

P.P.
3000 Bern 21

Adressänderungen und Rücksendungen an: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Über die SGMOIK / Sur la SSMOCI

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie tut dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien/Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen der universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient/Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et un plus large public intéressé.

SGMOIK SSMOCI Beitrittserklärung – Demande d'adhésion

Ich möchte/wir möchten der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen (SGMOIK) beitreten als:
Je souhaite/nous souhaitons adhérer à la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) en qualité de:

- Einzelmitglied/membre individuel (Fr. 60.-) Name/Nom _____
 Ehepaar/Couple (Fr. 80.-) Vorname/Prénom _____
 Studentin/Étudiant(e) (Fr. 30.-) Adresse _____
Universität: _____

Tel. Privat/Privé _____

Sprache/Langue: Deutsch Français Tel. Geschäft/Bureau _____

Einladung(en) zu regionalen Treffen in: // Invitation(s) pour les rencontres régionales à:

- Basel Bern Genève/Lausanne Zürich

Beruf oder Tätigkeit, die mit dem Vereinszweck im Zusammenhang steht / Quelle est votre activité relative au but de la société? _____

Einsenden an/A Renvoyer à: SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern Datum/Date _____

SGMOIK

SSMOCI

bulletin

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

Männer-
Frauen-

Menschenrechte
droits de l'homme
de la femme

Nr. 6, Mai 1998 – No. 6, Mai 1998

Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich (Herbst und Frühjahr). Der Vorstand der Gesellschaft ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Die SGMOIK dankt der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften für die finanzielle Unterstützung des Drucks dieses Bulletins.

Redaktion: Sarah Burkhalter, Hartmut Fähndrich, Marc Renfer
Layout: Marc Renfer

Druck: Schaub Druck AG, Bern
Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion.

Das nächste Bulletin erscheint im Oktober 1998; Redaktionsschluss Mitte August 1998.

Adresse: SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern

Email: sgmoik@bluewin.ch
http://tbw.ch/sgmoik

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an (automne et printemps). Le comité exécutif de la société est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

La SSMOCI remercie l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales pour son soutien financier à l'impression de ce bulletin.

Comité de rédaction: Sarah Burkhalter, Hartmut Fähndrich, Marc Renfer

Layout: Marc Renfer

Impression: Schaub Druck AG, Berne

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction.

Le prochain bulletin paraîtra en octobre 1998; date limite pour les contributions: mi-août 1998.

Adresse: SSMOCI, Bulletin, Case Postale 8301, 3001 Bern

Email: sgmoik@bluewin.ch
http://tbw.ch/sgmoik

Inhalt – Sommaire

Editorial.....3

Carsten Jürgensen
Pluralismus der Menschenrechtsorganisationen in der arabischen Welt.....4

Khalid Berjaoui
Les droits de la femme et le statut personnel dans les systèmes juridiques des pays du Maghreb.....10

Porträt
Moderne mit Transzendenz Zur Gedankenwelt des Ägypters Abdelwahhâb al-Messîri.....15

Conférences
Islamisme et démocratie en Turquie.....17

Buchbesprechungen/Comptes Rendus.....19

Art et littérature
Edmond Amran El Maleh
Souhaïl ou la Comète.....22

Editorial

Die Menschenrechte sind es, die uns in dieser Nummer des Bulletins hauptsächlich interessieren. Jedoch nicht in erster Linie auf der theoretischen Ebene à la «Der Islam und die Menschenrechte». Es geht vielmehr einerseits um die real existierende Menschenrechtspraxis: um Organisationen, ihr Wirken und ihre Schwierigkeiten mit gewissen islamischen Tendenzen und mit dem Staat. Es geht andererseits um einen klar umrissenen Bereich der Menschenrechte: die Rechte der Frau in der Gesetzgebung der maghrebischen Länder.

Weiterhin sind verschiedene Artikel zu Veranstaltungen zu finden, solchen, die schon stattgefunden haben und solchen, die geplant sind. Sie vermitteln ein schönes Bild davon, dass einiges läuft, dass es immer mehr Möglichkeiten gibt, bei uns in der Schweiz Mittelöstliches zu erfahren.

Und um dieses Bild noch vollständiger zu machen, möchten wir alle Mitglieder herzlich bitten, uns mitzuteilen, was ihnen zu Ohren kommt – und dann auch Gebrauch von den verschiedenen Veranstaltungen zu machen, die teils in Zusammenarbeit mit der SGMOIK vorbereitet werden. *

Ce numéro du bulletin s'intéresse particulièrement aux droits de l'homme. Mais non d'une manière théorique avec une problématique vague comme «L'islam et les droits de l'homme». Nous axons plutôt notre dossier sur l'expérience réelle et vécue au quotidien: par exemple celle des organisations liées aux droits de l'homme, leurs résultats et les difficultés qu'elles rencontrent avec l'Etat. D'autre part, nous aborderons un thème qui nous paraît clairement incontournable par rapport aux droits de l'homme: les droits de la femme dans la législation des pays du Maghreb.

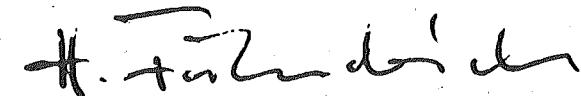
Enfin, plusieurs articles évoqueront diverses manifestations, autant celles qui ont eu lieu que celles qui seront organisées prochainement. Ce panorama donne déjà une image assez fidèle de l'étendue toujours plus grande des possibilités de connaissance du Moyen Orient en Suisse.

Pourtant, afin de compléter encore ce tableau, nous demandons à tous nos lecteurs de bien vouloir nous communiquer tout ce qui parviendra à leurs oreilles. Nous invitons également les membres à prendre part à ces différentes manifestations, qui sont en partie mises sur pied avec la collaboration de la SSMOCI. *

In questo numero del bollettino ci occupiamo soprattutto di diritti umani, ma in primo luogo non a livello teorico, tipo «Islam e i diritti dell'uomo». Da una parte si tratta piuttosto delle esperienze concrete e reali: delle organizzazioni, delle loro attività e difficoltà con alcune tendenze islamiche e con lo stato; dall'altra si tratta di un ambito chiaramente definito dei diritti dell'uomo: i diritti della donna nelle legislazioni degli stati del Maghreb.

Ci sono poi diversi articoli riguardanti manifestazioni, alcune delle quali hanno già avuto luogo e altre sono in programma, per fornirvi un quadro di quello che già c'è, e delle sempre maggiori possibilità che la Svizzera offre a chi voglia conoscere il Medio Oriente.

E per rendere questo quadro ancora più completo, vorremmo pregare fervidamente tutti i soci di comunicarci qualsiasi informazione utile, e poi anche di partecipare alle diverse manifestazioni che in parte vengono preparate in collaborazione con la SSMOCI. *



Hartmut Fähndrich
Für die Redaktion

Hartmut Fähndrich
Pour la rédaction

Hartmut Fähndrich
Per la redazione

Carsten Jürgensen Pluralismus der Menschenrechtsorganisationen in der arabischen Welt

Die Zahl der Menschenrechtsorganisationen in der arabischen Welt ist seit den 80er Jahren kontinuierlich angewachsen. In fast allen arabischen Ländern, in denen sich eine unabhängige Menschenrechtsbewegung formiert hat, ist mehr als eine Organisation aktiv. In Ägypten und in den palästinensischen Gebieten (Gasa, Westjordanland und Ost-Jerusalem) sind jeweils über ein Dutzend Menschenrechtsorganisationen tätig. Diese Entwicklung hat zu einer Spezialisierung und Professionalisierung, allerdings ebenso zu einer verstärkten Abhängigkeit von ausländischen Geldgebern und zu Konkurrenzbeziehungen geführt.

Dem «Wachstumstrend», der in einigen Staaten zu beobachten ist, stehen schwere Rückschläge in anderen Staaten gegenüber. Im Sudan wurde mit dem Machtwechsel 1989 die Menschenrechtsorganisation aufgelöst und zahlreiche Mitglieder verhaftet; Mitglieder des 1989 in Syrien gegründeten *Committee for the Defence of Democratic Freedoms in Syria* (CDF) sind seit 1991 inhaftiert; die *Ligue Tunisienne des droits de l'homme* (LTDH) wurde 1992 für mehrere Monate aufgelöst und steht seit ihrer Wiederzulassung unter permanenter Beobachtung. Eine Reihe arabischer Regierungen erstickt jeden Keim einer unabhängigen Menschenrechtsbewegung.

Carsten Jürgensen hat ein Studium der Islamwissenschaften an der Freien Universität Berlin absolviert. Mehrere Jahre war er anschließend am Internationalen Sekretariat von Amnesty International in London tätig. Seit Sommer letzten Jahres ist er Koordinator eines von der EU finanzierten NGO-Projekts in Amman.

Netzwerke der Menschenrechtsbewegung

Wegbereiter der arabischen Menschenrechtsbewegung war die *Arab Organisation for Human Rights* (AOHR), die 1983 im Rahmen einer legendären Konferenz arabischer Intellektueller in Limasol zum Thema: Die Krise der Demokratie in der arabischen Welt gegründet wurde¹.

Die AOHR hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Menschenrechte und fundamentalen Freiheiten aller Menschen zu verteidigen, die in der arabischen Welt leben. Dabei beruft sie sich auf die Universale Menschenrechtserklärung (1948) und weitere zentrale UN-Dokumente internationaler Menschenrechtsstandards².

Eine wesentliche Errungenschaft der AOHR war es, eine unabhängige Plattform für Menschenrechtsfragen zu schaffen, ohne sich von politischen Tendenzen vereinnahmen zu lassen. In den 80er Jahren repräsentierten die Mitglieder des AOHR-Vorstands ein breites Spektrum

¹ Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabiya (1984): *Azmat al-dimūqrāṭiyya fī l-waṭan al-'arabi*, Beirut.

² Siehe Selbstdarstellung der AOHR auf der World Wide Web unter: <http://www.aohr.org> sowie <http://192.203.180.62/mlas/aohr.htm>

der wesentlichen politischen Strömungen in der arabischen Welt - einschliesslich Muslimbrüder, Nasseristen, Marxisten, Baathisten³.

Die AOHR hat ein Netzwerk regionaler Vertretungen in der arabischen Welt aufgebaut. Eine Anzahl arabischer Menschenrechtsorganisationen sind als Ableger der AOHR auf nationaler Ebene entstanden. Andere Organisationen haben sich zunächst unabhängig formiert, bevor sie sich ihr anschlossen.

Bereits 1985 eröffnete die AOHR eine Zentrale in Kairo, wobei allerdings bis heute die Registrierung als Verein nicht zugelassen wird. Organisationen des AOHR-Netzwerks haben sich in den folgenden Staaten etabliert: Marokko, Tunesien, Algerien, Ägypten, Jordanien, Libanon und Jemen. Diese nationalen Organisationen stehen mit der Zentrale und untereinander im Austausch, wirken jedoch unabhängig. Der AOHR Zentrale kommt somit eine Koordinierungsfunktion, keine zentrale Entscheidungskompetenz zu.

