

L'influence de l'Islam sur la fécondité en Syrie*

Rana Youssef⁺

Centre de recherche Populations et sociétés (*CERPOS*) - Université *Paris X*

200 avenue de la République,

92001 NANTERRE CEDEX .FRANCE

Août 2009

*Communication préparée pour le Congrès International de la Population, Marrakech, Maroc, 27 Septembre- 2 Octobre 2009.

⁺ Email de l'auteur : rana_y_79@yahoo.com

Introduction

L'étude de la fécondité syrienne a toujours révélé une particularité qui ne se trouve nulle part dans le monde, puisqu'elle a résisté longtemps au changement, elle a commencé à baisser brutalement au milieu des années 1980, et après cela, la baisse s'est ralentie. En 2004, la fécondité était de 3.58 enfants par femme, très loin encore du seuil de remplacement des générations et même loin de la fécondité des pays voisins. Cette inhabituelle évolution de fécondité a été attribuée à l'Islam étant la religion dominante de la population syrienne.

En fait, l'affiliation religieuse comme déterminant de la fécondité est un facteur de premier plan, surtout qu'on a remarqué la forte fécondité des sociétés où les croyances religieuses sont prédominantes. La question de la fécondité des pays musulmans a attiré l'attention des chercheurs dans le monde entier, du fait que certain nombre de pays à majorité musulmane présentent encore une fécondité très élevée, alors qu'ils affichent un niveau de développement socio-économique important. Cependant, malgré l'idée dominante, qui considère l'Islam comme la cause principale de cette forte fécondité dans les pays musulmans, les recherches ne sont pas unanimes quand au rôle de l'Islam dans les comportements féconds dans ces sociétés. Ce qui prouve, que des études sont encore nécessaires, pour analyser l'influence de cette religion sur la fécondité et selon les conditions de chaque contexte.

Dans cet article, je traite la question de l'Islam et de la fécondité en Syrie. Je m'interroge sur l'effet de l'Islam dans ce retard de diminution de la fécondité, alors que la société syrienne, semble réunir les conditions socioéconomiques, et culturelles susceptibles d'accompagner un déclin rapide de la fécondité. Le point de départ de mon analyse concernant l'influence de l'Islam sur la fécondité syrienne est l'analyse de Calvin Goldscheider développée par Kevin McQuillan (2004). Ce dernier a analysé l'influence de la religion sur la fécondité en soulignant trois éléments, d'abord, les valeurs religieuses, ensuite les institutions religieuses, et en fin l'identité religieuse des adeptes.

Le présent article est un essai d'appliquer l'analyse de Goldscheider et de McQuillan pour étudier l'influence de l'Islam sur la fécondité syrienne en soulignant les trois éléments mentionnés ci-dessus et leur influence sur la fécondité : les valeurs islamiques, les institutions islamiques et l'identité islamique chez les musulmans syriens. Après une présentation rapide du processus de la transition de la fécondité suivie de celle de la structure religieuse de la population syrienne, on va aborder l'influence des valeurs islamiques en distinguant entre deux catégories : la première, comprend les valeurs qui influencent directement les déterminants proches de la fécondité, comme par exemple, le mariage, les pratiques

contraceptives, l'avortement. Alors que la deuxième catégorie des valeurs aborde la société et l'organisation sociale et cela peut affecter la fécondité comme le rôle des femmes dans la société et la vie de famille. Cela est suivi par l'analyse du rôle des institutions islamiques qui sont les mosquées accréditées par le ministère d'AL-Awkaf, ou non accréditées, les écoles islamiques, les conservatoires islamiques, et les écoles coraniques d'AL-Assad pour la récitation du Coran. Finalement, on va aborder l'identité religieuse islamique des musulmans syriens, comme le troisième élément très important, permettant d'affirmer que les valeurs islamiques influencent fortement sur la fécondité.

La transition de la fécondité

Comme la majorité des pays arabes, la transition de la fécondité a commencé tardivement en Syrie. La fécondité a commencé à baisser pendant la deuxième moitié des années 80, après une période où elle atteignait des « records mondiaux » (à partir de 1986 selon Courbage, et la période de 1984-1989 selon mes estimations, voir le Figure1). La période de la forte fécondité semblait se terminer, les signes de la baisse de la fécondité ont été observés partout, même dans les régions lointaines peu avancées. Les couples syriens ont commencé à avoir moins d'enfants qu'avant.

Les facteurs explicatifs de la transition de la fécondité sont multiples. Cette évolution de la fécondité peut être expliquée par la modernisation socio-économique (urbanisation, industrialisation, alphabétisation, participation des femmes aux activités économiques, transformation culturelle...) et par le « *développement d'un point de vue rationnel* » en ce qui concerne les conditions de la nuptialité, et les comportements reproductifs (Notestein, 1953).

Alors que en Syrie, le développement et la modernisation socio-économique pendant les années 70 et jusqu'au début des années 80 étaient accompagnés de fécondité très élevée, la situation s'est inversée dans les années 80 la crise qui a fortement frappé l'économie syrienne a eu l'effet du déclencheur de la transition de la fécondité « *crisis- led transition* » (Lesthaeghe, 1989). En fait, la crise économique a conduit à une diminution des revenus des ménages qui a nécessité une participation plus visible des femmes au marché du travail et donc, cela a conduit à la diminution du nombre d'enfants (Courbage, 1999, 2007). La vitesse de la baisse de la fécondité, mesurée comme étant la valeur absolue de la différence de la fécondité entre deux périodes quinquennales successives divisé par la nombre d'années à savoir cinq dans notre cas, était très élevée entre les périodes de 1984- 1989 et 1989-1994, presque 0.17 par an, et entre les périodes de 1989-1994 et 1994-1999, 0.13 par an. Cette

vitesse a ralenti ensuite entre les périodes de 1994-1999 et 1999-2004 pour devenir 0.09 par an, pour démentir les grandes espérances qui ont accompagné le commencement de la transition, qui laissaient à penser que la fécondité syrienne allait atteindre très rapidement le seuil de remplacement des générations de 2.1 enfants par femme. En 2004, la fécondité est de 3.58 enfants par femme, et la Syrie rejoignait encore une fois les pays retardataires dans leur transition achevée de la fécondité.

Beaucoup de questions reviennent à l'esprit concernant la fécondité syrienne : est-ce que le déclenchement de sa transition était seulement dû à la crise économique des années 1980 ? Pourquoi sa vitesse de baisse s'est ralentie depuis ? Est-ce qu'il y a des particularismes régionaux remarquables ?

Certains associent le recul rapide de la fécondité du début, non seulement à la crise économique mais aussi à la crise politique des années 1980. A l'inverse, les années 1990 constituent le retour à la prospérité, la fin de l'isolement politique et la préférence d'une fécondité élevée. Parfois, la transition de la fécondité tirée par la crise peut être une transition partielle avec une fécondité qui reste au dessus du seuil de remplacement (Lesthaeghe, 1989), surtout s'il n'y a pas de politique claire afin de contrôler les naissances, comme c'est le cas en Syrie. Mais le plus étonnant dans la fécondité syrienne est la grande différence entre la fécondité de chaque région. Certains gouvernorats (Lattaquié, Tartous, Al-Sweida) sont beaucoup plus avancés dans leur transition que d'autres (Deir-ez-zor, Al-Raqqa, Idleb, Dar'a, Alep), la fécondité était entre 2.28 et 2.6 enfants par femme pour les premiers, et entre 4.82 et 5.59 pour les derniers (Tableau 9.). Les Alaouites et les Druzes constituent la majorité de la population du premier groupe des gouvernorats, alors que les Sunnites sont majoritaires au deuxième. A partir de là, il devient donc pertinent d'étudier l'influence de la variable religieuse sur la fécondité des syriens.

La structure religieuse de la population syrienne

Malgré les efforts réalisés par le gouvernement syrien afin de donner une image culturelle uniforme de sa population, celle-ci reste très loin de l'uniformité. La population de la Syrie est caractérisée par une multi- diversité religieuse et confessionnelle. Les adeptes de ces communautés distinctes se groupent et se ressemblent entre eux, ils interagissent avec la société en affirmant continuellement leur identité particulière et leur conception du monde. Mais quelle est l'importance de chaque communauté religieuse dans la société syrienne ? Et

quelle fiabilité peut-on accorder aux chiffres estimant les adeptes de chacune de ces communautés dans un «contexte officiellement non confessionnel» ?

En fait, depuis 1947, on ne dispose d'aucune donnée officielle récente concernant la répartition de la population suivant les communautés. Le dernier recensement qui a donné l'effectif de la population par leur religion majeure et non par leur confession a été fait en 1960, et après cette date là, on a annulé la question portant la mention de la religion de l'individu recensé du bulletin des recensements, pour « éviter de marquer le particularisme », et s'éloigner des sujets qui sont supposés être sensibles comme la religion. Bien évidemment, la religion est mentionnée dans les fichiers de chaque personne enregistrée à l'état civil, cela est dû au fait que la religion¹ est la source principale en matière de droit civil. De toute façon, les données de l'état civil concernant la composition religieuse des Syriens ne sont pas publiées. Il en découle donc que toutes les données existantes concernant la répartition de la population syrienne par communauté, sont des simples estimations qui pourraient donner une idée générale de la composition de la population syrienne.

Sur le plan de la répartition de la population par communauté, les estimations du poids de chaque communauté différent selon l'étude (Tableau1). Les Musulmans sunnites constituent à peu près 80% de la population de la Syrie, les Sunnites arabes constituent la majorité parmi tous les sunnites. Puis les Alaouites², qui constituent la majeure minorité religieuse syrienne, représentent entre 10 à 15 % de la population, les Chrétiens à peu près 5 %, les Druzes³ 3 %, les Ismaéliens⁴ 1 %. Il y a aussi les minorités religieuses dont les adeptes constituent moins de 1 % de la population comme les Chiites : 0.4 %, et les Yazidis⁵ : presque 0.1 %. Les Musulmans sunnites sont donc la communauté dominante en Syrie à la différence des pays voisins, comme le Liban ou l'Irak, où la majorité des musulmans appartient à la branche chiite. Cependant, il convient de dire que les Musulmans sunnites ne forment pas un « bloc monolithique » ou une communauté homogène sans aucune différence. Car ce groupe comprend d'importantes minorités non arabes : comme les Kurdes⁶ qui représentent entre 8 et 10 % de la population, mais leur représentation est sujette à caution, parce qu'il y a une partie considérable des Kurdes qui ne sont pas enregistrés à l'état civil, ainsi qu'une partie qui habite des foyers isolés des grandes villes en particulier à Damas (le quartier nommé « quartier Kurde » au pied du Mont Qassioun). Les Kurdes au contraire des Alaouites et des Druzes, ne se concentrent pas dans un gouvernorat, ils sont répartis sur les frontières Nord-Est du pays à Al- Hassakeh, ainsi que sur les frontières Nord dans la Montagne des Kurdes au Nord- Ouest d'Alep et dans la région d'Ain Arab, à l'Est d'Alep aussi. Aux Kurdes s'ajoutent d'autres minorités ethniques : les Turkmènes, dont on ne dispose pas des chiffres fiables

précisant l'étendue de leur communauté au sein de la société syrienne, néanmoins les études estiment qu'ils représentent 3 % de la population, et les Tcherkesses qui représentent moins de 1 % de la population en Syrie.

Le rôle de l'Islam

1. Les valeurs islamiques

L'Islam est un système qui n'a pas seulement régulé les aspects spirituels de la vie des individus, mais il a instauré les codes civils et les règles morales qui guident les comportements humains dans tous les domaines de la vie. C'est pourquoi, on doit étudier son influence sur le comportement démographique malgré les problèmes qu'on peut rencontrer. Un de ces problèmes est que l'Islam n'a aucune structure hiérarchique claire, ni autorité centrale qui représente et influence tous les Musulmans dans le monde, et même les Musulmans qui appartiennent au même pays. De plus, l'interaction entre les préceptes islamiques et les coutumes des populations dans différents contextes lors l'expansion géographique de l'Islam de la péninsule arabe a contribué à l'impossibilité d'obtenir une réponse universelle «monolithique» de l'Islam aux questions concernant les comportements reproductifs.⁷

Toutes les règles et les régulations que le Dieu (*Allah*) ordonnait pour guider le Musulman dans son culte (*ibadat*), dans ces relations avec les gens au sein de la famille, le groupe, la société et le monde en général (*mu'amlat*), s'appelle la loi islamique (*Shari'ah*) (Omran, 1992). Selon les musulmans, *Shari'ah* est infaillible car son origine est divine, elle représente la volonté éternelle de Dieu qui est le seul capable de faire une loi compatible partout et pour toujours. La loi islamique (*Shari'ah*) est dérivée selon deux sortes de sources : Les sources essentielles ou les sources fondamentales, le Coran et la Sunnah (les propos du prophète et ces comportements), ces sources sont fondamentales parce qu'elles sont l'origine de chaque jugement, et chaque *Fatwa* de l'Islam, les autres sources secondaires sont : consensus (*Ijma'*) des juristes ou des théologiens, en s'appuyant sur beaucoup de versets du Coran et des *hadiths*, qui indiquent la légalité d' *Ijma'* comme une source secondaire de *Shari'ah*. En plus de l' *Ijma'*, l'autre source secondaire est l'analogie (*qiyass*) à laquelle on a recours lorsque les sources précédentes ne peuvent pas donner une réponse, il est toujours basé sur une des règles établies par les autres sources. Cependant, il convient de dire que, ces sources de la loi

islamique mentionnées ci-dessus, sont les sources reconnues par les Sunnites. Alors que les Chiites n'acceptent que les sources essentielles : le Coran et la Sunnah. Ils rejettent l'*Ijma'* et le *qiyass* et ils pensent que seulement les *Imams* ont la possibilité d'interprétation du Coran, de la Sunnah et de la prise de la bonne décision.

