La loi fondamentale omanaise : changement ou continuité ?

Nikolaus A. Siegfried

Traducteur : Cécile Lagoutte et Nathalie Bernard-Maugiron

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/1742>

DOI : 10.4000/ema.1742

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2005

Pagination : 191-212

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Nikolaus A. Siegfried, « La loi fondamentale omanaise : changement ou continuité ? », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1742> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1742>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

La loi fondamentale omanaise : changement ou continuité ?

Nikolaus A. Siegfried

Traduction : Cécile Lagoutte et Nathalie Bernard-Maugiron

- 1 Le 6 novembre 1996, le sultan Qabous surprit à la fois la communauté internationale et l'opinion publique locale en publiant le décret 101, c'est-à-dire la loi fondamentale omanaise. Oman fut ainsi le dernier pays arabe à se doter d'un document constitutionnel. Si certains considèrent la loi fondamentale comme une étape vers la démocratisation à Oman, d'autres y voient simplement la poursuite de politiques traditionnelles. Cet article, qui se situe dans le cadre de cette controverse, envisage le potentiel d'innovation de la loi fondamentale.
- 2 L'étude de la loi fondamentale dans le contexte historique omanais suggère que cette loi est davantage un symbole qu'une étape décisive vers un changement politique. Trois aspects permettent d'illustrer ce constat. Tout d'abord, les libertés civiles qu'elle accorde ne s'étendent pas à la sphère publique, puisque le pouvoir reste concentré entre les mains du sultan. Ensuite, la loi utilise des conceptions tribales traditionnelles pour consolider la notion d'un État omanais homogène, qui n'a jamais existé historiquement. Enfin, des concepts islamiques sont utilisés pour appuyer cet élément unificateur, bien que la *shari'a* islamique continue d'être marginalisée, du fait que les lois omanaises se sont adaptées aux normes internationales.
- 3 Cet article se compose de quatre sections. La première retrace les événements les plus remarquables de l'histoire omanaise, car le passé omanais a donné une couleur particulière à la loi fondamentale. Une seconde partie esquisse les développements juridiques antérieurs à l'instauration de la loi fondamentale à Oman. Une troisième présente la loi fondamentale d'après ce contexte juridique et historique, soulignant les domaines dans lesquels ont eu lieu des changements ainsi que ceux où prévaut la continuité. Enfin, la conclusion constitue la quatrième partie.

Histoire omanaise

- 4 Cette partie décrit les développements principaux de l'histoire d'Oman, en insistant particulièrement sur trois aspects qui ont influencé la loi fondamentale. Premièrement, la géographie d'Oman, qui favorise la vie en tribus ; deuxièmement, la pensée ibadite et le concept d'imamat et, troisièmement, la forte présence britannique depuis la fin du XVIII^e siècle, et l'émergence du sultanat édifié à partir de cette époque.
- 5 La sécheresse du climat omanais a favorisé des structures tribales fortes. Le désert qui occupe plus de 80 % du territoire et la rareté des pluies (Sultanate of Oman, 1997, p. 40), exigeaient une répartition des ressources en eau disponibles, de même que la mise en place d'un système étendu d'irrigation (*falaj*, pl. *aflāj*)¹. Dans la mesure où seuls des groupes nombreux sont capables de construire et d'entretenir des *aflāj*, les individus devaient s'agréger à l'un de ces groupes ou familles (*Âl*), entraînant par-là même le développement et le maintien d'une structure tribale forte¹. L'organisation des droits et des devoirs à l'intérieur de ces groupes constituait la base de la puissance d'une petite élite tribale. Le rôle de cette élite d'anciens, ou cheikhs, s'étendait bien au-delà du contrôle de la propriété commune, puisqu'ils étaient aussi les médiateurs des tribus avec le monde extérieur. Lorsque les compagnies pétrolières arrivèrent, dans les années 1950, les cheikhs négocièrent la sécurité dans leurs aires d'influence respectives avec la Compagnie pétrolière omanaise, et furent ainsi en mesure de consolider leur pouvoir. Cependant, la hausse des prix du pétrole des années 1970 réduisit considérablement leur influence, en donnant au gouvernement les moyens financiers d'employer une force de police capable d'assurer la sécurité.
- 6 Historiquement, les tribus omanaises sont divisées en deux blocs rivaux, les Hinawi et les Ghafiri. Au deuxième siècle de l'hégire, des tribus du Nord envahirent Oman, ce qui entraîna deux alliances, composées respectivement des tribus locales et des envahisseurs. Les sudistes étaient pour la plupart de confession ibadite, alors que les nordistes étaient sunnites. Au cours des siècles suivants, la loyauté des tribus envers les deux alliances se modifia. Au début du XVIII^e siècle, les blocs furent totalement remodelés lors d'une guerre civile dont la succession à l'imamat était l'enjeu. L'affiliation des tribus à l'une ou l'autre de ces alliances est aujourd'hui indépendante de l'ascendance ou de la confession (Khan 1974, p. 89). Mais la séparation en deux alliances rivales continue de diviser Oman. La loyauté aux alliances respectives s'exprime en particulier lorsque l'honneur collectif (*sharaf*) est menacé (Eickelman, 1989, p. 132)².
- 7 Pour pouvoir effectivement régner, un souverain omanais doit être accepté par les deux confédérations. La famille régnante depuis 1744³, les Âl Bû Sa'îd, n'appartient à aucune d'entre elles. Il est donc plus facile pour les deux alliances d'accepter un souverain issu de cette famille que du groupe opposé. Mais en même temps, le pouvoir du Sultan est ainsi menacé de façon intrinsèque, puisqu'il ne peut compter sur des liens familiaux historiques pour bénéficier d'un soutien politique, et ne peut qu'« acheter » sa légitimité.
- 8 Au-delà de ces influences tribales, l'environnement religieux propre à Oman est un élément important pour la loi fondamentale. Les conceptions ibadites du gouvernement ont, en particulier, exercé leur influence. Bien que les Omanais appartenant à cette confession ne représentent, selon les évaluations, qu'entre 40 et 73 % seulement de la population, ils dominent le centre du pays, alors que les sunnites

vivent dispersés dans tout le sultanat⁴. Il s'ensuit que les ibadites ont eu un grand impact sur le développement de la pensée juridique à Oman. Dans un État ibadite, l'imam est élu parmi les clercs de haut rang (*alîm*, *ulamâ'*), et devient le plus haut chef séculier et religieux. Pourtant, il doit consulter les notables (*ayân*) et les chefs religieux (Wilkinson, 1976, p. 539). Pour cette raison, et à cause du processus électoral, les ibadites se surnomment les gens de la consultation (*ahl al-shûrâ*). En conséquence, le processus de consultation est aussi un élément important dans la loi fondamentale. L'imam n'est pas omnipotent. Ses actions sont soumises à la loi divine (*sharî'a*) et selon la doctrine ibadite, il peut être déposé lorsqu'il enfreint une règle quelconque de la *sharî'a*⁵. Puisque chaque musulman doit soutenir l'imam en temps de guerre, celui-ci n'a pas besoin d'armée permanente et les impôts sont limités à l'aumône légale (*zakât*).