Nicht alle arabischen Menschenrechtsorganisationen sind in der AOHR zusammengeschlossen. Seit sich in den letzten Jahren neue formelle und informelle Strukturen auf regionaler Ebene herausgebildet haben, stellt die AOHR nicht länger das einzige Menschenrechts-Netzwerk dar.

1997 wurde das *Regional Program for Human Rights Activists* (RPHRA) mit Sitz in Kairo gegründet. Diese Organisation hat es sich zur Aufgabe gemacht, Menschenrechtsaktivisten in der arabischen Welt vor Repressionen zu schützen. Ferner soll der Erfahrungsaustausch und der Informationsfluss zwischen Menschenrechtsaktivisten in der Region gefördert werden.

Das *Cairo Institute for Human Rights Studies* (CIHRS) fördert ebenfalls den Gedankenaustausch zwischen Menschenrechtsaktivisten

³ Zur Entwicklung der AOHR siehe die Sondernummer der in Kairo erscheinenden Zeitschrift *Riwāq 'arabi* (April: 1997), No 6 zur arabischen Menschenrechtsbewegung; Jill Crystal (1994): *The Human Rights Movement in the Arab World*. In: *Human Rights Quarterly* (16), 435-454; Carsten Jürgensen (1994): *Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt*. Deutsches Orient Institut/Hamburg, 33-43.

auf regionaler Ebene. Das Institut veranstaltete im Juli 1997 einen Workshop zum Thema: «Towards Strategies for the Advancement of the Arab Human Rights Movement», an dem 20 Aktivisten aus sieben arabischen Staaten teilnahmen. Auf dieser Veranstaltung wurden Möglichkeiten diskutiert, neue Strukturen der Vernetzung von Menschenrechtsorganisationen zu schaffen. Das Fortbestehen dieses Diskussionsrahmens wurde durch eine auf zwei Jahre gewählte regionale Arbeitsgruppe sichergestellt.

Auf einem vom *Danish Human Rights Centre* in Kopenhagen initiierten Treffen am 12. und 13. Dezember 1997 wurden die Statuten des *Euro-Mediterranean Human Rights Network* verabschiedet. Das Spektrum der dabei vertretenen Organisationen umfasste neben Menschenrechtsorganisationen im klassischen Sinne auch Studienzentren, Flüchtlingsorganisationen u.a.

Alle unabhängigen arabischen Menschenrechtsorganisationen stehen in regelmässigem Austausch mit internationalen NGOs, wie *Amnesty International*, *Fédération Internationale des Ligues des droits de l'homme* und *Human Rights Watch*, sowie mit UN-Institutionen.

Menschenrechtsorganisationen halten bei ihren Aktivitäten engen Kontakt mit anderen Trägern der Zivilgesellschaft. Natürliche Partner sind Berufsverbände, Gewerkschaften, Frauenorganisationen, Umweltgruppen und Studienzentren. In vielen arabischen Ländern sind diese Organisationen wichtiger Bestandteil der Menschenrechtsbewegung. Arabische Frauenorganisationen haben entscheidend dazu beigetragen, dass die *Convention on the Elimination of Discrimination against Women* (CEDAW) immerhin von der Hälfte der Mitglieder der Arabischen Liga ratifiziert wurde. Die *Arab Lawyers Union* (ALU), sowie zahlreiche nationale Anwaltsverbände unterstützen die Arbeit von Menschenrechtsorganisationen kontinuierlich durch Konferenzen, Studien und Publikationen.

Spezialisierung und Professionalisierung

In den ersten Jahren haben sich die Aktivitäten der AOHR weitgehend auf den klassischen

Bereich der Dokumentation und Öffentlichkeitsarbeit zu Menschenrechtsverletzungen konzentriert. Mit der Zunahme von Menschenrechtsorganisationen sind weitere spezifische Aufgabefelder hinzugekommen. Bereits 1989 wurde in Tunis auf Initiative der AHOR, der Arab Lawyers Union (ALU) und der Ligue Tunisienne des droits de l'homme (LTDH) das Arab Institute for Human Rights (AIHR) gegründet. Dieses widmet sich der Menschenrechtserziehung. Es werden Kurse über das internationale Instrumentarium zum Schutz der Menschenrechte angeboten, Studien in Auftrag gegeben – wie zum Beispiel über die Darstellung von Menschenrechtsfragen in arabischen Schulbüchern⁴ – und Medienpakete produziert⁵. Einige Menschenrechtsorganisationen sind an Ausbildungsprogrammen für Sicherheitskräfte beteiligt.

In Kairo wurde das Projekt «al-Nadīm» zur Rehabilitation von Opfern von Menschenrechtsverletzungen und häuslicher Gewalt etabliert. Das Gaza Community Mental Health Programme und das Mandela Institut in Ramallah führen ebenfalls Rehabilitations-Programme durch⁶. Einige Institutionen wie zum Beispiel das 1994 in Ägypten gegründete Center for Human Rights and Legal Aid (CHRLA) haben sich auf Rechtsberatung spezialisiert.

Im Umfeld der Menschenrechtsdiskussion haben sich in den 90ern ebenfalls Studienzentren wie zum Beispiel das Ibn Khaldun Centre (IKC) und das CIHRS in Ägypten, al-Urdun al-Jadid (Neues Jordanien) und Lebanese Centre for Policy Studies (LCPS) etabliert, die sich mit Fragen der Zivilgesellschaft und Demokratisierung befassen⁷.

Der Spezialisierungsprozess hat dazu geführt, dass die Arbeit nicht länger hauptsächlich von Freiwilligen sondern zum grossen Teil von bezahlten Arbeitskräften durchgeführt wird.

Arabische Menschenrechtsorganisationen produzieren eine beachtliche Anzahl von regelmässig oder unregelmässig erscheinenden Mitteilungsblätter, die neben dem klassischen Titel *Huqūq al-Insān* (Menschenrechte) Namen wie *Sawāsiya/Sawasiah* (Alle Menschen sind gleich) /CIHRS, *Hurriyāt* (Freiheiten)/Jordan Human Rights Society, *Nuṣaṭāʾ/Noshataa* (Aktivisten)/RPHRA, *Musāʾada* (Hilfe)/CHRLA, *Haqq al-Nās*

(Recht des Volkes)/LAWE oder *Palestinian Human Rights Monitor* tragen.

Ägyptische und palästinensische Menschenrechtsorganisationen haben eine Vorreiterrolle hinsichtlich der Nutzung des Internets. In Ägypten ist insbesondere die regelmässig aktualisierte Web Site des CHRLA hervorzuheben, auf der sich auch «Links» zu relevanten Email-Adressen ägyptischer Organisationen finden [<http://www.chrla.org/chrla/>]. Für die Web Sites palästinensischer Menschenrechtsorganisationen findet sich eine Übersicht auf der Web Site der Birzeit Universität [<http://www.birzeit.edu/links/hr.htm>].

In den übrigen Ländern besitzen viele Organisationen noch nicht einmal eine Email-Adresse. Die AOHR arbeitet derzeit an einem Projekt, zur Vernetzung der assoziierten Organisationen über das Internet⁸. Es bestehen einige Web Sites, die von Unterstützergruppen ausserhalb der arabischen Welt betreut werden. Die *Association de Defense des droits de l'homme au Maroc* (ASDHOM) mit Sitz in Paris informiert auf ihrer Web Site, dass ein permanenter Austausch mit drei in Marokko ansässigen Menschenrechtsorganisationen besteht [<http://www.cyber-espace/magreb/asdhom/index.htm>].

Gewarnt werden muss vor einer Web Site die unter der irreführenden Adresse www.amnesty-tunisia.org registriert ist. Diese Web Site, die nichts mit Amnesty International zu tun hat, dokumentiert die Position der tunesischen Regierung: «(...) President Zine El Abedine Ben Ali (...) has made Human Rights and the question of Human Rights one of the principle themes of his government».

⁴ al-Nahār: 10 Februar 1998

⁵ Das AIHR präsentiert seine Ausbildungsangebote auf dem World Wide Web: <http://www.hri.ca/hrcdu/directory/programs/3.shtml>

⁶ Das Mandela Institut stellt seine Aktivitäten auf dem World Wide Web vor: <http://www.mandela.org>

⁷ Die Web Site von al-Urdun al-Jadid: <http://www.cybernetfinder/alurdun/results.htm>

⁸ Ein sehr guten Überblick über Informationen auf dem Internet zum Thema: Human Rights in the Middle East and North Africa ist zu finden unter: <http://www.derechos.org/human-rights/mena>

Mitgliederbasis und Finanzierung

Die AOHR hat in ihren Statuten festgelegt, dass keine Regierungsgelder angenommen werden, damit eine unabhängige Arbeit gewährleistet werden kann. Die laufenden Kosten der Arbeit der AOHR Zentrale sind lange Zeit vor allem durch grosszügige Spenden der kuwaitischen Prinzessin, Dichterin und Mäzenin Suad Sabah abgedeckt worden⁹.

Mitgliederstarke Organisationen bestehen vor allem in Nordafrika. Sowohl die LTDH als auch die *Egyptian Organization for Human Rights* (EOHR) zählen jeweils mehr als 2000 Mitglieder¹⁰, und die EOHR, mit 14 Sektionen in Ägypten, stellt fest, dass die Hälfte davon Anwälte, Journalisten und «prominente Persönlichkeiten im Menschenrechtsbereich» sind¹¹.

Durch Mitgliederbeiträge kann die EOHR im Durchschnitt lediglich 10% ihres Budgets abdecken¹². In ihren Publikationen werden die Institutionen aufgelistet, die sie finanziell unterstützen.

Menschenrechtsorganisationen greifen auf die finanzielle Hilfe ausländischer Geldgeber zurück, insbesondere durch die Henry Ford Foundation (USA), Novib (Niederlande), CIDA (Ca-

⁹ Crystal (1994): 143.

¹⁰ Die Entstehung der Menschenrechtsbewegung in Nordafrika wird beschrieben in: Sigrīd Faath/Hanspeter Mattes (1992): Demokratie und Menschenrechte in Nord Afrika. Edition Wuqūf / Hamburg; Susan Waltz (1991): Making Waves: the Political Impact of Human Rights Groups in North Africa. In: The Journal of Modern African Studies (29), 481-504.

¹¹ <http://www.cohr.org/cg/>.

¹² Interview mit Muḥammad Munīb, Generalsekretär der EOHR, 24. Februar 1998 in Beirut.

