op. cit.*, p. 66.

l'ancien Ministre de la défense syrien Muṣṭafā Ṭlās *Faṭīr Ṣahīyūn* « Le Azyne de Sion », traduit en plusieurs langues, reprend l'accusation de meurtre rituel et d'utilisation du sang pour la fabrication du pain azyne et relate l'assassinat du Père capucin Thomas et de son serviteur chrétien Ibrahim Amarat en 1840 dans le quartier juif de Damas. L'objectif de ce livre, dit son auteur, « *ne vise pas non plus les juifs en tant que peuple qui, comme tous les autres, regroupe les bons et les mauvais, mais il s'attaque à tous ceux qui ont déformé la Parole et falsifié la Bible, ainsi qu'à toutes les mauvaises pratiques qui contredisent à la fois les dix commandements et l'essence même du judaïsme et dont les instigateurs ne sont autres que les anciens et les actuels chefs de Tel Aviv* ⁶³⁸ » ; des propos qui contribuent à accroître un certain antisémitisme en lien avec le conflit israélo arabe et la politique israélienne.

⁶³⁸ Muṣṭafā Ṭlās, *faṭīr ṣahīyūn (Le Azyne de Sion)*, Damas, Dār Ṭlās, 1987, p. 6.

II. Les Kurdes, assimilation ou marginalisation

La conception baathiste de la laïcité, à travers la consécration de l'arabisme comme culture et identité nationales, intègre plus facilement les différentes composantes confessionnelles de la société, étant donné que celles-ci, à l'exception des Arméniens, sont arabes, alors que l'adhésion des communautés ethniques non arabes (Kurdes, Turcomanes, Tcherkesses, Arméniennes) au modèle laïque baathiste s'avère plus problématique. Malgré une majorité arabe, définir la laïcité à travers la seule conception de l'arabisme⁶³⁹ suppose la « marginalisation » des communautés non arabes à moins qu'elles ne s'assimilent.

Si la Constitution permanente de la République arabe syrienne de 1973 respecte « *toutes les religions, garantit la célébration de tous les cultes pourvu que cela ne trouble pas l'ordre public* »⁶⁴⁰, elle ne mentionne à aucun moment des dispositions concernant les droits nationaux ou culturels des minorités ethniques. La conception baathiste de la laïcité fondée sur l'arabisme ne regarde pas de la même façon les communautés ethniques et les communautés confessionnelles en matière de droit et de reconnaissance. Officiellement, le Baath ne mentionne aucun autre groupe ethnique que les Arabes, mais reconnaît la présence de ces communautés ethniques ; en effet, l'unité nationale ne peut être garantie que lorsque les particularismes ethniques et confessionnels existant au sein de la nation arabe se fondent dans le creuset d'une seule nation dont l'harmonie est garantie par le lien national, en l'occurrence arabe⁶⁴¹. Bien que les régimes baathistes tolèrent plus au moins l'observation de certaines manifestations culturelles des communautés ethniques non arabes (la communauté arménienne de Syrie, une minorité à la fois ethnique et confessionnelle, peut s'organiser en clubs et associations culturelles et disposer de ses écoles pour apprendre l'Arménien⁶⁴²), ils ne leur reconnaissent officiellement aucuns droits

⁶³⁹ Selon l'article 10 de la Constitution du Baath « Est Arabe quiconque dont la langue est l'arabe et vit sur le sol arabe ou aspire à y vivre et est convaincu de son appartenance à la nation arabe ». L'article 11 « Doit quitter le territoire arabe quiconque fait de la propagnade en faveur d'un groupement raciste anti arabe ou y adhère et quiconque y a émigré dans un but colonialiste ».

⁶⁴⁰ Article 35 de la Constitution syrienne de 1973.

⁶⁴¹ Article 10 de la Constitution du parti Baath.

⁶⁴² Nicola Migliorino, « Kulna Suriyyin ? The Armenian community and the State in contemporary Syria », in Sylvia Chiffolleau (dir.), in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, La Syrie au quotidien : Cultures et pratiques du changement*, sous la direction de Sylvia Chiffolleau, Aix-en-Provence, Edisud, 2006, n° 115-116, p. 111.

nationaux. Ainsi si l'assimilation des Arméniens ou même des Turkmènes et des Tcherkesses, faibles numériquement et ne témoignant pas d'aspiration nationaliste, ne pose guère de problème aux régimes baathistes, en revanche l'assimilation des Kurdes à l'idéal national tel qu'il est défini par le Baath s'avère plus délicate et cela en dépit de leur appartenance au sunnisme, religion de la majorité. De ce point de vue, « la question kurde » en Syrie constitue le plus grand défi au modèle laïque du Baath.

A. Le nationalisme kurde, source de méfiance

Les Kurdes forment la plus importante minorité ethnique de Syrie⁶⁴³. Ils se concentrent dans trois régions principales frontalières avec la Turquie et l'Irak (fig. 4) : la montagne des Kurdes (Kurd Dagh) au nord-ouest qui englobe la ville de 'Afrīn, la région de 'Aīn al-'Arab (Kubani) au nord-est d'Alep et la Haute Jazira au nord-est (Rās al-'Aīn, 'Amūda, al-Mālkīyya et al-Qamichli). Il existe également des quartiers de Damas et d'Alep habités par des Kurdes issus de l'exode rural.

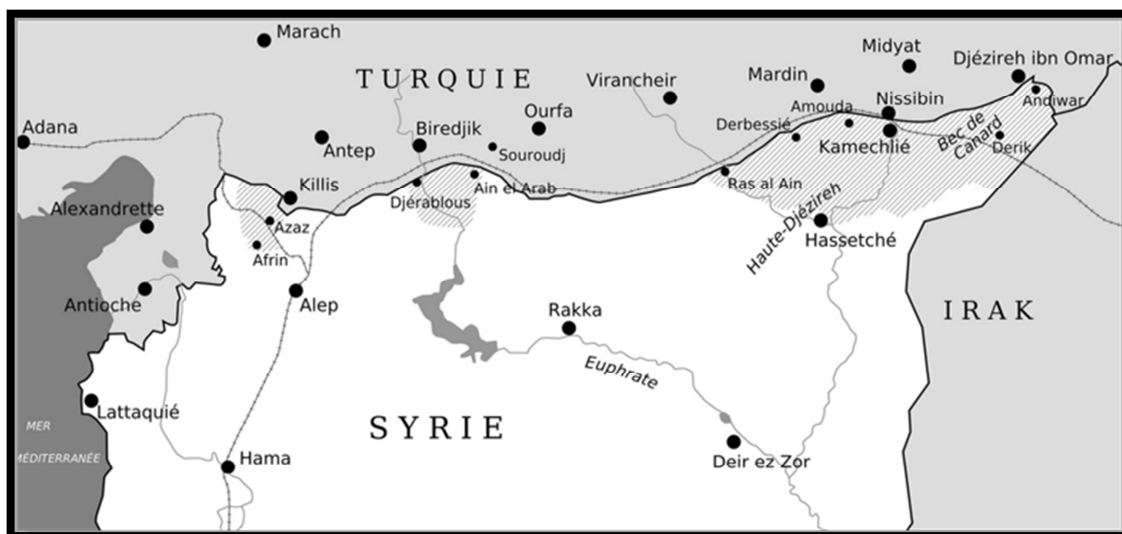
Si l'idéal national syrien tel qu'il est défini par le modèle laïque du Baath au pouvoir depuis 1963 a largement contribué à la marginalisation et à l'instrumentalisation des sentiments nationaux et identitaires kurdes, la question kurde remonte à la création de l'Etat syrien et à l'époque du mandat français. Le nationalisme kurde, au même titre que le nationalisme arabe, est relativement récent. Les velléités nationales kurdes émergent au même moment que le nationalisme laïque, que se soit en Turquie ou dans les pays arabes, en lien avec l'abandon du concept musulman *Umma*, et la montée concomitante du nationalisme turc des Jeunes-Turcs à partir de 1909⁶⁴⁴. La première tentative de création d'un Etat kurde intervient suite à la défaite des Turcs lors de la Première guerre mondiale : les Alliés voulaient imposer à la Turquie, par le traité de Sèvres du 10 août 1920⁶⁴⁵, la création d'une région autonome kurde qui devait ultérieurement accéder à l'indépendance.

⁶⁴³ Estimés selon une large fourchette entre 7% et 11% de la population totale. Cf. Paulo G. Pinto, « Les Kurdes en Syrie », in *La Syrie au présent, reflets d'une société*, op. cit., p. 259. Abdulbaset Seida, op. cit., p. 78. Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 103. Youssef Courbage, « La population de la Syrie : des réticences à la transition démographique », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 189.

⁶⁴⁴ Gérard Chaliand, *Le malheur kurde*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p. 59.

⁶⁴⁵ Le Traité de Sèvres n'a pas été ratifié. Il a été remplacé par le Traité de Lausanne (juillet 1923) qui permet au nouvel Etat turc d'annexer la majeure partie du Kurdistan.

Figure 4 : Zones de peuplement kurde en Syrie



Source : «*Le mouvement kurde en exil. Continuités et discontinuités du nationalisme kurde sous le mandat français en Syrie et au Liban (1925-1946)*», Jordi Tejel, p. 36. Peter Lang, Berne, 2007.

Le traité de Sèvres prévoit en effet la création d'un futur Etat kurde qui ne reconnaît au Kurdistan que 20% de l'ensemble du territoire peuplé par les Kurdes⁶⁴⁶. Néanmoins, les intérêts des grandes puissances d'alors, l'Angleterre et la France, qui se partagent les provinces arabes de l'Empire ottoman en intégrant dans leurs mandats des territoires de peuplement kurde, ne permet pas l'accomplissement de cette promesse⁶⁴⁷.

A l'instar de toutes les minorités syriennes, les Kurdes bénéficient du soutien de la puissance mandataire française. Si celle-ci s'oppose aux aspirations de certains chefs kurdes à obtenir une autonomie administrative similaire à celle octroyée aux druzes et aux alaouites dans les années 1920, la France ne voulant pas se heurter à la Turquie, réticente à tout projet indépendantiste kurde, ni provoquer la colère des nationalistes arabes syriens⁶⁴⁸, elle manifeste un intérêt tout particulier pour la région de la Jazira⁶⁴⁹. Frontalière avec la

⁶⁴⁶ Salah Jmor, *L'origine de la question kurde*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 137.

⁶⁴⁷ Georges Mutin, *Géopolitique du Monde arabe*, 2^{ème} éd., Paris, Ellipses, 2005, p. 102.

⁶⁴⁸ CADN, Fonds Beyrouth, Cabinet Politique, n° 1055. Le ministre des Affaires étrangères (Paris) au Haut Commissaire de la République française (Beyrouth). Paris, le 3 novembre 1928 ; cité dans Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des mandats, entre tradition et modernité », in *A Contrario, Territoires de pouvoirs et espaces de croyances au Machrek*, BSN Press, janvier 2009, n° 11, p. 160.

⁶⁴⁹ « Certaines hautes personnalités mandataires, comme le capitaine Pierre Terrier, attaché au Cabinet politique du Haut Commissariat, proposait aux dirigeants et notables kurdes de concentrer toute leur attention sur la Haute Jazira et que l'on pouvait espérer voir évoluer en un foyer kurde autonome ». *Ibid.*, p. 160.

Turquie, celle-ci constitue un enjeu politique important dans la mesure où le soutien des Kurdes pourrait contrecarrer « *l'alliance entre le gouvernement d'Ankara et certains chefs tribaux arabes et kurdes en vue d'affaiblir l'autorité française le long de la frontière turco-syrienne*⁶⁵⁰ » et garantie par conséquent « *la stabilité de la frontière turco-syrienne dès 1926*⁶⁵¹ ». Ce soutien stratégique se traduit également par la mise en place d'un programme de repeuplement et de développement économique de la Jazira à travers « *l'accélération des mouvements d'immigration et l'organisation d'une politique d'accueil et d'installation des réfugiés*⁶⁵² ».

Si cette immigration concernait des réfugiés chrétiens et notamment Arméniens, un grand nombre de tribus kurdes se sont installées le long de la frontière turque fuyant la répression kémaliste de la révolte du Cheikh Saïd en 1925. Sur 10.000 réfugiés en 1927, environ 6.000 étaient d'origine kurde⁶⁵³. Les chiffres des services cadastraux du Haut Commissariat publiés en 1941 montrent que les Kurdes qui représentaient 41% (soit 57.999) de l'ensemble de la population de la Jazira soit 143.415 personnes « *avaient largement profité de la forte immigration à la fin des années 20*⁶⁵⁴ ». Les Arabes représentaient 34,5% soit 48.789⁶⁵⁵.

Ainsi, la ville d'al-Qamichli, qui concentre aujourd'hui une majorité de population kurde, est créée par la France mandataire en 1925. Certains chefs tribaux kurdes se voient octroyés par les autorités mandataires, des propriétés foncières dans la région de la Jazira. Cette politique aboutit à une transformation démographique et un développement économique de la région. Ainsi, avant 1927, on comptait 45 villages kurdes dans la Haute Jazira ; en 1939, on pouvait y dénombrier de 700 à 800 agglomérations à majorité kurde,

⁶⁵⁰ Le tracé de la frontière actuelle entre la Syrie et la Turquie s'est effectué sur une période relativement longue entre 1921 et 1939. Voir Soheila Mameli-Ghaderi, « Le tracé de la frontière entre la Syrie et la Turquie (1921-1929), in *Guerres mondiales et conflits contemporains*, Paris, PUF, mars-2002, n° 207, p. 125.

⁶⁵¹ Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des Mandats, entre tradition et modernité », *loc. cit.*, p. 163.

⁶⁵² Christian Velud, « La politique mandataire française à l'égard des tribus et des zones de steppe en Syrie : L'exemple de la Djézireh », in Riccardo Bocco *et al.* (dir.), *Steppes d'Arabie. États, pasteurs, agriculteurs et commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris, PUF, 1993, p. 71.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 72-73.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

avec une population de 158.550 habitants dont 81.450 Kurdes musulmans et 2.150 Kurdes yézidis⁶⁵⁶. Dans l'objectif de consolider le sentiment d'appartenance à la communauté kurde par la restauration de la langue, la puissance mandataire française encourage le mouvement culturel kurde à travers des publications en langue kurde, la création d'associations culturelles kurdes⁶⁵⁷ et l'organisation de cours de langue kurde à l'École Supérieure Arabe de Damas. Djeladet Bedir Khan, proche de Pierre Rondot, édite la revue bilingue kurde/français *Hawar* « L'appel » (1932-1943), et son supplément *Ronahî* « La clarté » (1942-1943)⁶⁵⁸.

La liberté dont jouissent les Kurdes de Syrie à l'époque du mandat attire des personnalités kurdes de Turquie. Celles-ci fondent en 1927 au Liban la Ligue Khoyboun « être soi-même », une organisation pan-kurde qui appelle à l'unité et à l'indépendance de tous les Kurdes et « s'investit durablement dans la (re)ethnisation de l'identité kurde en Syrie⁶⁵⁹ ». C'est ainsi qu'en 1928, le Khoyboun rédige les premières demandes d'autonomie politique issues des milieux kurdes en Syrie⁶⁶⁰. La revendication autonomiste des Kurdes syriens est explicitement énoncée par des notables kurdes, chefs de tribus, le 23 juin 1928 à l'occasion de la réunion de l'Assemblée constituante syrienne⁶⁶¹. Ces revendications se centrent sur trois points : la reconnaissance de la langue kurde comme langue officielle au même titre que l'arabe dans les régions majoritairement kurdes, la

⁶⁵⁶ CADN, *Fonds Beyrouth, Cabinet politique*, n° 1367, « Répartition de la population de la Haute Ğazīra », Beyrouth, avril 1939 ; cité dans Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des mandats, entre tradition et modernité », *loc. cit.*, p. 159.

⁶⁵⁷ Sabri Cigerli, *Les Kurdes et leur histoire*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 164.

⁶⁵⁸ Jordi Tejel Gorgas, « Les constructions de l'identité kurde sous l'influence de la « connexion kurdo-française » au Levant (1930-1946) », in *European Journal of Turkish Studies, Power, ideology, knowledge-deconstructing Kurdish Studies*, édité par Clémence Scalbert-Yücel et Marie Le Ray, 2006, n° 5. URL : <http://ejts.revues.org/index751.html>. Consulté le 18 août 2009.

⁶⁵⁹ Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des mandats, entre tradition et modernité », *loc. cit.*, p. 160. Pour plus de détails sur la Ligue Khoyboun, voir Jordi Tejel Gorgas, « La Ligue nationale kurde Khoyboun. Mythes et réalités de la première organisation nationaliste kurde », in *Études kurdes*, Fondation-Institut kurde de Paris, n° 3, hors série, juin 2007, 158 p.

⁶⁶⁰ Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des mandats, entre tradition et modernité », *loc. cit.*, p. 160.

⁶⁶¹ Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 89.

préférence pour les fonctionnaires kurdes dans les régions kurdes, et un enseignement en langue kurde dans les zones de peuplement kurde. L'attitude favorable de certains chefs kurdes à l'égard de la politique mandataire, leur revendication autonomiste et le rejet de la légitimité du pouvoir central sur leurs territoires sont fortement dénoncés par les nationalistes arabes qui y voyaient « *un obstacle à la construction de l'État-nation (arabe)* »⁶⁶². Ainsi en 1939, le Bloc national décide de retirer au Hadjo Agha, chef de tribu de Heverkan, sa subvention en tant que chef tribal à cause de ses activités au sein du mouvement autonomiste de la Jazira (1936-1939)⁶⁶³ et le « *menace d'extradition vers la Turquie, pays qui voulait le juger pour ses activités nationalistes kurdes* »⁶⁶⁴.

La signature du Traité franco-syrien en 1936, qui prévoit le retrait des troupes françaises hors des territoires syriens et le règlement du différend frontalier avec la Turquie, contribue à freiner le soutien de la puissance mandataire française au nationalisme kurde. La France n'éprouve plus l'utilité « *d'utiliser les tribus et les nationalistes kurdes pour faire face au voisin du nord* »⁶⁶⁵. Malgré le terme mis au mouvement autonomiste en Haute Jazira, l'aspiration nationaliste kurde crée une méfiance chez les nationalistes syriens à l'égard de toute revendication identitaire kurde. Hassan Hadjo, député kurde pour la région de la Haute Jazira jusqu'à la fin des années 1950 n'ose pas « *évoquer les droits politiques et culturels* »⁶⁶⁶ des Kurdes. De plus, la dimension transnationale de la question kurde qui fait de la revendication territoriale des Kurdes sur la Syrie une partie d'un Kurdistan, est considérée comme une menace à l'identité et à l'unité territoriale de la Syrie.

⁶⁶² Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des mandats, entre tradition et modernité », *loc. cit.*, p. 156.

⁶⁶³ Le mouvement autonomiste de la Jazira, qui bien qu'elle rassemble la majorité des tribus kurdes englobe des alliés chrétiens, revendique un statut autonome comparable à celui des druzes et des alaouites.

⁶⁶⁴ Jordi Tejel Gorgas, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des mandats, entre tradition et modernité », *loc. cit.*, p. 164.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁶⁶ Jordi Tejel Gorgas, « Les Kurdes de Syrie, de la dissimulation à la visibilité ? », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, La Syrie au quotidien, cultures et pratiques du changement*, *loc. cit.*, p. 121.

B. Les contraintes de l'arabisme

Jusqu'à la création de la République Arabe Unie en 1958, la méfiance et la suspicion des régimes syriens envers le nationalisme kurde reste faible. Pendant la période de 1954 à 1958, caractérisée par le retour de la vie parlementaire, les Kurdes peuvent encore jouir de droits culturels, linguistiques et politiques. Ainsi le 14 juin 1957, le Parti démocratique kurde en Syrie PDKS voit le jour. Celui-ci est né sous l'influence des mouvements kurdes en Irak et en Turquie et en particulier de l'encouragement de Moustafa al-Barazānī, leader du parti démocratique kurde irakien PDKI. Le PDKS défendait les droits nationaux et culturels et la présence nationale des kurdes dans le cadre de l'Etat syrien.

Si la création du PDKS marque la montée de la conscience nationale kurde en Syrie, la montée du panarabisme incarné officiellement par l'établissement de la République Arabe Unie en 1958, rend suspect tout groupe qui ne partage pas l'idée d'une nation arabe unie ou qui envisage d'autres nationalismes. La dissolution des partis politiques, y compris le parti Baath, est imposée par Nasser comme condition préalable à la réalisation de l'union syro-égyptienne. Ainsi sous la RAU, le PDKS sera interdit. Si la dissolution de la RAU en 1961 porte un coup sévère au projet unioniste arabe, le nationalisme arabe reste fort en Syrie. L'identité arabe de la Syrie est officiellement affichée lors du changement de nom de l'Etat de Syrie qui devient en 1961 la République Arabe Syrienne. Le recensement exceptionnel portant sur la mohafazat d'al-Ḥassaka, effectué le 5 octobre 1962 conformément au décret législatif n° 93 du 13 août 1962 et publié en 1965, prive de la nationalité syrienne près de 120.000 Kurdes faute de document d'Etat civil prouvant leur présence en Syrie avant 1945⁶⁶⁷. Le but officiel du recensement de la population kurde d'al-Ḥassaka est de neutraliser la population kurde qui a émigré de Turquie après l'indépendance de la Syrie et qui aurait profité de la loi des réformes agraires de 1959⁶⁶⁸. Quoiqu'il en soit, les conséquences du recensement de 1962 s'avèrent

⁶⁶⁷ Human Rights Watch-Middle East, *Syria: The silenced Kurds*, op. cit., p. 13-14. Depuis les manifestations contre le régime de Bachar al-Asad déclenchées mi-mars 2011, le décret législatif n° 49 du 7 avril 2011 octroie la nationalité syrienne aux Kurdes inscrits comme « étrangers » *Ağānib* dans les registres de l'état civil du Mouhafazt al-Ḥassaka.

⁶⁶⁸ L'arbitraire de ce recensement est d'autant plus manifeste que le nom de *Tawfīq Nizām al-Dīn*, un ancien chef d'état-major de l'armée syrienne, figurait parmi ceux qui allaient perdre leur nationalité.

désastreuses : des dizaines de milliers de kurdes nés et vivant sur les territoires syriens sont privés de la nationalité syrienne, devenant étrangers⁶⁶⁹. Les personnes concernées par le recensement sont réparties en *Ağānib*⁶⁷⁰ « étrangers » et *maktūmīn* « occultés ». Si l'on se reporte aux chiffres officiels du gouvernement syrien communiqués à Human Rights Watch en août 1996, il existerait 67.465 « étrangers » et 75.000 « occultés »⁶⁷¹, ces chiffres ne prenant pas en compte les enfants issus des mariages officiellement non reconnus. Si les *Ağānib* sont déchus de leur nationalité syrienne, ils restent inscrits dans les registres de l'état-civil alors que les *maktūmīn* ne figurent nulle part dans les registres de l'Etat et n'ont aucune existence juridique ou administrative ; ils se voient officiellement exclus de tout droit civique (droit à la propriété, accès à l'université ou à la fonction publique, et s'ils se marient entre eux leurs enfants ne sont pas reconnus⁶⁷²). Selon les sources kurdes, le nombre de kurdes déchus de la nationalité syrienne dépasse aujourd'hui les 300.000 personnes⁶⁷³.

L'arrivée du parti Baath au pouvoir en Syrie en 1963 et l'attachement de ses dirigeants aux idées du socialisme et du panarabisme conduit à la mise en place d'une politique d'arabisation et d'homogénéisation. Le décret n° 13/61/1 du 26 avril 1987 promulgué par le Ministère de l'Administration Locale interdit de donner des noms non arabes aux enseignes commerciales⁶⁷⁴, et sont prises plusieurs mesures instituant l'arabisation des toponymes des villages kurdes. Selon le décret n° 5801 du 18 mai 1977, les noms kurdes des villes et villages de la région de 'Afrīn dans la Mohafazat d'Alep doivent être remplacés par des noms arabes⁶⁷⁵. Ainsi Ğabal al-Akrād (la montagne des Kurdes) devient al-ğabal al-Aḥḍr (la montagne verte), 'Afrīn devient Madīnat al-'Urūba (la

⁶⁶⁹ Aujourd'hui évalué entre 200.000 et 300.000.

⁶⁷⁰ Depuis 1980, les déchus de la nationalité syrienne « étrangers » possèdent une carte d'identité rouge spéciale délivrée par l'administration des affaires civiles du Ministère de l'Intérieur. La carte précise que son porteur n'est pas arabe syrien, et déclare que la carte ne peut pas être employée à l'étranger pour le voyage. Pour plus de détails sur les droits et les restrictions imposées aux déchus de la nationalité syrienne, voir le rapport de Human Rights Watch-Middle East : *Syria : The silenced Kurds*, *op. cit.*, p. 14-16.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁷² Abdulbaset Seida, *op. cit.*, p. 148.

⁶⁷³ Human Rights Watch-Middle East, *Syria: The silenced Kurds*, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 28.

ville de l'arabisme)⁶⁷⁶. Si cette politique concerne toutes les régions de Syrie⁶⁷⁷, il faut dire que les Kurdes ont été les plus touchés par cette politique d'arabisation, car ils ont été traités comme des immigrés à assimiler et non comme des nationaux. La montée de l'aile radicale du Baath par le coup d'Etat du 23 février 1966, qui se revendique ouvertement socialiste, s'accompagne d'une politique de réforme agraire et d'expropriation des grandes propriétés. La région de la Jazira est l'une de celles qui concentrent le plus grand nombre de grandes propriétés terriennes, avec une petite propriété rare « 5% de moins de 10 hectares en 1950⁶⁷⁸ ».

Dans les années 1960, le Baath accorde une importance particulière au secteur agricole pour lequel il consacre la moitié de ses investissements, alors que celui-ci était négligé par la plupart des pays arabes dont l'immense majorité de la population était pourtant rurale⁶⁷⁹. Le projet des « fermes modèles » dans la Jazira aboutit à la réquisition de 138.853 hectares de terres agricoles fertiles pour créer des fermes modèles d'Etat, distribuées au début des années 1970 avec la réalisation du barrage sur l'Euphrate, à des familles arabes dite *al-ġumur* « Les submergés » originaires du mohafazat al-Raqqa et d'Alep dont les villages ont été submergés par les eaux du lac al-Asad. Si les réformes agraires aboutissent à l'expropriation, entre 1965 et 1975, de 30.000 Kurdes⁶⁸⁰ sans « *qu'il n'y ait pour autant de déportations organisées comme en Irak*⁶⁸¹ », l'inondation des terres des paysans arabes⁶⁸² lors du remplissage du lac al-Asad entraîne le déplacement de 60.000

⁶⁷⁶ Cité dans Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 105.

⁶⁷⁷ *Ġibāl al-'alawīyīn* (Les montagnes des Alaouites) dans la région des Alaouites deviennent *al-Ġibāl al-Sāhīlīya* (Les montagnes côtières) et *Ġabal al-Durūz* (La montagne des Druzes) devient *Ġabal al-'Arab* (La montagne des Arabes). Fabrice Balanche, « La prise en compte du facteur communautaire dans l'analyse spatiale : l'Etat, l'espace et les communautés en Syrie », loc. cit., p. 7.

⁶⁷⁸ Jean Hannooyer, « Le monde rural avant les réformes », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 276.

⁶⁷⁹ Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 572.

⁶⁸⁰ Jean-François Pérouse, « Les Kurdes de Syrie et d'Irak : dénégation, déplacements et éclatements », in *Espace Population Société, Les populations de l'Orient arabe*, Université Lille I, 1997, n° 1, p. 79.

⁶⁸¹ Clémence Scalbert Yücel, « Le peuplement du Kurdistan bouleversé et complexifié : de l'assimilation à la colonisation », in *L'information géographique, Modifications coercitives du peuplement*, mars 2007, vol. 71, n° 1, p. 78.

⁶⁸² 66 villages et 126 hameaux situés sur des terres fertiles des rives de l'Euphrate ont été inondés. Myriam Ababsa, « Frontières de développement en Syrie : l'adaptation du projet Baathiste aux logiques tribales dans le front pionnier de la Jazīra », loc. cit., p. 18.

paysans arabes. 25.000 paysans, soit le tiers des submergés, acceptèrent de s'installer entre 1972 et 1977 dans les 41 villages modèles⁶⁸³ construits par l'Etat à la frontière turque le long de la route entre 'Aīn Dīwār et Rās al-'Aīn dans le gouvernorat d'al-Ḥassaka sur des terres réquisitionnées des grands propriétaires kurdes lors des réformes agraires. Cette politique consiste pour les Kurdes à créer une « ceinture arabe », *ḥizām*⁶⁸⁴, une zone le long de la frontière turque, large de 15 km et longue de 350 km⁶⁸⁵ avec pour objectif de séparer la population kurde de Syrie de celle de Turquie et d'Irak en créant des villages habités par une population arabe.

Pour les Kurdes, le but premier de la « ceinture arabe » est de créer un équilibre démographique entre Arabes et Kurdes en vue de changer la démographie de la région alors que pour le gouvernement le projet de la ceinture s'inscrit dans la politique de la réforme agricole et du développement de la structure sociale de la population rurale de la Jazira. La conception baathiste de la laïcité qui entend assimiler l'identité kurde à travers des mesures coercitives est ainsi perçue par la population kurde comme une politique d'expropriation et de reniement de l'identité kurde. D'ailleurs, Muhammad Ṭalab Hilāl, à travers son étude sur la région de la Jazira⁶⁸⁶ ne cache pas son inquiétude à l'égard de l'irrédentisme des nationalistes kurdes. Il propose de régler le problème kurde en opérant un équilibrage démographique entre arabes et kurdes. Si le projet de la ceinture arabe n'a été appliqué que partiellement car suspendu en 1976 sous Hafez al-Asad, il n'est pas exempt de visées politiques. Si le régime baathiste de Hafez al-Asad opère une intégration de la communauté alaouite à travers le développement économique de la région, le sous-

⁶⁸³ Myriam Ababsa, « Idéologie spatiale et discours régional en Syrie », in Alessia de Biase, Christina Rossi (dir.), *Chez nous : identités et territoires dans les mondes contemporains*, Paris, Editions de la Villette, 2006, p. 241.

⁶⁸⁴ Le plan de la « ceinture arabe », préparé en 1962 par Muhammad Ṭalab Hilāl, officier de la sécurité politique de la région de la Jazira, visait à implanter le long de la frontière avec la Turquie des villages majoritairement arabes, en déplaçant notamment des villages kurdes et assyro-chaldéens et en sédentarisant des nomades. Muhammad Ṭalab Hilāl, *Dirāsa 'an muḥāfaẓat de la Jazira min al-nawāḥī al-qawmīyya, al-iḡtimā'īyya wa al-sīyāsīyya (Etude sur la province de la Jazira, du point de vue national, social et politique)*, Berlin, 2001 (1963), 216 p. Muhammad Ṭalab Hilāl est mort le 09 février 2011.

⁶⁸⁵ Myriam Ababsa, « Frontières de développement en Syrie : l'adaptation du projet baathiste aux logiques tribales dans le front pionnier de la Jazira », *loc. cit.*, p. 18.

⁶⁸⁶ Muhammad Ṭalab Hilāl, *Dirāsa 'an muḥāfaẓat de la Jazira min al-nawāḥī al-qawmīyya, al-iḡtimā'īyya wa al-sīyāsīyya (Etude sur la province de Djazira, du point de vue national, social et politique)*, Berlin, 2001 (1963).

développement de la région de la Jazira en dépit de sa richesse (pétrole et agriculture) pousse de nombreux Kurdes à émigrer vers les grandes villes pour chercher du travail. Les Kurdes de la Jazira, qui habitent dans des villes comme al-Qamichli et al-Hassaka et sont issus de l'exode rural, à la recherche de travail, ont gardé leur mode de vie et se concentrent souvent dans des quartiers informels à forte concentration kurde.

A l'inverse des régions alaouites, les zones de peuplement kurdes sont restées en grande partie pas ou peu développés économiquement tandis que leurs territoires sont riches en eau et en pétrole. Les régimes baathistes syriens étaient inquiétés par l'expérience du régime baathiste irakien, les incessantes révoltes des kurdes contre le pouvoir central irakien ayant abouti à la promulgation d'une loi le 11 mars 1974 accordant l'autonomie aux trois gouvernorats : Erbil, Souleimanié et Dohok⁶⁸⁷. Aussi Jordi Tejel Gorgas remarque-t-il que « *La révolte du chef kurde Mustapha Barazani, initiée en Irak en 1961, ne fait que conforter les soupçons des dirigeants syriens sur les objectifs réels des nationalistes kurdes, c'est-à-dire la division de la patrie arabe* ⁶⁸⁸ ». Elisabeth Picard note que « *L'accès d'une partie du peuple kurde à l'autonomie dans un Etat a inévitablement des effets débordant la frontière internationale sur l'ensemble du peuple kurde, comme l'a montré l'expérience irakienne à partir de 1970* ⁶⁸⁹ ». La politique baathiste d'assimilation des années 1960 vise plus largement l'interdiction de toute présence culturelle non arabe et rejette toute forme d'expression culturelle, linguistique et politique dans la sphère publique (les publications en kurdes, les écoles, le fait de donner des noms kurdes à des enseignes commerciales)⁶⁹⁰. L'abandon des spécificités ethniques et linguistiques est la condition préalable à leur intégration individuelle au sein du parti-Etat baathiste.

⁶⁸⁷ Georges Mutin, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁸⁸ Jordi Tejel Gorgas, « Les Kurdes de Syrie, de la dissimulation à la visibilité ? », *loc. cit.*, p. 122.

⁶⁸⁹ Elisabeth Picard, « Les Kurdes et l'autodétermination. Une problématique légitime à l'épreuve de dynamiques sociales », in *Revue française de science politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1999, vol. 49, n° 3, p. 426.

⁶⁹⁰ Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 70.

C. La Jazira entre arabité et kurdicité ou la rhétorique des nationalistes

La région de la Jazira, située à l'Est de l'Euphrate, comprend trois mohafazat, al-Raqqa, Deir al-Zor et al-Hassaka, qui sont d'une importance économique considérable pour la Syrie. C'est la plus importante région agricole du pays : elle produit la totalité du blé syrien et du coton, mais aussi de l'électricité grâce aux barrages hydroélectriques, et concentre également la totalité de la production du pétrole syrien. Sur le plan historique, la Jazira contient un héritage archéologique considérable qui témoigne de nombreuses civilisations anciennes et islamiques (sites tels que Mari, Doura-Europos, Raṣāfa...).

La région jouit d'une mixité ethnique et confessionnelle (Assyriens, Arméniens, Arabes et Kurdes, chrétiens, juifs et musulmans). Sur un total de trois millions d'habitants, un tiers est composé de kurdes et affiche la croissance démographique la plus dynamique de la Syrie. Avec un fort taux de natalité, le nombre de Kurdes, pas tous de nationalité syrienne, a été multiplié par 6 en un demi-siècle⁶⁹¹, tandis que les alaouites accusent un dynamisme démographique plus faible que les sunnites⁶⁹² et que les Kurdes « *sont en passe de ravir la deuxième position aux alaouites* »⁶⁹³.

Youssef Courbage, en se basant sur le taux de natalité par région, remarque que les Kurdes enregistrent la plus forte croissance démographique en Syrie. La part de la population kurde dans la population syrienne serait passée de 6,8% en 1953 à 8,1% en 2004. Pour les Kurdes, la Haute Jazira qui « *regroupe plus de la moitié des Kurdes de Syrie* »⁶⁹⁴ constitue une continuité géographique du grand Kurdistan. La Jazira, principal foyer du nationalisme kurde en Syrie, devient le lieu d'une polémique nationaliste autour de son origine, entre nationalistes arabes et nationalistes kurdes. Alors que le discours baathiste irakien entre 1969 et 1974 a essayé de construire une base commune identitaire entre Arabes et Kurdes en mettant en avant l'identité mésopotamienne de l'Irak⁶⁹⁵, le

⁶⁹¹ Youssef Courbage, « La population de la Syrie : des réticences à la transition démographique », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 190.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ Cf. Gérard Chaliand, op. cit., p. 165. Sabri Cigerli, op. cit., p. 26.

⁶⁹⁵ Myriam Ababsa, « Idéologie spatiale et discours régional en Syrie », in Alessia de Biase, Christina Rossi (dir.), *Chez nous : identités et territoires dans les mondes contemporains*, Paris, Editions de la Villette, 2006, p. 241.

discours panarabe du Baath syrien tend à donner une image homogène de la Syrie par l'affirmation du caractère arabe. La confirmation de cette vision officielle se manifeste à travers le discours historique et la lecture de l'histoire archéologique, et l'affirmation d'une « *continuité de l'histoire des Arabes, dans le temps et dans l'espace* ⁶⁹⁶ », faisant de la Syrie le berceau de la civilisation et le cœur de l'arabisme.

Le discours baathiste syrien présente les Arabes comme les descendants des anciennes civilisations anciennes akkadienne et assyrienne au 4^{ème} millénaire, amorite et cananéenne au 3^{ème} millénaire, nabatéenne et palmyrénienne à la fin du 1^{er} millénaire⁶⁹⁷. La région de la Jazira occupe une place importante dans ce discours panarabe puisque c'est la région syrienne qui concentre la plus importante communauté non arabe, en l'occurrence kurde. Ainsi, la région de la Jazira est présentée par le discours baathiste comme « *l'une des provinces les plus anciennes de la Syrie vers laquelle les Arabes auraient émigré dès avant la prédiction islamique* ⁶⁹⁸ » et qui « *aurait été habitée par des Arabes dès le 1^{er} millénaire avant notre ère* ⁶⁹⁹ ». Ce qui lui donne une identité arabe à même d'estomper toute revendication territoriale des nationalistes Kurdes. Si l'affirmation du caractère arabe de la Jazira dans le discours officiel baathiste ne nie pas la présence kurde, les Kurdes de la Jazira seraient issus, pour la majorité, de l'exode de Turquie entre 1924 et 1938.

Cette vision de l'histoire est également défendue par certains intellectuels tels que Suḥāyīl Zakkār, Muṇḍir al-Mūṣallī ou 'Abd al-Qādir 'Aīyāš qui expliquent toute présence kurde dans la Jazira par les vagues migratoires des Kurdes provenant de Turquie. Ainsi, lors d'une conférence tenue au Centre arabe des Etudes Stratégiques à Damas, sur « *la conception des minorités et son application dans la patrie arabe* », l'historien syrien Suḥāyīl Zakkār n'a pas hésité à mettre en question la présence kurde dans la Jazira en déclarant que cette présence est récente et s'explique par le flux de migrants kurdes de Turquie vers la Syrie. Un mouvement commencé dans les années 1920 avec la montée du nationalisme turc, afin d'échapper à la répression kémaliste en réponse à la rébellion du cheikh Sa'īd en 1924, et où des familles et des tribus kurdes entières ont émigré de Turquie

⁶⁹⁶ Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 184.

⁶⁹⁷ Pour plus de détails sur le rapport entre discours baathiste et histoire, voir Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁹⁸ Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁹⁹ Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 185.

vers la région de la Jazira au nord de la Syrie⁷⁰⁰. Quant au discours nationaliste kurde qui rejette la réappropriation et la réécriture de l'histoire par les historiens arabes, il revendique l'appartenance à cette région depuis l'Antiquité. C'est également à travers le discours historique que les nationalistes Kurdes vont essayer de prouver leur droit sur les territoires du Kurdistan. En s'appuyant sur les travaux des orientalistes et des kurdologues occidentaux⁷⁰¹ mais aussi kurdes⁷⁰² de la fin du 19^{ème} et du début du 20^{ème} siècles⁷⁰³, les Kurdes font alors remonter leurs origines à de nombreux envahisseurs et migrants établis dans la région (Hourrites, Lullubis, Kurtis, Gutis, Mèdes, Mardes, Carduchis, Mitanni, Kassites) et leur territoires, le Kurdistan, a été envahi et gouverné par les Assyriens, les Akkadiens, les Grecs, les Romains, les Byzantins, les Arabes, les Mongols et les Turcs, sans compter la brève colonisation française et britannique⁷⁰⁴.

Les zones de peuplement kurde en Syrie sont alors considérées comme le prolongement naturel des territoires kurdes de Turquie et d'Irak, désormais appelées le « Kurdistan occidental » ou le « Kurdistan de Syrie ». Ce discours historique qui vise à légitimer les revendications autonomistes de la région kurde en Syrie et fonctionne comme une « riposte aux historiographies officielles⁷⁰⁵ », est destiné avant tout à l'intérieur, c'est-à-dire aux Kurdes ; il représente un discours d'unité nationale qui donne une réalité et une légitimité concrète à l'idée de peuple kurde syrien toute comme à ces nouvelles projections territoriales, en renforçant l'unité symbolique de l'espace kurde syrien⁷⁰⁶. Cependant,

⁷⁰⁰ *Al-Mustaqila*, n° 73, le 2 octobre 1995.

⁷⁰¹ Pour exemple, Pierre Rondot (1904-2000), Roger Lescot (1914-1975).

⁷⁰² Djeladet Bedir Khan (1893-1951) travaille sur la latinisation de l'alphabet kurde sorani.

⁷⁰³ Sur le discours orientaliste français de la « question kurde » et de son influence sur la construction identitaire et nationale kurde, voir Jordi Tejel Gorgas, « Les constructions de l'identité kurde sous l'influence de la « connexion kurdo-française » au Levant (1930-1946) », *loc. cit.* <http://ejts.revues.org/index751.html>. Consulté le 18 août 2009.

⁷⁰⁴ Aḥmad Tāğ al-Dīn, *al-Akrād : tāriḥ ša'b wa qaḍīyyat waṭan (Les Kurdes : histoire d'un peuple et cause d'une patrie)*, Le Caire, al-Dār al-Ṭaqāfiyya, 2001, p. 15.

⁷⁰⁵ Hamit Bozarslan, « Quelques remarques sur le discours historiographique kurde en Turquie 1919-1980 », in *Asien, Afrika, Latinamerika*, Windler, Christian (éd.), n° 29, 2001, p. 47-71.

⁷⁰⁶ Julie Fernandez De Barena, « L'émergence d'une contestation kurde en Syrie », in *Etudes Kurdes*, colloque organisé par l'Institut Kurde de Paris en coopération avec l'Université de Salahadin, Irbil, le 6-9 septembre 2006. URL : http://www.institutkurde.org/en/conferences/kurdish_studies_irbil_2006/Julie+Fernandez+de+BARENA.html Consulté le 13 juillet 2010.

soucieux de donner l'image d'un régime qui rassemble autour de lui toutes les composantes de la société, le régime de Hafez al-Asad s'engage dans une politique de « cooptation ». En 1976 Hafez al-Asad met fin aux politiques de spoliation à l'encontre des Kurdes dans la Jazira. Le projet de la ceinture arabe est suspendu. De ce point de vue, le régime de Hafez al-Asad opère une certaine rupture avec une politique baathiste idéologisée. Tout en préservant les structures symboliques du Baath et le discours panarabe, Hafez al-Asad, plus centré sur la Syrie, tente de rallier les Kurdes à sa politique à travers deux stratégies : d'abord à travers un discours officiel islamisant destiné à gagner la sympathie des kurdes dont la majorité est musulmane sunnite. Ce discours évite d'évoquer les Kurdes en tant qu'identité ethnique différente des Arabes. Les Kurdes sont des musulmans et font partie de l'ensemble de la population syrienne majoritairement musulmane, ils font partie de l'histoire arabo-islamique et ont contribué à l'essor de la civilisation arabo-islamique. Les Kurdes et les Arabes musulmans partagent en outre un fond culturel et une expérience historique communs qui n'autorisent pas leur différenciation. Saladin⁷⁰⁷, vainqueur des Croisés, est honoré comme un héros national musulman et non en tant que kurde. Yūssef al-‘Azma, le ministre de la défense du gouvernement arabe sous le roi Faiṣal, mort le 24 juillet 1920 à la bataille de *Maīysalūn* contre l'armée française, est un héros national.

Ce discours se traduit par une démarche d'incorporation des personnalités religieuses et des figures symboliques kurdes influentes et respectées par leur communauté et par la population musulmane. Le cheikh Aḥmad Kuftārū, kurde de Damas, *Mufti* de la République depuis 1964 jusqu'à sa mort en 2004, devient très proche du Président Hafez al-Asad. Son institution d'enseignements religieux, Abū al-Nūr⁷⁰⁸, dirigée par le *Mufti* lui-même, s'attire le soutien du régime politique. Des personnalités comme Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, kurde et professeur à la Faculté de *Charia* peuvent intervenir à la télévision et à la radio. Des députés comme Marwān Šiḥū⁷⁰⁹, constituent une clientèle politiquement loyale et donnent l'image de sympathisants des Kurdes. Lors des élections

⁷⁰⁷ Saladin fondateur de la dynastie ayyoubide (1169-1250), dont l'Empire englobait la Syrie, l'Égypte et le Yémen. Il faut dire qu'à cette époque c'est la conscience religieuse « musulmane » qui primait.

⁷⁰⁸ Aujourd'hui appelée Académie du cheikh Aḥmad Kuftārū. Voir le site : <http://www.abunour.net/>

⁷⁰⁹ Marwān Šiḥū est mort le 6 août 2001.

législatives de 1990, onze Kurdes sont élus députés indépendants. Trois d'entre eux se présentaient sur une liste commune soutenue par les organisations kurdes de Syrie : Kamāl Aḥmad, président du parti démocrate kurde ; Hāḡ Darwīš, président du parti démocrate progressiste kurde et Fū'ād 'Akkū, représentant du parti populaire kurde⁷¹⁰. La deuxième stratégie du président syrien se manifeste dans l'intégration des Kurdes dans le système communautaire du régime « *en leur accordant des postes militaires, notamment dans la garde présidentielle ou dans les milices kurdes qui ont été utilisées dans la répression contre les Frères musulmans à Alep en 1980 et à Hama en 1982* »⁷¹¹ ; le régime élargit ainsi sa base politique et accroît sa légitimité tout en laissant entendre qu'il ne renie pas les kurdes.

Hafez al-Asad exploite la dimension transnationale de la question kurde en établissant des alliances avec les partis politiques kurdes d'Irak et de Turquie. Ainsi le régime syrien a protégé de 1980 à 1998 Abdullah Öcalan⁷¹². Le PKK, interdit en Turquie, possédait des camps d'entraînement dans la plaine de la Biqā' au Liban. Des Kurdes syriens et militants du PKK peuvent s'engager dans la guérilla contre l'armée turque⁷¹³. Simultanément, la Syrie a soutenu les Kurdes irakiens contre le régime de Saddam Hussein en abritant les antennes locales des partis kurdes irakiens. L'Union Patriotique du Kurdistan UPK de Ğalāl Ṭalabānī a été fondée à Damas en 1975.

A travers le soutien des partis kurdes d'Irak et de Turquie, le régime syrien a réussi à canaliser les aspirations nationalistes des Kurdes de Syrie en dehors des frontières syriennes⁷¹⁴ et à calmer toute contestation interne au régime liée aux revendications de la communauté kurde de Syrie⁷¹⁵. La « politique kurde » du régime syrien a donc empêché la mise en avant d'un acteur kurde autonome en Syrie. L'alliance avec le PKK amène son

⁷¹⁰ Sabri Cigerli, *op. cit.*, p. 170.

⁷¹¹ Jordi Tejel Gorgas, « Les Kurdes de Syrie, de la dissimulation à la visibilité ? », *loc. cit.*, p. 123.

⁷¹² Hamit Bozarslan, « Le nationalisme kurde, de la violence politique au suicide sacrificiel », in *Critique internationale*, n° 21, octobre 2003, p. 105.

⁷¹³ 18.000 kurdes syriens s'engagent dans les rangs du PKK. Voir James Brandon, « The PKK and Syria's Kurds », in *Terrorism Monitor*, The Jamestown Foundation, vol. 5, n° 3, 21 février 2007. URL: http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1014. Consulté le 14 mai 2009.

⁷¹⁴ Jordi Tejel Gorgas, *Syria's Kurds. History, Politics and Society*, New York, Routledge, 2009, p. 83.

⁷¹⁵ Philippe Boulanger, « Les Kurdes tarot noir du Proche-Orient », in *Etudes*, SER-SA, janvier-2001, t. 394, p. 26.

leader Abdullah Öcalan à déclarer que « *la majorité des Kurdes de Syrie sont issus de l'immigration de Turquie*⁷¹⁶ ». Toutefois la question du nationalisme kurde reste vivante. Si les Kurdes sont officiellement interdits depuis l'arrivée du Baath de se constituer en associations culturelle ou artistique qui affirment leur identité spécifique, ils peuvent le faire « *dans le cadre d'une expression publique contrôlée et codifiée par le régime et d'une expression privée relativement libre*⁷¹⁷ ». Alors que des efforts ont été accomplis dans une certaine mesure par l'Algérie et le Maroc quant à la reconnaissance linguistique et culturelle des minorités ethniques berbères⁷¹⁸, les régimes baathistes syriens demeurent intraitables.

Si le régime ne pouvait pas interdire la célébration des fêtes kurdes comme la fête de Nawrūz (le 21 mars), il ne voulait pas l'officialiser en tant que fête kurde et l'a fait coïncider avec la fête des Mères, devenant ainsi un jour férié. Pendant la période des notables, des kurdes participent à la politique nationale et certains ont assumé de hautes fonctions officielles dans l'Etat⁷¹⁹, dans l'administration civile et dans l'armée. L'élite kurde syrienne militaire a joué un rôle important sur la scène politique nationale. La série de coups d'Etat de 1949 à 1954 a été conduite par des officiers kurdes, Ḥusnī al-Za'īm, Sāmī al-Ḥināwī et Adīb al-Šīšaklī.

La communauté kurde de Damas, dont la présence remonte au 12^{ème} siècle, qui vit dans des quartiers comme *ḥaī al-'akrād* et *ḥaī al-ṣālḥīyya* où vit également la petite bourgeoisie arabe⁷²⁰, semble bien intégrée. En effet, la communauté kurde de Damas pour qui « *l'arabe est devenue la langue dominante [...] en public comme en privé*⁷²¹ » est un exemple d'intégration parfaite, même si « *L'identité kurde y est définie non pas en termes*

⁷¹⁶ Akram al-Bunī, « Akrad sūrīya : al-hawīyya wa al-ḥal » (Les Kurdes de Syrie, l'identité et la solution), aljazeera, le 03 octobre 2004. URL: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/77CEFF7B-BAAA-4B34-A9E2-E892327CB3C5.htm>. Consulté le 12 mai 2009.

⁷¹⁷ Jordi Tejel Gorgas, *Syria's Kurds. History, Politics and Society*, op. cit., p.99.

⁷¹⁸ En 1996 la nouvelle Constitution algérienne reconnaît « l'amazighité » comme composante de l'identité nationale. Le berbère est alors toléré par les médias et est admis dans les programmes scolaires sans caractère obligatoire. En 1994, le roi Hassan II autorise l'enseignement du berbère dans les écoles. Voir Georges Mutin, op. cit., p. 38-39.

⁷¹⁹ Hassan Hdjo, fils de Hadjo Agha chef de la tribu Heverkan, est élu député syrien pour la Haute Jazira.

⁷²⁰ Paulo G. Pinto, « Les Kurdes en Syrie », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 160.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 261.

*de langue partagée, mais d'ascendance patrilinéaire kurde et d'observation des pratiques culturelles, telle que la célébration du Norouz, le nouvel an kurde, le 21 mars*⁷²²». En revanche, les Kurdes de la Jazira, d'origine rurale et tribale, proches géographiquement des zones kurdes turque et irakienne où le sentiment de nationalisme kurde est fort, sauvegardent leur entité nationale, culturelle et linguistique. Si cette politique « des yeux fermés » à l'égard des Kurdes, garantit une stabilité politique pendant toute la période de Hafez al-Asad, elle ne doit pas être interprétée comme une réussite d'intégration ou comme une réussite de la laïcité « pragmatique » du régime. En fait elle aboutit plutôt à une « dissimulation » du problème kurde en Syrie⁷²³.

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ Jordi Tejel Gorgas, « Les Kurdes de Syrie, de la dissimulation à la visibilité ? », *loc. cit.*, p. 123.

III. L'espace religieux, enjeu d'intervention politique

Le mouvement des Frères Musulmans a constitué la pire menace pour le régime baathiste de Hafez al-Asad à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, d'où l'ampleur de la répression à Hama en février 1982. Dans le but de mettre un terme à toute menace islamiste intérieure et de stopper la diffusion d'un l'islam politique radical, le régime syrien est contraint de trouver une alternative à travers l'encouragement d'un islam « officiel et étatisé ». Bien que cet islam officiel vise à dissiper toute accusation du régime d'hostilité envers l'islam sunnite, religion de la majorité syrienne, et à créer une assise populaire provenant de ce même islam sunnite, hier combattu, il n'en reste pas moins contrôlé et encadré par le régime. Ce contrôle est possible par la cooptation des dignitaires religieux, la baathisation de l'enseignement, la mainmise de l'Etat sur les biens et fonds des mosquées, les *waqf*...

Dans une large mesure, l'islam officiel syrien est instrumentalisé au profit d'un régime politique et d'un projet baathiste dont l'objectif est de contrôler toute opposition au régime et de garantir sa pérennisation. L'espace religieux devient selon les circonstances un « appareil idéologique d'Etat ».

A. L'enseignement religieux, entre besoins de la société et nécessité des régimes

Le Baath accorde une importance particulière à la question de l'enseignement et de l'éducation. Celle-ci est le meilleur moyen de réaliser la « *création d'une génération arabe nouvelle qui croit en l'unité de sa nation et en la permanence de la mission de celle-ci, accueillante à la réflexion scientifique, libérée de toutes les entraves des superstitions et des traditions rétrogrades...* ⁷²⁴ ». Aussi la Constitution syrienne déclare-t-elle que les objectifs de l'éducation sont « *d'élever une génération arabe nationale qui soit socialiste et scientifique dans sa manière de penser, attachée à son histoire et à sa terre, fière de son patrimoine, et repue d'esprit combattant* ⁷²⁵ ». C'est donc à travers l'enseignement que le Baath peut véhiculer son idéologie et sa pensée. Ainsi, un processus de nationalisation et d'arabisation de l'enseignement est mis en place, dès l'avènement du Baath au pouvoir.

⁷²⁴ La Constitution du parti Baath arabe socialiste, politique du Parti pour l'éducation et l'enseignement.

⁷²⁵ Article 21 de la Constitution permanente de la République arabe syrienne de 1973.

Une mesure qui favorise largement le développement et la généralisation d'un enseignement public non confessionnel⁷²⁶ mais qui aboutit surtout à une redéfinition de la pédagogie de l'enseignement et à un large contrôle de l'Etat où tout établissement devient étroitement supervisé par le Ministère de l'Éducation qui est directement responsable de leurs programmes et de leurs manuels. Comme le souligne Sāmī 'Adwān « *l'éducation dans le Moyen-Orient a été traditionnellement employée comme outil de promotion d'un certain ensemble de perspectives idéologiques, religieuses ou nationalistes* ⁷²⁷ ».

Jusqu'au début des années 1960, l'enseignement privé joue un rôle considérable dans l'éducation en Syrie en dépit de l'existence de quelques écoles publiques⁷²⁸. Concentré aux mains des étrangers et des communautés religieuses, l'enseignement privé représente jusqu'en 1966, 31% des effectifs scolaires du pays⁷²⁹. Pour les musulmans, les mosquées, les cercles d'études et les quelques écoles privées liées aux associations islamiques étaient pratiquement, jusqu'aux années 1950, le seul moyen d'accéder à un enseignement religieux islamique⁷³⁰. En dépit de l'existence d'une institution, fondée à Damas en 1942, chargée d'enseigner les sciences religieuses islamiques pour former des juges et des professeurs de religion dans les écoles⁷³¹, l'enseignement supérieur islamique était absent. La transmission du savoir religieux était souvent dispensée par des personnalités religieuses qui jouissaient d'une certaine notoriété locale et qui représentaient souvent une école de pensée juridique ou une confrérie soufie, *ṭarīqa*⁷³². Un enseignement traditionnel, qui bien que parfois valorisant aux yeux de la société, n'était pas diplômant.

⁷²⁶ Ainsi les budgets consacrés à l'enseignement (entre 1964 et 1968, 20% du budget national est consacré à l'enseignement). Michel Seurat, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, op. cit., p. 137.

