

Vers une égalité de genre: Les lois familiales musulmanes et la *Charia*

Ziba Mir-Hosseini

*Qui sait si la clé qui ouvre la cage n'est pas cachée dans la cage?*¹

Cet article étudie les conceptions du genre dans la pensée juridique musulmane et les défis qu'elles posent à l'édification d'un droit familial musulman égalitaire. Je pose deux questions de base : si la justice et l'égalité sont des valeurs intrinsèques de la *Charia*, pourquoi les femmes sont-elles traitées comme des citoyens de seconde classe dans les textes de philosophie du droit islamique ? Si l'égalité fait, de nos jours, partie intégrante des conceptions de la justice, comme le reconnaissent aujourd'hui de nombreux Musulmans, comment peut-elle se traduire dans les lois familiales musulmanes ?

Après quelques observations relatives à l'approche et au cadre conceptuel, je commencerai par examiner les règles et les opinions régissant le mariage et sa résiliation, telles que les formulent les juristes Musulmans (*fuqaha*).² J'ai choisi ces thématiques pour deux raisons. Tout d'abord, c'est au moyen de ces règles que le contrôle et l'assujettissement des femmes ont été légitimés et institutionnalisés au cours de l'histoire du monde musulman. Ensuite, c'est au moyen de ces règles que l'inégalité de genre se maintient de nos jours. Alors que les états musulmans se sont détachés, au vingtième siècle, de la théorie juridique islamique dans tous les autres secteurs de la justice, ils en ont conservé les dispositions concernant le mariage et le divorce, les ont réformées de manière sélective, les ont codifiées et les ont greffées sur un système juridique moderne.

En mettant en évidence les conceptions théologiques, philosophiques et juridiques du droit qui ont sous-tendu la conception du mariage par les

juristes classiques, je souhaite explorer la genèse de l'inégalité de genre dans la tradition juridique islamique. Dans la dernière partie, j'examinerai le défi posé par cette tradition à ceux et celles qui cherchent à promouvoir une conception égalitaire des droits au sein d'un cadre islamique, et je présente les développements pertinents ayant eu lieu au cours du vingtième siècle. Je conclurai par quelques suggestions en faveur de l'élaboration d'un droit familial musulman égalitaire.

Mon argumentation reposera sur trois éléments. En premier lieu, je montrerai qu'il n'existe pas de conception unifiée ou cohérente des droits liés au genre dans la pensée juridique islamique, mais plutôt une série de concepts conflictuels, s'appuyant chacun sur des conceptions et des théories théologiques, juridiques, sociales et sexuelles différentes. Cette situation dénote une tension présente dans les textes sacrés de l'Islam entre l'égalitarisme éthique en tant que composant essentiel de son message et le contexte patriarcal dans lequel ce message s'est développé et a été appliqué.³

Cette tension a permis à la fois aux défenseurs et aux opposants de l'égalité de genre de revendiquer la légitimité textuelle de leur position et de leur idéologie de genre respectives.⁴

En deuxième lieu, je soutiendrai que les lois musulmanes de la famille sont le produit de conceptions socioculturelles et de raisonnements juridiques sur la nature des relations entre hommes et femmes. En d'autres termes, ce sont des constructions juridiques élaborées « par des hommes », façonnées par les conditions sociales, culturelles et politiques qui entourent la compréhension des textes sacrés de l'Islam et la manière dont ils sont transformés en lois. L'idée d'égalité de genre, qui a été intégrée aux conceptions de la justice au vingtième siècle seulement, a posé à la pensée juridique islamique un défi qu'elle n'a pas encore relevé. Pour terminer, je démontrerai que de nombreux éléments de ces lois ne sont ni défendables du point de vue islamique ni tenables dans les conditions actuelles. Non seulement ils sont contraires à l'esprit égalitaire de l'Islam, mais ils sont également invoqués pour priver les femmes musulmanes de justice et de dignité dans leurs choix de vie.