¹³ So wurde zum Beispiel das Studienzentrum al-Urdun al-Jadid in der jordanischen Presse aufgrund von finanzieller Unterstützung durch deutsche und amerikanische Stiftungen angegriffen (Muḥammad Zubaiḥi: Mādā warāʾ al-iḥtimām al-almānī fi l-dimūqrāṭiya al-urdunniya. In: Al-Dustūr: 4. Juni 1994.

¹⁴ Nuṣaṭāʾ/Noshataa (1997) No 1: 12.

¹⁵ Nuṣaṭāʾ/Noshataa (1997) No 2: 3.

¹⁶ Crystal (1994): 446-447.

¹⁷ Amīr Sālim: Difāʾan ʿan ḥaqq takwīn al-ḡamʿiyat, Kairo, 1991.

nada), die Europäische Menschenrechtsstiftung, skandinavische Menschenrechtsstiftungen sowie die deutschen politischen Stiftungen.

Zweifelsohne birgt die Abhängigkeit von ausländischen Gebern das Risiko der Entstehung von Konkurrenzsituationen. Ferner setzen sich Organisationen dem Vorwurf aus, sich als «Agenten» ausländischer Interessen instrumentalisieren zu lassen¹³. Ausländische Finanzierung ist ein Thema, das insbesondere von der Menschenrechtsbewegung, aber auch von anderen NGOs ausführlich diskutiert wird. Im Newsletter Nuṣaṭāʾ (Aktivisten) wird dieses Thema immer wieder problematisiert. Khader Shkeirat, Direktor der palästinensischen Organisation LAWE, vertritt einen pragmatischen Standpunkt und fragt: Wie können sich Regierungen das Recht nehmen, von ausländischen Zuwendungen zu leben und dieses den NGOs verbieten¹⁴? Muḥammad Mandor, Mitbegründer der *Egyptian Organization for Human Rights* (EOHR), betont, es sei entscheidend wie man mit dem Geld umgeht, welches schliesslich dem Allgemeinwohl dienen solle¹⁵.

Regierungskontrolle und Parteinfluss

Die AOHR hat sich auf der internationalen Bühne durch Zuerkennung des Beobachterstatus im *NGO Council Committee* des UN *Economic and Social Council* (ECOSOC) im Jahre 1989 etabliert. Dieser konnte durch Überzeugungsarbeit und internationale Unterstützung gegen breiten Widerstand auf Seiten arabischer Regierungen durchgesetzt werden¹⁶.

Das ägyptische Beispiel verdeutlicht, welchen Kontrollmassnahmen Menschenrechtsorganisationen auf nationaler Ebene ausgesetzt sind. In Ägypten haben sich sowohl die AOHR als auch die EOHR in einem Zustand der Semi-Legalität eingerichtet. Beiden Organisationen wird die Anerkennung als Verein verweigert. Daher lässt die EOHR seit Mitte der 80er Jahre den Status «in der Gründungsphase» (taḥt al-taʾsīs) auf ihren Briefkopf drucken.

Eine Änderung des ägyptischen Gesetzes 32 aus dem Jahre 1964, das eine nur sehr restriktive Zulassung von Vereinen vorsieht, wird von NGOs seit Jahren gefordert¹⁷. Eine Reihe von ägypti-

schen Menschenrechtsaktivisten hat wegen dieses Gesetzes beschlossen, sich nicht als Verein sondern als Firma registrieren zu lassen. Sowohl das CIHRS, das CHRLA als auch das *Legal Resource and Research Center for Human Rights* (LRRC) haben diesen Weg gewählt.

Die Arbeit von Menschenrechtsaktivisten wird regelmässig durch Sicherheitskräfte behindert. In einer Urgent Action vom 26. Januar 1998 dokumentiert das RPHRA jüngste Übergriffe in Marokko und Ägypten, Verhaftungen in Mauretanien, Tunesien und Sudan.

Vor allem in den Maghrebstaaten wurde von Seiten der Regierungen versucht, das Thema Menschenrechte durch die Bildung von Menschenrechtsministerien und die Gründung von regierungsnahen Menschenrechtsorganisationen zu besetzen. Die AOHR hat derartige Organisationen konsequent aus ihren Reihen ausgeschlossen.

Menschenrechtsorganisationen sind in ihrer Unabhängigkeit ebenfalls durch parteipolitische Vereinnahmung bedroht. In diesem Zusammenhang fordert Gheshir Boudjema, Präsident der *Ligue Algérienne des droits de l'homme* (LADH), dass prominente Politiker keine Führungspositionen in Menschenrechtsorganisationen einnehmen sollten¹⁸. Amnesty International erkannte Sektionen in Jordanien und Ägypten ihren Status ab, als politische Gruppierungen aus dem Kreis der Mitglieder versuchten, der Organisation ihre eigene Agenda aufzuzwingen.

Die Rolle des Islam

Diskussionen über Konfliktbereiche zwischen internationalen Menschenrechtsstandards und islamischen Prinzipien werden innerhalb der arabischen Menschenrechtsbewegung fortwährend geführt. Nachdem die AOHR in den 80er Jahren dieses brisante Thema bewusst gemieden hatte, wurde es von der EOHR in öffentlichen Veranstaltungen offensiv diskutiert. Im Mai 1992 äusserte sich Farag Foda, ehemaliges EOHR-Vorstandsmitglied, in einer Abhandlung über Minderheitenrechte deutlich kritisch zu der 1990 in Kairo verabschiedeten «Islamischen Menschenrechtserklärung» (auch: Cairo Declaration). Foda, der als scharfer Kritiker der Islami-

sten bekannt war, wurde wenig später im Juni 1992 auf offener Strasse von Mitgliedern der militanten «Gamaat Islamiya» (Islamische Gruppe) erschossen. Die EOHR protestierte danach öffentlich, als Vorwürfe bekannt wurden, die dieses Mordes Angeklagten würden in der Haft gefoltert.

Auch die Bedrohung durch militante Islamisten hat Menschenrechtsaktivisten nicht davor zurückschrecken lassen, das Verhältnis von internationalen Menschenrechtsstandards und islamischen Prinzipien immer wieder zu thematisieren. Die Teilnehmer des 1997 veranstalteten CIHRS Workshops zum Thema: «Towards Strategies for the Advancement of the Arab Human Rights Movement» haben in ihren Empfehlungen eindeutige Stellung zu der 1990 in Kairo von Mitgliedsstaaten der *Islamic Conference Organization* (ICO) verabschiedeten Islamischen Menschenrechtserklärung bezogen: «The participants agreed (...) to reject the Cairo Declaration on Human Rights in Islam, because it imposes restrictions on the rights and freedoms»¹⁹. Bahey El Din Hassan, heute Direktor des CIHRS, hatte bereits als EOHR-Generalsekretär öffentlich davor gewarnt, islamische Menschenrechte als Alternativmodell zu internationalen Standards zu etablieren²⁰. Die Cairo Declaration wurde von der renommierten *International Commission of Jurists* (ICJ) unter anderem deswegen kritisiert, weil der Gleichheitsgrundsatz – wie in Artikel 7 der Universalen Menschenrechtserklärung garantiert – durch Vorbehalte verwässert wurde²¹.

Die AOHR hat sich zwar nicht öffentlich zur Cairo Declaration geäussert, ignoriert diese aber konsequent. Stattdessen unterstützt die AOHR die 1986 in Syracusa (Italien) von arabischen Intellektuellen verabschiedete *Arab Charter for Human Rights*, die vom Europäischen Modell eines regionalen Menschenrechtssystems inspiriert ist. Allerdings blieb dieser an die Mitglied-

¹⁸ Sawāsiya/Sawasiah (Januar 1996), 7.

¹⁹ CIHRS 1997: Workshop Final Report.

²⁰ al-Ahram weekly: 24 August 1992.

²¹ Siehe auch: Ann Elizabeth Mayer (1991): *Islam and Human Rights*. Westview Press/London; 86-89.

staaten der Arabischen Liga adressierte Entwurf eines regionalen Menschenrechtsmechanismus von politischen Entscheidungsträgern weitgehend unbeachtet.

Resümee

Die arabische Menschenrechtsbewegung hat sich in den 80er Jahren formiert und etabliert und in den 90ern pluralisiert und spezialisiert. Menschenrechtsaktivisten haben erreicht, dass das Thema Menschenrechte ein fester Bestandteil der öffentlichen Diskussion in der arabischen Welt geworden ist.

In weniger als der Hälfte der 22 Mitgliedsstaaten der Arabischen Liga haben sich unabhängige Menschenrechtsorganisationen entwickeln können. Mit Ausnahme von Libyen und Syrien bestehen unabhängige Organisationen in allen arabischen Mittelmeeranrainerstaaten. Dagegen haben sich auf der Arabischen Halbinsel allein im Jemen unabhängige Organisationen legal etablieren können.

Menschenrechtsaktivisten arbeiten in dem Bewusstsein, dass sie vom Sicherheitsapparat mit Argwohn beobachtet werden. Arabische Regie-

²² US Department of State (1998): *Egypt Report on Human Rights Practices for 1997*.

rungen haben gelernt, dass ein hartes Durchgreifen gegen Menschenrechtsorganisationen unangenehme internationale Proteste nach sich ziehen kann. In einigen Ländern – zum Beispiel Palästina – ist es Menschenrechtsorganisationen gelungen, in einen konstruktiven Dialog und partielle Zusammenarbeit mit Regierungsinstitutionen zu treten.

Es ist als Zeichen der Stärke zu werten, dass über Probleme der Menschenrechtsbewegung, zum Beispiel Abhängigkeiten von ausländischer Finanzierung und Gefahren parteipolitischer Vereinnahmung, offen diskutiert wird. Die Entstehung der Menschenrechtsbewegung darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Menschenrechtssituation in vielen arabischen Staaten weiterhin alarmierend ist.

Menschenrechtsaktivisten leben gefährlich. Das Schicksal zweier AOHR-Vorstandsmitglieder, des Libyers Mansour Al-Kikhiya und des Algeriers Youssif Fathallah, zeigt das deutlich. Als AOHR-Vorstandsmitglied nahm Al-Kikhiya an der Generalversammlung in Kairo teil, wo er am 10. Dezember 1993 (dem internationalen Menschenrechtstag!) verschwand. Man vermutet, dass Al-Kikhiya ein Opfer des libyschen Geheimdienstes wurde²². Der Anwalt Youssif Fathallah wurde am 18. Juni 1994 auf dem Weg in seine Kanzlei in Alger von Unbekannten erschossen. ♦

Resumé

Le mouvement arabe des droits l'homme s'est formée dans les années 80 et il s'est à la fois diversifié et spécialisé dans les années 90. Les acteurs de ce mouvement ont réussi à ce que le thème des droits de l'homme occupe un espace de plus en plus important sur la scène médiatique du monde arabe.