⁷²⁷ Sami Adwan, « Dawr al-tarbīyya al-dīnīyya fī al-ta'kīd 'alā wihdatina al-waṭanīya » (Rôle de l'éducation religieuse dans notre unité nationale), in G. Khoury (éd.), *Ša'b wāḥid lā yaqbal al-qisma 'lā al-'iṭnāin* (Un seul peuple qui n'accepte pas d'être divisé), Bethlehem, al-Liqā, 1998, p. 1 ; cité dans Oddbjorn Leirvik, « Religious education, communal identity and national politics in the Muslim world », in *British Journal of Religious Education*, Routledge, septembre 2004, vol. 26, n°. 3, p. 223.

⁷²⁸ 'Azīz al-'Azma, *al-'Almānīyya min manzūr muḥtalif* (La laïcité d'un point de vue différent), op. cit., p. 198.

⁷²⁹ Derek Hopwood, *Syria 1945-1986: politics and society*, London, Unwin Hyman Ltd, 1988, p. 122.

⁷³⁰ Johannes Reissner, op. cit., p. 82-83.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 86.

⁷³² Tomas Pierret, loc. cit., p. 9.

Les étudiants qui souhaitent poursuivre des études supérieures islamiques pour en faire leur métier et avoir un diplôme reconnu devaient se rendre en Egypte à l'Université d'al-Azhar. Pour les chrétiens, les écoles communautaires mais surtout les écoles étrangères liées aux activités missionnaires, constituent la majorité de l'enseignement confessionnel chrétien. Les communautés chrétiennes bénéficiaient de la majorité des établissements d'enseignements privés. En 1945, alors que la Syrie est sous mandat français, le nombre d'écoles privées pour les non musulmans est de 210 contre 77 pour les musulmans⁷³³. En 1948, il existait 100 collèges pour les catholiques, 107 pour les orthodoxes, 22 pour les protestants ; les musulmans ne disposaient que de 65 collèges. Quant au lycée, 13 étaient musulmans, 12 chrétiens. Les établissements étrangers détenaient 38 collèges et 5 lycées⁷³⁴. Le début des années 1950 connaît une certaine effervescence religieuse islamique où « *les oulémas syriens bénéficiaient d'une plus grande autonomie vis-à-vis du pouvoir politique que leurs homologues égyptiens* »⁷³⁵.

Il faut dire que des personnalités sympathisantes des idées islamistes occupent des postes dans les instances supérieures de l'Etat comme Ma'rūf al-Dawālībī⁷³⁶ ou Muṣṭafā al-Sibā'ī, député en 1952 et fondateur du Mouvement des Frères musulmans syriens. Ainsi en 1956 est fondé l'Institut *al-Fath al-Islāmī* par le cheikh Muhammad Ṣāliḥ al-Furfūr (1901-1986), un établissement privé d'enseignement des sciences islamiques qui représente l'école hanafite⁷³⁷, et constitue aujourd'hui, avec l'Institut *Kuṭfārū*, un des grands centres d'enseignement islamique en Syrie. En 1952, « l'éducation religieuse » devient pour les chrétiens et pour les musulmans une matière du programme scolaire public syrien, et en 1954 est créée la faculté de *Charia* de l'Université de Damas. Avec l'arrivée du Baath au pouvoir et l'affirmation de l'identité laïque de l'Etat, l'enseignement confessionnel islamique et chrétien est alors entièrement mis en cause. L'enseignement religieux est

⁷³³ Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 83.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁷³⁵ Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes : mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Paris, Editions Karthala, 1993, p. 236.

⁷³⁶ Ministre de l'économie dans le gouvernement de Ḥālīd al-'Azm en 1950 et président du Parlement en 1951. Ministre de la défense en 1954. Il a présidé la Conférence scientifique islamique tenue au Pakistan. Il a été conseillé dans le cabinet du Roi Ḥālīd d'Arabie Saoudite. Voir Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 364.

⁷³⁷ Voir le site internet de l'établissement : <http://www.alfatihonline.com/index.htm>. Consulté le 20 septembre 2010.

assimilé à une vision rétrograde et anti-progressiste. Le Baath considère que l'Etat est le seul à qui revient la charge de l'enseignement et que tout établissement d'enseignement étranger et privé doit être supprimé⁷³⁸. Les écoles et établissements étrangers des communautés chrétiennes sont particulièrement visés par la politique baathiste. Elle les considère sous l'influence des puissances étrangères et les accuse de propager un enseignement sectaire et anti arabe. Elles doivent donc se soumettre au contrôle de l'Etat. Ainsi un processus d'arabisation et de renforcement du rôle de l'Etat sur les établissements éducatifs privés (écoles étrangères et missionnaires et confessionnelles) est engagé.

Si le processus d'arabisation est particulièrement engagé avec le décret-loi n° 175 du 18 mars 1952 promulgué sous le Général Adīb al-Šīšakī⁷³⁹, la volonté de supprimer tout particularisme religieux en tant que facteur de division, et d'étendre l'influence de l'Etat, s'impose avec l'ascension du Baath à l'idéologie nationaliste et au pouvoir centralisé. Celui-ci souhaite, au nom d'un nationalisme arabe, unifier toutes les composantes de la société syrienne.

L'enseignement confessionnel et étranger est alors sa première cible. Il faudra attendre le coup d'Etat du 23 février 1966 et l'arrivée des néo-baathistes au pouvoir avec une vision plus radicale de la laïcité pour qu'une politique éducative radicale se mette en place. Le régime néo-baathiste qui voit d'un mauvais œil toute influence religieuse et notamment étrangère manifeste une volonté d'étendre la tutelle de l'Etat et de réduire l'influence de la religion. Le journal al-Baath dénonce l'utilisation de « *l'éducation et de l'enseignement privé comme moyen de propagande religieuse [au risque de] favoriser les dissensions confessionnelles et les divisions entre concitoyens* »⁷⁴⁰. Ainsi, dès 1967 le régime néo-baathiste nationalise les écoles étrangères privées, ferme ou exproprie des

⁷³⁸ L'article 45 de la Constitution baathiste qui précise que « L'enseignement est une des tâches qui revient au seul Etat. Pour cela tous les établissements d'enseignement étrangers et privés sont supprimés ».

⁷³⁹ Cette loi cherche à soumettre les écoles étrangères et confessionnelles au contrôle du Ministère de l'Education en supervisant les manuels scolaires, en imposant l'arabe comme langue d'enseignement des matières telles que l'histoire, la langue arabe, la géographie. Elle vise avant tout les manuels des écoles françaises, considérés comme « favorable à l'ancienne puissance coloniale et hostiles à la nation arabe et à l'islam ». Voir Jérôme Bocquet, *La France, l'Église et le Baath : un siècle de présence française en Syrie de 1918 à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes, 2008, p. 222-225.

⁷⁴⁰ Le Baath, 12 octobre 1967 ; cité dans Jérôme Bocquet, *La France, l'Église et le Baas : un siècle de présence française en Syrie (de 1918 à nos jours)*, op. cit., p. 297.

écoles confessionnelles, contrôle le catéchisme et intervient dans la gestion des membres des clergés dans les écoles⁷⁴¹. Le décret législatif n° 127 du 9 septembre 1967, promulgué sous Ṣalāḥ Ḡdād, modifie la loi n° 160 de 1958 votée sous la RAU, impose aux établissements privés un directeur fonctionnaire du Ministère de l'Éducation⁷⁴² et ordonne la fermeture des écoles confessionnelles qui refusent de se soumettre à la tutelle de l'État⁷⁴³.

Si ces mesures visent l'enseignement privé elles sont dirigées en particulier contre la diffusion d'une éducation missionnaire étrangère et s'inscrivent dans la volonté du régime de s'imposer dans un domaine considéré comme important pour le régime baathiste. Les écoles et les établissements d'enseignement privé sont étatisés, de même que les écoles étrangères. Le régime baathiste décide d'arabiser entièrement tout enseignement en langue étrangère. Ainsi les écoles privées qui enseignent quelques matières en anglais ou en français se voient obligées de le faire en langue arabe et doivent également respecter le programme officiel, y compris pour l'enseignement de la religion⁷⁴⁴. En septembre 1967, conséquence des difficultés causées par la défaite lors de la guerre des Six Jours, plus d'une centaine d'écoles catholiques sont fermées ou expropriées pendant la vague de nationalisation et d'étatisation du régime baathiste de Ṣalāḥ Ḡdād⁷⁴⁵.

L'arrivée du président Hafez al-Asad au pouvoir en novembre 1970 s'accompagne d'une politique pragmatique et d'une certaine amélioration de la situation des écoles confessionnelles, qui permet aux communautés chrétiennes d'obtenir de nouvelles autorisations pour ouvrir des écoles privées. Toutefois ces écoles privées doivent se soumettre au contrôle de l'État. Ainsi, le directeur de l'établissement est nommé par l'État

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 291.

⁷⁴² Le décret est consultable sur le site officiel du Conseil du Peuple syrien. <http://parliament.sy/forms/library/viewAllLibrary.php>. Consulté le 27 juillet 2011.

⁷⁴³ Yolande de Crussol, « Pluralisme religieux et laïcité au Moyen-Orient, le cas de la Syrie », in *Pluralisme religieux, quelle âme pour l'Europe ?*, colloque organisé dans le cadre du CRITIC avec la collaboration de l'Institut Catholique de Toulouse par Marie-Thérèse Urvoy et Geneviève Gobillot, 25 et 26 novembre 2005, Editions de Paris, 2005, p. 22.

⁷⁴⁴ Jérôme Bocquet, *La France, l'Église et le Baath : un siècle de présence française en Syrie de 1918 à nos jours*, op. cit., p. 257.

⁷⁴⁵ Chris Kutschera, « La Syrie : les Chrétiens, une minorité prospère menacée par l'émigration », in *La Vie*, n° 1704, avril 1978. URL : http://www.chris-kutschera.com/chretiens_syrie.htm. Consulté le 11 octobre 2008.

et l'enseignement s'y fait avec les livres du programme du Ministère de l'Éducation. Les mesures de nationalisation des écoles privées et confessionnelles ne provoquent pas les mêmes réactions de la part de toutes les communautés chrétiennes. Si les écoles orthodoxes semblent moins réticentes à cette politique et ont toujours montré leur ralliement aux thèses nationalistes arabes, les catholiques, en revanche, perçoivent ces mesures restrictives comme une attaque à leur encontre. Pour le collège catholique Saint-Vincent à Damas l'arabisation n'est qu'un « *plan des dirigeants de l'islam arabe conçu contre l'école chrétienne, considérée comme un danger pour la foi musulmane et pour le nationalisme arabe*⁷⁴⁶ ». Elias IV, patriarche grec orthodoxe de Damas, va jusqu'à qualifier les autres communautés de « fanatiques » et « intransigeantes »⁷⁴⁷. Les régimes baathistes peuvent fermer les écoles étrangères ou les soumettre à leur contrôle, mais ils ne peuvent pas bannir l'enseignement religieux étant donnée la présence ancrée de cet enseignement.

L'arrivée du Baath au pouvoir, se réclamant d'une idéologie laïque, ne signifie pas la suppression pure et simple de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. Dès 1952, la religion est enseignée comme une matière à part entière du programme scolaire public syrien qui constituera également une alternative à l'enseignement confessionnel privé supprimé dans les années 1960. L'« Education religieuse » concerne l'enseignement pré-universitaire des élèves musulmans et chrétiens. Les juifs ont eu une école primaire séparée qui dispense l'instruction religieuse sur le judaïsme. Les élèves, selon leurs religions respectives, bénéficient de deux heures d'enseignement religieux par semaine. Mais il est important de noter qu'elle ne compte pas dans la moyenne du baccalauréat⁷⁴⁸. Dans un pays multiconfessionnel comme la Syrie, l'enseignement de la religion dans les établissements publics se heurte à la diversité confessionnelle de la population. Cela pourrait poser un véritable problème. Si les musulmans sont répartis entre sunnites, alaouites, druzes et ismaélites, les chrétiens sont divisés en 11 églises : catholique grecque (melkite), orthodoxe grecque, arménienne catholique et orthodoxe, syriaque catholique et

⁷⁴⁶ Note explicative sur l'étatisation de l'enseignement privé en Syrie, septembre 1967. C.M. Beyrouth ; cité dans Jérôme Bocquet, *La France, l'Église et le Baath : un siècle de présence française en Syrie de 1918 à nos jours*, op. cit., p. 277.

⁷⁴⁷ Chris Kutschera, *loc. cit.*

⁷⁴⁸ Notée sur 20, la matière de l'éducation religieuse a peu de poids dans la moyenne par rapport à la langue arabe qui est notée sur 60.

orthodoxe, chaldéenne, assyrienne, maronite, latine et protestante. Les manuels d'éducation religieuse musulmane et chrétienne ne font cependant aucune mention des différentes confessions et rites. Comme il est difficile pour le Ministère de l'Éducation d'élaborer un programme pour chaque communauté confessionnelle étant donné leur nombre, les programmes d'études sont ainsi conçus selon la majorité démographique des citoyens syriens : l'« Education religieuse musulmane » favorise le sunnisme et l'« Education religieuse chrétienne » favorise l'orthodoxie grecque. Afin de favoriser l'unité nationale, les manuels scolaires d'éducation religieuse chrétienne et musulmane mettent ainsi l'accent sur les valeurs communes partagées par les communautés chrétiennes et musulmanes en abordant des thèmes communs tels que l'unité de Dieu, la morale, la charité, la famille, le mariage, la chasteté, les droits des femmes, les droits de l'homme, la générosité, l'identité et la langue arabe, le martyre et le Jihad, le patriotisme, le travail⁷⁴⁹.

Les manuels d'éducation religieuse (chrétiens et musulmans) évitent d'aborder des thèmes litigieux qui pourraient constituer des points de désaccords entre les deux religions (question de la trinité et de la crucifixion du Christ entre musulmans et chrétiens), ou entre les différents rites issus de la même religion. Un certain œcuménisme se reflète dans le silence des manuels au sujet des divergences liturgiques entre les différents rites, comme les sept sacrements de l'Église simplement évoqués sans entrer dans les détails des différents rites de Syrie⁷⁵⁰. Lorsqu'il est difficile d'éviter un point important parce qu'il relève d'un événement historique, les manuels se contentent de le relater rapidement, voire d'en donner une vision réconciliatrice.

Le programme est enseigné par des professeurs fonctionnaires de l'État nommés par le Ministère de l'Éducation. Les enseignants d'« Education religieuse » islamique sont formés à la faculté de *Charia*. En l'absence d'établissement équivalent à la faculté de *Charia* pour les chrétiens, une préparation spécifique a été mise en place pour les professeurs de religion dans le cadre d'un centre de formation religieuse pour laïcs. Chaque église possède également 10 à 12 salles de catéchisme. Des livres religieux ont été

⁷⁴⁹ Pour plus de détails sur les manuels d'éducation religieuse chrétienne et musulmane, voir Monique C. Cardinal, « Religious education in Syria : unity and difference », in *British Journal of Religious Education*, mars 2009, vol. 31, n° 2, p. 91-101.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 96.

imprimés en Syrie et surtout en arabe et en d'autres langues⁷⁵¹. Le manuel chrétien est rédigé par un comité d'enseignants chrétiens désignés par le Ministère de l'Éducation. Ce comité doit recevoir l'agrément des patriarches des Églises orthodoxes, catholiques et protestantes. Il est révisé par le Ministère de l'Éducation avant sa publication finale. Selon Monseigneur Grégoire III, Patriarche grec-catholique de Damas, « *Les livres d'éducation religieuse sont édités aux frais de l'État et rédigés par des commissions intercommunautaires chrétiennes orthodoxe et catholique. Ils exhortent à un respect mutuel entre chrétiens et musulmans* ⁷⁵² ». Le manuel musulman, rédigé par un comité d'enseignants musulmans, a adopté l'école Hanafite concernant le culte et le droit de la famille. Bien que seule une Faculté de Droit serve de référence principale dans les manuels musulmans, on tend à offrir un programme acceptable par tous.

Le thème du mariage est intéressant dans la mesure où il reflète les relations interreligieuses dans un pays qui essaie de mettre l'accent sur les bonnes relations interreligieuses et intercommunautaires. La famille chrétienne est représentée dans le manuel d'éducation religieuse chrétienne comme étant composée d'un père et d'une mère chrétiens unis par le sacrement du mariage. Ce qui implique que la différence de religion est un empêchement au mariage. Les mariages interreligieux sont donc implicitement découragés, le mariage entre chrétiens et musulmans pouvant avoir pour conséquence l'assimilation des chrétiens par les musulmans. Le message du manuel chrétien est clair : oui à l'unité nationale, non aux mariages interreligieux. Quant au manuel musulman, ils n'interdit pas le mariage entre les hommes musulmans et les femmes chrétiennes ou juives, et n'impose pas la conversion de la femme en islam. Les enfants issus d'un mariage mixte sont cependant juridiquement et officiellement musulmans puisqu'ils adoptent la foi de leur père. Cependant, une femme musulmane ne peut pas épouser un chrétien ou un juif à moins qu'il ne se convertisse à l'islam.

La politique éducative baathiste est considérée comme une politique assimilatrice qui vise à imposer une vision unique et unificatrice à travers le monopole d'une religion majoritaire, le sunnisme pour les musulmans. C'est ainsi que Joshua M. Landis critique,

⁷⁵¹ Mgr. Grégoire III, *op. cit.*

⁷⁵² *Ibid.*

dans une étude intitulée « Islamic Education in Syria : Undoing Secularism », le manuel d'éducation islamique accusé d'enseigner un islam monolithique en l'occurrence sunnite : « *La diversité dans l'Islam n'existe pas dans les manuels syriens. Les seules religions identifiées dans le système scolaire syrien sont l'islam et le christianisme*⁷⁵³ ». Comme nous l'avons vu, cette tendance ne concerne pas que le manuel islamique mais aussi le manuel chrétien, en faveur des orthodoxes majoritaires parmi les chrétiens de Syrie. Mais si les manuels d'éducation religieuse n'abordent pas les différentes écoles juridiques du sunnisme ni leurs différences, c'est dans le but d'éviter de parler de différends et de favoriser les points communs afin de créer une communauté unie. Il s'agit en effet de rassembler les diverses confessions musulmanes hétérodoxes en tant qu'appartenant à un islam commun, unificateur et respectueux des droits humains, interdisant toute discrimination envers les autres religions révélées. Selon Monique Cardinal, « *ces omissions sont intentionnelles et sont des exemples de l'esprit œcuménique qui essaye d'unir les membres de chaque groupe de foi*⁷⁵⁴ ». Les programmes chrétiens et musulmans témoignent ainsi des mêmes efforts pour unir les membres de leurs communautés respectives.

B. La religion, instrument de promotion idéologique

Si les régimes baathistes ont réussi à rassembler chaque communauté autour d'un manuel scolaire à destination des écoles publiques comme privées, ils n'ont pas hésité à se servir de l'enseignement de la religion dans les écoles publiques pour diffuser leur idéologie nationaliste et panarabe. Les programmes utilisent certains thèmes tels que le martyr ou le jihad. Les manuels d'éducation religieuse font le lien entre le martyr sacrifié pour Dieu et le martyr mort pour la défense de la patrie. Les deux programmes, chrétien et musulman, inculquent à leurs étudiants l'amour de leur pays et les invitent à le défendre contre les agressions extérieures. Les manuels d'école se réfèrent au combat commun des arabes musulmans et des chrétiens par le passé, contre les Empires romain puis byzantin

⁷⁵³ Joshua M. Landis « Islamic Education in Syria: Undoing Secularism », Watson Institute for International Studies, Brown University, novembre 2003. <http://www.watsoninstitute.org/religionid/Landis.pdf>. Consulté le 13 août 2008.

⁷⁵⁴ Monique C. Cardinal, « Religious education in Syria: unity and difference », *loc. cit.*, p. 98.

qui ont persécuté les premiers chrétiens puis combattu les premiers musulmans ; ils retracent également la lutte nationale des arabes contre l'Empire ottoman et le mandataire français. Les manuels d'éducation religieuse parlent des martyrs sans distinction de religion. Des nationalistes arabes, chrétiens et musulmans, ont été exécutés en 1916 par le gouverneur Ğamāl Pacha, dit al-Saffāḥ (le boucher). Ainsi le 6 mai de chaque année est un jour férié, la fête des martyrs célébrée dans toutes les écoles. C'est un symbole constitutif de la mémoire arabe nationaliste. Aujourd'hui l'ennemi commun à combattre est Israël qui occupe des territoires arabes et syriens. En 1967 et après la défaite de la Syrie dans la guerre des Six Jours, le régime baathiste de Ṣalāḥ Ğdīd, pourtant réputé pour son radicalisme à l'égard de la laïcité, augmente le nombre d'heures consacrées à l'enseignement de la religion dans les collèges et introduit des expressions telles que le « Jihad contre le sionisme » lors de la réforme du système et des manuels scolaires⁷⁵⁵. Ainsi, la notion de jihad est détournée pour combattre l'ennemi du pays, Israël, en tant qu'il mène une guerre expansionniste et colonialiste. A 9 ans, un musulman apprend à l'école que le jihad sert à la fois à préserver ce qui est sacré dans sa religion et à chasser l'occupant de la Palestine. Même chose pour un lycéen chrétien dont le cours d'éducation religieuse rappelle le rôle joué par l'Église nationale dans le soutien des arabes contre le sionisme.

Contrairement aux extrémistes islamistes, l'Occident n'est pas concerné par le jihad. Les manuels d'éducation religieuse reflètent un certain endoctrinement exercé par le régime baathiste, voire une certaine récupération personnelle au profit des dirigeants. Les programmes font ainsi le lien entre certains discours de Hafez al-Asad et certains textes religieux, mettant ainsi en lumière le sacrifice d'une vie pour la défense de la patrie. « *C'est à l'école, remarque Monique Cardinal, que les élèves apprennent le plus au sujet des valeurs de citoyenneté et de solidarité nationale. Le manuel syrien renforce la foi et l'allégeance religieuse d'un étudiant tout en incorporant des valeurs de citoyenneté et d'unité nationale*⁷⁵⁶ ». Dans l'objectif de contrecarrer l'influence d'un courant religieux susceptible de constituer une éventuelle menace islamiste au sein de l'université, mais aussi dans le but d'une baathisation de l'enseignement, le régime baathiste de Hafez al-

⁷⁵⁵ Johannes Reissner, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁵⁶ Monique C. Cardinal, « Religious education in Syria: unity and difference », *loc. cit.*, p. 98.

Asad permet aux étudiants affiliés au parti Baath, de s'inscrire à la faculté de *Charia* sans condition de notes. Ainsi lors du 7^{ème} Congrès régional du parti Baath qui s'est tenu à Damas entre le 22 décembre 1979 et le 5 janvier 1980, une recommandation de Rif'at al-Asad chargé du Bureau pour l'éducation supérieure charge « *le camarade ministre de l'Enseignement supérieur d'ouvrir la faculté de droit musulman à des camarades auxquels le parti aura confié la mission d'obtenir une licence. Cela pour contrecarrer la pensée religieuse subversive, et arriver sur une période de six années à ce que la majorité des diplômés soient des camarades armés de la pensée nationale progressiste*⁷⁵⁷ ». Toute modification des programmes scolaires en fonction des intérêts du parti et de la Révolution est également de mise. Est alors justifiée cette exception qui touche à l'enseignement religieux dispensé par la Faculté de *Charia* de l'Université de Damas. Pour être admis à étudier dans chacune des filières autres que religieuses, il convient d'avoir obtenu au bac une note suffisante, dont la moyenne dépend des places disponibles, fonction des quotas annuels. Mais l'étudiant désireux d'intégrer la Faculté de *Charia* à l'issue de laquelle il devient enseignant d'éducation religieuse et donc fonctionnaire, n'est pas soumis à cette condition, il peut intégrer cette filière à la seule condition d'être baathiste.

La religion musulmane fait donc figure d'exception dans le système universitaire syrien. L'Etat crée des établissements d'enseignement religieux islamique au niveau collège et lycée, supervisés par le Ministère des *Waqfs*⁷⁵⁸. Ces établissements appelés « *al-ta'lim al-šar'i* » enseignement légiste, sont reconnus par l'Etat et dépendent du Ministère des *Waqfs*. Hafez al-Asad ordonne le décret présidentiel n° 36 du 2 mai 1972 qui instaure la reconnaissance du baccalauréat de l'enseignement islamique comme équivalent au baccalauréat de l'enseignement général de la section littéraire⁷⁵⁹. Le régime baathiste autorise quelques instituts islamiques privés d'enseignement religieux favorables au régime⁷⁶⁰. Les deux établissements les plus importants sont l'Institut du cheikh Aḥmad

⁷⁵⁷ Cité dans Olivier Carré et Michel Seurat, *op. cit.*, p. 141.

⁷⁵⁸ Selon les statistiques du Ministère des *Waqfs* jusqu'au 31 décembre 2007, il existe en Syrie 60 établissements d'enseignement islamique pour les garçons et 57 établissements pour les filles. URL : <http://www.syrianawkkaf.org/new/?pid=450>. Le 20 septembre 2010.

⁷⁵⁹ Voir le site du Ministère des *Waqfs* : <http://www.syrianawkkaf.org/new/>. Le 25 septembre 2010.

⁷⁶⁰ Selon les statistiques du Ministère des *Waqfs* jusqu'au 31 décembre 2007, il existe en Syrie 12 Instituts d'enseignement islamique pour les garçons et 6 pour les filles. URL : <http://www.syrianawkkaf.org/new/>. Le 20 septembre 2010.

Kuftārū et l'Institut *al-Fath al-Islāmī*. Ils ne sont pas soumis au contrôle du Ministère des *Waqfs* quant à leurs programmes d'enseignement. Ainsi, les diplômes qu'ils délivrent ne sont pas reconnus par l'Etat. Les diplômés ne peuvent pas trouver de débouchés dans le secteur public ni obtenir d'équivalence pour poursuivre leurs études dans les établissements d'enseignement supérieur public. L'Etat n'accorde pas de subvention à ces établissements privés qui dépendent des inscriptions et des contributions volontaires. La non-reconnaissance officielle des diplômes délivrés par ces établissements contribue à la marginalisation de l'enseignement religieux privé. Ces mesures restrictives n'aboutissent pas pour autant à la décredibilisation de ces établissements. Ceux-ci regroupent la majorité des étudiants d'enseignement islamique en Syrie et reçoivent même des étudiants étrangers. Les programmes et les méthodes de ces établissements restent classiques, n'ayant subi aucune évolution au niveau terminologique. Ces institutions appartiennent à un cheikh qui en est souvent le fondateur, à l'image du plus grand institut d'enseignement religieux islamique en Syrie : l'Institut du cheikh Kuftārū, fondé en 1971 par l'ancien *Mufti* de la République Aḥmad Kuftārū (1912-2004). La kéftaria est une sorte d'école regroupant les fidèles autour d'une orientation soufie *naqšbandī*.

C. Religieux et laïques : du conflit au compromis

Bien que le mouvement des Frères musulmans ait constitué la pire menace pour le régime baathiste de Hafez al-Asad à la fin des années 1970 et au début des années 1980, les dirigeants souhaitent dissiper toute accusation d'hostilité contre l'islam sunnite, religion de la majorité. Dans le but de mettre un terme à toute menace islamiste intérieure et de parer à la diffusion d'un islam politique radical, le régime syrien tente de trouver une alternative, à travers l'encouragement d'un islam « officiel » qui permette de créer une assise populaire provenant de ce même islam. Le régime de Hafez al-Asad n'hésite pas à se montrer plus proche de l'islam en multipliant les marques de volonté de diffuser l'islam. Il facilite ainsi les démarches de construction des mosquées⁷⁶¹, y compris dans son village natal al-Qirdāḥa, la création d'institutions pour la mémorisation du Coran baptisées « Instituts Hafez al-Asad pour la mémorisation du noble Coran » *ma'āhid al-āsad li-taḥfīz al-qur'ān*

⁷⁶¹ Selon les statistiques du Ministère des *Waqfs* du 31 décembre 2007, le nombre de mosquées en Syrie avoisine les 10.000. Voir le site du ministère : <http://www.syrianawkkaf.org/?pid=456>

al-karīm, dont le nombre s'élève aujourd'hui à 840 établissements⁷⁶². A cela s'ajoutent les Instituts supérieurs pour enseigner les sciences de la religion, 18 instituts qui reçoivent des étudiants syriens mais aussi beaucoup d'étudiants arabes et étrangers. A la tête de la mosquée Abū al-Nūr, le cheikh Aḥmad Kuftārū gère un centre privé de formation des *Imams*, des prédicateurs, et des cadres en sciences de la religion et en langue arabe. La mosquée Abū al-Nūr située dans un quartier nord de Damas, un quartier peuplé en grande partie par des Kurdes, reçoit des étudiants syriens, arabes et étrangers dont beaucoup viennent d'Asie centrale.

Le soutien du régime à cet établissement « favorable au régime syrien » fait de la Syrie un lieu où est enseigné un islam « authentique et moderne » et permet au régime baathiste de prouver au niveau interne son soutien à la propagation d'un islam sunnite. Le régime encourage également la création d'écoles appartenant à des cheikhs qui ont la confiance du pouvoir ; ainsi les écoles de cheikh Aḥmad Ḥassūn à Alep, l'établissement du cheikh al-Farfūr, les cercles de Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būḥārī. Celui-ci donne des prêches chaque semaine dans la mosquée de *dinkiz* et présente une émission religieuse hebdomadaire populaire à la télévision nationale syrienne.

Le régime a même autorisé des personnalités religieuses à se présenter aux élections du Conseil du Peuple en tant que députés indépendants dès les élections législatives de 1990, permettant à des députés indépendants à tendance islamique d'émerger et de faire l'éloge du régime comme Marwān Šīḥū ou Muhammad Ḥabaš. Cette politique à l'égard de l'islam aboutit à un compromis qui se traduit par une sorte de partage entre un régime politique laïque soucieux de garder le pouvoir et un courant religieux ambitieux de procéder à une islamisation de la société par le bas. Les religieux souvent conservateurs vont intervenir à la Radio, à la télévision et chez les particuliers, comme le cas des *Qubaīyssīyyāt*⁷⁶³, pour donner des cours de religion. En contrepartie, ces religieux n'émettent pas de revendications politiques. Si cette politique rencontre une certaine popularité dans les milieux conservateurs de la population sunnite, elle n'est pas sans

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ Cercles d'enseignement religieux islamique fondés dans les années 1970 par une certaine Munīra al-Qubaīyssī, professeur de biologie dans les lycées de Damas et proche de l'ancien *Mufti* de la République Aḥmad Kuftārū. L'enseignement de ces cercles est dispensé par et pour des femmes. Ils enseignent un islam non politisé mais conservateur.

risques pour le pouvoir. En effet, cette politique a fortement contribué à banaliser le processus de réislamisation que le mouvement islamiste avait commencé. La réislamisation par le haut via l'Etat et par le bas via les institutions et écoles religieuses n'a suscité qu'une contre-dynamique sécularisante⁷⁶⁴. Il est certain que cette situation est plus dangereuse car elle opère une islamisation de la société en l'absence de toute autre force laïque : « *La vague d'islamisation par le bas est la réponse sunnite d'une population privée d'autres formes de participation à la vie politique, économique et sociale* ⁷⁶⁵ ». La vitalité de l'enseignement islamique, un indicateur de cette islamisation, est assortie de la construction de mosquées toujours plus nombreuses afin de satisfaire la demande des musulmans sunnites et d'enrayer par là tout affrontement possible. Cette frénésie a même été baptisée « *la renaissance bénie de la construction* ⁷⁶⁶ ». Une demande populaire dont atteste la présence d'un public mixte aux cours autorisés par le ministère et dispensés dans les mosquées du pays. Apparaissent alors les cheikhas ou « Ḥağğat », femmes enseignant aux femmes un islam soufi inspiré de la confrérie du grand *Mufti*, la *Kuftārīyya* de *Kuftārū*. En réponse à cet engouement pour l'enseignement islamique, les écoles officielles sont privilégiées, au détriment des familles d'*Ulémas* traditionnels. Leur nombre doublera dans les années 1980, ainsi que celui de leurs élèves, en particulier dans l'emblématique centre de Damas *Abū al-Nūr*⁷⁶⁷.

En dépit de l'effort de l'Etat pour développer un islam officiel non politisé qui a pour but de contrebalancer l'islam radical politique, on aboutit à une réislamisation de la société. Car le régime s'est appuyé dans sa politique de renforcement d'un islam officiel sur un personnel religieux, certes loyal politiquement, mais souvent conservateur ; l'exemple de Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī est éclairant à cet égard. Ce choix de s'appuyer sur des hommes conservateurs est souvent plus crédible aux yeux de la société conservatrice, mais comme le remarque Olivier Roy, le contrôle et l'institutionnalisation de

⁷⁶⁴ Pour plus de détails sur ce sujet, voir Olivier Roy, « Les voies de la réislamisation », in *Pouvoir, L'islam dans la cité*, Paris, PUF, septembre 1992, n° 62, p. 81-91.

⁷⁶⁵ Annabelle Böttcher, « Le Ministère des *Waqfs* », *loc. cit.*, p. 29.

⁷⁶⁶ 95 nouvelles mosquées entre 1970 et 1983 pour la seule capitale Damas. *Ibid.*, p. 25.

⁷⁶⁷ *Ibid.*

l'islam a souvent conduit au « *renforcement d'un islam conservateur* ⁷⁶⁸ ». Si la laïcité fait l'objet de critiques continues de la part d'hommes de religion, plus particulièrement musulmans, le discours islamique vis-à-vis de la laïcité est loin d'être monolithique. Les islamistes radicaux dont le discours *al-ḥiṭāb al-uṣūlī* consiste en une lecture politisée et littéraliste de l'islam rejetant purement et simplement la séparation entre le politique et le religieux ⁷⁶⁹ sont inopérants à l'intérieur car éradiqués en 1982. Bien qu'il soit difficile de parler, dans le contexte syrien, de courant religieux structuré étant donné qu'« *il n'existe pas de champ religieux unifié au niveau national* ⁷⁷⁰ » et que cet islam se structure davantage autour d'une personnalité charismatique qu'autour d'une pensée précise, nous pouvons distinguer deux grandes tendances religieuses à l'égard de la laïcité.

Les traditionalistes sunnites, souvent conservateurs, suivent en général une école juridique (hanafite, chafite, hanbalite ou malékite), et considèrent la laïcité comme une pensée étrangère « introduite » par l'Occident. Un Occident colonisateur, qui par sa volonté de dominer le monde musulman cherche avant tout à décrédibiliser l'islam aux yeux de ses fidèles en imposant son modèle. Leur discours rejette une lecture moderne et contemporaine de l'islam et du *Fiqh* ⁷⁷¹. Ces traditionalistes, qui n'approuvent pas l'orientation laïque du pouvoir, acceptent néanmoins le régime politique dans lequel ils se trouvent et ne cherchent pas à revendiquer de positions politiques.

En Syrie ce discours représente la majorité des hommes de religion y compris ceux proches du régime tels qu'Aḥmad Kuftārū, *Mufti* de la République de 1964 à 2004 et Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. Les réformateurs préconisent pour leur part l'instauration d'une sorte de conciliation entre religion et laïcité, islam et modernité. Ils distinguent la dimension rationnelle de la dimension dogmatique de la religion, une distinction à partir de laquelle ils mettent en avant la dimension rationnelle. C'est en

⁷⁶⁸ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, op.cit., p. 128.

⁷⁶⁹ Naṣr Ḥāmid Abū Za'īd, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī* (*Critique du discours religieux*), Dār Sīna, 2^{ème} éd., Le Caire, 1994, p. 82.

⁷⁷⁰ Tomas Pierret, « Les cadres de l'élite religieuse sunnite : espaces, idées, organisations et institutions », in *Maghreb-Machrek, L'islam en Syrie*, Paris, Choiseul, n° 198, hiver 2008-2009, p. 8.

⁷⁷¹ Cf. Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī et Ṭāyiyeb Ṭīzīnī, *al-Islām wa al-'aṣr : taḥādīyāt wa 'āfāq* (*L'islam et l'époque contemporaine : défis et horizons*), Damas, Dār al-Fikr, 1998. Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Mar'ā ba'īn ṭuḡyān al-nīzām al-ḡarbī wa laṭā'if al-taṣrī' al-rabānī* (*La femme entre tyrannie du système occidental et la bonté de la législation divine*), Damas, Dār al-Fikr, 1996.

s'appuyant sur le patrimoine islamique, en se référant aux écoles rationalistes, les mutazilites qui remontent au Moyen-Âge, mais aussi à des philosophes rationalistes tels qu'Averroès, que les réformateurs construisent leur discours. En Syrie, ce discours *ḥiṭāb al-tağdīd* est représenté par des personnalités telles que Muhammad Ḥabaš notamment. Contrastant avec la politique des néo-baathistes (1966-1970) caractérisée par une nette hostilité à l'égard des dignitaires religieux, la politique du régime de Hafez al-Asad se distingue par l'établissement d'un compromis avec les courants religieux qui ne contestent pas la légitimité du pouvoir politique. Ainsi, le régime baathiste de Hafez al-Asad soutenait des dignitaires religieux traditionalistes. Cette frange de religieux officiels, fonctionnaires, a rejeté l'islam politique et condamné les Frères musulmans au même titre que la violence armée, obtenant en contrepartie un solide soutien du régime politique « officiellement laïque ». Au cours de la crise sanglante des années 1980 où les restrictions touchent un grand nombre de mosquées en Syrie, la mosquée Abū al-Nūr, fondée par le *Mufti* de la République Aḥmad Kuftārū, passe de simple mosquée à un institut prestigieux d'enseignement religieux qui reçoit plus de 6.000 étudiants de Syrie et de l'étranger.

Le soutien du courant conservateur se traduit par celui de personnalités religieuses telles que Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. Celui-ci acquiert la confiance du président Hafez al-Asad grâce à son hostilité envers les Frères musulmans et parvient alors, en plus de ses sermons et prêches du vendredi dans les nombreuses mosquées de Damas en présence de milliers de ses partisans et disciples, à exercer son enseignement ; suite à la demande du président Hafez al-Asad, la télévision syrienne lui consacre une émission hebdomadaire. Le soutien du régime aux tendances réformistes de l'islam se traduit quant à lui par l'appui de personnalités modérées comme Muhammad Ḥabaš, directeur du Centre des Etudes islamiques qu'il fonde en 1987 avant de devenir membre indépendant du Conseil du Peuple en mars 2003. Il se présente comme le porte-parole du « courant rénovateur » en Syrie *Taīyār al-tağdīd al-'islāmī*, se considérant comme un héritier du courant réformiste de Ğamāl al-dīn al-'Afgānī (1839-1897) et de Muhammad 'Abdū (1849-1905)⁷⁷². Muhammad Ḥabaš rejette le monopole du discours conservateur et appelle à

⁷⁷² Entretien avec Muhammad Ḥabaš, député et Directeur du Centre d'Etudes islamiques à Damas, mosquée al-Zahrā', Damas, le 22 décembre 2006.

renouveler la jurisprudence et en particulier celle concernant la femme dans l'islam⁷⁷³. Il appelle à une lecture moderne du *Fiqh* et de l'islam⁷⁷⁴. Il refuse toute politisation et toute implication de la religion dans la politique. Muhammad Ḥabaš n'hésite pas à critiquer le « conservatisme et l'immobilisme » du courant traditionaliste dominant en Syrie. Le livre de Muhammad Ḥabaš intitulé *al-mar'a baīn al-šarī'a wa al-ḥaīyāt* « La femme entre la *Charia* et la vie », a suscité la colère des conservateurs qui y voient une transgression des limites posées par les docteurs du droit islamique les *fuqahā'*. Aḥmad Kuftārū, le *Mufti* de la République, et grand-père de l'épouse de Muhammad Ḥabaš, écrit un communiqué officiel dans lequel il déclare ne pas se reconnaître dans la pensée de son ancien disciple et précise que le livre ne représente pas l'orientation de l'Institut Kuftārū dans lequel Muhammad Ḥabaš était enseignant. Cependant que Muhammad Ḥabaš critique le conservatisme religieux et les courants de l'islam politique, il montre son désaccord avec un certain courant laïque qui a tendance à dénier sa place à la religion dans la vie⁷⁷⁵. Muhammad Ḥabaš rejette ainsi le discours d'un certain laïcisme selon lequel la religion constituerait une menace pour la démocratie et la modernité. Il se présente comme le porte-parole d'une certaine forme de sécularisation qui n'exclue pas la religion et qui appelle à la coexistence entre le temporel et le spirituel.

En soutenant à la fois les traditionalistes conservateurs tels que Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī et les réformateurs tels que Muhammad Ḥabaš, le régime baathiste syrien de Hafez al-Asad joue la carte de l'équilibre des forces religieuses. Cette politique d'équilibre assure au régime le soutien de l'islam sunnite conservateur qui représente la majorité de l'islam populaire syrien et lui donne en même temps l'image d'un régime qui cherche à moderniser l'islam.

En dépit de son orientation laïque et de son hostilité à l'idéologie islamiste, le régime baathiste de Hafez al-Asad n'a pas hésité à coopérer avec des régimes et des

⁷⁷³ Paul L. Heck, « Religious Renewal in Syria: the Case of Muḥammad al-Ḥabash », in *Islam and Christian-Muslim Relations*, avril, 2004, vol. 15, n° 2, p. 189.

⁷⁷⁴ Entretien avec Muhammad Ḥabaš, député et Directeur du Centre d'Etudes islamiques à Damas, Centre d'Etudes islamiques, Damas, le 20 mai 2009

⁷⁷⁵ Muhammad Ḥabaš, « al-'Almānīyya fī bilād al-šām al-šarīf, dirāsa fī manṭiq al-taṭwīr al-tašrīṭī fī al-fiqh al-islāmī » (La laïcité dans les pays du Cham, étude sur l'évolution législative du droit islamique), in *al-'Almānīyya fī al-mašriq al-'arabī* (La laïcité dans l'Orient arabe), *op. cit.*, p. 114-130.

mouvements dont l'idéologie est d'inspiration religieuse. Si cette politique, guidée par les impératifs du régime à défendre ses intérêts stratégiques, s'inscrit dans une logique pragmatique, elle constitue une alliance contre nature. Le régime baathiste de Hafez al-Asad assure son soutien aux organisations islamistes telles que le Hezbollah, le Hamas et le Djihad islamique⁷⁷⁶. Le Hamas dispose d'un bureau d'information politique à Damas, et son leader spirituel cheikh Aḥmad Yāsīn est reçu par le Président dès sa sortie de prison israélienne⁷⁷⁷. Aussi les sièges politiques du Djihad islamique palestinien de 'Abdullāh Ṣallāh sont-ils situés à Damas. En janvier 1997, Ishāq Farḥān, chef du Mouvement islamique de l'action en Jordanie, signait avec 'Abdullāh al-Aḥmar, secrétaire général adjoint régional du parti Baath, un engagement pour collaborer sur divers points, notamment dans la lutte contre Israël⁷⁷⁸.

Le régime de Hafez al-Asad voyait dans les mouvements islamistes des pays arabes voisins un moyen de pression dans les négociations du processus de paix avec Israël, ainsi qu'un moyen par lequel renforcer sa position régionale. Par cette alliance avec les mouvements islamistes, le régime baathiste syrien vise deux objectifs : d'une part montrer à sa population qu'il n'est pas hostile à l'islam, contrairement à ce que prétendent les Frères musulmans syriens. D'autre part établir une distinction entre les Frères musulmans syriens et ceux qui selon lui, se revendiquent d'un islam authentique et limitent leurs activités à combattre les vrais ennemis de la nation arabe, le sionisme et l'impérialisme. Hafez al-Asad dit faire « *la différence entre les Frères musulmans et les nombreuses autres tendances religieuses répandues dans les pays arabes et islamiques qui luttent contre l'impérialisme et le sionisme raciste*⁷⁷⁹ ». Dès 1980, Hafez al-Asad va renforcer ses relations avec le régime iranien en dépit de désaccords idéologiques évidents et de régimes de natures différentes. Ils sont même parvenus à maintenir une alliance d'intérêts pendant les épisodes difficiles de la guerre Iran/Irak et le processus de paix. Pendant la guerre Iran/Irak, Damas se voit isolé dans le monde arabe par le soutien qu'il apporte à l'Iran, Etat

⁷⁷⁶ Catherine Kaminsky et Simon Kruk, *Le monde arabe et Israël aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999, p. 13.

⁷⁷⁷ SANA, Agence de presse syrienne, 29 mai 1997 ; cité dans Eyal Zisser, « Hafiz al-Asad, Discovers Islam », in *Middle East Quarterly*, mars 1999, vol. 6, n° 1, p. 49-56. URL: <http://www.meforum.org/465/hafiz-al-asad-discovers-islam>. Consulté le 17 mai 2008.

⁷⁷⁸ *Tiṣrīn*, 6 janvier 1997. *Ibid.*

⁷⁷⁹ Lucien Bitterlin, *op. cit.*, p. 217.

non arabe. Et pendant ses négociations avec Israël en 1992-1996, la Syrie a résisté à la pression américaine et israélienne de mettre un terme à son alliance stratégique avec l'Iran. En revanche, la dimension islamique de la révolution iranienne est évoquée de façon explicite dans la presse syrienne, au travers des vœux envoyés par le président aux chefs d'États à l'occasion des fêtes nationales. De même l'ambassade iranienne à Damas promeut régulièrement dans les colonnes des journaux syriens des événements à caractère religieux, voire publie des versets du Coran ou des paroles de Khumayni, assorties de sa photo, concernant la victoire de l'islam sur ses ennemis⁷⁸⁰. De nombreux signes indiquent l'utilisation des sentiments religieux par les autorités syriennes à des fins politiques. La presse syrienne invoquera des arguments religieux face à la presse iraquienne lors de la guerre du Golfe en janvier 1991, à laquelle participe la Syrie engagée dans la coalition internationale contre Saddam Hussein, ce dernier se présentant comme l'islam face aux incrédules. Des citations du Coran sont alors utilisées pour dénoncer les actions de Saddam, et des articles écrits par des ministres syriens issus de la majorité sunnite, Muṣṭafā Ṭalās à la Défense, Nağāḥ al-‘Atṭār à la culture et le vice président Zuhīr Mašārīqa.

Dans son conflit avec la Turquie, le régime a voulu mettre l'accent sur la solidarité musulmane, s'offusquant ainsi du rapprochement entre la Turquie et Israël. « *La Turquie est un pays musulman et devrait se tenir du côté des Arabes. Nous étions victorieux des croisés parce que les Arabes n'étaient pas seuls, mais aidés des Turkmènes. Depuis les années 1970 nous avons fait des efforts pour améliorer les relations, mais le problème est que certains des appareils [dominants] en Turquie pensent que leurs intérêts se situent dans le rapprochement avec l'Occident et essayent de s'éloigner des Arabes*⁷⁸¹ ». La relation avec les islamistes arabes a d'une certaine manière facilité le rapprochement entre le régime syrien et les Frères musulmans. En février 1997, le Conseil de choura des Frères musulmans a édité un manifeste qui s'ouvre sur un rappel du massacre de 1982 à Hama qualifié de « tragédie du siècle » ; mais ce même manifeste s'abstient de faire des attaques directes contre le régime syrien. Par ailleurs le manifeste déclare que les Frères musulmans sont disposés à prendre des mesures en faveur de « l'unité nationale syrienne », de

⁷⁸⁰ Mordechai Kedar, *op. cit.*, p. 82.

⁷⁸¹ Future Télévision (FTV), Beyrouth, 5 novembre, 1997 ; cité dans Eyal Zisser, « Hafiz al-Asad, Discovers Islam », *loc. cit.*

« *restauration au nom des intérêts [de la patrie] et de la nation [islamique], en raison des menaces auxquelles elle est confrontée, et afin de résister à l'attaque sioniste* ⁷⁸² ». Aussi un islamiste jordanien a-t-il invité en juillet 1998 des opposants syriens à arrêter leurs attaques contre le régime syrien, arguant que « *la Syrie est le seul pays arabe qui s'oppose à Israël et soutient la résistance au sionisme* ⁷⁸³ ». Certains des chefs de cette opposition siégeant à l'étranger, comme 'Iṣām al-'Aṭṭār et 'Alī Ṣadr al-Dīn al-Baīānūnī, ont engagé un dialogue avec le régime de Hafez al-Asad. Grâce à ce rapprochement, certains membres des Frères musulmans reviennent progressivement en Syrie et exercent principalement dans le domaine de l'éducation, avec l'aval du régime. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda, ancien contrôleur général des Frères musulmans syriens, est rentré en décembre 1995, après un long exil en Arabie Saoudite. Il s'est engagé à s'abstenir de toute activité politique en échange d'une autorisation à reprendre ses activités religieuses à Alep. Il est retourné en Arabie Saoudite début 1996 pour des raisons de santé, et y est mort en février 1997.

Hafez al-Asad a présenté ses condoléances à la famille du défunt à Alep et a même offert de mettre son avion privé à disposition afin de rapporter sa dépouille pour l'enterrer en Syrie ⁷⁸⁴. En dépit de cette relative ouverture vers les islamistes syriens, le régime ne tolère pas que les Frères musulmans repentis puissent entreprendre de nouvelles activités politiques en Syrie, et les appareils de sécurité syriens continuent de veiller à enrayer le retour des Frères musulmans dans la politique, à la différence des mouvements islamistes arabes qui ne constituent aucun danger pour le régime baathiste, leur terrain d'activité se situant en dehors des frontières syriennes.

⁷⁸² *Al-Hayat*, 4 février 1997; *Ibid.*

⁷⁸³ *Al-Širā'*, Beyrouth, 20 juillet 1998. *Ibid.*

⁷⁸⁴ *Al-Hayat*, 15 décembre 1995. *Ibid.*

D. Le Ministère des Waqfs, ou l'institution du contrôle

En France la loi de 1905 instaure la séparation de l'Eglise et de l'Etat et met fin au régime du Concordat⁷⁸⁵. En Syrie, dans la mesure où la conception baathiste de la laïcité ne préconise pas la séparation, la mise sous tutelle des institutions religieuses et de leurs biens reste l'essence de la politique religieuse du Baath. Si la limitation du pouvoir religieux résulte d'un long processus entamé dès la fin du 18^{ème} siècle avec les *Tanzimat* dans les provinces arabes de l'empire ottoman, ce n'est qu'au lendemain de l'indépendance que la Syrie s'engage dans un processus de réformes à travers la mise en œuvre d'une politique tendant à moderniser les infrastructures économiques et sociales dans tous les domaines y compris celui des affaires religieuses relevant de l'institution des *waqfs*⁷⁸⁶. Le contrôle des *waqfs*⁷⁸⁷ « fondations pieuses », biens mobiliers et immobiliers de l'islam, autrefois gérés par les *Ulémas*, constitue un des principaux points de cette réforme⁷⁸⁸.

L'importance des *waqfs* réside dans le fait qu'ils donnent un pouvoir considérable aux *Ulémas* et à l'institution religieuse d'autant qu'avant l'indépendance de la Syrie « plus de la moitié de Damas était établie en *waqfs*⁷⁸⁹ ». La loi n° 76 du 16 mai 1949 promulguée sous le régime de Ḥusnī al-Za'īm donne à l'Etat le pouvoir d'administrer et de gérer tous les *waqfs*. Si cette loi déséquilibre le rapport de force entre les *Ulémas* et le pouvoir politique au profit de ce dernier et porte un coup sévère aux *waqfs* familiaux *ahlī* qui

⁷⁸⁵ Le régime du Concordat instauré en 1801 entre Bonaparte et le Pape Pie VII où l'Etat « prend en charge la rémunération du clergé et les frais généraux du culte, il impose aux cultes catholiques, protestants et israélites officiellement reconnus un contrôle stricte (nomination des évêques ...). Voir Jean Rivero et Hugues Moutouch, « La séparation des Eglises et de l'Etat : la marche vers la laïcité », in *Problèmes politiques et sociaux, La laïcité mémoire et exigences du présent*, Paris, La Documentation Française, octobre 2005, n° 917, p. 14.

⁷⁸⁶ Burhan Ghalioun, « Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines », in *Confluences Méditerranée, Politique et religion en pays d'islam : diversités méditerranéennes*, Paris, L'Harmattan, printemps 2000, n° 33, p. 25.

⁷⁸⁷ Il existe deux sortes de *waqfs* : les *waqfs ḥaīyī* « public » dont les revenus sont destinés au domaine public (lieux de culte, institutions éducatives, sites touristiques...) et les *waqfs durrī* ou *ahlī*, « familial » dont les revenus reviennent au fondateur et à ses descendants.

⁷⁸⁸ Rudolf Veseli, « Procès de la production et rôle du waqf dans les relations ville-campagne », in *Le waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique*, présenté par Randī Deguilhem, Damas, IFEAD, 1995, p. 233.

⁷⁸⁹ Annabelle Böttcher, « Le Ministère des Waqfs », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre 1997, n° 158, p. 18. Voir aussi, Annabelle Böttcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad*, Allemagne, Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg im Breisgau, 1998.

doivent être liquidés et vendus « *aux enchères* ⁷⁹⁰ », elle ne nationalise ni n'exproprie les *Waqfs* publics *ḥayrī*. Certes les *waqfs* publics sont désormais placés sous la tutelle de l'Etat qui intervient dans la nomination des personnels religieux et dans la gestion des *waqfs* publics, mais les *Ulémas* continuent d'avoir de l'influence dans l'administration des *waqfs*. La réforme des *waqfs* publics a toujours suscité l'opposition des *Ulémas*. La montée au pouvoir des régimes nationalistes affiche une volonté de « *démembrement et de réaménagement de l'ancienne institution des waqfs* ⁷⁹¹ » et de contrôle du pouvoir religieux par l'Etat. Ce contrôle se caractérise par l'instauration d'une sorte de « religion officielle institutionnalisée ». Ainsi conformément au décret législatif n° 204 du 11 décembre 1961 sous la RAU, est créé le Ministère des *Waqfs* « *wazārat al-'āwqāf* ». Ce ministère permet au pouvoir politique d'encadrer l'institution religieuse et de l'orienter selon la stratégie politique de l'Etat. Il permet au pouvoir politique de disposer de moyens juridiques et administratifs non négligeables qui lui permettent d'exercer sa tutelle sur les institutions religieuses. Doté de pouvoirs considérables, le Ministère des *Waqfs* est chargé de gérer les biens et les affaires religieuses, de gérer les associations de bienfaisance, de superviser les couvents et les mausolées, de nommer ou destituer les *Imams* et *muezzins*, d'encadrer leur formation, de contrôler le contenu de leur prêche, de superviser les ouvrages d'enseignement de l'islam, les livres de prière et les manuels de morale religieuse et de délivrer les autorisations pour la construction des lieux de cultes ⁷⁹². L'autorisation de construire doit avoir été demandée au préalable par le comité de la mosquée. Enfin ce dernier rend des comptes, non seulement sur les fonds apportés mais également sur ses membres, des membres dont l'admission au sein du comité est subordonnée à l'accord du ministère depuis 1979. L'accord ou le refus succède à une enquête, et le comité ne peut être constitué que pour deux ans ⁷⁹³, tandis que les dépenses sont surveillées par le ministère. Une fois la mosquée restaurée ou construite, l'argent restant revient au ministère, de même

⁷⁹⁰ Randi Deguilhem, « Le Waqf en Syrie indépendante », in Faruk Bilici (dir.), *Le Waqf dans le monde musulman contemporain 19^{ème}-20^{ème} siècle : fonctions sociales, économiques et politiques*, actes de la Table Ronde d'Istanbul, 13-14 novembre 1992, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, Istanbul, 1994, p. 130.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁹² Voir le règlement interne du Ministère des *Waqfs*, sur leur site <http://www.syrianawkkaf.org/>

⁷⁹³ Annabelle Böttcher, « Le Ministère des *Waqfs* », *loc. cit.*, p. 19.

que la mosquée⁷⁹⁴. Ce n'est qu'une fois bâtie qu'une mosquée dépend du ministère et de son administration.