En fait, les différentes façons de l'interprétation du contenu des deux sources principales par les juristes (*mujtahids*), en essayant de trouver des solutions aux multiples problèmes se posant aux musulmans, surtout après la mort du prophète Mahomet, ont contribué à créer différentes écoles de jurisprudence islamique (*madhahib*) chez les Sunnites ainsi que chez les Chiites. A présent, il y a deux écoles majeures (*madhahib*) chez les Chiites : L'Imamisme, et le Zaydisme. Tandis que chez les Sunnites, il y a quatre écoles majeures (*madhahib*) : L'école Malékite qui suit les interprétations de son fondateur (*Malik ibn Anas*), cette école est suivie par les musulmans de l'Afrique de Nord sauf l'Egypte. L'école Hanafite qui était l'école juridique de l'Etat Abbassid et de l'Empire Ottoman, suivie par la majorité des musulmans de l'Asie Centrale. Le nom de cette école est dérivé du nom de son fondateur (*Abu Hanifa*). L'école Shaféite domine en Syrie, Egypte, Indonésie Yémen, et en Afrique de l'Est. Finalement, la plus stricte école est le Hanbalisme, fondée par l'Imam Ahmad Ibn Hanbal, elle est majoritaire parmi les Sunnites de la péninsule arabe, notamment en Arabie Saoudite (Bassiouni, 1982, cité par Sachedina, 1990, Taymour, 2001). Cependant, on doit souligner que ces écoles de jurisprudence islamique ne représentent ni des religions différentes ni des sectes différentes, mais elles représentent des façons différentes de l'interprétation des sources essentielles de *Shari'ah*. Chaque musulman a la possibilité de suivre n'importe quelle école (*madhab*) selon ses propres convictions, au point même, que certains Ulémas pensent qu'on ne doit pas suivre toujours le même *madhab* sans réfléchir car cela, selon eux, est une sorte d'intégrisme aveugle.

Dans ce travail, vu que la majorité de la population en Syrie sont des Musulmans Sunnites, et malgré le fait que la pensée Shaféite soit dominante entre les Sunnites de Syrie, on va aborder toutes les valeurs et les règles de la jurisprudence islamique concernant les questions qui touchent de façon directe ou indirecte le comportement reproductif des Musulmans syriens. Cela dit on va accorder une grande importance à la pensée des Musulmans sunnites qui sont majoritaires en Syrie.

Maintenant, après l'exposé des sources des valeurs de la loi islamique (*Shari'ah*), on va aborder ces valeurs et en particulier celles qui influencent la fécondité des Musulmans en Syrie. En ce qui concerne l'étude de l'influence des valeurs religieuses sur la fécondité, Calvin Goldscheider a distingué entre deux catégories de valeurs religieuses selon leur

influence sur la fécondité : la première comprend les valeurs qui influencent directement les déterminants proches de la fécondité, la deuxième catégorie des valeurs aborde la société et l'organisation sociale et cela peut affecter la fécondité comme le rôle des femmes dans la société et la vie de famille (Goldscheider, 1971, Goldscheider 1999).

1.1 La première catégorie des valeurs islamiques

Cette première catégorie comprend les préceptes qui touchent directement les déterminants proches de la fécondité comme la sexualité et le mariage, les pratiques contraceptives ainsi que l'avortement.

1.1.1 La sexualité et le mariage

Historiquement, l'Islam encourageait beaucoup la natalité comme mesure pour sauvegarder la «race» humaine et accroître la puissance militaire mesurée par le nombre des combattants. Bien que les mesures de la puissance aient changé de cette époque là, cette idée trouve jusqu'à nos jours beaucoup de supporters dans les milieux musulmans en Syrie. Etant donné (après l'interdiction de l'esclavage)⁸ que le mariage est le seul cadre légitime de la sexualité et de la procréation, et qu'il est la base de la formation de la famille dans la société musulmane, c'est donc, normal que l'Islam l'encourage beaucoup et le codifie de façon détaillée par plusieurs versets du Coran et plusieurs *hadiths*.

D'abord, l'Islam ne partage pas « l'idéal ascétique » d'autres religions, il fait attention à la sexualité du Musulman, de plus, il s'est montré très favorable au plaisir sexuel des époux et lui confère une place essentielle dans le cadre du mariage.

Muslem et Al-Nisai'iy ont raconté qu'il y avait un homme qui a dit au Prophète : « O Prophète de Dieu, si quelqu'un d'entre nous, fait œuvre de chair, est –ce–qu'il a une aumône ? ». Le Prophète a dit : « Vous voyez, s'il en a fait en tort, il portera un fardeau, de même, s'il en a fait en halal, il aura une récompense ».

De plus, l'Islam incite toujours les Musulmans à se marier, il annonce avec précision les objectifs du mariage dans plusieurs versets Coraniques, premièrement, en plus de la sexualité légitime, le mariage réunit les deux éléments de l'humanité dans une relation d'amour, de respect, et d'amitié, comme le dit le Coran :

« Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent. » AR-RUM (Sourate 30 :21).

Deuxièmement, l'autre objectif du mariage est la procréation, cela a été cité plusieurs fois dans le Coran. Par exemple :

«Allah vous a fait à partir de vous-mêmes des épouses, et de vos épouses Il vous a donné des enfants et des petits-enfants. Et Il vous a attribué de bonnes choses. Croient-ils donc au faux et nient-ils le bienfait d'Allah ?» AN-NAHL (Sourate 16 :72).

De plus, l'Islam a considéré le célibat comme un état anormal surtout si on a les moyens, la Sunnah du Prophète en est la meilleure preuve comme l'illustre le *hadith* suivant :

Al-Boukhari et Muslem ont raconté d'Anas qui a dit : trois groupes sont venus à la résidence du Prophète pour poser des questions a propos de son culte, et lorsqu'ils ont eu la réponse, ils en ont considéré comme trop peu ! ils ont dit : «Où somme- nous du Prophète dont le Dieu lui avait pardonné ses péchés passés et futurs» Un de ces gens a dit : «Je prie toute la nuit», un autre a dit : «Je jeûne toujours et je ne romps jamais le jeûne», et un autre a dit : «Je m'éloigne des femmes et je ne me marierait jamais», quand le Prophète est retourné, il a dit : «Etes- vous qui avez dit tel et tel ? Je crains le Dieu plus que vous, mais je prie et je dors, et j'épouse les femmes, ce qui a dévié de ma Sunnah, celui là n'est pas de moi».

Evidemment, en Islam, le mariage est une alliance solennelle, et au contraire de l'idée dominante, le divorce est possible mais il n'est pas recommandé voir même désapprouvé.

Comme le dit le verset Coranique :

«...Et qu'elles aient obtenu de vous un engagement solennel ».AN-NISA' (Sourate 4 : 21).

L'Islam considère le divorce comme la dernière solution dans le cas de l'impossibilité de la vie conjugale. Le prophète a dit :

«Mariez-vous et ne divorcez pas, le divorce fait ébranler le trône de Dieu».

Cependant, il convient de dire que l'Islam a confié le droit du divorce à l'homme qui peut divorcer de sa femme seulement en prononçant la formule de divorce, comme il l'a obligé d'assumer les besoins financiers de son ménage et de sa femme.

- **L'âge au mariage**

L'Islam n'a pas précisé l'âge minimal au mariage pour les deux sexes, on ne trouve pas, ni dans le Coran, ni dans le *Hadith*, un âge précis à partir duquel on peut se marier. Cependant, il a encouragé le mariage précoce surtout celui des filles, certains Ulémas de la jurisprudence islamique (*Fiqh*) trouvent qu'on peut marier les mineures en s'appuyant sur des versets coraniques comme :

«Si vous avez des doutes à propos (de la période d'attente) de vos femmes qui n'espèrent plus avoir de règles, leur délai est de trois mois. De même pour celles qui n'ont pas encore de règles.....» AT-TALAQ (Sourate 65 : 4).

Selon les interprétations de ce verset, l'expression « *qui n'ont pas encore de règles* » signifie que les jeunes filles sont en dessous de l'âge de la puberté.

En plus des versets coraniques, la Sunnah du Prophète Mahomet est venue conforter l'idée de l'autorisation du mariage avec des filles depuis leur jeune âge, étant donné que le Prophète lui-même a convolé avec Aïcha quand elle avait 9 ans.

Muslem a raconté que Aïcha la femme du Prophète a dit : «Le Prophète m'a épousé quand j'avais 6 ans, et il a consommé le mariage quand j'avais 9 ans».

Cependant, y en a d'autres qui pensent que le mariage des jeunes filles non matures n'est pas autorisé par la *Shari'ah* car l'accord de la fille a autant d'importance que celui de l'homme dans le contrat de mariage, et quand l'un des deux ou les deux ensemble sont très jeunes, ils ne peuvent pas prendre la bonne décision. Du fait du point précédent, plusieurs pays musulmans ont fixé l'âge minimum au mariage. Comme le Liban par exemple, dont le code civil a précisé que un âge minimum au mariage est 18 ans pour les garçons et 16 ans pour les filles, en Jordanie cet âge est de 16 ans pour les garçons et 15 ans pour les filles. Quant à la Syrie, le code civil ⁹, dans son article n° 16, a précisé que l'âge minimum au mariage est de 18 ans pour les garçons, et 17 ans pour les filles. Cependant, l'article n° 18 a donné la possibilité du mariage à des tranches d'âges plus jeunes que ceux de l'article n° 16, il stipule que si l'adolescent âgé de 15 ans (révolu), ou l'adolescente âgée de 13 ans (révolu) clament qu'ils sont pubères et veulent se marier, le juge peut autoriser le mariage s'il pense que c'est dans leur intérêt. Bien sûr, la permission du père (tuteur) est obligatoire.

Aussi faut-il noter qu'en Syrie et comme dans la majorité des pays musulmans, le mariage contracté religieusement ou le mariage fait par le « Cheikh » (*zawaj a'rfy*) est très répandu, mais il n'est pas reconnu par l'Etat. Ce mariage est autorisé par la *Shari'a*, il est aussi légal lorsqu'il est confirmé par l'un de deux époux via une démarche juridique dans certains cas. Cependant, quelques fois cette démarche est très compliquée et coûteuse surtout lors qu'il n'y a pas de justificatifs qui prouvent ce mariage, ou lorsque la fille est en dessous de l'âge légal du mariage. Malheureusement, on n'a pas de chiffres qui montrent l'ampleur de ce phénomène bien qu'il soit très fréquent chez les familles traditionnelles, ou chez les ruraux éloignés, ainsi que chez un certain nombre d'hommes mariés qui veulent se remarier secrètement.

Cette «marge de manœuvre» dont disposait la population lui a permis jusqu'à maintenant de conserver son comportement liée à la vie conjugale. Bien que, depuis les années 60s, l'âge moyen au premier mariage s'est considérablement accru (Tableau 2) surtout celui des femmes, le mariage précoce des filles reste un des plus graves problèmes qui résistent à l'évolution. La

proportion des jeunes femmes mariées avant l'âge de 15 ans est restée presque la même (11 % entre 1993 et 2001), par contre, la proportion des jeunes femmes mariées avant 18 ans a diminué d'à peu près 9 % (Tableau 3).

Cette maintenance du mariage précoce des filles répond à plusieurs préoccupations. À part les préceptes religieux qui encouragent le mariage précoce qui garantit la procréation, la fille, dans l'organisation économique du système patriarcal, constitue à partir d'un certain âge, une charge pour la famille qui peut utiliser son droit de contrainte au mariage sur la jeune fille afin de se débarrasser de sa charge. En plus, vu les conditions du marché matrimonial défavorables aux femmes, le retard dans le mariage des femmes aboutira probablement au célibat prolongé très mal vu dans la société.