I. Approche et cadre conceptuel

Mon approche de la tradition juridique islamique est celle d'une anthropologue juridique diplômée, mais également celle d'une femme musulmane croyante, qui cherche à donner un sens à sa foi et à sa tradition religieuse.⁵ Je participe activement à des débats sur la question de l'égalité de genre dans le domaine juridique, et je situe mon analyse au sein de la tradition de la pensée juridique islamique en invoquant deux distinctions dans cette tradition. Ces distinctions ont été déformées et obscurcies durant la période moderne, lorsque les Etats-nations modernes ont créé des systèmes juridiques uniformes et réformé et codifié de manière sélective des éléments du droit islamique de la famille, tandis qu'un nouvel Islam politique voyait le jour, utilisant la *Charia* en tant qu'idéologie.

La première distinction porte sur la *Charia* et le *fiqh*. Cette distinction sous-tend l'apparition des différentes écoles du droit musulman, ainsi que les nombreuses positions et opinions qu'elles renferment.⁶ La *Charia*, qui signifie littéralement « le sentier ou chemin qui conduit à l'eau », est dans la croyance musulmane la totalité de la volonté de Dieu, telle qu'elle a été révélée au prophète Mahomet. Comme le remarque Fazlur Rahman, « dans son usage religieux, depuis la période la plus ancienne, elle signifie 'la voie d'une bonne vie', c'est-à-dire les valeurs religieuses exprimées de manière fonctionnelle et concrète pour guider la vie des hommes ».⁷ Le *fiqh*, qui signifie littéralement « compréhension », désigne la tentative humaine de discerner et d'extraire des règles juridiques à partir des sources sacrées de l'Islam, c'est-à-dire le Coran et la *Sunna* (la pratique du prophète, contenue dans les *Hadiths*, les traditions). En d'autres termes, alors que la *Charia* est sacrée, éternelle et universelle dans la croyance musulmane, le *fiqh*, qui se compose des nombreux écrits des juristes musulmans, est humain, terrestre, temporel et local, comme tout autre philosophie du droit.

Il est indispensable de souligner cette distinction, ainsi que ses ramifications épistémologiques et politiques. Le *fiqh* est souvent considéré à tort comme l'équivalent de la *Charia*, non seulement dans les discours

musulmans populaires, mais également par des spécialistes et des politiciens, souvent dans un but idéologique : ce que les Islamistes et d'autres considèrent communément comme un « mandat de la *Charia* » (donc divin et infaillible) est en fait le résultat du *fiqh*, de la spéculation juridique et de l'extrapolation (donc humain et faillible). Les textes du *fiqh*, qui sont patriarcaux aussi bien dans l'esprit que dans la forme, sont souvent invoqués comme moyen de réduire au silence et de frustrer la recherche, par les Musulmans, de cette justice terrestre dont font partie, de manière intrinsèque, la justice et l'égalité juridique.

Dans la lignée des voix féministes émergentes de l'Islam, je soutiens que les interprétations patriarcales de la *Charia* peuvent et doivent être remises en question au niveau du *fiqh*, qui n'est rien de plus que l'interprétation humaine de la volonté divine, ce que nous pouvons comprendre de la *Charia* dans ce monde au niveau juridique. En bref, c'est la distinction entre la *Charia* et le *fiqh* qui me permet, en tant que croyante musulmane, de plaider pour une justice de genre dans le cadre de ma foi. Tout au long de cet article, la *Charia* est donc comprise comme un idéal transcendantal incarnant l'esprit et la trajectoire des textes révélés de l'Islam, un chemin qui nous guide en direction de la justice. Tandis que le *fiqh* comprend non seulement les décisions juridiques (*ahkam*) et les lois positives (promulguées ou légiférées) que les juristes musulmans affirment enracinées dans les textes sacrés, mais également l'immense ensemble de textes de philosophie du droit et d'exégèse produits par les érudits.