Le Ministre des *Waqfs* nommé par le Président de la République a ainsi compétence non seulement sur les biens, mais également sur tout le champ religieux : de la préparation des projets de lois à la formation des acteurs de la vie religieuse, en passant par l'enseignement à travers les écoles islamiques⁷⁹⁵. Avec l'arrivée du Baath au pouvoir en 1963, plusieurs mesures ont été prises dans la restructuration du ministère visant à renforcer la mainmise de l'Etat sur la religion et à subordonner le ministère à l'idéal national du Baath. Les décrets n° 29 du 28 février 1965 et n° 104 du 29 mai 1965, accordent au Premier ministre et au Ministre des *Waqfs* les compétences du Haut Conseil des *Waqfs* « *mağlis al-āwqāf al-a'lā* »⁷⁹⁶ « *le droit de nommer et de renvoyer les Imams, les prêcheurs et les enseignants des mosquées*⁷⁹⁷ ». La volonté du régime baathiste de réduire l'influence des religieux se traduit également par le contrôle des *Muftis* et de l'institution des *fatwas*. Ce contrôle consiste en la restructuration du mode d'élection du grand *Mufti* dont la nomination dès l'arrivée du Baath au pouvoir en mars 1963 sera subordonnée au Conseil des ministres⁷⁹⁸, parmi une liste de trois noms choisis par un Comité d'élection composé d'*Ulémas*, de juges de loi islamique, d'enseignants religieux, d'*Imam* et de prêcheurs des grandes mosquées et depuis la création du Ministère des *Waqfs* en 1961 de membres du Haut Conseil des *Fatwas* « *al-Iftā'* »⁷⁹⁹. Depuis 1967, le Haut Conseil des *Fatwas* n'intervient plus dans la liste des trois candidats, au choix du ministre des *Waqfs*⁸⁰⁰. Ce contrôle crée une sorte de rapprochement entre le pouvoir politique et les

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁹⁵ Annabelle Böttcher, « Le Ministère des *Waqfs* », *loc. cit.*, p. 19.

⁷⁹⁶ Le Haut Conseil des waqfs *Mağlis al-āwqāf al-a'lā*, la plus haute autorité du Ministère des *Waqfs*, propose les lois, rédige les *fatwas* et censure les écrits islamiques. Voir le règlement interne du Ministère des *Waqfs*, sur leur site <http://www.syrianawkkaf.org/>

⁷⁹⁷ Annabelle Böttcher, « Le Ministère des *Waqfs* », *loc. cit.*, p. 27.

⁷⁹⁸ Jusqu'à l'arrivée du Baath au pouvoir en 1963, la nomination du grand *Muftis* était subordonnée à l'article 13 du décret législatif n° 70 du 30 juin 1947 du Premier ministre, Journal Officiel n° 20, 1961, p. 2673 ; cité dans Annabelle Böttcher, *ibid.*, p. 21.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 22.

Muftis. Ceux-ci font en quelque sorte parti du pouvoir qui les nomme et font passer sa politique, aussi bien religieuse que profane, à travers l'institution d'*al-Ifṭā'* dont ils sont membres. Aḥmad Kuftārū, nommé *Mufti* de la République en 1964, gardera jusqu'à sa mort en 2004 de bon rapports avec le pouvoir baathiste et représentera ainsi l'islam officiel.

Avant l'arrivée de Hafez al-Asad, le contrôle des religieux par le régime baathiste des années soixante se faisait au niveau de la fonctionnarisation, de l'institutionnalisation et de la restructuration du Ministère des *Waqfs*. Avec l'arrivée du président Hafez al-Asad, le Baath s'emploie à faire du Ministère des *Waqfs* le porte-parole d'un islam officiel à travers le développement d'un enseignement islamique sous contrôle de l'Etat mais aussi à travers la promotion de la politique du régime et le soutien au président. Pendant la confrontation avec les Frères musulmans, le Ministère des *Waqfs*, à travers sa revue officielle *Nahğ al-'islām* « la Voie de l'islam » se fait le porte-parole du régime à l'encontre des Frères musulmans, illustrant clairement l'incorporation du ministère dans le régime. C'est ainsi que les dignitaires religieux musulmans condamnent vigoureusement les Frères musulmans et les accusent d'actes criminels contraires à l'esprit de l'islam à travers des discours et la rédaction d'articles apportant un soutien au président de la République et à sa politique.

La revue *Nahğ al-'islām* donne du président l'image d'un croyant pieux. Le président Hafez al-Asad est présenté comme un combattant contre les ennemis de l'islam. Il est mis au même rang que les grands conquérants musulmans comme Saladin. C'est au nom du vrai islam que Hafez al-Asad emploie la force militaire pour écraser l'opposition islamiste à Hama ; il n'hésite pas à user d'un vocabulaire islamique pour légitimer son combat contre les Frères musulmans en 1982. Les dignitaires religieux et les imams des mosquées sont tenus de prier pour le président « croyant » et de faire serment d'allégeance *baī'a*, présenté comme un acte solennel en vertu duquel le peuple reconnaît la légitimité et l'autorité du président⁸⁰¹. Le souhait du président « alaouite » d'être considéré comme un dirigeant légitime de la communauté des croyants de son pays peut expliquer l'usage de termes relevant de la tradition islamique de l'époque des Califes et s'articulant autour du

⁸⁰¹ Sabine Lavorel, *Les Constitutions arabes et l'islam, les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy (Québec), Presse de l'Université du Québec, 2005, p. 31.

caractère sacré du sens du devoir d'obéissance. Bertrand Badie remarque que « *les Califes abbasides ou fatimides, comme les présidents Bourguiba ou el-Asad mobilisent les mêmes efforts en vue de se forger une légitimité, à défaut de se conformer simplement, comme le Prince occidental, à une formule correspondant à un modèle reçu* ⁸⁰² ». Cette démarche de légitimation islamique vise autant la population intérieure de Syrie (en photo avec le *Mufti* de la République), que les pays pétroliers arabes, sources d'aides financières ; ainsi on voit le chef de l'Etat accomplir le pèlerinage d'« al-'umra » en février 1974.

⁸⁰² Bertrand Badie, « Etat et légitimité en monde musulman : crise de l'universalité et crise des concepts », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 1987, vol. 26, 1987, p. 21.

VI. La laïcité baathiste : limites et déficits

La Syrie est depuis 1963 officiellement considérée par beaucoup d'observateurs occidentaux comme un des rares pays arabes laïques. Le Baath, dont le nom est souvent lié à la laïcité, a certes renforcé l'orientation laïque de l'Etat à travers la conduite de réformes audacieuses, notamment dans le domaine éducatif, l'appel à l'émancipation des femmes et la lutte contre l'islam politique. Toutefois à l'instar de la plupart des régimes arabes, le pouvoir politique s'est transformé en pouvoir autoritaire, et les réformes ont souvent été aménagées de sorte qu'elles ne se heurtent pas à la légitimité du pouvoir. Bien que les régimes baathistes conduisent une politique laïcisante audacieuse dans le domaine éducatif, le Baath semble plus hésitant en ce qui concerne les lois relatives aux affaires familiales.

Ainsi, la laïcité des régimes baathistes rencontre des limites qui se traduisent notamment par l'hésitation dans les réformes des législations relatives au statut personnel. D'autant plus que depuis l'arrivée du Baath et l'affichage laïque de l'Etat, la laïcité devient liée aux régimes autoritaires ; en atteste l'étude de la réforme du Code du statut personnel et de la réalité de la situation des femmes en Syrie sous un régime laïque.

A. Le Code du statut personnel, sécularisation ou aménagement ?

Si la dimension juridique constitue l'un des symboles de la laïcité républicaine en France où toutes les prérogatives législatives et judiciaires sont régies par le droit positif, en Syrie, le système juridique reste l'un des plus délicats à réaliser. Les codes pénal et civil empruntent aux institutions juridiques occidentales, mais les législations relatives aux affaires de la famille restent réticentes à l'égard d'une « modernisation à l'occidentale ».

En Syrie, le processus de modernisation des législations amorcé depuis 1949 aboutit à la codification du droit syrien et à l'organisation du pouvoir judiciaire en un système de cours et tribunaux⁸⁰³. Bien qu'intégrés au nouveau système et soumis au contrôle de l'Etat, les tribunaux de la *Charia* et les tribunaux spécifiques aux différentes confessions se distinguent des tribunaux civils par l'application du droit d'inspiration religieuse. Leurs compétences recouvrent des dispositions relatives au mariage et à sa dissolution, aux

⁸⁰³ Zouhair Ghazzal, « Droit et société », in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, op. cit., p. 627.

partages successoraux et à la filiation. Si le processus de modernisation de la législation fait que la jurisprudence islamique relative aux affaires familiales est exprimée dans un droit codifié et appliqué par des magistrats formés dans des établissements qui enseignent le droit positif⁸⁰⁴, les dispositions restent d'inspiration religieuse même si le législateur procède à une conciliation du *fiqh* et du droit positif.

Le Code du statut personnel syrien a été adopté le 17 septembre 1953 par le décret législatif n° 59 promulgué sous le régime militaire d'Adīb al-Šīraklī. Il s'inspire dans ses dispositions du « droit de la famille ottomane » de 1917, de certaines lois égyptiennes relatives aux affaires de la famille⁸⁰⁵, des « dispositions du statut personnel de Muhammad Qadrī Pacha »⁸⁰⁶ et du projet de statut personnel du juge de Damas Ali al-Ṭaṭāwī⁸⁰⁷.

Le mouvement de modernisation du droit syrien s'est accompagné d'une volonté manifeste d'unifier les différents droits communautaires de la famille par le biais de leur codification. Il n'a cependant pas été envisagé d'élaborer un code du statut personnel laïque qui ferait abstraction des règles et des spécificités du droit communautaire⁸⁰⁸, au profit d'une codification en lien avec le droit islamique de manière à « *gommer les incompatibilités les plus voyantes qui existent entre le droit islamique et le droit des autres communautés* »⁸⁰⁹. Ainsi, le Code du statut personnel syrien de 1953 impose le droit islamique aux non musulmans en matière de succession, et instaure l'application du droit islamique dans le cas de mariages mixtes⁸¹⁰. Bien que les règles de succession islamique s'appliquent à toutes les communautés et que le Code du statut personnel syrien de 1953 soit supposé commun à tous les citoyens syriens conformément à l'article 306, son champ

⁸⁰⁴ Bernard Botiveau, « Charia et démocratie : les aléas d'une comparaison », in *L'Islamisme, op. cit.*, p. 51.

⁸⁰⁵ En particulier la loi n° 25 de 1920 et la loi n° 25 de 1929.

⁸⁰⁶ En Turquie, « le magazine des dispositions judiciaires » et le code de la famille ottoman ont été abandonnés par les Kémalistes en 1925 au profit de l'adoption d'un Code séculier.

⁸⁰⁷ Muhammad Ibrahim al-Kūwaīfī, *Qānūn al-aḥwāl al-šahṣīyya (Le Code du statut personnel)*, Damas, Dār al-Mallāḥ, 2007, p. 6.

⁸⁰⁸ Les communautés religieuses admises par la loi 60 de 1936 sont au nombre de 17 confessions.

⁸⁰⁹ Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, op. cit.*, p. 210.

⁸¹⁰ Josef Yacoub, « Islam politique et laïcité : regard sur les constitutions arabes », *Revue politique et parlementaire, La laïcité ou la « religion » de la République*, 108^{ème} année, n° 1038, janvier/mars 2006, p. 94. Cependant, la loi n° 31 de mai 2006, permet à toutes les églises catholiques orientales et latines de légiférer en matière de mariage, famille, fiançailles, légitimité des enfants, adoption, autorité parentale, garde des enfants en cas de séparation, testaments. Mgr Grégoire III, *op. cit.*

d'application se limite en réalité aux musulmans sunnites, alaouites et ismaélites. Les druzes y sont soumis sauf en cas d'incompatibilité avec leurs règles communautaires précisées à l'article 307⁸¹¹. Quant aux communautés chrétiennes et juives, l'article 308 du code leur permet d'appliquer leurs lois religieuses respectives concernant les fiançailles, le mariage, le divorce, la dot, la pension alimentaire, la garde des enfants en cas de séparation ; aussi sont-elles régies par des tribunaux spécifiques. Si les tribunaux de la *Charia* sont régis par des juges formés dans des facultés de droit positif, les tribunaux propres aux confessions chrétiennes et juives sont régis par des juges qui sont prêtres ou rabbins de formation⁸¹².

Depuis sa promulgation et malgré l'arrivée du Baath au pouvoir en 1963, ce n'est qu'en 1975 sous le régime baathiste de Hafez al-Asad que le Code du statut personnel syrien sera révisé pour la première fois. La loi n° 34 promulguée le 31 décembre 1975⁸¹³, composée de 30 articles, consiste à amender, sans aller à l'encontre des dispositions de la *Charia*, certains articles du Code et à en ajouter d'autres. Les modifications les plus importantes concernent les questions relatives à la polygamie⁸¹⁴, à la dot *mahr*⁸¹⁵, à la garde des enfants après la séparation *al-ḥaḍāna*⁸¹⁶, à l'entretien de la femme et des enfants

⁸¹¹ « Les Druzes ne reconnaissent pas la polygamie, ils ne permettent pas à la femme divorcée de reprendre la vie conjugale avec son ex-mari et ils observent des règles particulières en matière de dot et d'héritage ». Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes : mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, *op. cit.*, p. 215.

⁸¹² Zouhair Ghazzal, in *La Syrie au présent : reflets d'une société*, *op. cit.*, p. 654.

⁸¹³ Pour plus de détails sur la loi n° 34 de l'année 1975, voir Muhammad Ibrahim al-Kūwaifī, *op. cit.*, p. 97-105.

⁸¹⁴ L'article 2 de la loi n° 34 de 1975 durcit les dispositions concernant le remariage polygame lorsqu'il amende l'article 17 du Code du statut personnel en accordant la possibilité au juge de s'opposer au mariage polygame si le demandeur ne peut justifier d'un « motif légitime » à ce mariage (maladie grave, stérilité de l'épouse) ou s'il n'est pas en mesure de convenir à l'entretien de ses épouses (moyens financiers, logements convenables et séparés). Avant l'amendement, « l'entretien des épouses » était la seule condition à la restriction du mariage polygame.

⁸¹⁵ L'article 4 de la loi 34 garantie également l'indépendance économique de l'épouse en rajoutant les alinéas 3, 4 et 5 à l'article 54 du Code du statut personnel qui font du douaire une dette que le mari a l'obligation d'acquitter à sa femme et de lui verser personnellement.

⁸¹⁶ L'article 19 de la loi n° 34 de l'année 1975 qui révisé l'article 146 du Code du statut personnel élève l'âge de la garde à neuf ans pour les garçons et à onze ans pour les filles. Avant cet amendement l'article 146 fixait l'âge de la garde des enfants par la mère à sept ans pour les garçons et neuf ans pour les filles.

nafaqa, et au divorce par consentement *hul'*⁸¹⁷. Bien que cette loi introduise des dispositions nouvelles afin de réduire certaines pratiques sociales traditionnelles peu compatibles avec l'éthique moderne et l'impératif d'améliorer la condition juridique des femmes, elle ne réforme cependant pas les articles qui portent atteinte aux droits des femmes ou qui consacrent les inégalités homme/femme. Ainsi l'article 7 de la loi n° 34 qui amende l'article 73 du Code du statut personnel précise que « *la femme perd son droit à l'obligation alimentaire, nafaqa, si elle travaille sans l'autorisation de son mari*⁸¹⁸ ». La répudiation n'a pas été abolie⁸¹⁹, la polygamie reste autorisée à l'article 17 du Code du statut personnel en dépit des conditions qui visent à la limiter, et la femme hérite de la moitié de la part de l'homme.

Si la réforme du Code du statut personnel⁸²⁰ constitue un pas vers la modernisation en restreignant la polygamie, en soumettant la répudiation au contrôle du juge, en assurant une meilleure protection des enfants par l'amélioration des régimes de l'autorité paternelle et de la tutelle⁸²¹, elle se caractérise par le fait qu'elle a été effectuée en référence à la tradition, dans une dépendance clairement assumée à l'égard des prescriptions du *fiqh*⁸²². Ainsi, elle n'a pas désaffecté les représentations traditionnelles du droit islamique mais ont plutôt abouti à un réaménagement du droit islamique. Il s'agit donc moins d'une rupture que d'une ouverture par le biais d'une lecture plus libérale du droit musulman, à travers le basculement de l'avis d'une école juridique à une autre, comme l'illustre la question de l'âge de garde des enfants par la mère après une séparation⁸²³. Il en résulte que les

⁸¹⁷ Souhaïl Belhadj, Boudouin Dupret, « La religion à toutes fins parlementaires pratiques : comment l'islam est thématiqué à l'Assemblée du Peuple syrienne », in *Maghreb-Machrek, L'islam en Syrie. Les réfugiés irakiens*, hiver 2008-2009, n° 98, p. 33.

⁸¹⁸ L'obligation alimentaire comprend la nourriture, l'habillement, le logement, les soins médicaux. Voir l'article 71 du Code du statut personnel de 1953.

⁸¹⁹ Voir les articles 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94 du Code du statut personnel de 1953.

⁸²⁰ Le Code du statut personnel est amendé une deuxième fois sous le régime de Bachar al-Asad par la loi n° 18 votée par le Parlement le 19 octobre 2003 et promulguée par le président Bachar al-Asad le 25 octobre 2003. Cet amendement se contente de réviser l'article 19 de la loi n° 34 de 1975, relatif à la garde des enfants par la mère. Elle élève l'âge de la garde des enfants par la mère à 13 ans pour les garçons et à 15 ans pour les filles.

⁸²¹ Pierre Gannagé, « Statut personnel et laïcité au Liban et dans les pays arabes », in Etienne Sacre *et al.*, (dir.), *Réflexion sur la laïcité*, conférences de l'Université du St-Esprit, Kaslik-Liban, 1969, p. 123.

⁸²² *Ibid.*, p. 123.

⁸²³ Bernard Botiveau, « Charia et démocratie : les aléas d'une comparaison », in *L'Islamisme, op. cit.*, p. 202.

inégalités et les discriminations à l'égard des femmes que représente le maintien, sous des modalités variables, de la polygamie⁸²⁴, de la répudiation, des empêchements religieux au mariage, des inégalités successorales et de la prééminence de l'époux⁸²⁵, chef de famille, n'ont pas été supprimées⁸²⁶.

Si les limites de la réforme du Code du statut personnel sont souvent expliquées par la référence institutionnelle à l'islam dans la Constitution qui définit le *fiqh* comme une source (parfois comme la source) principale de la législation⁸²⁷, ou par le caractère communautaire de la société syrienne qui ne permet pas de mettre en œuvre un code laïque étant donné que les communautés veulent garder leurs législations relatives aux affaires familiales, nous pouvons cependant noter les tergiversations du régime baathiste qui « *ne remit pas en cause l'œuvre accomplie qui coïncidait avec sa doctrine mais [qui] ne tenta pas non plus d'approfondir la laïcisation du droit* »⁸²⁸.

Les régimes souvent en crise de légitimité cherchent à ne pas heurter les réticences des milieux religieux traditionnels et conservateurs, soucieux de garder la mainmise sur le domaine de la famille. A l'exception de la Tunisie de Habib Bourguiba qui s'est montrée plus déterminée dans ses réformes laïques, faisant sortir la femme tunisienne d'un statut d'inégalité en adoptant un Code du statut personnel sans équivalent dans le monde

⁸²⁴ En Syrie, bien que la monogamie soit la règle, la polygamie existe. 4 % des hommes mariés en 1970 avaient plus d'une épouse. La proportion de femmes qui vivent en union polygame s'élevait à 5,1% en 1998. La polygamie serait un peu plus répandue dans les campagnes que dans les villes, et dans les populations les moins instruites. Youssef Courbage, Emmanuel Todd, *op. cit.*, p. 37.

⁸²⁵ L'article 73 précise que « La femme perd son droit à l'entretien si elle travaille sans l'autorisation de son mari ».

⁸²⁶ L'arbitraire du Code du statut personnel apparaît dans l'article 12 relatif au témoignage de la femme. Cet article consacre l'inégalité entre homme et femme en matière de témoignage sur la validité d'un contrat de mariage. Le témoignage d'un homme dans le mariage équivaut à celui de deux femmes, alors que le témoignage de la femme est égal à celui de l'homme dans les affaires criminelles et civiles.

⁸²⁷ Certains pays arabes définissent le *fiqh* comme « la source principale ». L'article 2 de la Constitution égyptienne précise que « les principes de la loi islamique constituent la source principale de la législation ». L'article 3 de la Constitution de la République du Yémen précise que la *Šarī'a* islamique est « la source de toute législation ». Enfin la Constitution de l'Etat du Koweït stipule dans son article 2 que « la *Šarī'a* islamique est une source principale de la législation ». Pour plus de détails sur les Constitutions arabes, voir Abdelfattah Amor, « La place de l'islam dans les Constitutions des Etats arabes. Modèles théoriques et réalité juridique », in Gérard Conac et Abdelfattah Amor (dir.), *Islam et droits de l'Homme*, Paris, Economica, 1994. Collection « la vie du droit en Afrique ».

⁸²⁸ Emmanuel Bonne, « Justice : institutions et contrôle politique », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, loc. cit., p. 32.

arabe⁸²⁹, tous les pays arabes qui ont connu une volonté de modernisation et de laïcisation sont restés réfractaires à toute rupture avec le droit islamique.

Aujourd'hui, si l'on compare les différentes réformes relatives au Code du statut personnel syrien avec celles d'un pays comme le Maroc dont la légitimité est religieuse, la Syrie officiellement laïque apparaît en retard, voire arriérée. La réforme de la *Moudawana* marocaine, conduite en 2004 sous le Roi Muhammad VI, est une réforme audacieuse bien que basée sur une lecture éclairée du *fiqh* et franchit un pas lorsqu'elle instaure le divorce judiciaire⁸³⁰.

La modernisation et la laïcisation des lois relatives aux affaires familiales s'apparentent plutôt à un effort de codification à travers lequel l'Etat laïque tient le pouvoir de légiférer et de juger en matière d'institutions familiales. C'est ainsi que la modernisation a davantage touché les structures de la justice que le contenu du Code du statut personnel. Selon Henri Pena-Ruiz, « *La laïcité ne se réduit pas à une simple sécularisation de fonctions civiles auparavant tenues par des autorités religieuses* ⁸³¹ ».

⁸²⁹ Le Code du statut personnel tunisien adopté le 13 août 1956 aboutit à l'interdiction de la polygamie, à l'abolition de la répudiation, à l'instauration de l'adoption légale en 1958, à l'imposition d'un âge minimal du mariage fixé à 17 ans. La question de l'héritage fait figure d'exception et consacre l'inégalité entre l'homme et la femme, puisque la femme continue de n'hériter que de la moitié de ce qu'hérite l'homme. Voir Yadh Ben Achour, « Politique et religion en Tunisie », in *Confluences Méditerranée, Politique et religion en pays d'islam : diversités méditerranéennes*, Paris, L'Harmattan, printemps 2000, n° 33, p. 99-100.

⁸³⁰ Au Maroc, la révision de la « *mūdawana* » a consacré l'égalité entre époux. Elle fixe l'âge du mariage pour les deux sexes à 18 ans et supprime la tutelle de toutes les femmes adultes, soumet le divorce au contrôle du pouvoir judiciaire, fait jouir l'épouse divorcée des fonds acquis pendant la période du mariage, et reconnaît les mariages civils contractés par des membres de la communauté marocaine vivant à l'étranger, auprès des autorités locales des pays où ils résident. En outre, elle prend en compte l'importance de la protection de l'enfant en tenant compte de son statut social à la séparation des parents, tant en termes de logement que de qualité de vie telle qu'elle était avant le divorce. Enfin, elle reconnaît les enfants nés hors mariage, « pendant la période des fiançailles ».

⁸³¹ Henri Pena-Ruiz, *op. cit.*, p. 40.

B. La femme, une émancipation inachevée

L'émancipation de la femme constitue l'un des symboles les plus importants de la laïcité. La littérature baathiste ne cesse d'insister sur la nécessité d'améliorer la condition des femmes arabes et cela à travers l'appel à leur émancipation économique, sociale et politique⁸³². L'arrivée du Baath au pouvoir en Syrie en 1963 a conforté la position des femmes et leur a donné l'espoir de prétendre à un statut égal à celui des hommes. Tous les régimes baathistes ont encouragé l'intégration de la femme dans le processus de développement du pays et ont réussi à mettre en œuvre certaines mesures qui ont abouti à l'amélioration de la condition des femmes dans de multiples domaines, notamment l'accès à l'emploi et à l'éducation⁸³³, favorisant ainsi le recul de l'analphabétisme en rendant l'école obligatoire et gratuite pour les garçons et les filles⁸³⁴. Si le statut des femmes a connu une certaine amélioration sous le Baath, autorisées à occuper des postes de responsabilité dans les ministères, dans les directions du parti Baath⁸³⁵ et des syndicats⁸³⁶, dans les secteurs juridiques⁸³⁷, dans l'armée et dans la police⁸³⁸, de nombreuses lois et

⁸³² L'article 12 de la Constitution du parti Baath précise que « *La femme arabe jouit de la totalité des droits civiques, et le parti lutte pour améliorer la vie de la femme afin que celle-ci devienne apte à exercer tous ses droits* ». Les « Quelques fondements théoriques », *Ba'ḏ al-munṭalaḳāt al-naẓarīya*, adoptés lors du 6^{ème} Congrès national font de la libération de la femme arabe un des objectifs premiers de la révolution socialiste et nationale et veillent à l'élimination de toute conception rétrograde. L'article 24 de la Constitution provisoire de la République arabe syrienne de 1969 précise à son tour que « *L'Etat assure à la femme toutes les conditions qui lui permettront de participer effectivement à la vie publique et supprime toutes les restrictions qui entravent son développement, de manière à lui permettre de collaborer à l'édification de la société arabe socialiste* ».

⁸³³ En 1960 les femmes « *représentent 32,8% des inscrits dans l'enseignement supérieur, aujourd'hui, elles avoisinent les 50%* ». Aujourd'hui, le taux d'alphabétisation en Syrie est de 83% et celui des femmes est de 73%. Patricia Latour, « Femmes syriennes et citoyennes », in Jean-Pierre Bastid *et al.*, *Le chemin de Damas : L'avenir d'un peuple*, Paris, L'Appel Franco-arabe/ Le Temps des Cerises, 2007, p. 125-126.

⁸³⁴ Buṭāīyna Ṣa'bān, « *al-Mar'a wa ḥizb al-ba'ṯ al-'arabī al-iṣṯirākī fī al-ḡumhūrīya al-'arabīya al-sūrīya* » (La femme et le parti Baath arabe socialiste dans la République arabe syrienne), in *al-Mūnaḏil*, n° 118, mars 1979, Damas, p. 124.

⁸³⁵ En juin 2000, une vingtaine de femmes ont été élues au comité central du parti Baath composé de 90 membres. « *Aujourd'hui, 631.866 femmes pour 1.437.439 d'hommes adhèrent au Baath. La direction centrale du parti Baath compte 743 hommes et 120 femmes. Une femme est élue au commandement national* ». Patricia Latour, *op. cit.*, p. 130.

⁸³⁶ L'Union générale des femmes créée en 1967 compte « *14 fédérations dans différents gouvernorats, 114 associations, 1.850 centres et environ 280.000 adhérentes* ». *Ibid.*, p. 131.

⁸³⁷ Ce n'est qu'en 1975 que les femmes peuvent exercer aux postes de magistrates. Gāda Murād, nommée Procureur général de la République en 1998, est la première femme dans le monde arabe à occuper ce poste. Aujourd'hui, la proportion des femmes parmi les magistrats est de 13,1%. Monique C. Cardinal, « *Women and the judiciary in Syria: appointments process, training and career paths* », in *International Journal of the legal profession*, mars-juillet, 2008, vol. 15, n° 1-2, p. 124.

législations perpétuent la discrimination à leur égard et cela en dépit des articles de la Constitution syrienne prévoyant l'égalité entre les citoyens. Si certaines dispositions de la *Charia* peuvent comporter des mesures discriminatoires à l'égard des femmes et que la réforme de ces dispositions s'avère difficile étant donné le blocage au niveau de la réforme du Code du statut personnel, de par le fait que ses dispositions sont étroitement liées à l'histoire, aux traditions, à la religion et aux modes de vie des sociétés, aux coutumes et aux croyances des populations et que toute tentative d'instaurer un droit commun rencontrerait sans doute la réticence des communautés musulmanes mais aussi des communautés minoritaires, certaines dispositions des codes pénal et civil, pourtant d'inspiration occidentale, montrent clairement leur aspect discriminatoire à l'égard des femmes et reflètent le dysfonctionnement du régime.

L'article 584 du Code pénal précise que « Quiconque aura surpris sa conjointe ou sa sœur en flagrant délit d'adultère ou de rapports sexuels illicites, en train de commettre un crime d'honneur à son encontre » bénéficie de circonstances atténuantes quant à la durée de sa peine⁸³⁹. Selon ce même article, les meurtres commis au nom de la défense de l'honneur ne sont pas considérés comme des crimes mais comme des délits. Ils entraînent donc une peine maximale d'emprisonnement d'un an⁸⁴⁰. Cet article est considéré comme dépénalisant les crimes dits « d'honneur ». Selon les organisations féministes, plus de 200 femmes sont assassinées chaque année par leurs frères, cousins ou pères au nom de l'honneur⁸⁴¹. En matière d'état civil, l'article 3 de la loi de nationalité prive de la

⁸³⁸ En 1975, cinq femmes sur 175 parlementaires étaient élues au Conseil du Peuple. En 1998, leur pourcentage est 10,4 % ; elles sont aujourd'hui 31 femmes sur 250 députés soit 12,4% des membres du Parlement. La première femme ministre est Nağah al-'Aṭṭār, désignée en 1976 et chargée de la culture puis de l'enseignement supérieur. Voir Kari Karamé, « Les femmes dans l'espace public (Liban, Jordanie et Syrie) Signes de manque de sécularisation et de démocratisation ? », actes du colloque international *Sécularisation, Démocratisation et Monde musulman: Processus de changement*, organisé par l'AFEMOTI (Association Française pour l'étude de la Méditerranée Orientale et du Monde Turco-Iranien) avec la participation de l'Institut Norvégien des Relations Internationales et de l'UNESCO, et dirigé par A. Çaglar Akgüngör et S. Ulas Batraktar, 25-26 novembre 2002. Les actes de ce colloque sont publiés dans les *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, La question de l'enclavement en Asie centrale*, n° 35, 2003. URL : <http://cemoti.revues.org/772>.

⁸³⁹ Rağīd 'Ārif Tūtangī, *al-ğarā'im al-wāqi'a 'alā al-ḥurīya wa al-šaraf fī qānūn al-'uqūbāt al-sūrī* (*Les crimes d'honneur et l'atteinte à la liberté dans le Code penal syrien*), Damas, Dār al-Mallāḥ, 1999, p.

⁸⁴⁰ Le président Bachar al-Asad, promulgue une nouvelle loi qui amende l'article 584 et remplace la peine maximale d'un an de prison par une peine minimale de deux ans.

⁸⁴¹ Syrian Women Observatory : www.nesasy.org

nationalité syrienne les enfants nés de l'union d'une syrienne et d'un étranger. Ils ne peuvent prétendre aux mêmes droits que les citoyens syriens : ni gratuité des soins, ni propriété, ni héritage notamment. Ce n'est qu'en 2003 que la Syrie ratifie la Convention internationale pour l'abolition de toute forme de discrimination contre les femmes (CEDAW) ; il faut cependant noter que la signature de cette Convention par la Syrie est assortie de réserves concernant certains articles de la convention jugés contraires aux dispositions de la *Charia*⁸⁴². L'encadrement de la société et des institutions de l'Etat par le parti Baath et le régime autoritaire ont porté un coup sévère à l'évolution et au développement du rôle et de la place des femmes dans la société et dans l'Etat. L'interventionnisme de l'Etat est devenu un obstacle pour l'évolution des associations féministes indépendantes, le seul organisme qui parle au nom des femmes étant l'Union générale des femmes syriennes, une organisation officielle favorable au régime. L'encadrement de la société, le développement de la corruption ont eu un effet néfaste sur la libération de la femme, illustré de manière claire par le repli des familles sur elles-mêmes.

C. L'encadrement de la société civile et la fonctionnarisation des intellectuels

Si le concept de société civile telle que nous l'entendons aujourd'hui suppose un ensemble de structures et d'associations non gouvernementales qui font contrepoids à l'Etat, et réfère aux notions de liberté, citoyenneté et laïcité, les appels des acteurs de la société civile, des intellectuels, journalistes et écrivains militants des droits de l'Homme dans un contexte non démocratique, assimilent ceux-ci à l'opposition. Tandis que la force de la société civile se mesure par l'importance et la capacité des associations non gouvernementales et non partisans à agir, la vie associative en Syrie se restreint à quelques organisations et associations caritatives qui ne franchissent pas les « lignes rouges » définies par le régime, à savoir la critique de la politique gouvernementale, la critique de l'ingérence de l'appareil sécuritaire de l'Etat dans les affaires sociales. En

⁸⁴² Le Président syrien lève les réserves à l'article 2 de la Convention qui prévoit l'engagement de « poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes ». Si cette réserve est levée, il reste encore trois réserves à des articles de fond de la Convention, à savoir l'article 9 relatif à la transmission de la nationalité, l'article 15 relatif à la liberté de mouvement et l'article 16 relatif au mariage.

1990, on n'en dénombrait pas plus de 504⁸⁴³. La Syrie se définit dans la Constitution de 1973 comme une démocratie populaire dirigée par le parti Baath avec l'aide des autres organisations membres du Front National Progressiste. « *La liberté est un droit sacré, l'Etat défend le droit des citoyens de manifester leurs libertés personnelles et garantit leur honneur et leur sécurité* » à l'article 25 de la Constitution, ou encore à l'article 38 « *chaque citoyen a le droit d'exprimer son opinion librement et par écrit, par la parole et tout moyen d'expression [...] l'Etat garantit la liberté journalistique, et l'édition selon la loi* ». Si la laïcité en France constitue un élément important de la démocratie, la notion de laïcité dans le cas syrien renvoie à l'Etat-régime.

Le processus de laïcisation en Syrie n'a pas émergé dans un cadre démocratique. L'absence de culture démocratique est pour une grande part responsable de l'échec des tentatives de laïcisation et de son dysfonctionnement en Syrie, avec la persistance d'une politique autoritaire et d'un exercice excessivement fermé et personnalisé du pouvoir. La problématique du rapport entre laïcité et démocratie est donc liée à la nature du pouvoir. La nature autoritaire des pouvoirs politiques baathistes est sans doute à l'origine des déboires qu'a pu connaître le processus de laïcisation et de modernisation en Syrie. La Syrie, comme tous les pays qui se sont engagés dans un processus de modernisation autoritaire en l'absence de démocratie et de pluralisme politique, a donné la primauté au principe de laïcité sur le principe de démocratie.

Dès son arrivée au pouvoir en 1963, le Baath instaure l'état d'urgence⁸⁴⁴ et pose ainsi les bases de la relation entre le régime et la société civile. L'article 8 de la Constitution permanente de Syrie proclamée le 13 mars 1973, qui fait du parti Baath le parti qui « *dirige l'Etat et la société* », consacre le système du parti unique et fait obstacle au développement de la société civile car il met en œuvre un régime qui s'approprie le pouvoir par la dépolitisation de la société. Sur le plan politique, il n'existe pas en Syrie de

⁸⁴³ Volker Perthes, « Le secteur privé, la libération économique et les perspectives de démocratisation : le cas de la Syrie et de certains autres pays arabes », in *Démocraties sans démocrates, politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, op. cit., p. 365.

⁸⁴⁴ L'état d'urgence, instauré en Syrie par l'ordre militaire n° 2 du 8 mars 1963, date d'arrivée du Baath au pouvoir, est levé le 21 avril 2011 suite aux vagues de contestation contre le régime depuis le 18 mars 2011.

loi qui organise et encadre les partis politiques⁸⁴⁵ et ceci en dépit de l'article 26 de la Constitution de 1973 qui précise que « *chaque citoyen a le droit de contribuer à la vie politique* ». Le Front National Progressiste, un rassemblement de forces politiques alignées sur la politique du régime, n'est qu'un outil visant à mimer un pluralisme politique inexistant⁸⁴⁶. Les partis politiques du Front National Progressiste sont placés sous la direction du Baath et ne peuvent exercer « *la moindre activité au sein de l'armée et des universités* »⁸⁴⁷. Le Front National Progressiste permet ainsi d'encadrer les partis politiques. Quant aux syndicats⁸⁴⁸, ils ont également été soumis à l'encadrement de l'Etat-parti ; leur rôle est réduit à celui d'organisations officielles favorables au régime, sans emprise véritable sur les décisions de la politique économique, et avec une implantation limitée au secteur public qui met le secteur privé hors de leur portée. Des organisations comme le syndicat des étudiants ou celui des coopératives agricoles, existant avant l'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir, ont été transformées en corporations contrôlées par le pouvoir⁸⁴⁹.

La nomination de Rif'at al-Asad, frère du président, lors du 7^{ème} Congrès régional tenu du 22 décembre 1979 au 5 janvier 1980, à la tête du Bureau pour l'éducation supérieure au commandement régional, renforce le contrôle des intellectuels et des universitaires par le régime. L'ancien ministre de l'Information, Aḥmad Iskandar Aḥmad déclare : « *Si les intellectuels d'aujourd'hui ne sont pas prêts à emprunter notre voie, nous formerons une autre génération d'intellectuels, plus favorable et sympathisante* »⁸⁵⁰. Le

⁸⁴⁵ Une loi sur les partis politiques est promulguée par le décret législatif n° 100 du 3 août 2011, sous la pression des manifestations contre le régime depuis le 18 mars 2011. Cette loi n'abroge cependant pas l'article 8 de la Constitution syrienne qui fait du Baath le parti qui dirige « l'Etat et la société ».

⁸⁴⁶ Hassan Abbas, « Censure et information », in *Confluences Méditerranée, Le printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 41.

⁸⁴⁷ Aṣlān 'Abd al-Karīm, in *Démocratie et droits humains en Syrie*, op. cit.

⁸⁴⁸ Le Syndicat général des travailleurs fondé en 1938, l'Union nationale des étudiants et le Syndicat des enseignants en 1963, l'Union générale des femmes en 1967, l'Union de la jeunesse révolutionnaire en 1968, ou enfin la création de structures institutionnelles légitimant le pouvoir comme l'Union générale du sport créée en 1971. Hassan Abbas, loc. cit., p. 39-46.

⁸⁴⁹ Volker Perthes, « Le secteur privé, la libération économique et les perspectives de démocratisation : le cas de la Syrie et de certains autres pays arabes », in *Démocraties sans démocrates, politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, op. cit., p. 365.

⁸⁵⁰ *Al-Hayat*, 20 janvier 2001 ; cité dans Najati Tayyara, « Chronique d'un printemps », in *Confluences méditerranée, Le printemps syrien*, loc. cit., p. 47-54.

régime n'hésite pas à faire pression sur les enseignants et les étudiants afin de s'assurer de leur soutien⁸⁵¹. Et comme le remarque Elizabeth Picard, l'intellectuel « *s'appuie sur sa compétence d'historien, de théologien ou de dispensateur des biens du salut, moins pour approfondir le capital culturel de la communauté que pour légitimer son instrumentalisation dans le champ politique*⁸⁵² ». Le statut des intellectuels reste déconsidéré (censure et faibles revenus) ; ils sont souvent limités à la vision officielle du régime et dépendants des institutions étatiques qui représentent la ligne officielle.

Malgré la proclamation constitutionnelle de la liberté d'expression, le régime syrien s'est toujours opposé aux intellectuels qui affichent une opinion contraire à sa vision. Les trois journaux nationaux, al-Ṭawra (la Révolution), al-Ba'ṭ (Le Baath) et Tišrīn (Octobre), expriment la vision du régime et ne jouissent d'aucune liberté concernant le débat économique, social ou politique. Il en va de même pour la radio et la télévision. Les médias restent entièrement contrôlés par le pouvoir « *les médias syriens, comme la nation, parlent d'une seule voix*⁸⁵³ ». La télévision a toujours été considérée comme l'appareil de propagande des régimes⁸⁵⁴. Les militants de la société civile, journalistes indépendants et intellectuels sont généralement représentés comme des agents de l'Occident, des « espions » visant un changement de régime, accusés de « *porter atteinte à la stabilité et à la sécurité qu'aucune organisation n'a le droit de remettre en cause*⁸⁵⁵ ». Si le régime politique syrien manifeste une forte méfiance à l'égard d'une société civile forte et efficace, c'est parce qu'elle constitue l'élément primordial de la libéralisation et de la démocratisation politique et donc de la mise en cause de la légitimité du pouvoir. Sa mainmise sur la société civile répond à l'impératif d'assurer la sûreté de l'Etat et des régimes. De ce point de vue, la politique laïque des régimes baathistes s'inscrit dans une

⁸⁵¹ Pour plus de détails sur le rapport entre pouvoir politique et universités voir Ṭaīyyeb Ṭizīnī, *Min ṭulāṭīyyat al-fasād 'ilā qaḍāyā al-muḡtama' al-madanī* (De la trilogie de la corruption à la question de la société civile), Damas, Dār Ḡafrā, 2001, p. 128.

⁸⁵² Elizabeth Picard, Mémoire pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, sous la direction du Pr. Jean Leca, IEP, décembre 1993, p. 50 ; cité dans Stéphane Valter, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁵³ Jean Chaudouet, *op. cit.*, p. 113.

⁸⁵⁴ Pour plus de détails sur ce point, voir Salam Kawakibi, « Le rôle de la télévision dans la relecture de l'histoire », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, *loc. cit.*, p. 47-55.

⁸⁵⁵ Muhamed Jamal Barout, « Le débat sur la société civile », *Confluences Méditerranée, Le printemps syrien*, *loc. cit.*, p. 57.

volonté d'encadrement idéologique et de contrôle de la société et des institutions de l'Etat. Pour contrôler toute opposition aux régimes, on décrète les tribunaux d'exception. La Cour supérieure de Sûreté de l'Etat instituée par le décret n° 47 du 28 mars 1968⁸⁵⁶ est compétente pour juger aussi bien des personnes qui constituent une menace à la stabilité et à la sécurité des régimes, telles que les membres du mouvement des Frères musulmans⁸⁵⁷, que des personnes laïques qui militent pour le rétablissement de la société civile, la démocratie, la liberté d'expression et la défense des droits de l'Homme⁸⁵⁸. Ce tribunal est « *la sauvegarde légale des intérêts du régime baathiste [et] l'auxiliaire des appareils de sécurité et dont la vocation n'est certainement pas de produire du droit* »⁸⁵⁹. Cette stratégie de contrôle politique et social exercé par les régimes baathistes depuis 1963 a fortement affecté la société civile et ses composantes, intellectuels, associations et syndicats, et a fait écran au développement d'une laïcisation par le bas.

Cette primauté donnée au contrôle et à l'encadrement a eu des conséquences considérables sur l'orientation laïque du régime et son intention de mettre en place une vraie laïcité qui garantisse la citoyenneté. Mais si la laïcité appelle aux principes de la citoyenneté et de l'égalité fondamentale entre les citoyens, au respect des droits de chacun, elle devient alors une condition absolue à l'instauration d'une démocratie. La liberté est le fondement de la laïcité et de la modernité. Bien que les lois et la constitution garantissent la liberté d'opinion et de croyance, elle reste très limitée voire bafouée. Malgré le principe d'indépendance du pouvoir juridique consacré par la Constitution syrienne de 1973⁸⁶⁰ et par la Constitution du parti Baath⁸⁶¹, la justice est fortement dépendante du pouvoir. L'Etat

⁸⁵⁶ Cette Cour a été supprimée par le décret législatif n° 53 du 23 avril 2011 suite aux manifestations contre le régime depuis le 18 mars 2011.

⁸⁵⁷ Il faut dire que la plupart des activistes islamistes pendant la confrontation armée avec le régime entre 1978-1982 ont été jugés devant des tribunaux militaires.

⁸⁵⁸ Les accusations sont « la dissémination de fausses nouvelles visant à ébranler la confiance des masses dans les objectifs de la révolution, l'affaiblissement des sentiments nationaux, la division des territoires de la République arabe syrienne ». Pour plus de détails, voir le rapport du Comité des Droits de l'Homme http://www.hrw.org/ar/node/80989/section/4#_ftn7 Consulté le 12 septembre 2010.

⁸⁵⁹ Emmanuel Bonne, *loc. cit.*, p. 34.

⁸⁶⁰ Voir l'article 131 de la Constitution syrienne de 1973, édition 2001 : « le pouvoir juridique est indépendant, le président de la République et le Conseil supérieur de la magistrature garantissent cette indépendance ».

⁸⁶¹ Voir l'article 19 de la Constitution du parti Baath selon lequel « le pouvoir judiciaire est inviolable, indépendant de tout autre pouvoir et jouit d'une immunité absolue ».

de droit est très partiel. La Constitution du parti Baath insiste sur la question de la liberté : « *la liberté de parole, de réunion, de croyance et d'art est sacrée, aucun pouvoir ne peut la bafouer* ⁸⁶² ». Si l'on revient au discours politique officiel, on remarque que la question des droits de l'Homme n'est abordée que « *sous l'angle de la condamnation de la politique occidentale* ⁸⁶³ ». Ce discours a pour but de montrer que la démocratie et les droits de l'Homme dont se revendiquent les pays occidentaux est une façade qui cache une volonté de déstabilisation des gouvernements arabes ; ceux-là mêmes qui appellent au respect des droits de l'homme font le contraire quant il s'agit des pays de Tiers-Monde et en particulier des pays arabes et de la Palestine.

La question de la démocratie n'est pas dissociable de celle de la laïcité. Il convient cependant de savoir ce qu'on entend par « laïcité » et comment on conçoit l'articulation entre laïcité et démocratie. La définition la plus simplifiée de la laïcité consiste à consacrer la séparation de la religion et de l'Etat ou la neutralité de ce dernier vis-à-vis de la religion ⁸⁶⁴. Mais il y a une autre forme de laïcité, incarnée dans l'expérience des Etats communistes professant l'athéisme de l'Etat et rejetant toutes les formes de religiosité ⁸⁶⁵.

La laïcité telle que la pratique la France aujourd'hui ne se limite pas à l'évacuation de la religion de la sphère publique pour la reléguer dans le domaine du privé, sa définition ne s'arrête pas à la question de la séparation entre sphère politique et sphère spirituelle, la laïcité s'assimile à d'autres notions telles que la liberté de conscience et de croyance, le pluralisme, l'égalité et la démocratie. Les rapports entre la laïcité et la démocratie sont donc à géométrie variable ; cela dépend de la nature de la société et de l'Etat dans lequel la laïcité est appliquée.

⁸⁶² La Constitution baathiste, Le deuxième principe, article 1.

⁸⁶³ Radwan Ziadeh, « Heurs et malheurs des droits de l'Homme », in *Confluences Méditerranée, Le printemps syrien, loc. cit.*, p. 64.

⁸⁶⁴ Maurice Barbier, « Pour une définition de la laïcité française », in *Le Débat*, Paris, Gallimard, mars-avril 2005, n° 134, p. 130.

⁸⁶⁵ Emile Poulat, « Les Etats contemporains et la laïcité », *loc. cit.*, p. 261.

V. Lectures dans le débat sur la laïcité en Syrie

Alors que l'interrogation sur le retard des sociétés arabes et musulmanes, dès l'époque de la *Nahda*, a permis d'introduire des réformes économiques, politiques et militaires d'inspiration occidentale, la laïcité a été accueillie avec beaucoup de réticence. Bien que tous les intellectuels arabes, qu'ils soient de formations religieuse ou laïque, s'accordent sur les racines occidentales de la laïcité, ils divergent en ce qui concerne l'utilité de la laïcité pour la société et ses modalités d'application. Si certains auteurs et intellectuels arabes voient dans la laïcité une nécessité absolue pour le progrès et la démocratie, nombreux sont ceux qui la rejettent partiellement ou complètement. Les nombreuses approches alternatives et critiques proposées par différents auteurs et intellectuels ont-elles réussi à clarifier les conceptions et les attitudes qui prévalent vis-à-vis de la laïcité ?

En dépit de l'emploi de termes à connotations positives tels que '*almānīyya* et '*ilmānīyya* comme équivalent du mot « laïcité », et dont la signification se réfère à la « science » et au « monde », la laïcité continue encore à revêtir une signification ambiguë. S'agit-il d'une séparation de l'Etat et de la religion, de la neutralité de l'Etat vis-à-vis du champ religieux ? Faut-il laïciser les lois et la législation, y compris celle inspirée de la *Charia* ? Existe-t-il un modèle unique pour la laïcité ? Quel rapport doit-elle avoir avec la démocratie et avec l'islam ?

En Syrie, le débat sur la laïcité fait partie intégrante du grand débat dans le monde arabe. Toutefois, l'adoption des réformes laïques et la montée au pouvoir d'un parti politique qui se revendique ouvertement de la laïcité confèrent à ce débat syrien une certaine particularité, qui relève de la nature du régime politique et de son élite. La lecture du débat sur la laïcité s'articulera essentiellement autour de trois points conflictuels dans le contexte syrien, mais également dans le contexte arabe. Nous soulignerons la problématique de la compatibilité de l'islam avec la laïcité et le rapport à la question des minorités. Puis nous nous pencherons sur l'évolution de la laïcité qui est en rapport avec la question de la démocratie. Cette lecture sur la laïcité est relatée à travers les approches de quelques auteurs syriens qui se sont intéressés de près à cette question.

A. La laïcité entre pensée importée « al-fikr al-wāfid » et héritage islamique « al-mawrūt al-islāmī »

L'appréciation et la recevabilité de la laïcité est soumise à des critères déterminés par les valeurs et le patrimoine de la société arabe, en l'occurrence islamique. Pour les plus réticents, la laïcité est considérée comme une idée étrangère importée de l'Occident « *al-fikr al-wāfid* » qui ne convient donc pas à la société arabe et musulmane. La laïcité en tant qu'institution sociale et politique empruntée à l'Occident comporte non seulement une dimension intolérable, mais surtout elle est perçue comme un principe qui légitime la disparition des valeurs morales dans les sociétés⁸⁶⁶.

En Syrie des personnalités religieuses comme ‘Abdul Raḥmān Ḥassan Ḥbnaka al-Mīdānī, Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, sont parmi les plus hostiles à la laïcité. Ils la rejettent purement et simplement. Ils partent du principe que la laïcité et l'islam ne peuvent pas se rencontrer ; ils s'appuient dans leurs arguments contre la laïcité sur des textes sacrés et des interprétations qui ont acquis avec le temps une valeur sacrée. Par ailleurs, ils considèrent la laïcité comme un produit, introduit « *dasīsa* » par l'Occident, l'impérialisme et le sionisme, qui vise avant tout à détruire l'islam. Dans sa critique au livre de Sadik Jalal al-Azm, *Naqd al-fikr al-dīnī (Critique de la pensée religieuse)*⁸⁶⁷, ‘Abdul Raḥmān Ḥassan Ḥbnaka al-Mīdānī écrit que la laïcité a été répandue par les juifs qui voulaient répandre l'athéisme dans le monde⁸⁶⁸ et considère Sadik Jalal al-Azm comme athée, comme reniant l'existence de Dieu et de ses prophètes, et dissimulant son athéisme derrière la laïcité et la recherche scientifique⁸⁶⁹. ‘Azīz al-‘Azma donne une nouvelle approche de l'histoire générale de la laïcité. Il refuse de lier l'apparition de l'idéologie laïque en Occident à la simple maxime religieuse « *donne à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* »⁸⁷⁰, ce que certains interprètent comme étant le facteur de la séparation du politique et du

⁸⁶⁶ Pour plus de détail sur les différentes représentations de la laïcité voir Mohamed-Chérif Ferjani, *op. cit.*, p. 306-307.

⁸⁶⁷ Sadik Jalal al-Azm, *Naqd al-fikr al-dīnī (Critique de la pensée religieuse)*, 5^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ṭalī‘a, 1982.

⁸⁶⁸ Muhammad Kāmil al-Ḥaṭīb, *Ḥurīyyat al-i‘tiqād al-dīnī : musāğalāt al-imān wa al-ilḥād mund ‘aṣr al-nahḍa ilā al-yawm (La liberté de croyance religieuse, la polémique de la croyance et de l'athéisme depuis l'époque de la Nahda à aujourd'hui)*, Damas, Dār Bitrā, 2005, p. 358.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 357.

⁸⁷⁰ ‘Azīz al-‘Azma, *al-‘Almānīyya min manzūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, *op. cit.*, p. 19.

religieux en Occident, un des principes essentiels de la laïcité. Pour ‘Azīz al-‘Aẓma la laïcité n’est pas propre au christianisme ou à l’Occident. La laïcité est une réalité universelle liée à l’histoire mondiale plus qu’à une religion précise. C’est une étape inévitable vers la modernité. Toutes les sociétés finiraient par passer par cette étape. En procédant de la sorte, il récuse les arguments avancés par les islamistes qui considèrent la laïcité comme un produit étranger aux sociétés de cultures islamiques et arabes.

Dans un débat avec ‘Azīz al-‘Aẓma, ‘Abd al-Wahhāb al-Masīrī⁸⁷¹ propose une lecture selon laquelle la laïcité comporte deux niveaux : laïcité partielle et laïcité globale. La différence entre les deux tient à ce que la première n’exclue pas la religion dans les domaines politiques, économiques et éducatifs. La laïcité globale ne se contente pas d’une simple séparation de la religion et de l’État, mais elle exige une séparation des valeurs religieuses et morales et de la société, tendant ainsi à la désacralisation de la vie humaine dans toutes ses dimensions.

Si pour ‘Abd al-Wahāb al-Masīrī, il est possible d’accepter une laïcité partielle, la laïcité complète reste difficile à accepter, parce qu’elle devient une idéologie balayant toute place pour l’homme et ses valeurs morales⁸⁷². La laïcité globale ne peut donc cohabiter avec la religion et l’homme, qu’il s’agisse de l’islam, du christianisme ou du judaïsme⁸⁷³. C’est donc en opposition avec l’islam et les valeurs religieuses que ‘Abd al-Wahāb al-Masīrī définit la laïcité. Pour ‘Azīz al-‘Aẓma, le problème avec la laïcité ne réside pas dans sa conception mais dans le fait que nous regardons la question de la laïcité par rapport à notre passé et dans le rejet de notre réalité en opposition avec notre histoire⁸⁷⁴. Pour Muhammad ‘Amāra, le monde musulman n’éprouve pas le besoin de la laïcité : « *Il n’y a pas de place pour la laïcité dans l’Islam. Si les musulmans se laissent guider sur la vraie*

⁸⁷¹ ‘Abd al-Wahāb al-Masīrī, *al-‘Almānīyya al-ḡuz’īyya wa al-‘almānīyya al-šāmila (La laïcité partielle et la laïcité globale)*, Le Caire, Dār al-Šurūq, 2002.

⁸⁷² ‘Abd al-Wahāb al-Masīrī et ‘Azīz al-‘Aẓma, *al-‘Almānīyya taḥt al-miḡhar (La laïcité à la loupe)*, Damas, Dār al-Fikr, 2000, p. 120.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁷⁴ ‘Azīz al-‘Aẓma, « Ḡawlat ‘ufuq fī al-‘almānīyya wa ša’n al-ḥaḍāra (Tour d’horizon dans la laïcité et la civilisation), in *al-‘Almānīyya fī al-mašriq al-‘arabī (La laïcité dans l’Orient arabe)*, *op. cit.*, p. 98.

voie de l'Islam ils n'auront pas besoin de la laïcité⁸⁷⁵», car l'islam en lui-même est laïque. Pour Burhan Ghalioun, l'émergence de la laïcité est liée à la domination politique, économique, culturelle et sociale de l'ère coloniale. Et cette laïcité n'a pas conduit à la création d'une culture nationale. Au contraire, elle a jeté les bases de la culture d'une élite isolée de la masse. La laïcité devient alors la religion de cette élite en opposition avec la religion du peuple. La religion de l'élite, à l'inverse de celle du peuple, n'est pas une religion locale mais d'origine étrangère⁸⁷⁶. Si Muhammad 'Ābid al-Ġābirī ne conçoit pas le problème de la laïcité de façon conflictuelle et en contradiction avec l'islam, la laïcité, pour lui, n'est pas une nécessité. Car il n'existe pas de pouvoir religieux dans l'islam.