- 9 La conception ibadite d'un gouvernement minimal et exercé collectivement a été fondamentalement transformée par l'arrivée au pouvoir des sultans à Oman. Dans les années 1740, Ahmad bin Sa'îd chassa les Perses d'Oman et fut élu imam, bien qu'il n'eût pas les qualifications de *alîm* requises. En 1793, son fils Sultan bin Ahmad acquit le titre de sultan suite à un quiproquo, son nom ayant été pris pour un titre (Heard-Bey, 1975, p. 161). Depuis le ^{xix} siècle déjà, le titre de sultan a une connotation négative, qui suggère une séparation entre pouvoir religieux et pouvoir séculier (Cahen, 1968, p. 248). Cette séparation menace la légitimité du sultan : la loi fondamentale doit donc s'attaquer à ce problème. Sultans et imams coexistèrent à Oman jusqu'en 1954 : les premiers dominaient la côte et les seconds l'intérieur du pays. Après la mort du dernier imam, les sultans dominèrent tout le territoire, mais ne revendiquèrent aucun pouvoir religieux.
- 10 Dès le début de son règne en 1970, le sultan Qabous mit fin à cette division claire entre pouvoir d'État et influence religieuse. Dans la tradition imamite, seul l'imam peut conduire la prière, et le pays ne comptait donc que deux mosquées, à Nizwa et Rustaq (Eickelman, 1987, p. 36, et Eickelman, 1990, p. 118f). Le sultan Qabous s'ingéra dans le domaine religieux en construisant des mosquées portant son nom, s'auto-attribuant par-là même une dimension religieuse.
- 11 À la faiblesse du soutien qu'apporte la religion au sultanat, s'ajoute la remise en question de la légitimité du sultan par le rôle des Britanniques dans l'histoire omanaise. Depuis le premier contrat entre la Compagnie britannique des Indes et le Sultan en 1798, la Grande-Bretagne s'est ingérée de façon croissante dans la politique intérieure d'Oman (Townsend, 1981, p. 37). Les armées britanniques soutinrent le sultan contre l'imam à l'intérieur d'Oman, tandis que le sultan renonçait en échange aux armes et au commerce d'esclaves. En 1891, Saïd bin Turki étendit ces concessions, en acceptant que ni lui ni ses successeurs ne prêtent, ne vendent ou ne louent le territoire à d'autres que les Britanniques (Kelly, 1968, p. 583)⁶. Quand, en 1949, le Royaume-Uni prit en charge le paiement de la subvention de Zanzibar, le budget omanais devint totalement dépendant de l'aide britannique (Zimmermann et Scholz, 1988, p. 295). Après la découverte de pétrole, les intérêts britanniques s'orientèrent vers la partie nord du pays, où s'étendaient la plupart des champs de pétrole.
- 12 La découverte et l'exploitation de puits de pétrole n'augmenta pas seulement les ressources financières du gouvernement, mais introduisit aussi le concept d'État territorial à Oman. Jusque-là, les tribus changeaient régulièrement de pâturages (*dîra*) et leur loyauté alternait parfois entre les rois saoudiens, le sultan ou l'imam (Kelly, 1958, p. 24). Le concept de pouvoir territorial n'existait donc pas. Les pouvoirs de l'État

s'étendaient dans les limites des liens personnels de chaque souverain. Seuls les conflits territoriaux que le pétrole entraîna suscitèrent l'intérêt du gouvernement pour la terre elle-même, conduisant ainsi au concept d'un État territorial. Le roi saoudien et le sultan omanais tentèrent tous deux de se présenter comme les souverains légitimes du territoire. Après l'occupation de l'oasis de Buraymi par les troupes saoudiennes en 1952, Riyad et Mascate portèrent leurs positions devant un tribunal international, réinterprétant la *dîra* comme une possession et le tribut comme une *zakât*, impliquant l'acceptation par les tribus du pouvoir suprême (Kelly, 1958, p. 23). Via le concept nouvellement introduit d'État territorial, le pétrole éloigne les sujets du gouvernement de deux façons. D'une part, le gouvernement est moins dépendant de ses sujets, car les revenus du pétrole fournissent les bases financières d'un budget autonome. D'autre part, le gouvernement est plus vulnérable, puisque à l'esprit de groupe (*asabiyya*) est substituée la référence géographique, et qu'ainsi la loyauté des sujets est restreinte (Salamé, 1987, p. 22⁷). Dans un État territorial, les gouvernements ont continuellement besoin de consolider les alliances avec leurs sujets pour légitimer leur autorité. Dans les États rentiers, cela s'effectue souvent par la redistribution des revenus pétroliers aux sujets, mais la chute de ces revenus impose d'élaborer de nouvelles alliances.

Les développements juridiques à Oman de 1970 à 1995

- 13 Les documents constitutionnels, comme la loi fondamentale omanaise, définissent les relations des corps politiques entre eux et avec les sujets, ainsi que les droits et devoirs des sujets vis-à-vis de l'État. Ce type de document constitutionnel ne se déploya au Moyen-Orient qu'à partir du XIX^e siècle, suivant le développement de la pensée constitutionnelle européenne⁸. Selon les conceptions européennes, l'État repose sur trois pouvoirs qui se contrôlent mutuellement. Cette partie étudie les développements juridiques à Oman qui anticipent un certain ordre constitutionnel, en particulier les trois pouvoirs et les libertés civiles.
- 14 La répartition des pouvoirs fut initialement réglée par le décret 26 de 1975. L'oncle du sultan Qabous, qui officia comme Premier ministre jusqu'en 1971, avait suggéré d'introduire une monarchie constitutionnelle et un parlement, mais le sultan refusa (Metz, 1993, p. 307). En 1975, il décida néanmoins d'organiser l'administration et les corps de gouvernement. Bien que ce texte ne contienne pas de dispositions relatives à la justice et aux droits civils, elle fait du sultan la source de toute loi (*qawânîn*) dans le sultanat et le fondement du pouvoir exécutif (décret 26, 1975, art. 2 et 9). Ibn Hassan (1990, p. 124) compare par conséquent ce document aux constitutions (*dasâtîr*) d'autres États.
- 15 Selon ce décret, les pouvoirs législatif et exécutif dépendent totalement du sultan. Le pouvoir législatif lui est clairement attribué (art. 2), et c'est lui qui publie chaque décret et chaque loi. Ces actes juridiques sont les seules bases de l'administration (art. 7). Selon l'article 9, le sultan représente aussi le pouvoir exécutif. Dans la mesure où le Conseil des ministres ne reçoit son pouvoir que du sultan, chaque ministre est personnellement responsable devant lui (art. 8).
- 16 La loi ne contient pas d'autres éléments concernant les pouvoirs du gouvernement, à l'exception des conseils spéciaux (*majâlis mutakhassisa*), dont certains avaient déjà été

établis avant 1975 (Ibn Hassan, 1990, p. 113). Ces conseils assistent le sultan dans son travail, mais n'ont aucun pouvoir autonome : leurs objectifs et leurs membres sont décidés par décret royal (art. 11 et 12). La pratique a renforcé cette dépendance directe de l'exécutif à l'égard du sultan : la réforme administrative du sultan Qabous a remplacé, à la tête de l'administration régionale, les cheikhs locaux par des gouverneurs (*wâlî-s*) issus d'autres régions du pays et nommés par le sultan (Eickelman, 1993, p. 663).

- 17 Depuis les années soixante-dix, le sultan Qabous a entrepris d'édifier un pouvoir judiciaire au-delà des tribunaux islamiques de *sharî'a*. Le sultan, suivant la pratique mise en place lors de la période coloniale britannique où certains domaines étaient traités par des tribunaux séculiers, a mis en place un nombre croissant de tribunaux non *sharî'*. Le fait que ces tribunaux séculiers reposent sur des textes juridiques permet à long terme de réduire le rôle de la loi islamique à Oman. La *sharî'a* est de plus en plus réduite au droit de statut personnel, un domaine classique du droit islamique. En outre, le sultan Qabous a rendu l'appel possible devant les tribunaux de *sharî'a* ⁹. Il s'agit là d'une conception européenne de la justice, contraire à l'idée (ibadite autant que sunnite) du raisonnement juridique indépendant (*ijithâd*). Il n'existe cependant toujours pas de cour constitutionnelle qui pourrait examiner la compatibilité des décrets royaux avec l'ordonnancement de l'État, comme prévu par le décret 26/75. Ainsi, le sultan reste la plus haute autorité pour tous les points de droit.
- 18 La loi sur les compagnies commerciales représente un exemple précoce de décret établissant une cour séculière⁹. Le « Comité pour le règlement des litiges commerciaux » fonde ses décisions sur des décrets royaux, sur des accords entre parties contractantes, sur les pratiques commerciales et l'équité, mais pas sur la *sharî'a*. Il fait pleinement partie du système judiciaire, puisqu'il est autorisé à administrer la justice dans les affaires commerciales (art. 175) et peut même statuer sur des affaires pénales liées à des conflits commerciaux (Amin, 1985, p. 295). Bien que le comité décide à la majorité simple, les opinions divergentes ne peuvent en aucun cas être rendues publiques (art. 176d). Cela préfigure les dispositions de l'actuel Conseil de *shûrâ* (*majlis al-shûrâ*), où le débat interne est permis, bien que largement maintenu secret.
- 19 En 1976, le Sultan Qabous forma un conseil consultatif pour la pêche et l'agriculture, qu'il fit progressivement évoluer vers un forum de discussions politiques plus étendu. Après avoir consulté les ministres sur les possibilités de participation politique, y compris l'éventualité d'élections et de mise en place d'un parlement (Eickelman, 1984, p. 55), le sultan Qabous décida de transformer ce conseil en Conseil de *shûrâ* en 1991 (Décret 94, 1991). Le conseil de *shûrâ* n'est pas une assemblée représentative, mais un lien entre le gouvernement et la population, et entre la population et le gouvernement. Le Conseil de *shûrâ* peut interroger les ministres (article 11) et sert ainsi à contrôler le gouvernement. Il doit, d'autre part, encourager les citoyens à accomplir leurs devoirs selon l'article 9 (5).
- 20 Malgré une certaine évolution vers davantage de représentativité, le Conseil de *shûrâ* est loin d'être élu démocratiquement. Les premiers membres furent tous nommés par le sultan Qabous (Décret 86/81). Depuis 1991, le sultan choisit l'un des trois candidats élus dans leur gouvernorat respectif (Décret 94/91, art. 2). Ces candidats sont nommés par des comités locaux, dont les membres sont à leur tour choisis par le gouvernement (US Département of State, 1997, p. 3). Depuis le recensement de 1993, deux députés représentent les gouvernorats de plus de 30 000 habitants.