Dans la moitié des 22 pays membres de la Ligue arabe, des organisations indépendantes ont pu se développées pour défendre les droits de l'homme. A l'exception de la Libye et de la

Syrie, de tels organisations existent dans tout les pays arabes de la Méditerranée. Dans la Péninsule arabe, toutefois, des organisations indépendantes n'ont pu voir le jour que dans le seuls pays du Yémen.

Les mouvements des droits de l'homme sont toujours soupçonnés par la plupart des gouvernements arabes, mais dans certains pays, comme la Palestine, ils sont entrés dans un dialogue constructive et même en coopération partielle avec eux.

Khalid Berjaoui

Les droits de la femme et le statut personnel dans les systèmes juridiques des pays du Maghreb

Chercheur et enseignant à l'Université de Rabat, Khalid Berjaoui s'est spécialisé dans le droit privé international et le droit familial. Il prépare actuellement un doctorat d'état sur le statut de l'enfant en droit international maghrébin. Membre de la commission juridique et de la commission nationale d'alphabetisation, il a publié entre autres «Précis du Statut Personnel au Maroc» (1997).

Le statut familial de la femme au Maghreb est lié à la très sensible problématique vécue par les sociétés musulmanes contemporaines: tradition-modernité, identité-universalité.

Les pays maghrébins en tant que pays musulmans se trouvent partagés entre la volonté de sauvegarder leurs traditions et identités culturelles qui sont l'héritage d'un passé et d'une civilisation glorieuse et la nécessité impérieuse de s'ouvrir aux valeurs universelles du monde moderne¹.

Cette ambivalence a des répercussions sur les systèmes juridiques dans le domaine du statut personnel. Les règles de celui-ci s'inspirent en grande partie du droit musulman, mais aussi du droit moderne. Dans cet article nous allons essayer de faire une étude comparative des droits de la femme au Maghreb, à travers le mariage, la dissolution du mariage, la nationalité par filiation et le droit de garde, la représentation légale et les successions.

Mariage

La femme musulmane n'a pas le droit de se marier avec un non musulman alors que l'homme musulman a la possibilité de se marier avec une chrétienne ou une juive. Cette interdiction est introduite dans les règles juridiques internes des pays du Maghreb. Ainsi, un juge a le droit de dissoudre tout mariage entre une musulmane et un non musulman².

Au Maroc, l'article 29/5 du code de statut personnel (la Moudawana)³ stipule qu'est prohibé: «Le mariage d'une musulmane avec un non musulman». Toutefois, l'interdiction peut être levée par la conversion du non musulman à l'islam.

En Algérie, le code de la famille promulgué en 1984 est catégorique dans ce sens. L'article 31 dispose que: «la musulmane ne peut épouser un non musulman». Pourtant, l'article 97 du code civil algérien retient cette interdiction pour les Algériennes domiciliées à l'étranger: «Le mariage contracté en pays étranger entre Algériens ou entre

Algériens et Etrangères est valable, s'il a été célébré dans les formes usitées dans le pays, pourvu

¹ Quelques œuvres à consulter: Moulay Rachid, *Abderazzak*: Modernité et politiques législatives en matière de statut personnel dans les pays arabo-africains à majorité musulmane, dans: *Familles musulmanes et modernité*, Publisud, 1986; Mezghani, *Ali*: Réflexions sur les relations du code de statut personnel avec le droit musulman classique, *Revue Tunisienne de Droit*, 1975, t. II; Salah-Bey, *Mohamed*: Droit de la famille et problèmes idéologiques, *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 1974; Meziou, *Kelthoum*: Féminisme et islam dans la réforme du code du statut personnel du 18 février 1981, *Revue Tunisienne de Droit*, 1984; Charfi, *Mohamed*: Le droit tunisien de la famille entre l'islam et la modernité, *Revue Tunisienne de Droit*, 1973.

² L'affaire Abou Zeid en Egypte donne un exemple concret de la gravité des effets de cette pratique.

³ La Moudawana a été promulguée entre 1957 et 1958 par plusieurs Dahirs et modifiée en 1993.

que l'Algérien n'ait point contrevenu aux conditions de fond requises par la loi nationale pour pouvoir contracter mariage...».

L'article 13 du code civil algérien qui régleme les conflits de lois, considère que si l'un des conjoints est Algérien, la loi algérienne est seule applicable sauf en ce qui concerne la capacité de se marier. Cet article impose le privilège de nationalité qui garantit au conjoint algérien le respect total des dispositions de son code familial, parmi lesquelles on peut citer l'empêchement du mariage de la musulmane avec un non musulman. Aussi en Algérie il est possible de lever cette interdiction par une simple conversion du non musulman à l'islam au moment du mariage. Une autorisation administrative peut être établie dans ce sens.

En Tunisie, depuis les premières années d'indépendance, le mariage d'une musulmane avec un non musulman a fait l'objet d'un débat doctrinal. Le Code tunisien du statut personnel (la Majalla) n'a pas expressément retenu cette interdiction. L'article 5 (version française), qui aborde les empêchements au mariage, dispose que le mariage est nul si les empêchements «légaux» n'ont pas été respectés. Le terme «légaux» a été interprété différemment par la Doctrine tunisienne. Mais en 1966 un arrêt de la Cour de cassation a mis un terme à la controverse doctrinale en considérant que: «Le mariage d'une musulmane avec un non musulman est un péché impardonnable, et la religion musulmane considère ce mariage comme nul et non avenue». L'interdiction a été rendue officielle en Tunisie par une circulaire du Ministère de la Justice daté du 5 novembre 1973, qui rend impossible la célébration d'un tel mariage par les officiers de l'état civil tant que le mari ne s'est pas converti à l'islam. Cette interdiction est appliquée en Tunisie aux relations privées internationales par le biais du mécanisme de l'ordre public.

En Libye, la prohibition du mariage de la musulmane avec un non musulman est adoptée par l'article 12/3 du code de mariage et divorce du 19 avril 1984. Cette prohibition a été renforcée par un texte juridique de la même date concernant les règles de mariage entre Libyens et non Libyens. Ce texte dispose que ces mariages ne peuvent être célébrés qu'après la délivrance d'une autorisation administrative. L'article

14 du code civil libyen retient à son tour, le privilège de nationalité en cas de conflit de lois, au profit du conjoint libyen. Ce privilège facilite la tâche du juge libyen qui s'appuie sur ce fondement juridique pour appliquer l'interdiction précitée aux relations privées internationales.

La Mauritanie n'a pas encore un code de statut personnel, mais les juges appliquent les règles de la doctrine Malékite. Ces règles retiennent l'interdiction déjà citée. Le juge mauritanien peut faire jouer cet empêchement dans les relations privées internationales, soit par le biais de l'ordre public, soit en recourant à l'article 9 du code des obligations et contrats qui dispose que la loi mauritanienne du statut personnel est appliquée au mariage si l'un des conjoints est mauritanien au moment de la conclusion de celui-ci.

Si l'interdiction du mariage de la musulmane avec un non musulman se trouve justifiée dans la logique du droit musulman, en tenant compte des données historiques de la prohibition, cela n'empêche qu'elle soit critiquable à plusieurs niveaux. Les conventions internationales des droits de l'homme et surtout celle de l'élimination de toutes les formes de discriminations envers la femme, reconnaissent les mêmes droits à l'homme et la femme.

C'est ainsi que l'application de l'interdiction du mariage de la femme musulmane avec un non musulman est inacceptable du moment que cette règle est contraire aux instruments des Nations Unies relatifs aux droits de l'homme (Déclarations, pactes, conventions) qui reconnaissent à la femme le même droit qu'à l'homme dans le choix du conjoint.

Une partie de la doctrine moderne dans les pays du Maghreb soutient la levée de l'empêchement. Les arguments avancés se rattachent à la réalité actuelle: dans les pays non musulmans, une grande partie des femmes musulmanes sont mariées avec des non musulmans et continuent à le faire sans se soucier de l'interdiction prévue par leur loi nationale. L'amour, la volonté de la personne sont parfois plus forts qu'une interdiction juridique, même d'inspiration religieuse.

Evidemment ces unions sont considérées comme nulles et sans effets par les législations nationales. Toutefois, la femme n'est pas touchée par les lois tant qu'elle est domiciliée hors de son pays et que son mariage est stable.

Obligations du tuteur matrimonial

La femme, dans la plupart des législations maghrébines, n'a pas le droit de contracter elle-même son mariage même si elle est majeure; c'est son tuteur qui le fait à sa place, alors qu'il suffit pour l'homme d'être majeur pour se marier librement.

C'est ainsi que l'article 11 du code familial algérien dispose que: «*La conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial qui est soit son père, soit l'un de ses proches parents. Le juge est le tuteur matrimonial de la personne qui n'en a pas*». L'ensemble de ces règles sont reproduites par l'article 7 du code de mariage libyen.

Au Maroc l'article 11 énonce que: «*Les tuteurs matrimoniaux (awlya) sont, par ordre de priorité: Le fils; Le père ou le tuteur testamentaire désigné par lui; Le frère; Le fils du frère; Le grand père paternel; et ainsi, de proche en proche, suivant le degré de parenté, la qualité de germain devant l'emporter sur toute autre; Le parent nourricier; Le juge; Enfin, tout membre de la communauté musulmane. Tout tuteur doit être de sexe masculin, doué de discernement et majeur*». Toutefois la réforme de la Moudawana de 1993 a donné à la femme majeure, orpheline de père, le droit de contracter elle-même son mariage ou de déléguer ce droit à un wali.

En Tunisie la femme majeure est libre de se marier sans tuteur matrimonial. La nécessité de la présence du tuteur de la femme pour contracter le mariage à sa place est contraire aux dispositions de la convention des Nations Unies sur l'élimination de toutes formes de discrimination envers la femme. La convention retient en effet l'égalité des droits de l'homme et de la femme au moment du mariage et la liberté totale et réelle des parties.

Possibilité pour l'homme d'être polygame

A l'exception de la Tunisie qui interdit la polygamie, les législations des autres Etats du Maghreb permettent à l'homme de contracter un deuxième mariage et même un troisième voire un quatrième mariage, quoique cette possibilité soit liée à la satisfaction de quelques conditions.

C'est ainsi que l'article 30 de la Moudawana marocaine dispose que: «*La première épouse doit être avisée de l'intention de son époux de lui joindre une autre épouse. De même, cette dernière doit être avisée que son futur époux est déjà marié. La femme a le droit de demander à son futur mari de s'engager à ne pas lui adjoindre une coépouse et à lui reconnaître le droit de dissolution du mariage au cas où cet engagement serait violé. Si la femme ne s'est pas réservée le droit d'option et que son mari contracte un nouveau mariage, elle peut saisir le juge pour apprécier le préjudice qui lui est causé par la nouvelle union. Dans tous les cas, si une injustice est à craindre envers les épouses, le juge refusera l'autorisation de polygamie*».