La laïcité pour laquelle optent certains régimes politiques de la région au début du 20^{ème} siècle s'inspire du modèle français en faisant de l'islam sa cible principale⁸⁷⁷. Habib Bourguiba (1903-2000) « avait pris la décision de s'attaquer au symbole fort de l'observance du jeûne du mois sacré et des dépenses qu'il générerait. Il apparut ainsi en public, buvant un verre d'eau en plein mois de jeûne et invita la population à ne plus observer celui-ci au nom de l'impératif de la lutte contre le sous-développement, assimilé à un authentique djihad requérant la mobilisation de toutes les énergies en sa faveur⁸⁷⁸ ». La laïcité de Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938)⁸⁷⁹, dont l'objectif est de transformer la Turquie en Etat moderne et occidentalisé, a porté « de sérieux coups à la religion⁸⁸⁰ ». Le modèle de laïcité fondée sur l'opposition absolue avec la religion continue aujourd'hui à

⁸⁷⁵ Muhammad 'Amāra, *al-Islam wa al-'urūba wa al-'almānīyya (L'islam, l'arabisme et la laïcité)*, op. cit. p. 61.

⁸⁷⁶ Burhan Galioun, *Naqd al-Sīyāsa : al-dawla wa al-dīn (Critique de la politique : l'Etat et la religion)*, op. cit., p. 412.

⁸⁷⁷ Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, *loc. cit.*, p. 19.

⁸⁷⁸ Franck Frégosi, « La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique », in *Policy Paper*, Institut Français des Relations Internationales, novembre 2003, n° 4. URL: http://www.ifri.org/files/PP_11_kmf_fregosi_zeghal.pdf. Consulté le 27 juin 2010.

⁸⁷⁹ Le mot turc « lâiklik » a été créé en turc moderne à partir du vocable français « laïcité ». Pour plus de détails sur les mesures de la laïcité kémaliste, voir Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, « Laïcité (s) : actualité et problèmes de la laïcité en France et en Turquie » in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, Laïcité (s) en France et en Turquie*, janvier-juin 1995, n° 19, p. 3-34.

⁸⁸⁰ Jean Macrou, *loc. cit.*, p. 63.

être perçu comme « *un appel politique athée et hostile à la religion* ⁸⁸¹ ». Si la laïcité n'est plus aujourd'hui considérée de la même manière qu'au début du 20^{ème} siècle, certains dignitaires religieux continuent à répandre volontiers ces idées sur la laïcité dans le but de la décrédibiliser aux yeux de la population « croyante », d'autant que certains intellectuels arabes continuent à se proclamer de cette conception de la laïcité militante pour laquelle religion et laïcité sont incompatibles. Ceux-ci voient dans le « retour du religieux » incarné par l'islamisation de la société mais aussi la montée d'une élite islamique dans le politique, un danger qui menace l'avenir de la laïcité.

Dans une société où la laïcité est perçue comme une idéologie hostile à la religion, elle semble appartenir à la culture occidentale. Cette perception négative de la laïcité dans la société arabe amène certains intellectuels arabes à appeler à être prudent sur l'utilisation du mot « laïcité ». Muhammad 'Ābid al-Ġābirī va jusqu'à proposer d'écarter le vocable laïcité des dictionnaires de la pensée arabe et de le remplacer par « démocratie » ou « rationalité », ces deux acceptions exprimant les besoins de la société arabe ⁸⁸². Sadik Jalal al-Azm considère que le mot laïcité « *entraînerait la désaffection des masses populaires, car les masses populaires sont croyantes* ⁸⁸³ ». Il propose une définition minimaliste de la laïcité, qui se caractérise par la neutralité positive de l'Etat, de ses appareils, et de ses institutions à l'égard des religions, des confessions, car « *proposer à l'heure actuelle une définition et des pratiques maximalistes de la laïcité ne s'imposent que lors des grands moments révolutionnaires, comme pendant la révolution française ou pendant la révolution bolchevique* ⁸⁸⁴ ».

Pour Burhan Ghalioun, la laïcité « *doit être toujours perçue comme une question relative à la rationalisation de la pratique sociale. La société est un tout indivisible et diversifié où le religieux et le politique, loin de constituer deux pôles opposés, remplissent des fonctions complémentaires* ⁸⁸⁵ ». Les laïques arabes ne pourront pas prêcher la laïcité

⁸⁸¹ Burhan Ghalioun, *al-Mas'ala al-tā'fīya wa al-mušmila al-'aqallīyāt (La question confessionnelle et le problème des minorités)*, Beyrouth, 2^{ème} éd., Sinā li-l-Našr, 1988, p. 70 ; cité dans Ghassan Finianos, *op. cit.*, p. 219.

⁸⁸² Muhammad 'Ābid al-Ġābirī, *op. cit.*, p. 108.

⁸⁸³ Sadik Jalal al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent : islam, censure, orientalisme*, *op. cit.*, p. 50.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁸⁵ Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie*, *op. cit.*, p. 149.

dans les sociétés arabes s'ils ignorent le poids de la religion. La religion de l'islam demeure pour la plupart des musulmans le seul repère et la seule référence sociale, culturelle et même politique. La place du concept de laïcité dans la pensée arabe et musulmane contemporaine est déterminée par le rôle important que la religion, en l'occurrence l'islam, joue dans les combats contre la domination étrangère et pour la question nationale. L'islam a été le premier support d'une identité nationale communautaire et la source principale de légitimation des transformations sociales.

L'islam constitue un moyen efficace de rassemblement contre tout danger intérieur ou extérieur. Le combat pour la modernité est devenu, aux yeux de la population arabe, associé à la lutte contre la colonisation et l'impérialisme, lutte dans laquelle l'islam et la solidarité religieuse ont joué un grand rôle : « *La religion sortait de ce combat à la fois renforcée et renouvelée. Elle n'était plus un simple culte mais aussi un support identitaire* ⁸⁸⁶ ». La confusion autour de la question de la laïcité selon Burhan Ghalioun provient de la manière dont la question est posée. Les laïques aussi bien que les islamistes considèrent la laïcité comme une vision idéologique ⁸⁸⁷.

'Azīz al-'Aẓma déplore les attitudes conciliatrices de certains auteurs tels que Muhammad 'Abid al-Ġābirī, Ḥasan Ḥanafī et Burhān Ghālīūn qui acceptent de considérer l'islam comme un facteur inévitable pour résoudre le problème de la pensée arabe contemporaine. Cette situation n'est d'après 'Azīz al-'Aẓma qu'une concession « suicidaire » face à la pression des islamistes. Cette concession est le résultat du recul de la laïcité abandonnée au profit des idéologies conciliatrices et même islamistes. Il fait endosser une grande part de cette responsabilité du recul de la laïcité, au discours conciliateur de certains progressistes. La montée des idéologies religieuses et islamiques qu'il considère comme irrationnelles et populistes, n'est pas due à l'enracinement des idéologies religieuses et islamiques dans les populations arabes. La raison en est la dégradation de la situation politique des sociétés arabes et de la crise économique qu'elles subissent ⁸⁸⁸. Il considère en effet la méthode du discours conciliateur comme une

⁸⁸⁶ Burhan Ghalioun, « Islam, modernité et laïcité, les sociétés arabes contemporaines », *loc. cit.*, p. 26.

⁸⁸⁷ Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie*, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁸⁸ 'Azīz al-'Aẓma, *al-'Almānīyya min manẓūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, *op. cit.*, p. 322.

« *continuité historique qui ne bloque pas seulement la possibilité théorique de la laïcité. Elle étend ses effets destructeurs aux possibilités pratiques d'une société démocratique laïque fondée sur la prise en compte de l'histoire et du changement*⁸⁸⁹ ». De plus, le pouvoir politique n'hésite pas à se référer à la religion et à la civilisation arabo-musulmane pour manipuler l'opinion publique. Cette situation ne fait qu'encourager et renforcer la position des islamistes et leur idéologie nostalgique d'un passé glorieux. Pour 'Azīz al-'Azma, les conflits et les obstacles qui freinent l'avancée des sociétés arabes vers le processus de sécularisation ne pourront pas empêcher les sociétés arabes d'atteindre la laïcité. Car la laïcité est un phénomène nouveau et « *les attitudes qui rejettent la laïcité ne sont qu'une expression instinctive naturelle pour résister à tout ce qui est nouveau*⁸⁹⁰ ».

Le conflit que la laïcité crée dans la pensée provient du fait que beaucoup d'intellectuels arabes partent, lorsqu'ils traitent de la question de la laïcité, du fait que le monde arabo-musulman n'a pas connu les mêmes problèmes et conflits qu'a connu l'Occident chrétien avec l'Eglise et les hommes de religion. Les opposants à la laïcité justifient leur attitude hostile par le fait que la laïcité est un phénomène occidental, émergeant dans l'Occident en réponse à des besoins occidentaux.

Ces personnalités religieuses émergent paradoxalement du cœur du courant conservateur majoritaire en Syrie. Bien qu'elles ne forment pas un courant uni, elles se veulent novatrices et se revendiquent de l'héritage du courant réformiste de Muhammad 'Abdū, 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī et Muhammad Iqbāl. Muhammad Ḥabaš, le cheikh Ġawdat Sa'īd, Muṣṭafā al-Duqr, Ma'sūq al-Ḥaznawī et d'autres dont la pensée s'inscrit dans une logique de rupture avec le système religieux traditionnel, aspirent à contribuer à l'essor de la modernité plutôt qu'à son rejet.

Ces personnalités souhaitent débloquent le débat sur la laïcité, par la volonté de dépasser la lecture classique sur l'opposition de l'islam à la laïcité, de rompre avec un débat où laïques et religieux s'accusent mutuellement, et d'aboutir à un débat constructif. Ils acceptent donc, à l'inverse des conservateurs, de débattre avec les laïques des questions essentielles relatives à la réforme du *fiqh*, plus particulièrement le statut personnel et celui

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 199.

de la femme, la définition du *djihad*, le rapport avec l'Occident. Si leur démarche, dès lors qu'ils se présentent comme novateurs, peut sembler dictée par le souci d'acquiescer la confiance du régime politique « officiellement laïque », elle répond avant tout à une logique de participation non pas politique mais dans le domaine éducatif, moral et social. Cet intérêt que manifeste ce courant pour la question de la laïcité provient de la volonté de donner une vision rationaliste, moderniste de l'islam, mais aussi de ne pas laisser aux laïques le monopole de la revendication des idées modernistes telles que la démocratie, et de montrer que l'islam est lui aussi capable de s'adapter à la modernité⁸⁹¹.

A travers un débat avec les laïques, ils veulent forger une nouvelle conception de la laïcité dite « croyante » par opposition à la laïcité dite « athée » qui a tendance à exclure la religion. Si les religieux modérés acceptent de débattre avec les laïques, c'est parce qu'ils veulent donner une autre définition de la laïcité, qui selon eux, ne s'oppose pas à la religion. Ils se présentent comme des rationalistes de l'islam et croient à la nécessité d'opérer une lecture de l'islam, et plus particulièrement des législations, des dispositions et de la jurisprudence islamiques, qui soit capable de répondre aux besoins et à l'évolution de la société musulmane. Le regard sur la *Charia* est désormais ouvert vers une prise en compte de l'évolution de la société et du monde dans lequel nous vivons. Il part du principe que dans l'islam il n'existe pas de contradiction entre l'islam *dīn* « religion » et l'islam *dunyā* « la vie d'ici-bas »⁸⁹².

A partir de ce principe la *Charia* acquiert un caractère temporel et doit s'adapter à l'intérêt de l'homme. Ce courant religieux modéré constitue une rupture avec la vision caricaturale du discours religieux traditionaliste et conservateur qui ne voit dans la laïcité qu'un produit importé. En entrant dans le débat sur la laïcité et en acceptant certains aspects de la laïcité, les religieux réformateurs pensent d'une part instaurer une nouvelle conception de l'islam et critiquer les interprétations traditionnelles du *fiqh* et des traditionalistes, et d'autre part s'efforcent de développer une alternative à la laïcité véhiculée par les laïques « athées ». C'est en s'appuyant sur le patrimoine islamique, en

⁸⁹¹ Muhammad Ḥabaš, *al-Nabī al-dimuqrāī* (*Le Prophète démocrate*), Damas, Dār Nadwat al-'Ulamā' li- al-Ṭibā'a wa al-Našr wa al-Tawzī', 2008, p. 18.

⁸⁹² Entretien avec Muhammad Ḥabaš, député et Directeur du Centre d'Etudes Islamiques à Damas, Centre d'Etudes Islamiques, Damas, le 20 mai 2009.

rapporant tout phénomène à un principe premier, que le courant modéré justifie sa laïcité. Il appelle à mettre un terme à l'enchevêtrement entre la raison et le texte et à la prise en compte, dans la lecture du texte, du contexte temporel et spatial ; il demande l'instauration d'un dialogue entre religieux et laïques sur la base d'une entente commune qui permette de consolider conjointement les efforts vers des objectifs nationaux et humains communs.

À cet égard, la laïcité qui signifie la séparation de la religion et de l'État protège la religion et ses valeurs. Pour le courant réformiste la dimension humaine est primordiale dans le rapport à l'autre. Il est donc essentiel de mettre en avant les points communs qui rassemblent les diverses attitudes des intellectuels et politiques, et surtout les citoyens d'un même pays sur la base d'un principe immuable⁸⁹³. Ce courant appelle à établir un dialogue avec l'Occident et à construire des ponts de communication intellectuelle et culturelle, comblant le fossé entre l'Occident et les musulmans. Le rapport entre la religion et l'Etat dans l'islam doit évoluer au gré des circonstances. Cette lecture « islamique » de la laïcité est loin d'être la seule vue des islamistes modérés. Des intellectuels de formation profane s'y rallient. Mohamed Jamal Barout qui appelle à un débat entre laïques et religieux, pense qu'une nouvelle laïcité, qui dépasse le laïcisme autoritaire de l'Etat national et la lecture théocratique des islamistes activistes jihadistes, et qui sépare la *Charia* du politique et reconnaisse le droit de la société civile indépendamment de l'Etat, ne peut être qu'« islamique »⁸⁹⁴.

Pour Mohamed Jamal Barout, la laïcité ne doit pas exclure la religion, la problématique de la laïcité « *ne réside pas dans le rapport entre la religion et l'Etat mais dans la nature de ce rapport* »⁸⁹⁵ qui ne doit pas être vu comme à un rapport d'exclusion de l'un ou de l'autre. Cette laïcité « croyante » puise sa légitimité dans le milieu social dans lequel elle est appliquée. Si cette laïcité sépare la *Charia* et la politique, elle instaure le rapport entre l'Etat et la religion. Le déblocage du débat avec le courant religieux mais aussi la réalité de l'expérience laïque des pays arabes dont les régimes sont autoritaires, élargit le débat sur la laïcité et divise les laïques mêmes. Pour ces réformateurs religieux,

⁸⁹³ Muhammad Ḥabaš, *al-'Almānī wa al-faqīh (Le laïque et le jurisconsulte)*, Damas, Dār Nadwat al-'Ulamā' li- al-Ṭibā'a wa al-Našr wa al-Tawzī', 2008, p. 7.

⁸⁹⁴ Mohamed Jamal Barout, *op. cit.*, p. 245.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 235.

l'expérience de pays musulmans comme la Malaisie notamment et la Turquie, montre que l'islam peut intégrer la laïcité et que l'islam lui-même est capable d'évoluer⁸⁹⁶. Pour le courant réformateur syrien, selon lequel l'islam peut être laïque tandis que la laïcité « athée » ne saurait convenir à la société arabe et musulmane, cette situation remet le débat de la laïcité sur la table avec de nouveaux outils mettant en cause la pertinence de la thèse de certains laïques qui considèrent l'islam comme un obstacle à la réalisation de la laïcité, conçue comme une victoire de la Raison et des Lumières sur la superstition et l'obscurantisme. Elle ouvre de nouveaux horizons au débat sur le rapport entre islam et laïcité, non seulement entre le courant religieux et le courant laïc, mais aussi sur la laïcité au sein du courant laïque lui-même.

B. La laïcité comme solution au problème des minorités

Dans une Syrie où les structures communautaire, ethnique et confessionnelle occupent une place importante dans la vie des hommes, où les liens de solidarités *'aṣabīyya* renforcent l'esprit de groupe et créent une atmosphère de méfiance entre les différentes communautés, la laïcité offre la possibilité aux individus de sortir de l'enfermement qu'impose « *la tutelle des communautés*⁸⁹⁷ », de garantir le principe d'égalité entre les différentes communautés, et de n'octroyer aucun privilège à une quelconque communauté.

Le discours religieux conservateur représente la laïcité comme un « produit de l'Occident » qui n'a pas sa place dans l'islam. Ce produit est destiné avant tout, pour certains intellectuels modernistes, à répondre aux intérêts des minorités, et plus particulièrement des chrétiens d'Orient, d'autant que ces chrétiens étaient les premiers à répandre les idées de la laïcité occidentale dans le monde arabe. Cette revendication de la laïcité par les minorités vient de ce qu'elles éprouvent le sentiment selon lequel la laïcité pourrait garantir leur droit à la citoyenneté.

Ḥasan Ḥanafī, dans sa critique de la laïcité, mettant l'accent sur le lien entre le courant laïque et les chrétiens d'Orient, note que « *les laïques dans nos pays, depuis Šiblī*

⁸⁹⁶ Muhammad Ḥabaš, *al-'Almānī wa al-faqīh (Le laïque et le jurisconsulte)*, op. cit., p. 30-47.

⁸⁹⁷ Henri Pena-Ruiz, op. cit., p. 119.

*Šumaīyyil, Ya‘qūb Šarrūf, Farah Anṭūn, Naqūla Ḥaddād, Salāma Mūsā, Walī al-Dīn Yakin, Louis ‘Awād et d’autres, préconisent une laïcité au sens occidental en adoptant des slogans tels que la séparation de la religion et de l’Etat, la religion pour Dieu et la patrie pour tous. Il est à noter que ces laïques étaient tous des chrétiens, issus du Levant [al-Šām ou grande Syrie] pour la plupart. L’Occident étaient leur référence culturelle ; ils n’appartenaient pas à l’islam comme une religion ou une civilisation, et ils ont reçu leur éducation dans les établissements étrangers et les écoles des missionnaires⁸⁹⁸ ». Pour Hasan Ḥanafī, les chrétiens, en défendant la laïcité, entendent défendre leurs droits en tant que communautés minoritaires. Selon Muhammad ‘Ābid al-Ġābirī, ce caractère minoritaire de la laïcité en fait dans le monde arabe une question « *truquée* » qui traduit « *une référence à l’Occident chrétien et à l’expérience de la laïcité occidentale*⁸⁹⁹ ». Ce qui constitue un handicap à son épanouissement. Ainsi, Muhammad ‘Ābid al-Ġābirī soutient que l’absence de minorités religieuses explique l’absence d’une revendication laïque au Maghreb arabe⁹⁰⁰.*

Le besoin de laïcité serait donc lié au fait minoritaire qui caractérise l’Orient arabe. Ṭaīyeb Ṭīzīnī réfute catégoriquement cette représentation ethnique et confessionnelle de la laïcité, et réplique que la laïcité a été également préconisée par des musulmans comme al-Ṭaḥṭāwī, ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, Muhammad Kurd ‘Alī, Šakīb Aرسالān, Ṭaha Ḥusaīn, Qāsim Āmīn et d’autres, et que les précurseurs de la laïcité issus de la religion chrétienne ne préconisaient pas la laïcité en tant que chrétiens mais en tant que citoyens arabes, abstraction faite de leur appartenance confessionnelle⁹⁰¹. Mais le problème ne réside pas dans le fait de considérer la laïcité comme une solution aux problèmes des minorités ; nul doute que l’un des aspects de la laïcité réside dans ce qu’elle apporte égalité et citoyenneté, ce qui fait d’elle l’objet de l’admiration des populations

⁸⁹⁸ Hasan Ḥanafī et Muhammad ‘Ābid al-Ġābirī, *Ḥiwār al-mašriq wa al-mağrib : naḥwa i‘ādat binā’ al-fikr al-qawmī al-‘arabī* (Le débat du Machreq et du Maghreb, pour reconstruire la pensée nationale arabe), Beyrouth, al-Mū‘assasa al-‘Arabīya li-l-Dirasāt wa al-Našr, 1990, p. 35-36.

⁸⁹⁹ Muhammad ‘Ābid al-Ġābirī, *op. cit.*, p. 110.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁹⁰¹ Ṭaīyeb Ṭīzīnī, *Min al-istišrāq al-ğarbī ilā al-istiğrāb al-mağribī: baḥṭ fi al-qirā‘ā al-ğābirīya li-l-fikr al-‘arabī wa fi āfāqihī al-tārīḥīya* (De l’orientalisme occidental à l’occidentalisme marocain: étude sur la lecture de Muhammad ‘Ābid al-Ġābirī de la pensée arabe, ses horizons historiques), Damas, Dār al-Mağd, 1996, p. 278.

marginalisées vivant dans un contexte majorité/minorité. Le vrai problème réside dans la réduction de la laïcité à une simple revendication d'une partie de la société et non de la société entière. Pour Georges Ṭarabīšī, la laïcité constitue pour les minorités un moyen d'établir l'égalité de tous les citoyens en droits, indépendamment des convictions religieuses et philosophiques. Cependant, cette revendication minoritaire de la laïcité ne peut pas être réduite aux seules minorités chrétiennes. En effet, la laïcité n'est pas simplement une solution aux problèmes interreligieux mais aussi interconfessionnels, entre les différentes confessions d'une même religion. Comme le remarque Georges Ṭarabīšī, il existe des problèmes de minorités au sein même de l'islam, et le conflit confessionnel fait partie intégrante de l'histoire islamique.

Georges Ṭarabīšī pose la laïcité comme une « *problématique islamo-islamique* », et donc propre à la majorité. La laïcité peut être une revendication islamique dans la mesure où des minorités confessionnelles issues de l'islam peuvent revendiquer la laïcité⁹⁰². Réduire la laïcité à une solution aux problèmes des minorités dans les sociétés arabes revient à en faire un besoin des minorités religieuses, chrétiennes en particulier, signifiant ainsi que la laïcité ne représenterait qu'une petite minorité et n'aurait donc pas lieu d'être. La laïcité n'est pas vue comme une nécessité sociopolitique mais comme une solution aux problèmes des minorités. Cette vision réduit la laïcité à une revendication minoritaire tandis que la société toute entière aspire à se moderniser, sans prendre en compte l'appartenance religieuse ou ethnique des citoyens. Cette posture de certains intellectuels équivaut à délégitimer la laïcité dans le monde arabe et à la représenter comme un phénomène marginal et restreint.

C. De la laïcité à la démocratie

Depuis quelques décennies, la démocratie devient un axe essentiel dans le discours de toutes les forces politiques y compris les islamistes. L'échec des régimes nationalistes et socialistes arabes avec la laïcité pour modèle, à mettre en œuvre des mesures d'ouverture, mettent en cause la laïcité et leur propre légitimité. L'aspect autoritaire de la laïcité qu'ont connu les sociétés arabes à travers l'expérience des régimes politiques depuis

⁹⁰² Georges Ṭarabīšī, *Harṭaqāt II, 'an al- 'almānīyya ka iškālīyya islāmīyya islāmīyya (Hérésies II, la laïcité en tant que problématique islamo-islamique)*, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 2008, p. 10.

l'indépendance, pose la question de la légitimité de la laïcité telle qu'elle est pratiquée dans les régimes arabes. Cette laïcité n'étant pas une expérience fondamentalement démocratique, elle est considérée par une grande partie de l'intelligentsia comme un moyen de renforcer le pouvoir des régimes. D'autant que la laïcité pour certains laïques n'est pas une fin en soi mais un moyen pour atteindre la démocratie⁹⁰³. Mais ce recul n'est-il pas aussi la conséquence de l'impasse à laquelle est parvenu le débat dogmatique et idéologique sur la laïcité entre islamistes et laïques mais aussi entre les laïques eux-mêmes ? Une démocratie sans laïcité est-elle possible ?

Quand la laïcité constitue pour certains une condition indispensable à la réalisation de la démocratie, d'autres considèrent la démocratie comme un système plus universel qui fait l'unanimité de toutes les parties. Nombre d'intellectuels appellent aujourd'hui à remplacer la laïcité par la démocratie, partant du principe que la démocratie est une notion plus universelle et surtout globale. Pour Burhan Ghalioun, « *laïcisation et sécularisation sans démocratisation signifient concrètement confessionnalisation ou/et tribalisation de la vie politique et de l'équipe au pouvoir* ⁹⁰⁴ ». C'est ainsi que Burhan Ghalioun considère les régimes arabes qui se disent laïques comme despotiques : « *Le laïcisme se prévaut de sa référence à l'histoire occidentale du conflit entre l'Eglise et l'Etat. Mais autant en Europe, ce courant favorisait l'éclosion de l'esprit libre, autant, dans le monde arabe, il justifie les atteintes aux libertés fondamentales, comme idéologie du despotisme modernisateur* ⁹⁰⁵ ». La solution selon Burhan Ghalioun se trouve dans l'adoption d'un système politique plus large dans ses aspects et ses valeurs que la laïcité, à savoir la démocratie. Car la démocratie est une idéologie qui trouve sa légitimité dans l'institution islamique de la « Choura », et garantie en même temps l'égalité des droits à tous les citoyens sans distinction. Le régime démocratique est « *le seul cadre capable de promouvoir la paix domestique et la cohabitation entre les courants politiques et idéologiques divers et opposés* ⁹⁰⁶ ». 'Azīz al-

⁹⁰³ Entretien avec 'Abd al-Ḥāfiẓ Nu'mān, membre du Commandement National du parti Baath en Syrie, siège du Commandement national du parti Baath, Damas, mai 2006.

⁹⁰⁴ Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie*, op. cit., p. 188.

⁹⁰⁵ Burhan Ghalioun, *al-Mas'ala al-tā'fīya wa al-muškila al-aqallīyāt (La Question communautaire et le problème des minorités)*, op. cit., p. 12 ; cité dans Olivier Carré, *Le nationalisme arabe*, op. cit., p. 201.

⁹⁰⁶ Burhān Ghālīūn, « Tārīq al-nizā' al-āhlī : al-islāmīyya wa al-'almānīyya » (Vers le conflit interne : islamisme et laïcisme), in *Etudes Arabes, Islam et laïcité*, Pontificio Istituto di Studi Arabie d'Islamistica, Roma, février 1996-janvier 1997, n° 91-92, p. 266-267 ; cité dans Ghassan Finianos, op. cit., p. 222.

‘Azma ne conçoit pas comme possible de séparer démocratie et laïcité ; on ne peut pas adopter la démocratie sans la laïcité⁹⁰⁷. La laïcité garantie la liberté de conscience sans laquelle ne saurait s’épanouir la démocratie. Selon ‘Azīz al-‘Azma, « *on ne peut retrouver les bases de la démocratie qu’en libérant la pensée et la vie de la sujétion à l’absolu. Or, le sacré est l’absolu par excellence. Donc, seule la laïcité peut ramener les bases de la démocratie* ⁹⁰⁸ ». Pour Sadik Jalal al-Azm, la démocratie ne peut se réaliser « *sans l’existence d’une société civile laïque qui a transcendé les allégeances confessionnelles, partisans, sectaires ou tribales et les a inscrites dans le cadre plus large de la citoyenneté et de ses valeurs* ⁹⁰⁹ ».

Alors que pour Aḥmad Barqāwī, « *l’Etat démocratique conduit nécessairement à la laïcité, puisqu’il réalise la condition nécessaire à la liberté de croyance en dehors de toute contrainte [...] l’histoire contemporaine a vu se former bien des Etats dont le régime politique est demeuré despotique. L’Etat nazi et celui du shah étaient des Etats laïques, mais ce sont deux exemples d’Etats despotiques* ⁹¹⁰ ». Pour les laïques, si aujourd’hui la démocratie est revendiquée y compris par les islamistes, la référence à la démocratie dans le discours religieux s’inscrit bien dans une démarche de légitimité populaire et d’ajustement des valeurs religieuses avec les valeurs de la démocratie moderne. Car le discours démocrate est un discours qui fait l’unanimité dans toutes les couches sociales. Mais l’adoption par les courants religieux des idées démocratiques dans leurs discours amène à s’interroger sur la nature et les raisons de ce mariage de raison.

Et comme le remarque Nilüfer Göle : « *Le renouveau des mouvements islamistes auquel on assiste dans la plupart des pays musulmans depuis la fin des années 70, renvoie à la question de savoir si l’islam est compatible avec la démocratie. Au fond, cette question revêt plusieurs dimensions. En premier lieu, l’islam en tant que religion est souvent*

⁹⁰⁷ ‘Azīz al-‘Azma, *al-‘Almānīyya mīn manzūr muḥtalif (La laïcité d’un point de vue différent)*, *op. cit.*, p. 310.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁹⁰⁹ Sadik Jalal al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent : islam, censure, orientalisme*, *op. cit.*, p. 51-52.

⁹¹⁰ Aḥmad Barqāwī, « La laïcité comme idéologie », in *Etudes Arabes, Islam et laïcité*, Pontificio Istituto di Studi Arabie d’Islamistica, Roma, février 1996-janvier 1997, n° 91-92, p. 66-67 ; cité dans Ghassan Finianos, *op. cit.*, p.223.

*considéré comme un obstacle au libéralisme politique*⁹¹¹». Selon Georges Ṭarabīšī, les laïques revendiquent une démocratie fondée sur le principe selon lequel le peuple est la source de la législation, alors que pour les islamistes, la source de législation se trouve dans le *Fiqh*. Cette question de législation juridique pose la question de l'égalité des sexes et plus particulièrement du droit des femmes⁹¹². Mais sans laïcité, la démocratie dans un pays multicommunautaire peut se transformer en démocratie communautaire où chaque ethnie et chaque communauté vote pour son représentant et non pour son programme politique. Alors que pour ceux qui appellent à la démocratie, ils la considèrent comme une priorité, partant que la laïcité ne peut s'épanouir que dans un contexte démocratique.

Le choix de la démocratie par les courants religieux peut laisser entendre que la démocratie leur laisse la liberté en tant qu'acteur et même acteurs politiques, alors que la laïcité les exclue d'emblée. Si le rejet de la laïcité par le courant religieux s'appuie sur son origine occidentale, comment peut-on expliquer l'acceptation de la démocratie qui est elle aussi d'origine occidentale ? Cette évolution de la pensée religieuse vers la démocratie est considérée par les laïques « *comme une stratégie déguisée de conquête du pouvoir à des fins théocratiques*⁹¹³ ». Ce qu'on peut remarquer c'est qu'il y a une certaine évolution dans le comportement des mouvements islamistes. Ceux-ci s'adaptent à la situation politique et adoptent des solutions pragmatiques qui leur permet d'accéder au pouvoir, non pas par la voie de la violence mais par la voie de l'action politique. D'autant que les religieux refusent l'idée selon laquelle la démocratie est détenue par les seuls laïques qui seraient les seuls démocrates⁹¹⁴. L'appel de certains courants islamistes à abandonner le recours à la violence et à être des acteurs du processus démocratique, conjugué au déficit des régimes laïques à conduire des réformes, attire certains intellectuels de gauche voire de formation marxiste à manifester leur réserve à l'égard de la laïcité. Pour l'écrivain Yāsīn al-Ḥāğ Ṣālīḥ, la démocratie n'est pas nécessairement associée à la laïcité et la laïcité ne nécessite

⁹¹¹ Nilüfer Göle, « Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie », in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien, Laïcité (s) en France et en Turquie, loc. cit.*, p. 85.

⁹¹² Georges Ṭarabīšī, *Ḥarṭaqāt II, 'an al-'almānīyya ka iškālīyya islāmīyya islāmīyya (Hérésies II, la laïcité en tant que problématique islamo-islamique)*, op. cit., p. 91.

⁹¹³ Nilüfer Göle, loc. cit., p. 86.

⁹¹⁴ Tariq Ramadan, « Les Musulmans et la laïcité », in Alain Bondeelle, et al, *1905-2005 : les enjeux de la laïcité*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 93-107.

pas forcément une séparation concrète de la sphère religieuse et de la sphère politique. Les laïques syriens qui demandent selon lui une laïcité qui sépare complètement la religion et l'État vont faire de cette laïcité une religion d'Etat⁹¹⁵. Selon 'Azīz al-'Azma, l'appel à la démocratie dans le discours de certains laïques arabes est aujourd'hui une sorte de silence imposé sur la sécularisation et la laïcité. La crise de la laïcité réside dans le recours aux solutions syncrétiques, au détriment de la laïcité, par les nationalistes, libéraux, communistes qui croyaient gagner la satisfaction de leurs sociétés religieuses au moyen de solutions syncrétiques. Le discours islamique qui refuse la laïcité du fait qu'elle évince la religion ne peut pas résoudre la crise politique dans le monde arabe.

Ce discours propose une démocratie islamisée basée sur le principe de la *Choura* comme alternative au système démocratique occidental. Le recul de la laïcité provient de l'amalgame qui est fait entre le discours religieux et le discours démocratique laïque⁹¹⁶. Cependant ce discours ne serait pas sans contradiction. Ainsi pour 'Azīz al-'Azma, « *la laïcité n'est pas une formule ou un discours unique, mais une attitude historique que nous adaptions pour soumettre notre réalité à un questionnement et un examen qui constitue le préalable à un avenir démocratique avancé* »⁹¹⁷. S'il est difficile pour les intellectuels syriens qui vivent en Syrie de se prononcer librement et objectivement sur ces interrogations, étant donnée la nature du régime politique, le débat sur la laïcité du régime syrien peut être lu selon deux visions. Une vision de l'intérieur, selon laquelle le débat est contrôlé et encadré par le régime et doit se restreindre à la critique de l'islam politique, sans adresser de critiques à l'encontre du régime. Il est difficile d'aborder des questions telles que le caractère communautaire du régime ou l'instrumentalisation de la religion⁹¹⁸.

⁹¹⁵ Yāsīn al-Hāğ Šālīh, *al-Hayat*, 13 août 2005.

⁹¹⁶ 'Azīz al-'Azma, *al-'Almānīyya mīn manzūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, *op. cit.*, p. 312.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 339.

⁹¹⁸ L'écrivain et journaliste syrien Michel Kīlū, arrêté le 14 mai 2006 à Damas : la Cour criminelle lui reproche un article, intitulé *Na 'awāt sūrīyya* (Nécrologies de Syrie) paru dans le quotidien *al-Quds al-'Arabī* dans lequel il montrait, à partir d'avis de décès affichés sur les maisons, que la composition ethno-religieuse de la ville de Lattaquié (ville natale de l'écrivain au nord ouest du pays) avait changé et que les alaouites, qui concentrent entre leurs mains l'essentiel du pouvoir en Syrie, y étaient à présent majoritaires alors que la cité était traditionnellement sunnite et chrétienne. Michel Kīlū est libéré le 19 mai 2009 après avoir purgé une peine de 3 ans. Pour lire l'intégralité de l'article voir : <http://www.alquds.co.uk/index.asp?fname=2006/05/05-13/a34.htm&storytitle=انعوات%20سوريةfff>. Consulté le 22 septembre 2006.

Une vision de l'extérieur, selon laquelle la laïcité du régime est débattue aussi bien par des intellectuels laïques expatriés que par des islamistes, anciens membres du mouvement des Frères musulmans exilés. Pour Sadik Jalal al-Azm, les aspects séculiers se manifestent clairement dans des pays arabes comme la Syrie, l'Égypte et l'Irak. Les principes islamiques y sont pratiquement absents ; à l'exception du domaine du statut personnel, tous les aspects de la vie sont régis par des institutions séculières. La différence entre islam « dogmatique » et islam « historique » devient de plus en plus évidente dans les sociétés arabes et musulmanes. Même en Arabie où l'islam est strictement conservé, « *La contradiction entre les prétentions officielles extérieures et la vie réelle est devenue si grande, si aiguë et si explosive que ceux qui prennent encore les prétentions religieuses au sérieux ont organisé l'instauration armée... [pour] mettre un terme à cette contradiction entre l'idéologie officielle et la réalité ...* »⁹¹⁹. Cependant, cela ne veut pas dire que Sadik Jalal al-Azm conçoit les sociétés arabes comme profondément laïques.

Ces aspects séculiers ne sont que les résultats de l'évolution de la société. L'adoption par les pays arabes et musulmans de nouvelles structures politiques et sociales témoigne du recul progressif du rôle de la religion en tant que dogme au profit des institutions profanes. 'Azīz al-'Aẓma, de son côté, dans son observation de la réalité de la société arabe, remarque que depuis l'époque de la *Nahda* la marche vers la laïcité est claire. Le processus de laïcisation a touché pratiquement tous les domaines de la vie politique, sociale, économique et juridique. La plupart des régimes arabes, et plus particulièrement la Syrie, ont mené d'importantes démarches de laïcisation à travers l'adoption de lois civiles d'inspiration occidentale. Si parmi certaines lois, il existe des législations d'inspiration religieuse qui sont restées en vigueur, c'est parce qu'elles sont considérées comme relevant du poids des coutumes sociales. Il convient de confirmer la nécessité d'une harmonisation de la législation dans les pays arabes avec la réalité de la société, en particulier s'agissant des lois du statut personnel, notamment celui des femmes⁹²⁰. Mohamed Jamal Barout ne voit dans la prétendue « laïcité » de l'Etat arabe moderne qu'une sorte de laïcisme simpliste et autoritaire qui camoufle sous le nom de modernité « laïque » la domination de l'Etat par

⁹¹⁹ Sadik Jalal al-Azm, « Une lente laïcisation », *loc. cit.*, p. 64-66.

⁹²⁰ Azīz al-'Aẓma, « Ğawlat ufuq fī al-'almānīyya wa ša'n al-ḥaṣāra » (Tour d'horizon dans la laïcité et la civilisation), in *al-'Almānīyya fī al-mašriq al-'arabī (La laïcité dans l'Orient arabe)*, *op. cit.*, p. 96.

une « minorité », qu'elle soit politique, confessionnelle ou familiale⁹²¹. Le pouvoir laïque arabe devient ainsi une entité étrangère, séparée de son peuple. Cette laïcité se caractérise par une dimension cérémoniale où la séparation devient contrôle, et transforme la religion en un outil qu'elle manipule à ses fins et devient une source de légitimité⁹²². Pour Burhan Ghalioun, la laïcité dans le monde arabe comme en Syrie se caractérise par « *l'instrumentalisation de la religion, voire son appropriation pure et simple* »⁹²³. La laïcité en Syrie ne représente qu'une minorité, préconisée par un pouvoir à caractère communautaire et sectaire. Cependant, ce sont surtout les islamistes, les ennemis du régime, qui considèrent plus que les autres que le régime est laïque, au sens négatif de « athée », dans le but de délégitimer le régime aux yeux de la majorité musulmane.

⁹²¹ Mohamed Jamal Barout, *Yaṭrib al-ḡadīda, al-ḥarakāt al-islāmīya al-rāhina (La nouvelle Yaṭrib et les mouvements islamistes actuels)*, Londre/Beyrouth, Riad El-Rayyes Books Ltd, 1994, p. 243.

⁹²² *Ibid.*, p. 244.

⁹²³ Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie, op. cit.*, p. 126.

Conclusion générale

Cette recherche a essayé dans sa première partie de se pencher sur les différents facteurs (héritage ottoman, politique mandataire de la France, *Nahda*) qui ont contribué à l'émergence des idées de la laïcité en Syrie et influencé le processus de l'élaboration doctrinale du modèle laïque baathiste. Si les idées laïques de l'Occident et de la France en particulier ont influencé beaucoup d'intellectuels et nationalistes syriens, ceux-ci n'en étaient pas moins critiques à l'égard d'une laïcité importée. La France qui obtient le mandat sur la Syrie se comporte à l'encontre de ses principes à travers sa politique d'appui aux minorités et d'hostilité au courant nationaliste arabe.

Certes, la politique mandataire de la France en Syrie ne tirait pas sa légitimation de la laïcité⁹²⁴, mais le lien implicite entre laïcité, hostilité à la religion et notamment colonisation et occupation étrangère, a entraîné les théoriciens du Baath à forger une laïcité qui se démarque de tout lien avec l'Occident et notamment avec la France. Bien que la laïcité soit considérée comme un principe positif qui a pour but de réunir la population autour d'une identité nationale unificatrice, en dehors de l'appartenance religieuse et communautaire, elle revêt diverses significations selon les différentes formations politiques. Alors que le Parti syrien national social fait de la séparation du politique et du religieux un de ses principes et fonde sa conception du nationalisme laïque sur l'existence d'une identité syrienne distincte, le Baath accorde une importance à l'islam dans la définition de l'identité arabe laïque.

La deuxième partie a été consacrée à l'appréhension du rapport entre le Baath en tant que doctrine idéologique et les régimes politiques censés mettre en œuvre sa vision. Ce qui nous a amené à poser la question de la nature du pouvoir en Syrie et de son rapport à la détermination de la politique vis-à-vis de la laïcité. Si le pouvoir du Baath depuis 1963 a vu se succéder différents régimes, une grande part de ce pouvoir est autoritaire. La compréhension de la nature du pouvoir permet sans doute d'expliquer avec plus de clarté les complexités et l'ambiguïté de l'expérience laïque effectivement pratiquée par les régimes.

⁹²⁴ Pierre-Jean Luizard (dir), *Le choc colonial et l'islam*, op. cit., p. 17.

La troisième partie s'est penchée sur les problèmes liés à la question de la laïcité dans la société syrienne, tels que la question communautaire, la politique religieuse des régimes, le rapport avec les dignitaires religieux et plus particulièrement avec les *Ulémas*. Nous avons mis l'accent sur la duplicité de la politique baathiste à l'égard des communautés ethniques et confessionnelles ; si le Baath accepte une pluralité religieuse, il rejette toute reconnaissance officielle des minorités ethniques et de leurs droits nationaux et culturels. A travers notamment les quartiers informels damascènes, nous avons pu constater la persistance du fait communautaire dans ces quartiers formés par l'exode rural. Enfin nous avons mis en exergue le caractère déficitaire de la politique laïque des régimes baathistes et notamment celui de Hafez al-Asad. Si certaines mesures laïcisantes n'ont pas été négligeables, le modèle laïque préconisé s'est avéré « *lent, informel, hésitant, pragmatique, graduel, plein de demi-mesures, de compromis partiels, de mariages de raison, de retraites temporaires et renvois aux calendes grecques* »⁹²⁵. La vision laïque du régime baathiste de Hafez al-Asad s'inscrit dans une volonté d'encadrement idéologique et de contrôle de la société et des institutions religieuses. Aujourd'hui, le Baath syrien, à travers un modèle politique de parti unique au pouvoir autoritaire, est le premier à porter atteinte à la question de la laïcité.

Cette recherche a par ailleurs tenté de mettre l'accent sur le comportement des régimes vis-à-vis de la laïcité à travers le discours et la pratique du pouvoir. Les régimes cherchent un équilibre entre le souci de se pérenniser et l'option d'un discours à connotation tantôt laïque, tantôt religieuse. Dans la lutte contre les islamistes, la laïcité constitue pour les régimes un facteur de légitimité envers les pays occidentaux en guerre contre la menace islamiste et une sortie de la situation minoritaire de laquelle ils sont issus. Cela n'a pas empêché de manipuler la référence religieuse dans le discours et dans la pratique.

En dépit de presque un demi-siècle de règne baathiste dont trente ans sous le régime de Hafez al-Asad, le modèle laïque du Baath ne semble pas être parvenu aux objectifs escomptés. Le poids des communautés reste fort. La société semble encore très peu touchée par le processus de sécularisation. La généralisation du port du voile et même du voile

⁹²⁵ Sadik Jalal al-Azm, « Sur l'islam, la laïcité et l'occident », in *Monde Diplomatique*, n° 546, septembre 1999, p. 16-17.

intégral, l'accroissement du nombre de mosquées, la multiplication de chaînes et d'émissions religieuses manifestent une montée significative de la religiosité dans la société. Nous assistons à une forte demande à travers la fréquentation de cours religieux dans les mosquées, dispensés par des hommes de religions dont certains sont soutenus par les régimes du Baath⁹²⁶.

Cette demande de religiosité touche toutes les composantes sociales, y compris les jeunes et la classe bourgeoise longtemps considérée comme plus libérale et plus détachée sur le plan religieux. Les baathistes n'ont pas été épargnés⁹²⁷. La montée de cette religiosité ne se limite pas à la population musulmane, toutes les autres communautés religieuses et confessionnelles sont concernées. Si cet engouement pour la religion réside, pour beaucoup d'observateurs, dans la nature conservatrice de la société ainsi que dans l'expansion des idéologies islamistes⁹²⁸, il est avant tout la conséquence directe de la politique de compromis et de coopération entre d'un côté un régime « issu d'une minorité » qui veut apparaître comme légitime et de l'autre, des hommes de religion conservateurs soucieux avant tout d'opérer au niveau de la société.

Le rapport entre le politique (le régime) et le religieux (dignitaires religieux) se caractérise par un contrat implicite stipulant de laisser aux religieux la liberté, certes sous contrôle de l'Etat, de procéder à une islamisation de la société par le bas. Les religieux souvent conservateurs vont intervenir à la radio ou à la télévision ; en contrepartie, ces mêmes religieux assurent leur soutien aux régimes⁹²⁹. Des personnalités religieuses

⁹²⁶ Ṣalāḥ Kuftārū, fils du défunt *Muḥṭi* de la République Aḥmad Kuftārū, et directeur de l'Académie Kuftārū, la plus grande académie islamique à Damas, constate l'augmentation du nombre d'étudiants dans son établissement, passant de 5.000 à 7.000. Scott Wilson, « Islam's Clout among Frustrated Youth Challenging Governments across Mideast », *Washington Post*, 23 janvier 2005. <http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn/A29401-2005Jan22?language=printer>. Consulté 18 mars 2007.

⁹²⁷ Depuis l'arrivée de Hafez al-Asad au pouvoir en 1970, le régime semble favoriser un parti de masse, faisant de l'adhésion au Baath une condition préalable pour accéder à la fonction publique, l'adhésion au Baath devenant ainsi une opportunité, obéissant plus à l'intérêt qu'à la conviction. 77% des deux millions d'adhérents au parti pratiquent de façon régulière la religion et y montrent de la sympathie. Entretien avec 'Uḫyā al-Ġūdeh, Directeur du Bureau de publication, Commandement national du parti Baath en Syrie, Damas, le 22 octobre 2006.

⁹²⁸ Cf. Jacques Rollet, *Religion et politique : le christianisme, l'islam, la démocratie*, Grasset & Fasquelle, 2001. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

⁹²⁹ Mohammad Sa'īd Ramaḍān al-Būḫī animait une émission religieuse hebdomadaire télévisée (tous les mercredis).

devenues très populaires et très influentes par le biais de leur médiatisation, sont même devenues indispensables pour le régime, en tant que source de légitimité et en tant que moyen de contrôle du sunnisme en particulier. Les hommes de religions, dont certains possèdent une notoriété comme Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī pourront, grâce à leur accès aux médias, accroître leur influence sur la société, pour autant qu’ils ne critiquent pas le régime et ne prêchent pas un islam politique. Les programmes religieux occupent une place importante dans l’audiovisuel, une place comparable à celle qu’ils ont dans des pays conservateurs comme certaines monarchies du Golf arabe.

L’islamisation de la société ou le « retour du religieux » comme le note Olivier Roy, n’est en aucun cas le fruit des mouvements islamistes⁹³⁰ ; elle est directement liée d’une part à une « politique laïque » parsemée d’ambivalences, d’ambiguïtés et de compromis avec les conservateurs, et d’autre part au comportement autoritaire des régimes et de l’appareil d’Etat. Cette politique constitue sans aucun doute un énorme échec du Baath. La Syrie baathiste, à l’instar de tous les régimes arabes laïcisants, a cherché à coopter des personnalités religieuses, composant avec des dignitaires religieux, et à aucun moment n’a véritablement essayé de conduire des réformes laïques qui émancipent la femme dans des domaines aussi sensibles que le statut personnel. Hafez al-Asad, de par son origine minoritaire alaouite, était soucieux de ne pas heurter davantage les sensibilités religieuses et d’attiser la colère des plus conservateurs.

Guidé par la nécessité de légitimer un pouvoir politique déjà contesté et désireux de démontrer sa volonté de diffuser l’islam, le régime de Hafez al-Asad n’hésite pas à se montrer plus proche de l’islam. Le président facilite les démarches de la construction des mosquées⁹³¹, y compris dans son village natal al-Qirdāḥa⁹³², il crée des institutions pour la mémorisation du Coran, baptisées *Institution d’al-Asad* et dont le nombre s’élève

⁹³⁰ Olivier Roy, « Révolution post-islamiste », *Le Monde*, 12 février 2011. http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/12/revolution-post-islamiste_1478858_3232.html

⁹³¹ Selon les statistiques du Ministère des *Waqfs* du 31 décembre 2007, le nombre de mosquées en Syrie s’élève à près de 10.000 ; voir le lien <http://www.syrianawkkaf.org/?pid=456>

⁹³² Dans toute l’histoire de la Syrie le nombre de mosquées n’a jamais été aussi élevé que sous le règne de Hafez al-Asad selon des propos recueillis lors d’un entretien avec Fāīyez Ismā‘īl, Secrétaire général du parti des Unionistes socialistes, siège du Front National Progressiste, Damas, le 11 octobre 2006.

aujourd'hui à près de 840 instituts⁹³³. A cela s'ajoutent les Instituts supérieurs pour enseigner les sciences de la religion ; pas moins de 18 institutions qui reçoivent des étudiants syriens mais aussi beaucoup d'étudiants arabes et étrangers. C'est dans le but d'élargir leur assise populaire pour asseoir leur légitimité provenant de ce même islam sunnite hier combattu, que les régimes baathistes syriens éprouvent la nécessité de trouver une alternative, à travers l'encouragement d'un islam « étatisé et contrôlé », pas forcément modéré mais avant tout non politisé.

Le rapprochement du pouvoir de personnalités et de religieux conservateurs a accru leur représentation au Ministère des *Waqfs*, lequel représente un islam conservateur⁹³⁴. A l'inverse, la marginalisation des forces laïques par le régime s'incarne dans la restriction des activités et de la production intellectuelle laïques, des maisons d'éditions, des expositions de livres. Certes le régime laisse s'organiser des conférences et des colloques sur la laïcité, mais veille à ce qu'ils restent le plus discrets possible et n'hésite pas à les annuler quand cela peut irriter les dignitaires religieux de l'institution religieuse officielle ou même du pouvoir politique officiellement laïque.

Cette situation favorise sans doute l'accroissement de l'influence des forces religieuses conservatrices. Dans la préface de la deuxième édition du livre de Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī intitulé « *C'est ce que j'ai dit devant quelques présidents et rois* »⁹³⁵, Aḥmad Bassām Sā'ī, professeur d'université en Angleterre écrit : « *Quant j'ai quitté la Syrie, les mosquées cherchaient leurs fidèles, à mon retour, vingt ans après, les mosquées sont à la recherche d'endroits pour accueillir la masse des nouveaux croyants. Je l'ai quittée alors que les jeunes dans les mosquées étaient rares, à mon retour ils sont de plus en plus nombreux. Je l'ai quittée, le voile était quasi inexistant. Je suis rentré, la pudeur est de mise. Comment tout cela aurait-il pu arriver sans la grâce de Dieu et la présence de personnalités telles que le cheikh [al-Būṭī]. Tu as [al-Būṭī] préféré la parole à*

⁹³³ Selon les statistiques du Ministère des *Waqfs* ; voir leur site <http://www.syrianawkkaf.org/?pid=456>

⁹³⁴ Entretien avec Muhammad Ḥabaš, député et Directeur du Centre d'Etudes islamiques à Damas, mosquée al-Zahrā', Damas, le 22 décembre 2006.

⁹³⁵ Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī, *Hāqā mā qultuhu 'āmām ba'd al-rū'asā' wa al-mulūk* (*C'est ce que j'ai dit devant quelques présidents et rois*), 2^{ème} éd., Damas, Dār Iqrā' li-l-Ṭibā'a wa al-Našr wa al-Tawzī', 2002. p. 15.

*l'arme, la sagesse aux insultes, et la douceur à l'agressivité*⁹³⁶». Selon lui, Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī est finalement mieux parvenu à répandre l'islam dans la société que ne l'ont fait les Frères musulmans. Ce faisant, en monopolisant la religion et en cherchant à se légitimer par elle, le régime perd la capacité à construire ses institutions et à mettre en place un pluralisme politique autre que formel. L'émergence d'un Etat centralisé, dominateur et autoritaire est favorisée. L'article 8 de la Constitution permanente proclamée le 13 mars 1973 sous Hafez al-Asad, lequel fait du parti Baath le parti qui « *dirige l'Etat et la société* », consacre le système du parti unique et fait obstacle au développement de la société civile, mettant en œuvre un régime qui s'approprie le pouvoir par la dépolitisation de la société. Ainsi, les syndicats tels que l'Union nationale des étudiants et le Syndicat des enseignants en 1963, l'Union générale des femmes en 1967, l'Union de la jeunesse révolutionnaire en 1968, ou l'Union générale du sport créée en 1971⁹³⁷ sont transformés en corporations contrôlées et encadrées par le pouvoir⁹³⁸ et servent de structures institutionnelles oeuvrant à sa légitimation.

La politique laïque des régimes baathistes s'est souvent trouvée inféodée aux intérêts de la classe dirigeante, opérant en fonction des circonstances et des événements politiques que rencontraient les régimes. Elle a servi de couverture pour légitimer la mainmise absolue du régime ; elle n'était pas le résultat d'une réflexion menée par la société civile ni d'un quelconque débat public. Le combat de l'islamisme et l'interdiction des Frères musulmans s'inscrivent plutôt dans le cadre d'une lutte pour le pouvoir. Tandis que ceux-là constituaient la menace la plus importante pour la sécurité et la survie du régime, la lutte contre toute opposition afin d'assurer la pérennité des régimes impliquait celle contre les forces laïques et justifiait les tribunaux d'exception. Ainsi des partis politiques laïques telles que le Parti communiste syrien -bureau politique fondé en 1973 par

⁹³⁶ Cité dans Muhammad 'Alī al-Atāsī, « al-faqīh wa al-sultān, al-ṣaīh al-Būṭī namūdağān » (le juriconsulte et le cheikh, le cas d'al-Būṭī), in *al-Nahar*, 14 novembre 2004. URL : http://www.mettransparent.com/old/texts/mohamed_ali_el_attasi_sheikh_bouti.htm Consulté le 16 septembre 2010.

⁹³⁷ Hassan Abbas, *loc. cit.*, p. 39-46.

⁹³⁸ Volker Perthes, « Le secteur privé, la libération économique et les perspectives de démocratisation : le cas de la Syrie et de certains autres pays arabes », in *Démocraties sans démocrates, politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, *op. cit.*, p. 365.

Rīyād al-Turk-, ainsi que pendant un temps le Parti syrien national social⁹³⁹, qui ont refusé d'entrer dans le Front National Progressiste créé par le régime en 1972 -un rassemblement qui regroupe d'autres partis politiques de gauche, dans l'idée d'un pluralisme politique-, sont alors interdits et leur leaders emprisonnés⁹⁴⁰, tout comme nombre de militants de la société civile. Nous ne pouvons donc interpréter les interdictions des mouvements religieux de l'islam politique par la seule volonté de préserver le caractère laïque de l'Etat. Du reste, ces régimes ne sont décrits comme laïques que par ceux qui entendent les décrédibiliser en les décrivant ainsi, c'est-à-dire par les islamistes qui entendent créer un lien entre la nature autoritaire de ces régimes et leur laïcité supposée⁹⁴¹.

La laïcité est ainsi utilisée comme instrument de conquête de l'Etat et de légitimation politique, elle est loin d'être positive car elle « *tend à devenir une source de justification ou d'inspiration pour la censure des consciences, l'intolérance idéologique voire le rejet du principe démocratique...* »⁹⁴². Il y a donc lieu d'opérer une distinction claire entre une laïcisation en tant que processus politique et une succession de mesures pragmatiques que semble n'accompagner aucune réflexion théorique. Les traits fluctuants de la laïcité en Syrie ne sont que la conséquence de l'absence de doctrine claire et précise ; elle ne s'inscrit pas forcément dans une réflexion idéologique et dans un débat doctrinal autour de l'orientation laïque du Baath mais dépend plutôt de la volonté des dirigeants, de la question de la légitimité, et répond à la nécessité du régime ou à la « raison d'Etat » et à la crise politique. L'orientation idéologique du parti Baath semble être liée aux hommes qui se trouvent à sa tête. Nous pouvons dire que la laïcité constitue, dans le contexte syrien, davantage une raison politique et tactique qu'un objectif à proprement parler.