- **La polygamie**

Un des points qui revient le plus souvent et qui apporte avec lui un lot de critiques envers l'Islam est le fameux point concernant la polygamie. Les fondamentalistes la défendent de manière féroce, car ils pensent qu'elle est beaucoup mieux que les relations hors mariage prédominantes dans beaucoup de sociétés. En fait, l'Islam a donné aux Musulmans l'autorisation d'épouser plus d'une femme, mais beaucoup ne comprennent pas que cette autorisation est accompagnée d'une condition très difficile à remplir. L'origine de la permission de la polygamie est dans le verset coranique suivant :

«Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins, ...Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule » AN-NISA' (Sourate 4 :3)

Cependant, dans la même Sourate on trouve :

«Vous ne pourrez jamais être équitable entre vos femmes, même si vous en êtes soucieux. » AN-NISA' (Sourate 4 : 129).

En se basant sur ce verset, plusieurs juristes islamiques pensent que, bien que l'Islam ait permis la polygamie, les conditions à remplir afin d'y avoir accès relèvent de l'impossible, ils recommandent donc explicitement la monogamie. Car ils supposent que le traitement équitable des femmes, même sur le plan émotionnel, est un défi difficile à atteindre. Notons au passage qu'en se basant sur ce raisonnement, le code civil de la Tunisie a interdit la polygamie.

Par ailleurs, le code civil syrien a autorisé la polygamie, en avançant comme condition la capacité financière du mari à assurer tous les besoins de ces femmes. La modification du code

civil, en 1975, a ajouté à la capacité financière du mari l'existence d'une raison légale qui peut justifier le mariage avec une deuxième femme comme condition supplémentaire de la polygamie. Néanmoins, il faut noter que beaucoup d'hommes épousent religieusement (*zawaj a'rfy*) une deuxième femme et confirment leur mariage ensuite et cela arrive souvent. De toute façon, et malgré les abus qu'ils peuvent y avoir quand au remplissage des conditions religieuses qui l'a régi chez la majorité des musulmans, la polygamie ne dépasse pas les 3 %¹⁰ chez les hommes musulmans mariés, et elle est en déclin continu même dans les zones rurales (Tableau 4).

- **Le mariage consanguin**

L'endogamie a toujours été pratiquée chez les Arabes, avant l'Islam, le mariage consanguin y était très fréquent : le mariage entre cousins germains (patrilatéraux de préférence), le mariage entre cousins inégaux ou plus éloignés, et même le mariage de fils avec la femme de son père. L'Islam a adopté le mariage consanguin pratiqué auparavant par les Arabes et l'a réglementé. Il a interdit le mariage avec la femme du père comme le dit le Coran :

« Et n'épousez pas les femmes que vos pères ont épousées... » AN-NISA' (Sourate 4 : 22).

De plus, il a parlé explicitement des unions proscrites dans le verset suivant :

« Vous sont interdites vos mères, filles, soeurs, tantes paternelles et tantes maternelles, filles d'un frère et filles d'une soeur, mères qui vous ont allaités, soeurs de lait, mères de vos femmes, belles-filles sous votre tutelle et issues des femmes avec qui vous avez consommé le mariage; si le mariage n'a pas été consommé, ceci n'est pas un péché de votre part; les femmes de vos fils nés de vos reins; de même que deux soeurs réunies - exception faite pour le passé. Car vraiment Allah est Pardonneur et Miséricordieux; » AN-NISA' (Sourate 4 : 23).

Donc, le mariage avec les cousines qui était pratiqué et très favorisé par les Arabes, n'est pas mentionné dans ce verset, s'ajoute à cela, le mariage du Prophète avec sa cousine Zaynab, et le fait qu'il a marié sa fille Fatima à son cousin Ali, ce qui a contribué à favoriser de plus en plus le mariage consanguin chez les arabo- musulmans. Cependant, il convient de dire qu'il y a des *hadiths* qui n'encouragent pas l'endogamie mais la majorité de ces *hadiths* ont des références faibles. Au vu de ce point, le Calife Omar a dit au clan d'Al- Saiib, dont les affiliés ne se mariaient que d'entre eux :

« O les partisans d'Al-Saiib, vous avez des enfants malades, vous devez vous marier en dehors du clan » raconté par Ibrahim al-Harbi (Omran, 1992).

Le mariage consanguin est très répandu en Syrie, en 2001, presque 40 % des femmes déjà mariées appartenaient à la même famille que leurs maris, avec une augmentation de 2.77 %

depuis 1993. Le taux de mariage des femmes avec leurs cousins germains au premier degré a baissé de 35 % à 29 % en faveur du mariage avec des époux ayant un degré de parenté plus faible. En fait, une lecture détaillée du Tableau 5 confirme qu'il n'y a pas eu de changements significatifs dans le mariage consanguin dans le temps. Pourtant, cette pratique fréquente de l'endogamie n'est pas reliée aux préceptes islamiques, autant que certaines considérations économiques telles que la protection des biens familiaux des «étrangers»¹¹ ainsi que sa conservation chez les mâles de la famille, ou l'exonération des coûts du mariage¹² accordée au fiancé afin de l'encourager à épouser sa cousine germaine. Cependant, il y a d'autres explications possibles à la forte endogamie, comme étant par exemple un moyen de la réaffirmation de la stratification sociale des familles impliquées. Il faut signaler aussi que la forte présence des unions dans la famille maternelle au sein des mariages consanguins, reflète une volonté de reproduction des structures sociales existantes avec un partenaire « égal » à tous les niveaux et au sein de la même famille (De Bel-Air,2008). Cela est en parfaite harmonie avec le principe de *kafa'a*, ou l'égalité en Islam dans les considérations de la sélection du conjoint mentionné dans le *hadith* suivant :

Aicha a raconté que le Prophète a dit : « Choisissez avec qui vous allez vous accoupler, et épousez parmi vos égaux, et mariez vos filles avec eux ».

1.1.2. Les pratiques contraceptives

Bien que plusieurs versets du Coran insistent beaucoup sur le « caractère sacré de la procréation » ainsi que la valeur de la multitude des Musulmans (*kathrah*), le Coran garde le silence sur la question du contrôle des naissances. Ce silence ne signifie pas une omission de la part de Dieu qui sait tout, et il n'est pas dû à la non existence des problèmes de population à l'époque. Car, l'Islam est une religion faite pour convenir à tous les temps. Au contraire, ce silence sur la question est interprété par beaucoup des Ulémas comme une permission des pratiques contraceptives. A cet effet, on peut citer le Grand Imam d'Al- Azhar concernant l'usage des contraceptifs :

« En analysant les versets du Coran, on voit qu'il n'y a pas de texte qui prohibe la contraception ou le contrôle des naissances » (Omran, 1992).

- **La pratique du coït interrompu ou du retrait (*al-azl*) et la permission des moyens contraceptifs**

Au contraire du Coran, plusieurs *hadiths* ont abordé la question de la pratique du coït interrompu (*al-azl*), comme une mesure contraceptive. Effectivement, *al-azl* était pratiqué par les Musulmans au temps du Prophète qui ne l'a pas prohibé. Un des plus cités parmi les *hadiths* à ce propos est celui de Jabir Ibn Abdullah (un compagnon du Prophète) :

Selon Jabir Ibn Abdullah, il a dit : « Nous pratiquions al-azl à l'époque du Prophète, pendant que le Coran a été révélé » Authentifié par al-Bukhari et Muslim et d'autres.

Et dans une autre version du Muslim Jabir a dit : « *Nous pratiquions al-azl pendant que le Coran a été révélé* » Sufian le rapporteur du *hadith* a ajouté : « *Si cette pratique était illicite, le Coran l'aurait prohibée* ».

De plus, on voit l'autorisation verbale par le Prophète de cette pratique dans le *hadith* suivant :

Selon Jabir qui a dit qu'un homme est venu pour demander l'avis du Prophète, il a dit : « J'ai une esclave, elle est notre serveuse celle qui arrose les palmes, j'ai eu des rapports sexuels avec elle mais je n'aime pas qu'elle tombe enceinte. » Le prophète a dit : « Pratiquez le coït interrompu si vous voulez, quant à elle, elle va recevoir ce qui lui a été destiné » puis cet homme est retourné voir le Prophète et il lui a dit : « L'esclave est tombé enceinte », le prophète lui a dit : « Je vous ai déjà dit qu'elle va recevoir ce qui lui a été destinée ». Authentifié par Muslim, Abu Dowed, et Ibn Hanbal.

Cependant, il convient de dire qu'il y a certains Ulémas, qui pensent que cette pratique (*al-azl*) n'est pas permise en s'appuyant sur quelques *hadiths* comme le suivant rapporté par *Judhama Bint Wahab Al-Asadyeh* qui a dit que le Prophète avait été interrogé du coït interrompu, et il a dit : « *C'est l'infanticide caché* » Authentifié par Muslim.

Comme cela, ces *hadiths* sont importants mais ils ne sont pas décisifs puisqu'ils ne donnent pas un jugement unique. Partant, les Ulémas se répartissent en trois groupes : ceux qui pensent que *al-azl* est permis, ceux qui pensent que cette pratique est prohibée, et le reste qui pensent qu'elle est permise mais pas recommandée (Al-Hed, 2006). Selon Omran, la majorité des juristes et des Ulémas sunnites et chiites autorisent cette pratique, pourtant, les conditions imposées selon l'école de pensée qu'ils suivent diffèrent. Pour l'école Hanéfite, elle n'est pas admise sans le consentement de la femme. Puis, les juristes médiévaux ont permis de dépasser cette condition dans la période de récession religieuse (*fasad al-zaman*), ou de peur d'engendrer des enfants délinquants (*al walad al sou'*). La grande majorité des malékites juristes affirment que la permission de la pratique *al-azl* dépend du consentement de l'épouse. Certains d'entre eux trouvent même qu'on doit donner une compensation à la femme, si elle

le souhaite en contrepartie de son accord, tandis que la majorité des chaféites croient que *al-azl* est librement permis mais n'est guère recommandé même sans le consentement de l'épouse. Alors que certains d'entre eux rejoignent le consensus général et exigent le consentement de la femme. Cependant, quelques juristes chaféites prohibent cette pratique. En fin, les Hanbalites pour une grande majorité d'entre eux, pensent que cette pratique est permise, mais cette permission est conditionnée par le consentement de la femme. Pourtant, ils trouvent que cette condition peut être dépassée dans certaines circonstances. Par contre, la pratique *al-azl* devient obligatoire dans le territoire de l'ennemi.

Quant aux Chiïtes, la majorité des juristes autorise cette pratique comme une mesure contraceptive, mais leurs avis diffèrent sur le consentement de la femme. Les Zaydites qui sont proches des Chaféites, ne pensent pas que le consentement de la femme soit indispensable, alors que les Duodécimains, ainsi que les Ismaïliens, pensent que la permission d' *al-azl* dépend de ce consentement, qui peut être obtenu lors du contrat de mariage.

D'ailleurs, en utilisant la source *qiass* de *Shari'ah*, et en se basant sur la permission de la pratique d'*al-azl* comme un moyen contraceptif, la majorité des Ulémas sunnites et chiïtes admettent que les Musulmans peuvent utiliser d'autres moyens contraceptifs et contrôler leur fécondité. Ils supposent que le recours aux moyens contraceptifs soit toujours pour de bonnes raisons, partant, quand la contraception est pratiquée pour des raisons non justifiées appelées par al- Ghazali *niyya fasida*, le recours à la contraception n'est pas recommandé, mais il n'est pas prohibé non plus, il reste légitime. Après un examen détaillé des sources de la jurisprudence islamique, Omran a préparé une liste des justifications acceptées par *Shari'ah* pour le recours à la contraception :

- Pour éviter les risques de santé que l'enfant allaité peut subir par le « changement » de la qualité du lait d'une mère enceinte (Ibn Hajar).
- Pour éviter les risques de santé de la mère provenant de grossesses répétées, d'intervalles trop courts entre les naissances, et de son jeune âge (Abdel Aziz 'Lesa).
- Pour éviter des grossesses de la femme qui est déjà faible ou malade (Sayyid Sabiq).
- Pour éviter la transmission des maladies des parents à leur descendance (Shaltout).
- Pour réserver la beauté et la ligne de l'épouse, ce qui fait toujours plaisir à son mari, et peut assurer une vie conjugale plus heureuse, et un époux plus fidèle (al-Ghazali).
- Pour éviter les difficultés économiques dues à une famille plus nombreuse, ce qui peut conduire les parents à faire des activités illégitimes, ou à s'épuiser pour assumer les besoins de leur famille (al-Ghazali).