En Algérie l'article 8 du code de la famille précise que: «*Il est permis de contracter mariage avec plus d'une épouse dans les limites de la chari'a si le motif est justifié, les conditions et l'intention d'équité réunis et après information préalable des précédentes et futures épouses. L'une et l'autre peuvent intenter une action judiciaire contre le conjoint en cas de dol ou demander le divorce en cas d'absence de consentement*».

L'article 13 du code libyen lie la polygamie à une autorisation délivrée par le tribunal compétent après avoir étudié la situation sociale du mari et ses possibilités matérielles et physiques.

Or selon la Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard de la femme, le droit à la polygamie est contraire au principe d'égalité entre l'homme et la femme au sein du mariage. De plus, la polygamie perturbe la stabilité du berceau familial.

Dissolution du mariage

A l'exception de la Majalla tunisienne, la plupart des législations maghrébines ne permettent pas une égalité totale dans le droit de divorce entre l'homme et la femme. Le pouvoir de l'homme est très étendu dans ce domaine, comparé à celui de la femme qui n'a le droit de demander le divorce que dans des cas limités.

En outre les lois civiles ne permettent pas à la femme de recevoir après dissolution du mariage une véritable indemnité compensatoire en cas d'abus de droit de son mari.

L'article 31 de la Majalla tunisienne permet à la femme de demander le divorce devant le tribunal, dans les mêmes conditions que l'homme. La partie lésée peut recevoir une indemnité. La femme peut garder le foyer conjugal et recevoir une pension alimentaire jusqu'à ce qu'elle se marie avec un autre homme ou après amélioration de sa situation matérielle.

Au Maroc, la Moudawana donne à l'homme la possibilité de répudier la femme à n'importe quel moment. Certes les modifications de 1993 ont lié cette possibilité à l'autorisation du juge, mais celle-ci peut être accordée quand l'homme persiste dans sa volonté de divorcer même si la femme n'est pas d'accord.

Par contre cette dernière n'a le droit de demander le divorce au juge que «*lorsque la faculté lui en a été donnée en vertu du droit d'option*» (article 44), ou dans les cas fixés par la loi⁴.

Ces mêmes règles sont reproduites par les articles 48, 53 et 54 du code familial algérien et 28, 34, 40, 41, 42, 43 du code libyen.

La Moudawana marocaine ne permet pas à la femme de recevoir une vraie indemnité compensatoire, puisque le juge, selon l'article 52bis, ne doit tenir compte du préjudice causé à la femme qu'en relation avec le don de consolation⁵.

Les législations algérienne et libyenne considèrent que la femme a le droit aux dommages et intérêts pour le préjudice qu'elle a subi.

Nationalité par filiation et droit de garde

Au Maghreb, seule la législation tunisienne permet à la femme tunisienne mariée à un étranger de transmettre sa nationalité à ses enfants.

⁴ Par exemple: Violation de l'obligation d'entretien par son mari présent (art.53), divorce pour vice rédhibitoire (art.54), divorce pour sévices (art.56), divorce pour absence du mari (art.57).

⁵ Le don de consolation ou la « Mut'a » est une somme modique accordée à la femme répudiée selon la conception du droit musulman classique. Ce don de consolation n'est pas une indemnité compensatoire au sens moderne du terme.

⁶ Art. 99 au Maroc, art. 64 en Algérie, art. 62 en Libye. En Tunisie, l'article 67 dispose que le juge peut attribuer la garde au père ou à la mère sur la base du critère de l'intérêt de l'enfant.

C'est la réforme de l'article 12 du code de la nationalité tunisienne de 1993 qui a introduit cette règle.

Les codes de nationalité marocaine, algérienne et mauritanienne ne permettent cette possibilité qu'à l'enfant de père apatride ou inconnu, né sur leur territoire.

Ces dispositions sont contraires à l'idéal ONUien qui préconise l'égalité entre l'homme et la femme dans le droit de transmettre la nationalité par le biais du sang.

Dans le domaine de la garde des enfants après le divorce, la femme est en principe prioritaire selon les législations maghrébines qui ont reconduit le droit musulman classique⁶. Mais la femme peut être privée de son droit de garde dans plusieurs cas. Dans ce sens, l'attribution de la garde au père est très courante dans la pratique judiciaire au Maghreb.

Deux cas peuvent se présenter au juge: si la mère est non musulmane, les enfants risquent d'être éduqués dans une religion autre que celle de leur père. Si la mère est musulmane, le père risque d'être privé de son autorité si celle-ci opte pour un domicile éloigné de celui du père.

Ces règles sont introduites dans les législations internes maghrébines. C'est ainsi que par exemple l'article 108 de la Moudawana marocaine est ainsi libellé: «*Lorsque la gardienne est en même temps la mère de l'enfant, elle exerce pleinement son droit de garde, à condition qu'elle ne profite pas de l'exercice de ce droit pour élever l'enfant dans une religion autre que celle de son père*». Selon l'article 107 de la Moudawana: «*Lorsque la gardienne fixe sa résidence dans une autre ville et qu'il devient difficile, de ce fait, au père ou au tuteur de surveiller les conditions de vie de l'enfant et d'assumer ses obligations envers lui, la gardienne perd son droit de garde*». Ces mêmes règles sont reproduites dans les codes familiaux des autres pays du Maghreb.

Les règles qui permettent au père de priver la mère de la garde de ses enfants sont contraires aux principes des conventions des droits de l'homme maines et de la femme, car elles instituent une discrimination fondée sur le sexe. Elles vont également à l'encontre de la convention internationale sur les droits de l'enfant qui considère que l'intérêt général de l'enfant doit être le seul critère d'attribution de la garde.

Repräsentation légale

Au Maghreb la représentation légale des mineurs revient au père, droit dont il bénéficie seul durant toute sa vie. Le rôle de la mère dans ce domaine est limité, voire inexistant.

La Libye et la Mauritanie n'ont pas encore réglementé cette institution. Les règles de droit musulman classique sont applicables. Celles-ci privilégient le rôle du père.

Au Maroc, l'article 148 énumère les personnes qui ont le droit à la représentation légale par ordre de mérite. Le premier rang est attribué au père. La mère occupe le deuxième rang et son autorité reste liée au décès du père ou à la perte de la capacité de celui-ci. Cette possibilité offerte à la mère, même exceptionnellement, a été introduite par les réformes de 1993.

En Algérie la représentation légale revient au père. Selon l'article 87 du code familial, la mère ne peut exercer ce droit qu'après le décès du père.

Seule la Tunisie, et surtout après les réformes de juillet 1993, a permis à la mère d'occuper le même rang que le père dans l'administration de la personne et des biens du mineur. C'est ainsi que l'article 60 (nouveau) dispose que: «Le père de l'enfant, le reste des parents et la mère peuvent avoir un droit de regard sur ses affaires, pourvoir à son éducation et l'envoyer aux établissements d'enseignement secondaire...».

En plus, la mère gardienne d'un mineur après la dissolution du mariage bénéficie, selon le nouvel article 67, «des attributions du tuteur en ce qui concerne le voyage de l'enfant, ses étu-

des et la gestion de ses comptes financiers». Le juge peut même lui accorder les attributions de tuteur en cas d'incapacité du tuteur ou «tout autre cause de nature à porter préjudice à l'enfant».

Successions

Dans le domaine des successions, les législations maghrébines ont en général repris les solutions du droit musulman classique. Ainsi la femme hérite de la moitié de ce qu'hérite l'homme placé au même rang par rapport au défunt.

La Tunisie a introduit une petite innovation en optant pour l'élargissement du cadre de la vocation de la femme à la succession. L'article 143bis dispose dans ce sens que: «En l'absence d'héritiers agnats (acebs) et chaque fois que la succession n'est pas entièrement absorbée par les héritiers réservataires (fardh), le reste fait retour à ces derniers et est réparti entre eux proportionnellement à leurs quotes-parts.

La fille, les filles, les petites de la lignée paternelle à l'infini bénéficient du retour du surplus même en présence d'héritiers acebs par eux-mêmes, de la catégorie des frères, des oncles paternels et leurs descendants, ainsi que du trésor».

En guise de conclusion, on peut dire que seule la Tunisie a fait des efforts considérables, en améliorant la situation de la femme et en consolidant ainsi les droits de l'homme. Quant au Maroc, à l'Algérie et à la Libye, l'évolution est très lente. La Mauritanie reste encore liée aux règles classiques du droit musulman. *

Zusammenfassung

Im Zusammenhang mit Eheschließung, Scheidung, Vormundschaft und Erbschaft kennen die Gesetze der maghrebischen Staaten Bestimmungen, die Männer und Frauen ungleich behandeln und damit im Widerspruch zu den Allgemeinen Menschenrechten stehen.

Allein in Tunesien wurden ernsthafte Anstrengungen zur Verbesserung der Rechtslage

von Frauen und damit zur Konsolidierung der Menschenrechte unternommen. In Marokko, Algerien und Libyen hingegen geht die Entwicklung sehr langsam voran. Mauretanien kennt noch gar kein Personstandsrecht im modernen Sinne und baut seine Rechtsprechung weiterhin auf dem klassisch-islamischen Recht malikitischer Doktrin auf.

Portrait

Moderne mit Transzendenz

Zur Gedankenwelt des Ägypters

Abdalwahhâb al-Messîri

Islamischer Humanist, das ist die Bezeichnung, die er für sich selbst wählt, nicht modernistischer Islamist oder islamischer Modernist, Bezeichnungen, die für ihn auch schon verwendet wurden. «Islamischer Humanist», das bezeichne eine Person, die überzeugt ist von absoluten ethischen – moralischen und menschlichen – Werten.

Eigentlich ist Abdalwahhâb al-Messîri Literaturwissenschaftler. Er, geboren 1938, hat in den Vereinigten Staaten englische und vergleichende Literaturwissenschaft mit Spezialgebiet Romantik studiert und dieses Fach viele Jahre an verschiedenen arabischen Universitäten, besonders an der Ain-Schams-Universität in Kairo, unterrichtet.

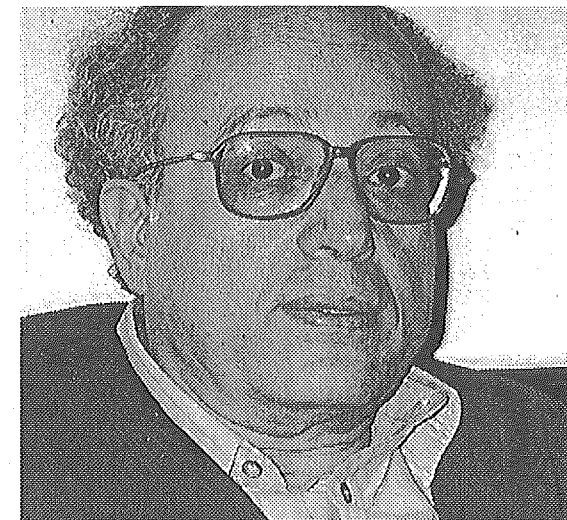
Von diesem wissenschaftlichen Spezialgebiet – einer wichtigen Epoche des westlichen Geisteslebens – ausgehend, hat der Englischprofessor sich schon vor einiger Zeit in allgemeine philosophisch-weltanschauliche Debatten eingeklinkt und beteiligt sich in neuester Zeit immer intensiver am sogenannten islamisch-christlichen oder west-östlichen Dialog oder genauer noch, an der islamischen Auseinandersetzung mit dem Westen.