Dans le contexte syrien nous pouvons parler d'échec de l'expérience de la laïcité. Cet échec n'est pas tant dû à la réticence de la religion ou de la société à intégrer la laïcité qu'à la politique des régimes. Une politique fondée sur l'instrumentalisation de la laïcité et

⁹³⁹ Le Parti syrien national social devient en 2005 membre du Front national progressiste.

⁹⁴⁰ Rīyād al-Turk emprisonné pendant plus de dix-sept ans sans inculpation ni jugement pour ses activités politiques et libéré en mai 1998, a été de nouveau incarcéré le samedi 1^{er} septembre 2001 avant d'être libéré le 18 novembre 2002 suite à une grâce présidentielle.

⁹⁴¹ Georges Ṭarabīṣī, *Harṭaqāt II, 'an al-'almānīyya ka iškālīyya islāmīyya islāmīyya (Hérésies II, la laïcité en tant que problématique islamo-islamique)*, op. cit., p. 106.

⁹⁴² Burhan Ghalioun, *Islam et politique : La modernité trahie*, op. cit., p. 135.

la monopolisation de l'Etat sur la religion⁹⁴³. Et si les premières conséquences de cet échec apparaissent d'abord dans l'islamisation de la société, cet échec est notamment idéologique et politique : c'est un double échec. Le Baath échoue à mettre en œuvre son modèle laïque qui consiste à dépasser des divisions communautaires et religieuses et à construire un idéal national autour de l'idée d'arabisme. Le Baath en tant qu'idéologie ne réussit pas à rallier à lui toutes les composantes de la société syrienne. Les minorités ethniques notamment n'éprouvent pas l'assimilation à l'arabisme, fondement principal du modèle laïque du Baath. Si nous pouvons comprendre l'aspiration du Baath à l'arabisme, de par la naissance du parti dans les années 1940, une époque où la Syrie se trouvait sous mandat français et où le sentiment national arabe était fort, l'élite baathiste et les régimes politiques n'ont pas essayé de faire évoluer cette idéologie à travers un débat public et théorique pour élargir la base sociale du parti. Le Baath en tant que parti politique idéologique n'inspire pas même la confiance des Arabes, pourtant les premiers à y adhérer. Il est devenu un appareil de cooptation et de contrôle de la population très encombrant. Le Baath échoue également à décommunautariser la société, un des premiers objectifs de la laïcité baathiste. Certes le discours officiel a toujours voulu mettre l'accent sur l'unité de la population syrienne face à un ennemi extérieur prompt à profiter de la division communautaire de la société, mais en réalité il n'a jamais traité ce problème de front ; au contraire, le régime s'est servi des communautés et a joué la carte des divisions au profit de son maintien au pouvoir. L'échec est ensuite politique, car les régimes baathistes qui voulaient instaurer une laïcité par le biais du contrôle de l'islam sunnite notamment, voient celui-ci susceptible de constituer une menace pour le régime baathiste « alaouite ».

La politique baathiste du compromis débouche sur le renforcement des *Ulémas* sunnites officiels et n'affaiblit pas les *Ulémas* indépendants d'autant que ceux-ci jouissent d'une forte popularité à cause de leur distance avec les régimes. L'influence des *Ulémas* est d'autant plus grande qu'ils deviennent indispensables au régime (minoritaire) en quête d'une légitimité plus élargie. Ainsi, si la confrontation avec les islamistes avait rendu suspect tout rassemblement religieux de fidèles, d'hommes en particulier, soupçonnés par le régime d'appartenir au mouvement islamiste et de menacer la sécurité du régime, et a

⁹⁴³ Burhan Ghalioun, *Naqd al-Sīyāsa : al-dawla wa al-dīn (Critique de la politique : l'Etat et la religion)*, op. cit., p. 386.

contribué au renforcement du contrôle du régime sur toute activité religieuse à travers la fermeture des mosquées en dehors des heures de prières, cette confrontation réduit considérablement toute organisation religieuse mais n'empêche pas l'organisation clandestine de cercles religieux par des femmes ; des cercles qui se développent dans les lieux privés dans le but de répandre l'enseignement de l'islam exclusivement parmi les femmes. Ces cercles *al-Qubāyssiyyāt*⁹⁴⁴, interdits sous le régime de Hafez al-Asad obtiennent l'autorisation d'exercer leurs activités dans les mosquées et de disposer des écoles religieuses privées. Ce mouvement, pourtant officiellement non autorisé pendant toute la période de Hafez al-Asad, a continué à s'élargir, profitant de la relative liberté dont jouissent les femmes par rapport aux hommes dans ce domaine, et surtout de la difficulté de contrôler les activités religieuses des femmes dans les maisons.

Ces cercles sont aujourd'hui soutenus par des dignitaires religieux proches du régime comme Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Buti et l'Institution de l'ancien *Mufti* de la République Aḥmad Kuftārū. *Al-Qubāyssiyyāt* ont su pénétrer dans les couches des familles aisées et cultivées⁹⁴⁵. Si ce mouvement prêche un islam non politisé⁹⁴⁶, son enseignement est conservateur. La méthode d'enseignement des *Qubāyssiyyāt* ne se différencie pas dans le fond des cercles masculins des mosquées, la nouveauté résidant dans le fait que ces enseignements sont dispensés par et pour des femmes. Ainsi le contrôle et la pression exercés sur les activités religieuses des hommes a certainement contribué à impliquer les femmes dans l'activisme islamique. Pour faire un contrepois à un sunnisme de plus en plus fort, le régime de Bachar al-Asad, au prétexte d'une alliance stratégique avec l'Iran et le Hezbollah libanais, considéré comme résistants légitimes à Israël, encourage le chiisme en donnant une liberté d'action aux institutions chiites,

⁹⁴⁴ Méconnus du public et des médias jusqu'aux années 2000, ces cercles sont fondés dans les années 1970 par une certaine Munīra al-Qubāyssi. Munīra al-Qubāyssi, née en 1933, était professeur de biologie dans les lycées de Damas. Elle entreprend des études en sciences religieuses à la faculté de *charia* à l'Université de Damas et se rapproche de la pensée de l'ancien *Mufti* Aḥmad Kuftārū, donnant à ses enseignements un aspect soufi. Ils sont aujourd'hui devenus un mouvement religieux de grande ampleur qui possède des branches dans des pays voisins, au Liban, en Jordanie et en Palestine. Rhonda Roumani, « Enquête sur les Qubeissiat de Damas, l'islamisme au féminin », in *Courrier International*, n° 989, 15-21 octobre 2009, p. 42-44.

⁹⁴⁵ Amīra Ġibrīl, sœur d'Aḥmad Ġibrīl, chef du Front Populaire de Libération de Palestine-Commandement général, de tendance laïque, est l'une des plus proches disciples de Munīra al-Qubāyssi.

⁹⁴⁶ Entretien avec Muhammad Ḥabaš, député et Directeur du Centre d'Etudes islamiques à Damas, Centre d'Etudes islamiques, Damas, le 20 mai 2009.

principalement iraniennes. Cette alliance permet à l'Iran d'assurer une certaine hégémonie sur les chiites duodécimains dans un pays arabe et de consolider son influence dans la région⁹⁴⁷. L'accroissement du nombre des Ḥusaīnīyya (lieux consacrés aux commémorations du martyr de Husayn), des Ḥawza (écoles religieuses chiites), des associations culturelles ou de bienfaisance chiite et l'encouragement des conversions au chiisme duodécimain notamment au sein de la communauté alaouite, traduit une certaine volonté du régime de faire contrepoid à un sunnisme de plus en plus puissant et de faire appartenir la communauté alaouite à une communauté plus largement basée, celle du chiisme duodécimain⁹⁴⁸ alors considéré comme *ḡulāt* hétérodoxe, voire non musulman. La commémoration de 'Aṣūra (la mort de l'imam Hussein petit-fils du Prophète Muhammad lors de la bataille de Kerbala en 680), jadis limitée à l'enceinte du mausolée Saīyeda Zaīnab⁹⁴⁹, dans la mosquée omeyyade (mosquée où se trouve la tête de l'imam Hussein tué par le Calife omeyyade Yazīd Ibn Mu'āwīya), est ressentie par les *Ulémas* sunnites comme une provocation contre le sunnisme majoritaire.

La succession de Bachar al-Asad à son père à la tête de l'Etat⁹⁵⁰, son discours d'investiture du 17 juillet 2000 promettant l'ouverture politique, des réformes économiques

⁹⁴⁷ Sabrina Mervin, « Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite ? », in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et Le Monde Turco-iranien, Arabes et Iraniens*, Pierre-Jean Luizard et Elizabeth Picard (dir.), n° 22, 1996. Texte intégral en ligne URL : <http://cemoti.revues.org/138>. Consulté le 6 mars 2009.

⁹⁴⁸ L'ambassade iranienne à Damas, à travers ses attachés culturels, contribue à la diffusion du chiisme en Syrie, par le biais d'incitations financières, de bourses d'études aux universités iraniennes, de soins médicaux gratuits, d'allocations mensuelles. En outre, la guerre du Liban de 2006 a attisé les sentiments anti-occidentaux au moyen des médias syriens qui s'opposent à l'existence d'Israël et soutiennent les mouvements de résistance en Cisjordanie, dans la Bande de Gaza et au Liban. Cela a suscité une vague d'admiration pour Hassan Nasrallah, de nombreuses conversions syriennes au chiisme, et l'augmentation des activités de chiites en Syrie. Le soutien de l'Iran constitue un appui fort au régime notamment après son isolement par la communauté internationale après l'assassinat du premier ministre libanais, tandis qu'il permet à l'Iran d'augmenter son influence auprès de ses alliés arabes.

⁹⁴⁹ Le mausolée est situé dans la banlieue de Damas. Zaīnab est la fille de l'imâm 'Alī et petite-fille du Prophète.

⁹⁵⁰ Bachar al-Asad est nommé le 11 juin 2000 par décret signé par le vice-président 'Abd al-Ḥalīm Ḥaddām, général et commandant en chef des forces armées syriennes. Lors du 9^{ème} Congrès régional du Baath tenu du 17 au 21 juin 2000, il est nommé secrétaire général du Baath puis candidat du parti à la présidence de la République, approuvé par le Conseil du Peuple le 25 juin. Le 10 juillet 2000 Bachar al-Asad devient président de la République arabe syrienne pour un mandat de sept ans, après un référendum et 97, 29 % des voix.

et la lutte contre la corruption⁹⁵¹ avait suscité l'espoir de voir s'ouvrir une véritable ère de réformes démocratiques en Syrie. S'ouvrent alors des forums et des salons privés *muntada'yāt* dans lesquels des universitaires, des personnalités politiques indépendantes et des hommes d'affaires revendiquent la fin de l'état d'urgence⁹⁵², la proclamation des libertés publiques et l'établissement d'un Etat de droit. Néanmoins, pressentant le danger que représente cette relative ouverture sur sa pérennité, le nouveau régime impose, dès février 2001, la fermeture totale des forums et l'arrestation de leurs membres, mettant ainsi un terme au « printemps de Damas »⁹⁵³. Bien que le jeune président donne l'image d'un réformateur, instruit en Occident, sa politique ne se différencie guère de celle de son père. Les libertés et les droits humains restent bafoués⁹⁵⁴.

L'ouverture économique et la libéralisation du marché ont notamment profité aux hommes d'affaires liés au régime et ont permis l'enrichissement des membres de la famille présidentielle⁹⁵⁵, des généraux de l'armée et des services de sécurité. Quant à sa politique vis-à-vis de la laïcité, elle s'inscrit dans la ligne de son père, c'est-à-dire le maintien du contrôle et du rapprochement des hommes de religion notamment sunnites, tout en préconisant le discours nationaliste laïque. Si son mariage avec une sunnite⁹⁵⁶ de Homs, en dépit du désaccord de sa mère, peut être perçu comme une ouverture sur la communauté

⁹⁵¹ Si la lutte contre la corruption est destinée à donner l'image d'un réformateur, elle est également un moyen pour neutraliser des personnalités gênantes et susceptibles d'empêcher la succession de Bachar al-Asad à son père. Dès 1995 Hafez al-Asad confie à son fils le dossier libanais (précédemment aux mains du vice-président 'Abd al-Ḥalīm Ḥaddām). Peu de temps avant le décès de son père (le 10 juin 2000), Bachar al-Asad contribue à la nomination d'un nouveau gouvernement. Maḥmūd al-Zu'bī, premier ministre pendant près de treize ans, en est exclu sous prétexte de corruption. Il se suicide le 21 mai 2000.

⁹⁵² Le régime lève l'état d'urgence instauré en Syrie par l'ordre militaire n° 2 du 8 mars 1963, date d'arrivée du Baath au pouvoir, le 21 avril 2011 suite aux vagues de contestation contre le régime depuis mi-mars 2011.

⁹⁵³ Pour plus de détails sur le printemps de Damas voir la Revue *Confluences Méditerranée*, *Le printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44. Sur le bilan des dix premières années de la présidence Bachar al-Asad voir A Wasted Decade, « Human Rights in Syria during Bashar al-Asad's First Ten Years in Power », Rapport de Human Rights Watch, 16 juillet 2010. Ce rapport parle d'une « décennie perdue », sur le plan des droits de l'homme en Syrie.

⁹⁵⁴ Le décret n° 69 du 30 septembre 2008 promulgué par le président amende le Code pénal militaire et donne au Commandement général de l'armée la compétence de poursuivre les policiers et les agents des services de sécurité, bien qu'ils soient rattachés administrativement au Ministère de l'intérieur, qui auraient causé la mort de leurs victimes sous la torture.

⁹⁵⁵ Le cousin du président, Rami Makhlof, contrôle l'ensemble des secteurs économiques, la téléphonie mobile, tous les projets immobiliers et maintenant les secteurs agro-alimentaires.

⁹⁵⁶ Bachar al-Asad se marie en décembre 2002 avec Asmā' al-Aḡras, née en Angleterre et fille d'un cardiologue syrien issu d'une famille sunnite de Homs.

sunnite, il reflète d'une part une volonté de donner l'image d'un pouvoir décommunautarisé, d'élargir la base du pouvoir⁹⁵⁷ en donnant une certaine légitimité à son accession au pouvoir -la succession à son père-, et d'autre part de se présenter sous les traits d'un président moderne et ouvert sur l'Occident notamment. Aussi l'ouverture se traduit-elle en particulier à travers l'assouplissement de certaines mesures laïques, comme le port du voile à l'école publique. Cependant, depuis la mi-mars 2011, le régime de Bachar al-Asad est confronté à un mouvement de contestation. La Syrie, sous le régime du Baath depuis 1963 et sous al-Asad depuis 1970, n'échappe pas au « printemps arabe ». Le régime n'hésite pas à aller chercher le soutien des religieux notamment sunnites, en revenant sur une décision prise en 2010 -celle de muter à des postes administratifs 1.200 enseignantes voilées- ainsi qu'à ordonner la construction d'une faculté islamique et l'ouverture d'une chaîne satellitaire islamique⁹⁵⁸. Aussi annonce-t-il la régularisation de 300.000 kurdes le 7 avril 2011 dans un objectif de neutraliser la communauté kurde. Malgré les appels au calme des dignitaires religieux musulmans et chrétiens, notamment le mufti de la République Ahmad Ḥasūn et le Cheikh Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, pour calmer les manifestants au sortir des mosquées, le mouvement de contestation continue. La poursuite des manifestations au sortir des mosquées montre bien l'échec de la politique de contrôle des dignitaires religieux par le régime, d'autant que certains imams sont critiques, et les concessions faites au cours de ces cinq mois ne semblent pas de nature à dissuader les mouvements de contestation contre le régime. La répression violente des manifestants et la destruction de mosquées poussent certains *Ulémas* à critiquer ouvertement le régime lors des prêches du vendredi. La continuité des mouvements de contestation et la poursuite de l'option sécuritaire prouvent l'incapacité de la politique baathiste à contrôler la société à travers les discours des dignitaires religieux musulmans et chrétien. Le régime ayant interdit tout rassemblement pendant quarante ans, la mosquée est devenue le seul endroit où se rassembler. Mais si les manifestants sortent des mosquées, les revendications ne sont pas religieuses. Ils revendiquent non pas un Etat islamique mais la liberté, le pluralisme et la démocratie. Si les lieux de cultes, les mosquées en particulier,

⁹⁵⁷ Le président du Parlement syrien n'est autre que l'oncle de la femme du président syrien.

⁹⁵⁸ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī n'a pas hésité à qualifier les manifestants qui sortaient des mosquées de « voyous » qui utilisent les mosquées pour leurs intérêts personnels. Plusieurs appellent à protester contre lui sur les réseaux sociaux.

restent l'unique lieu où peut s'exercer l'opposition, cela ne signifie pas que les manifestations sont porteuses de revendications religieuses. Certes l'islam peut être considéré comme une source d'opposition qui possède une assise populaire et sociale au sein de la majorité sunnite, mais les manifestants qui sortent des mosquées ne sont pas pour autant islamistes ni poussés par des raisons religieuses. Ce que les islamistes ne sont pas parvenus à réaliser par les armes, le mouvement populaire l'a fait en Égypte et en Tunisie. Si la politique de contrôle du régime s'applique notamment à l'islam sunnite qui constitue une menace pour le régime, celui-ci n'a pas négligé pour autant la cooptation de religieux des minorités et notamment des chrétiens. Bien que les chrétiens, au même titre que les musulmans, vivent sous un régime autoritaire et souffrent des violations persistantes de leurs droits fondamentaux, leur participation au mouvement de contestation reste limitée et hésitante. La carte de la laïcité est mise en avant par le régime devant l'opinion occidentale⁹⁵⁹. Celui-là présente les contestataires comme des gangs armés et des islamistes salafistes, ou encore comme participant à un complot contre la Syrie et son régime qui s'est toujours opposé à l'impérialisme et à la politique américaine. Le régime se présente comme le garant de la coexistence harmonieuse dans un pays multiconmunautaire et n'hésite pas à souligner, à travers les dignitaires chrétiens eux-mêmes, la situation privilégiée dont jouissent en Syrie les chrétiens et les autres minorités. Le régime a toujours su jouer sur les divisions communautaires pour rester au pouvoir et montrer ainsi qu'il est indispensable à la stabilité de la région et à la protection des minorités, contre toute guerre intercommunautaire. Cette crainte ne se justifie pas tant par la peur de perdre un régime autoritaire « laïque » que par l'incertitude de la situation et l'absence d'alternative claire au régime autoritaire, la crainte de tomber dans une guerre civile dont ils seraient les premières victimes. Ainsi les chrétiens sont-ils inquiets de voir leur pays entraîné dans le chaos, les conflits internes et les conflits armés pour le pouvoir. Les exemples de l'insécurité en Irak et de l'instabilité au Liban restent présents dans l'esprit des chrétiens comme des musulmans. Le régime syrien, tablant sur les divisions communautaires et se

⁹⁵⁹ Des manifestations sont ainsi organisées à Paris par l'ambassade « pour une Syrie laïque ». Le régime tente de se montrer comme le garant de la coexistence des communautés.

voulant indispensable à la sécurité des minorités⁹⁶⁰, soutient que sa chute mettrait fin à cette coexistence pacifique. La carte de la laïcité reste la seule carte à jouer par le régime qui se présente, envers les minorités, comme le rempart à tout conflit. Il ne cesse de rappeler le sort des chrétiens d'Irak installés en Syrie pour fuir les violences intercommunautaires depuis 2003, et qui craignent de subir le même sort dans le cas où Bachar Al-Assad disparaîtrait.

⁹⁶⁰ Le régime organise régulièrement dans le quartier chrétien de la vieille ville de Damas, Bāb Touma, des rassemblements, fêtes ou concerts de soutien au régime. Le discours officiel prétend signifier que les chrétiens sont avec le régime.

Brève notice biographique sur les auteurs mentionnés

‘Azīz al-‘Azma

Né à Damas en 1947. Intellectuel et écrivain syrien spécialiste de la pensée arabe et islamique. Il a enseigné la pensée islamique dans plusieurs universités arabes et occidentales. Il est l'un des défenseurs farouches de la laïcité. Il a écrit notamment *‘Almānīyya min manzūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabīyya, 1992.

’Amīn al-Ḥāfiz (1921-2009)

Né à Alep en 1921. Officier baathiste. Chef de l'Etat syrien, du 27 juillet 1963 au 23 février 1966. Il est renversé par le coup d'Etat mené par Ṣalāḥ Ḡdīd de l'aile gauche du parti Baath le 23 février 1966. Il fait partie de la faction du Commandement national (représenté par la direction historique Michel ‘Aflaq et Ṣalāḥ al-Biṭār). A partir de 1967, il est exilé en Irak où il reste pendant 36 ans. Après l'invasion de l'Irak par l'armée américaine, il revient à Alep où il meurt le 17 décembre 2009.

‘Abdu Allāh al-‘Alāyī (1914-1996)

Religieux et linguiste libanais, progressiste. Diplômé d'al-Azhar, et diplômé de l'Université Fouad I de Droit au Caire. Enseignant à la Faculté des Lettres à l'Université libanaise, et membre de l'Académie de la langue arabe à Damas. Il a publié de nombreux ouvrages dont une « Introduction à l'étude de la langue arabe » en 1938, « Le Dictionnaire » en 1945.

‘Adnān Sa‘d al-dīn (1929-2010)

Né en 1929 à Hama. Licencié de langue et littérature arabe du Caire. Contrôleur général du mouvement des Frères musulmans syriens, de 1976 à 1981 et de 1986 à 1996.

‘Iṣām al-‘Aṭṭār

Né à Damas en 1927. Contrôleur général des Frères musulmans syriens au début des années 1960. Il représente la branche damascène des Frères syriens. Il rejette le recours à la violence. Exilé depuis 1964 et installé à Aachen (Aix-la-Chapelle) en Allemagne depuis 1978. Il est le frère de Naḡāḥ al-‘Aṭṭār, Ministre de la culture sous Hafez al-Asad et vice-président pour les affaires culturelles sous Bachar al-Asad.

Aḥmad Barqāwī

Né en 1950, d'origine palestinienne. Professeur de philosophie à l'Université de Damas, de tendance marxiste. Auteur *al-'Arab wa al-'almānīyya (Les Arabes et la laïcité)*, Damas, Dār Ṭlās, 2007.

'Alī Ṣadr al-Dīn al-Baīānūnī

Né à Alep en 1938. Licence de Droit de l'Université de Damas en 1963. Contrôleur général du mouvement des Frères musulmans syriens de 1996 à 2006. En exil depuis 1979.

Burhan Ghalioun

Né à Homs en 1945, Burhan Ghalioun est professeur de sociologie politique, directeur du Centre d'études de l'Orient contemporain et professeur de civilisation arabe à l'Université de Paris III Sorbonne Nouvelle. Engagé du côté des forces démocratiques et progressistes, il a publié plusieurs ouvrages sur les problèmes politiques du monde arabe, notamment en français *Islam et politique, la modernité trahie*, La Découverte, 1997. En arabe il a notamment publié *al-Mas'ala al-tā'ifīyya wa miškilat al-aqalīyyāt (La question confessionnelle et le problème des minorités)*, Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a, 1979.

Buṭāīyna Ṣa'bān

Née en 1953 à Homs. Titulaire d'un Doctorat de littérature anglaise de l'Université Warwick en Angleterre en 1982. Professeur de langue et littérature comparée au département d'anglais de l'Université de Damas. Ministre des Expatriés entre 2003 et 2008. Depuis 2008, elle occupe la fonction de conseillère spéciale du président Bachar al-Asad.

Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-BūṬī

Né 1929 dans le village de Jilka, en Turquie. Âgé de quatre ans lorsque son père émigre à Damas. Fait ses études secondaires à l'Institut de Formation Islamique (Ma'had al-Tawḡīh al-Islāmī), puis ses études supérieures à l'Université d'al-Azhar. Doctorat en 1965 qui porte sur les fondements de la loi islamique. Professeur à la Faculté de *Charia* à l'Université de Damas et directeur du département des Croyances et Religions. Il est membre de l'Assemblée Royale des Recherches en Civilisation Islamique à Amman. Malgré son hostilité aux thèses de l'islam politique, il représente un islam conservateur. Publications abondantes dont certaines sont traduites dans plusieurs langues, notamment

al-Ġihād fi al-Islam kaif nafhamuh wa kaif numarisahu (Le Jihad dans l'islam : comment le comprendre et comment le pratiquer), Damas, Dār al-Fikr, 1993.

Ġawdat Sa'īd

Né en 1931 à Bīr 'Aġam (Golan). Etudes élémentaires à al-Qunaīṭira (Golan), études secondaires et universitaires au Caire. Licence de langue arabe de l'Université d'al-Azhar. Professeur d'arabe dans les lycées de Damas. Ġawdat Sa'īd est considéré comme l'un des premiers penseurs musulmans qui s'est efforcé d'introduire la notion de non-violence dans le monde islamique. Sa pensée est notamment exposée dans un livre publié en 1964 et intitulé *Mḡhab ibn ādam al-āwal āū miškilat al-'unf fī al-'amal al-islāmī (La doctrine du premier fils d'Adam ou le problème de la violence dans l'activisme islamique)*. Dans ce livre, il entend répondre aux écrits de Sayyid Qutb pour lequel le Coran légitime la violence pour faire triompher la cause de Dieu. Il considère que la réponse d'Abel à son frère aîné Caïn qui menace de le tuer : « Si tu portes la main sur moi pour me tuer, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer » (V, 28) exprime clairement l'attitude que le croyant musulman doit adopter pour faire face à l'homme violent.

Georges Ṭarabīšī

Intellectuel, critique littéraire et traducteur né à Alep en Syrie en 1939. Directeur de la radio de Damas dans les années 1963-1964, directeur de rédaction de la Revue Dirasāt 'Arabīyya (Etudes Arabes) de 1972 à 1984, puis rédacteur en chef de la revue al-Wahda (L'Unité) de 1984 à 1989. Il est notamment connu pour sa critique de l'œuvre du célèbre philosophe marocain Muhammad 'Abid al-Ġābirī publiée en quatre volumes de 1984 à 2000, s'intitulant *Critique de la raison arabe*, à laquelle il répond par sa *Critique de la Critique de la raison arabe*. Son dernier livre est intitulé *Harṭaqāt : 'an al-'almānīyya ka iškālīyya islāmīyya islāmīyya (Hérésies : la laïcité en tant que problématique islamo-islamique)*, vol. 2, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 2008.

Ḥassan Ḥanafī

Egyptien, professeur de philosophie à l'Université du Caire. En 1976, il est secrétaire général de la Société égyptienne de philosophie avant de devenir en 1983 vice-président de la Société arabe de philosophie.

Husni al-Zaim (1897-1949)

Né à Alep en 1897. Officier syrien issu de la minorité kurde de Syrie. Son coup

d'Etat mené le 30 mars 1949 est le premier en Syrie et dans le monde arabe. Il devient président de l'Etat de Syrie le 26 juin 1949 avant d'être renversé par un autre coup d'État orchestré le 13 août 1949 par le colonel Sāmī al-Ḥinnāwī qui l'exécute le lendemain.

Maḥmūd Muhammad Ṭaha

Soudanais né en 1909. Diplômé en 1936 de l'école d'ingénieur du Gordon Memorial College devenue l'Université de Khartoum. En 1945, il crée le Parti Républicain, prônant une forte tendance libérale au sein de l'Islam.

Marwān Ḥadīd (1934-1975)

Né à Hama en 1934. Ingénieur agronome. Chef du courant activiste du mouvement des Frères musulmans syriens depuis 1965, il dirige « l'Avant-garde combattante », l'aile armée des Frères musulmans. Il a appelé au Jihad contre le régime « athée » de Hafez al-Asad. Mort en prison en 1975.

Ma'šūq al-Ḥaznawī (1958-2005)

Né à Tal Ma'rūf (al-Qāmišlī, Nord-est de la Syrie) en 1957. Homme de religion issu de la minorité kurde de Syrie. Doctorat d'Etudes islamiques de l'Université Islamique de Karachi au Pakistan. Il représente un islam modéré et soufi et appelle à la reconnaissance des droits nationaux des Kurdes en Syrie. Il a été assassiné en Syrie en 2005.

Mohamed Jamal Barout

Né à Alep en 1958. Ecrivain et chercheur. Licence de langue et littérature françaises de l'Université d'Alep, membre de l'Association de critique littéraire. Il a notamment publié *Yaṭrib al-ḡadīda : al-ḥarakāt al-islāmīyya al-rāhina* (*La nouvelle Yaṭrib et les mouvements islamistes actuels*), Londres/ Beyrouth, Riad El-Rayyes Books Ltd, 1994.

Muhammad 'Abid al-Ġābirī (1935-2010)

Philosophe marocain et spécialiste de la pensée du monde arabe et musulman. Professeur de philosophie et de pensée islamique à l'Université Mohammed V. Auteur de *Critique de la raison arabe* (*Naqd al-'aql al-'arabī*) en quatre volumes : *La formation de la raison arabe* (*Takwīn al-'aql al-'arabī*, 1984), *La structure de la raison arabe* (*Bunīyat al-'aql al-'arabī*, 1986), *La raison politique arabe* (*al-'aql al-sīyāssī al-'arabī*, 1990), *La raison éthique arabe* (*al-'aql al-aḥlāqī al-'arabī*, 2001).

Muhammad ‘Amāra

Né en 1931. Intellectuel et universitaire égyptien de tendance islamiste modérée. Il est l'un des défenseurs d'une unité du monde musulman. Les laïques le qualifient de théoricien des mouvements islamistes. De nombreuses publications, dont les anthologies d'œuvres telles que celles de Ğamāl al-Dīn al-Afgānī, Muhammad ‘Abdū. Il a aussi écrit sur le rapport entre la laïcité et l'islam.

Muhammad ‘Umrān

Officier baathiste syrien, issu de la communauté alaouite et membre du comité militaire baathiste secret qui a monopolisé le pouvoir baathiste en Syrie. Il a été évincé par le coup d'Etat de la faction gauchiste de Ṣalāḥ Ğdīd en 1966. Il a été assassiné au Liban en 1972.

Munīra al-Qubāyssi

Née à Damas en 1933. Licence de Sciences naturelles de l'Université de Damas. Professeur dans les lycées de Damas. Disciple de Cheikh Aāmad Kuftārū (*Mufti* de la République de 1964-2004). Prédicatrice et fondatrice des Qubāyssiyyat, mouvement de prédication réservée aux femmes. Activités secrètes sous le régime de Hafez al-Asad. Depuis l'arrivée de Bachar al-Asad en 2000, elle est autorisée à donner ses enseignements dans les mosquées. Bien que ses enseignements soient apolitiques, elle reste très conservatrice. Elle est soutenue par Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būḩī.

Muṣṭafā al-Sibā‘ī (1915-1964)

Né à Homs. Fondateur du mouvement des Frères musulmans en Syrie. Titulaire d'un Doctorat de l'Université d'al-Azhar en 1949. Professeur à la faculté de Droit de l'Université de Damas en 1950.

Muṣṭafā Ṭlās

Né à al-Rastin-Homs en 1932. Ministre syrien de la Défense de 1972 à 2003. Compagnon de Hafez al-Asad et un des piliers de son régime. Il est titulaire d'un Doctorat de l'Université Paris-VIII (Saint-Denis) sur le thème « La Syrie naturelle: étude géopolitique et géohistorique ». La Licra (Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme) a estimé « inacceptable » qu'une université parisienne accueille la thèse de Mustapha Tlass, « un personnage connu pour avoir toute sa vie professé l'antisémitisme via des accusations moyenâgeuses ». <http://www.liberation.fr/monde/0109289786->

[mustapha-tlass-indesirable-a-l-universite-paris-viii](#). Dans son ouvrage intitulé *Azyme de Sion*, publié en 1985, le Général Mustafā Ṭlās avait notamment accusé les juifs de perpétrer des crimes rituels et d'utiliser le sang de chrétiens dans la fabrication du pain azyme.

Nağāḥ al-‘Aṭṭār

Ministre de la Culture sous Hafez al-Asad et vice-président pour les affaires culturelles sous Bachar al-Asad, sœur de ‘Iṣām al-‘Aṭṭār (voir *supra*).

Nūr al-Dīn al-Atāsī (1929-1992)

Dirigeant Baathiste civil originaire de Homs, médecin de formation et de tendance marxiste, il est l'un des leaders de l'aile «progressiste» qui préconisait des réformes politiques économiques d'inspiration marxiste. Il faisait partie de la faction de Ṣalāḥ Ğdīd et du commandement régional du Baath. Président de la Syrie après le coup d'Etat de 1966 et jusqu'en 1970, date du coup d'Etat acheminé par Hafez al-Asad. Emprisonné de 1970 à 1992. Il est mort à l'hôpital américain de Paris.

Rīyād al-Turk

Né à Homs en 1930. Secrétaire général du bureau politique du Parti communiste syrien dès sa fondation en 1973. Célèbre opposant politique syrien. Appelé Mandela de la Syrie, car emprisonné 20 ans dont 18 sous Hafez al-Asad (de 1980 à 1998) et 2 ans sous Bachar al-Asad (de 2000 à 2002) en raison de ses critiques envers le système politique syrien.

Sa‘īd Ḥawwa (1935-1989)

Né à Hama en 1935. Il est l'un des leaders du mouvement des Frères musulmans syriens. Diplômé de la faculté de *Charia* de l'Université de Damas. Très influencé par la pensée d'Hassan al-Banna et les écrits de Sayed Qutb, il est partisan du rétablissement du système Califal. Il représente le courant extrémiste des Frères musulmans en Syrie. Il est l'un des meneurs des manifestations de février 1973 contre le projet de Constitution présenté par Hafez al-Asad qui ne mentionnait pas l'islam comme religion d'Etat.

Sadik Jalal al-Azm

Né à Damas en 1931. Philosophe et universitaire syrien. Il a enseigné la philosophie dans plusieurs universités arabes et occidentales. Notamment à l'Université de Damas, et à l'Université américaine de Beyrouth. Son livre intitulé *Naqd al-fikr al-dīnī* (*Critique de la*

pensée religieuse) publié 1969 et sa position contre la fatwa de Khumayni contre Salman Rachdi lui a valu l'hostilité des islamistes et des religieux.

Şalāḥ Ğdīd (1926-1993)

Né à Dwīr B'abda (Lattaquié) en 1926. Officier baathiste issu de la communauté alaouite. Il représente l'aile gauche marxiste et le Commandement régional du Baath. Il a conduit le coup d'Etat du 23 février 1966 contre l'équipe du Commandement national. Chef du gouvernement syrien de 1966 à 1970 et homme fort du régime entre 1966 et 1970. Il a mené une politique socialiste. En 1970, il est renversé par le coup d'Etat mené par Hafez al-Asad. Emprisonné durant vingt-trois ans, il meurt le 19 août 1993 d'une attaque cardiaque dans un hôpital de Damas, le lendemain de son transfert de la prison militaire d'al-Mazzeḥ.

Samīr Ibrāhīm Ḥasan

Professeur de sociologie et doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines à l'Université de Damas.

Şiblī al-'Aīysamī

Né à Swida en 1930. Issu de la minorité druze de Syrie. Il est l'un des premiers baathistes en Syrie. Il fait parti de l'aile du Commandement national depuis la révolution du 3 mars 1963. Ministre de l'Agriculture et de la Réforme Agraire en 1964. Exilé en Irak, il est secrétaire général adjoint du parti Baath irakien jusqu'en 1992. Depuis l'invasion de l'Irak, il vit entre les Etats-Unis et le Liban.

Suhaīyl Zakkār

Né à Hama en 1936. Historien et défenseur des thèses de l'arabisme.

Ṭaiyyeb Ṭizīnī

Né à Homs en 1934, intellectuel et universitaire syrien. Etudes à Homs, doctorat de philosophie en Allemagne en 1967 et Doctorat d'études philosophiques en 1973. Professeur de philosophie à l'Université de Damas. Tendance marxiste.

Yasīn al- Ḥafīz

Né à Deir al-Zor en 1930, théoricien du marxisme arabe. Il a joué un rôle important dans la rédaction du rapport doctrinal intitulé : « Quelques fondements théoriques » qui a marqué le 6^{ème} Congrès national du Baath.

Yūssef Zu'aīyyen

Né à Abou Kamal en 1931. Premier ministre syrien de 1968 à 1970. Médecin de formation, il fait partie du courant marxiste du Baath de Ṣalāḥ Ğdīd et du commandement régional.

Annexe 1 : Chronologie indicative de la Syrie

La période de la *Nahda*

- 1789** Expédition de Bonaparte en Egypte. Début de la Renaissance arabe *Nahda*.
- 1830** Conquête de la Syrie par Ibrāhīm Pacha, fils de Muhammad ‘Ali d’Égypte.
- 1839** (3 novembre) Promulgation du rescrit impérial *Hatti-chérif* de Gulhané. Début des *Tanzimat* ottomans.
- 1840** Chrétiens et juifs ne sont plus des protégés (*dhimmî*) mais les égaux des musulmans, tout en conservant leurs privilèges communautaires.
- 1856** (18 février) Promulgation du rescrit impérial *Hatti-Hūmāyun* sous ‘Abd al-Mağīd 1^{er} qui insiste sur le statut d’égalité de tous les sujets ottomans.
- 1860** Liberté de la presse, notamment en Egypte.
- 1860** Conflit intercommunautaire et massacre des chrétiens au Liban et en Syrie.
- 1866** Fondation à Beyrouth du Collège Syrien Protestant (actuellement l’Université américaine de Beyrouth) par les missionnaires protestants.
- 1875** Fondation à Beyrouth de l’Université St. Joseph par les missionnaires jésuites.
- 1876** (23 décembre) Promulgation de la Constitution ottomane, inspirée des Constitutions française et belge. Elle instaure le principe de la séparation des pouvoirs et reconnaît la liberté religieuse ainsi que les droits civils et politiques aux Ottomans quelle que soit leur religion.
- 1877** Instauration du Parlement ottoman qui rassemble des députés de toutes les confessions.
- 1878** Le Sultan ‘Abd al-Ḥamīd II (1876-1909) suspend la Constitution ottomane, dissout le Parlement et préconise le panislamisme comme idéologie de résistance à la domination européenne.
- 1884** (13 mars) Premier numéro du journal hebdomadaire *al-‘Urwa al-Wṭqa* « *Le lien indissoluble* » fondé et édité par Ğamāl al-Dīn al-Afġanī (1839-1897) et Muhammad ‘Abdū (1849-1905). Le dernier numéro (n° 18) est sorti le 17 octobre 1884.
- 1890** Début de l’émancipation féminine par l’éducation.
- 1893** Fondation du *Maktab ‘Anbar* à Damas, une école secondaire dispensant un enseignement moderne qui a joué un rôle important dans la formation des élites nationalistes arabes.

- 1900** Publication du livre d'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī « *Ṭabā'i' al-Istibdād* », une étude sur les effets de la tyrannie exercée par des dirigeants ottomans dans les différentes provinces de l'Empire, sur le despotisme sous tous ses aspects sociaux, politiques, culturels et religieux.
- 1901** Naissance à Lattaquié de Zakī al-Arsūzī (père spirituel du Baath).
- 1902** 'Abd al-Raḥmān al-Kawākībī publie *Umm al-Qura* « La mère des Cités ».
- 1905** Nağīb 'Azūrī fonde à Paris '*Uşbat al-waṭan al-'arabī* « Ligue de la Patrie Arabe » dont l'objectif est d'inciter les Arabes à se révolter contre les Turcs.
- 1908** Révolution Jeunes-Turcs et restauration de la Constitution ottomane de 1876.
- 1910** Naissance à Damas de Michel 'Aflaq (théoricien et fondateur du Baath).
- 1911** Création de *Ġam'īyya al-'arabīyya al-fatāt* (Société de la Jeune Nation Arabe) à Paris dans l'objectif d'appeler à la libération des provinces arabes du joug turc. En 1914, le siège est transféré à Damas et l'Emir Faysal (fils du Chérif Hussein et futur roi de Syrie) en devient membre après la première guerre mondiale.
- 1912** Création du « Parti de la décentralisation ottomane » en Egypte par des intellectuels syriens, notamment Rafīq al-'Az̄m. Il ne remet pas en cause l'unité territoriale de l'Empire ottoman mais exige une large autonomie pour ses territoires arabes.
- 1912** Naissance à Damas de Ṣalāḥ al-Bīṭār (cofondateur du Baath).
- 1913** (18-23 juin) Tenue du premier Congrès arabe à Paris. Il réunit deux cents délégués, réaffirme les revendications relatives à l'usage officiel de la langue arabe et à la décentralisation administrative, en même temps qu'il appelle à l'union de tous les Arabes au-delà des distinctions confessionnelles.
- 1916** (16 mai) Accords secrets Sykes-Picot entre la France et l'Angleterre. Partage de l'Empire ottoman.
- 1916** (10 juin) Grande révolution arabe contre la domination ottomane
- 1917** (2 novembre) Déclaration Balfour (établissement en Palestine d'un Foyer national pour le peuple juif).
- 1918** Première guerre mondiale et défaite ottomane.
- 1918** (3 octobre) Entrée triomphante à Damas de l'armée arabe de Fayçal après l'évacuation des troupes ottomanes, mettant fin à quatre siècles de domination ottomane.
- 1919** (février) Ouverture à Paris de la Conférence de la Paix entre Faysal et les Alliés. Marchandage entre Anglais et Français sur le partage des territoires et les accords Sykes-Picot. La France cède le Moussel à l'Angleterre.

1920 (7mars) Tenue du Congrès syrien à Damas sous la présidence de Hāšim al-Atāsī. Proclamation de l'indépendance du Royaume de Syrie dans ses frontières naturelles. Fayçal est roi de Syrie.

1924 (3 mars) Abolition du système du calife.

Le mandat français (1920-1946)

1920 (25 avril) Conférence de San Remo. Confirmation des accords Sykes-Picot modifiés. La France est nommée puissance mandataire en Syrie et au Liban ; l'Angleterre en Irak, Transjordanie et Palestine.

1920 (24 juillet) Ecrasement des forces arabes de l'Emir Faysal à *Maīysalūn* (20 km de Damas) par les troupes françaises commandées par le général Gouraud. Le lendemain, les troupes françaises entrent à Damas.

1920 (10 août) Traité de Sèvres qui prévoit la création d'un futur Etat kurde qui ne reconnaît au Kurdistan que 20% de l'ensemble du territoire peuplé par les Kurdes.

1920 (août) Proclamation du « Territoire autonome des alaouites » placé directement sous administration française sur une superficie de 6.500 km, qui deviendra en 1930 « Gouvernement de Lattaquié ».

1920 (septembre) Proclamation de l'Etat d'Alep, de l'Etat de Damas. Le gouvernement de l'Etat des alaouites transforme les juridictions alaouites en organisations d'Etat et interdit aux tribunaux sunnites de traiter des affaires relevant de la compétence de leurs juges.

1920 Fondation du Bloc National (formation politique qui regroupe de grands notables nationalistes) par Ibrāhīm Hanānū.

1921 (4 mars) Création de l'Etat druze.

1922 (24 juillet) La SDN approuve le mandat français en Syrie.

1924 (octobre) Fondation du Parti communiste syrien au Liban.

1924 Création de l'école franco-arabe à Damas, 1925 à Alep et 1935 à Ṭarṭūs.

1925 (18 juillet) Déclenchement de la Grande révolte syrienne de la Montagne druze lancée par le Sulṭān Pāšā al-Aṭraš qui prendra une dimension syrienne.

1927 Fondation au Liban de la Ligue *Khoyboun* « être soi-même », une organisation pan-kurde qui appelle à l'unité et à l'indépendance de tous les Kurdes.

1928 (24 avril) Organisation d'élections à deux tours pour former une Assemblée constituante. Ces élections excluent l'Etat alaouite et l'Etat druze. Le projet de Constitution proclame la Syrie république parlementaire englobant tous les territoires syriens détachés de l'Empire ottoman. La Haut commissaire dissout cette Assemblée et promulgue unilatéralement une nouvelle Constitution.

- 1930** (6 octobre) Naissance de Hafez al-Asad à al-Qurdaha (Lattaquié).
- 1932** (16 novembre) Fondation du Parti syrien national social par Anṭūn S‘ādeh.
- 1936** (13 mars) Loi qui prescrit la mention d’appartenance confessionnelle sur les cartes d’identité, y compris la classification des confessions musulmanes sunnites, druzes et alaouites.
- 1939** (23 juin) La France cède la province d’Alexandrette à la Turquie.
- 1940** Fondation par Zakī al-Arsūzī d’*al-Ba‘ṭ al-‘Arabī* « Résurrection arabe », un rassemblement d’une dizaine de jeunes étudiants d’universités et de lycées, venus d’Alexandrette pour la plupart. Premier noyau du Baath.
- 1940** Fondation du mouvement *al-Iḥyā’ al-‘Arabī* « Renaissance arabe » à Damas par Michel ‘Aflaq et Ṣalāḥ al-Bīṭār.
- 1943** (5 avril) Michel ‘Aflaq prononce son discours « À la mémoire du prophète arabe » à l’Université de Damas.
- 1944** Fusion des différentes associations musulmanes lors du 5^{ème} Congrès tenu à Alep qui aboutit à la fondation de l’Association des Frères musulmans en Syrie. Muṣṭafa al-Sibā‘ī est élu *Murāqib al-‘ām* « contrôleur général », titre qui souligne son allégeance au « dirigeant général » du mouvement égyptien de Ḥasan al-Bannā.

L’après indépendance et la période de la bourgeoisie nationale

- 1947** (4-7avril) Premier Congrès du Baath à Damas et fondation du parti Baath. Adoption d’une Constitution et d’un règlement interne. Michel ‘Aflaq est élu Doyen du parti.
- 1949** Instauration du droit de vote des femmes.
- 1949** (30 mars) Coup d’Etat conduit par Ḥusnī al-Za‘īm (premier coup d’Etat en Syrie). Entrée des militaires sur la scène politique.
- 1949** (16 mai) La loi n° 76 promulguée sous le régime de Ḥusnī al-Za‘īm donne à l’Etat le pouvoir d’administrer et de gérer les *Waqfs*.
- 1949** (16 août) Deuxième coup d’Etat mené par Sāmī al-Ḥināwī.
- 1949** (19 décembre) Troisième coup d’Etat mené par Adīb al-Šīšaklī.
- 1950** (22 juin) Adoption par le Parlement de la première Constitution syrienne après l’indépendance de la Syrie.
- 1953** Le Baath fusionne avec le Parti socialiste arabe d’Akram al-Ḥawrānī. Le Baath devient le parti Baath arabe socialiste.
- 1953** Droit d’éligibilité des femmes.
- 1953** (17 septembre) Adoption du Code du statut personnel syrien par le décret législatif n° 59 promulgué sous le régime d’Adīb al-Šīšaklī.

- 1954** (juin) 2^{ème} Congrès national à Homs (Michel 'Aflaq est secrétaire général).
- 1956** Fondation de l'Institut *al-Fatḥ al-Islāmī* par le cheikh Muhammad Ṣāliḥ al-Furfūr (1901-1986), un établissement privé d'enseignement des sciences islamiques qui représente l'école hanafite.
- 1957** (14 juin) Fondation du Parti démocratique kurde en Syrie PDKS.
- 1958** (février) Création de la République Arabe Unie (union entre l'Egypte et la Syrie) et dissolution des partis politiques y compris le Baath.
- 1959** Formation du Comité militaire du Baath par des officiers mutés en Egypte lors de la RAU. C'est une formation indépendante des instances du parti, au départ composée de cinq officiers : Ṣalāḥ Ḡdīd, Muhammad 'Umrān, Hafez al-Asad, 'Abd al-Karīm al-Ḡundī et Aḥmad al-Mīr.
- 1959** (27 aout-1 septembre) 3^{ème} Congrès national tenu à Beyrouth.
- 1960** (aout) 4^{ème} Congrès national à Beyrouth (Michel 'Aflaq est secrétaire général).
- 1961** (septembre) Dissolution de la République Arabe Unie.
- 1961** (11 décembre) Création du Ministère des *Waqfs* « wazārat al-'āwqāf » conformément au décret législatif n° 204.
- 1962** (8 mai) 5^{ème} Congrès national à Homs (Michel 'Aflaq est secrétaire général).
- 1962** (5 octobre) Recensement exceptionnel de la population Kurde de la Jazira suite à l'étude sur la province de la Jazira attribuée au chef de la sécurité militaire du mohafazat al-Ḥassaka (Nord-est) Muhammad Ṭalab Hilāl. Ce recensement prive de la nationalité syrienne près de 120.000 Kurdes faute de document d'Etat civil prouvant leur présence en Syrie avant 1945.

Le parti Baath au pouvoir de 1963 à 1966 (la période des leaders historiques)

- 1963** (3 mars) Coup d'Etat baathiste, prise du pouvoir par le Baath en Syrie.
- 1963** (5-23 octobre) 6^{ème} Congrès national, Damas. Entrée des militaires au commandement national. De ce Congrès résulte un rapport doctrinal appelé *Ba'd al-munṭalaqāt al-naẓarīyya* (*Quelques fondements théoriques*), rédigé par un marxiste Yāsīn al-Ḥāfīz. Ce rapport constitue une rupture avec l'orientation idéologique des dirigeants historiques en ce qu'il accorde la priorité à la promotion d'une culture « révolutionnaire » et « scientifique » et introduit la notion de lutte des classes. L'adoption des « quelques fondements théoriques » illustre clairement la divergence idéologique entre les baathistes.
- 1963** (23 juin) Début des mesures de nationalisation. Le décret n° 88 limite la propriété à 50 hectares dans les zones irriguées. La tendance jacobine de l'Etat-nation s'est d'autant plus affirmée que l'Etat est devenu socialiste.

- 1963** (10-16 septembre). Premier Congrès régional du Baath, Damas, et entrée des militaires baathistes au sein du Commandement régional, Nūr al-Dīn al-Atāsī est le secrétaire général. (31 janvier-5 février) Section extraordinaire, secrétaire Šiblī al-‘Aysamī.
- 1964** (25 avril) Le Conseil National de la Révolution promulgue une Constitution provisoire (la première sous le Baath) qui qualifie la République Arabe Syrienne de « *République démocratique, populaire socialiste et souveraine* ».
- 1964** (12-18 février) 7^{ème} Congrès national, Damas, Michel ‘Aflaq est le secrétaire général.
- 1964** Aḥmad Kuftārū est nommé *Mufti* de la République et gardera ce titre jusqu’à sa mort en 2004.
- 1965** Michel ‘Aflaq cesse d’occuper le poste de secrétaire général du Baath en Syrie.
- 1965** (28 février) Les décrets n° 29 du 28 février 1965 et n° 104 du 29 mai 1965 accordent au Premier ministre et au Ministre des *Waqfs* les compétences du Haut Conseil des *Waqfs* « maḡlis al-āwqāf al-a‘lā » et le droit de nommer et de renvoyer les Imams, les prêcheurs et les enseignants des mosquées.
- 1965** (avril) 8^{ème} Congrès national, Damas, Munīf al-Razzāz est le secrétaire général. Retrait de Michel ‘Aflaq en protestation contre la mainmise des militaires sur le Baath.
- 1965** (17 mars-5 avril) 2^{ème} Congrès régional, Damas, Amīn al-Ḥāfiẓ est le secrétaire général. (11-13 juin) Damas, 1^{ère} section extraordinaire. (8-14 août) 2^{ème} section extraordinaire.
- 1965** (21 décembre) Dissolution du commandement régional par le commandement national.

Le régime néo-baathiste (1966-1970)

- 1966** (23 février) Coup d’Etat des néo-baathistes incarné par la figure de Ṣalāḥ Ğdīd. Il illustre la montée d’une faction marxiste, l’orientation laïcisante du 6^{ème} Congrès national, et annonce la victoire du Commandement régional et des membres du Comité militaire. Il met fin à la politique de « dérapage » *sīyāsāt al-inḥirāf* conduite jusqu’alors par la droite que représente Michel ‘Aflaq et Ṣalāḥ al-Biṭār.
- 1966** (17-27 mars) Le commandement régional conteste la décision du commandement national et tient une section extraordinaire pour élire 16 membres dont six militaires, secrétaire Nūr al-Dīn al-Atāsī.
- 1966** (20-25 septembre) 3^{ème} Congrès régional à Damas. Crise au sein du commandement régional entre Amīn al-Ḥāfiẓ et Ṣalāḥ Ğdīd. Session extraordinaire en septembre 1967.

- 1966** (octobre) 9^{ème} Congrès national syrien à Damas. Apparition du mouvement du 23 février dit néo-baathiste. Session extraordinaire (4-9 septembre 1967 à Damas).
- 1966** (10 octobre) Création de l'Union générale des étudiants syriens.
- 1967** (septembre) Mesures d'arabisation et de nationalisation notamment des écoles religieuses et étrangères. Les écoles privées qui enseignent quelques matières en anglais ou en français se voient obligées de le faire en langue arabe et doivent également respecter le programme officiel, y compris pour l'enseignement de la religion.
- 1968** (28 mars) Création de la Cour supérieure de Sûreté de l'Etat. Elle est abolie par le Décret législatif n° 53 du 23 avril 2011 suite aux manifestations contre le régime depuis le 18 mars 2011.
- 1968** (septembre) 10^{ème} Congrès national syrien à Damas. Session extraordinaire (30 octobre-11 novembre 1970), crise entre Ṣalāḥ Ḡdīd et Hafez al-Asad.
- 1968** (septembre) 4^{ème} Congrès régional à Damas, secrétaire Nūr al-Dīn al-Atāsī. Crise entre Ṣalāḥ Ḡdīd et Hafez al-Asad. Session extraordinaire 20-30 mars 1969.
- 1969** (1^{er} mai) Promulgation d'une Constitution provisoire. Conformément à cette Constitution, la République arabe syrienne est un Etat « *démocratique, populaire, socialiste* ». L'économie du pays est une « *économie socialiste dirigée* ». Elle se réclame de la lutte, du combat, de la démocratie populaire et du socialisme. Elle constitue une avancée considérable par rapport à la Constitution provisoire baathiste de 1964 car elle ne mentionne pas de religion d'Etat.

Régime baathiste de Hafez al-Asad (1970-2000)

- 1970** (16 novembre) Hafez al-Asad arrive au pouvoir par un coup d'Etat, dit *al-ḥaraka al-taṣḥīḥīyya* « Le mouvement de rectification ». Il emprisonne ses opposants et ordonne la dissolution du commandement régional du Baath.
- 1971** Fondation de l'Institut du cheikh Kuftārū, par l'ancien *Mufti* de la République Aḥmad Kuftārū (1912-2004).
- 1971** (23-31 août) 11^{ème} congrès national syrien, Damas.
- 1971** (16 février) Rétablissement par Hafez al-Asad du Conseil du Peuple, dissout début février 1966. Le président nomme, par décret présidentiel, 173 membres représentant les différentes corporations et organisations nationales pour la rédaction d'une nouvelle Constitution et d'une loi électorale. Ce conseil comporte des communistes, des nassériens, des délégués des organisations professionnelles, des progressistes, et notamment quatre femmes ; les baathistes tiennent 87 sièges.