- Pour permettre l'éducation et la formation religieuse des enfants, ce qui est plus facile et plus faisable avec une famille peu nombreuse (Tantawi).
- Pour éviter que les enfants soient convertis de l'Islam en territoire ennemi (les juristes hanafites et hanbalites).
- Pour éviter de faire des enfants dans le temps de la récession religieuse (*fasad alzaman*) (les juristes hanafites).
- Pour permettre de suivre la Sunnah du Prophète concernant les places de couchage séparés pour les filles et les garçons, ce qui est plus facile à faire avec un nombre d'enfants moins élevé (Sha'rawi, Tantawi, Abdel-Aziz 'Lesa).

Tandis que les mauvaises raisons (*niyyah fasidah*) du recours à la contraception sont :

- Pour éviter d'engendrer les filles.
- Pour éviter la grossesse en raison de la haine du rôle de la mère.

Cependant, on doit noter qu'en l'absence d'un unique et explicite jugement religieux concernant la contraception, il y a et il y aura toujours des points de vue différents vis-à-vis de cette question. Quelques juristes considèrent que toute pratique contraceptive qui prévient la grossesse est un infanticide (*wa'd*)¹³ ce qui est un grand péché prohibé par plusieurs versets coraniques : « *Et ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté, c'est nous qui attribuons leur subsistance, tout comme à vous. Les tuer, c'est vraiment, un énorme péché* » AL-ISRA (Sourate 17 :31).

En plus de la valeur sacrée de la procréation, et la question de la multitude des Musulmans (*kathrah*), ils pensent que l'usage des contraceptifs contredit les convictions islamiques basiques concernant le destin (*qadar*), la provision (*rizq*) et la confiance en Dieu (*tawakkul*). Les juristes opposants de la planification familiale affirment que si le Dieu veut qu'un enfant vienne au monde, toute méthode contraceptive ne peut l'empêcher, car tout dépend de la volonté de Dieu (Omran, 1992) : « *Mais vous ne pouvez vouloir, que si Allah veut, lui, le seigneur de l'univers* » AT-TAKWIR (Sourate 81 :29).

Ils rejettent la justification économique du contrôle des naissances, car le Dieu pourvoit toutes ses créatures y compris les petits enfants. Ils citent à ce propos plusieurs versets coraniques comme le suivant : « *Que de bêtes ne se chargent point de leur propre nourriture. C'est Allah qui les nourrit ainsi que vous. Et c'est lui l'Audient, l'Omniscient* » AL-ANKABUT (Sourate 29 : 60).

Ils insistent aussi sur le fait que le musulman doit compter sur Dieu dans sa vie et la vie de ses enfants même s'ils sont nombreux, car Dieu pourvoit toutes ses créatures :

«.... *Et c'est en Allah qu'il faut avoir confiance, si vous êtes croyants* » AL-MA-IDAHA (Sourate 5 : 23).

D'autres juristes s'opposent à toute forme de planification familiale surtout si celle-ci devient une politique imposée par la société ou le gouvernement. Ils sont même allés plus loin, en

affirmant toujours que les programmes de planification familiale représentent une conspiration de l'Occident contre le monde musulman, et constituent un moyen de destruction de sa puissance. Cette idée trouve beaucoup d'adeptes parmi les juristes et les non juristes arabes et syriens qui sont toujours en état de guerre « froide » contre Israël.

Cependant, il convient de dire que la plupart des juristes opposants à la planification familiale autorisent l'usage des contraceptifs à l'échelle de l'individu pour des raisons légitimes et souvent d'ordre médical. Bien entendu, cette autorisation ne doit pas se convertir en une campagne nationale, ou donner naissance à une loi coercitive contre la volonté des gens. On voit cela explicitement dans la réponse de cheikh Al- Bouti ¹⁴ sous la forme de *fetwa* concernant la planification familiale :

« L'objectif du mariage est la procréation et le maintien de la race, la société doit respecter cet objectif. Et en aucun cas l'Etat par les biais des médias doit inciter à la limitation des naissances. Toutefois, en même temps, la Shari'ah a permis aux époux de limiter leur procréation à condition que cela soit leur désir et sous aucune forme de pression exercée sur eux, et qu'ils soient au courant que cette pratique est non recommandée (makrohah). »

D'ailleurs, le recours à la stérilisation comme pratique contraceptive provoque une grande controverse entre les juristes sunnites et chiïtes. Quelques juristes pensent qu'elle est permise, soit elle est provisoire, ou permanente, car il n'y a pas de texte de sa prohibition ni dans le Coran, ni dans la Sunnah. D'autres, autorisent seulement la stérilisation provisoire, en pensant que la stérilisation permanente s'oppose avec les objectifs de la *Shari'ah*, qui définit cinq choses à préserver : l'être, la religion, la raison, la propriété et la procréation (Omran, 1992). Mais la stérilisation permanente n'est pas seulement permise, elle devient obligatoire quand un des époux souffre d'une maladie héréditaire, qui peut être transmise aux enfants, ou quand la vie d'un des parents est en danger.

En Syrie, l'augmentation continue des femmes qui ont recours aux pratiques contraceptives reflète la croyance en l'autorisation accordée par l'Islam à ces pratiques et la motivation qu'ont les femmes pour maîtriser leur fécondité. La fréquence relativement élevée d'usage de contraceptifs est désormais partout, dans les zones urbaines, et les zones rurales. En 2006, 63.5 % des femmes urbaines, et 51.8 % des femmes rurales utilisaient des contraceptifs (méthodes traditionnelles ou méthodes modernes) (Tableau 6).

1.1.3. L'avortement

L'avortement est un problème très complexe, qui a toujours provoqué beaucoup de controverse entre les théologiens, les juristes, les politiciens, ainsi que les appartenants à la société eux- mêmes. Le point de vue religieux au regard de l'avortement est très rigide, alors que l'Islam montre plus de flexibilité vis-à-vis de ce sujet, même s'il ne permet pas de l'utiliser comme moyen contraceptif. Les juristes chiites ne sanctionnent pas l'avortement dès la conception. Quant aux Sunnites, c'est plus compliqué, le jugement diffère selon 3 périodes de temps qui représentent les trois étapes du développement foetal, chacune de ces étapes a une durée de 40 jours selon le *hadith* suivant : « *La cellule de chacun d'entre vous s'est concentrée dans l'utérus de sa mère comme une goutte de sperme pour quarante jours, puis, elle est devenue un caillot de sang coagulé pour une période similaire, puis, une masse pour la même période, ensuite, l'ange lui a soufflé afin de lui donner l'âme* » Authentifié par Al- Bokhari et Muslim. Après les 120 premiers jours, il ya un consensus entre les juristes des quatre écoles sunnites que l'avortement est prohibé sauf pour sauver la vie de la mère. Avant ces 120 jours, les avis divergent selon l'école juridique. Pour les Hanéfites, l'avortement est en général autorisé avant les premiers 120 jours, bien que certains d'entre eux le désapprouvent. Pour les Malékites, l'avortement est prohibé même avant les 40 premiers jours sauf pour Al- Lakhmi qui l'autorise pendant cette période (40 premiers jours). Pour l'école chaféite, les Ulémas de ce courant se répartissent en trois groupes : certains comme Ibn al- Imad et Al- Ghazali ne le sanctionnent pas avant les premiers 120 jours, d'autres comme Mohammad Ibn Abi Saïd l'autorisent avant les premiers 80 jours, et d'autres le sanctionnent avant les premiers 120 jours. Finalement, pour l'école hanbalite, l'avortement est permis avant les premiers 40 jours (Omran, 1992).

De toute façon, parmi les pays islamiques, la Tunisie est le seul pays qui a permis le recours à l'avortement pour toutes les raisons pendant les premiers trois mois de grossesse. Quant à la Syrie, le code pénal syrien (le décret législatif n°148, de 1949, les articles 527, 528) interdit l'avortement et punit la femme ainsi que toute personne qui l'a aidée à avorter par un emprisonnement d'une durée qui varie entre 6 mois et 3 ans pour la femme, et un à 3 ans pour la personne qui l'a aidée à avorter. Cependant, la loi a accordé à la femme qui a recours à l'avortement pour sauver son honneur, ainsi qu'à la personne qui l'a aidée, la possibilité d'être exonérée de la punition (l'article n° 35). L'avortement est aussi autorisé pour sauver la vie de la mère si la cause est justifiée par un médecin spécialiste (la loi de l'exercice de la profession des médecins, l'article n°47 b). Il faut noter que, bien que l'avortement ne soit pas autorisé, les opérations d'avortement sont assez fréquentes. Bien évidemment, ces opérations

se passent pour la plupart d'entre elles dans des cliniques privées et dans l'ombre, c'est pourquoi nous n'avons aucun chiffre, qui permette de donner une idée sur l'ampleur de cette pratique, ainsi que son influence sur la fécondité.

1.2. La deuxième catégorie des valeurs islamiques

Bien que, le groupe de la première catégorie des valeurs islamiques, qu'on a abordé auparavant, soit très important pour l'étude de la fécondité, il n'est pas suffisant. Car il n'englobe pas tous les éléments de l'Islam qui ont une influence sur la fécondité. C'est pourquoi on doit traiter la deuxième catégorie des valeurs, qui aborde la société et son organisation, et qui influence la fécondité de façon indirecte. Dans le cadre de cette catégorie des valeurs, on va étudier de façon détaillée le statut de la femme dans l'Islam.

1.2.1. Le statut de la femme dans l'Islam

Il est souvent supposé que l'Islam a donné un statut inférieur à la femme dans la société. Ce qui a provoqué un débat complexe entre les Orientalistes et les Occidentalistes d'une part, et entre les Traditionnistes islamiques et les Réformistes d'autre part. Les résultats des études qui traitent le rapport entre le statut de la femme et la fécondité sont très partagés, lorsque certaines études montrent que le statut inférieur de la femme est associé à une fécondité élevée, d'autres rejettent le fait qu'il y a forcément un rapport de causalité entre le statut de la femme dans l'Islam et son niveau de fécondité (Obermeyer, 1992 ; Morgan et autres, 2002). Pour mieux préciser le statut réel de la femme dans l'Islam, on doit commencer par le statut de la femme comme il a été défini par la *Shari'ah*. Les interprétations traditionnelles des versets coraniques confirment le statut inférieur de la femme dans la société, ils citent souvent le verset coranique suivant pour soutenir leur position : « *Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens...* » AN-NISA' (Sourate 4 : 34). Outre la question de la différence dans l'héritage entre les fils et les filles, où l'homme a une part qui représente le double de celle obtenue par la femme, comme l'indique bien le verset suivant : « *Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles...* » AN-NISA' (Sourate 4 :11). De plus, le témoignage de la femme dans le tribunal équivaut à la moitié de celui de l'homme comme le dit le verset coranique : « *...Faites-en témoigner par deux témoins d'entre vos hommes; et à défaut de deux hommes, un homme et deux femmes d'entre ceux que vous agréez comme témoins, en sorte que si l'une*

*d'elles s'égare, l'autre puisse lui rappeler. ... » AL-BAQARAH (Sourate 2 : 282). Cependant, même les Islamistes les plus traditionalistes avouent que les hommes et les femmes sont égaux devant Dieu, ils seraient jugés selon leur mérite (crainte de Dieu) seulement et non selon leur genre. Les versets qui confirment cela sont plusieurs, on peut citer par exemple: «ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur » AL-HUJURAT (Sourate 49 : 13). De plus, la femme a autant de droit à l'éducation (qui représente l'un des piliers des préceptes islamiques) que l'homme comme le dit le *hadith* suivant : « L'éducation est un devoir de chaque musulman (mâle et femelle) » Authentifié par al- Bukhari, Muslim, et Ibn Majah.*

Cependant, il convient de présenter un autre point de vue, celui des réformistes et des féministes, qui confirment toujours que même les textes coraniques qui semblent privilégier l'homme peuvent être interprétés de plusieurs façons plus égalitaires. En fait, par rapport à la différence flagrante dans l'héritage entre l'homme et la femme, ils pensent qu'on doit se référer avant de conclure à quoi que ce soit au complément du verset qui organise la question de l'héritage ainsi que le verset suivant, ces deux versets donnent une vue plus complète de la loi qui régit l'héritage en Islam, et montrent que la femme peut dans certains cas hériter plus que l'homme. De plus, normalement chacun hérite selon ses besoins et ses responsabilités et dans les sociétés musulmanes, le frère est responsable de toutes les femmes dans sa famille y compris ses sœurs, si elles restent célibataires. D'autant plus que l'homme est le seul responsable des besoins financiers de son ménage, par contre, son épouse a le droit de garder son argent pour elle-même. D'ailleurs, toutes les religions monothéistes comprennent des préceptes inégalitaires selon le genre, ce qui permet à l'Islam de paraître le mieux en ce qui concerne l'amélioration du statut des femmes selon beaucoup de juristes.