Die Sunna gegen Hegel

Seinen ursprünglichen eigenen intellektuellen Ausgangspunkt nennt al-Messîri hegelianisch-marxistisch-sunnitisch, eine Mischung, die laut seinen eigenen Aussagen in sich widersprüchlich ist. Denn der Sunnismus sei ein Weltverständnis, das Grenzen anerkenne, und Grenzen würden ihn persönlich faszinieren, meint er im persönlichen Gespräch. Damit sei der Sunnismus eigentlich anti-hegelianisch, damit aber auch anti-imperialistisch, und ausserdem anti-darwinistisch, setze sich somit ausserdem klar von westlicher Politik und von westlichen Entwicklungsvorstellungen ab.

Auf diesen drei Anti-Begriffen – anti-hegelianisch, anti-imperialistisch, anti-darwinistisch – baut al-Messîri seine Kritik am Westen auf, die sich sehr stark, ja eigentlich ausschliesslich auf die im Westen entwickelte Kritik an der eigenen Kultur stützt (z.B. Herbert Marcuses Interpretation vom eindimensionalen Menschen und Theodor W. Adornos Aufklärungskritik), dieser aber das für sein Denken wesentliche Element der Transzendenz hinzufügt.

Die Rückkehr zur Religion, die er wie viele andere linksorientierte arabische Intellektuelle



vollzogen habe, sei motiviert durch die Suche nach einer Transzendenz, also einer Dualität, die unaufhebbar ist und somit den Aufbau eines ausserhalb der Gesellschaft verankerten ethischen Systems erlaubt. Nur so könnten gewisse Grundvorstellungen absolut gesetzt und damit der Relativierung durch Menschen entzogen werden. Doch im Gegensatz zu manchen anderen Intellektuellen, die sich der Religion zuwandten, ging es al-Messiri nicht um die Suche nach bestimmten Werten, nach angeblich ewigen islamischen Werten. Er habe nach einer epistemologischen Grundlage der Gesellschaft gesucht und nach ewigen Werten, die zum Menschsein an sich gehörten.

Absolute menschliche Werte

Diese menschlichen Werte, über die al-Messiri Aussagen etwas vage bleiben, seien potentiell und verwirklichten sich auf unterschiedliche Weise an verschiedenen Orten aufgrund spezifischer Verhältnisse und Voraussetzungen. Das unterscheidet sein Menschenbild von demjenigen Hegels und der Romantiker, die letzten Endes den europäischen Imperialismus mit einer Ideologie versorgt hätten. Denn Hegel und die Romantiker legten allgemeine Kriterien für das Menschsein fest, die diesweltlich, aber absolut seien. Wer sie nicht erfüllt, fällt aus der Kategorie Mensch heraus. Hier sei es um eine einzige Menschheit gegangen, deren Kriterien im Westen formuliert wurden und deren Einheit auch mit Waffengewalt hergestellt werden sollte. Wer in diesen Rahmen nicht integriert werden kann, wird als der Andere gezeugnet. Das gilt übrigens auch für einzelne menschliche Aktivitäten, beziehungsweise deren Ergebnisse. Was beispielsweise Weltliteratur sei, wurde in Europa festgelegt.

Einer solchen Vereinheitlichung und Vereinahmung stellt al-Messiri seine Vorstellung von den vom Sunnismus anerkannten Grenzen gegenüber, der sich durch diese auch von der islamischen Mystik unterscheidet und eben nicht alles gleichzumachen oder gar zu vereinnahmen versuche. Doch überhalb einer solchen Anerkennung von Grenzen und der Akzeptanz des Anderen, der dahinter wohnt, sei eine Anerkennung von transzendent verankerten Werten unumgänglich. Innerhalb des Systems könne eine Basis für solche Werte nicht existieren. Das ge-

nau sei die Illusion, ja der Selbstbetrug des atheistischen Humanismus und des westlichen Säkularismus: Beide hätten schliesslich ihre Werte aus der christlichen Tradition bezogen, was sich seit einiger Zeit besonders ex negativo zeige: durch die Atrophie christlicher Werte in den säkularen Gesellschaften.

Atrophie westlicher Gesellschaften

«Atrophie», verstanden als moralisch-ethische Aushöhlung der Gesellschaft, ist ein Lieblingsbegriff al-Messiris. Sichtbar werde sie besonders durch die heute im Westen populären Wörter zur Charakterisierung menschlicher Gesellschaft: sie beginnen zum grossen Teil mit de-, dis- oder ent-: Entmythifizierung, Dekonstruktion...

In dieser Atrophie westlicher Gesellschaften sieht al-Messiri auch den Grund für die wachsende Ablehnung des Westens in der islamischen Welt. Lange Zeit hätten islamische Intellektuelle den Westen bewundert, und zwar trotz dessen kriegerisch-repressiver Haltung. Dann aber – seit kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, der so hiess, weil der Westen die ganze Welt mit hineingezogen habe – sei die Einsicht gewachsen, dass Imperialismus, Zionismus, Rassismus, Völkermord und dergleichen integraler Bestandteil dieses Westens sind. Damit einher gegangen sei der gesellschaftliche Zerfall im Westen und als Reaktion darauf der Versuch mancher Muslime, sich aus der Zwangsjacke materieller Determiniertheit des westlichen Rationalismus zu befreien. Eine Tendenz, die übrigens in westlichen Humanisten und Kritikern der westlichen Moderne ihre vorläufige Parallele habe – vorläufig, da eben ohne die Transzendenz und damit auch ohne Perspektive. ❁

Hartmut Fähndrich

Anfang Mai weist Abdalwahháb al-Messiri als Gast der Schweizerischen Kulturstiftung Pro Helvetia zu einer Vortragsreise in der Schweiz: Er wird am 5. und 6. Mai in Genf sein, am 7. Mai in Basel, am 8. Mai in Bern und am 11. und 12. Mai in Zürich. Zeit und Lokalität der Veranstaltungen können bei der Pro Helvetia in Genf (Tel.: 022/343 79 05) erfragt werden.

Conférences

Islamisme et démocratie en Turquie

Compte-rendu de deux conférences données

aux Universités de Genève et Lausanne, les 24 et 25 novembre 1997 par Gérard Groc, spécialiste de la Turquie et chercheur à l'Institut de Recherche et d'Etude du Monde Arabe et Musulman (IREMAM) à Aix-en-Provence.

La Turquie contemporaine constitue un terrain privilégié d'observation des phénomènes de politisation de l'islam et d'analyse des rapports complexes entre islam et démocratie dans une société musulmane en développement. C'est le thème général des deux conférences de Gérard Groc, organisées en commun par la SSMOCI et les enseignants des universités de Genève et de Lausanne dont les enseignements traitent de cette problématique.

Dans sa conférence à l'université de Genève, intitulée *Les formes nouvelles de l'islam en Turquie*, G. Groc a d'abord présenté des exemples concrets de modes d'organisation de la société civile dans son rapport au religieux, apparus dès les années quatre-vingt. Ces organisations relativement diversifiées et de petite taille, tels qu'une association de la Défense des droits de l'homme, un mouvement écologiste islamiste, ou encore des chaînes de télévision et des journaux islamistes, autant d'exemples qui permettent de montrer l'investissement d'espaces sociaux par des acteurs se revendiquant de l'islam. Ils illustrent également le désinvestissement de la sphère politique par les islamistes, ce qui constitue un contraste par rapport à la *stratégie d'entrisme* adoptée par les courants religieux dans les années septante.

Il a ensuite mis en perspective ces formes nouvelles d'ancrage social des organisations et des mouvements islamistes dans l'histoire récente de la Turquie. Au passage, il a noté l'influence déterminante du coup d'Etat militaire de 1980,

suivi d'une réhabilitation de l'islam par les militaires, comme moyen de renforcer la cohésion sociale, mise à mal par les tensions socio-politiques des années septante, et ce dans un contexte de renouveau religieux. Se faisant, il a mis l'accent sur l'effet de *dépolitisation* résultant du régime autoritaire imposé à la Turquie entre 1980 et 1983 et ses conséquences sur la valorisation

de la société comme lieu de contestation des réformes politiques soutenues par les militaires. Il s'agit là, à proprement parler, de stratégie d'investissement de l'espace public (au sens où l'emploie Jürgen Habermas) par des acteurs sociaux porteurs de discours et de pratiques religieuses qui acceptent le pluralisme politique tout en œuvrant pour une redéfinition de la modernité, ce qui n'est pas dépourvu de risques multiples comme le cantonnement de l'islam au niveau local, sa relégation à la sphère privée ou encore le risque de côtoyer la *fitna*, ce qui signifie une contestation fondamentale de la légitimité de l'Etat et un appel à son renversement par la violence.

S'il y a bien eu un regroupement des organisations et mouvements islamistes autour du parti dit du *Refah*¹ («Parti de la Prospérité»), dès la victoire de ce dernier aux élections municipales

¹ Sous la pression de l'armée, le parti du Refah a été interdit en janvier 1998 (aussitôt remplacé par le parti *al-Fadhila*) et son leader est actuellement poursuivi par les tribunaux sous le chef d'accusation de porter atteinte aux principes de l'Etat laïque; il risque la prison.

de 1994, la fragile coalition entre Erbakan, leader du *Refah*, et Tansu Ciller, leader du Parti de la Juste Voie, ainsi que le poids déterminant de l'armée, qui se veut gardienne de la laïcité, montrent les limites de l'action parlementaire des islamistes sur la scène politique. Aussi, G. Groc s'interroge-t-il sur l'alternative à cette stratégie «par le haut», celle d'une politisation «par le bas» visant une délégitimation de l'Etat kémaliste autoritaire par la revendication de plus de libertés.

Lors de sa seconde conférence à la Faculté des sciences sociales et politiques de l'université de Lausanne, intitulée *Islam et politique en Turquie*, G. Groc s'est attaché essentiellement à analyser l'évolution politique et électorale du Parti du *Refah*, en s'attardant en particulier sur son succès aux élections législatives de décembre 1995. Le conférencier a mis l'accent sur l'évolution de l'électorat de ce parti, en la mettant en relation avec des facteurs structurels comme l'évolution de l'urbanisation, et d'autres facteurs plus conjoncturels comme sa percée médiatique en 1994 ou sa gestion avisée de certains problèmes concrets des mairies où ce parti détient la majorité.