Le concept de justice est profondément ancré dans l'enseignement de l'Islam. Il fait partie intégrante de la conception et de la philosophie de base de la *Charia*. Ici s'arrête cependant le consensus juridique. Ce que la justice requiert et autorise, son étendue et sa manifestation dans des lois, ainsi que ses racines dans les textes sacrés de l'Islam, tout cela a fait l'objet de débats houleux.⁸

Pour schématiser, il existe deux écoles de pensée théologique. L'école d'Ash'ari, l'école dominante, estime que notre conception de la justice

est dépendante des textes révélés, et n'est pas soumise à une rationalité extra-religieuse. L'école motazilite, d'autre part, affirme que notre notion de justice est innée, qu'elle repose sur une base rationnelle, et qu'elle existe indépendamment des textes révélés. J'adhère à la seconde position, telle qu'elle a été développée par des penseurs musulmans néo-rationalistes, notamment Abdolkarim Soroush et Nasr Hamid Abu Zayd.⁹ Dans cette optique, notre conception de la justice, tout comme notre compréhension des textes révélés, est dépendante de la connaissance qui nous entoure, et modelée par des forces extra-religieuses. Pour reprendre les mots de Soroush, « la justice en tant que valeur ne peut pas être religieuse, c'est la religion qui doit être juste ».¹⁰ Tout texte religieux ou toute loi religieuse qui défie notre notion de justice doit être réinterprété à la lumière d'une critique éthique des fondements de la religion.

La stratégie linguistique, ainsi que l'analyse conceptuelle font clairement apparaître que bien qu'il ne soit ni un verbe ni une action, le mot de « justice » est souvent utilisé à la manière d'un adjectif. Le domaine de l'éthique nous indique les cas et les contextes où des actions sont justes, c'est-à-dire justifiées. Nous sommes tout au plus capables d'une interprétation de la justice, d'une définition de ce qui est considéré comme justice. De telles interprétations sont bien sûr conventionnelles et provisoires, et diffèrent d'une personne à l'autre.¹¹

Ma deuxième distinction, que j'emprunte au *fiqh*, est celle qui dissocie les deux principales catégories de décisions juridiques (*ahkam*) : les '*ibadat*' (actes de dévotion ou spirituels) et les '*mu'amalat*' (actes transactionnels ou contractuels).¹² Dans la première catégorie, les '*ibadat*' sont des décisions qui régulent les relations entre Dieu et le croyant, là où les juristes soutiennent que la part de rationalisation, d'explication et de changement est réduite, étant donné que ces relations appartiennent au royaume spirituel et

aux mystères divins. Ce n'est pas le cas des *mu'amalat*, qui régulent les relations entre les être humains et restent ouverts à des considérations rationnelles et à des forces sociales, et auxquels appartiennent la plupart des décisions concernant les femmes et les relations hommes-femmes. Du fait que les affaires humaines sont en perpétuel changement et évolution, de nouvelles dispositions sont sans cesse nécessaires, basées sur de nouvelles interprétations des textes sacrés, en accord avec les réalités changeantes, aussi bien du point de vue temporel que géographique. Il s'agit de la raison même de l'*ijtihad* (« effort personnel », « tentative »), qui constitue pour le juriste la méthode pour trouver des solutions aux nouveaux problèmes à la lumière de la révélation.

Je tiens à souligner que je n'essaie pas d'imiter les juristes musulmans (*fuqaha*), qui extraient les règles juridiques des sources sacrées en suivant la méthodologie juridique (*usul al-fiqh*). Mon approche n'est pas non plus celle de la majorité des féministes musulmanes, qui retournent aux textes sacrés pour « démonter le patriarcat ». ¹³ Mon but (ainsi que ma compétence) n'est pas de faire de l'*ijtihad*, ni d'apporter une nouvelle interprétation des textes sacrés. Il s'agit d'un domaine sujet à contestation, où les partisans de l'égalité de genre, ainsi que leurs opposants, peuvent fournir un support textuel à leurs arguments, bien que les uns comme les autres sortent généralement ces mêmes supports de leur contexte.

Mon souci est plutôt de m'intéresser aux conceptions et aux théories juridiques, afin de découvrir les arguments théologiques et rationnels, ainsi que les théories juridiques qui les sous-tendent. Mon but est avant tout de comprendre la conception de la justice et la notion de genre qui sont présentes dans les lois familiales de la tradition juridique musulmane, qui selon moi sont une construction sociale, comme les autres lois du domaine des *mu'amalat*, et qui sont conçues en interaction avec des forces politiques, économiques, sociales et culturelles, et avec ceux qui détiennent le pouvoir de représenter et de définir des interprétations des textes sacrés de l'Islam.