Cette ambivalence et ambiguïté du statut de la femme se trouve plus manifestement dans la société syrienne, alors que la constitution syrienne de 1973 garantit les mêmes droits, libertés, et responsabilités pour les hommes et les femmes, il y a des dérogations claires à ce principe et aussi des discriminations flagrantes entre l'homme et la femme dans le code civil, le code pénal, et la loi de la nationalité syrienne. Beaucoup ont rapporté cette inégalité selon le sexe à l'Islam, mais le plus étonnant est que les préceptes islamiques sont plus égalitaires entre les deux sexes que ceux des lois et des coutumes syriennes contemporaines !¹⁵ En fait, l'intégration et la réciprocité entre la loi islamique et la structure politique et sociale arabe « the kinship system » ont renforcé l'une l'autre et sanctionné la responsabilité de l'homme, son autorité et légitimé sa supériorité à la femme au sein de la société, au point que le principe

égalitaire de l'islam semble être suspendu (Obermeyer, 1992, 1994). Les statistiques confirment le statut inférieur de la femme syrienne et sa dépendance vis à vis de l'homme (son mari, son père, son fils...etc.). Bien que la différence de scolarisation selon le genre ait baissé, et que le nombre des femmes qui obtiennent des diplômes supérieurs soit presque égal de celui des hommes, le taux d'activité féminine reste très faible (Tableau 7). En fait, même si les femmes ont fait beaucoup de progrès dans l'achèvement scolaire, très peu d'entre elles ont atteint des positions importantes ou stratégiques. De plus, les femmes syriennes ne sont pas parfaitement libres dans le choix de leur profession, elles sont souvent dépendantes des membres mâles de leurs familles. D'ailleurs, la garde des enfants, ainsi que toutes les tâches domestiques sont la responsabilité de la femme syrienne toute seule, et ce indépendamment du fait qu'elle travaille ou pas. C'est pourquoi une grande partie des femmes renoncent volontairement au travail même si elles sont très qualifiées.

2. Les institutions islamiques

Bien que les valeurs religieuses soient très importantes dans la compréhension de l'influence de la religion sur la fécondité, elles ne sont pas suffisantes. Les études qui ont porté sur le rôle de la religion dans le comportement fécond ont montré que les communautés qui partagent la même croyance et les mêmes valeurs diffèrent beaucoup dans leur fécondité. Mais, comment l'islam a-t-il joué un rôle favorable au déclin de la fécondité en Iran et les pays maghrébins (sauf la Mauritanie), alors qu'il constitue un obstacle devant son déclin dans d'autres ? Qu'est-ce qui a permis aux valeurs religieuses d'être très influentes dans certains contextes et pas dans d'autres ?

McQuillan, dans son essai de répondre à ces questions, a montré l'importance des institutions islamiques dans la diffusion des valeurs religieuses. Il a affirmé que ces institutions ont des mécanismes qui rendent les valeurs imposées par la religion beaucoup plus influentes. L'exemple du fonctionnement de l'église catholique au Québec et en Irlande dans l'imposition des valeurs religieuses dans tous les domaines de la vie de ses membres y compris la procréation et la sexualité, confirme l'importance du rôle des institutions religieuses dans la compréhension de l'influence de la religion sur la fécondité. On peut dire que cela s'applique seulement au passé et que les autorités religieuses actuelles n'ont plus ce pouvoir là, mais cela n'est pas vrai, au moins dans la majorité des pays musulmans, où la

majeure partie du code civil découle de la loi islamique (*Shari'ah*) et les autorités religieuses ont un pouvoir politique et social non négligeable comme c'est le cas en Syrie.

Le domaine religieux en Syrie est très complexe, il a un rôle central dans l'existence et l'articulation de tous les processus dans la société syrienne. Ce domaine se caractérise par l'existence de multiples réseaux d'institutions religieuses, des réseaux légaux contrôlés par l'Etat, et des réseaux cachés et ésotériques beaucoup plus influents que les premiers. Evidemment, on va se contenter d'analyser l'influence des réseaux légaux des institutions religieuses syriennes sur la fécondité ¹⁶. En fait, en 1961, l'Etat a créé le ministère d' « Al-Awkaf » en essayant d'instaurer un contrôle serré sur les institutions religieuses « sunnites » ! Ce ministère est responsable de toutes les mosquées sur le territoire syrien même celles construites par le biais d'un financement privé, en plus il contrôle toutes les écoles islamiques qui donnent des certificats reconnus par l'Etat. De toute évidence, ce contrôle va très loin, le ministère définit les besoins, les règles de fonctionnement de chaque institution religieuse, et les salaires qui doivent être attribués à chaque fonction au sein de cette institution. Il recrute même les fonctionnaires de chaque institution. De plus, le ministère d' « Al-Awkaf » est responsable de la production d'avis théologiques et juridique (*Ifta'*). Le « mufti » occupe la position la plus élevée dans le système religieux officiel.

Parmi les institutions les plus importantes contrôlées par le ministère, on trouve les mosquées. Ces dernières se répartissent en deux catégories, la première comprend les mosquées accréditées par le ministère, alors que la seconde comprend celles qui ne sont pas accréditées. Chaque mosquée de la première catégorie, doit avoir un prédicateur (*khatib*), un guide de prière (*imam*), un instituteur religieux pour la lecture du Coran (*moudarris*), une personne qui fait l'appel à la prière (*mou'adhin*), et un serviteur (*moustakhdam*) (Pinto, 2007). Ces fonctionnaires sont recrutés par le ministère dans la plupart des temps, ou approuvés par celui-ci, si la mosquée est construite via un financement privé. De plus, le sermon du vendredi (avant la prière) (*khutbet al-joum'a*) qui est autorisé seulement dans les mosquées accréditées, doit suivre un texte préalablement soumis et approuvé par le ministère. Quant aux mosquées non accréditées, qui par ailleurs, ressemblent à des salles privées, accueillent des gens aux temps de la prière, elles sont sans *imam* officiel, ni *mou'adhin*, et sans le droit de faire le sermon du vendredi qui se passe dans les mosquées accréditées par le ministère. Cependant, ces mosquées jouent un rôle très important dans la diffusion des messages religieux, et elles sont plus influentes sur la fécondité comme on le verra ci-dessous.

En plus des mosquées, le ministère d' « Al-Awkaf » contrôle aussi les écoles et les conservatoires islamiques (des organismes dédiés à l'éducation religieuse). Ces institutions

éducatives permettent au gouvernement de diffuser les interprétations officielles de l'islam à travers des programmes pédagogiques expliquant les principes de la religion. Les dirigeants, instituteurs, ainsi que les fonctionnaires, dans ces institutions sont choisis normalement par le ministère, parmi les religieux éduqués, et formés au sein des institutions contrôlées par l'Etat. D'ailleurs, dans le contexte de l'expansion de l'éducation religieuse, et comme une initiative de bonne intention de la part de l'Etat vis-à-vis les Sunnites après les événements douloureux qu'avait connus la Syrie pendant la période du conflit avec les Frères musulmans, les écoles d'Al-Assad pour la récitation du Coran (*Ma'ahid Hafiz Al-Assad li-tahfiz al-Qur'an al-Karim*) ont été créées en 1982. Comme ces écoles sont seulement spécialisées dans la mémorisation du Coran sans mettre l'accent sur l'interprétation de ses versets, elles ont été utilisées comme espace de coopération éducative islamique non sectaire sunnite, chiite, et alaouite (Pinto, 2007). Les locaux de ces écoles sont dans ou à côté des mosquées.

On doit aussi noter que l'éducation religieuse chiite est également encouragée par l'Etat. Les cours sont organisés par des ulémas chiites libanais favorisés par le gouvernement dans les écoles religieuses chiites (*hawza*) situées autour du lieu de pèlerinage des chiites (*Sayyida Zaynab*) près de Damas (Pinto, 2007). On n'a pas de données concernant ces écoles car elles ne sont pas reconnues publiquement par l'Etat syrien et cela dépasse la responsabilité du ministère d'« Al-Awakaf » qui est limitée au contrôle des institutions religieuses sunnites.

Les recensements syriens ne permettent pas de connaître la présence ou non de mosquées dans les villages ou même dans les villes, et encore moins le nombre des institutions religieuses sur le territoire syrien. La seule source de ces données est le département des statistiques du ministère d'« Al-Awakaf » qui n'est pas très développé. Le ministère m'a donné le nombre des mosquées accréditées et non accréditées dans chaque gouvernorat à partir de 1980 et pour des périodes quinquennales. Le nombre des mosquées accréditées par le ministère est passé de 1562 en 1980, à 1687 en 1985, et de 1769 en 1990, à 1899 en 1995. Ce nombre atteint 1927 en 2000. L'évolution du nombre des mosquées non accréditées était quand à elle beaucoup plus rapide, leur nombre est passé de 4932 en 1980, à 5714 en 1985, et de 6426 en 1990, à 6795 en 1995, pour arriver à 7007 en 2000. Par contre, on n'a pas de chiffres exacts qui montrent l'évolution des écoles islamiques et leur répartition dans les gouvernorats syriens pendant cette période. En ce qui concerne les conservatoires islamiques, leur nombre n'a pas changé depuis leur création en 1975.

Le nombre et la répartition des écoles d'Al-Assad pour la récitation du Coran sont restés sensiblement les mêmes (Tableau 8).

Les deux catégories de mosquées ne sont pas présentes de manière uniforme sur l'ensemble du territoire (Tableau 9). On trouve les mosquées accréditées en masse dans les gouvernorats de Damas, Damas rural, Alep et Deir-ez-zor. Les gouvernorats côtiers (Lattaquié et Tartous), ainsi que les gouvernorats d'Al-Sweida et d'Al-Quneitra ont beaucoup moins de mosquées accréditées sur leur territoire par rapport à ceux de la première série des gouvernorats mentionnés juste avant. Pour ce qui est des mosquées non accréditées, elles sont présentes en force dans les gouvernorats de Hama et de Damas rural ainsi que dans les gouvernorats du nord et du nord-est du pays (Alep, Idleb, Deir-ez-zor, Al-Raqqa, Al-Hassakeh). En fait, la forte présence des mosquées dans un gouvernorat dépend étroitement de la présence des Sunnites parmi la population de celui-ci, c'est pourquoi leur présence est faible dans les gouvernorats côtiers dont la majorité de la population est alaouite et dans le gouvernorat d'Al-Sweida où presque la totalité de la population est druze.

Il n'est pas très évident de trouver une relation entre la fécondité et le nombre des institutions religieuses présentes dans chaque gouvernorat. A première vue, on peut penser que les gouvernorats qui ont la fécondité la plus élevée sont ceux dans lesquels la présence des institutions religieuses est la plus importante. En fait, en se basant sur le facteur des mosquées accréditées par le ministère d'« Al-Awkaf », on constate que les gouvernorats qui ont un nombre de mosquées accréditées dépassant la moyenne nationale ont des taux de fécondité parmi les plus élevés (plus que 4 enfants par femme). A l'inverse, les gouvernorats qui abritent un nombre plus faible de mosquées accréditées ont des taux de fécondité plus bas pendant toute la période étudiée. Cependant, il y a le cas des gouvernorats où la présence de ces mosquées n'est pas forte, alors que leurs taux de fécondité restent élevés et vice versa. Le teste de chi-deux confirme l'hypothèse de l'indépendance, la fécondité ne dépend pas de la présence des mosquées accréditées dans les gouvernorats au seuil de 5 % d'erreur. En revanche, en ce qui concerne les mosquées non accréditées par le ministère, plus ces mosquées sont présentes dans les gouvernorats, et tout au long de la période étudiée, plus la fécondité est élevée, et vice versa. La dépendance entre ces deux variables a été confirmée par un teste de chi-deux, avec un risque d'erreur inférieur à 5 %.

Par rapport aux autres institutions religieuses, on n'a pas de chiffres qui montrent l'évolution des effectifs des écoles islamiques au sein de chaque gouvernorat. De plus, le nombre des conservatoires islamiques est resté le même depuis leur création et jusqu'à maintenant ¹⁷. Par ailleurs le nombre d'écoles d'Al-Assad pour la récitation du Coran n'a presque pas changé depuis 1982. Si l'on se penche sur la répartition des institutions religieuses dans les gouvernorats (Tableau 8) et les taux de fécondité correspondants (Tableau 9), on ne trouve

pas de relation évidente. Mais si on part du fait que dans la majorité des cas les écoles d'Al-Assad sont annexées aux mosquées accréditées qui n'influencent guère la fécondité, ainsi que la concentration des écoles et des conservatoires dans les grands gouvernorats, on ne trouve pas de relation de dépendance entre ces institutions islamiques et la fécondité, autrement dit, la variation de la fécondité expliquée par la présence des institutions religieuses est loin d'être immédiate.