Il a ensuite analysé l'histoire politique de la figure de proue qu'est Necmettin Erbakan, en rappelant sa remarquable longévité politique et les changements multiples de sa pensée politique qui attestent de sa grande capacité d'adaptation à des contextes politiques différents et

illustrent une stratégie de «ratisser large» autour d'un islam devenu un système concurrentiel de la laïcité. Homme de parti, Erbakan est également un notable politique qui a su évoluer, reformuler son projet pour pouvoir conclure des alliances, acquérir une légitimité électorale et permettre à son parti de pénétrer les structures de l'Etat en dépit de la surveillance «rapprochée» des militaires, gardiens de la laïcité.

G. Groc met en évidence les facteurs qui attestent d'une mutation récente de l'électorat du parti islamiste *Refah*, marquée par une réorientation idéologique vers les principes de l'économie libérale avec un accent particulier sur la concurrence, ce qui n'est pas pour déplaire à la bourgeoisie libérale turque. Cette mutation donne à ce parti une nature idéologique composite qui est le reflet de son électorat constitué des membres de la classe moyenne, de la petite bourgeoisie, mais où on trouve également des «ruraux déracinés» en quête de repaires identitaires et des «déçus du système partisan».

Les deux conférences ont permis de saisir les enjeux de la recomposition politique et de comprendre les spécificités de l'islamisme en Turquie, qui se distingue d'autres islamismes, par son rapport aux institutions politiques et par la profonde insertion de ses militants dans la société turque contemporaine dont la trajectoire historique la différencie d'autres sociétés musulmanes. ♦

Daniel Meier

SGMOIK-Kolloquium

Am 16. und 17. Oktober 1998 findet das vierte Kolloquium der SGMOIK statt, diesmal in Basel.

Das Thema lautet:

Medizin im Islam/Medizin in der islamischen Welt.

Die Referate werden sich mehrheitlich mit Gegenwartsfragen aus diesem Themenbereich befassen.

Die Veranstaltung ist öffentlich. Weitere Informationen werden an SGMOIK-Mitglieder in Bälde verschickt.

Buchbesprechungen

Comptes Rendus

Mondher Kilani et al. (Ed.)
Islam et changement social. Communications du colloque tenu en 1996 à l'Université de Lausanne. Lausanne, Payot, 1998, 384 p.

La place accordée à l'islam dans l'explication des dynamiques sociales dans les sociétés musulmanes n'a jamais été très convaincante.

Les stéréotypes «antimodernes», souvent attribués aux réalités des sociétés musulmanes, ne manquent pas non plus. Sans prétendre apporter des réponses toutes faites, cet ouvrage tente de poser les bonnes questions. Ainsi pourrions-nous nous demander s'il est encore possible de défendre l'idée, longtemps partagée par les études orientalistes, selon laquelle la religion serait le moteur de la dynamique sociale dans les pays musulmans? Ou encore si l'on peut admettre l'idée, largement répandue, selon laquelle l'islam serait un frein au processus de laïcisation qui constitue l'un des paramètres de la modernité occidentale.

A partir d'études de cas, il montre tout d'abord que ce que l'on désigne de façon confuse sous le terme d'islam est marqué par une forte hétérogénéité des formes sociales et des régimes historiques. Cette dynamique peut ainsi expliquer la diversité des modèles de sécularisation dans le monde musulman (notamment en Turquie, en Tunisie et en Iran); l'aspect con-

textuel de l'islam, dont l'exemple nous est actuellement donné par l'islam diasporique d'Europe, qui apparaît comme un islam sécularisé agissant essentiellement comme une forme de socialisation; l'émergence aujourd'hui, dans plusieurs pays musulmans, de nouveaux acteurs sociaux comme les jeunes et les femmes, porteurs de nouveaux modèles de comportements et de nouvelles aspirations qui bouleversent les références symboliques traditionnelles. Bref, les textes réunis dans cet ouvrage montrent que l'ensemble des manifestations actuelles relèvent de la modernité et du changement social et qu'elles ne constituent pas plus qu'ailleurs une récurrence de modèles archaïques.

Enfin, dernier élément, et non le moindre, cet ouvrage met en évidence la nécessité d'un travail critique sur les fondements de la pensée et de l'action dans les pays travaillés par le fait islamique. Un travail de déconstruction de la tradition qui va au-delà du discours réactif à l'Occident et à sa volonté d'hégémonie et pose la nécessité de produire par soi-même et de façon dynamique sa propre image. ♦

Hilary Kilpatrick

Gazi Çağlar
Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt. München, Marino-Verlag, 1997. 144 S.

Nachdem die Debatte um das Ende der Geschichte vorläufig abgeflaut zu sein scheint, floriert diejenige um den «Krieg der Zivilisationen», auch bekannt unter dem Begriff «Clash of Civilizations».

In seinem kleinen Beitrag, der sich besonders mit den Standpunkten von Samuel P. Huntington und Bassam Tibi auseinandersetzt, unternimmt G. Çağlar zweierlei: Einerseits weist er auf die Problematik der essenziellistischen Kulturbeurteilung hin, die einer solchen Vorstellung vom Kulturkampf allemal zugrunde liegt.

Andrerseits zeigt er, dass diese Vorstellung von der zwangsläufigen Konfrontation gar nichts so Neues ist, sondern weit in die europäische Geistesgeschichte zurückreicht und sozusagen nun nur ein weiteres Mal aufgewärmt wird.

Man darf sich getrost fragen ob den beiden «Clash»-Protagonisten (Bassam Tibi und Samuel P. Huntington) die Einordnung in diese Ahnenreihe gefällt. Wahrscheinlich würden sie gerne grössere Originalität für sich in Anspruch nehmen. ♦

Hartmut Fähndrich

Nicole and Hugh Pope
Turkey Unveiled: Atatürk and After.

London, John Murray, 1997, 561 p.

Les membres de la SSMOCI (et les autres) qui eurent le privilège d'entendre Gérard Groc de l'IREMAM (Université d'Aix-Marseille) parler de l'islam turc en novembre dernier (voir page 17) reconnaîtront une communauté d'esprit entre le conférencier et les auteurs de ce livre, à la fois fins connaisseurs et amoureux lucides de la Turquie moderne. Ce n'est pas si fréquent à une époque où la Turquie, vue d'Europe occidentale, suscite beaucoup plus de polémique que de réflexion. La lecture de ce livre aussi bien écrit que documenté pourra aider ceux qui s'y intéressent à faire quelques pas, sinon vers l'amour – difficile à distance – du moins vers la lucidité.

Nicole et Hugh Pope sont un couple de journalistes dans le meilleur sens du terme: fins observateurs, sérieux, érudits même, sans être peédants. Nicole, d'origine suisse, «couvre» la Turquie depuis des années pour «Le Monde» et des radios de langue française (y compris la Radio Suisse Romande). Les articles de Hugh paraissent dans une multitude de journaux de langue anglaise, de l'Independent au Wall Street Journal, ainsi que dans plusieurs publications spécialisées.

A mille milles du sensationnalisme ambiant, leur livre est éminemment utile pour mettre en perspective la complexité de ce pays immense et divers

qu'est la Turquie moderne. En commençant par un bref rappel de l'histoire compliquée des Turcs d'avant la République moderne, et même avant les Ottomans, il propose une clef essentielle pour la compréhension des mentalités actuelles. Néanmoins, la plus grande partie du livre est consacrée à l'étude de la République, dès les années vingt de ce siècle, et particulièrement à l'analyse du dernier quart de siècle, du désastre de l'invasion de Chypre et des années noires des loups gris à la recherche actuelle d'équilibre.

Le dernier chapitre, «A Turkish-Islamic Synthesis» devrait être une lecture obligatoire pour tous ceux (et ils sont nombreux dans le public, même parmi les «décideurs») qui voient dans n'importe quel groupement politique qui se réclame de l'islam – comme le Parti de la Prospérité ou Refah, récemment dissout, avant de renaître, encore une fois, de ses cendres – l'équivalent du GIA, des Taliban ou des révolutionnaires iraniens.

Nicole et Hugh Pope disent de M. Necmettin Erbakan, écarté du devant de la scène avec la dissolution, qu'il est un «gentleman, un rêveur islamiste, doublé d'un chef politique charismatique totalement dénoué de scrupules». Le livre fut terminé avant les derniers rebondissements, mais on peut consulter leurs articles pour compléter.

Les auteurs ont le grand mérite de ne pas passer sous silence les ombres les plus noires de la réalité turque, sans toutefois jamais se fourvoyer dans la propagande de quelque bord que ce soit. Le danger guette même ceux qui se targuent de buts strictement humanitaires. Des groupes kurdes, en particulier le PKK – Parti des travailleurs kurdes, très bien organisé en Europe occidentale – ont si fortement coloré la perception de la Turquie qu'il est devenu difficile d'y échapper pour garder une vision de la réalité multiforme d'un pays aussi compliqué qu'attachant. Ce livre est d'autant plus précieux. *

Liesl Graz

**Schweizerisches
 Afghanistan-Institut**

So lautet die neue Bezeichnung des bisherigen Schweizerischen Afghanistan-Archivs in Liestal (Benzburgweg 5, 4410 Liestal).

Informationen über diese Einrichtung, deren Zweck die Vermittlung von Kenntnissen über Afghanistan und die angrenzenden Länder ist, können angefordert werden unter der Telefon- und Faxnummer: 061/921 98 38.

Pierre Centlivres
Chroniques Afghanes – 1965-1993.

Amsterdam, Ed. des Archives contemporaines, 1998.

Conseiller au musée national de Kaboul de 1964 à 1966, l'auteur a entrepris, en compagnie de sa femme Micheline Centlivres-Demont, ethnologue elle aussi, de nombreux séjours de recherche en Afghanistan. A Tâshqurghân tout d'abord, petite ville du Turkestan au bazar animé. Après le coup d'Etat communiste de 1978 et l'intervention soviétique, Pierre Centlivres est chargé de plusieurs missions de recherche parmi les réfugiés afghans au Pakistan et en Iran.

Dans ces «Chroniques Afghanes», l'auteur remonte dans le temps et reconstruit par la mémoire les premiers jours sur le terrain, décrit les métamorphoses du jeune chercheur dans la durée, tel qu'il est vu et évalué par ceux qu'il était venu étudier. Il relate les retours successifs sur le terrain, qui permettent peu à peu de donner un sens nouveau aux premières recherches et aux premières rencontres. *

Hilary Kilpatrick

Hans-Lukas Kieser
Kurdistan und Europa. Einblicke in die kurdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.
 Zürich, Chronos Verlag, 1997, 242 S.

Basil Hatim
Communication across cultures. Translation Theory and Contrastive Text Linguistics.
 University of Exeter Press, 1997, 235 p.