- 21 Si le Conseil de *shûrâ* est le seul forum dans le sultanat où la liberté de parole est garantie (Décret 86, 1981, art. 27), les sessions ne sont pas ouvertes au public et seules les sessions biannuelles de questions au gouvernement sont retransmises. L'opinion publique n'est donc pas en mesure de contrôler la prestation de ses représentants au Parlement, ce qui rend les élections plutôt arbitraires. Il est évident que, dans la loi de 1981, le Conseil de *shûrâ* n'est pas conçu comme un corps de représentants mais est plutôt destiné à être à l'écoute de l'opinion publique. Les membres du Conseil de *shûrâ* doivent justifier par écrit leur absence aux sessions auprès du président (article 49). Cette disposition permet de penser que le Conseil de *shûrâ* sert surtout à séparer les cheikhs de leurs bases locales¹⁰.
- 22 Les libertés civiles sont un second élément des constitutions à avoir été envisagé depuis le début des années 1970 à Oman. Le décret 3/72, selon lequel tous les décrets doivent être publiés au Journal officiel et ne peuvent être appliqués qu'après leur publication (Ibn Hasan, 1990, p. 116) est un élément important de renforcement de la certitude juridique. Cela accentue le caractère constitutionnel de l'État, où les lois écrites forment une source fiable des droits civils. Un autre exemple de renforcement de la certitude juridique est le décret 1/72, la loi sur la citoyenneté omanaise, qui détermine qui est considéré comme citoyen omanais. C'est le fondement de la plupart des autres libertés civiles, qui sont garanties largement aux Omanais. Cependant, la loi révisée (décret 3/84) montre que ces droits civils sont loin d'être certains. Selon l'article 13(4), quiconque agit contrairement à l'intérêt (*maslaha*) omanais peut perdre sa citoyenneté par décret royal. Cette formulation assez vague permet de retirer la citoyenneté omanaise à n'importe quel moment. De fait, en 1995, une citoyenne omanaise perdit sa nationalité parce qu'elle avait épousé un étranger sans autorisation préalable (US Department of State, 1996, 1f).
- 23 Bien que théoriquement applicable, la certitude juridique ne semble pas toujours être une réalité de la vie quotidienne. En novembre 1994, un coup d'État présumé échoua et deux cent personnes furent arrêtées et condamnées à de longues peines d'emprisonnement. L'année suivante, le sultan Qabous déclara une amnistie générale pour toutes les personnes arrêtées. Cette façon autoritaire de traiter les lois réduit la certitude juridique des citoyens, qui repose sur les bases d'un État constitutionnel. Le droit à la liberté d'opinion n'est, de façon similaire, autorisé qu'à l'intérieur du Conseil de *shûrâ*. Selon la loi sur la presse (décret 49/84 et règlement d'application du ministère de l'Intérieur), tout imprimé doit faire l'objet d'une autorisation avant publication. En pratique, cela conduit à une autocensure préventive de la presse omanaise.

La loi fondamentale

- 24 Ces dernières années, les monarchies arabes du Golfe ont adopté des cadres juridiques écrits fondés sur les principes islamiques, voire même explicitement sur la *sharî'a*. Après la proclamation par le roi Fahd de la loi fondamentale saoudienne en 1992, Oman restait le seul pays arabe dépourvu de document constitutionnel¹¹. En 1995, le sultan Qabous mandata quatre citoyens omanais pour préparer le décret, en accord avec les principes qu'il leur avait communiqués (Miller, 1997, p. 16). Comme cela s'était passé lors de la fondation du Conseil national en 1981 (Eickelman, 1984, p. 55), la phase de préparation se déroula sans que l'opinion publique n'en soit avertie. Le peuple ne fut

informé que lorsque le sultan présenta la loi fondamentale lors de sa tournée annuelle « à la rencontre du peuple ».

- 25 Si les observateurs de la vie politique omanaise conviennent que la loi fondamentale est une étape importante sur la voie de la formation de l'État, son impact sur les développements politiques et juridiques n'est pas encore clair. Une partie d'entre eux considèrent, avec Miller (1997), la loi fondamentale comme un tournant vers une monarchie représentative et la démocratisation ; cependant que d'autres soutiennent, avec Katz (1997), qu'elle n'est que la continuation de la politique antérieure du sultan Qabous. Cette partie de l'article examine la loi fondamentale omanaise dans le cadre de cette controverse. Elle étudie en particulier le rôle de l'État nation, la souveraineté et la séparation des pouvoirs, ainsi que les libertés civiles.
- 26 La loi fondamentale suit le dispositif habituel des lois omanaises et se compose de deux parties. La première contient quelques explications relatives à son contexte, et deux articles qui annoncent ses domaines de compétence et règlent son entrée en vigueur. La deuxième partie contient la loi fondamentale proprement dite, qui se compose de 81 articles divisés en sept chapitres – ce qui est similaire aux lois fondamentales du Qatar et d'Arabie Saoudite, avec respectivement 71 et 83 articles.
- 27 Le tableau suivant donne un aperçu de cette deuxième partie. La première section se compose de neuf articles, qui définissent l'État comme un sultanat arabe, islamique, et héréditaire, et règlent la succession au trône. La deuxième section expose les principes politiques, économiques, sociaux, culturels et de sécurité pour le pays. La troisième section – presque un tiers du document – traite des libertés civiles, ce qui indique que la notion de libertés civiles, issue de la pensée constitutionnelle européenne, a considérablement influencé la loi fondamentale. La quatrième section est dédiée au chef de l'État, mais comprend aussi tous les ministères et les corps spécifiques ainsi que les finances. Par contre, le Conseil d'Oman et le pouvoir judiciaire figurent sous des têtes de chapitres distinctes. Ce pourrait être un premier élément prouvant leur indépendance à l'égard du sultan. De la même manière, le grand nombre d'articles traitant du système judiciaire, contre un seul article sur le Conseil d'Oman, pourrait être un indicateur de leur importance respective. Le document se termine avec dix articles qui détaillent la relation entre la loi fondamentale et les lois et traités internationaux en vigueur.