Ainsi, on peut dire que la présence des institutions religieuses contrôlées par l'Etat n'influence guère les niveaux de fécondité. En fait, la présence de ces institutions est logique, elles sont fortement présentes dans les gouvernorats essentiels et avancés où une population sunnite considérable habite. A l'inverse, elles ne sont pas nombreuses dans les gouvernorats lointains, ou dans les gouvernorats n'ayant pas une fraction majoritaire de Sunnites dans leur population, et la présence des mosquées non contrôlées par l'Etat influence les niveaux de fécondité. Le cas de la Syrie est différent de celui de l'Iran où l'infrastructure religieuse officielle a beaucoup contribué à diminuer la fécondité. Cela peut provenir du fait que les gens n'ont pas de confiance dans le pouvoir syrien « laïque » opposé à la pensée musulmane sunnite. Croient-ils que toutes les institutions religieuses accréditées par l'Etat, mêmes les mosquées, sont des institutions publiques soumises au pouvoir syrien laïque ?

3. L'identité islamique

Le troisième élément dont McQuillan a montré l'importance dans l'influence de la religion sur la fécondité est l'identité religieuse. Il a affirmé que le rôle religieux est central si les affiliés se sentent attachés à leur identité religieuse. On doit noter que quelques fois l'affiliation religieuse est une adhésion nominale insignifiante. Mais dans bien d'autres cas, elle est très importante et elle dessine la vie des individus, ce qui s'applique fortement au cas de la Syrie. En fait, il est très difficile de parler de la constitution de l'identité religieuse dans une société multiconfessionnelle et multiethnique surtout que c'est un sujet relativement tabou. D'ailleurs, la politique de l'Etat syrien supposé être « laïque » et libéral a toujours consisté à promouvoir une identité nationale arabe et musulmane unifiée. Son projet était la création d'une société homogène sans différences ethniques ni confessionnelles, mais un projet comme celui-là peut-il être mené jusqu'au bout en réalité ?

La construction d'une identité islamique commence par la famille au premier niveau, où les parents donnent à leur enfant les briques de base pour bâtir son identité, et parmi les valeurs

transmises, la croyance est incontestablement de loin la première sur laquelle les parents communiquent. Puis, au contact avec les autres, il affirme son appartenance à sa communauté par la compréhension et « l'acquisition d'une manière d'être, d'agir, et de penser comme tel ». Finalement, il est reconnu comme musulman quand il sera capable d'exprimer et justifier sa foi et son appartenance religieuse (Boursin-Lekov, 2007). Ces étapes de la construction de l'identité islamique en général s'appliquent aussi à la façon dont est construite une identité confessionnelle. En fait, en Syrie, les adeptes de chaque confession se rassemblent dans un gouvernorat, une région, ou même dans des quartiers particuliers dans les villes. Chaque personne, après avoir hérité par les liens du sang d'une appartenance à la confession de ses parents, et en ne voyant que les membres de cette confession, voit son identité confessionnelle mûrir grâce aux rapports avec les autres membres, qui lui ressemblent dans la foi, les valeurs, la morale, les pratiques religieuses et aussi, la pensée que leur confession est la meilleure parmi les confessions islamiques, et c'est elle qui représente l'islam véritable ¹⁸. Après cela, elle sent son affiliation à cette confession en revendiquant cette affiliation et en la justifiant. L'influence de l'identité islamique confessionnelle est très forte, elle dépasse parfois celle de l'identité nationale de l'individu, elle se manifeste largement dans ces idées et joue un rôle central dans tous ses comportements y compris son comportement reproductif. Mais comment peut-on décrire l'influence de l'identité religieuse sur la fécondité de chaque communauté ?

Les Sunnites ont, sans doute, un penchant à engendrer beaucoup d'enfants. Peut-être jouent-ils la guerre du nombre afin d'être sûrs qu'ils restent toujours les vainqueurs contre les autres confessions minoritaires ? Ou parce qu'ils préfèrent avoir au moins un enfant mâle pour perpétuer le « nom de la famille » et léguer ses biens et ceux de ses parents à des fils et non pas à des filles. Cette préférence est plus marquée chez les Sunnites que chez les adeptes d'autres confessions islamiques car le système d'héritage chez les premiers admet que la descendance féminine seule ne constitue pas l'*asaba* (parenté masculine) qui exclut les oncles et les cousins masculins de la succession (AR –Rafi'y, 2000). Les communautés des autres courants islamiques : les Alaouites, les Druzes, les Ismaéliens ne sont pas populationnistes, ils préfèrent plutôt la qualité des enfants que leur quantité (Courbage, 2007). En fait, les adeptes de ces communautés semblent avoir adopté un mode de vie beaucoup plus moderne que celui des Sunnites, qui sont, selon eux, très traditionnels et peu avancés socialement. La préférence d'avoir peu d'enfants, bien éduqués, en bonne santé et dont on s'en occupe soigneusement est un des principes de ce mode de vie.

Conclusion

L'Islam en Syrie réunit les trois éléments soulignés par McQuillan permettant d'affirmer que la religion influence la fécondité. En ce qui concerne le premier élément, ou les valeurs islamiques, l'Islam a codifié tous les comportements humains y compris les questions de la sexualité et la procréation. De plus, le fait que la loi islamique (*Shari'ah*) soit la source principale du code civil syrien, rend ces valeurs plus influentes et plus suivies. Quant aux valeurs islamiques, les changements sont clairs dans la conception de ces valeurs chez les Syriens, l'âge moyen au premier mariage ne cesse d'augmenter, surtout celui de la femme. Egalement, la proportion des femmes qui ont recouru à des méthodes contraceptives est en hausse continue. Mais ces changements sont très modestes et lents, ils n'ont pas touché toute la population, le mariage précoce des filles résiste toujours à l'évolution, le mariage consanguin garde toujours sa forte présence, la polygamie quand à elle demeure. En plus, bien que la participation des femmes au marché de travail ait augmenté, elle reste très faible, ce qui contribue au maintien des traditions concernant la limitation du rôle de la femme à celui d'une mère et d'une épouse soumise, et légitime le statut inférieur de la femme.

Pour ce qui est du deuxième élément, les institutions islamiques, elles sont très importantes et contribuent de manière intensive à la diffusion des valeurs et des préceptes islamiques, et à imposer la loyauté aux Musulmans syriens. On a supposé que la présence de ces institutions mesure la densité de la diffusion des messages religieux et révèle l'influence religieuse sur la fécondité de chaque gouvernorat. On a trouvé que la présence des institutions religieuses contrôlées par l'Etat (les mosquées accréditées par le ministère d'«Al-Awkaf», les écoles islamiques, les conservatoires islamiques, et les écoles d'Al-Assad pour la récitation du Coran) n'influence guère la fécondité, par contre on a constaté que celle-ci dépend de la présence des institutions non contrôlées par l'Etat (mosquées non accréditées par le ministère d'Al-Awkaf) dans les gouvernorats ; plus elles sont présentes, plus la fécondité est élevée. Il apparaît que les gens n'ont pas confiance dans les institutions contrôlées par l'Etat qui clament toujours la laïcité opposée à leur croyance.

Quant au troisième élément, l'identité islamique, le pluralisme des communautés confessionnelles au sein des musulmans syriens a renforcé le sentiment d'appartenance, et celui de l'identité islamique confessionnelle chez les membres de chaque communauté. Cette identité se manifeste fortement dans les idées et les comportements des individus, elle fractionne la population musulmane en deux groupes : les Musulmans sunnites traditionalistes

qui sont armés par leur forte fécondité et leur préférence pour une descendance masculine, et les autres communautés, les Alaouites, les Druzes, les Ismaïliens qui reprochent aux Sunnites leur traditionalisme et préfèrent un mode de vie moderne avec une fécondité moderne aussi. Finalement, avec la présence de confessions et d'ethnies multiples, l'Islam a joué un rôle principal dans le retard de la diminution de la fécondité en Syrie. L'achèvement de la transition démographique reste loin, au vu des conditions politiques présentes, et surtout en l'absence d'une politique de contrôle des naissances encouragé par l'Etat. Le cas de la Syrie est différent de celui de l'Iran où l'Islam a contribué à la baisse de la fécondité, mais peut-être que cette différence provient essentiellement de la différence des visions sunnite et chiite de l'Islam.

Notes

1. La religion de l'Etat est l'Islam, étant donné que la majorité de la population syrienne est musulmane, mais il convient de dire que les chrétiens et les druzes ont des tribunaux civils propres à eux

2. L'Alaouite est une secte musulmane hérétique, elle a été fondée pendant les IX^{ème} et X^{ème} siècles, quand la dynastie abbasside était dans sa faible période. Elle est née dans les terres de Basse -Mésopotamie des doctrines ismaïliennes et en particulier celle d'Ibn Nusair qui avait gagné beaucoup d'adeptes fidèles au nord de la Syrie. La communauté alaouite affirme toujours sa fidélité au tronc commun de l'Islam, cependant, la croyance fondée sur le principe du «sens caché» et le secret dévoilé seulement aux initiés font provoquer la haine et l'accusation d'infidélité par les Sunnites qui ont fait un retour en force en Syrie à partir du XII^{ème} siècle.

3. Les Druzes sont un groupe islamique dont l'origine est ismaïlienne, la secte est née au début du XI^{ème} siècle au Caire à l'époque du Calife fatimide «Al- Hakim bi- Amr Alla» par le prédicateur Al- Darazi suivi par Hamza Ibn Ali. Le

culte des Druzes s'éteignait progressivement en Egypte et s'étendait au sud de la Syrie où les adeptes druzes ont créé une communauté très fermée sur elle-même et dominée par une aristocratie de grandes familles dirigeantes. Comme les Alaouites, les Druzes ont un fondement dogmatique secret connu seulement par les membres des familles des cheikhs. Pour une explication plus détaillée voir Seurat 1980, et Chaudouet 1997.

4. Les Ismaïliens appartiennent à une secte de l'Islam chiite, mais ils n'acceptent que les sept premiers imams. Leur nom vient du nom du septième imam chiite Ismail qui est mort en 765 mais attendu pour une réapparition au futur (ce qu'ils appellent Al- Mahdi al – mountazar). Ils ont développé une doctrine ésotérique qui a alimenté l'idéologie de différents mouvements sociaux, politiques et philosophiques dans l'histoire. Les Ismaïliens de Syrie vivent à Misaf et à Salamiyyé à l'est de Hama (les deux tiers d'entre eux). La majorité des Ismaïliens syriens sont fidèles à l'Agha Khan considéré comme le descendant des Califes fatimides.

5. Les Yazidis constituent une minorité ethnique kurde, ainsi que confessionnelle. Le Yazidisme est une combinaison syncrétique de différentes croyances islamiques et pré – islamiques. Ils vénèrent le Dieu ainsi que l'ange Paon (Malak Tawous) en tant que dirigeant du monde. En Syrie, les adeptes de cette secte se trouvent dans les couches paysannes les plus pauvres en Djézireh et dans la région d'Alep (Seurat 1980, Chaudouet, 1997).

6. La quasi-totalité des Kurdes sont sunnites, moins de 1% des Kurdes appartiennent au Yazidisme. (Voir note n°5).

7. Les terres conquises par l'Etat islamique arabe étaient très vastes, son autorité s'est étendue de l'Inde en Asie jusqu'au bord de l'Océan Atlantique de l'Afrique et même elle est arrivée en Europe (l'Andalousie). Donc, à nos jours, il existe plus de 300 groupes ethniques différents qui sont musulmans, et bien évidemment, avec différents modes de vie et différentes coutumes et traditions (Weekes, 1984, cité par Obermeyer, 1992).

8. Au passé, il était possible de procréer et de faire des enfants avec les servantes hors mariage, mais cela était possible partout.

9. Le décret législatif n° 59 établi en 07/09/1953.

10. Pour les femmes mariées âgées de 15 à 49 ans ayant une co-épouse, en 2001, la polygamie atteignait 5.1 % d'après l'enquête PAPFAM, alors qu'elle était 5.8 % selon l'enquête PAPCHILD en 1993.