- 1971** (12 mars) Hafez al-Asad est élu par référendum président de la République arabe syrienne pour un mandat de 7 ans avec 99, 2% des voix. Il est le premier président de la Syrie issu d'une minorité alaouite.
- 1971** (8-14 mai) Tenue du 5^{ème} Congrès régional à Damas. Election de 21 membres dont cinq militaires. Hafez al-Asad est le secrétaire général. Ce Congrès consacre la personnalité de Hafez al-Asad. Session extraordinaire (30 mai-13 juin 1974), ouverture économique.
- 1971** La Syrie franchit le seuil d'alphabétisation pour les femmes.
- 1972** (13 mars 1972) Formation des Conseils locaux et organisation de premières élections.
- 1972** Création du Front National Progressiste (FNP), un rassemblement qui regroupe des partis politiques de gauche interdits depuis mars 1958. Le Front National Progressiste englobe, lors de sa création, cinq formations : l'Union Socialiste Arabe, le Mouvement des Socialistes Unionistes, le Parti socialiste arabe, le Parti communiste syrien et le parti Baath qui préside. Le président du FNP est Hafez al-Asad. Le FNP est régi par la charte du 7 mars 1972 qui réserve au Baath la responsabilité totale des activités au sein de l'armée et de l'université
- 1972** Projet de nouvelle Constitution sous Hafez al-Asad (le projet ne fait aucune mention de la religion).
- 1972** (2 mai) Hafez al-Asad ordonne le décret présidentiel n° 36 qui instaure la reconnaissance du baccalauréat de l'enseignement islamique comme équivalent au baccalauréat de l'enseignement général de la section littéraire.
- 1973** (12 mars) Adoption de la nouvelle Constitution permanente sous Hafez al-Asad. La Syrie y est définie comme une « *République démocratique, populaire, socialiste* » (article 1) ; « *le parti Baath est le parti dirigeant de l'Etat et de la société* » (article 8) ; « *la religion du président est l'islam* » (article 3).
- 1973** (6-24 octobre) Guerre d'octobre. La Syrie récupère une partie du Golan, l'Egypte récupère le Sinaï. (22 octobre) Adoption par le Conseil de sécurité des Nations-Unies de la résolution 338 qui demande de cesser le feu.
- 1973** (février) Manifestations soutenues par les Frères musulmans dans les villes syriennes contre le projet de la nouvelle Constitution présenté par le régime de Hafez al-Asad et qui ne fait pas référence à la religion.
- 1973** (14 avril) Promulgation de la loi électorale.
- 1973** (mai) Adoption de la nouvelle Constitution permanente (l'islam est la religion du président de la République).
- 1973** (mai) Première élection législative. Election d'un Conseil du Peuple pour quatre ans.

- 1973** L'Imam chiite libanais Mūsā al-Šadr reconnaît les alaouites comme faisant partie de l'islam chiite.
- 1974** (février) Hafez al-Asad accomplit le petit pèlerinage « al-‘umra ».
- 1975** Fondation à Damas de l'Union Patriotique du Kurdistan UPK de Ğalāl Ṭalabānī.
- 1975** (juillet) Damas, 12^{ème} congrès national syrien.
- 1975** (5-14 avril) Tenue du 6^{ème} Congrès régional, Damas. Hafez al-Asad est le secrétaire général.
- 1975** (31 décembre) La loi n° 34 amende le code du statut personnel.
- 1976** Hafez al-Asad met fin aux politiques de spoliation à l'encontre des Kurdes dans la Jazira. Le projet de la ceinture arabe est suspendu.
- 1976** (mars) Début de la crise avec les Frères musulmans.
- 1978** (11 février) Deuxième mandat présidentiel.
- 1979** (22 décembre 1979-5 janvier 1980) Tenue du 7^{ème} Congrès régional, Damas. Création d'un Comité central de 75 membres (dont une trentaine d'alaouites). Rif‘at al-Asad le frère du président est élu à la tête du bureau pour l'éducation supérieur au sein du commandement régional. Il a autorité sur les universités et les enseignants.
- 1979** (16 juin) Attentat contre l'Académie militaire à Alep avec la collaboration d'un officier sunnite, Ibrāhīm al-Yūsuf, faisant selon le Ministre de l'Information Muhammad Iskandar, 32 morts et 54 blessés.
- 1980** (10-25 août) 13^{ème} congrès national syrien.
- 1980** (10 mars) Répression à Ğisr al-Šuĝūr, plus de 150 morts.
- 1980** (27 juin) Massacre à la prison de Palmyre après une tentative d'assassinat contre le président Hafez al-Asad (500 prisonniers islamistes).
- 1980** (7 juillet) Adoption de la loi n° 49 qui condamne à la peine capitale toute personne appartenant à l'organisation des Frères musulmans.
- 1981** (31 mars) Grève des professions libérales pour réclamer la fin de l'état d'urgence.
- 1981** (8 avril) Dissolution des syndicats professionnels indépendants et création d'autres syndicats contrôlés par le régime.
- 1981** (23-24 avril) Massacre à Hama. Près de 400 morts en représailles à un attentat contre un village alaouite.
- 1981** Création par Ğamīl al-Asad, frère cadet du président Hafez al-Asad, de l'association « ‘Alī al-Murtaḏā », une milice (4.000 miliciens et 3.000 membres). Elle recrute ses membres, exclusivement parmi les alaouites, par le biais des canaux traditionnels de

l'autorité communautaire. Elle est dissoute en décembre 1983 sur ordre du président.

- 1982** (2 février) Massacre de Hama, entre 10.000 et 15.000 morts et destruction d'une partie de la vieille ville sous les bombardements.
- 1984** (mai) Expulsion de Rif'at al-Asad, frère du président, chef des Brigades de défense.
- 1985** (6-20 janvier) Tenue du 8^{ème} Congrès régional à Damas, le dernier sous Hafez al-Asad. Hafez al-Asad est le secrétaire général.
- 1985** (6 et 20 janvier) 8^{ème} Congrès régional du Baath. Dernier sous Hafez al-Asad. Les membres du Comité central du Baath, la plus haute autorité du Baath, sont désormais nommés alors qu'ils étaient auparavant élus parmi les membres du Commandement régional
- 1985** Troisième mandat présidentiel.
- 1987** (26 avril) Le décret n° 13/61/1 promulgué par le Ministère de l'Administration locale interdit de donner des noms non arabes aux enseignes commerciales.
- 1989** Michel 'Aflaq se serait converti à l'islam à Bagdad mais n'aurait pas voulu l'annoncer publiquement.
- 1990** (22-23 mai) Elargissement des membres du Conseil du Peuple qui passent de 195 à 250 membres. Consécration pour la première fois, d'un tiers des sièges, soit 82 sièges, aux indépendants.
- 1991** (4 mai) Mesures de libération économique avec la promulgation de la loi n° 10 qui encourage les investissements privés syriens, arabes et étrangers.
- 1991** (décembre) Réélection de Hafez al-Asad pour un quatrième mandat.
- 1998** Ġāda Murād, nommée Procureur général de la République en 1998, est la première femme dans le monde arabe à occuper ce poste.
- 1999** (11 février) Réélection du président Hafez al-Asad pour un cinquième mandat avec 99,98% des voix.
- 2000** (10 juin) mort du président Hafez al-Asad. Le Parlement amende l'article 83 de la Constitution afin d'autoriser Bachar al-Asad alors âgé de 35 ans à devenir président. L'âge minimum du candidat à la présidence passe de 40 à 34 ans. Bachar al-Asad est promu deux jours plus tard Général en chef des forces armées syriennes par le vice-président 'Adb al-Ĥalīm Ĥaddām. Bachar al-Asad est élu le 10 juillet 2000 président de la République, par référendum. Les syriens voyaient en lui un réformateur qui démocratiserait le pays.

Annexe 2 : Constitution du Parti Baath arabe socialiste*

Principes Fondamentaux

Premier principe

L'unité de la Nation arabe et sa liberté

Les Arabes forment une seule nation qui a le droit naturel de vivre dans un seul Etat et de disposer librement d'orienter ses ressources. C'est pourquoi le parti Baath arabe socialiste considère que :

- 1- La patrie arabe forme une unité politique et économique indivisible. Aucun pays arabe ne peut réaliser ses conditions de vie loin de l'autre.
- 2- La Nation arabe forme une unité culturelle. Toutes les différences qui existent entre ses fils sont momentanées et illusoires. Ces différences cesseront avec le réveil de la conscience arabe.
- 3- La patrie arabe appartient aux Arabes. Eux seuls ont le droit de disposer de ses affaires, de ses richesses et d'orienter ses ressources.

Deuxième principe

La personnalité de la Nation arabe

La nation arabe se distingue par des qualités qui se manifestent dans ses renouveaux successifs. Elle se caractérise par la richesse de son dynamisme, par son esprit d'invention et par sa capacité à se renouveler et à renaître. Cela va toujours de pair avec la liberté individuelle et avec une large harmonie entre le développement individuel et l'intérêt national. C'est pourquoi le parti Baath arabe considère que :

- 1- La liberté de parole, de réunion et de croyance est sacrée et ne peut être réduite par aucune autorité.
- 2- La valeur des citoyens est appréciée -une fois accordée l'égalité des chances- en fonction du travail qu'ils effectuent en faveur du progrès et de la prospérité de la nation arabe, abstraction faite de toute autre considération.

* La Constitution du parti Baath a été approuvée lors du premier Congrès, dit Congrès fondateur, qui a eu lieu à Damas du 4 au 7 avril 1947. Traduction officielle corrigée par l'auteur.

Troisième principe

Mission de la nation arabe

La nation arabe a une mission éternelle qui se manifeste sous des formes nouvelles et complémentaires selon les époques de l'histoire. Elle vise à renouveler les valeurs humaines, à promouvoir le progrès humain, à favoriser la cohésion et la coopération entre les nations. C'est pourquoi le parti Baath arabe considère que :

1- La colonisation et tout ce qui s'y rapporte est un acte criminel que les Arabes combattent avec tous les moyens possibles. Les Arabes s'emploient selon leurs capacités matérielles et morales à aider tous les peuples qui luttent pour obtenir leurs libertés.

2- L'humanité est un ensemble solidaire par ses intérêts, dont la civilisation et les valeurs sont communes. Les Arabes se nourrissent de la civilisation mondiale et l'enrichissent. Ils tendent une main fraternelle aux autres nations et coopèrent avec elles pour fonder des systèmes justes qui garantissent à tous les peuples le bien-être, la paix et la grandeur morale et spirituelle.

Principes généraux

Article 1 :

Le parti Baath arabe est un parti arabe global dont les branches sont établies dans tous les pays arabes. Il ne traite la politique régionale [qutṛīyya] que du point de vue de l'intérêt arabe supérieur.

Article 2 :

Le siège général du parti se trouve actuellement à Damas mais peut être transféré dans toute autre ville arabe, si l'intérêt national l'exige.

Article 3 :

Le Parti Baath arabe est un parti national [qawmī] qui croit que le nationalisme est une réalité vivante et éternelle et que le sentiment national conscient qui lie étroitement l'individu à sa nation est un sentiment sacré, riche de forces créatrices. Il pousse au sacrifice et éveille le sentiment de responsabilité ; il contribue à orienter l'humanisme de l'individu d'une manière pratique et effective. L'idée nationale proclamée par le parti consiste en la volonté du peuple arabe de se libérer, de s'unifier, d'obtenir l'opportunité de réaliser la personnalité arabe dans l'histoire

et de coopérer avec toutes les nations à tout ce qui garantit à l'humanité la progression vers le bien et le confort.

Article 4 :

Le Parti Baath Arabe Socialiste croit que le Socialisme est une nécessité jaillissant du cœur du Nationalisme arabe car c'est le système idéal qui permet parfaitement au peuple arabe de réaliser ses possibilités et d'épanouir son génie. Ainsi, il garantit un développement progressif à la Nation arabe dans sa production morale et matérielle et une fraternité étroite entre ses individus.

Article 5 :

Le Parti Baath Arabe Socialiste est populaire. Il croit que le pouvoir appartient au peuple, qui seul est la source de toute autorité et de toute direction, et que l'Etat n'a de valeur que si le pouvoir émane de la volonté des masses. De même, son caractère sacré dépend de sa liberté. Pour cette raison, le Parti compte sur le peuple dans l'accomplissement de sa mission, et cherche à être en contact étroit avec lui et à élever son niveau intellectuel, moral, économique et sanitaire, pour qu'il puisse avoir conscience de sa personnalité et de l'exercice de ses droits dans la vie individuelle et nationale.

Article 6 :

Le Parti Baath Arabe Socialiste est révolutionnaire. Il croit que ses objectifs primordiaux sont la renaissance du Nationalisme arabe et l'établissement du Socialisme. Ils ne peuvent se réaliser que par la révolution et la lutte. Il croit qu'opter pour le développement lent et se contenter d'une réforme partielle et superficielle font peser sur ces objectifs les risques d'échec et de perte. C'est pourquoi, le parti décide :

A- La lutte contre le colonialisme pour libérer entièrement la Patrie Arabe.

B- La lutte pour réunir tous les Arabes en un seul Etat indépendant.

C- La lutte contre la corruption dans tous les aspects de la vie qu'ils soient intellectuels, économiques, sociaux et politiques.

Article 7 :

La Patrie Arabe forme la terre peuplée par la Nation arabe. Elle s'étend entre les montagnes du Taurus et de Bastakwey, le Golf de Basra, la Mer Arabe, les montagnes de l'Ethiopie, le Sahara, l'océan Atlantique et la Méditerranée.

Article 8 :

La langue officielle de l'Etat et des citoyens est l'arabe. C'est la langue de l'écriture et de l'enseignement.

Article 9 :

Le drapeau de l'Etat arabe est celui de la Révolution arabe qui éclata en 1916 pour la libération et l'unification de la Nation arabe.

Article 10 :

L'Arabe est celui qui utilise essentiellement la langue arabe, qui a vécu ou a aspiré à vivre sur la terre arabe et qui a le sentiment d'appartenir à la Nation arabe.

Article 11 :

Est expulsé de la Patrie arabe, tout ce qui appelle à une coalition raciste contre les Arabes ou s'y associe, et tout ce qui y est venu dans un objectif colonialiste.

Article 12 :

La femme arabe jouit de tous les droits du citoyen. Le parti a lutté pour améliorer la condition de la femme afin qu'elle soit digne d'avoir ces droits.

Article 13 :

Il faut réaliser le principe de l'égalité des chances dans les domaines de l'enseignement et de l'économie, pour que les citoyens montrent leurs capacités effectives et maximales dans tous les domaines de l'activité humaine.

Le programme**La politique intérieure du Parti****Article 14 :**

Le régime de l'Etat Arabe est un régime parlementaire constitutionnel. Et l'autorité exécutive est responsable devant l'autorité législative élue directement par le peuple.

Article 15 :

Le lien national est le seul lien existant dans l'Etat arabe. Il garantit l'harmonie entre les citoyens et leur fusion dans le creuset d'une seule nation. Il lutte contre tous les fanatismes, le sectarisme, l'esprit de clan, le racisme et le régionalisme.

Article 16 :

Le régime administratif dans l'Etat arabe est un régime décentralisé.

Article 17 :

Le parti œuvre pour répandre l'esprit populaire (l'autorité du peuple) et pour en faire une réalité vivante dans la vie de l'individu, et il travaille également à établir une constitution qui garantisse aux citoyens arabes l'égalité absolue devant la loi, l'expression libre de leur volonté, le choix sincère de leurs représentants. Ainsi, il leur prépare une vie libre dans le cadre des lois.

Article 18 :

Il donne librement une législation unifiée à l'Etat arabe, en harmonie avec l'esprit de l'époque actuelle, et à la lumière des expériences de la Nation arabe dans son passé.

Article 19 :

L'autorité judiciaire est respectée et indépendante. Elle jouit d'une immunité absolue.

Article 20 :

Les droits du citoyen sont intégralement accordés à tout citoyen vivant sur la terre arabe, sincère envers la Patrie arabe et isolé de toute coalition raciste.

Article 21 :

Le service militaire est obligatoire dans la Patrie Arabe.

La politique étrangère du Parti**Article 22 :**

La politique étrangère de l'Etat arabe s'inspire de l'intérêt national arabe et de la mission éternelle des Arabes. Elle vise à participer avec les autres nations à la

réalisation d'un monde harmonieux, libre et sûr, qui marche constamment sur la voie du progrès.

Article 23 :

Les Arabes luttent, de toutes leurs forces, pour détruire les bases du colonialisme, de l'occupation et de toute influence étrangère politique ou économique dans leurs pays.

Article 24 :

Puisque seul le peuple arabe est la source de toute autorité, tous les traités et les pactes qui ont été conclus par les gouvernements et qui perturbent la politique arabe générale sont abolis.

Article 25 :

La politique arabe étrangère vise à donner une image véritable de la volonté des Arabes de vivre libres et de leur désir sincère de voir toutes les nations jouir comme eux de la liberté.

La politique économique du Parti

Article 26 :

Le Parti Baath est socialiste. Il croit que la fortune économique, dans la Patrie Arabe, appartient à la nation.

Article 27 :

La répartition actuelle des richesses dans la Patrie arabe est injuste. C'est pourquoi elle doit être reconsidérée et redistribuée équitablement les richesses entre les citoyens.

Article 28 :

Tous les citoyens sont égaux en valeur humaine, ainsi le Parti interdit l'exploitation de l'effort d'autrui.

Article 29 :

Les établissements d'intérêt public, les grandes ressources naturelles, les grands moyens de production et les moyens de transport appartiennent à la nation et sont

administrés directement par l'Etat. Les compagnies et les monopoles étrangers sont supprimés.

Article 30 :

La propriété agraire est déterminée en fonction de la capacité du propriétaire à la faire pleinement fructifier sans exploiter l'effort d'autrui, sous le contrôle de l'Etat et conformément à son programme économique général.

Article 31 :

La petite propriété industrielle est déterminée en fonction du niveau de vie des autres citoyens dans l'état.

Article 32 :

Les ouvriers participent à la gestion de l'usine. En plus de leurs salaires, fixés par l'Etat, ils se voient accorder une quote-part des bénéfices du travail dont l'Etat fixe le pourcentage.

Article 33 :

La propriété immobilière est autorisée pour tous les citoyens mais ils n'ont pas le droit de la louer et de l'exploiter aux dépens des autres. L'Etat garantit un minimum de possession immobilière à tous les citoyens.

Article 34 :

La propriété et l'héritage sont deux droits naturels, protégés dans les limites de l'intérêt national.

Article 35 :

L'usure est supprimée entre les citoyens. Il n'existe qu'une seule banque gouvernementale qui émet la monnaie garantie par la production nationale et qui finance les projets agraires et industriels nécessaires.

Article 36 :

L'état contrôle directement les commerces intérieur et extérieur pour supprimer l'exploitation entre le producteur et le consommateur, pour protéger ces commerces et la production nationale de la concurrence de la production étrangère, et pour assurer l'équilibre entre exportation et importation.

Article 37 :

Un programme global est établi à la lumière des expériences et des théories économiques les plus modernes pour industrialiser la Patrie Arabe, développer la production nationale et orienter l'économie industrielle dans chaque pays selon ses possibilités et les matières premières dont il dispose.

La politique sociale du Parti

Article 38 : La famille, les enfants, et le mariage

1- La famille est la cellule fondamentale de la nation. L'Etat doit veiller à sa protection, son développement et son bonheur.

2- Les enfants constituent un dépôt confié en premier lieu à la famille et en second lieu à l'Etat, et tous deux doivent travailler à les élever et à prendre soin de leur santé et de leur éducation.

3- Le mariage est un devoir national, l'Etat doit l'encourager, le faciliter et le contrôler.

Article 39 : La santé publique

L'Etat construit à ses frais les établissements de médecine préventive, les maisons de santé, et les hôpitaux qui répondent le mieux aux besoins des citoyens et leur garantissent les soins gratuits.

Article 40 : Le travail

1- Le travail est obligatoire pour tous ceux qui peuvent travailler. L'Etat doit assurer un travail intellectuel ou manuel à chaque citoyen.

2- Le revenu du travail doit garantir au travailleur un niveau de vie décent.

3- L'Etat garantit la subsistance de tous les personnes dans l'incapacité de travailler.

4- Une législation juste pour le travailleur détermine le nombre d'heures de travail par jour, lui accorde un congé payé hebdomadaire et annuel, protège ses droits, lui garantit la sécurité sociale dans la vieillesse et indemnise les accidents du travail.

5- Sont créés des syndicats indépendants pour les ouvriers et pour paysans, encouragés afin de devenir un outil capable de défendre leurs droits, d'améliorer leur niveau de vie, de prendre en charge leurs qualifications, d'augmenter les

opportunités qui leur sont accordées, de créer entre eux le sens de la solidarité et de les représenter devant les hauts tribunaux du travail.

6- Sont formés des tribunaux spéciaux pour le travail, devant lesquels sont représentés l'Etat, les syndicats d'ouvriers et de paysans, pour juger les différends entre les travailleurs, les directeurs des usines et les représentants de l'Etat.

Article 41 : La culture de la société

1- Le Parti travaille à créer une culture commune à la Patrie arabe, une culture nationale arabe, libre, progressiste, universelle, profonde et humaniste dans ses perspectives, et à la généraliser dans tous les milieux.

2- L'Etat a la responsabilité de protéger la liberté de parole, de publication, de réunion, de protestation et presse, dans les limites de l'intérêt national arabe suprême, et d'offrir tous les moyens qui permettent l'exercice de cette liberté.

3- Le travail intellectuel est le plus sacré de tous les genres de travail et il est du devoir de l'Etat de protéger les intellectuels et les savants, et de les encourager.

4- Il est permis, dans les limites de l'idée nationale arabe, de fonder des clubs, de former des associations, des partis, des organisations de jeunesse, des entreprises de tourisme et de profiter du cinéma, de la radiodiffusion, de la télévision et de tous les moyens civils modernes pour généraliser la culture nationale et le bien-être du peuple.

Article 42 : Elimination des inégalités

Il convient d'abolir les inégalités de classe et les discriminations. Les inégalités résultent d'une situation sociale corrompue. Le Parti lutte donc dans les rangs des classes laborieuses opprimées jusqu'à ce que soient éliminées ces inégalités et ces discriminations, que tous les citoyens retrouvent intégralement leur valeur humaine, et qu'il leur soit possible de vivre sous un régime social juste, où il n'y aura de distinction entre citoyens que la capacité intellectuelle et l'habileté manuelle.

Article 43 : Le nomadisme

Le nomadisme est une situation sociale primitive qui affaiblit la production nationale, et fait d'une grande partie de la nation un organe paralysé ; il entrave son évolution et sa progression. Le Parti lutte pour sédentariser les bédouins, leur attribuer des terres, supprimer le système tribal et appliquer à leur égard les lois de l'Etat.

La politique du Parti dans l'éducation et l'enseignement

La politique éducative du parti vise à créer une génération arabe nouvelle, ayant foi en l'unité de sa nation, en l'éternité de sa mission, adoptant les idées scientifiques, libérée des entraves des superstitions et des traditions réactionnaires, pleine de l'esprit d'optimisme, de lutte et de solidarité avec ses concitoyens, pour réaliser un sursaut arabe et le progrès de l'humanité. C'est pourquoi, le Parti décide que :

Article 44 :

Il faut marquer toutes les domaines de la vie intellectuelle, économique, politique, architecturale et artistique d'une empreinte nationale arabe, qui restitue à la nation son rapport avec son histoire glorieuse, et la stimule à aspirer à un avenir glorieux et idéal.

Article 45 :

L'enseignement est une des tâches qui n'incombent qu'à l'Etat, seront donc éliminés tous les établissements étrangers et privés.

Article 46 :

L'enseignement, à tous degrés, est gratuit pour tous les citoyens, et obligatoire dans ses stades primaires et secondaires.

Article 47 :

Sont créés des écoles professionnelles, dotées des moyens les plus modernes, et les études y sont gratuites.

Article 48 :

Les professions de l'enseignement et de l'éducation sont réservées aux citoyens arabes, à l'exception de l'enseignement supérieur.

L'amendement de la Constitution

Article séparé

Les principes fondamentaux et généraux ne seront pas amendés, les autres articles de la constitution seront amendés sur approbation des deux tiers des membres de l'assemblée du parti, après proposition du comité exécutif, du quart des membres de l'assemblée ou du dixième des membres du conseil général.

Annexe 3 : « Ba‘d al-muntalaqāt al-nazarīyya » *

Introduction

Il est intéressant d'établir la distinction entre une pensée militante, résultant d'une confrontation avec le réel, s'accrochant à lui et élaborée au fil d'une succession de durs combats, menés par les masses populaires contre leurs ennemis acharnés à contrarier le mouvement de l'histoire qui les pousse vers l'avant et à leur barrer le chemin du progrès, et une pensée formée dans l'étroitesse des cercles fermés et suscitée par le snobisme intellectuel ou les joutes stériles, abstraites de l'esprit, d'autre part. Pour n'avoir pas présente à l'esprit cette distinction, notre réflexion, déséquilibrée, est incapable d'embrasser toutes les données de la question posée, et ne peut pas faire abstraction des circonstances historiques qui lui ont donné naissance.

Une théorie politique, une doctrine militante ne surgit pas spontanément en l'espace d'un jour et d'une nuit, d'une année ou de deux. Elle se cristallise puis se fixe progressivement dans les esprits comme le fruit des évolutions historiques traversées par les masses populaires en action ; ce qui implique à son égard, obligatoirement une attitude tout autant vivante et efficace. Par la force des choses, cette pensée s'enrichit et se précise pour devenir un guide sûr à l'usage des masses populaires en marche vers leurs objectifs. Une théorie politique militante ne peut d'ailleurs pas facilement s'adapter à des règles de pratique sociale exercées dans d'autres lieux et sous d'autres cieux, car la réalité sociale est une réalité vivante, et en perpétuelle évolution. La règle scientifique expérimentée et définie à partir de conditions particulières, bien qu'elle repose, dans son essence sur des bases principielles invariables, n'aboutit pas partout à des résultats identiques lorsque sa pratique s'accomplit dans des situations objectivement différentes. L'esprit scientifique révolutionnaire se trouve amène à construire pierre par pierre, à concevoir élément par élément, son corps de doctrine, bien qu'il soit loin d'être isolé ou oublié de l'héritage scientifique universel. Ce dernier doit d'ailleurs être éprouvé et confronté avec la réalité vécue elle-même, faute de quoi on est conduit à une espèce de «soumission scientiste» plutôt qu'à une pratique scientifique. Il est évident qu'il existe une différence notoire entre la logique scientifique et la soumission scientiste, laquelle conduit aux formes figées, préétablies, à la sclérose de la réflexion et nécessairement à l'isolement par rapport au mouvement de l'histoire.

* « Quelques fondements théoriques ». Résolutions du 6^{ème} Congrès national du Baath tenu à Damas du 5 au 23 octobre 1963. Nous nous sommes contentés de rapporter seulement l'introduction vue son importance dans l'orientation du Baath. Cette introduction a été écrite lors du 7^{ème} Congrès national tenu à Damas du 12 au 18 février. C'est traduction est tirée de l'ouvrage : *Le parti Baath : sur quelques fondements théoriques*, Espagne, s.l., 1977.

Notre Parti n'est pas né retranché des expériences humaines, isolé du patrimoine universel commun. Bien au contraire, il est né à un moment crucial de la révolution mondiale et, de ce fait, il a participé en premier par son action au transfert et à l'usage bénéfique de ce patrimoine.

Née à l'action politique au moment même où le mouvement socialiste mondial prenait son élan pour un nouvel essor, notre organisation n'a pas choisi d'adopter, à son égard, une attitude passive. Bien au contraire, sûre d'elle-même, elle s'affirma immédiatement constructive. Ce faisant, elle rejeta catégoriquement l'idéologie réformiste social-démocrate, réprouva comme coupable la pratique stalinienne du socialisme, fondée sur la terreur et la violence politique, tout comme elle refusa la manipulation opportuniste des principes socialistes eux-mêmes. C'est d'ailleurs avec une parfaite logique qu'elle adopta, face aux agissements stalinistes des mouvements communistes dans notre Patrie arabe, une attitude de réprobation et de désaveu.

Notre Parti peut être considéré comme l'un des premiers au monde à avoir adopté une ligne politique socialiste concrète, puisqu'il considéra, d'emblée, que les liens unissant, sur le plan international, les mouvements socialistes -conçus selon le schéma (stalinien)- étaient des liens artificiels, au service d'une stratégie transitoire. Par contre, l'application véritable des principes du socialisme de dimension universelle et humaine ne pouvait se concevoir que sur une base respectueuse des spécificités nationales et après éradication des contradictions qui agissent au profit de l'exploitation et des exploités. L'humanité et l'universalité que nous souhaitons, doivent être fondées sur le respect de ces spécificités pour ouvrir la voie à l'opportunité d'échanges amicaux et constructifs. Le concept d'humanisme tel que nous le préconisons est nécessairement fait d'authenticité et son sort reste lié au franchissement d'une étape ou de l'accomplissement d'une stratégie particulière.

Attaché à distinguer une conception politique transitoire et une autre plus spécifiquement stratégique, double caractère, soit lié à ses effets et à ses objectifs, notre Parti a été conduit à observer une position de neutralité. En fait, cette neutralité recouvrait autant un refus du système démocratique occidental et de l'esprit réformiste qui anime son socialisme, que la désapprobation des pratiques du socialisme stalinien, adoptées par l'Union Soviétique probablement sous l'effet des circonstances. La neutralité observée n'était assortie d'aucun opportunisme politique qui nous aurait fait osciller entre un et un autre. Elle constitue une ligne fixe, ressentie comme une exigence par l'évolution historique humaine, aux possibilités toujours renouvelées. La pensée progressiste dans le monde accepte aujourd'hui, sans débat, ces vérités devenues courantes. Notre Parti peut se targuer d'avoir été parmi les premiers à les avoir adoptées, quoi qu'il lui en ait coûté dans son histoire passée et même de nos jours. Ces prises de position rendirent incompréhensible l'engagement idéologique de notre Parti. Le combat mené contre nous par les mouvements d'obédience stalinienne et le sectarisme virulent dont notre Parti

essuya les abus contribuèrent pour beaucoup à cette incompréhension. Cette situation renforça notre conviction et notre attachement à l'héritage universel de la pensée socialiste qui étaient médiatisés chez nous par une approche scientifique. Et aucune conception politique ne peut se prévaloir de posséder tout le savoir. Il est possible qu'à partir de données scientifiques, de nouvelles lois régissant la vie en société soient découvertes. Mais aucune ne peut épuiser la matière scientifique au point de dispenser l'esprit de poursuivre ses recherches. Le domaine de la science est vaste et incommensurable, comme la vie elle-même.

C'est sur ces fondements que le Parti Baath Arabe Socialiste a construit son action historique théorique et militante. Procédant d'une orientation scientifique, il refusa catégoriquement toute soumission scientiste. Du reste, cette pratique lui permit de découvrir le mécanisme de plusieurs règles fondamentales régissant la vie sociopolitique arabe. Ce sont ces règles parfaitement admises aujourd'hui, qui lui permirent de conduire la lutte politique arabe et d'assurer ses pas vers le progrès. Cette approche d'essence scientifique lui permit de dévoiler l'infantilisme d'une certaine gauche et l'analphabétisme politique de la droite.

Quand pour la première fois, le contenu conceptuel et théorique véritable du nationalisme a été mis en évidence par notre Parti, ce fut grâce à ce schéma : « C'est pour unir les membres de leur communauté éparpillée que les Arabes revendiquent l'unité de leurs territoires et veulent abattre le joug de l'occupation étrangère ».

Le nationalisme a constitué pour l'Asie et l'Afrique un instrument efficace de libération contre le colonialisme et l'exploitation intérieure. Cette vérité du nationalisme, devenue partout évidente en Orient et Occident, était à l'époque durement combattue par ceux-là qui, revêtus d'oripeaux empruntés ici ou là ou excipant de sentiments de soumission scientiste, ne cessaient de soutenir que « la revendication nationale est une revendication bourgeoise et raciste, contraire à l'universalité humaine, à l'internationalisme » : ils feignaient d'oublier ce qu'ils soutenaient auparavant, en disant qu' « il n'y a rien, dans le nationalisme politique, qui puisse endiguer le danger particulariste arabe, freiner son expansion ou échapper à son oppression, quand bien même la collectivité arabe se plaint aujourd'hui de la domination exercée sur elle par l'étranger ».

Cette thèse absurde, soutenue sous couvert du « soi-disant » internationalisme, ouvrait la voie à l'assimilation et à l'absorption de certaines parties du territoire arabe par les puissances colonisatrices. Elle était ainsi terriblement paralysante et démobilisatrice grâce à la colonisation et aux tentatives d'assimilation.

L'absence d'une ligne de conduite politique réfléchie et scientifique a rendu les tenants de cette thèse inaptes à percevoir l'internationalisme que recèle l'attitude nationaliste arabe, puisque, par définition, celle-ci était mobilisée contre la domination coloniale et l'exploitation sous toutes ses formes et par voie de conséquence solidaire de

tous les mouvements de libération dans le monde. Par les fins poursuivies, cette alliance internationaliste était une alliance de destin avec l'ensemble du genre humain luttant contre l'exploitation politique et sociale ; et même une alliance d'amour envers tous les hommes qui recherchent la maîtrise et la domination de la nature.

C'est pour cette raison et dans ce sens même que notre Parti a déclaré : « Le nationalisme que nous proclamons est avant toute chose un nationalisme empreint d'amour pour le genre humain. Il procède du même sentiment qui lie une famille à son foyer, car nous considérons la patrie comme un vaste foyer dont la nation est la nombreuse famille ».

En adoptant ce principe, notre Parti était conscient d'avoir forgé un précepte politique nouveau qui aura une incidence certaine sur l'évolution des pays d'Asie et d'Afrique. L'attitude nationaliste dans ces pays exprime nécessairement une volonté de libération par le socialisme. Convaincue de bénéficier de la confiance de son peuple dont elle unifie les rangs et de celle de tous les peuples du monde, elle est attachée à la coopération internationale et à l'indépendance politique exempte d'agressivité, aussi bien qu'elle refuse l'oppression, la domination coloniale, le racisme, l'exploitation et l'asservissement. Pourquoi ? Parce que tous ces pays ont été victimes d'agression coloniale, victimes du racisme, de l'exploitation et de l'asservissement.

Notre Parti fut également le premier à prôner que la nation arabe a moins besoin de réformes économiques, ou d'un mouvement politique dynamique que d'un esprit nouveau et d'une personnalité qui lui insuffle confiance en elle-même et en ses possibilités.

Après avoir sondé la profondeur des problèmes posés et les perspectives de l'étape à franchir, notre organisation a mis à découvert les solutions adéquates les plus propres à remédier aux carences et aux faiblesses rencontrées. Ce faisant, débordant le cadre strictement politique et impulsant dans la Nation un mouvement civilisateur conforme à l'esprit de l'époque, elle libéra ses énergies en inculquant l'esprit de révolte contre tout ce qui entrave son progrès politique, sa pensée ou paralyse l'évolution de notre société.

Cette lutte fut menée à tous les niveaux ; notre organisation s'adressant à la génération nouvelle la remua dans ses profondeurs pour la pousser à se désencroûter et à se défaire de ses vieux mythes et de ses dangereuses illusions. Notre Parti agit pour « préserver les prérogatives de la pensée libre et la dynamique de l'action politique, détruire la mentalité du profit, revivifier la jeunesse de l'esprit par tous les moyens et surtout par les arts et les créations de la pensée ».

En liant fortement la revendication nationale à l'option socialiste, notre mouvement réussit le premier à soustraire à la droite réactionnaire un de ses plus puissants instruments politiques. Les masses populaires exploitées, désormais libérées et maîtresses du destin de la Nation, s'engouffrèrent par la large brèche ainsi opérée. « Une libération véritable ne peut être que l'œuvre du peuple, l'œuvre du plus grand nombre des enfants de notre peuple, l'œuvre de la majorité formée par nos travailleurs brimés et exploités. Non seulement parce

que ces derniers sont la majorité, mais aussi parce que plus que tout autre, ils sont victimes d'injustice, d'exploitation, d'asservissement, atteints dans leur dignité humaine et nationale. Toutes ces raisons et ces conditions ont fait de ces masses populaires le moteur de l'histoire. Expression de son authenticité, constituant l'avant-garde militante de la Nation, c'est à elles qu'incombe la charge de préserver celle-ci de la destruction ».

La nature de la lutte à mener conduit notre Parti à refuser aux états-majors politiques traditionnels qui défigurent le mouvement historique de notre peuple et dénaturent sa personnalité nationale, toute qualité de direction. Ces états-majors par leur comportement social et politique, affublaient notre personnalité communautaire et imprimaient à nos convictions des caractéristiques qui sont plutôt les leurs : un comportement propre aux classes aisées avec une pensée sénile et anachronique. Le sort de la Nation arabe et du combat national étaient entre les mains de ces « chefs » représentatifs d'une époque bien révolue, sans prestige et sans influence ni sur le peuple ni sur la plus grande partie de sa jeunesse.

La cause nationale -pourtant si vitale- était défendue à un niveau inférieur du raisonnement, sans liaisons avec la réalité actuelle -à l'exception des manifestations répulsives de patriotisme, empreintes d'arrogance, ou de passivité, ne se découvrant que par le biais de l'agressivité et de la querelle. Il est faux de croire que la doctrine socialiste qui anime notre Parti procède « d'une idée abstraite, d'une tendance à l'universalité en général, ou bien d'un sentiment de commisération à l'égard de ceux qui souffrent. Au contraire, cette doctrine émane d'une nécessité absolue -une nécessité vitale qui est celle de sauver notre nation menacée de dépérissement et de disparition. L'affrontement avec les puissances colonisatrices et avec les ennemis de sa cause est une bataille qui déterminera son existence ou sa disparition. C'est la justification de la doctrine socialiste, la justification aussi du rôle joué par la classe laborieuse arabe au cours de cette étape historique, déterminante quant à la lutte pour notre existence ».

L'idéologie socialiste qui anime notre Parti représente le produit des besoins profonds ressentis par notre lutte contre le colonialisme et contre la réaction arabe. Par ce biais, on distingue nettement la ligne scientifique suivie par notre Parti dans l'analyse de la situation politique de celle de la « soumission scientiste » pratiquée chez nous par les communistes.

La lutte anticolonialiste fit apparaître les spécificités de notre lutte des classes en raison surtout du fait que les couches féodales, bourgeoises ou bureaucratiques n'ont jamais pu, face à la conquête et à la domination coloniale, préserver notre personnalité communautaire et l'intégrité de notre territoire. Il est évident que, dans nos contrées, la lutte des Classes n'est pas née et n'a pas pris forme en raison de la division profonde entre une minorité de capitalistes et une majorité exploitée représentée par le monde du travail.

L'analyse du phénomène fait plutôt ressortir l'incapacité morale et physique des classes sociales féodales ou bourgeoises à défendre le patrimoine national contre la spoliation coloniale, leur incapacité à concevoir et à construire un nouvel édifice social, qui aurait pu suppléer à la disparition de l'ancien, afin de sauvegarder nos masses populaires des rudes épreuves de la faim et de la pauvreté, en multipliant en leur faveur les occasions de travailler et de produire et en résorbant par là une situation antinomique existant entre une progression démographique alarmante et une production nationale faible et stagnante.

« Ce ne sont pas seulement les capitalistes et les féodaux qui sont les ennemis du peuple arabe », soutenait notre Parti, « mais également, tous les hommes politiques qui soutiennent la thèse de la division en régions de notre patrie car cette division sert leurs intérêts particuliers. Il faut aussi classer parmi ceux-ci tous les collaborateurs avec la puissance colonialiste, tous les adversaires de la connaissance, du véritable savoir, du progrès, de l'ouverture et de la tolérance et tous ceux qui s'acharnent à combattre la volonté d'indépendance et de libération de notre Nation ».

Pourquoi ranger les adeptes de la division régionale arabe parmi les ennemis de notre peuple, parmi les exploités ? Simplement parce que cette division est une arme de réserve pour le colonialisme, et un danger qui divise et brise le front des masses arabes en lutte contre la domination étrangère.

Ceux qui, bien qu'ils se proclament socialistes et progressistes, optent pour la « régionalisation » et fondent leurs intérêts sur elle, sont objectivement ennemis du progressisme et du socialisme. L'édification de ce dernier nécessite, en effet, l'éviction et la fin de toute mainmise coloniale sur le pays, de quelque nature qu'elle soit.

Les forces populaires ne peuvent affronter le pouvoir colonial, d'une manière sérieuse et définitive, qu'au moment où elles auront élargi leur front pour atteindre ce niveau de combat dans chaque région ; l'unification des rangs dans le cadre d'un même destin est indispensable.

Toutes les organisations politiques qui œuvrent pour le socialisme sans préconiser l'unité arabe constituent des mouvements réformistes, incapables de mener efficacement la lutte contre le colonialisme, et par voie de conséquence incapables d'affronter les forces internes féodales et bourgeoises. Manquant de souffle révolutionnaire, elles ne peuvent appréhender tout le réel vécu et préconiser des solutions adéquates et complètes. C'est d'ailleurs cela qui explique leurs trébuchements et leurs erreurs, et qui les prive de tout pouvoir d'attraction sur les larges masses de notre patrie, condition pourtant nécessaire selon l'optique socialiste à toute véritable mobilisation populaire contre la domination coloniale.

Pourquoi classer parmi les ennemis du peuple et des forces populaires les adversaires de la pensée libre, du savoir et de la science, du progrès, de l'ouverture culturelle et de la tolérance ? Parce que leur attitude pratique face à la science et au progrès

les assimile au pouvoir colonisateur obscurantiste lui aussi. Parce que sans véritables réformes de nos institutions sociales, économiques et culturelles, nous ne pouvons affronter ce pouvoir avec succès. Combattre le progrès social, c'est s'allier objectivement à la puissance coloniale dans son combat contre nos masses ; de même, lui sont alliés ceux qui suscitent des tendances sectaires pour se nourrir d'elles et qui deviennent une arme très dangereuse manipulée par le colonialisme pour frapper l'unité du front intérieur constitué par nos forces populaires.

Telles sont les raisons pour lesquelles notre Parti Baath Arabe range parmi les ennemis du peuple la catégorie des exploiters, fussent-ils prononcer les serments les plus solennels pour protester de leurs sentiments anticolonialistes. Plus que les bonnes intentions affichées, seules comptent assurément les prises de position, l'action engagée et les résultats constatés. Cette règle de conduite politique permet au Parti d'éclairer les masses populaires sur le contenu de l'unité arabe et les particularités qu'elle recèle. « L'unité arabe est une révolution contre tout ce qui dénature et défigure ; elle bouleverse une réalité intolérable, dévoile et libère en profondeur les forces de vie cachées pour leur donner une saine orientation. On ne doit pas imaginer cette unité comme une opération suscitée de l'extérieur, parce qu'elle est le contraire d'une juxtaposition de membres - fussent-ils sains- que l'on surajoute. Cette unité est dynamique et active, créative dans sa totalité comme dans ses parties ; elle agit selon le principe de vie qui traverse toute sa structure organique. Et en aucun cas, elle ne peut donc être regardée comme un simple ensemble fondé sur des liens de solidarité et d'entraide. L'intégrité unitaire tient à la sauvegarde de la personnalité de chacun de ses membres ; mieux, elle l'appuie et l'approfondit, lui confère sa vérité et son authenticité spécifique, protège son esprit créateur dès l'instant où elle l'intègre à elle comme partie vivante de sa totalité ».

« Les potentialités de la Nation unifiée ne sont pas la simple addition de ses facultés dynamiques et matérielles estimées dans leur disparité. Elles constituent, une fois intégrées, une plus grande force dans la quantité, plus complexe dans le genre par la surdétermination qui en résulte. En tout état de cause, la primauté reste au militantisme ».

« L'action militante est l'expression véritable de la Nation. Dans la lutte politique nous posons les jalons de notre avenir ; et par elle, nous supprimons peu à peu les facteurs de régression et de décadence. La dynamique de ce combat mené avec foi efface la recherche des intérêts personnels et particuliers, les profits d'ordre matériel, les basses contestations ou les égoïsmes. Une nouvelle échelle de valeurs s'établit à la faveur de cette lutte : on y accède selon son critère d'action ou on chute pour ne plus rien compter. La division des rangs militants est, dans la pratique, l'arme la plus dangereuse utilisée par le colonialisme ».

« Notre Parti n'a ni improvisé ni agi arbitrairement lorsqu'il lia dans l'action les deux concepts de l'unité arabe et du socialisme. Cette conception s'est imposée à lui parce qu'elle seule conduit les masses populaires à prendre en charge le projet d'unité pour

l'intégrer comme élément essentiel et dynamique de ses revendications au même titre que le pain, un salaire décent, ou des soins médicaux pour ses malades.

Le paysan pauvre et brimé revendique cette conception lorsqu'il s'attache à conquérir ses droits sur sa production et à briser l'iniquité et l'asservissement qui pèsent sur ses épaules. L'unité arabe est devenue ainsi, grâce à notre Parti, une revendication réaliste vivante qui traverse tout le corps social arabe, s'imbrique à sa vie quotidienne et s'insinue jusque dans les menus détails de ses occupations et de ses besoins matériels ».

L'unité arabe n'est en rien une « mécanique » volontaire, que l'on peut atteindre par une simple unification politique, au moment où la conjoncture se révèle favorable. Comme si cette unité ne nécessitait qu'une préparation restreinte au seul domaine politique, sous forme de négociations ou de manœuvres... L'unité politique repose, selon notre point de vue, sur un fondement théorique, comme les concepts de socialisme ou de liberté. Elle s'appuie, elle aussi, sur des idéaux qui lui sont propres, des principes de militantisme organisé, quotidien et constant. Toutes les étapes qui seront franchies raffermiront le dévouement à sa cause et aplaniront les obstacles sur la route de la victoire définitive.

Si notre parti a réussi, par le biais de cette approche scientifique, à fixer aux masses arabes les objectifs politiques à poursuivre, il a également défini l'instrument sur lequel ces derniers doivent s'appuyer pour obtenir le changement : un parti révolutionnaire en mesure de garantir l'avenir de la Nation. En effet, notre communauté arabe « a besoin d'un vrai Parti, qui reflète au plus haut degré l'esprit et le dynamisme de la majeure partie de notre société ». Un parti authentique, un parti ardent et efficace, à la hauteur de la mission qui lui a été confiée par la Nation arabe ; c'est ce Parti qui sera capable de réinsuffler à cette dernière une âme nouvelle, capable de la faire ressurgir de ses ténèbres. « Bien entendu, cette œuvre de régénération s'applique au Parti, en premier lieu, afin qu'il devienne le modèle suivi par l'ensemble de la Nation saine et avancée ».

En un mot, ce sera le Parti du bouleversement, d'abord contre lui-même, pour éviter sclérose et dépérissement, et ensuite contre toutes les situations dégradantes et oppressives ; ce sera le Parti de l'avant-garde consciente, entièrement avertie de la conjoncture actuelle et du mouvement général historique, convaincue de l'absolue nécessité du progrès.

Empruntant cette voie radicale, notre Parti révèle que la méthode qui provoque cette résurgence nouvelle et qui conduit à ce bouleversement ne peut être que la méthode révolutionnaire avec ce que contient ce concept de lutte et de violence.

Les situations oppressives sont, estime notre Parti, le fait d'une minorité d'individus qui trouvent dans ces situations-là l'occasion de sauvegarder leurs intérêts privés, le maintien de leurs privilèges et de leur idéologie sectaire. Attachés au statu quo, ils en sont les protecteurs et les défenseurs vigilants. Lutter contre l'oppression, c'est affronter donc ceux qui en sont les tenants et qui en tirent profit.

Le bouleversement est dirigé contre tous ceux qui s'abandonnent à cette oppression ou qui en sont satisfaits ; il doit contrarier leurs projets au point de créer au sein du pays une réaction contre leurs entreprises malsaines. Lorsque la pensée se libère de ses entraves, lorsque l'esprit est assaini, lorsque émergent les vraies valeurs, la notion de révolution n'a qu'un sens clair et précis : c'est le combat et l'affrontement avec l'idéologie, les valeurs et les intérêts en place. Et c'est de cet affrontement que viendra la résurrection.

« Nous aurons sans doute des difficultés à traverser, et un très long chemin à parcourir constamment armés d'une pensée, d'une hiérarchie de valeurs, d'une foi. Expérience après expérience, nous commettrons des erreurs, et nous en corrigerons d'autres jusqu'au moment où la Nation s'unifiera sur la voie de la lutte et des épreuves ».

Seules ces méthodes d'action radicales peuvent amener les masses populaires à une prise de conscience et à une sensibilisation politique : les discours ronflants, les pieux sermons ne pourront jamais leur donner un haut niveau d'adhésion et leur rendre confiance en elles-mêmes. Ce sont bien les luttes et leurs conséquences, les échecs et les victoires qui rehaussent le moral des masses, avivent leur dynamisme pour les mettre en situation de s'agripper à la roue de l'histoire et de l'entraîner vers l'avant.

En se traçant scientifiquement cette ligne d'action, notre Parti s'est convaincu des données historiques qui définissent l'étape actuelle, et il a incarné les vœux de notre peuple en affichant sa devise historique : UNITE, LIBERTE et SOCIALISME. Si, hier encore, les ennemis de notre révolution arabe ont réussi à semer le doute et faire taxer d'irréalisme notre devise, ils en sont aujourd'hui bien incapables. L'attachement ferme manifesté par nos masses à ces idéaux comme une vérité gravée dans leur esprit a rendu inefficace leur campagne et les a obligés à des changements de tactiques. Aujourd'hui, non seulement ils feignent de les avoir adoptés, mais ils en rajoutent... Car, insidieusement, ils s'acharnent à les vider de leur substance et combattent les forces qui, historiquement, ont inscrit ces idéaux comme objectif dans leurs activités militantes. Notre Parti a le devoir de dénoncer ces vils agissements et ces indignes tromperies.

Il est évident que ces idéaux historiques ne seront vraiment appliqués que par les forces qui les ont énoncés et ancrés dans l'esprit des masses. Ces dernières sont indiscutablement les seules à pouvoir les traiter à fond et à s'en montrer les vigilants défenseurs. Il en est ainsi parce que ces idéaux sont la raison d'être de ces forces révolutionnaires et représentent parmi d'autres une page historique de leur existence.

Notre mouvement -dès l'instant où il a pris en charge le projet d'unité arabe- en dénonçant les dangers de la réflexion dogmatique et abstraite, a pu démontrer dans son analyse des réalités arabes la nature des obstacles et des difficultés et a pu préconiser les solutions les plus adéquates pour les réduire.

L'histoire a confirmé hier, comme elle confirme aujourd'hui, la justesse de notre analyse traitant du problème posé. Et notre Parti continue, sans désespérer, son action, solidement appuyé sur sa conception scientifique et sur son plan mûrement réfléchi.

Pour vaincre les difficultés et franchir les obstacles, notre Parti doit jouir d'un haut niveau moral ; ce qui lui permettra de toujours choisir la vérité et de lutter sans interruption pour son avènement. Par ailleurs, il ne pourra accéder à ce haut degré de préparation que lorsqu'il aura pu démontrer qu'il incarne effectivement « une mentalité nouvelle, un esprit nouveau, une morale nouvelle, sans attache aucune avec tout groupement et toute association gagnés par la dégradation et la corruption ».

Un parti de nature révolutionnaire, comme celui qui est décrit plus haut se reconnaît facilement à ses différents aspects et signes extérieurs. Ces derniers sont aisément décelables dans la structure nouvelle observée, reflet miniaturisé de la Nation ; ce Parti est véritablement celui de la Révolution, ou alors dans le cas contraire, il y a abus de dénomination et n'est révolutionnaire que le sigle et le nom.

Toutes ces qualités doivent se refléter dans le Parti lui-même, dans le comportement intègre de ses partisans, dans le style de leur travail militant et dans la manière de concrétiser les objectifs, en bref, dans la pratique des vertus que les militants veulent susciter dans la société future. Il est impossible que notre mouvement soit identique, conforme et assimilable à tout environnement corrompu et malsain, alors qu'il prétend vouloir fonder une société nouvelle, plus saine et plus solide.

A l'instar de ce que nous souhaitons voir dans un proche avenir comme vertus dans notre société à construire -une société harmonieuse, libre et débarrassée de ses entraves anachroniques, au sein de laquelle le citoyen occupera la place qui convient à sa compétence, à sa valeur et à son dévouement- nous estimons indispensable que le Parti du bouleversement soit en tout premier revêtu de ces qualifications dans son organisation et dans sa démarche vers la réalisation de son objectif.

Si le Parti de la Révolution n'arrivait pas à créer les convictions qui feraient émerger des profondeurs du peuple toutes les compétences cachées, les conditions qui assigneraient à chaque individu -selon ce qu'autorisent sa compétence et non son nom ou son patronyme, son engagement sincère et non son entregent-, si ce Parti donc, dès les premiers instants de son activité politique, n'a pas réussi lui-même à pratiquer ces vertus qu'il prêche au peuple et qu'il essaie de lui inculquer, comment arriverait-il à le faire par la suite ?

Si notre organisation ne s'armait pas d'une solide éthique militante, elle se transformerait rapidement. Et de parti révolutionnaire et mouvement historique qu'elle était, elle deviendrait une faction minée par les contradictions, les divergences d'intérêts, rongée par les luttes intestines. Elle finirait par éclater comme un flacon qui répand les effluves nauséabonds des mesquins intérêts privés, et des égoïsmes étroits.

Une morale militante solide et une observation stricte de la vérité forment la cuirasse du Parti, sans laquelle il ne pourra se défendre contre l'éclatement et l'anéantissement.

La résorption de nos contradictions internes s'opère par nos réactions positives et par des compromis avec, pour souci ultime, l'unification de toutes les énergies mobilisées au sein du Parti pour les entraîner vers l'avant.

Mais la méthode pratiquée à l'encontre des ennemis de notre Parti et de nos masses populaires est différente de celle que nous préconisons pour résoudre nos quelques contradictions, nées d'éléments encore retardataires qui militent dans notre organisation. Confondre la pratique d'usage interne et celle d'usage externe constitue une trahison de notre mission historique et une transgression grave qui nous conduit inéluctablement dans les ornières de la politicaillerie sur la corde raide des aventuriers politiques.

Il appartient à notre Parti de se garder de l'opportunisme destructeur et de se montrer, à cet égard, ferme et vigilant. S'adonner à l'opportunisme est un jeu très dangereux comme de jeter une allumette dans un tas de paille. L'observation de ces règles permettra à notre Parti d'affronter efficacement les difficultés qu'il rencontrera sur son chemin, de franchir les étapes et de se montrer toujours prêt à assumer ses responsabilités dans les combats que mènent nos masses arabes et notre Révolution pour déterminer notre destin et notre avenir.

Deux qualités fondamentales distinguent notre idéologie : elle repose sur la science et la pratique révolutionnaire.

Parce que l'esprit scientifique est par nature ouvert sur le réel, dont il se nourrit, qu'il s'appuie sur l'expérience et refuse les schémas préconçus, notre idéologie socialiste et nationaliste est d'inspiration scientifique. Seule cette inspiration rend notre idéologie apte à dégager notre peuple arabe des conceptions moyenâgeuses qui conditionnent encore son comportement politique et empêchent son élan libre et créateur. En Europe occidentale, le combat socialiste a pris naissance et s'est épanoui à la faveur de l'affrontement entre la bourgeoisie et la classe ouvrière. La bourgeoisie avait déjà réussi une révolution économique et culturelle sur la féodalité, quand le mouvement socialiste entra en action. Il a pu ainsi s'appuyer sur des traditions de pensée éclairées et libérées des entraves anciennes que cette même bourgeoisie avait imposées à la société. Ce n'est pas le cas dans notre patrie arabe, et cela explique le sens national de notre option en même temps que notre attachement à l'orientation socialiste.

Notre patrie doit entreprendre et conduire à bonne fin, en même temps, trois révolutions :

1. Une révolution culturelle pour transformer les mentalités.

2. Une révolution dans le domaine économique pour modifier les rapports de production d'essence féodale ou précapitaliste et introduire à leur place des rapports socialistes. Et ce faisant, consolider les bases matérielles d'un nouvel et sérieux essor économique.

3. Une révolution pour réduire l'état de division régionale et éliminer ses séquelles néfastes à tous les niveaux.

Ces raisons imposent au mouvement révolutionnaire dans nos régions divisées et retardataires, de lancer et de réaliser ces révolutions d'une manière concomitante. Tout changement -même radical- dans le domaine économique s'avère tronqué et insuffisant s'il n'est accompagné d'une approche scientifique et culturelle et d'une lutte incessante pour l'unité arabe. Le socialisme ne consiste pas seulement à établir un cadre économique fondé sur la justice. Il est aussi, et même avant toute chose, un nouveau regard jeté sur la condition de l'homme et de la société, une réflexion rationnelle et scientifique fondée sur la foi dans l'homme, dans sa capacité de concevoir son avenir et les instances qui doivent en toute légalité le régir et celle d'organiser la société humaine dans un esprit empreint de rationalité et de liberté.

Par son caractère scientifique, l'idéologie de notre Parti nous permet d'affronter d'une manière complète et radicale les aspects anachroniques de la société arabe dans les domaines culturel, social et économique. Toute tentative de travestissement opérée dans le domaine culturel ou social par le biais idéologique crée indiscutablement le danger de l'édification d'une société monstrueuse et dénaturée développée économiquement, mais dans tous les autres domaines, empêtrée dans la dégradation et la régression.