Tableau 1 : Les différentes parties du décret 101¹³

Partie	Titre	Articles
I	L'État et le système de gouvernement	12
II	Principes orientant la politique de l'État	5
III	Droits et devoirs publics	26
IV	Le chef de l'État	3
	Le Conseil des ministres	4
	Le Premier ministre, ses suppléants et les ministres	8

	Les Conseils spécialisés	1
	Les affaires financières	1
V	Le Conseil d'Oman	1
VI	Le pouvoir juridictionnel	13
VII	Dispositions générales	10
Total		81

L'État nation

- 28 La définition de l'État, l'intégrité territoriale et l'unité nationale sont les principaux fondements de l'État nation et donnent des clés de lecture pour la loi fondamentale. Un coup d'œil sur les lois fondamentales des autres membres du CCG montre que tous les pays insistent sur leur identité nationale en tant que pays (*dawla*, pl. *duwwal*), terme qui n'a que des connotations séculières¹⁴, alors que ce pays est décrit en même temps comme faisant partie de la communauté arabe (*umma*)¹⁵. Dans la mesure où ces États (*duwwal*) sont considérés comme des constructions temporaires destinées à combler le vide jusqu'à ce que le but final, une nation arabe, soit atteint, les textes constitutionnels évitent le terme de nation (*watan*). Or, le panarabisme ne constitue pas en enjeu pour la pensée nationale omanaise. La loi fondamentale utilise souvent le terme de *watan* (ex. article 11), et le terme de *umma* y désigne le peuple omanais et non les Arabes en général, comme dans l'article 14 (2).
- 29 S'il n'est pas nécessaire de distinguer Oman des autres États arabes, l'unité nationale a toutefois besoin d'être soulignée, et la loi fondamentale met ainsi l'accent sur deux aspects unificateurs. D'une part, le sultanat est un État arabe (art. 1), et l'arabe est la langue officielle (art. 3). L'article 4 prévoit un drapeau, un emblème, des décorations nationales et un hymne national pour le *dawla* Oman. D'autre part, Oman est un pays islamique et l'islam est la religion officielle de l'État (art. 1 et 2). L'importance des minorités non arabes et non musulmanes est donc réduite à un minimum. Ces définitions classent également les membres de la société, puisque les groupes non arabes comme les Baluchi – originaires du Pakistan – doivent accepter l'arabe comme langue nationale ainsi que le caractère arabe du pays. Les minorités non islamiques doivent, de façon similaire, accepter le rôle prééminent de l'islam, ainsi que le recours à la *shar'ā* islamique. Il faut signaler que ces minorités ne sont pas négligeables, puisque 77 % seulement des Omanais sont arabes et 86 % musulmans¹⁶. Alors que l'article 17 prévoit un traitement égal des citoyens quel que soit leur sexe, leur origine, leur couleur, leur langue et leur religion, les deux premiers articles soulignent l'importance du caractère de l'État.
- 30 Le thème de l'unité nationale est présent à travers tout le décret. Les articles 12 (2) et 38 imposent à chaque citoyen de préserver l'unité nationale, et même le successeur du sultan devrait prêter serment de préserver l'intégrité territoriale (article 7). Le sultan lui-même est qualifié de « symbole de l'unité nationale » (article 41). L'éducation vise à susciter la fierté de la nation, de sa patrie et de son patrimoine, selon l'article 13 (2), et

l'État doit entretenir et protéger le patrimoine national (article 13, 4). La loi fondamentale doit souligner l'existence d'un patrimoine commun, car elle est supposée s'appliquer à tout le pays, requérant l'unité de tout les Omanais, lesquels appartiennent à des religions, tribus, régions et groupes linguistiques différents. L'adoption d'une constitution unique pour un pays aussi diversifié devient alors en soi un acte unificateur, qui reflète les prétentions des autorités sur tout le territoire d'Oman.

- 31 La notion d'honneur, centrale dans la vie tribale, est utilisée dans la loi fondamentale pour faire de la défense de la patrie un devoir sacré (*wājib muqaddas*) et du service militaire un honneur (*sharaf*) pour chaque citoyen (article 37). Selon l'article 14 (2), les troupes appartiennent à la nation omanaise et leur mission est de protéger l'État. Le Sultan est leur commandant suprême (article 41) et il peut utiliser les troupes pour défendre l'intégrité territoriale du pays (article 42, 1). Depuis le début des années 1970, l'État n'est plus seulement un médiateur entre les élites tribales, mais est devenu la source d'un pouvoir auquel tous les citoyens doivent contribuer. Le recours à la notion tribale de l'honneur pour le service militaire permet de réorienter l'engagement des citoyens de la tribu vers l'État, où les citoyens sont liés en l'honneur du sultan.
- 32 La loi fondamentale lie très étroitement les trois concepts de *watan*, *dawla* et *umma*. Selon le décret, le but de la *umma* est de protéger l'État avec ses troupes, la *umma* se référant aux Omanais, et non aux Arabes en général. À Oman, le terme de *umma* est utilisé pour se référer à la communauté ibadite. En adoptant ce terme et en l'utilisant pour désigner le peuple omanais en général, la loi fondamentale insiste sur le caractère distinct d'Oman, et donc sur son unité. Le terme nationaliste de *watan* est utilisé pour souligner l'indivisibilité d'Oman. Même l'économie est qualifiée quatre fois de nationale (*watani*) à l'article 11, plaçant les biens publics de l'État d'Oman au cœur des efforts du gouvernement. Oman a davantage besoin de souligner son unité nationale que d'insister sur sa séparation du monde arabe.
- 33 Le second facteur essentiel pour créer une identité nationale est l'islam, puisque les musulmans représentent une grande proportion de la population omanaise. Cela permet aussi au gouvernement de renforcer sa légitimité en jouant le rôle de son défenseur. L'islam joue en conséquence un rôle central dans la loi fondamentale, non seulement en tant que religion au sens occidental (article 2) mais parce que Oman étant un État islamique (*dawla islamiyya*), l'islam y est *dîn* et *dawla*.
- 34 Une telle insistance sur l'islam mène également à une grande utilisation du terme de *shar'îa* dans les deux premières parties du texte, qui traitent des règles générales. La *shar'îa* fonctionne cependant davantage comme un fondement (*asâs*) que comme une source (*masdar*) pour les nouvelles législations. Certaines lois peuvent par conséquent être fondées sur les principes islamiques, mais tout n'a pas à émaner de la *shar'îa*. En fait, trois articles seulement se réfèrent explicitement à la *shar'îa* au sens étroit de loi applicable. L'article 11 (6) établit qu'elle régit l'héritage et selon l'article 12 (3) l'État aide à préserver la structure familiale légale (*shar'î*). Dans la mesure où les lois de l'État sont qualifiées de *qanûn* dans le reste du document, l'adjectif *shar'î* montre clairement que la famille est envisagée comme une structure divine qui requiert une attention particulière de la part de l'État. Enfin, l'article 33 n'autorise les citoyens qu'à former des sociétés aux « objectifs légaux » (*ahdâf mashrû'a*). Cette disposition a été utilisée en 1994, quand près de 200 personnes furent accusées non seulement de s'être révoltées contre le sultan, mais d'avoir brisé la paix religieuse, c'est-à-dire d'avoir commis une *fitna*¹⁷. Des lois inspirées par les lois occidentales ont pris la place de la *shar'îa* dans

plusieurs domaines, suivant ainsi un processus initié par les Britanniques au XVIII^e siècle (Heard-Bey, 1975, p. 197, note 78). La *sharî'a* est en fait réduite au droit du statut personnel¹⁸.

- 35 Le recours général à l'islam et à la *sharî'a* contribue à renforcer les prétentions du sultan à la légitimité. Le nouveau sultan doit être un musulman orthodoxe¹⁹ selon l'article 5, et prêter serment devant Allah avant d'exercer son pouvoir. Il nomme les ministres, qui ne doivent pas nécessairement être musulmans, et est seul responsable devant Dieu de ses choix. Même la plus haute autorité judiciaire du pays n'a pas le droit de donner une opinion légale au sens islamique du terme (*fatwa*, pl. *fatawa*). Elle ne peut le faire que dans le cadre de la loi conçue par l'homme (*ra'y qanûnî*, article 69). Le sultan est donc l'interprète le plus élevé de la *sharî'a* et l'islamité du gouvernement ne dépend que de lui seul. Alors que la loi fondamentale invoque fréquemment l'islam en général, elle ne se réfère jamais à la tradition ibadite d'Oman. Il en résulte que la liberté interprétative du sultan en tant que plus haut symbole de l'islam dans le pays n'est pas limitée par des considérations juridiques ibadites.
- 36 En résumé, le décret met l'accent sur les conceptions tribales et religieuses pour créer un État omanais unifié. L'élément unificateur est la personnalité islamique et arabe qui domine la diversité de la société omanaise. Le décret prolonge donc par-là des efforts anciens pour créer à Oman une loi unique qui s'appliquerait à tout le territoire. Bien que la *sharî'a* soit utilisée comme un symbole pour unifier le pays, elle n'est pas le cœur de la législation.