Comment suggérer en arabe le ton ironique d'Edward Saïd quand il présente la mentalité impérialiste? C'est une des questions complexes auxquelles s'adresse ce livre concis écrit par un spécialiste reconnu des problèmes de traduction, Basil Hatim. Il puise dans la théorie de la traduction, dans la linguistique comparée et dans l'analyse du discours pour construire un modèle de traitement du discours applicable aussi bien à la traduction qu'à l'enseignement des langues.

L'auteur insiste sur les aspects théoriques, ce qui confère à son propos un caractère général. Mais dans les illustrations, il se concentre sur le cas de la traduction entre l'anglais et l'arabe. Ainsi, ce livre est spécialement intéressant pour ceux qui s'occupent des problèmes de transfert de sens entre l'anglais ou les autres langues européennes d'un côté et l'arabe (ou peut-être aussi les autres langues du Proche-Orient) de l'autre. Et même pour la compréhension des textes dans un contexte monolingue il offre beaucoup d'aperçus importants.

Par ailleurs l'auteur relève certains domaines où la recherche linguistique sur l'arabe fait défaut. Chercheurs de thèmes de dissertation, profitez-en! *

Hilary Kilpatrick

Ausstellung

**Beduinen im Negev
 Vom Zelt ins Haus**

Eine Ausstellung im
 Völkerkundemuseum der
 Universität Zürich
 (Pelikanstrasse 40, 8001 Zürich)
 von Mitte September 1998
 bis Ende Juni 1999.

Nomaden sind heute vielerorts unerwünscht. Damit sie besser kontrolliert werden können, werden sie von den Nationalstaaten häufig zur Sesshaftigkeit gezwungen. Daher haben auch die Beduinen, die ehemaligen «Herren der Wüste», in den meisten Ländern des Mittleren Ostens ihren nomadischen Lebensstil weitgehend aufgegeben oder zumindest eingeschränkt.

Einem besonders abrupten Ansiedlungs- und Modernisierungsprozess sind seit 1948 die Negev-Beduinen ausgesetzt. Der damals gegründete Staat Israel verfolgt nämlich konsequent die Politik, den Negev, den traditionellen Lebensraum der Beduinen, für jüdische Immigranten, Industrie, militärische Anlagen oder Naturschutzgebiete zu nutzen. Der gesellschaftliche, kulturelle und politische Wandel ist Thema der Ausstellung des Völkerkundemuseums, das eine der vollständigsten und best-dokumentierten Sammlungen von Ethnographika der Negev-Beduinen im deutschsprachigen Raum besitzt.

Art et littérature

Edmond Amran El Maleh

Souhaïl ou la Comète

Il est des choses qui, en ces temps de moderne actualité, paraissent sans importance, une vieille chose qui fait sourire si on l'évoque. Ainsi en est-il si on en vient à dire comme par le passé que le mouvement des astres régit la destinée et le destin des êtres et qu'en outre la contemplation du ciel décide de la disposition de l'âme. Le ciel Zaïlachi n'a pas été le seul à avoir le privilège d'accueillir à son passage la comète à laquelle semble-t-il on n'a donné aucun nom, contrairement à celle qui a porté le nom de Haley, créant l'angoisse et la terreur, annonciatrice de la fin du monde. Un phénomène naturel apparu il y a quelques mois, suscitant simplement une certaine curiosité, hormis parmi les astronomes qui se sont passionnés pour l'événement. Entre ciel et terre, ici quelque chose a bougé, un frémissement de vie, un jeu de métamorphoses s'est déployé dans le poudrolement de sa blanche chevelure-sirène, ici en cette «madraba» l'océan a laissé l'empreinte de sa faune et le bleu de ce papier, sur lequel un œil, une tête, des ouïes, esquisses de formes et de couleurs évoquent sa métamorphose virtuelle inscrite dans cette traînée de traces quasi blanches, impalpables. Je regarde, j'admire, je me laisse aller au seul plaisir de m'attarder longuement devant ces grandes feuilles de papier bleu que Souhaïl a tendu comme un miroir pour accueillir cette beauté céleste. C'est lui l'astrologue qui, touché par une radiation mystérieuse, a su voir, a su libérer son regard et son imagination.

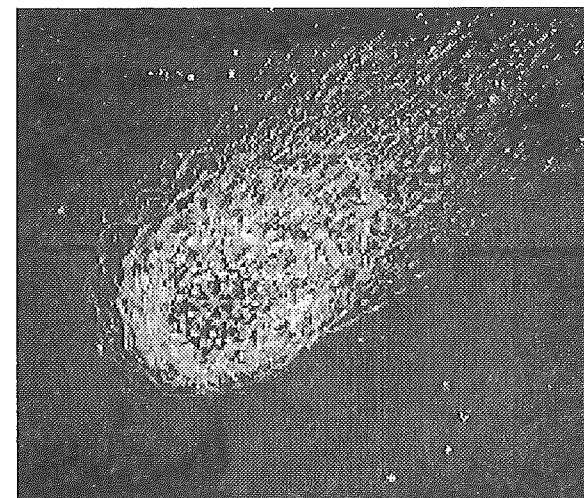
Edmond Amran El Maleh, écrivain marocain, a publié, entre autres, plusieurs études sur des artistes dont notamment *La Peinture d'Ahmed Cherkaoui* (Ed. Shoof, 1976) et *«L'Oeil et la Main»* (*La Pensée sauvage*, 1993) consacrée à l'œuvre du peintre marocain Khalil El Gherib.

Souhaïl Benazzouz, peintre marocain, vit et travaille depuis fin 1997 à Madrid. Il a suivi une formation à l'école des Beaux-Arts de Tétouan de 1987 à 1990, puis à l'Academia Albertina di Billi Arti de Torino (1990-1992). Il a réalisé un bon nombre d'exposition au Maroc (*Asilah, Fès, Casablanca Rabat et Tanger*) et à l'étranger (*Séville, Bahrein et Montreux*).

Je viens d'apprendre, mais je savais déjà, que Souhaïl en arabe désigne une étoile solitaire et lointaine. On se dira «en quoi cela peut-il concerner notre homme?» mais restons sous le pouvoir magique des astres. Et d'abord une considération d'ensemble. Souhaïl est en état d'apesanteur, à l'image de ces cosmonautes qui ont le privilège d'une telle expérience. Voyez bien de toile en toile le papier qu'il peut se procurer, c'est la domination du blanc (acrylique) et non la chaux comme on pourrait le croire en pensant à Khalil, le grand initiateur!), la recherche de l'impalpable, une brume légère, le poudrolement de la lumière accueillie dans sa dispersion comme autant de grains semés au hasard, voyez l'imposante et remarquable série réalisée en hommage à Ahmed Cherkaoui, un projet mûri de longue date, au lieu du collage, des coupures découpées dans le livre consacré au grand peintre, il y a chaque fois une surface blanche où Souhaïl aménage une ouverture laissant apparaître un détail, un symbole propre à l'art de Cherkaoui, avec

sa couleur juste comme une échappée, une allusion brève, suffisante pour rappeler vivant l'héritage Cherkaoui. Rien donc que cette économie, cette pauvreté de moyens hautement révélatrice, rien que cette légèreté, cet envol créatif de l'imagination, libérant l'espace, imprimant l'élan de l'évasion. Voyez cette fresque: une masse ronde surgissant dans un ruissellement, au-dessus d'elle gravitent des objets, comme des OVNI, la couleur

ponctue la blancheur, un exemple parmi d'autres, rien donc, absolument rien, ni message ni signification métaphysique dont nos prétendus critiques s'enferment la bouche, rien... La spontanéité est ici poétique, habitant le peintre tout au long d'une maturation, tel un fruit. Rien de cette peinture dite naïve, brute, œuvre dit-on d'analphabète, dont il est fait grand cas en feignant d'oublier



«Comète» de S. Benazzouz, 1997, 83x 96 cm, technique mixte.

ceux qui en ont été les initiateurs, les Rbati, Moulay Drissi, Louardighi, Ben Allal, Saladi. Un dernier mot pour dissiper une confusion qui n'a que trop duré. Contrairement à ce que l'on répète à l'envi, les peintres qui œuvrent à Essaouira, ne représentent ni un genre déterminé, avec des caractéristiques spécifiques de la région, un héritage culturel particulier, ni encore moins une école, car il est bien évident qu'une galerie à vocation com-

merciale ne saurait constituer un semblant d'école. Même remarque pour Asilah sauf qu'ici on n'a pas eu la prétention de grouper sous une étiquette trompeuse les jeunes peintres aux talents divers qui œuvrent sur place et méritent pleine attention. En vérité, ici ou ailleurs, il s'agit de peintres pris individuellement qui suivent leur propre chemin, manifestent une vision personnelle de

la peinture. Ils sont là à juger leurs travaux, leurs parcours, la tension de leurs recherches, de leur expérience, de leur capacité à ouvrir de nouveaux horizons à l'évolution des arts plastiques du pays. C'est ce qui permet d'apprécier Souhaïl qui va son chemin sans tapage, porteur d'un intense désir pour la peinture avec laquelle il fait corps, et travaillant dans le silence, apportant un souffle d'imagination aérienne, printanière, ce rien qui enchante. ✽

Edmond Amran El Maleh – Publications:

Parcours immobile, Maspéro, 1980; Ailen ou la nuit du récit, Maspéro, 1983; Mille ans, un jour, La Pensée sauvage, 1986; Jean Genet, Le captif amoureux et autres essais, La Pensée sauvage/Toubkal, 1988; Le retour d'Abou El Haki, La Pensée sauvage, 1990; Abner Abounour, La Pensée sauvage/Le Fennec, 1995.

Kalligraphie-Ausstellung:

Vom 28. August bis 11. November 1998 wird im Museum Rietberg, Zürich (Haus zum Kiel) eine Ausstellung von Werken des in Ägypten lebenden Kalligraphen Munir al-Schaarani gezeigt. Einladungen zur Vernissage am 28. August werden an SGMOIK-Mitglieder rechtzeitig verschickt.

«Zyklus aus Asilah»

Unter diesem Titel organisieren die Verantwortlichen der Galerie Foyer 61 der Stadt- und Universitätsbibliothek Bern (Münstergasse 61, 1. Stock) durch den Sommer 1998 eine Ausstellungsreihe von fünf marokanischen Künstlern, die aus Asilah stammen. Der Zyklus umfasst folgende Ausstellungen:

- Mellouk Abderrahman 1.6.–30.6.
Impressions: Asilah et ses environs
- Benazzouz Souhaïl 2.7.–31.7.
Homage à Ahmed Cherkaoui
- Bououf Abdel-Hah 3.8.–31.8.
Mémoires
- Bakkali Mokhtar 2.9.–30.9.
Photos
- El Gherib Khalil 19.10.–14.11.
Peinture