11. La conception arabe traditionnelle de la famille est restreinte aux individus appartenant au même lien de sang.

12. On doit noter que le mariage en Syrie et dans tous les pays arabes en général, est très coûteux comparé avec d'autres pays. Les coûts du mariage comprennent souvent : un logement entièrement meublé et équipé par tous les appareils

électroménagers. Les bijoux (*Dahab*) d'or qui sont la propriété de la femme et constituent une assurance au couple en cas de difficultés financières. Ces bijoux sont remis à la disposition de la femme en deux ou trois fois : lors de la cérémonie de fiançailles, de mariage, ainsi qu'au moment de la signature de contrat de mariage. La dot (*mahr*) qui est la partie la plus importante des coûts du mariage, est fixée selon l'accord entre les deux parties (la famille du mari et celle de la femme). Elle est mentionnée dans le contrat de mariage, le mari doit à son épouse le (*mahr*) dont la première partie (*muqaddam*) est payée lors de la signature du contrat de mariage et dont la seconde partie sera payée en cas de divorce (*mu'akhkhar*). Mais quelques fois la première partie de la dot n'est pas payée lors de la signature du contrat, elle le sera avec la deuxième partie en cas de divorce. Il y a aussi, la cérémonie du mariage ou la fête de la réception qui doit être financée par l'homme, cette réception se déroule généralement dans un lieu public loué pour l'occasion (hôtel ou salle de fêtes). Finalement, le trousseau (*gihaz*) de la nouvelle mariée qui quelques fois comprend de petits articles de meubles. Cependant, le trousseau de la mariée n'est pas toujours financé par l'homme surtout si la famille de la mariée est issue d'un milieu qui bénéficie d'un cadre de vie supérieur à la moyenne.

13. Une pratique pré-islamique qui est l'enterrement des enfants et petites filles en général, était souvent pratiquée par les familles pauvres, habitant dans les zones lointaines.

14. Un professeur à la faculté de (*Shari'ah*) à Damas, est considéré comme l'un des plus importants ulémas dans le monde arabe.

15. On le remarque manifestement en analysant les articles du code pénal qui distinguent par exemple entre l'homme adultère et la femme adultère en ce qui concerne la punition (l'article n° 473). De plus, l'homme doit commettre l'adultère

dans son ménage conjugal pour être coupable alors que la femme est censée être coupable si elle a commis l'adultère n'importe où. En outre, l'homme qui a tué son épouse ou un membre de sa famille, à cause d'allégation d'une mauvaise conduite sexuelle, bénéficie d'une excuse pour son crime, et d'une punition légère (les articles : n° 192, 242, 548). En fait, chaque année de nombreuses femmes ont été tuées par un membre de leur famille sous le prétexte de garder l'honneur. Le tueur échappe lui à la justice légalement. Bien évidemment, c'est un aspect de l'injustice vis-à-vis de la femme syrienne, sans compter la discrimination d'autres lois plus particulièrement celles liées aux traditions et coutumes au sein de la société. Pour plus de détails,

voir « Women's rights in the middle east and North Africa » 2005.

16. C'était déjà très difficile d'obtenir des chiffres concernant les institutions religieuses contrôlées par le ministère d' « Al- Awkaf », qui étaient nécessaires pour effectuer l'analyse.

17. En 2009, un décret législatif a été promulgué pour créer deux nouveaux conservatoires islamiques à Damas, le premier est pour les étudiants arabes et étrangers, et le deuxième pour les étudiants syriens.

18. Selon le *hadith* très connu concernant la communauté sauvée et qui entrera seule au paradis parmi toutes les autres communautés islamiques.

Références

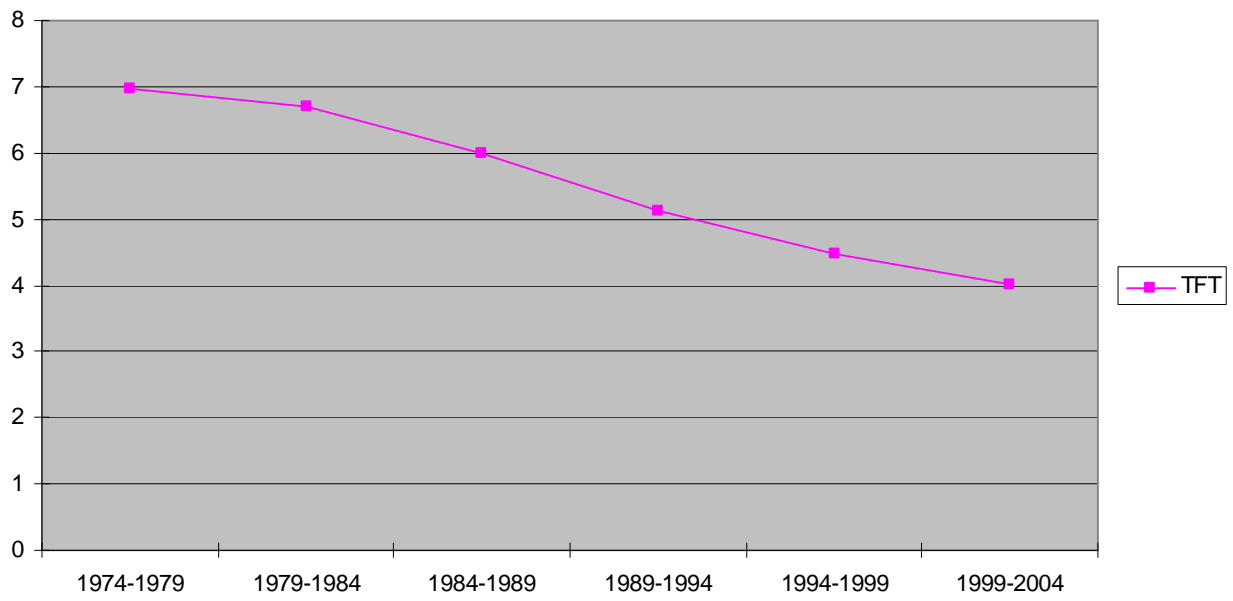
- Al-Hed, Abde Allah, 2006. "L'ajournement de la grossesse pour l'intérêt", *Etudes Islamiques Revue* 41(1), en Arabe.
- AR- Rafi'y, Moustafa. 2000. " Le système d'héritage", L'Encyclopédie Islamique. En Arabe.
- Balanche, Fabrice. 2004. "La prise en compte du facteur communautaire dans l'analyse Spatial : L'Etat, l'espace et les communautés en Syrie", *Géographie et Cultures* 52 : 5-22.
- Bellafronto, Cathrine. 2005. "Syria", in S. Nazir and L. Tomppert (eds), *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Citizenship and Justice*. Lanham, Maryland: The Rowman and Littlefield Publishing Group, Inc., pp: 275-293.
- Boursin-Lekov, Marie-Laure.2007. "Apprendre à construire son identité religieuse : La présentation de soi comme musulman. Approche ethnologique de l'apprentissage religieux de l'Islam en France", dans *L'Identitaire et l'Universel dans l'Islam Contemporaine*, dir, D. Rivet, Paris, EHESS et IIIT (Institut International de la Pensée Islamique), pp: 99-109.
- Chaudouet, Jean. 1997. *La Syrie*. KARTHALA, Paris
- Courbage, Youssef.1994. "Evolution démographique et attitudes politiques en Syrie", *Population* 3 : 725- 750.
- _____. 2001. "La politique démographique au passé, présent et futur ", dans *La Syrie de*

- Bachar, Les Cahiers de l'Orient*, été –automne 2001, hors- série
- Courbage, Youssef. 2007. “La population de la Syrie”, dans B. Dupret, *La Syrie au Présent : Reflets d'une Société*. Actes sud, pp : 177-213.
- Courbage, Youssef, et Todd, Emmanuel. 2007. *Le Rendez-vous des Civilisations*. Editions du Seuil et La République des Idées.
- De Bel-Air, Françoise. 2008. “ Mariage tardif et célibat au moyen –orient : quels enjeux ? ”, Manuscrit auteur, publié dans *les métamorphoses du mariage au Moyen- Orient*, Drieskens, Barbara (éd), pp : 119-151.
- Goldscheider, Calvin. 1971. *Population, Modernization, and Social Structure*. Boston: Little, Brown and Company
- _____. 1999. “Religious values, dependencies, and fertility: Evidence and implications from Israel”, in R. Leete (ed.), *Dynamics of Values in Fertility Chang*. Oxford: Oxford University Press, pp: 310-330.
- Ladier-Fouladi, Marie. 2003. *Population et Politique en Iran, de la Monarchie à la République Islamique*. Les Cahiers de l'INED, n°150.
- Landis, M. Joshua. 2003. “Islamic education in Syria: Undoing secularism,” [Constructs of Inclusion and Exclusion: Religion and Identity Formation in Middle Eastern School Curricula] Watson Conference, November 2003.
- Lesthaeghe, Ron J. 1989. “Social organisation, economic crisis and the future of fertility control in Africa“, in R. J. Lesthaeghe (ed.), *Reproduction and Social Organization in Sub-Saharan Africa*. Berkeley: University of California Press, pp: 475-505.
- McQuillan, Kevin. 2004. “When does religion influence fertility?” *Population and Development Review* 30(1): 25-56.
- Morgan, S. Philip, Sharon Stash, Herbert L. Smith, et Karen Oppenheim Mason. 2002. “Muslim and non-Muslim differences in female autonomy and fertility: Evidence from four Asian countries”, *Population and Development Review* 28(3): 515-537
- Notestein, Frank W. 1953. “Economic problems of population change,” in *Proceedin of the 8 th International Conference of Agricultural Economists*. London: Oxford University Press, pp: 13-31.
- Obermeyer, Carla Makhlouf.1992. “Islam, women, and politics: The demography of Arab Countries,” *Population and Development Review* 18(1): 33-60.
- _____. 1994. “Reproductive choice in Islam: Gender and state in Iran and Tunisia,” *Studies in Family Planning* 25(1): 41-51.
- Omran, Abdel Rahim. 1992. *Family Planning in the Legacy of Islam*. London and New York :

Routledge

- Pinto, G. Paulo. 2007. "Religions et religiosité en Syrie", dans B. Dupret, *La Syrie au Présent: Reflets d'une Société*. Actes sud, pp : 323-358
- Sachedina, Zulie. 1990. "Islam, procreation and the law", *International Family Planning Perspectives* 16(3):107-111.
- Seklani, Mahmoud. 1960. "La fécondité dans les pays arabes : données numériques, attitudes et comportements", *Population* 5 : 831-856.
- Seurat, Michel. 1980. "Les populations, l'état et la société", dans A.Raymond (éd.) *La Syrie D'aujourd'hui*. CNRS, Paris, pp : 87-141.
- Taymour, Ahmad. 2001. *Les Quatre Ecoles de Jurisprudence Islamique : Hanéfite, Malékite, Chaféite, Hanbalite*. Dar AL-Afaq AL-Arabiyah, Caire, en Arabe.
- Van Dam, Nikolas. 1979. *The Struggle for Power in Syria, Sectarism, Regionalism, and Tribalism in Politics, 1961-1978*. Croom Helm, Londres.
- .

Figure 1 : L'évolution de la fécondité en Syrie



Source : Calculs d'après les recensements, 1981, 1994, 2004.

Tableau 1.: La répartition de la population Syrienne par communauté ethnique et confessionnelle (en %)

Communauté	1953	1979	1980	2004*	2004**
Sunnites Arabes	61.8	57.4		71.7	59 à 64
Minorités confessionnelles					
Musulmanes :					
Alaouites	10.9	11.5	11.0	10.4	10 à 15
Druzes	3.1	3.0	< 3.0	2.0	3.0
Ismâiliens	1.0	1.5	-	1.0	1.0
Chiïtes	0.4	-	-	0.4	-
Yazidis	0.1	-	-	0.1	-
Minorités ethniques					
Sunnites :					
Kurdes	6.8	8.5	<7.0	8.1	10
Turkmènes	1.3	3.0	-	0.6	3.0
Tcherkesses	0.6	-	-	0.4	1.0
Chrétiens	13.1	14.1	8.0	5.3	8.0
Juifs	0.9	-	-	0.0	0.0

Sources : 1953, De Vaumas E., cité par Youssef Courbage, 2007 ; 1979, Van Dam, 1979 ; 1980, Seurat, 1980 ; 2004*, Courbage, 2007 ; 2004**, Balanche, 2004.

Tableau 2.: Répartition des célibataires par groupe d'âges et leur âge moyen au premier mariage selon le secteur d'habitation.