Souveraineté

- 37 Depuis son accession au trône, le sultan Qabous s'est éloigné de la conception ibadite d'un gouvernement minimaliste sans augmenter substantiellement la participation. Cette tendance se prolonge dans la loi fondamentale : les citoyens doivent payer des taxes (article 39) et servir dans l'armée (article 37). L'État, bien qu'il reçoive des impôts des citoyens, reste propriétaire des ressources naturelles (article 11, 3). Si l'on suit le principe selon lequel l'imposition implique un droit à la participation politique, cela suppose de permettre aux citoyens de participer au processus politique. Or, la participation politique n'est possible qu'à l'intérieur du seul Conseil d'Oman.
- 38 Le préambule suggère que le sultan représente la seule source de souveraineté dans le pays, puisque qu'il a décrété la loi fondamentale sans en référer au peuple ou à Dieu. Comme le sultan confirme, d'une part, les principes qui ont guidé la politique omanaise dans le passé et que, d'autre part, il aspire à un avenir meilleur pour le peuple et le pays, il est seul à déterminer le degré exact d'innovation.
- 39 Le pouvoir du sultan est décrit de façon détaillée dans l'article 42 (1) : il est responsable de l'indépendance et de l'intégrité territoriale d'Oman, de sa sécurité intérieure et extérieure, des droits et des libertés des citoyens. Selon cet article, il peut prendre n'importe quelle mesure pour faire face à toute menace contre ces valeurs et est le commandeur suprême des forces armées du pays (toute autre institution ou groupe se voit explicitement interdire par l'article 14.2 de fonder des forces armées).
- 40 Le sultan est également le principal interprète de la loi. Lui seul adopte et ratifie les lois (*qawânîn*) et dispose du droit d'amnistie selon l'article 42 (13). L'article 41 établit que sa personne est inviolable, et qu'il n'est donc pas soumis à la loi. De plus, ses ordres

doivent être obéis, il doit être respecté et il est le gardien de la protection de la nation et le symbole de l'unité nationale (article 41).

- 41 La place exceptionnelle du sultan imprègne également la vie quotidienne. Son anniversaire marque le jour de la fête nationale, et les médias font toujours suivre son nom de l'exclamation : « Que Dieu le garde »²⁰. Lier de cette manière le sultan aux devoirs sacrés et le placer sous la garde de Dieu lui confère une aura qui dépasse son influence juridique immédiate et fait de lui un chef naturel. Puisque cette aura est dominée par la religion, je dirais que la légitimité qui en résulte est « sacralisée »²¹.
- 42 Donner une forme écrite au pouvoir aide à inscrire la souveraineté dans le temps. Puisque l'article 5 attribue le pouvoir souverain à un descendant mâle de la famille de Sayyid Turki Bin Sultan, la loi fondamentale limite le choix des successeurs possibles à une branche des Âl Bû Sa'îd. Ce choix n'est pas une coïncidence, ce n'est en effet pas cet ancêtre qui porta les Âl Bû Sa'îd au pouvoir au XVIII^e, mais un sultan ultérieur dont le règne commença en 1871. Il exclut une branche de la tribu des Âl Bû Sa'îd, dont le dernier représentant avait les qualifications religieuses nécessaires pour devenir imam et régna à Mascate avant 1871 (Wilkinson, 1987, p. 14). En écartant le lien entre le sultan et l'imamat, la loi fondamentale réduit la monarchie à la famille étroite du sultan et évite des références futures à l'imamat. La loi fondamentale aide à consolider la forme de gouvernement non religieux du sultanat et projette la légitimité de la dynastie actuelle sur des temps plus anciens.

Séparation des pouvoirs

- 43 La loi fondamentale repose en théorie sur la conception européenne des trois pouvoirs séparés. Le sultan est le pouvoir exécutif, représentant le pays dans tous les domaines (article 42, 3). Il est assisté par le Conseil des ministres (article 49 à 55) qui doit assumer toute tâche que le Sultan lui assigne, selon l'article 44 (8). Le Conseil des ministres soumet des recommandations au sultan, propose des projets de lois et de décrets, coordonne le travail de l'administration et surveille l'application des lois et décrets (article 44). La première partie du serment des ministres est l'allégeance au sultan, l'allégeance à la nation ne venant qu'en second (art. 50). Le Conseil des ministres est ainsi davantage l'organe exécutif du sultan qu'un gouvernement à part entière. Il est inclu sous le chapitre « chef de l'État » dans la loi fondamentale. Le sultan Qabous ordonne fréquemment des recompositions de son cabinet, y compris la fusion de ministères (par exemple les Communications et l'Habitat en janvier 2000).
- 44 Les compétences et les pouvoirs du Premier ministre ne sont pas définis de façon tranchée, mais doivent être spécifiés par décret lors de sa nomination. En pratique, le sultan Qabous exerce les fonctions de Premier ministre depuis l'abdication de son oncle en 1972. De même, les conseils spécialisés que le sultan établit à volonté (article 56), aussi bien que les corps dédiés aux affaires financières, n'ont aucun pouvoir, si ce n'est d'assister le sultan. Si celui-ci est restreint dans son choix des ministres par l'âge et la citoyenneté omanaise, cette contrainte est en réalité peu rigide. Le sultan Qabous décerne fréquemment la nationalité omanaise à des étrangers, et le rôle important que jouent ses conseillers britanniques a été critiqué par les Omanais. Le gouvernement n'est donc pas un acteur indépendant, mais un soutien au sultan.
- 45 Par opposition au Conseil des ministres, le Conseil d'Oman est en théorie indépendant du sultan. Pourtant, il n'a pas de pouvoir législatif, puisque celui-ci appartient au sultan

seul, selon l'article 42 (10). Selon l'article 44 (1), il ne prépare même pas les projets de lois, qui sont élaborés par les assistants du sultan, le Conseil des ministres.

- 46 De plus, le pouvoir parlementaire est réduit par la division du Parlement en deux. Selon l'article 58, le Parlement se compose en effet de deux corps dont l'un, le *majlis al-shûrâ*, est formé en combinant vote et choix par le sultan, alors que les membres de l'autre conseil, le *majlis al-dawla*, sont nommés par le sultan. Les deux corps n'ont pas de pouvoirs clairement assignés, ce qui laisse une grande marge de manœuvre au sultan pour déterminer leurs rôles respectifs.
- 47 La façon dont les membres du Conseil d'Oman sont choisis dépend totalement du sultan et a évolué par rapport aux termes de la loi fondamentale. Comme stipulé dans celle-ci, la nomination (*ta'yîn*) ou le choix (*ikhtiyâr*) exclut la possibilité d'élections (*intikhabât*), puisque les parlements ne sont pas destinés à représenter la volonté du peuple, mais sont conçus comme une occasion d'échanger des vues et de servir d'intermédiaires entre le gouvernement et le peuple. Par contraste, les membres du *majlis al-shûrâ* ont, ces dernières années, été de plus en plus choisis par le peuple. Ces élections sont moins contrôlées, mais ne sont toujours pas démocratiques. Lors des élections de 1997, les gouverneurs locaux choisirent 51 000 votants de sexe masculin âgés de plus de 30 ans, qui votèrent pour quatre candidats par gouvernorat. La participation dépassa 90 %, ce qui fut considéré comme une étape vers la démocratie. Dans un second temps, le sultan choisit deux représentants parmi les quatre candidats élus par gouvernorat.
- 48 En 2000, un certain nombre d'Omanais de plus de 21 ans furent admis à voter. Pour chacun des gouvernorats, le candidat ayant obtenu le plus grand nombre de voix fut considéré comme élu, sans plus d'interférence de la part du sultan. Au total, 175 000 Omanais se virent donner le droit de vote, dont un tiers de femmes, comme l'avait exigé le sultan. Pourtant, même après l'extension de la période d'enregistrement, tous les électeurs ne s'étaient pas inscrits et seulement 57,5 % des électeurs votèrent effectivement. Les troisièmes élections, en octobre 2003, virent une augmentation du cercle des votants à tous les citoyens âgés de plus de 21 ans, soit 820 000 au total. Moins du tiers des votants s'enregistrèrent et le taux de participation ne fut jamais rendu public.
- 49 Le faible taux de participation résulte très probablement de ce que le *majlis al-shûrâ* est de plus en plus considéré comme un parlement sans pouvoirs, étant donné qu'il ne peut exprimer ses opinions sur la défense, la politique étrangère ou sur tout autre sujet jugé sensible par le sultan. De plus, les votants doivent signer leur bulletin de vote et aucun observateur officiel n'est invité aux élections. Ceci implique que, pour de nombreux individus admis à voter, un vote qui ne serait pas dans la ligne des loyautés tribales pourrait avoir des conséquences graves, en particulier en ce qui concerne la sécurité de l'emploi (Reuters, 30 août 2000).
- 50 Le rôle de la justice est plus intéressant, puisqu'elle est indépendante (art. 60) et que les juges ne sont soumis qu'à la loi (article 61). Toutefois, les jugements sont émis et exécutés au nom du sultan (article 71) qui nomme et révoque les hauts magistrats selon l'article 42 (8). Le nom du sultan est ainsi associé également de façon étroite au pouvoir judiciaire.
- 51 De nouvelles institutions judiciaires augmentent la certitude juridique pour les sujets, mais contredisent tous les concepts de la pensée juridique islamique (*fiqh*). Différents degrés (*darajât*) de tribunaux sont établis (article 60 et 62) et selon l'article 68, il doit y avoir une décision finale. En outre, deux autres institutions sont introduites, que la loi