La pensée scientifique est la seule en mesure de donner à la révolution arabe contemporaine une dimension radicale, globale, qui fera se succéder les mutations révolutionnaires dans tous les domaines de notre existence.

La critique du complexe social arabe et de toutes ses articulations traditionnelles en crise, une critique objective et radicale et l'analyse profonde et décisive préparent les conditions pour l'éradication de tous les aspects négatifs qui bloquent et freinent l'évolution de notre société.

La restructuration des anciens cadres socioculturels de la société arabe rendra plus courts les délais nécessaires à l'édification d'une société complètement moderne. Sans elle, les possibilités d'un développement harmonieux, rapide et radical de la structure sociale seraient par trop aléatoires, voire même impossibles : les côtés négatifs finiraient par bloquer toute évolution économique sérieuse et accélérée de l'ancienne société.

La seconde qualification de notre Parti est son attachement à une idéologie révolutionnaire, car le fondement de la pensée socialiste scientifique et nationale a recours, dans son analyse sociale et économique, à un raisonnement dialectique. En effet, nous

admettons que la société est agitée par la lutte des classes qui en constitue la contradiction fondamentale, et notre Parti vise à la réalisation simultanée de deux objectifs : l'unité arabe et l'abolition du système d'exploitation. La contradiction principale au sein de la société n'est pas fortuite, et elle ne sera pas réduite par la philanthropie ou la simple bonne volonté de quelques «hommes de bien» ou par l'accumulation de réformes partielles dans un cadre social demeuré tel quel, et contre lequel nous luttons.

Le passage d'un ordre social à un autre ne peut s'opérer (surtout dans un pays sous-développé) qu'au moyen d'un véritable bond en avant (et donc pas par une avance graduelle), qui détruit les bases économiques sclérosées et toutes les structures politiques, juridiques, sociales et culturelles existantes.

L'idéologie de notre mouvement refuse catégoriquement et sans hésitation tout réformisme opportuniste qui préconise une progression lente dans la lutte pour la transformation sociale.

Se satisfaire de réformes partielles secondaires ne conduit pas, et ce sous quelque forme que ce soit, à un changement global du cadre social arabe, dans ses différents aspects économique, social et culturel.

Le courant social réformiste, resté dans ce cas dangereux, aura tôt fait d'imprimer son empreinte négative à tout le Parti, pour le conduire petit à petit vers une optique réduite, « régionaliste », jusqu'à le rendre assimilable au cadre traditionnel de cette société, et résigné face aux réalités existantes.

Si le courant socialiste réformiste a rencontré en Europe des conditions objectives qui lui ont permis de s'enraciner, ce courant ne trouve pas, dans les réalités de la patrie arabe et, en général, dans celle des pays sous-développés, ces mêmes raisons objectives qui autorisent son existence.

Ainsi, à la lueur de cette analyse, le mouvement socialiste dans nos contrées explique que l'infiltration insidieuse dans ses rangs de cette optique politique, conservatrice et opportuniste, s'effectue dans le besoin inavoué de contrecarrer la tendance révolutionnaire qui l'anime et dans le but de tenter sa liquidation de l'intérieur. L'idéologie révolutionnaire est le seul moyen naturel de résoudre les problèmes du sous-développement. Dans notre monde contemporain, où le fossé se creuse toujours davantage entre les pays développés et les autres, l'impulsion révolutionnaire exploite à son profit cette contradiction. Il est patent que ces derniers ont tissé avec les premiers des liens de dépendance et d'asservissement solides qui se surajoutent aux contradictions propres d'une société dominée par un style de vie retardataire. Une idéologie révolutionnaire, clairement exprimée est la seule susceptible de provoquer le changement de la société ancienne dans laquelle stagne notre peuple et par conséquent, la destruction de cet ordre des choses, de ses bases et ses cadres, et l'édification d'une société arabe aux structures sociales, économiques et culturelles nouvelles.

Annexe 4 : La loi n° 49 de 1980 relative aux Frères musulmans*

Vu les dispositions de la Constitution et les décisions de l'Assemblée du Peuple qui s'est tenue le 24/8/1400 de l'hégire, le 07/07/1980, le Président de la République promulgue la loi suivante :

Article 1

Est considéré criminel et passible de la peine de mort toute personne affiliée à l'organisation des Frères musulmans.

Article 2

a-Est exempté de la peine prévue à la présente loi ou de toute autre loi, tout adhérent qui annonce son retrait de cette organisation dans le mois qui suit l'entrée en vigueur de la présente loi.

b-Le retrait de l'organisation doit être effectué en vertu d'une déclaration écrite et présentée personnellement par l'adhérent au préfet ou à l'ambassadeur pour ceux qui sont à l'étranger.

Article 3

Est réduite la peine des crimes commis avant l'entrée en vigueur de cette loi par l'adhérent à l'organisation si celui-ci s'est livré dans le mois qui suit la date de l'entrée en vigueur de la présente loi pour ceux qui sont à l'intérieur et dans les deux mois pour ceux qui sont à l'étranger et cela selon les critères suivants :

a-Si le crime est passible de peine de mort, de travaux forcés à perpétuité ou de réclusion à perpétuité, la peine est réduite à cinq années de travail forcé au maximum.

b-Si l'acte comprend d'autres délits, la peine prévue est un emprisonnement de un à trois ans.

Article 4

Est exempté de la peine pour des délits commis avant la rentrée en vigueur de cette loi tout adhérent à cette organisation qui se livre dans le mois qui suit l'entrée en vigueur de la

* Le décret 61/2011 portant amnistie générale en faveur des détenus politiques inclut en particulier « le crime mentionné dans la loi 49/1980 », autrement dit l'appartenance à l'Association des Frères Musulmans. En vertu de cette loi, les Frères musulmans, même lorsqu'ils n'avaient commis ni crime ni délit, étaient jadis condamnés à mort. Au cours des dernières années, cette peine était systématiquement commuée en détention à 12 ans de prison. Pour les condamnés à mort, l'amnistie se traduira par la transformation de leur peine en détention à perpétuité, assortie ou non de travaux forcés. Quant aux criminels déjà condamnés à perpétuité, leur peine sera réduite à 20 ans de détention. Texte traduit de l'arabe par l'auteur.

présente loi pour ceux qui sont à l'intérieur du pays et dans les deux mois pour ceux qui sont à l'étranger.

Article 5

Ne bénéficie pas de la réduction de peine et de l'amnistie mentionnées dans la présente loi ceux qui sont en état d'arrestation ou en cours de procès.

Article 6

La présente loi sera publiée au Journal Officiel et prendra effet à partir de la date de sa promulgation, Damas, le 25/8/1400 de l'hégire, le 08/07/1980.

Président de la République

Hafez al-Asad

Références bibliographiques*

‘ABD AL-KARĪM Aṣlān, « Le système totalitaire », in Violette Daguerre (dir.), *Démocratie et droits humains en Syrie*, La Commission arabe des droits humains avec la collaboration de la Commission européenne, traduit de l’arabe par Ahmed Manai et Hakim Arabdiou, Paris, Editions Eurabe, 2001. <http://www.achr.nu/kt.fr1.htm>.

‘ABD AL-LAṬĪF Kamāl, *al-Taḥkīm fī al-‘almānīyya : i’ādat binā’ al-mağāl al-sīyāsī fī al-fikr al-‘arabī* (Réflexion sur la laïcité : la reconstruction de l’espace politique dans la pensée arabe), Maroc/Liban, Afrīqīya al-Šarq, 2002.

‘ABDŪ Muhammad, *al-Ā’māl al-Kāmila* (Les œuvres complètes), t.3, réalisé par Muhammad ‘Amāra, Beyrouth, Dār al-Šurūq, 1993.

‘ABDŪ Samīr, *al-Yahūd al-sūrīyyūn* (Les Juifs syriens), Damas, Dār Ḥassan Malaṣ, 2003.

‘ABDŪ Samīr, *Ḥizb al-ba’ṭ al-‘arabī al-ištirākī tāḥkum sūrīyya 1963-1970*, (Le parti Baath arabe socialiste gouverne la Syrie, 1963-1970), Damas, Dār Ḥasan Malaṣ, 2006.

‘AFLAQ Michel, *Fī sabīl al-Ba’ṭ* (Dans la voie du Baath), 2^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ṭalī’a li-l-Ṭībā’a wa al-Našr, 1978.

‘AFLAQ Michel, *Ma’rakat al-maṣīr al-wāḥid* (La bataille du même destin), 8^{ème} éd., Beyrouth, al-Mu’assasa al-‘Arabīyya li-l-Dirāsāt wa al-Našr, 1979.

‘AĪYSAMĪ (AL-) Šiblī, *Ḥizb al-ba’ṭ al-‘arabī al-ištirākī, marḥalat al-‘arbī’īnīyyāt al-ta’sīsīyya 1940-1949* (Le parti Baath arabe socialiste : la période de la fondation dans les années quarante 1940-1949), t. 1, Beyrouth, Dār al-Ṭalī’a, 1974.

‘AĪYSAMĪ (AL-) Šiblī, *Le parti Baath : l’étape de sa fondation (1940-1949)*, Italie, s. n., 1977.

‘ALĀYLI (AL-) ‘Abdu Allāh, « kalimat ‘almana » (Le mot laïcisme), in *Mğallat Āfāq*, ‘An al-‘almana (Sur le laïcisme), numéro spécial, Beyrouth, juin 1978, p. 1-2.

‘AMĀRA Muhammad, *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī : šahīd al-ḥurīyya wa muğadid al-islām* (‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī : martyr de la liberté et rénovateur de l’islam), 3^{ème} éd., Le Caire, Dār al-Šurūq, 2007.

‘AMĀRA Muhammad, *al-Islam wa al-‘urūba wa al-‘almānīyya* (L’islam, l’arabisme et la laïcité), Beyrouth, Dār al-Wiḥda li-l-Ṭībā’a wa al-Našr, 1981.

‘AMĀRA Muhammad, *al-Mašrū’ al-ḥaḍārī al-islāmī* (Le projet civilisationnel islamique), Le Caire, Dār al-Salām, 2008.

* Cette bibliographie ne mentionne que les références bibliographiques utilisées dans les notes de bas de page.

‘AWĀD Rīyāḍ Sulaīymān, ḤŪRĪ (AL-) Hānī Šiḥāda, *al-Qā'id al-mufakir Ḥāfiẓ al-Asad wa al-mašrū' al-tanmawī al-ḥaḍārī*, « *Le commandant penseur Hafez al-Asad et le projet de développement civilisationnel* », Damas, Markaz al-Riḍā, 1999.

‘AZMA (AL-) ‘Azīz, « Le religieux et le temporel dans le présent arabe », in *Revue d'Etudes Palestiniennes*, Paris, Les Editions De Minuit, 1993, n° 49, p. 65-79.

‘AZMA (AL-) ‘Azīz, *al-'Almānīyya min manẓūr muḥtalif (La laïcité d'un point de vue différent)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1992.

‘UṬMĀN Hāšim, *al-'Alawīyūn baīyna al-ustūra wa al-ḥaqīqa (Les Alaouites entre mythe et vérité)*, 2^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ā‘lamī, 1985.

‘UṬMĀN Hāšim, *Hal al-'alawīyūn šī'a ? (Est-ce que les Alaouites sont des Chiïtes ?)*, Beyrouth, Dār al-Ā‘lamī, 1994.

ABABSA Myriam, « Frontières de développement en Syrie : l'adaptation du projet baathiste aux logiques tribales dans le front pionnier de la Jazīra », in *A Contrario, Frontières au Moyen Orient*, sous la direction de Riccardo Bocco et Daniel Meier, février 2005, vol. 3, n° 2, p. 11-25.

ABABSA Myriam, « Idéologie spatiale et discours régional en Syrie », in Alessia de Biase, Christina Rossi (dir.), *Chez nous : identités et territoires dans les mondes contemporains*, Paris, Editions de la Villette, 2006, p. 235-249.

ABABSA Myriam, ROUSSEL Cyril, AL-DBIYAT Mohammed, « Le territoire syrien entre intégration nationale et métropolisation renforcée », in Baudouin Dupret *et al.*, (dir.), *La Syrie au présent, reflets d'une société*, Arles, Sindbad/Acte Sud, 2007, p. 37-77.

ABBAS Hassan, « Censure et information », in *Confluences Méditerranée, Le printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 39-46.

ABBOUD Cha‘ban, « Les quartiers informels de Damas : une ceinture de misère », in Baudouin Dupret *et al.* (dir.), *La Syrie au présent : reflets d'une société*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2007, p. 169-176.

ABD-ALLAH Umar F., *The Islamic Struggle in Syria, Foreword and Postscript*, Berkeley, Mizan Press, 1983.

ABDEL NOUR Antoine, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (16^{ème}-18^{ème} siècle)*, Beyrouth, Publication de l'Université Libanaise -Section des Etudes Historiques, 1982.

ABDEL-MALEK Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Le Seuil, 1970.

ABŪ ZAĪD Naṣr Ḥāmid, *Naqd al-ḥiṭāb al-dīnī (Critique du discours religieux)*, 2^{ème} éd., Le Caire, Dār Sīnā’, 1994.

AFĠĀNĪ (AL) Ġamāl al-Dīn, *al-Ā'māl al-kāmila (Les œuvres complètes)*, réalisé par Muhammad 'Amāra, Beyrouth, 1979.

'AĪYSAMĪ (AL-) Šiblī, *Ḥizb al-ba'ṭ al-'arabī al-ištirākī, marḥalat al-numū wa al-tawasu' 1949-1958 (Le parti Baath arabe socialiste : la période du développement et de l'expansion)*, t. 2, Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a, 1978.

AMIN Samir, *Modernité, religion et démocratie : critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*, Lyon, Paragon / Vs, 2008.

ANAWATI Georges C. et al., *Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, l'Égypte et l'Afrique du Nord*, vol. 1, München, Kaiser, 1982.

ANŠĀRĪ (AL) Muhammad Ġābir, *al-Fikr al-'arabī wa širā' al-aḍḍād (La pensée arabe et l'affrontement des contradictions)*, Beyrouth, al-Mū'assasa al-'Arabīyya li-l-Dirāsāt wa al-Našr, 1996.

ANSARY Abdou Filali, *Réformer l'Islam*, Paris, La Découverte, 2003.

ANTŪN Farah, *Ibn Rušd wa falsafatuhu (Averroès et sa philosophie)*, 3^{ème} éd., présenté par Ṭaīyyeb Tīzīnī, Beyrouth, Dār al-Farābī, 2007.

ARKŪN Muhammad, *Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

ARSŪZĪ (AL-) Zakī, *al-Ā'māl al-kāmila (Les œuvres complètes)*, vol.1 et 4, Damas, Dār al-Yaqāza al-'Arabīyya, 1972.

AZM (AL-) Sadik Jalal, *al-Islām wa al-naz'a al-'almānīyya (L'islam et l'orientation laïque)*, traduit de l'anglais par Faliḥ 'Abd al-Ġābbār, Damas, Dār al-Madā, 2007.

AZM (AL-) Sadik Jalal, *Ces interdits qui nous hantent : islam, censure, orientalisme*, textes traduits de l'arabe par Jalel El-Gharbi et de l'anglais par Jean-Pierre Dahda, Aix-en-Provence / Beyrouth, Editions Parenthèses / MMSH / IFPO, 2008.

AZM (AL-) Sadik Jalal, *Naqd al-fikr al-dīnī (Critique de la pensée religieuse)*, 5^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-Ṭalī'a, 1982.

BADIE Bertrand, « État et légitimité en monde musulman : crise de l'universalité et crise des concepts », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 1987, vol. 26, p. 19-30.

BADIE Bertrand, *Les deux États*, Paris, Fayard, 1987. Coll. « Points ».

BALANCHE Fabrice, « Clientélisme, communautarisme et fragmentation territoriale en Syrie », in *A Contrario, Territoires de pouvoirs et espaces de croyances au Machrek*, BSN Press, janvier, 2009, n° 11, p. 122-150.

BALANCHE Fabrice, « La prise en compte du facteur communautaire dans l'analyse spatiale : l'État, l'espace et les communautés en Syrie », in *Géographie et cultures, Lieu et internationalité*, Paris, L'Harmattan, hivers 2004, n° 52, p. 5-22.

BALANCHE Fabrice, « Les Alaouites : une secte au pouvoir », in *Outre Terre*, Paris, mars 2006, vol. 2, n° 14, p. 73-96.

BALANCHE Fabrice, *La région alaouite et le pouvoir syrien*, Paris, Karthala, 2006.

BALANCHE Fabrice, *Les Alaouites, l'espace et le pouvoir dans la région côtière syrienne : une intégration nationale ambiguë*, Thèse de Doctorat en Géographie, Université François Rabelais, Faculté de Droit, d'Economie et des Sciences Sociales, Département de Géographie, Tours, 2000.

BARAKĀT Salīm Nāṣir, *al-Fikr al-qawmī wa ususuhu 'inda Zakī al-Arsūzī (La pensée nationale et ses fondements chez Zakī al-Arsūzī)*, Damas, 1979.

BARBIER Maurice, « Esquisse d'une théorie de la laïcité », in *Le Débat*, Paris, Gallimard, novembre-décembre 1993, n° 77, p. 73-87.

BARBIER Maurice, « Pour une définition de la laïcité française », in *Le Débat*, Paris, Gallimard, mars-avril 2005, n° 134, p. 129-141.

BARD Mitchell G., *Mythes et Réalités des conflits du Proche-Orient*, Paris, Edition Raphaël, 2003.

BAROUT Mohamed Jamal, « Le débat sur la société civile », in *Confluences Méditerranée, Le printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 55-62.

BAROUT Mohamed Jamal, *Yaṭrib al-ḡadīda : al-ḥarakāt al-islāmīyya al-rāhina (La nouvelle Yaṭrib et les mouvements islamistes actuels)*, Londres / Beyrouth, Riad El-Rayyes Books Ltd, 1994.

BARQĀWĪ Aḥmad, *al-'Arab wa al-'almānīyya (Les Arabes et la laïcité)*, Damas, Dār Ṭlās, 2007.

BASTID Pierre et al., (éd.), *Le chemin de Damas : L'avenir d'un peuple*, Paris, L'Appel Franco-arabe / Le Temps des cerises, 2007.

BAUBEROT Jean, « Genèse du concept de laïcité en Occident », in Michel Bozdémir (dir.), *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, Paris, L'Harmattan, 1996. p. 13-26.

BAUBEROT Jean, « La laïcité à la française : histoire et idéologie », in *Encyclopédia Universalis*, Paris, Corpus 13, 2002, p. 257-259.

BAUBEROT Jean, *Les laïcités dans le monde*, 2^{ème} éd., PUF, 2009. Coll. « Que sais-je ? ».

BAUBEROT Jean, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil, 1990.

BELHADJ Souhaïl, DUPRET Boudouin, « La religion à toutes fins parlementaires pratiques : comment l'islam est thématiqué à l'Assemblée du Peuple syrienne », in *Maghreb-Machrek, L'islam en Syrie*, Paris, Choiseul, hiver 2008-2009, n° 198, p. 31-41.

BEN ACHOUR Yadh, « Politique et religion en Tunisie », in *Confluences Méditerranée, Politique et religion en pays d'islam : diversités méditerranéennes*, Paris, L'Harmattan, printemps 2000, n° 33, p. 95-106.

BITTERLIN Lucien, *Hafez el-Assad, le parcours d'un combattant*, Paris, Les Editions du Jaguar, 1986.

BOCCO Riccardo, « 'Asabiyât tribales et Etats au Moyen-Orient : confrontations et connivences », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient*, sous la direction de Riccardo Bocco et Christian Velud, Paris, La Documentation Française, janvier-mars 1995 n° 147, p. 3-12.

BOCQUET Jérôme, « Le rôle des missions catholiques dans la fondation d'un nouveau réseau d'institutions éducatives au Moyen-Orient arabe », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 327-342.

BOCQUET Jérôme, *La France, l'Eglise et le Baas : un siècle de présence française en Syrie (de 1918 à nos jours)*, Paris, Les Indes Savantes, 2008.

BONNE Emmanuel, « Justice : institutions et contrôle politique », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentation Française, octobre-décembre, 1997, n° 158, p. 31-37.

BOTIVEAU Bernard, « Charia et démocratie : les aléas d'une comparaison », in Serge Cordellier (réalisation), *L'Islamisme*, Paris, La Découverte, 1994, p. 47-55. Coll. « Les Dossiers de l'Etat du Monde ».

BOTIVEAU Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabe : mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Paris / Aix-en-Provence, Karthala / IREMAM, 1993.

BÖTTCHER Annabelle « Le Ministère des Waqfs », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentation française, octobre-décembre, 1997, n° 158, p. 18-30.

BOULANGER Philippe, « Les Kurdes tarot noir du Proche-Orient », in *Etudes*, SER-SA, janvier-2001, t. 394, p. 19-28.

BOUSTANI Rateb, *Les transactions politiques à l'épreuve des recompositions idéologiques : Laïcs et islamistes dans la Syrie contemporaine*, Mémoire Master II, Modes d'action politique comparés, sous la direction d'Elizabeth Picard, Université de Droit, d'Economie et des Sciences Sociales, IEP, Aix-en-Provence, 2005.

BOZARSLAN Hamit, « Quelques remarques sur le discours historiographique kurde en Turquie 1919-1980 », in *Asian, Afrika, Latinamerika*, Windler, Christian (éd.), n° 29, 2001, p. 47-71.

BOZARSLAN Hamit, « Le nationalisme kurde, de la violence politique au suicide sacrificiel », in *Critique internationale*, traduit de l'anglais par Rachel Bouyssou, octobre 2003, n° 21, p. 93-115.

BOZARSLAN Hamit, « Persécution des Kurdes en Irak, Iran, Syrie et Turquie : étude comparative », in Chris Kutschera (dir.), *Le livre noir de Saddam Hussein*, Paris, Oh ! Editions, 2005, p. 319-333.

BOZARSLAN Hamit, *La question kurde : Etats et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Science Po, 1997.

BRANDON James, « The PKK and Syria's Kurds », in *Terrorism Monitor*, The Jamestown Foundation, 21 février 2007, vol. 5, n° 3. http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1014.

BURDY Jean-Paul, MARCOU Jean, « Laïcité (s) : actualité et problèmes de la laïcité en France et en Turquie » in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, Laïcité (s) en France et en Turquie*, janvier-juin 1995, n° 19, p. 3-34.

BURGAT François, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

BŪṬĪ (AL-) Muhammad Sa'īd Ramaḍān, *al-Mar'ā baīyn tuḡīyān al-nizām al-ḡarbī wa laṭā'if al-tašrī' al-rabānī* (*La femme entre tyrannie du système occidental et bonté de la législation divine*), Damas, Dār al-Fikr, 1996.

BŪṬĪ (AL-) Muhammad Sa'īd Ramaḍān, TĪZĪNĪ Ṭaīyyeb, *al-Islām wa al-'ašr : taḥadīyāt wa āfāq* (*L'islam et l'époque contemporain : défis et horizons*), Damas, Dār al-Fikr, 1998.

CARDINAL Monique C., « Women and the judiciary in Syria: appointments process, training and career paths », in *International Journal of the legal profession*, Routledge, mars-juillet, 2008, vol. 15, n° 1-2, p. 123-139.

CARDINAL Monique C., « Religious education in Syria: unity and difference », in *British Journal of Religious Education*, Routledge, mars 2009, vol. 31, n° 2, p. 91-101.

CARRE Olivier, « Le mouvement idéologique Ba'thiste », in André Raymond (dir.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 185-224.

CARRE Olivier, *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993.

CARRE Olivier, *Le nationalisme arabe*, Paris, Editions Payot et Rivages, 2004.

CARRE Olivier, SEURAT Michel, *Les frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, 2001. Coll. « Comprendre le Moyen-Orient ».

CHABAL Nahla, « Les traces de la mémoire furtive : constat sur le cas syrien », in Bassma Kodlani-Darwish et May Chartouni-Dubarry (dir.), *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*, Travaux et Recherches de l'IFRI, Paris, Armand Colin, 1997, p. 227-254.

CHABRY Laurent et Annie, *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo musulman*, Paris, L'Harmattan, 2001.

CHAHINE Jérôme, « Dirāsa fi al-tārīḥ al-masīhī al-'almāni : rūwād al-'almana fī 'aṣr al-Nahda al-'arabīyya » (Etude dans l'histoire laïque chrétienne : les précurseurs de la laïcité de l'époque de la Nahda arabe), in *Mğallat Āfāq, 'An al-'almana* (Sur le laïcisme), Beyrouth, juin 1978, numéro spécial, p. 3-46.

CHAHINE Jérôme, *Les écrivains chrétiens de la Nahda arabe 1860-1920 : laïcité, rapport à l'occident et ébauche d'un projet société*, Thèse d'Etat, Paris, EHESS, 1988.

CHAIGNE-LOUDIN Anne-Lucie, *La France et les rivalités occidentales au Levant : Syrie-Liban 1918-1939*, Paris, L'Harmattan, 2006.

CHALIAND Gérard, *Le malheur kurde*, Paris, Editions du Seuil, 1992.

CHAPRY Laurent et Annie, *Politique et minorités au Proche-Orient : Les raisons d'une explosion*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1984.

CHARAFI Mohamed, « L'islam et le pouvoir », in Anne-Marie Dillens (dir.), *Pouvoir et religion*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires Saint Louis, 2005, p. 39-62.

CHARNAY Jean-Paul, « Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine », in Jacques Berque (dir.), *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, Copyright, 1966.

CHAUDOUET Jean, *La Syrie*, Paris, Editions Karthala, 1997.

CHOUET Alain, « L'espace tribal des Alaouites à l'épreuve du pouvoir : la désintégration par le politique », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient*, sous la direction de Riccardo Bocco et Christian Velud, Paris, La Documentation Française, janvier-mars 1995 n° 147, p. 93-119.

CIGERLI Sabri, *Les Kurdes et leur histoire*, Paris, L'Harmattan, 1999.

CLOAREC Vincent, *La France et la question de Syrie 1914 -1918*, Paris, CNRS, 1998.

CONAC Gérard, AMOR Abdelfattah (dir.), *Islam et droits de l'Homme*, Paris, Economica, 1994.

COSME Théo, *Moyen-Orient 1945-2002 : Histoire d'une lutte de classe*, Paris, Senonevero, 2002.

COURBAGE Youssef, « Démographie des communautés chrétiennes au Proche-Orient, une approche historique », in *Confluences Méditerranée, Chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, été 2008, n° 66, p. 27-44.

COURBAGE Youssef, « Évolution démographique et attitudes politiques en Syrie », in *Population*, Paris, Institut National d'Études Démographiques, mai-juin 1994, vol. 49, n° 3, p. 725-749.

COURBAGE Youssef, « La population de la Syrie : des réticences à la transition démographique », in Baudouin Dupret *et al.* (dir.), *La Syrie au présent : reflets d'une société*, Arles, Sindbad / Actes Sud, 2007, p. 187-188.

COURBAGE Youssef, TODD Emmanuel, *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Le Seuil / La République des Idées, 2007.

DANDACHLI Mustafa, *Le parti Baas arabe socialiste (1940-1963) : aspects idéologiques et historiques*, Thèse de Doctorat., Sciences Economiques et Sociales, Université de Paris I, EPHE, 1975.

DEGUILHEM Randi, « Exporter la France laïque dans la Méditerranée ottomane : le projet colonial de la mission laïque française », in Patrick Cabanel (dir.), *Une France en Méditerranée : écoles, langue et culture françaises 19-20^{ème} siècles*, Paris, Creaphis Editions, 2006, p. 179-190.

DEGUILHEM Randi, « Exporter la laïcité républicaine : la mission laïque française en Syrie mandataire, pays multiconfessionnel » in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 383-399.

DEGUILHEM Randi, « Idées françaises et enseignement ottoman, l'école secondaire Maktab 'Anbar à Damas », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, Les Arabes, les Turcs et la Révolution française*, Aix-en-Provence, Edisud, février-mars 1989, n° 52-53, p. 199-206.

DEGUILHEM Randi, « Impérialisme, colonialisme intellectuel et politique culturelle de la mission laïque française en Syrie sous mandat », in Nadine Méouchy et Peter Sluglett (éd.), *Les mandats français et anglais dans une perspective comparative*, Leiden / Boston, Brill, 2004, p. 321-341.

DEGUILHEM Randi, « La laïcité, la mission civilisatrice et la politique culturelle de la Mission Laïque Française en Syrie mandataire (1920-1946) », in *Asian and african studies in saint-petersburg*, Université de Saint Petersburg, Russie, Boctok, 2004, p. 82-90.

DEGUILHEM Randi, « Proximité professionnelle, proximité autre ? La mixité religieuse et le corps de métiers des maçons à Damas au milieu du 19^{ème} siècle », in *Les relations entre*

musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham à l'époque ottomane aux 18-19^{ème} siècles, apport des archives des tribunaux religieux des villes : Alep, Beyrouth, Damas, Tripoli, Beyrouth / Damas, Université de Balamande / IFPO, 2005, p. 73-98.

DEGUILHEM Randi, « State Civil Education in Late Ottoman Damascus: A Unifying or a Separating Force? », in Thomas Phillip et Birgit Schaebler (éd.), *The Syrian Land. Processes of Integration and Fragmentation in Bilad al-Sham from the 18 to 20 century*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1998, p. 221-250.

DJABRY Omar, *La Syrie sous le régime du mandat*, Thèse de Doctorat en Droit, Université de Toulouse, 1934.

DJAÏT Hicham, « La pensée arabo-musulmane et les Lumières », in Hamid Algar *et al.*, *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1991, p. 32-52. Coll. « Le débat ».

DJAÏT Hicham, *La crise de la culture islamique*, Paris, Fayard, 2004.

DONATI Caroline, *L'exception syrienne entre modernisation et résistance*, Paris, La Découverte, 2009.

DROZ-VINCENT Philippe, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », in *Revue française de science politique*, Presses de Sciences Po, décembre 2004, vol. 54, n° 6, p. 945-979.

DROZ-VINCENT Philippe, *Moyen-Orient : pouvoirs autoritaires, sociétés bloquées*, Paris, PUF, 2004.

DRYSDALE Alasdair, « The Syrian Political Elite, 1966-1976: A Spatial and Social Analysis », in *Middle Eastern Studies*, Taylor & Francis, Ltd., janvier 1981, vol. 17, n° 1, p. 3-30.

DUMONT Paul « La période des Tanzimat 1839-1878 », in Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 459-522.

DUPRET-SCHEPENS Catherine, « Les populations syriennes sont-elles homogènes ? », in Baudouin Dupret *et al.* (dir.), *La Syrie au présent : reflets d'une société*, Arles, Sindbad / Actes Sud, 2007, p. 215-224.

DŪRĪ (AL-) Zuhāir 'abd al-Ġabbār, *al-Fikr wa al-sīyāsa ladā al-ġam'īyyāt wa al-muntadaīyyāt wa al-āḥzāb al-'arabīyya ḥatā al-ḥarb al-'ālamīyya al-ūlā (La pensée et la politique chez les associations, les clubs et les partis politiques arabes jusqu'à la fin de la 1^{ère} guerre mondiale)*, Damas, Ṣafaḥāt li-l-Dirāsa wa al-Našr, 2007.

EZZERALLI Kaïs, « Les arabistes syriens et la France de la révolution Jeune-turque à la première guerre mondiale (1908-1914) l'exemple de Muhammad Kurd Ali », in *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. LV, Damas, IFPO, 2003, p. 83-109.

FARGUES Philippe, « La démographie du mariage arabo-musulman : tradition et changement », in *Maghreb-Machrek*, Paris, La Documentation française, avril-juin 1987, n° 116, p. 59-73.

FATTĀL Hind, ŠUKRĪ Rafīq, *Tārīḥ al-muğtama' al-'arabī al-ḥadīṯ wa al-mu'āšīr* (*Histoire de la société arabe moderne et contemporaine*), Beyrouth, Ğarūs Presse, 1988.

FERJANI Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

FILALI-ANSARY Abdou, « Islam, laïcité, démocratie », in *Pouvoir, Islam et démocratie*, Paris, Le Seuil, janvier 2003, n° 104, p. 5-19.

FILALI-ANSARY Abdou, *Réformer l'Islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 2003.

FINIANOS Ghassan, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Bordeaux, PUB, 2002.

FLORY Maurice, *Les régimes politiques arabes*, Paris, PUF, 1990.

FREGOSI Franck, « La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique », in *Policy Paper*, Institut Français des Relations Internationales, novembre 2003, n° 4. http://www.ifri.org/files/PP_11_kmf_fregosi_zeghal.pdf

ĞABBŪR Georges, *al-Fikr al-sīyāsī al-mu'āšīr fī sūrīya* (*La pensée politique contemporaine en Syrie*), Londres, Riad El-Rayyes Books, 1987.

ĞĀBIRĪ (AL-) Muhammad 'Abid, *al-Dīn wa al-dawla wa taṭbīq al-šarī'a* (*La religion, l'Etat et l'application de la Charia*), 2^{ème} éd., Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīya, 2004.

ĞAMĪL (AL-) Saīyār, *al-'Arab wa al-atrāk : al-inbi'āṯ wa al-taḥdīṯ min al-'aṭmana ilā al-'almana* (*Les Arabes et les Turcs : la résurrection et la modernisation de l'ottomanisme au laïcisme*), Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīya, 1997.

GANNAGE Pierre, « Statut personnel et laïcité au Liban et dans les pays arabes », in Etienne Sacre et al. (dir.), *Réflexion sur la laïcité*, conférences de l'Université du St-Esprit, Kaslik-Liban, 1969, p. 113-130.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998. Coll. « folio ».

GAUTHIER Julie, « Syrie : le facteur kurde », in *Outre-Terre*, janvier-2006, n° 14, p. 217-231.

GHALIOUN Burhan, « Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines », in *Confluences Méditerranée, Politique et religion en pays d'islam : diversités méditerranéennes*, Paris, L'Harmattan, printemps 2000, n° 33, p. 25-34.

GHALIOUN Burhan, « L'arabisme par delà nationalisme et islamisme », in *Confluences Méditerranées, La montée des périls*, Paris, L'Harmattan, printemps 2007, n° 61, p. 101-117.

GHALIOUN Burhan, « La fin de la révolution baathiste », in *Confluences Méditerranée, Un printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 11-23.

GHALIOUN Burhan, « Le Moyen-Orient au bord de l'implosion ? », in Pascal Boniface, Didier Billion (dir.), *Les défis du monde arabe*, Institut de Relations Internationales et Stratégiques, Paris, PUF, 2004, p. 199-205.

GHALIOUN Burhan, *al-Mas'ala al-ṭā'ifīyya wa muškilat al-aqallīyyāt (La question confessionnelle et le problème des minorités)*, 2^{ème} éd., Beyrouth, Sinā li-l-Našr, 1988.

GHALIOUN Burhan, *Etat et lutte de classes en Syrie 1945-1970, essai sur le blocage du capitalisme arabe*, Thèse de Doctorat en Sociologie, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris 8, 1974.

GHALIOUN Burhan, *Islam et politique : La modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997.

GHALIOUN Burhan, *Naqd al-Sīyāsa : al-dawla wa al-dīn (Critique de la politique : l'Etat et la religion)*, 3^{ème} éd., Casablanca / Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, 2004.

GHALIOUN Burhan, « Pensée politique et sécularisation en pays d'islam », in Serge Cordellier (réalisation), *L'Islamisme*, Paris, La Découverte, 1994, p. 15-28. Coll. « Les Dossiers de l'Etat du Monde ».

GHAZZAL Zouhair, « Droit et société », in Baudouin Dupret *et al.* (dir.), *La Syrie au présent : reflets d'une société*, Arles, Sindbad / Actes Sud, 2007, p. 625-659.

ĞIBĀ'Ī (AL-) Ğād al-Karīm, « La question des minorités », in Violette Daguerre (dir.), *Démocratie et droits humains en Syrie*, traduit de l'arabe par Ahmed Manai et Hakim Arabdiou, Paris, Editions Eurabe, 2001. <http://www.achr.nu/kt.fr1.htm>

GIRARDET Raoul, *L'Idée coloniale en France de 1871 à 1962*, Paris, La Table Ronde, 1972.

GÖLE Nilüfer, « Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie », in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien, Laïcité (s) en France et en Turquie*, janvier-juin 1995, n° 19, p. 85-96.

GORGAS Jordi Tejel, « La Ligue nationale kurde Khoyboun : mythes et réalités de la première organisation nationaliste kurde », in *Études kurdes*, Fondation-Institut kurde de Paris, n° 3, hors série, juin 2007, 158 p.

GORGAS Jordi Tejel, « Les constructions de l'identité kurde sous l'influence de la connexion kurdo-française au Levant (1930-1946) », in *European Journal of Turkish*

Studies, Power, ideology, knowledge-deconstructing Kurdish Studies, édité par Clémence Scalbert-Yücel et Marie Le Ray, 2006, n° 5. <http://ejts.revues.org/index751.html>

GORGAS Jordi Tejel, « Les Kurdes de Syrie, de la dissimulation à la visibilité ? », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, La Syrie au quotidien : cultures et pratiques du changement*, sous la direction de Sylvia Chiffolleau, Aix-en-Provence, Edisud, 2006, n° 115-116, p. 117-133.

GORGAS Jordi Tejel, « Repenser les nationalismes « minoritaires » : le nationalisme kurde en Irak et en Syrie durant la période des Mandats, entre tradition et modernité », in *A Contrario, Territoires de pouvoirs et espaces de croyances au Machrek*, BSN Press, janvier 2009, n° 11, p. 151-173.

GORGAS Jordi Tejel, *Syria's Kurds: History, Politics and Society*, New York, Routledge, 2009.

GUINGAMP Pierre, *Hafez El Assad et le parti Baath en Syrie*, Paris, L'Harmattan, 1996.

ĞUNDĪ (AL-) Anwar, *Sqūṭ al-'almānīyya (L'échec de la laïcité)*, Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973.

ĞUNDĪ (AL-) Sāmī, *al-Ba'ṭ (Le Baath)*, Beyrouth, Dār al-Nahār, 1969.

ĤABAŞ Muhammad, *al-'Almānī wa al-faqīh (Le laïque et le jurisconsulte)*, Damas, Dār Nadwat al-'Ulamā' li-l-Ṭibā'a wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 2008.

ĤABAŞ Muhammad, *al-Nabī al-dimuqrāṭī (Le Prophète démocrate)*, Damas, Dār Nadwat al-'Ulamā' li-l-Ṭibā'a wa al-Naṣr wa al-Tawzī', 2008.

ĤABLAŞ Fārūq, « Nizām al-iltizām wa iškālīyyat al-ṭā'ifīyyat » (Le système des fermes fiscales et la problématique du professionnalisme politique), in *Cahier des Annales islamologiques, Sociétés rurales ottomanes*, édité par Mohammad Afifi et al., Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005, n° 25, p. 39-55.

ĤADDŪRĪ Majīd, *'Arab mu'āṣirūn adwār al-qāda fī al-sīyāsa (Arabes contemporains, les rôles des Chefs dans la politique)*, Beyrouth, al-Dār al-Mutaḥida li-l-Naṣr, 1973.

ĤANAFĪ Ḥassan, ĞĀBIRĪ (AL-) Muhammad 'Ābid, *Ḥiwār al-mašriq wa al-mağrib : naḥwa i'ādat binā' al-fīkr al-qawmī al-'arabī (Le débat du Machreq et du Maghreb, pour reconstruire la pensée nationale arabe)*, Beyrouth, al-Mū'assasa al-'Arabīya li-l-Dirasāt wa al-Naṣr, 1990.

HANNOYER Jean, « Le monde rural avant les réformes », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 373-295.

ĤAṬĪB (AL-) Muhammad Kāmil, *Ḥurīyyat al-i'tiqād al-dīnī : musāğalāt al-imān wa al-ilḥād mund' aṣr al-naḥḍa ilā al-yawm (La liberté de croyance religieuse, la polémique de*

la croyance et de l'athéisme depuis l'époque de la Nahda à aujourd'hui), Damas, Dār Bitrā, 2005.

ḤĀTIM Sulaīmān, « Mawqī' al-dīn fī fikr al-qā'id al-Asad » (La place de la religion dans la pensée du commandant al-Asad), in *Min afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad)*, Damas, al-Qiyāda al-Quṭrīyya Maktab al-I'dād al-Ḥizbī al-Quṭrī, 1992, p. 293-299.

ḤAWWA Sa'īd, *Ḥaḍiḥi taḡrubatī wa ḥaḍiḥi šahādatī (C'est mon expérience et c'est mon témoignage)*, Le Caire, Maktabat Wihba, 1987.

HECK Paul L., « Religious Renewal in Syria: the Case of Muḥammad al-Ḥabash », in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Department of Near Eastern Studies, Princeton University, avril 2004, vol. 15, n° 2, p. 185-207.

HOPWOOD Derek, *Syria 1945-1986: politics and society*, London, Unwin Hyman Ltd, 1988.

HOURANI Albert, *al-Fikr al-'arabī fī 'aṣr al-nahḍa 1798-1939 (La pensée arabe à l'époque de la Nahda 1798-1939)*, Beyrouth, Dār al-Nahār, 1977.

HOURANI Albert, *Histoire des peuples arabes*, Paris, Le Seuil, 1993. Coll. « Points ».

HOURANI Albert, *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford, Macmillan, 1981.

ḤUSAĪYNĪ (AL-) Ishāq Mūsā, *al-Iḥwān al-muṣlīmūn: kubrā al-ḥarakāt al-islāmīyya al-ḥadīṯa (Les Frères musulmans : le plus grand mouvement islamiste moderne)*, Beyrouth, Dār Bayrouth, 1952.

ḤUṢARĪ (AL-) Sāṭi', *Fī al-waṭanīyya wa al-qawmīyya (Du patriotisme et du nationalisme)*, 4^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-'Ilm li-l-Malāīyyn, 1961.

ḤUṢARĪ (AL-) Sāṭi', *Ma hīya al-qawmīyya (Qu'est ce que le nationalisme ?)*, 2^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-'Ilm li-l- Malāīyyn, 1963 (1959).

ḤUṢARĪ (AL-) Sāṭi', *Muḥāḍarāt fī nuṣū' al-fikra al-qawmī (Cours dans l'émergence du nationalisme)*, 4^{ème} éd., Beyrouth, Dār al-'Ilm li-l- Malāīyyn, 1959 (1951).

IBRĀHĪM (AL-) 'Alī 'Azīz, *al-'Alawīyūn wa al-taššāīyu' (Les Alaouites et le chisme)*, Beyrouth, al-Dār al-Islāmīyya, 1992.

JAFFRELOT Christophe, « Introduction », in *Cultures et Conflits, Etat et communautarisme*, Paris, L'Harmattan, automne-hivers 1994, n° 15-16, p. 3-6.

JMOR Salah, *L'origine de la question kurde*, Paris, L'Harmattan, 1994.

KAĪYĀLĪ (AL-) Nizār, *Dirasa fī tāriḥ sūrīya al-sīyāsī al-mu'āṣir 1920-1950 (Etude de l'histoire politique moderne de la Syrie 1920-1950)*, Damas, Dār Ṭlās, 1997.

KAMINSKY Catherine, KRUK Simon, *La Syrie : politiques et stratégies de 1966 à nos jours*, Paris, PUF, 1987.

KAMINSKY Catherine, KRUK Simon, *Le monde arabe et Israël aujourd'hui*, Paris, PUF, 1999.

KAWĀKIBĪ (AL-) 'Abd al-Raḥmān, *al-Ā'māl al-kāmila li-l-Kawākibī*, (*Les œuvres complètes d'al-Kawākibī*), 3^{ème} éd., réalisé par Muhammad Ğamāl al-Ṭaḥḥān, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1995.

KAWAKIBI Salam, « Le rôle de la télévision dans la relecture de l'histoire », in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentaire Française, octobre-décembre 1997, n° 158, p. 47-55.

KAWAKIBI Salam, *Domestiques étrangères en Syrie : un problème économique ou humain ?*, Consortium pour la Recherche Appliquée sur les Migrations Internationales, Institut Universitaire Européen, Robert Schuman Centre For Advanced Studies, février 2007. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/8164/CARIM_A%26SN_2007_02.pdf?sequence=1

KEDAR Mordechai, *Asad in Search of Legitimacy: Messages and Rhetoric in the Syrian Press under Hafiz and Bashar*, Brighton, Sussex Academic Press, 2005.

KEPEL Gilles, *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000. Coll. « folio ».

KHADOURI Elie, « Mémoires politiques arabes », in Hamid Algar *et al.*, *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1991, p. 93-141.

KHOURY Gérard D., *Une tutelle coloniale, le mandat français en Syrie et au Liban : écrits politiques de Robert de Caix*, Paris, Belin, 2006.

KIENLE Eberhard, « Entre jama'a et classe : le pouvoir politique en Syrie contemporaine », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, Des ethnies aux nations en Asie centrale*, Aix-en-Provence, Edisud, 1991, n° 59-60, p. 211-239.

KIENLE Eberhard, « Vers un ajustement structurel et stratégique de l'autoritarisme : le politique dans la Syrie des années 1990 » in *Monde arabe Maghreb-Machrek, La Syrie de l'après-guerre froide : permanences et changements*, Paris, La Documentation française, octobre-décembre, 1997, n° 158, p. 5-17.

KŪWAĪFĪ (AL-) Muhammad Ibrāhīm, *Qānūn al-aḥwāl al-šaḥṣīyya (Le Code du statut personnel)*, Damas, Dār al-Mallāḥ, 2007.

LACOUTURE Jean *et al.*, *Un siècle pour rien : le Moyen-Orient arabe de l'empire ottoman à l'empire américain*, Paris, Albin Michel, 2002. Coll. « Le Livre de Poche ».

LANDIS Joshua, « Islamic Education in Syria: Undoing Secularism », Watson Institute for International Studies, Brown University, novembre 2003.
<http://www.watsoninstitute.org/religionid/Landis.pdf>.

LAPIERRE Jean, *Le mandat français en Syrie : origine, doctrine, exécution*, Thèse de Doctorat en Droit, Université de Paris, 1936.

LATOURE Patricia, « Femmes syriennes et citoyennes », in Jean-Pierre Bastid *et al.*, *Le chemin de Damas : L'avenir d'un peuple*, Paris, L'Appel Franco-arabe/ Le Temps des Cerises, 2007, p. 117-136.

LAURENS Henry, « La projection chrétienne de l'Europe industrielle sur les provinces arabes de l'Empire ottoman », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le Choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 39-55.

LAURENS Henry, *Le grand jeu : Orient arabe et rivalités internationales depuis 1945*, Paris, Armand Colin, 1991.

LAURENS Henry, *Le royaume impossible, la France et la genèse du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1990.

LAURENS Henry, *Orientales III : parcours et situations*, Paris, CNRS Editions, 2004.

LAURENS Henry, *L'orient arabe : arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, Armand Colin, 1993.

LAVOREL Sabine, *Les Constitutions arabes et l'islam, les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy (Québec), Presse de l'Université du Québec, 2005.

LE GAC Daniel, *La Syrie du Général Assad*, Bruxelles, Edition Complexe, 1991.

LEIRVIK Oddbjorn, « Religious education, communal identity and national politics in the Muslim world », in *British Journal of Religious Education*, Routledge, septembre 2004, vol. 26, n° 3, p. 223-236.

LENFANT Arnaud, « L'évolution du salafisme en Syrie au 20^{ème} siècle », in Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008, p. 161-178.

LEWIS Bernard, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1991.

LEWIS Bernard, *Islam et laïcité : la naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988.

LEWIS Bernard, *Le retour de l'islam*, Paris, Gallimard, 1985.

LUIZARD Pierre-Jean (dir.), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006.

LUIZARD Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terre d'islam*, Paris, Fayard, 2008.

LŪQĀ Iskandar, *Hāfiẓ al-Asad: mu'ğam fī al-fikr al-sīyāsī wa al-iğtimā'ī* (*Hafez al-Asad dictionnaire dans la pensée politique et sociale*), Damas, al-Ithād al-'Ām li-Naqābāt al-'Ummāl, 1995.

MAMELI-GHADERI Soheila, « Le tracé de la frontière entre la Syrie et la Turquie (1921-1929), in *Guerres mondiales et conflits contemporains*, Paris, PUF, mars-2002, n° 207, p. 125-138.

MANTRAN Robert, *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.

MARCOU Jean, « La laïcité en Turquie : une vieille idée moderne », in *Confluences Méditerranée, Politique et Religion en pays d'islam*, Paris, L'Harmattan, printemps 2000, n° 33, p. 59-71.

MASĪRĪ (AL-) 'Abd al-Wahāb, 'AZMA (AL-) 'Azīz, *al-'Almānīyya taħt al-miğhar* (*La laïcité à la loupe*), Damas, Dār al-Fikr, 2000.

MASĪRĪ (AL-) 'Abd al-Wahāb, *al-'Almānīyya al-ğuz'īyya wa al-'almānīyya al-šāmila* (*La laïcité partielle et la laïcité globale*), Le Caire, Dār al-Šurūq, 2002.

MASSIGNON Louis, « Nusairi », in *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, Paris, 1936, p. 1030.

MEOUCHY Nadine, « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939) : raison de la puissance mandataire et raisons des communautés », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam : les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 359-382.

MEOUCHY Nadine, *Les formes de conscience politique et communautaire au Liban et en Syrie à l'époque du mandat français 1920-1939*, Thèse de Doctorat en Histoire, Centre d'Histoire de l'islam Contemporain, Université de Paris Sorbonne, Paris, 1989.

MERVIN Sabrina, « L'entité alaouite, une création française », in Pierre-Jean Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 343-358.

MERVIN Sabrina, « Sayyida Zaynab, Banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite ? », in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et Le Monde Turco-iranien, Arabes et Iraniens*, Pierre-Jean Luizard et Elizabeth Picard (dir.), n° 22, 1996. Texte intégral en ligne URL : <http://cemoti.revues.org/138>. Consulté le 6 mars 2009.

MIGLIORINO Nicola, « Kulna Suriyyin ? The Armenian vommunity and the State in contemporary Syria », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, La Syrie au quotidien : Cultures et pratiques du changement*, sous la direction de Sylvia Chiffolleau, Aix-en-Provence, Edisud, 2006, n° 115-116, p. 97-115.

MIKAÏL Barah, « Les chrétiens de Syrie : un statut enviable ou une sérénité simulée ? », in *Confluences Méditerranée, Chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, été 2008, n° 66, p. 45-58.

MOUSSALLI Habib, « Laïcité et monde arabe », in *Projet, Le développement : un bien durable*, Paris, SER, juin 2002, n° 270, p. 31-35.

MUHĀFAZA (AL-) 'Alī, *al-Itiğāhāt al-fikrīyya 'ind al-'arab fi 'aṣr al-naḥḍa 1798-1914 : al-itiğāhāt al-dīnīyya wa al-sīāsīyya wa al-iğtimā'īyya wa al-'ilmīyya (Les orientations intellectuelles chez les Arabes à l'époque de la Nahda : 1798-1914: les orientations religieuses, politiques, sociales et scientifiques)*, Beyrouth, al-Ahlīyya li-l-Naṣr wa al-Tawzī', 1987.

MUHAMMAD Nağāḥ, « Manḥağ al-fikr al-dīnī li-l-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad » (La méthode de la pensée religieuse du commandant Hafez al-Asad), in *Min afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad)*, Damas, al-Qīyāda al-Quṭrīyya Maktab al-I'dād al-Ḥizbī al-Quṭrī, 1992, p. 300-322.

MUTIN Georges, *Géopolitique du Monde arabe*, 2^{ème} éd., Paris, Ellipses, 2005.

NAQĪB (AL-) Ḥaldūn Ḥasan, *al-Dawla al-tasaluṭīyya fī al-mašriq al-'arabī al-mu'aṣir, dirāsa binā'īyya muqārana (L'Etat autoritaire dans l'Orient arabe contemporain, étude structurale comparée)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1991.

NIMIER Alain, *Les Alaouites*, Paris, Editions Asfar, 1987.

NU'MĀN (AL-) Abdū Allāh, *al-Ittiğāhāt al-'almānīyya fī al-'ālam al-'arabī, (Les tendances laïques dans le monde arabe)*, Liban, Dār Al-Nu'mān li-Ṭaqāfa, 1990.

PALAZZOLI Claude, *La Syrie : le rêve et la rupture*, Paris, Le Sycomore, 1977.

PASCUAL Jean-Paul, « La Syrie à l'époque ottomane : le 19^{ème} siècle », in André Raymond (dir.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 31-53.

PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003. Coll. « folio ».

PEROUSE Jean-François, « Les Kurdes de Syrie et d'Irak : dénégation, déplacements et éclatements », in *Espace Population Société, Les populations de l'Orient arabe*, Université de Lille I, 1997, n° 1, p. 73-84.

PERTHES Volker, « Le secteur privé, la libération économique et les perspectives de démocratisation : le cas de la Syrie et de certains autres pays arabes », in Ghassan Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates : politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, p. 335-367.

PICARD Elisabeth, « Fin de partis en Syrie », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Les partis politiques dans les pays arabes : le Machrek*, Aix-en-Provence, Edisud, 1996, n° 81-82, p. 207-229.

PICARD Elisabeth, « La Syrie de 1946 à 1979 », in André Raymond (dir.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 143-184.

PICARD Elisabeth, « Les Kurdes et l'autodétermination. Une problématique légitime à l'épreuve de dynamiques sociales », in *Revue Française de Science Politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1999, vol. 49, n° 3, p. 421-448.

PICARD Elisabeth, « La modernisation autoritaire par les nationalistes arabes : écho et test de l'expérience kémaliste », in Semih Vaner (dir.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 153-168.

PIERRET Tomas, « Les cadres de l'élite religieuse sunnite : espaces, idées, organisations et institutions », in *Maghreb-Machrek, L'islam en Syrie*, Paris, Choiseul, hiver 2008-2009, n° 198, p. 7-17.

PINTO Paulo G., « Les Kurdes en Syrie », in Baudouin Dupret *et al.*(dir.), *La Syrie au présent : reflets d'une société*, Arles, Sindbad / Actes Sud, 2007, p. 259-267.

PIPES Daniel, « The Alawi Capture of Power in Syria », in *Middle Eastern Studies*, Taylor & Francis, Ltd., octobre 1989, vol. 25, n° 4, p. 429-450.

POULAT Emile, « Les Etats contemporains et la laïcité », in *Encyclopédia Universalis*, 2002, Corpus 13, p. 259-261.

POULAT Emile, *Liberté, laïcité : La guerre des deux France et le principe de modernité*, Paris, Cerf-Cujas, 1988.

PRAHA Miloš Mendel, « Regional and Confessional Aspects of the Development of Syria (1963-1982) », in *Archiv Orientalni*, Prague, Oriental Institute, 1991, vol. 59, n° 1, p. 43-60.

QANNŪT Mahā, « al-Dīn wa al-īmān fi maqūlāt al-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad » (La religion et la foi dans le discours du commandant Hafez al-Asad), in *Min afkār wa qīyam al-qā'id Ḥāfiẓ al-Asad (De la pensée et des valeurs du commandant Hafez al-Asad)*, Damas, al-Qīyāda al-Quṭrīyya Maktab al-I'dād al-Ḥizbī al-Quṭrī, 1992, p. 323-335.

QARQŪṬ Dūqān, *Fī tāriḥ al-umma al-'arabīyya al-ḥadīth (De l'histoire moderne de la nation arabe)*, Le Caire, Maktabat Madbūlī, 2006.

RAMADAN Tariq, « Les Musulmans et la laïcité », in Alain Bondeelle *et al.*, *1905-2005 : les enjeux de la laïcité*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 93-107.

RĀZIQ (AL-) 'Alī 'Abd, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, traduit de l'arabe par Abdou Filali Ansary, Paris, La Découverte, 1994.

REISSNER Johannes, *al-Ḥarakāt al-islāmīyya fī sūrīya min al-arba'īnīyyāt wa ḥatā nīhāiyat 'ahd al-Šiškālī (Les mouvements islamistes en Syrie des années quarante jusqu'à*

la fin du règne d'al-Šiṣaklī), traduit de l'allemand par Mohammed I. Atassi, Beyrouth, Riad el-Rayyes, 2005.

REMOND René, *Religion et société en Europe : la sécularisation aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles 1789-2000*, Paris, Le Seuil, 2001 (1998). Coll. « Points ».