Groupe d'âges	Hommes				Femmes			
	1960	1970	1981	1994	1960	1970	1981	1994
Secteur Urbain								
10-14	-	999.9	998.4	997.0	-	997.8	989.0	992.4
15-19	-	978.8	972.1	984.7	-	727.7	748.0	803.2
20-24	-	829.4	790.8	851.4	-	333.4	378.6	465.2
25-29	-	403.7	375.2	465.1	-	141.5	181.3	241.2
Age moyen au 1 ^{er} mariage	-	26.8	26.5	27.1	-	21.1	21.9	23.4
Secteur Rural								

10-14	-	999.7	998.1	997.6	-	998.3	991.0	994.4
15-19	-	942.1	951.6	981.2	-	719.4	754.3	839.2
20-24	-	704.2	698.5	818.4	-	267.9	330.8	484.1
25-29	-	289.6	272.4	391.7	-	85.4	130.5	243.9
Age moyen au 1^{er} mariage	-	25.4	25.1	26.8	-	20.5	21.4	23.8
Ensemble du pays								
10-14	1000.0	999.8	998.2	997.3	1000.0	998.1	990.1	993.4
15-19	834.7	958.4	961.7	982.8	572.6	722.9	751.2	822.2
20-24	711.2	759.8	746.3	835.1	247.8	298.0	354.9	474.8
25-29	328.4	346.6	328.2	430.1	96.3	110.5	156.0	242.5
Age moyen au 1^{er} mariage	25.4	26.1	25.8	27.3	19.6	20.8	21.6	23.6

Source : Nos calculs à partir des recensements, 1960, 1970, 1981, 1994.

Tableau 3. : Le mariage précoce : la proportion de femmes mariées à l'âge de 15 et 18 ans révolu (1993 – 2001).

Groupe d'âges de la femme	1993			2001		
	Femmes âgées de (15 – 49)	Femmes mariées à 15 ans %	Femmes mariées à 18 ans %	Femmes âgées de (15 – 49)	Femmes mariées à 15 ans %	Femmes mariées à 18 ans %
15 – 19	2817	5.3	-	3189	4.6	-
20 – 24	2191	9.5	22.7	2278	9.2	26.5
25 – 29	1688	13.6	29.8	2025	11.4	30.7
30 – 34	1243	15.9	33.6	1612	14.1	33.8
35 – 39	1038	16.2	38.0	1499	14.5	38.2
40 – 44	789	19.9	39.2	1094	17.9	44.6
45 – 49	611	17.4	37.2	758	17.9	46.4
Total	10377	11.7	31.1	12455	10.9	28.2

Source : Nos calculs d'après les enquêtes, PAPCHILD 1993 et PAPFAM 2001.

Tableau 4. : Proportion d'hommes polygames par groupe d'âges et selon le secteur d'habitation (1960 – 1981) (en %).

Groupe d'âges	1960	1970	1981
Secteur Urbain			
10-14	-	0	0.3
15-19	0.2	0.2	0.4
20-24	0.4	0.3	0.5
25-29	0.6	0.4	0.7
30-34	1.3	1.0	1.1
35-39	2.3	1.6	1.7
40-44	3.5	2.4	2.4
45-49	4.5	3.3	3.0
50-54	5.1	4.1	3.6
55-59	5.2	4.2	3.6
60-64	5.5	4.4	4.2
65-69	5.8	4.2	4.1
70-74	5.1	4.3	4.1
75-79	} 5.3	4.6	} 4.1
80-84		4.2	
Plus que 85		4.5	
Total		2.9	
Secteur Rural			
10-14	-	0	1.7
15-19	0.2	0.1	0.4
20-24	0.6	0.4	0.6
25-29	1.1	0.8	1.0
30-34	2.4	1.6	2.2
35-39	3.9	3.0	3.3
40-44	5.9	4.8	4.3
45-49	6.9	6.0	5.4
50-54	8.1	7.6	6.7
55-59	9.0	7.9	7.1
60-64	9.1	8.0	7.8
65-69	9.3	8.0	7.2
70-74	8.8	7.6	7.0
75-79	} 9.0	7.5	} 7.0
80-84		7.0	
Plus que 85		7.2	
Total		5.1	
L'ensemble du pays			
10-14	-	0	1.1
15-19	0.2	0.1	0.4

20-24	0.5	0.4	0.5
25-29	0.9	0.6	0.8
30-34	2.0	1.3	1.6
35-39	3.3	2.3	2.5
40-44	5.0	3.70	3.4
45-49	6.0	4.9	4.2
50-54	7.0	6.3	5.2
55-59	7.6	6.3	5.4
60-64	7.9	6.7	6.3
65-69	8.1	6.7	5.8
70-74	7.7	6.4	5.9
75-79	} 8.0	6.5	} 6.0
80-84		6.1	
Plus que 85		6.4	
Total	4.3	3.6	3.2

Source : Nos calculs à partir des recensements de 1960, 1970, 1981.

Tableau 5. : Répartition des femmes déjà mariées selon le lien de parenté avec l'époux par groupe d'âges de la femme, et le secteur d'habitation (1993- 2001) (en %)

Groupe d'âges	1993				2001			
	Premier cousin germain paternel	Premier cousin germain maternel	Autre relation	Pas de relation	Premier cousin germain paternel	Premier cousin germain maternel	Autre relation	Pas de relation
Secteur urbain								
10-14	33.3	0	0	66.7	-	-	-	-
15-19	24.9	15.0	1.7	58.4	26.4	6.0	8.2	59.3
20-24	20.2	10.4	1.4	68.0	20.4	8.4	8.2	63.1
25-29	22.3	11.4	1.9	64.4	18.3	7.7	10.9	63.1
30-34	19.0	8.2	2.7	70.1	16.2	9.1	9.1	65.6
35-39	18.6	9.3	2.6	69.5	15.5	8.5	8.4	67.6
40-44	15.1	10.4	2.4	72.1	14.3	7.7	7.3	70.7
45-49	23.2	6.5	2.0	68.3	15.6	9.7	8.8	65.9
Total	20.1	9.9	2.2	67.9	17.1	8.4	8.8	65.7
Secteur Rural								
10-14	100.0	0	0	0	-	-	-	-
15-19	30.3	15.2	3.8	50.8	31.0	12.7	15.2	41.1
20-24	31.3	15.5	2.5	50.8	25.1	10.6	18.4	45.9
25-29	27.3	13.2	3.9	55.6	25.5	11.6	12.4	50.6
30-34	31.0	6.3	3.0	59.8	24.1	7.1	14.1	54.7
35-39	29.6	11.5	4.0	54.9	22.3	8.3	13.2	56.3
40-44	35.1	8.5	2.4	54.0	19.3	8.8	14.2	57.7
45-49	29.0	6.0	4.4	60.7	19.6	11.1	15.9	53.4
Total	30.3	11.0	3.4	55.4	23.3	9.6	14.5	52.6
L'ensemble du pays								

10-14	50.0	0	0	50.0	-	-	-	-
15-19	27.2	15.1	2.6	55.1	28.5	9.1	11.5	50.9
20-24	24.9	12.6	1.9	60.6	22.6	9.5	13.1	54.8
25-29	24.7	12.3	2.9	60.1	21.7	9.6	11.6	57.1
30-34	24.0	7.4	2.8	65.9	19.7	8.2	11.4	60.7
35-39	23.2	10.2	3.2	63.4	18.6	8.4	10.6	62.4
40-44	23.6	9.6	2.4	64.4	16.6	8.2	10.6	64.7
45-49	25.6	6.3	3.0	65.0	17.4	10.3	11.9	60.4
Total	24.5	10.4	2.7	62.4	20.0	9.0	11.5	59.6

Source : Nos calculs d'après les enquêtes, PAPCHILD1993, et PAPFAM 2001.

Tableau 6. : Proportion des femmes mariées qui utilisent des méthodes contraceptives selon le groupe d'âges et le secteur d'habitation (1993-2006)(en %)

	1993		2001		2006	
	Toutes méthodes	Toutes méthodes modernes	Toutes méthodes	Toutes méthodes modernes	Toutes méthodes	Toutes méthodes modernes
15-19	11.9	6.0	13.9	8.6	21.6	11.2
20-24	33.6	23.5	31.7	22.9	40.4	26.3
25-29	35.4	24.1	43.4	32.5	56.1	40.3
30-34	47.4	35.3	54.6	41.9	64.4	49.4
35-39	52.4	39.7	60.1	46.7	69.7	53.2
40-44	47.5	33.5	58.5	43.6	68.9	50.7
45-49	31.9	21.9	34.1	24.5	51.1	35.2
Le secteur d'habitation						
Urbain	49.2	37.8	53.9	41.7	63.5	48.2
Rural	27.4	16.2	38.3	27.5	51.8	35.4
Total	39.6	28.3	46.6	35.1	58.3	42.6

Sources : PAPCHILD 1993, PAPFAM 2001, et l'enquête multi- indices 2006.

Tableau 7. : Le taux d'activité féminine selon le secteur d'habitation (1970 – 2002) (en %).

Le Secteur	1970	1981	1994	2002
Urbain	5.9	7.5	9.8	-
Rural	10.6	5.5	10.2	-
L'ensemble du pays	8.6	6.4	10	14*

Sources : Nos calculs à partir des recensements de 1970, 1981, 1994, effectués pour les femmes âgées de plus de 10 ans. * : Survey of economic and social developments in the ESCWA region 2004-2005, pour les femmes âgées de plus de 15 ans.

Tableau 8. : La répartition des institutions religieuses (écoles et conservatoires islamiques, écoles d'Al-Assad pour la récitation du Coran) dans chaque gouvernorat (2007)

Gouvernorat	Ecoles islamiques		Conservatoires Islamiques		Ecoles d'Al-Assad	
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	1982	2007
Damas	7	7	6	4	195	198
Damas rural	16	18	0	0	215	216
Alep	9	6	3	1	3	3
Homs	8	8	0	0	60	60
Hama	2	1	0	0	50	51
Lattaquié	2	2	0	0	43	43
Deir-ez-zor	3	3	0	0	70	71
Idleb	2	2	1	0	68	70
Al-Hassakeh	3	2	2	1	15	16
Al-Raqqqa	2	2	0	0	10	11
Al-Sweida	0	0	0	0	0	1
Dar'a	4	4	0	0	80	80
Tartous	1	1	0	0	5	6
Al-Quneitra	1	1	0	0	14	14
Total	60	57	12	6	828	840

Source : ministère d' « Al-Awkaf ».

Tableau 9. : Le taux de fécondité et les mosquées accréditées et non accréditées dans chaque gouvernorat (1984-2004)

Gouvernorat	Période	Fécondité	Mosquées accréditées	Mosquées non accréditées
Damas	1984-1989	4,06	320	100
	1989-1994	3,65	329	105
	1994-1999	3,26	370	117
	1999-2004	2,95	371	118
Damas rural	1984-1989	6,01	160	350
	1989-1994	5,08	171	460
	1994-1999	4,24	187	553
	1999-2004	3,63	189	568
Alep	1984-1989	6,68	420	1700
	1989-1994	5,9	428	1981
	1994-1999	5,21	445	2003
	1999-2004	4,82	447	2031
Homs	1984-1989	5,6	100	210
	1989-1994	4,82	111	222
	1994-1999	4,14	134	227
	1999-2004	3,77	144	238
Hama	1984-1989	6,25	76	502
	1989-1994	5,35	85	590
	1994-1999	4,55	87	615
	1999-2004	4,10	89	631
Lattaquié	1984-1989	4,02	65	127
	1989-1994	3,36	71	138
	1994-1999	2,81	84	175
	1999-2004	2,54	85	181
Deir-ez-zor	1984-1989	8,04	370	530
	1989-1994	7,13	377	591
	1994-1999	6,38	389	651
	1999-2004	5,95	394	671
Idleb	1984-1989	6,95	53	780
	1989-1994	6,11	67	815
	1994-1999	5,39	71	840
	1999-2004	5,04	72	870
Al-Hassakeh	1984-1989	7,67	17	420
	1989-1994	6,64	18	437
	1994-1999	5,76	18	480
	1999-2004	5,25	18	521
Al-Raqqa	1984-1989	7,67	17	420
	1989-1994	6,64	18	437
	1994-1999	5,76	18	480
	1999-2004	5,25	18	521

Al-Sweida	1984-1989	4,16	0	0
	1989-1994	3,36	0	0
	1994-1999	2,67	0	0
	1999-2004	2,28	1	0
Dar'a	1984-1989	6,89	54	170
	1989-1994	6,05	57	195
	1994-1999	5,33	58	205
	1999-2004	4,96	58	215
Tartous	1984-1989	4,1	8	90
	1989-1994	3,44	8	95
	1994-1999	2,87	8	99
	1999-2004	2,6	8	101
Al-Quneitra	1984-1989	7.05	0	65
	1989-1994	6.07	0	67
	1994-1999	5.15	0	69
	1999-2004	4.45	0	71

Sources : Fécondité, nos calculs à partir des recensements 1994, 2004. Les mosquées accréditées et non accréditées : le nombre des mosquées pour les années 1985, 1990, 1995, 2000, le ministère d' « Al-Awkaf ».