islamique ne prévoit pas : le ministère public (*iddi-â' al-âm*, article 64) et le barreau (*muhâmât*, article 65) et par là, des avocats. Une cour constitutionnelle doit être établie selon l'article 70, et doit être chargée de vérifier la conformité des lois avec la loi fondamentale. Cela indique un changement dans la répartition des pouvoirs, puisque le pouvoir illimité du sultan à promulguer des lois est ainsi limité. Cependant, la Haute Cour n'a pas le droit d'interpréter le sens de la loi fondamentale, et même la plus haute autorité judiciaire n'a que le droit de donner une opinion juridique. Ainsi, le sultan est l'ultime interprète de la loi islamique dans le pays. Le grand mufti du sultanat, seule autorité officielle à émettre des *fatawa* à Oman, dépend aujourd'hui totalement du sultan, puisqu'il est employé par le ministère des *Waqf*, fondé par le décret 84/97.

- 52 L'article 10 (2) confirme l'intégration d'Oman aux relations supranationales existantes comme un principe politique. Dans la mesure où des instances et une décision finale deviennent obligatoires, le cadre juridique devient de plus en plus prévisible, ce qui est une condition pour l'internationalisation. La division des tribunaux en diverses disciplines permet la spécialisation des juges, devenue nécessaire pour les investisseurs internationaux, et le droit commercial international a donc fait son entrée à Oman. La loi fondamentale ne mentionne pas du tout les tribunaux de *sharî'a*, preuve qu'ils continuent à perdre de l'importance. Suite à la promulgation de la loi fondamentale, les tribunaux de *sharî'a* ont été totalement restructurés. Leurs décisions peuvent désormais faire l'objet d'un appel devant la Cour d'appel de *sharî'a* à Mascate, et le Haut Comité pour les Plaintes au ministère de la Justice peut à son tour recevoir les appels contre les décisions de celle-ci.
- 53 Le sultan Qabous ne se considère pas lui-même lié par la loi fondamentale, comme le suggère sa réponse à Miller (1997, p. 16). Bien que l'article 78 stipule que toutes les lois rendues nécessaires par la loi fondamentale doivent entrer en vigueur dans un délai de deux ans (*i. e.* en décembre 98), dans cet entretien, le sultan modifie ce texte juridique, en disant qu'il vise une entrée en vigueur avant l'an 2000. Pour lui, la loi n'est que symbolique et non obligatoire. En fait, la loi sur le pouvoir judiciaire que la loi fondamentale rendait nécessaire et qui règle le système judiciaire et l'appel ne fut promulguée que par le décret 90/99, et la structure du ministère public ne fut établie que deux ans après, par le décret 24/01.
- 54 La continuité de la politique du sultan Qabous est garantie par les règles de succession. Si, en cas de mort du sultan, la famille est incapable de trouver un nouveau sultan dans les trois jours, le successeur sera déterminé par le Conseil de sécurité nationale, selon la volonté du sultan Qabous (article 6). Le nouveau sultan devra prêter serment devant Dieu d'obéir à la loi fondamentale. Si l'article 81 l'autorise à modifier alors la loi fondamentale, le recours à un tel pouvoir diminuerait sa crédibilité, puisque son règne ne reposerait alors plus sur la loi fondamentale à laquelle il avait initialement juré d'obéir. Le sultan Qabous a pu donc manifester sa décision politique de donner une loi fondamentale au pays sous la forme d'un acte juridique qui lui survivra probablement.

Libertés civiles

- 55 Un des derniers éléments importants des constitutions est constitué par les libertés civiles, dont certaines ont peu changé par rapport à l'ancienne législation. La loi fondamentale les englobe sous une même tête de chapitre que les devoirs des citoyens. Certaines règles, telles que la présomption d'innocence des accusés jusqu'à preuve de

leur culpabilité (article 22) et l'organisation de la nationalité (article 15) peuvent paraître nouvelles, mais elles avaient déjà été prévues par des lois omanaises avant 1996. Leur incorporation dans la loi fondamentale ne fait que poursuivre le *statu quo*. L'égalité des sexes a souvent été mentionnée comme un élément de changement de la loi fondamentale par rapport à la législation antérieure. Pourtant, alors que l'article 17 détermine que tous les Omanais sont égaux devant la loi sans considération de genre, l'article 11 (5) stipule que l'héritage est régi par la *shari'a*, ce qui implique qu'un fils reçoit deux fois la part d'une fille (Sourate 4 :11-12). Bien que les citoyens soient égaux devant la loi, les résidents légaux ne bénéficient que de la protection de leur personne et de leurs biens. La non-discrimination est utilisée ici comme un concept large, ce qui peut aussi remettre en question d'autres principes de non-discrimination dans la loi fondamentale.

- 56 Par contraste, de nouvelles libertés civiles ont été accordées dans la sphère privée. Le domicile est inviolable (article 27), la confidentialité des postes et des télécommunications est garantie et la certitude juridique a augmenté, puisque la loi fondamentale régle le comportement du système judiciaire vis-à-vis du citoyen. Chaque accusé a droit à un avocat (article 23) et ceux dont les moyens financiers sont insuffisants peuvent bénéficier d'une aide publique. Les articles 16 et 26 donnent une sécurité supplémentaire par rapport au comportement des organes de l'État, en interdisant l'exil forcé des Omanais et les expériences médicales sans le libre consentement. L'article 19 stipule que les lois sur les prisons doivent prendre en compte les soins médicaux et sociaux, alors que l'article 20 interdit le recours à la torture. Pourtant, selon Amnesty International (1996, p. 241), cet article n'est pas toujours respecté.
- 57 D'autres libertés ne sont pas complètement mises en œuvre. Alors que les rites religieux peuvent être librement observés, ils ne doivent pas aller contre l'ordre public ou les bonnes mœurs. En pratique, ceci implique que ni les hindous ni les zoroastriens ne sont autorisés à célébrer leurs fêtes en public, et qu'ils ne peuvent construire d'édifices religieux que sur les terres que le sultan leur alloue (US Department of State, 1997, 2c). De même, la liberté d'expression est garantie par l'article 29, mais uniquement dans les limites de la loi, ce qui implique en pratique que la critique du sultan n'est pas permise. La liberté de la presse est tolérée, à condition que cela ne conduise pas à la discorde publique (*fitna*). Ceci signifie que toute critique du gouvernement peut être interdite. L'autocensure de la presse omanaise mentionnée précédemment n'a pas changé après l'adoption de la loi fondamentale. De la même façon, le droit de former des associations est limité aux associations dont les objectifs sont légitimes (*ahdâf mashrû'a*).
- 58 En résumé, alors que les libertés civiles ont été étendues dans la sphère privée, les libertés publiques sont sévèrement limitées, et toutes les activités publiques sont limitées à l'État. Les libertés civiles sont surtout un moyen de communication extérieure. Des règles importantes au plan international ont été incorporées à la loi fondamentale afin d'améliorer la position internationale d'Oman.