RIVERO Jean, MOUTOUCH Hugues, « La séparation des Eglises et de l'Etat : la marche vers la laïcité », in *Problèmes politiques et sociaux, La laïcité mémoire et exigences du présent*, Paris, La Documentation Française, octobre 2005, n° 917, p. 13-15.

RIZK Charles, *Entre l'islam et l'arabisme : les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel, 1983.

RODINSON Maxime, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972.

ROLLET Jacques, *Religion et politique : le christianisme, l'islam, la démocratie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2001. Coll. « Le Livre de Poche ».

RONDOT Philippe, *La Syrie*, 3^{ème} éd., Paris, PUF, 1998 (1978). Coll. « Que sais-je ? ».

ROUSSEL Cyril, « La frontière communautaire entre druzes et sunnites en Syrie », in *Echo Géo*, 2009, n° 8. <http://echogeo.revues.org/11085>

ROUSSEL Cyril, « Villes et bourgs en Syrie méridionale : les dynamiques communautaires », in *Cahier du Gremamo, Villes intermédiaires dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2007, n° 19, p. 121-148.

ROY Olivier, « Groupe de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale, Etats, territoires et réseaux », in *Les Cahiers du CERI*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques, 1996, n° 16, p. 3-47.

ROY Olivier, « Le Post islamisme », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, Le post-islamisme*, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, vol. 85, n° 85-86, p. 11-30.

ROY Olivier, « Les voies de la réislamisation », in *Pouvoir, L'islam dans la cité*, Paris, PUF, septembre 1992, n° 62, p. 81-91.

ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Editions du Seuil, 1992.

ROY Olivier, *L'islam mondialisé*, Paris, Editions du Seuil, 2002. Coll. « Points ».

ROY Olivier, *La laïcité face à l'islam*, Paris, Editions Stock, 2005.

S'ADEH Antūn, *al-A'māl al-kāmila 1921-1949 (Les œuvres complètes 1921-1934)*, t. 3, *Nushū' al-Umam 1938-1939 (Genèse des nations 1938-1939)*, Beyrouth, Mū'assasat S'ādeh li-l-Taqāfa, 2001 (1938). <http://www.alasdiqaa.com/vb/showthread.php?p=6006>

ŠA'BĀN Buṭāīna, « al-Mar'ā wa ḥizb al-ba't̤ al-'arabī al-ištirākī fī al-ḡumhūrīya al-'arabīya al-sūrīya » (La femme et le parti Baath arabe socialiste dans la République arabe syrienne), in *al-Mūnaḍil*, Damas, Qīyāda al-Qawmīyya, février 1979, n° 118, p. 112-126.

SA'D AL-DĪN 'Adnān, *al-Uḥwān al-muslimūn fī sūrīya, muḍakkarāt wa ḍikraīyyāt ma qabl al-ta'sīs wa ḥattā 'ām 1954 : al-ḥukm al-ba't̤ 1963-1977 (les Frères musulmans en Syrie, notes et souvenirs d'avant la fondation jusqu'en 1954 : le règne du Baath 1963-1977)*, vol. 4, Amman, Dār 'Ammār li-l-Našr wa al-Tawzī', 2006.

SALAM Kassim, *Le Ba'th et la Patrie arabe*, Paris, Editions du Monde Arabe, 1982.

SALAMA Ghassan, *al-Muḡtam' wa al-dawla fī al-mašriq al-'arabī (La société et l'Etat dans l'Orient arabe)*, Beyrouth, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabīyya, 1987.

SAMAN Mouna Liliane, « La situation démographique de la Syrie », in *Population*, Paris, I.N.E.D., novembre-décembre 1976, vol. 31, n° 6, p. 1253-1288.

SAMAN Mouna Liliane, « Le recensement syrien de 1981 », in *Population*, Paris, I.N.E.D., janvier-février 1983, vol. 38, n° 1, p. 184-188.

SAMAN Mouna Liliane, *La population de la Syrie, étude géo-démographique*, Thèse 3^{ème} cycle, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1976.

SANLAVILLE Paul, « La personnalité géographique de la Syrie », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 15-30.

ŠARĪF (AL-) Munīr, *al-Muslimūn al-'alawīyūn, man hum wa āīna hum? (Les Musulmans alaouites, qui sont-ils et où sont-ils ?)*, Beyrouth, al-Balāḡ, 1994.

SCALBERT YÜCEL Clémence, « Le peuplement du Kurdistan bouleversé et complexifié : de l'assimilation à la colonisation », in *L'information géographique, Modifications coercitives du peuplement*, mars 2007, vol. 71, n° 1, p. 63-85.

SEALE Patrick, *al-Šira' 'alā Sūrīya: dirāsa li-l-sīyāsa al-'arabīya ba'da al-ḥarb 1945-1958 (The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958)*, London/New York, Oxford University Press, 1965, traduction arabe par Samīr 'Abdū, 7^{ème} éd., Damas Dār Ṭlaṣ, 1996.

SEALE Patrick, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, London, I.B. Tauris and Co. Ltd Publishers, 1988.

SEIDA Abdulbaset, *La question Kurde en Syrie : chapitres oubliés d'une longue souffrance*, traduit de l'arabe par Eugène Brueys, Paris, L'Harmattan, 2005.

SEURAT Michel, « Les populations, l'Etat et la société », in André Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1980, p. 87-141.

SEURAT Michel, *L'Etat de barbarie*, Paris, Le Seuil, 1989.

SEURAT Michel, *Sâti' al-Husrî, ou la nation arabe objective : contribution à l'étude de l'idéologie arabe contemporaine*, Thèse de Doctorat en Sociologie, Paris, EHESS, 1977.

SIBĀ'Ī (AL-) Muṣṭafā, *Iṣṭirākīyyat al-Islām (Le socialisme de l'islam)*, Le Caire, al-Dār al-Qawmīyya, 1961.

SUWĪD Nāfiḍ, *Zakī al-Arsūzī al-'ab al-rūḥī li-ḥizb al-ba't al-'arabī al-iṣṭirākī (Zakī al-Arsūzī, le père spirituel du parti Baath arabe socialiste)*, Damas, s.n., 1992.

TABUTIN Dominique, SCHOU MAKER Bruno, « La démographie du monde arabe et du Moyen-Orient des années 1950 aux années 2000, synthèse des changements et bilan statistique », in *Population*, Paris, I.N.E.D., mai-juin 2005, vol. 60, n° 5-6, p. 611-724.

TĀĜ AL-DĪN Ahmad, *al-Akrād : tāriḥ ša'b wa qaḍīyyat waṭan (Les Kurdes : histoire d'un peuple et cause d'une patrie)*, Le Caire, al-Dār al-Ṭaqāfīyya, 2001.

ṬAHA Maḥmūd Muhammad, *al-Islām bi-risālatihi al-ūlā lā taṣluḥ li-insānīyyat al-qarn al-'iṣrīn (L'islam dans son premier message ne convient pas à l'humanisme du 20^{ème} siècle)*, Khartoum, s.n., 1969.

ṬAHA Maḥmūd Muhammad, *al-Risāla al-ṭānīyya min al-'islām (Le deuxième message de l'islam)*, Khartoum, s.n., 1967.

ṬĀLIB Muhammad Sa'īd, *al-Ḥadāṭa al-'arabīyya, mawāqif wa afkār (La modernité arabe, attitudes et pensées)*, Damas, Dār al-Aḥālī, 2003.

TAPIERO Norbert, *Les idées réformistes d'al-Kawakibi*, Paris, Les Editions Arabes, 1956.

ṬARABĪŠĪ Georges, *Harṭaqāt II: 'an al-'almānīyya ka iškālīyya islāmīyya islāmīyya (Hérésies II: la laïcité en tant que problématique islamo-islamique)*, vol. 2, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 2008.

TAYYARA Najati, « Chronique d'un printemps », in *Confluences méditerranée, Le printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 47-54.

TERNON Yves, *Empire ottoman : le déclin, la chute, l'effacement*, Paris, Michel de Maule, 2005.

TĪZĪNĪ Ṭaīyyeb, *Min al-istiṣrāq al-ġarbī ilā al-istiḡrāb al-maġribī : baḥṭ fī al-qirā'ā al-ġābirīyya li-l-fikr al-'arabī wa fī āfāqihī al-tāriḥīyya (De l'orientalisme occidental à l'occidentalisme marocain : étude sur la lecture de Muhammad 'Abid al-Ġābirī de la pensée arabe, ses horizons historiques)*, Damas, Dār al-Maġd, 1996.

TĪZĪNĪ Ṭaīyyeb, *Min ṭulātīyyat al-fasād ilā qaḍāiyā al-muġtama' al-madanī (De la trilogie de la corruption aux questions de la société civile)*, Damas, Dār Ġafrā, 2001.

ṬLĀS Muṣṭafā, *Faṭīr ṣuhīyyūn (Azyme de Sion)*, Damas, Dār Ṭlās, 1987.

ÜSTEL Fusun, « Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité », in *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, Laïcité (s) en France et en Turquie*, janvier-juin 1995, n° 19, p. 255-264.

URVOY Dominique, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion, 1996.

VALTER Stéphane, *La construction nationale syrienne : légitimation de la nature du pouvoir par le discours historique*, Paris, CNRS Editions, 2002.

VAN DAM Nikolaos, *The Struggle for Power in Syria: Politics and Society under Asad and the Ba'th Party*, London / New York, I.B Tauris Publishers & Co Ltd, 1996.

VAN DAM Nikolaos, *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics 1961-1980*, London, Croom Helm, 1979.

VAN DUSEN Micheal H., « Political Integration and Regionalism in Syria », in *Middle East Journal*, Washington, Middle East Institut, 1972, vol. 26, n° 2, p. 123-136.

VATIKIOIS P. J., « Autoritarisme et autocratie au Proche-Orient », in Hamid Algar *et al.*, *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1991, p. 177-209.

VELUD Christian, « La politique mandataire française à l'égard des tribus et des zones de steppe en Syrie : L'exemple de la Djézireh », in Riccardo Bocco *et al.* (dir.), *Steppes d'Arabie : États, pasteurs, agriculteurs et commerçants : le devenir des zones sèches*, Paris, PUF, 1993, p. 61-86.

VERNIER Bernard, « Remarques sur la Constitution syrienne du 1^{er} mai 1969 », in *Cahier de l'Orient contemporain*, Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris, Centre d'Etudes de l'Orient Contemporain, Paris, La Documentation Française, octobre 1969, 26^{ème} année, p. 7-10.

VESELI Rudolf, « Procès de la production et rôle du waqf dans les relations ville-campagne », in Randi Deguilhem (présentation), *Le waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFEAD, 1995, p. 229-241.

WAFIC Ibrahim, *La Syrie : lutttes confessionnelles et armée politisée (1947-1970)*, Thèse de Doctorat en Sociologie politique, Université de Paris X, Nanterre, 1983.

WEULERSSE Jacques, *Le pays des Alaouites*, t. 1, Thèse de Doctorat Es Lettres, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Tours, Arrault & Cie, 1940.

WIEVIORKA Michel, « Laïcité et démocratie », in *Pouvoir, La laïcité*, Paris, Le Seuil, novembre 1995, n° 75, p. 61-71.

YACOUB Josef, « Islam politique et laïcité : regard sur les constitutions arabes », in *Revue Politique et Parlementaire, La laïcité ou la « religion » de la République*, janvier-mars 2006, 108^{ème} année, n° 1038, p. 86-94.

YĀSĪN Bū 'Alī *et al.*, *al-Aḥzāb wa al-ḥarakāt al-qawmīyya al-'arabīyya (Les partis et les mouvements nationaux arabes)*, Damas, 'al-Markaz al-'Arabī li-l-Dirāsāt al-Istrātiḡīyya, 2002.

ZIADEH Radwan, « Heurs et malheurs des droits de l'Homme », in *Confluences Méditerranée, Le printemps syrien*, Paris, L'Harmattan, hiver 2002-2003, n° 44, p. 63-69.

ZISSER Eyal, « Hafiz al-Asad, Discovers Islam », in *Middle East Quarterly*, mars 1999, vol. 6, n° 1, p. 49-56. <http://www.meforum.org/465/hafiz-al-asad-discovers-islam>

ZISSER Eyal, *Asad's Legacy : Syria in Transition*, London, C. Hurst & Company, 2001.

Colloques et tables rondes

Sécularisation, Démocratisation et Monde musulman : Processus de changement, colloque international organisé par l'AFEMOTI (Association Française pour l'Etude de la Méditerranée Orientale et du Monde Turco-Iranien) avec la participation de l'Institut Norvégien des Relations Internationales et de l'UNESCO, dirigé par A. Çağlar Akgüngör et S. Ulas Batraktar, 25-26 novembre 2002. Les actes de ce colloque sont publiés dans A. Çağlar Akgüngör et S. Ulas Batraktar, *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, La question de l'enclavement en Asie centrale*, n° 35, 2003. Voir notamment Kari Karamé, « Les femmes dans l'espace public (Liban, Jordanie et Syrie) Signes de manque de sécularisation et de démocratisation ? ». <http://cemoti.revues.org/772>

Al-'Almānīyya fī al-mašriq al-'arabī (La laïcité dans l'Orient arabe), colloque organisé par le Centre Culturel Danois à Damas, 17-18 mai 2007. Les actes de ce colloque sont réunis dans Lū'aī Ḥusīn (éd.), *al-'Almānīyya fī al-mašriq al-'arabī (La laïcité dans l'Orient arabe)*, Damas, Dār Bitrā / Dār Aṭlas, 2007. Voir notamment 'Azīz al-'Azma, « Ġawlat ufuq fī al-'almānīyya wa ša'n al-ḥaḍāra » (Tour d'horizon dans la laïcité et la civilisation), p. 95-107 ; Muhammad Ḥabaš, « al-'Almānīyya fī bilād al-šām al-šarīf, dirāsa fī manṭiq al-taṭwīr al-tašrīfī fī al-fiqh al-islāmī », p. 114-130.

Europe-Orient : Dialogue avec l'Islam, colloque tenu sous le haut patronage de Christian Poncelet, Président du Sénat, Paris, 12 juillet 2007. Voir notamment la contribution de Mgr Grégoire III Patriarche grec-catholique à Damas, « La situation des chrétiens dans les pays majoritairement musulmans notamment en Syrie ». http://www.senat.fr/colloques/europe_orient/europe_orient3.html.

Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes, colloque organisé à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Damas, IFPO, 31 mai-1^{er} juin, 2002. Les actes de ce colloque sont coordonnés par Maher al-Charif et Salam Kawakibi, Damas, IFPO, 2003. Voir notamment 'Alī Ḥamīya, « al-Ṭawra al-fikrīyya al-kawākibīyya : mubarirātihā wa murtakazātihā » (La révolution intellectuelle d'al-Kawākibī : ses justifications et ses bases), p. 13-18. Muhammad Ġamāl al-Ṭaḥān, « Ab'ād al-islāḥ al-dīnī 'inda al-Kawākibī » (Les dimensions de la réforme religieuse chez al-Kawākibī), p. 19-26.

Le Waqf dans le monde musulman contemporain 19-20^{ème} siècle : fonctions sociales, économiques et politiques. Table Ronde d'Istanbul dirigée par Faruk Bilici, 13-14 novembre 1992, Institut Français d'Etudes Anatolienne, Istanbul, 1994. Voir notamment Randi Deguilhem, « Le Waqf en Syrie indépendante », p. 123-144.

Pluralisme religieux, quelle âme pour l'Europe ?, colloque organisé dans le cadre du CRITIC avec la collaboration de l'Institut Catholique de Toulouse, 25 et 26 novembre 2005. Les actes de ce colloque sont réunis dans Marie-Thérèse Urvoy (dir.), *Pluralisme religieux, quelle âme pour l'Europe ?*, Versailles, Editions de Paris, 2005. Voir notamment, Yolande De Crussol, « Pluralisme religieux et laïcité au Moyen-Orient, le cas de la Syrie », p. 9-27.

Tağdīd al-ḥiṭāb al-dīnī (Le renouvellement du discours religieux), colloque organisé par le Centre d'Etudes Islamique de Damas (Muhammad Ḥabaš) en collaboration avec le Centre d'Etudes Stratégiques à l'Université de Damas, 10-12 février 2004. Les actes de ce colloque sont réunis dans Muhammad Ḥabaš (éd.), *Tağdīd al-ḥiṭāb al-dīnī (Le renouvellement du discours religieux)*, Damas, Dār al-Tağdīd, 2005.

Vers une laïcité revisitée, colloque organisé par la faculté de Philosophie et des Sciences humaines de l'Université Saint-Esprit de kaslik, Beyrouth 4-5 décembre 2009. Voir notamment Georges Corm, « Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe ». http://georgescorm.com/personal/download.php?file=usek_laicitedec09.pdf.

World Congress of Kurdish studies, colloque organisé par l'Institut Kurde de Paris en coopération avec l'Université de Salahadin et avec le soutien du gouvernement du Kurdistan et du Ministère français des Affaires Etrangères, Irbil, les 6-9 septembre 2006. Voir notamment Julie Fernandez De Barena, « *L'émergence d'une contestation kurde en Syrie*, » ; Eva Savelsberg, « Kurds of Syria : From Mandate Period to the Present ». http://www.institutkurde.org/en/conferences/kurdish_studies_irbil_2006/

Rapports et textes officiels

Ba'd al-munṭalaqāt al-nazarīya (Quelques fondements théoriques), rapport doctrinal du 6^{ème} Congrès national du parti Baath en Syrie tenu à Damas entre les 3 et 25 octobre 1963. Nous avons utilisé la 8^{ème} édition de Dār al-Ba'th, mars 1986.

Constitution de la Syrie de 1950.

Constitution du parti Baath arabe socialiste.

Constitution permanente de la République arabe syrienne de 1973.

Constitution provisoire de la Syrie de 1969.

Situation de l'Eglise catholique de Syrie, Ibrāhīm Ni'meh, Archevêque grec melkite catholique de Homs, Hama et Yabūd. <http://www.opuslibani.org.lb/congresbookfr/doc15.html>.

Syria: The silenced Kurds, Human Rights Watch-Middle East, 3 octobre 1996, vol. 8, n° 4 (E) p. 14-16. <http://www.hrw.org/en/reports/1996/10/01/syria-silenced-kurds>.

Women's Rights in the Middle East and North Africa, Sanja Kelly and Julia Breslin (éd.), New York / Washington, Freedom House, Rowman & Littlefield Publishers, mars 2010. Voir notamment Syria, p. 459-486. <http://freedomhouse.org/uploads/specialreports/womensrights/2010/womensrights2010.pdf>

Presse, journaux et audio-visuel

Actualité des Religions, décembre 2000, n° 22, p. 8-11, « Proche-Orient, nécessaire laïcité ! », par TAGER Djénane Kareh.

Al-Jazeera TV, Emission *Liqā' al-Yaūm (La rencontre du jour)*, 'Iṣām al-'Aṭṭār, ancien leader historique des Frères musulmans syriens, interviewé par le journaliste Ahmad Zaīyḍān, le 24 juin 2007. http://www.youtube.com/watch?v=8ZAzKHX_394

Al-Jazeera, le 3 octobre 2004, « Akrad sūrīyya, al-hawīya wa al-ḥal » (Les Kurdes de Syrie, l'identité et la solution), par Akram al-Bunī. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/77CEFF7B-BAAA-4B34-A9E2-E892327CB3C5.htm>

Al-Munāḍil (Le Combattant), 1991, n° 248, mai-juin, 3^{ème} séance, p. 6-28, « Ṣafaḥāt min tāriḥ al-ḥizb, sanawāt al-maḥāḍ 1940-1947 » (*Pages de l'histoire du parti*), par ṢADDIQNĪ Georges.

Al-Munāḍil (Le Combattant), février 1978, n° 106, p. 48-68, « al-'ilmīyya wa al-ṭawrīyya fi ḥizb al-ba'ṭ al-'arabī al-iṣṭirākī » (La scientificité et le révolutionnisme dans le parti Baath arabe socialiste), par MALLĪ Ḥuzā'ī.

Al-Munāḍil (Le Combattant), revue officielle du parti Baath en Syrie, édité par le Commandement national du Baath, Damas, octobre 1976 à mars 1977, n° 90-97, « al-Bidāiyāt fī ḍākīrat al-ḍuktūr Wahīb al-Ġānim » (Les débuts du Baath dans la mémoire du Docteur Wahīb al-Ġānim), par ĠĀNIM (AL-) Wahīb.

Courrier International, 15-21 octobre 2009, n° 989, p. 42-44, « Enquête sur les Qubeissiat de Damas, l'islamisme au féminin », par ROUMANI Rhonda.

Ġāiṣ al-Ṣa'b (L'Armée du Peuple), Damas, 25 avril 1967, n° 794, p. 9, « Ṭarīq ḥalq al-Insān al-'arabī al-ḡadīd » (La voie de la création de l'homme arabe nouveau), par ḤLĀṢ Ibrāhīm.

L'Histoire, juillet-août 2004, n° 289 numéro spécial, p. 40-49, « Comment la France a inventé la laïcité », par WINOK Michel.

La Vie, avril 1978, n° 1704, « La Syrie : les Chrétiens, une minorité prospère menacée par l'émigration », par KUTSCHERA Chris. http://www.chris-kutschera.com/chretiens_syrie.htm.

Le Monde, 12 février 2011, « Révolution-post-islamiste », par ROY Olivier.

Le Monde, 16 décembre 2005, « Leçon d'histoire sur la laïcité et l'islam », par TERNISIEN Xavier.

Le Monde, 9 décembre 2005, « Déclaration universelle sur la laïcité au 21^{ème} siècle ». http://www.lemonde.fr/idees/article_interactif/2005/12/09/declaration-universelle-sur-la-laicite-au-xxie-siecle_718769_3232.html

Manière de Voir, novembre-décembre 2001, n° 60, p. 64-66, « Une lente laïcisation », par AZM (AL-) Sadik Jalal.

Monde Diplomatique, septembre 1999, n° 546, p. 16-17, « Sur l'islam, la laïcité et l'occident », par AZM (AL-) Sadik Jalal.

Nahğ al-islām (La Voie de l'Islam), Ministère des *Waqfs*, Damas, 2^{ème} année, n° 8, avril 1982.

Notes et Etudes documentaires, « Constitution provisoire de la République arabe syrienne du 1^{er} mai 1969 », Paris, La Documentation Française, 22 septembre 1969, n° 3621, p. 2-11.

Sources orales

Enquêtes de terrain menées à Damas entre 2006 et 2009. Entretiens semi-directifs.

'Abd al-Ḥāfiẓ Nu'mān

Originaire du Yémen. Membre du Commandement national du parti Baath en Syrie. Président du bureau de l'information et de la publication au sein du Commandement national du Baath. Entretien dans son bureau, siège du Commandement national du Baath, Damas, mai 2006.

Ahmad Barqāwī

Professeur de philosophie à l'Université de Damas. Entretien, Damas, le 25 mai 2009.

Fāiyez Ismā'il

Né à Alexandrette en 1923. Contemporain de Michel Aflaq et Zaki al-Arsūzī. Il participe au 1^{er} Congrès fondateur du parti Baath le 7 avril 1947. Membre du Baath syrien jusqu'à la chute de la République Arabe Unie en 1961. Opposé à la séparation de l'Égypte et de la Syrie. Depuis le 23 août 1963, secrétaire général du parti des Unionistes Socialistes. Son parti est membre du Front National Progressiste créé par Hafez al-Asad le 7 mars 1972. L'entretien a eu lieu au siège du Front National Progressiste, Damas, le 11 octobre 2006.

Georges Ṣaddqni

Né à Tartous en 1931. Il est l'un des premiers adhérents au parti Baath en Syrie. En 1971, sous Hafez al-Asad, il est membre du Commandement régional. Ministre de l'Information de 1973 à 1974. Depuis 1981, membre de réserve du Commandement national du parti Baath en Syrie. Il est mort le 29 mai 2010. L'entretien a eu lieu dans son bureau au siège du journal *al-Ṭawra (La Révolution)*, Damas, le 15 novembre 2006.

Marwān Ḥabaš

Ministre et membre du commandement régional du parti Baath syrien entre 1966 et 1970. Il fait partie de la faction néo-baathiste de Ṣalāḥ Ğdīd. Entretien chez lui dans le quartier al-Mezzeh, Damas, le 6 mai 2009.

Muhammad Ḥabaš

Né en 1962 à Damas. Homme de religion. Marié avec la petite fille de l'ancien *Mufti* de la République Ahmad Kaftārū. Docteur en Sciences du Coran de l'Université du Coran et des Sciences islamiques, Khartoum. Directeur du Centre d'Etudes Islamiques de Damas et député indépendant depuis 2003. Il se présente comme un rénovateur de l'islam en Syrie. Il a publié notamment *al-Mar'ā baīn al-šarī'a wa al-ḥaīyāt (La femme entre la Charia et la vie quotidienne)*, Damas, Dār al-Tağdīd, 2001. Dans ce livre, il donne une lecture modernisatrice de la *Charia* et du *Fiqh*, notamment en ce qui concerne le statut de la femme en islam, ce qui lui a valu l'hostilité des religieux conservateurs y compris ceux de l'Académie du Cheikh Ahmad Kuftārū où il était enseignant. Deux entretiens : le 22 décembre 2006 à la mosquée al-Zahrā' et le 20 mai 2009 dans son bureau au Centre d'Etudes islamiques, Damas.

Muhammad Sa'īd Ṭālib

Membre du Commandement régional du parti Baath en Syrie entre 1966 et 1970. Entretien chez lui dans le quartier al-Midān, Damas, le 12 mai 2009.

Muhammad S'īd Ramadān al-Būṭi

Il a refusé de s'entretenir avec l'auteur lorsqu'il a pris connaissance du sujet de la thèse, portant sur la question de la laïcité.

'Uṭṭyya al-Ġūdeh

Directeur du Bureau de publication au Commandement national du parti Baath en Syrie. Entretien dans son bureau, siège du Commandement national du Baath, le 22 octobre 2006.

Webgraphie

Académie du Cheikh Ahmad Kuftārū <http://www.abunour.net/>

Agence syrienne de presse <http://www.sana.org/>

Bureau Central de Statistiques en Syrie <http://www.cbssyr.org/>

Conseil œcuménique des Eglises de Syrie <http://www.oikoumene.org/fr/eglises-membres/regions/moyen-orient/syrie.html>

Institut al-Faḥ al-Islāmī <http://www.alfatihonline.com/>

Institut Kurde de Paris <http://www.institutkurde.org/>

Ministère des *Waqfs* en Syrie <http://www.syrianawkkaf.org/>

Muhammad Ḥabaš <http://www.habash.syriaprof.com/> voir aussi <http://altajdeed.org/web/>

Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī <http://www.fikr.com/bouti/index.php/>

Parti Baath Arabe Socialiste en Syrie <http://www.baath-party.org/>. Les écrits de Michel Aflaq sont disponibles en format PDF sur le site <http://www.albaath.online.fr/>

Parti Syrien National Social www.ssnp.net. Les œuvres complètes d'Anṭūn S'āda sont disponibles en format PDF sur le site <http://www.alasdiqaa.com/vb/showthread.php?t=2577/>

Cartes

Figure 1 : Le découpage administratif du mandat français 1920-1921, p. 38.

Figure 2 : Le découpage administratif syrien actuel, p. 39.

Figure 3 : La répartition des communautés confessionnelles et ethniques au Liban et en Syrie sous le mandat français, p. 150.

Figure 4 : Zones de peuplement kurde en Syrie, p. 169.

Index

- ‘Abdū, Muhammad, 51, 53, 54, 59, 128, 134, 136, 205, 235, 265, 269
- Abū al-Nūr, (Mosquée et Académie Kuftārū), 186, 202, 203, 205
- Adana, 114, 117
- Afandī, Sulāymān, 114
- Afgānī (al-), Ğamāl al-Dīn, 51, 53, 128, 265
- Aflaq, Michel, 14, 15, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 97, 103, 123, 154, 261, 270, 272, 273, 274, 278
- Agha, Hadjo, 177, 188
- Aḥmad (al-), Sulāymān, 117
- ‘Aīysamī (al-), Šiblī, 89
- Alaouites, 21, 34, 43, 47, 49, 56, 91, 93, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 127, 137, 145, 146, 148, 153, 155, 156, 157, 158, 163, 174, 177, 182, 183, 195, 217, 244, 271, 272, 277, 323
- Alep, 33, 35, 42, 49, 59, 61, 90, 112, 131, 132, 133, 143, 145, 156, 170, 173, 179, 180, 187, 202, 209, 261, 262, 263, 264, 271, 272, 277, 312
- Alexandrette,, 67
- Alliance israélite, 39
- Alphabétisation, 151, 166, 221, 276
- ‘Amāra, Muhammad, 9, 54, 64, 231
- Amīn (al-), Muḥsin, 117
- Āmīn, Qāsim, 239
- Angleterre, 31, 37, 38, 42, 174, 251, 257, 262, 270, 271
- Ankara, 175
- Anṭūn, Faraḥ, 17, 52, 53
- Arabisation, 15, 179, 190, 193, 195, 275
- Armé du Peuple
Ġāīyš al-ša‘b (Journal), 15
- Arméniens, 74, 153, 172, 173, 175, 183
- Arsalān, Šakīb, 239
- Arsūzī (al-), Zakī, 14, 65, 67, 68, 69, 70, 93, 154, 270, 272, 307, 324
- Asad (al-), Ğamīl, 146, 277
- Asad (al-), Hafez, 4, 8, 15, 16, 20, 21, 23, 24, 27, 69, 84, 85, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 142, 144, 146, 147, 148, 152, 157, 158, 160, 168, 169, 170, 181, 186, 187, 189, 194, 199, 200, 201, 205, 206, 207, 209, 213, 217, 225, 248, 249, 250, 252, 255, 257, 261, 264, 265, 266, 267, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 303, 305, 316, 319, 320, 321, 329, 330
- Asad (al-), Rif‘at, 146, 158, 200, 225, 277, 278
- Ašrafīyya (al-), 158
- Assemblée Constituante, 43, 128
- Associations religieuses, 130, 131, 132, 133
- Atāsī (al-), Hāšim, 87, 271
- Atāsī (al-), Nūr al-Dīn, 84, 92, 266, 274, 275
- Atatürk, Mustafa Kemal, 232
- Aṭṭār (al-), Nağāḥ, 106, 125, 148, 208, 261, 266, 320
- Autoritarisme, 100, 101, 106, 107, 108, 312, 317
- Avant-garde combattante, 144, 145, 146, 148, 264
- Avernois, 52, 53, 205, 306
- ‘Azm (al-), Hālid, 140, 192
- ‘Azm (al-), Sadik Jalal, 13, 55, 94, 230, 233, 242, 245, 248, 266, 306, 329
- ‘Azma (al-), Yūssef, 186
- Barazānī (al-), Moustafa, 178
- Barout, Mohamed Jamal, 144, 237, 245, 246, 264
- Barqāwī Aḥmad, 18, 22, 111, 242, 262
- Bedir Khan, Djeladet, 176, 185
- Bédouins, 154, 165, 287
- Berbères, 74
- Biṭār (al-), Šalāḥ, 14, 65, 67, 68, 84, 97, 261, 274
- Bloc National, 45, 90, 128, 133, 271
- Bourgeoisie nationale, 76, 86, 87, 88, 90, 92, 119, 135, 272
- Bourguiba, Habib, 219, 232
- Buisson, Ferdinand, 16
- Bustānī (al-), Buṭrus, 17, 56
- Būṭī (al-), Muhammad Sa‘īd Ramaḍān, 22, 23, 186, 202, 203, 204, 205, 206, 230, 258, 265
- Ceinture arabe (plan de), 181, 186, 277
- Charia, 8, 9, 14, 21, 32, 99, 130, 139, 144, 186, 192, 196, 200, 206, 215, 216, 217, 218, 222, 223, 229, 236, 237, 262, 266, 308, 313, 330
- Chiite, 112, 115, 117, 118, 148, 256, 277
- Chypre, 79
- Clientélisme, 101, 107, 110
- Code de la famille, 12
- Comité militaire, 84, 85, 97, 273, 274
- Comité Union et Progrès, 41

- Commandement national (parti Baath), 3, 67, 69, 72, 84, 89, 94, 95, 99, 103, 241, 249, 261, 267, 328, 329, 330
- Commandement régional (parti Baath), 20, 24, 84, 85, 92, 93, 97, 98, 103, 104, 111, 124, 267, 274, 278, 330
- Communautarisme, 31, 33, 34, 41, 109, 154, 156, 159, 163, 306, 316
- Communautés (confessionnelles et ethniques), 7, 20, 25, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 62, 74, 78, 91, 94, 104, 108, 116, 119, 120, 121, 122, 126, 137, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 169, 172, 180, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 216, 219, 222, 238, 239, 248, 249, 259, 306, 311, 319, 331
- Communisme, 73, 76, 77, 78, 169
- Congrès, 23, 24, 58, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 84, 90, 95, 96, 99, 100, 103, 104, 125, 131, 161, 200, 221, 225, 256, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 289, 327, 329
- Constitution, 7, 13, 15, 19, 35, 36, 45, 46, 65, 67, 68, 70, 79, 93, 98, 100, 102, 103, 135, 136, 138, 142, 143, 154, 167, 169, 172, 188, 190, 193, 219, 221, 222, 224, 225, 227, 228, 252, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 279, 288, 302, 325, 327, 329
- Coran, 10, 16, 54, 68, 124, 166, 201, 208, 250, 263, 330
- Courbage, Youssef, 153, 156, 159, 162, 163, 166, 173, 183, 219
- Dar'ā, 92
- Deir al-Zor, 158, 183, 267
- Dohok (Irak), 182
- Doura-Europos, 183
- Droz-Vincent, Philippe, 33, 104, 105, 106, 109, 119, 120
- Druzes, 20, 32, 38, 45, 47, 49, 56, 91, 93, 120, 121, 137, 153, 155, 156, 157, 158, 163, 167, 174, 177, 195, 217, 272, 322
- Drysdale, Alasdair, 90, 92
- Ecole Supérieure Arabe de Damas, 176
- Ecoles franco-arabes, 49
- Edmond Bensard, 44, 45
- Education religieuse, 140, 190, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 200
- Egypte, 13, 52, 54, 58, 85, 97, 134, 137, 143, 145, 153, 186, 192, 245, 259, 269, 270, 273, 276, 306, 329
- Empire ottoman, 13, 14, 15, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 47, 51, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 115, 119, 153, 159, 174, 199, 270, 271, 318, 324
- Enseignement religieux, 98, 138, 143, 190, 191, 192, 195, 200, 201, 205
- Euphrate, 180, 183
- Fatwa, 114, 117, 127, 143, 145, 267
- Fiqh, 167, 206, 216, 218, 219, 220, 235, 236, 326
- Fontaine, André, 147
- France, 11, 13, 14, 16, 24, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 61, 70, 87, 94, 116, 119, 121, 174, 175, 177, 193, 194, 195, 210, 215, 224, 228, 232, 243, 247, 270, 271, 272, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 318, 321, 325, 328
- Frères musulmans, 20, 22, 24, 27, 64, 67, 73, 80, 85, 89, 106, 112, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 160, 163, 169, 187, 192, 201, 205, 207, 208, 213, 227, 245, 252, 261, 262, 264, 265, 266, 272, 276, 277, 302, 316, 323, 328
- Front National Progressiste, 16, 91, 102, 105, 106, 224, 225, 250, 253, 276, 329
- Ğabal al-Akrād, Kurd Dagħ, (Montagne des Kurdes), 179
- Ğabal al-'Arab, 156, 180
- Ğabal al-Drūz, 156
- Ğabal al-Riz, 158
- Ğabal 'Āmil, (Liban sud), 117
- Ğābirī (al-), Muhammad 'Abid, 234
- Ğānim (al-), Wahīb, 65, 67, 68, 328
- Ğaramāna, 158
- Ğdīd, Şalāħ, 15, 69, 84, 85, 92, 97, 142, 143, 194, 199, 261, 265, 266, 267, 268, 273, 274, 275, 330
- Għalioun, Burhan, 4, 10, 32, 56, 89, 102, 108, 129, 210, 232, 233, 234, 241, 246, 253, 254, 262
- Ğibā'ī (al-), Ğād al-Karīm, 105, 159
- Ğibāl al-'Alawīyyīn, 91, 156
- Ğibāl al-Sāħīliyya, 156
- Golan, 112, 156, 165, 170, 263, 276
- Golf persique, 79
- Gorgas, Jordi Tejel, 174, 175, 176, 177, 182, 185, 187, 188, 189
- Grégoire III, Archevêque, 168, 197, 216, 326
- Ğundī (al-), Sāmī, 65, 67, 69, 70, 91
- Ĥabaš, Marwān, 93, 98, 104, 330
- Ĥabaš, Muhammad, 3, 151, 202, 205, 206, 235, 236, 237, 238, 251, 255, 326, 327, 330, 331
- Ĥadīd, Marwān, 144, 264
- Ĥāfiẓ (al-), Amīn, 84, 140, 274
- Ĥāfiẓ (al-), Yāsīn, 95, 273
- Ĥāī al-Akrād, (Quartier kurde), 33

Hama, 66, 90, 112, 122, 133, 141, 142, 143, 144,
146, 162, 187, 208, 261, 264, 266, 267, 277,
278, 327

Ḥamra Ibrāhīm (Grand Rabin de Syrie), 170
Ḥanafī, Ḥasan, 234, 238, 239
Ḥārat al-Naṣāra, (Quartier chrétien), 33
Ḥārat al-Yahūd, (Quartier juif), 33

Ḥaṣībī, Ḥamdān, 112

Hassaka (al-), 161, 178, 182, 183

Ḥassūn, Aḥmad, 157, 202

Haute Jazira (Rās al-‘Aīn XE "Rās al-‘Aīn" ,
‘Amūda, al-Mālkīyya XE "Mālkīyya (al-)" et al-
Qamichli XE "Qāmišī (al-)"), 156, 170, 173,
174, 175, 177, 183, 188

Ḥawrānī (al-), Akram, 66, 91, 272

Ḥawwā, Sa‘īd, 143

Ḥaznawī (al-), Ma‘šūq, 235, 264

Hilāl, Muhammad Ṭalab, 161, 181, 273

Ḥināwī (al-), Sāmī, 136, 188, 272

Ḥilāṣ, Ibrāhīm, 15, 97, 162

Homs, 90, 92, 112, 122, 131, 143, 162, 257, 262,
265, 266, 267, 273, 327

Hourani, Albert, 32, 41, 48, 52, 119, 164, 165,
180

Ḥūleh (al-), Iac, 112

Ḥusaīn, Ṭaha, 239

Ḥusaīynī (al-), Amīn, 117

Ibn Taīymīyya, 114

Iqbāl, Muhammad, 235

Irak, 31, 57, 65, 69, 79, 98, 101, 118, 137, 173,
174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183,
185, 187, 207, 245, 261, 267, 271, 309, 315,
320

Iran, 41, 207, 256, 309, 321

Irbil (Kurdistan-Irak), 185, 327

Isā (al-), Sulaiymān, 67

Ishāq, Adīb, 17, 52

Ismaélites, 20, 56, 116, 153, 195, 217

Ismā‘īl, Ṣudqī, 67

Israël, 101, 146, 156, 165, 169, 170, 199, 207,
208, 209, 256, 317

Istanbul, 39, 41, 61, 211, 327

Jazira (nord-est de la Syrie), 91, 158, 161, 174,
175, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 189,
258, 273, 277

Jordanie, 45, 65, 79, 137, 207, 222, 255, 326

Juifs, 32, 34, 35, 36, 39, 56, 94, 115, 145, 153,
167, 169, 170, 183, 195, 230, 266, 269

Kammerer, Albert, 42

Khoyboun, 176, 271, 314

Kienle, Eberhard, 105, 106, 109

Kīlū, Michel, 244

Kuftārū, Aḥmad, 22, 124, 186, 201, 202, 204, 205,
206, 213, 249, 255, 274, 275

Kurd ‘Alī, Muhammad, 48, 57, 239

Kurdes, 74, 153, 156, 158, 161, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 202, 258, 264,
271, 273, 277, 308, 309, 310, 315, 320, 321,
324, 328

Kurdistan, 173, 174, 177, 180, 183, 185, 187, 271,
277, 323, 327

Lac al-Asad, 180

Lammens, Henri, 113

Lattaquié, 4, 34, 65, 68, 92, 114, 116, 120, 121,
122, 244, 267, 270, 271, 272

Laurens, Henry, 35, 38, 56, 61, 146

Lazaristes, 48

Légitimité, 10, 11, 19, 21, 22, 25, 31, 56, 69, 72,
87, 101, 104, 108, 111, 123, 126, 127, 129,
139, 146, 148, 152, 154, 158, 160, 161, 168,
177, 185, 187, 205, 213, 214, 215, 216, 219,
220, 226, 237, 240, 241, 242, 246, 248, 251,
253, 258, 306

Liban, 7, 8, 18, 31, 33, 35, 42, 44, 45, 48, 50, 51,
52, 57, 65, 69, 78, 79, 80, 115, 116, 118, 120,
125, 138, 144, 155, 164, 174, 176, 187, 218,
222, 255, 256, 265, 267, 269, 271, 304, 310,
313, 317, 319, 320, 326, 331

Maḥūs, Ibrāhīm, 84, 162

Maktab ‘Anbar, 38, 39, 269

Mālkīyya (al-), 156, 170, 173, 174, 175, 177, 183,
188

Mandat français, 33, 35, 42, 43, 46, 47, 57, 64,
67, 112, 116, 119, 120, 121, 122, 128, 130,
153, 154, 155, 160, 164, 169, 173, 174, 192,
271, 317, 318, 319, 331

Mari, 183

Mecque, 10, 59, 60, 164

Médine, 10

Mezzeh 86, 158

Mīdān (al-), 131

Millet, 31, 32, 115
 Mission Laïque Française, 49, 50
 Mont Liban, 40
 Mont Taurus, 79
 Mont Zagros, 79
 Mubārak (al-), Muhammad, 128, 131, 133, 135
 Mufti, 22, 41, 117, 124, 146, 186, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212, 214, 249, 255, 265, 274, 275, 330
 Munğik (al-), Mosquée, 131
 Murād, Ġāda, 221, 278
 Muršid (al-), Sulāymān, 118
 Mūsā, Salāma, 239

 Nadjaf, 118
 Nahda, 13, 14, 17, 26, 29, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 64, 73, 76, 81, 82, 128, 229, 230, 245, 269, 310, 316, 320
 Naqīb (al-), Ḥaldūn Ḥasan, 101
 Nationalisation, 15, 86, 93, 108, 136, 190, 194, 195, 273, 275
 Nationalisme arabe, 45, 60, 61, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 88, 95, 123, 139, 169, 173, 178, 193, 195, 241, 247, 309
 Néo-baathiste (régime), 15, 16, 19, 20, 84, 86, 92, 93, 97, 98, 103, 104, 108, 111, 122, 141, 193, 205, 274, 275, 330
 Ni'mi, Ibrāhīm XE "Maḥūs, Ibrāhīm" XE "Ḥlāṣ, Ibrāhīm" (Archevêque grec melkite catholique de Homs XE "Homs", Hama XE "Hama" et Yabrūd), 162

 Öcalan, Abdullah, 187, 188

 Palestine, 31, 41, 45, 65, 78, 79, 80, 87, 125, 169, 199, 228, 255, 270, 271
 Paris, 8, 9, 10, 13, 15, 17, 21, 24, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 66, 69, 75, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 93, 98, 101, 102, 105, 106, 107, 113, 116, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 129, 131, 133, 134, 146, 153, 155, 157, 160, 161, 162, 164, 166, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 181, 182, 183, 185, 192, 193, 194, 203, 204, 207, 210, 214, 219, 220, 221, 225, 228, 243, 257, 259, 262, 265, 266, 270, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 331
 Parlement, 16, 27, 36, 46, 66, 84, 98, 106, 133, 135, 138, 140, 146, 160, 169, 192, 218, 222, 258, 269, 272, 278
 Parti Communiste Syrien, 14, 64, 73, 76, 77, 88, 102, 133, 137, 252, 266, 271, 276
 Parti Socialiste Arabe, 66, 102, 272, 276

 Parti Syrien National Social, 14, 64, 76, 78, 79, 80, 89, 247, 253, 272
 Pena-Ruiz, Henri, 17, 33, 94, 220, 238
 Picard, Elisabeth, 88, 182
 Politique assimilatrice, 50, 197
 Polygamie, 151, 166, 217, 218, 219, 220
 Proche-Orient, 3, 7, 29, 60, 65, 66, 87, 88, 94, 106, 112, 116, 153, 170, 187, 307, 308, 310, 311, 312, 317, 325, 328

 Qamichli (al-), 170, 173, 175, 182
 Qāmišlī (al-), 156, 170, 173, 174, 175, 177, 183, 188
 Qirdāḥa (al-), 201, 250
 Qubaīyssī (al-), Munīra, 202, 255, 265
 Qubaīyssīyyāt, 255
 Quelques fondements théoriques (Rapport doctrinal du 6^{ème} Congrès national du Baath, 1963), 95, 96, 98, 221, 267, 273, 327
 Quṭb, Saīyd, 144

 Raqqa (al-), 180, 183
 Rās al-'Aīn, 156, 170, 173, 174, 175, 177, 181, 183, 188
 Raṣāfa, 183
 Réforme agraire, 86, 93, 122, 136, 180
 Régimes militaires, 14, 101
 Révolution française, 39, 42, 44, 53, 54, 311
 Révolutionnaire, 61, 65, 95, 97, 141, 225, 252, 273, 281, 289, 294, 296, 298, 299, 300, 301
 Riḍā, Rašīd, 51, 128, 134
 Rondot, Pierre, 176, 185
 Rouleau, Eric, 68, 81
 Roy, Olivier, 3, 8, 12, 13, 21, 24, 134, 157, 161, 203, 204, 250

 Ṣadr (al-), Mūsā, 118, 277

 Sa'īd, Ġawdat, 235, 263
 Salafiste, 55, 133
 Salīm XE "Ḥassūn, Aḥmad" Ḥāṭūm, 157

 Ṣarrūf, Ya'qūb, 52, 239

 Šāwīš (al-), Zuhāīyr, 133
 Séparation (du politique et du religieux), 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 42, 46, 51, 52, 56, 58, 60, 64, 70, 94, 100, 168, 204, 210, 216, 217, 218, 220, 228, 229, 230, 231, 237, 239, 244, 246, 269, 322, 329
 Seurat, Michel, 24, 61, 112, 121, 126, 141, 143, 145, 153, 154, 163, 170, 173, 176, 180, 191, 200
 Sibā'ī (al-), Mustafa, 131
 Šīšaklī (al-), Adīb, 140, 188, 193, 216, 272

Socialisme arabe, 73, 77, 78
 Socialisme de l'islam, 133, 135, 136
 Société civile, 26, 27, 101, 102, 152, 223, 224, 226, 227, 237, 242, 252, 307, 324
 Société islamisée, 22
 Souleimanié, (Kurdistan-Irak), 182
 Statut personnel, 27, 44, 47, 84, 99, 143, 167, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 235, 245, 250, 272, 277, 317
 Suez, 79
 Šumaīyyil, Šiblī, 17, 52, 239
 Sunnites, 21, 34, 42, 47, 56, 75, 90, 91, 93, 108, 109, 110, 111, 115, 117, 120, 121, 122, 124, 140, 143, 145, 153, 156, 163, 164, 165, 183, 195, 203, 204, 217, 257, 258, 271, 272, 322
 Sweida, 156
 Syncrétique, 56, 82

 Ṭalab Hilāl, Muhammad, 161, 181, 273

 Tanzimat, 13, 26, 32, 35, 36, 38, 39, 41, 57, 116, 119, 210, 269, 312

 Ṭarabīšī, Georges, 18, 19, 240, 243, 253, 263

 Tartous, 4, 330

 Ṭawīl (al-), Muhammad Amīn Ġālib, 114, 117

 Tīzīnī, Ṭāīyyeb, 3, 23, 52, 53, 204, 226, 239, 267, 306

 Tribalisme, 93, 153
 Turcomans, 74
 Turk (al-), Rīyād, 253, 266
 Turquie, 13, 36, 41, 70, 161, 167, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 184, 185, 187, 188, 208, 216, 232, 238, 243, 262, 272, 309, 314, 318, 319, 321, 325

 Ulémas, 9, 22, 36, 39, 41, 54, 106, 117, 131, 132, 143, 203, 210, 212
 Umma, 32, 115, 117, 132, 173
 Université de Damas, 16, 22, 23, 70, 111, 192, 200, 255, 262, 265, 266, 267, 272, 327, 329
 Urbanisation, 157, 165

 Van Dam, Nikolaos, 91, 92, 154
 Voile, 13, 16, 24, 164, 165, 248, 251, 258

 Wadī al-Mašārī, 158
 Waqf, 211, 327
 Weulersse, Jacques, 34, 114

 Yabrūd, 132, 162

 Zaīdān, Ġurgī, 52
 Za'īm (al-), Ḥusnī, 136, 188, 210, 272
 Zakkār, Suhaīyl, 184, 267
 Zu'aīyyen, Yūssef, 84
 Z'ūra (Village alaouite au Golan occupé), 112

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE : PROBLEMATIQUES ET CADRE THEORIQUE.....	7
A. LA NECESSITE D'UNE CONTEXTUALISATION DE LA PROBLEMATIQUE DE LA LAÏCITE.....	8
B. LAÏCITE, 'ILMANIYYA ET 'ALMANIYYA, SEPARATION, SECULARISATION : QUEL MODELE EN SYRIE ?	12
C. LA LAÏCITE A TOUTE FIN POLITIQUE	19
D. PERTINENCE DE LA RECHERCHE ET METHODOLOGIE	25
PREMIERE PARTIE. LA CONSTRUCTION D'UN MODELE LAÏQUE	28
INTRODUCTION	29
I. LA LAÏCITE, ENTRE REALITES SOCIALES, VOLONTE DE REFORME ET POLITIQUES OCCIDENTALES.....	31
A. LES TANZIMAT (1839-1876), UNE SECULARISATION AVORTEE.....	32
B. L'INCOHERENCE DE LA POLITIQUE MANDATAIRE DE LA FRANCE	42
C. LA NAHDA, OU LA LAÏCITE DE L'ELITE CHRETIENNE	51
D. DU PANISLAMISME AU PANARABISME OU DE 'ABD AL-RAḤMAN AL-KAWAKIBI (1854-1902) A SĀṬI' AL-ḤUṢARĪ (1880-1968).....	56
II. LA LAÏCITE COMME PROJET POLITIQUE : LE BAATHISME	64
A. LE BAATH ENTRE ZAKI AL-ARSUZI (1901-1968) ET MICHEL 'AFLAQ (1910-1989).....	65
B. L'ISLAM ET LE BAATH : DEUX MISSIONS, UN MEME COMBAT.....	70
C. L'ARABISME, UN FACTEUR D'UNITE NATIONALE.....	74
III. LA LAÏCITE, ELEMENT DE CONFLIT ET DE DESACCORD.....	76
A. COMMUNISME ET MARXISME, UNE VISION ETRANGERE A LA CULTURE ET CIVILISATION ARABES	76
B. ARABISME ET SYRIANITE, DEUX IDENTITES CONTRADICTOIRES.....	78
C. LAÏCITE BAATHISTE PAR OPPOSITION A LAÏCITE OCCIDENTALE	80
DEUXIEME PARTIE. LA LAÏCITE AU TEMPS DES REGIMES : LE BAATH ET LE POUVOIR	83
INTRODUCTION	84
I. LE DEFI DU POUVOIR OU LA LAÏCITE ENTRE RADICALISATION ET MARGINALISATION	86
A. LA CHUTE DE LA BOURGEOISIE NATIONALE OU LA MONTEE DES MINORITES	87
B. DE LA LAÏCITE « 'ALMANIYYA » A LA SCIENTIFICITE « 'ILMIYYA »	95
C. DE L'ÉTAT BAATHISTE A LA SYRIE D'AL-ĀSAD OU L'EFFONDREMENT DE L'IDEOLOGIE DU BAATH.....	99
D. LE MAINTIEN AU POUVOIR, RESEAU COMMUNAUTAIRE ET FAMILIAL.....	107
II. HAFEZ AL-ASAD, REGIME MINORITAIRE EN QUETE DE LEGITIMITE	111
A. LES ALAOUITES, RAPPROCHEMENT DE LA COMMUNAUTE DES CROYANTS.....	111
B. LE MONDE URBAIN, TREMPLIN POUR LE POUVOIR.....	119
C. L'ISLAM, DE LA CONTESTATION A LA REVALORISATION	122
III. LE DEFI ISLAMISTE	128
A. LES FRERES MUSULMANS, UN MOUVEMENT HETEROGENE	130
B. LE REAJUSTEMENT DES VALEURS RELIGIEUSES OU LE SOCIALISME DE L'ISLAM CONTRE LE SOCIALISME LAÏQUE.....	133
C. LA LAÏCITE COMME PROBLEME POLITIQUE	136
VI. LES FRERES MUSULMANS, OU LA MENACE EXISTENTIEL	139
A. DE L'OPPOSITION IDEOLOGIQUE A LA CONTESTATION DES REGIMES.....	140
B. DE LA MODERATION A LA RADICALISATION, LA CONSTITUTION DE 1973	142
C. DES FRERES MUSULMANS AUX FRERES JIHADISTES : LE DISCOURS D'ANATHEME « TAKFIRI ».....	144
TROISIEME PARTIE. LA LAÏCITE DANS LA POLITIQUE DES REGIMES : L'ÉTAT ET LA SOCIETE.....	150
INTRODUCTION	151

I. LES COMMUNAUTES, INSTRUMENTALISATION ET DISSIMULATION	153
A. LE DESEQUILIBRE DEMOGRAPHIQUE DANS LA CONTINUITE COMMUNAUTAIRE	154
B. UNE SOCIETE CONSERVATRICE	161
C. LAÏCITE BAATHISTE ENTRE CHRETIENS ET JUIFS	167
II. LES KURDES, ASSIMILATION OU MARGINALISATION	172
A. LE NATIONALISME KURDE, SOURCE DE MEFIANCE	173
B. LES CONTRAINTES DE L'ARABISME	178
C. LA JAZIRA ENTRE ARABITE ET KURDICITE OU LA RHETORIQUE DES NATIONALISTES	183
III. L'ESPACE RELIGIEUX, ENJEU D'INTERVENTION POLITIQUE.....	190
A. L'ENSEIGNEMENT RELIGIEUX, ENTRE BESOINS DE LA SOCIETE ET NECESSITE DES REGIMES.....	190
B. LA RELIGION, INSTRUMENT DE PROMOTION IDEOLOGIQUE	198
C. RELIGIEUX ET LAÏQUES : DU CONFLIT AU COMPROMIS.....	201
D. LE MINISTERE DES WAQFS, OU L'INSTITUTION DU CONTROLE.....	210
VI. LA LAÏCITE BAATHISTE : LIMITES ET DEFICITS.....	215
A. LE CODE DU STATUT PERSONNEL, SECULARISATION OU AMENAGEMENT ?.....	215
B. LA FEMME, UNE EMANCIPATION INACHEVEE	221
C. L'ENCADREMENT DE LA SOCIETE CIVILE ET LA FONCTIONNARISATION DES INTELLECTUELS.....	223
V. LECTURES DANS LE DEBAT SUR LA LAÏCITE EN SYRIE	229
A. LA LAÏCITE ENTRE PENSEE IMPORTEE « AL-FIKR AL-WAFID » ET HERITAGE ISLAMIQUE « AL-MAWRUṬ AL-ISLAMI »...	230
B. LA LAÏCITE COMME SOLUTION AU PROBLEME DES MINORITES.....	238
C. DE LA LAÏCITE A LA DEMOCRATIE	240
CONCLUSION GENERALE	247
BREVE NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR LES AUTEURS MENTIONNES.....	261
ANNEXE 1 : CHRONOLOGIE INDICATIVE DE LA SYRIE	269
ANNEXE 2 : CONSTITUTION DU PARTI BAATH ARABE SOCIALISTE	279
ANNEXE 3 : « BA'D AL-MUNṬALAQAT AL-NAṢARIYYA »	289
ANNEXE 4 : LA LOI N° 49 DE 1980 RELATIVE AUX FRERES MUSULMANS	302
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	304
INDEX.....	332
TABLE DES MATIERES	337