Conclusion

- 59 Cet article, qui se fonde sur le cadre historique omanais et les développements juridiques antérieurs à 1996, a étudié la loi fondamentale d'Oman mise en œuvre par le

sultan en novembre 1996. Une comparaison avec la pensée constitutionnelle européenne a montré que des éléments centraux des constitutions européennes, tels les droits et devoirs des citoyens et les relations entre les institutions de l'État, forment le noyau de la loi fondamentale. Ainsi, elle peut à juste titre être appelée constitution.

- 60 L'examen en profondeur du texte montre que les expressions chargées émotionnellement de *watan*, *sharaf* ou *umma* permettent de suggérer l'unité de la nation omanaise. Puisque l'unité est un des fondements de l'État territorial moderne, la loi fondamentale d'un pays où les divergences sont aussi intrinsèquement marquées qu'Oman doit mettre l'accent sur l'unité. La loi fondamentale fait du sultan le symbole de l'unité et, par là, légitime son autorité. Elle renforce aussi les prétentions du sultan au pouvoir, contrairement à la tradition imamite, en exigeant de s'inscrire dans une lignée spécifique pour détenir l'autorité. Le lien étroit entre le pouvoir du sultan Qabous et la religion est accentué par des formules attribuant au sultan des propriétés extraordinaires et aidant à édifier une légitimité « sacralisée ». Des expressions chargées de symboliques religieuses qui présentent l'État comme le défenseur de la *shar'ā* accentuent ce phénomène. Au même moment, la sphère du droit islamique est réduite aux questions de droit de statut personnel. Des institutions non islamiques et la possibilité de faire appel contre les décisions des tribunaux de *shar'ā* sont prévues, ce qui réduit l'influence de la *shar'ā*.
- 61 Au plan international, le droit omanais s'intègre aux conceptions occidentales des constitutions et des droits civils avec lesquels la loi fondamentale doit composer. La rédaction d'un document constitutionnel contribue à présenter Oman comme un acteur de la scène internationale. Pourtant, dans la sphère publique, la continuité des pratiques politiques anciennes prévaut, puisque les droits publics restent du domaine de l'État et que les institutions démocratiques ne se matérialisent que lentement. La politique, représentée dans le passé par les cheikhs locaux et de nos jours par le sultan, reste hors de la portée du citoyen de base, et le pouvoir est concentré dans les mains du sultan. Le pouvoir judiciaire est plutôt indépendant, même si l'interprétation ultime de la loi repose sur le sultan. De même, les pouvoirs exécutif et législatif sont détenus par le sultan. La démocratie, ou même l'évolution de la société civile, ne paraissent pas être aujourd'hui à Oman des concepts plus objectifs qu'avant la promulgation de la loi fondamentale.

BIBLIOGRAPHIE

AL-DABBAGH M. M., 1963, *Jazîrat al-ʿarab*, Beyrouth.

AL-HAJ A. J., 1996, « The politics of participation in the Gulf Cooperation Council states : The Omani consultative council », *Middle East Journal* 50(4), p. 559-571.

AMIN S. H., 1985, « The legal system of Oman » dans S. H. AMIN (dir.), *Middle East Legal Systems*, Glasgow, Royston.

AMNESTY INTERNATIONAL, 1996, *Amnesty International Report 1996*, Londres, Amnesty international publications.

BALLANTYNE W. M., 1986, « The constitutions of the Gulf states. A comparative study », *Arab Law Quarterly* 1, p. 158-176.

BENSAÏD S., 1987, « Al-watan and al-umma in contemporary Arab use » dans SALAMÉ, 1987. BLAUSTEIN A. P. et G. H. FLANZ (dirs), *Constitutions of the Countries of the World* : « Constitution of Bahrain (1973) », « Constitution of the UAE (1971) », « Constitution of the state of Kuwait (1991) », New York, Ocean Publications Inc., Dobbs Ferry.

BÜTTNER F. (1974), « Verfassung » dans *Lexikon der Islamischen Welt*, Stuttgart, Berlin, Cologne et Mainz, Kohlhammer.

CAHEN C., 1968, *Der Islam* 1, Frankfurt, Fischer.

Décret 3, 1984, « Marsûm sultânî raqam 3/84 bi-qânûn tanzîm al-jinsiyya al-'umâniyya », dans HAMMUDI, 1993, p. 398-404.

– 25, 1984, « Marsûm sultânî raqam 25/84 bi-nizâm al-qudâ' al-jizâ'î », *Al-jarîda al-rasmiyya* 285.

– 26, 1975, « Marsûm sultânî raqam 26/75 bi-qânûn tanzîm al-jihâz al-idârî li-l-dawla », dans IBN HASSAN, 1990, pp. 384-397.

– 86, 1981, « Marsûm sultânî raqam 86/81 bi-l-nizâm al-dâkhilî li-l-majlis al-istishârî li-l-dawla », *Al-jarîda l-rasmiyya* 228.

– 94, 1991, « Marsûm sultânî raqam 94/91 bi anshâ' majlis al-shûrâ » dans HAMMUDI, 1993, p. 475-478.

– 101, 1996, « Marsûm sultânî raqam 101/96 bi-isdâr al-nizâm al-asâsî li-l-dawla », *Al-jarîda al-rasmiyya mulhaq khass li-l-ʿadad* 587, p. 3-21.

EICKELMAN, D. (1984), « Kings and people : Oman's state consultative council », *Middle East Journal* 38(1), p. 51-71.

– 1985, « From theocracy to monarchy : Authority and legitimacy in inner Oman, 1935-1957 », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 17, p. 3-24.

– 1987, « Changing perceptions of state authority : Morocco, Egypt and Oman » dans SALAMÉ, 1987.

– 1989, « What is a tribe? » dans *The Middle East. An Anthropological Approach*, 2, New Jersey, Prentice Hall.

– 1990, « Identité nationale et discours religieux en Oman » dans G. Kepel et Y. Richard (dirs), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Éditions du Seuil.

– 1993, « Fertility and social change in Oman : Women's perspectives », *Middle East Journal* 47, p. 652-666.

HAMMUDI H. H., 1993, *Al-Fikr al-siyâsî al-ʿumânî*, Londres, Riad El-Rayyes Books.

HEARD-BEY F., 1975, « Der Prozess der Staatswerdung in arabischen Ölexportländern », *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 23, p. 155-209.

IBN HASSAN M. B. J., 1990, *Tatawwur al-qânûn al-'idârî al-ʿumânî, al-matâbiʿ al-dhahabiyya*, Mascate.

KATZ M. N., 1997, *Letter to the Editor*. Unpublished Reply to Judith Millers Interview with Sultan Qaboos in Foreign Affairs, mai 1997.

- KELLY J. B., 1958, « Sovereignty and jurisdiction in Eastern Arabia », *International Affairs* 34(1), p. 16-24.
- 1968, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880*, Oxford, Clarendon Press.
- KHAN M. A. S., 1974, « Oman : An Ibadhi-tribal – monarchic syndrome », *Islam and the modern Age* 5(1), p. 71-90.
- KORANY B., 1987, « Alien and besieged yet here to stay : the contradictions of the Arab territorial state » dans SALAMÉ, 1987.
- KRÄMER G., 1997, *Good counsel to the king : The Islamist opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco*, Freie Universität Berlin, unpublished manuscript.
- LEWIS B., 1988, *The Political Language of Islam*, Chicago et Londres, University of Chicago Press.
- AL-MAMLAKA AL-^CARABIYYA AL-SA^CÜDIYYA, 1992, « al-nizâm al-asâsî li-l-hukm », *Tijârat al-Riyâd* 31(354), p. 10-30.
- METZ H., 1993, « Oman » dans *Persian Gulf States*, Washington, Library of Congress, Area Handbook Series, Federal Research Division, p. 306-312.
- MILLER J., 1997, « Creating modern Oman : An interview with Sultan Qaboos », *Foreign Affairs* 75, p. 13-18.
- MINISTRY OF COMMERCE AND INDUSTRY, s.d., « Commercial companies law » dans *Commercial Business Laws of Oman*, Mascate, Oriental Printing Press and Stationary.
- PETERSON J. E., 1977, « Tribes and politics in eastern Arabia », *The Middle East Journal* 31, p. 297-312.
- 1978, *Oman in the Twentieth Century*, Londres, Croom Helm.
- 1987, « Oman's Odyssey : From Imamate to Sultanate » dans B. R. PRIDHAM (dir.), *Oman : Economic, Social and Strategic Developments*, Londres et Sydney, Croom Helm.
- PRIDHAM B. R., 1986, « Oman : Change or continuity ? », dans NETTON I. R. (dir.), *Arabia and the Gulf : From Traditional Society to modern States*, Londres et Sydney, Croom Helm.
- SALAMÉ G. (dir.), 1987, *The Foundations of the Arab State*, Londres, New York et Sydney, Croom Helm.
- SIEGFRIED N., 2000, « Legislation and Legitimation in Oman: The Basic Law », *Islamic Law and Society* 7, p. 359-397.
- STATISTISCHES BUNDESAMT, 1995, *Länderbericht Oman*, Stuttgart, Metzler-Poeschel.
- SULTANATE OF OMAN, 1997, *Oman 1997*, Mascate, Ministry of Information.
- TOWNSEND J., 1981, « Le sultanat d'Oman. Vers la fin d'un particularisme séculaire », *Maghreb-Machrek* 94, p. 36-50.
- U. S. DEPARTMENT OF STATE, 1997, « Oman report on human rights practises for 1996 » dans *Human Rights Report*, Washington, U. S. Government Printing Office, disponible dans <ftp://amadeus.econ.uni-hamburg.de/pub/usdep97.txt>.
- WEBER M., 1980, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr.
- WIKAN U., 1977, « Man becomes woman : Transsexualism in Oman as a key to gender roles », *Man* 12, p. 304-319.
- WILKINSON J. C., 1976, « The Ibadi Imama », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, p. 535-551.

– 1987, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press.

ZIMMERMANN W. et SCHOLZ F., 1988, « Oman » dans STEINBACH U. et ROBERT R. (dirs.), *Der Nahe und Mittlere Osten*, Vol. 2, Opladen, Leske & Budrich, p. 293-304.

NOTES

1. Wilkinson montre que, selon sa propre perception, un Âl se définit par un grand-père commun (*jadd*), qui coordonne les relations avec le monde extérieur (il négocie par exemple le prix du sang (*diya*)), mais qu'un Âl dépasse les limites biologiques et inclut les clients (*tâbi'în*) de la famille. De là, un Âl est un groupe qui organise collectivement ses droits et ses devoirs en ce qui concerne l'eau et le pâturage, plutôt qu'une famille au sens biologique (1987, p. 101).
2. En conséquence, l'honneur en tant qu'élément d'unification est utilisé dans la loi fondamentale, voir plus bas.
3. Ou 1749 selon Peterson (1978, p. 26).
4. Eickelman (1990, p. 104) donne le premier chiffre, Khan (1974, p. 90) citant al-Dabbagh (1963) donne le second. D'autres sources indiquent des estimations entre ces deux extrêmes. Eickelman (1985, p. 5) décrit la diversité ethnique des sunnites *bâtina*.
5. Peterson, 1987, p. 3. Cependant, la doctrine ibadite n'indique pas comment déposer un imam dans ce cas.
6. Cf. Korany, 1987, pour une étude de la manière dont la notion d'État territorial passa d'Europe au monde arabe via l'Empire ottoman. Son étude, me semble-t-il, ne s'applique pas au cas omanais, qui ne fut jamais dominé par les Ottomans. Le concept territorial à Oman n'évolua qu'à partir des années 1950.
7. L'eau étant une ressource naturelle, elle ne peut, en islam, appartenir à une seule personne ou à un seul groupe. La propriété, dans le cas de l'eau, est un droit (*haqq*) plutôt qu'une possession (*mâl*) (Wilkinson, 1987, p. 130).
8. Bütnner, 1974, p. 160. La Constitution française de 1791 fut la première constitution européenne adoptée dans cet esprit. La Constitution de Virginie en 1776 contenait déjà des libertés civiles, mais les lois fondamentales au Moyen-Orient ont été davantage influencées par la pensée juridique européenne que par la pensée américaine. Alors que la loi fondamentale est appelée « ordre » (*nizâm*), le terme de constitution (*dustûr*) a été utilisé pour la désigner dans le monde non arabophone (*al Hayât*, 7 novembre 1996), ce qui justifie une comparaison avec la pensée constitutionnelle européenne. Les équivalents arabes du terme « constitution » sont débattus dans Siegfried, 2000, p. 361-362.
9. Une version anglaise est reproduite dans Ministry of Commerce and Industry (s.d.).
10. al-Haj, 1996, p. 564. Eickelman (1984, p.61, tableau 1) montre que 60 % des membres du *majlis al-shûra* ont déménagé vers la capitale après leur élection et se sont ainsi détachés de leurs *wilâya* respectives.
11. Les constitutions des autres États du Conseil de coopération du Golfe furent promulguées au Koweït (1962 et 1991), au Qatar (1970), aux Émirats arabes unis (1971), à Bahreïn (1973), en Arabie Saoudite (1992). Tandis que la première vague, au début des années soixante-dix, est probablement une expression de la formation des États après la domination britannique dans le Golfe, la seconde vague, au début des années quatre-vingt-dix, pourrait avoir été inspirée par l'invasion du Koweït par les troupes irakiennes et la présence d'Américains sur le territoire saoudien. La première vague n'a pas du tout atteint Oman, et le sultan Qabous déclara que le Coran était la seule constitution à Oman (*Le Monde*, 19 novembre 1976).
12. Cela est noté par Heard-Bey (1975, p. 197) et Wikan (1977, p. 313). En droit pénal, un domaine classique de la *shar'îa*, l'appel ne fut pas permis avant le décret 25 (1984).

13. Source : Décret 101(1996), traduction anglaise dans Sultanate of Oman (1997), disponible sur <http://www.rrz.uni-hamburg.de/wst/nas/blaw/html>.
 14. Cf. Lewis, 1988, p. 35f. Cela est aussi évident lorsque l'on considère l'expression *al-islâm dîn wa dawla* où *dawla* est utilisé comme un complément à la religion.
 15. Ballantyne, 1986, p. 161 ; Blaustein et Flanz, *Constitutions of the Countries of the World* : Koweït, 1991, article 1 ; Émirats, 1971, art. 6 ; Bahreïn, 1973, art. 1a ; Mamlakat al-^ʿarabiyya al-sa^ʿûdiyya, 1992, art. 1 et 25. Le terme de *Umma* est devenu, grâce à Aflaq et Nasser, une notion populaire du panarabisme, lequel changea le sens de *umma*, qui dénotait la communauté musulmane, pour désigner la communauté des Arabes (Bensaid, 1987, p. 166f).
 16. Statistisches Bundesamt, 1995, p. 30. Ces chiffres ne se réfèrent qu'aux Omanais. 27 % d'étrangers vivent dans le pays.
 17. Amnesty International, 1996, p. 240.
 18. Le retrait du droit islamique a aussi été signalé par de jeunes Omanais interrogés par Eickelman (1987, p. 46).
 19. *Rachîd* peut aussi se traduire par « réfléchi, judicieux », mais la connotation de « religieusement intègre » prévaut.
 20. *Hafizuhu Allâh*, ex. *al-Watan*, 23 août 1997, p. 1.
 21. C'est dans un cadre weberien (Weber, 1980) une légitimité rationnelle (p. 125) puisqu'elle est en partie basée sur un texte de droit. Pourtant, c'est aussi une légitimité charismatique, puisque les liens avec la personne du sultan engendrent aux yeux de ses sujets des propriétés extraordinaires ou un charisme (p. 140). Voir aussi les catégories de légitimité « islamique » de Krämer (1997).
-

INDEX

Mots-clés : Constitution, Oman