II. La sanctification du patriarcat dans la tradition juridique islamique

C'est dans les règles définies par les juristes classiques pour la formation et la rupture du mariage que se remarque le plus la conception des droits relatifs au genre dans la pensée juridique islamique. Dans ce domaine, les différentes écoles du *fiqh* partagent toutes la même logique et la même conception patriarcale. Si elles diffèrent, c'est dans la manière et dans l'étendue avec lesquelles elles ont traduit cette conception en règles juridiques.¹⁴ Elles ont défini le mariage comme un contrat d'échange, avec des conditions fixes et un effet juridique uniforme, dont le but principal est de rendre légales les relations sexuelles entre un homme et une femme. Le contrat s'appelle *aqd al-nikah* (« contrat de coït ») et comporte trois éléments de base : l'offre (*ijab*) par la femme ou son tuteur (*wali*), l'acceptation (*qabul*) par l'homme, et le paiement de la dot (*mahr*), une somme d'argent ou des objets de valeur que verse le mari, ou qu'il s'engage à verser à la mariée avant ou après que le mariage soit consommé.

Pour parler du mariage et de sa structure juridique, les juristes classiques utilisaient souvent l'analogie du contrat de vente, et n'avaient aucun scrupule à établir un parallèle entre les deux. Par exemple, voici comment Muhaqqiq al-Hilli, le célèbre juriste chiite du treizième siècle commence son discours sur le mariage :

Il a été dit que le mariage est un contrat dont l'objet est celui d'une souveraineté sur le vagin (*buz'*), sans le droit à le posséder. Il a également été dit qu'il s'agissait d'un contrat verbal, qui établit d'abord le droit aux relations sexuelles, c'est-à-dire qu'il diffère de l'achat d'une femme esclave, où l'homme acquiert le droit aux relations sexuelles en conséquence de la possession de l'esclave.¹⁵ [Traduction libre]

Sidi Khalil, le juriste Maliki éminent du quatorzième siècle, était tout aussi explicite :

Lorsqu'une femme se marie, elle vend une partie de sa personne. Au marché, on achète des marchandises. Avec le mariage, l'homme achète l'*arvum mulieris* génital.¹⁶ [Traduction libre]

De même, Al-Ghazali, le philosophe et juriste du douzième siècle, a établi des parallèles entre le statut des femmes et des esclaves féminines, dont les maris ou propriétaires avaient droit aux services sexuels. Dans son œuvre monumentale *La revivification des sciences religieuses*, il a consacré un livre à la définition d'un code de conduite adapté au mariage (*Adab al-Nikah*, protocole du mariage), qui rend explicites les conceptions des préceptes du *fiqh* concernant le mariage.¹⁷ Fait révélateur, il termine son exposé par une section sur les « droits du mari », et s'appuie sur les écrits des *Hadiths* (les paroles du prophète) pour encourager les femmes à obéir à leur mari et à rester à la maison.¹⁸ Il commence ainsi :

Il est suffisant de dire que le mariage est une sorte d'esclavage, car une femme est l'esclave de son mari. Elle doit une obéissance absolue à son mari pour tout ce qu'il peut lui demander et qui la concerne, pour autant qu'aucun péché ne soit commis. De nombreuses traditions soulignent les droits du mari envers sa femme. Le prophète (Qu'Allah le bénisse et lui apporte la paix) a dit : une femme qui meurt en laissant son mari satisfait d'elle entrera au Paradis.¹⁹ [Traduction libre]

Mon propos n'est pas d'insinuer que les juristes classiques conceptualisaient le mariage comme une vente ou comme un esclavage.²⁰ Des différences et des désaccords importants existaient entre les différentes écoles, ainsi que des débats au sein de chacune d'elles, avec des conséquences juridiques et pratiques pour les femmes.²¹ Même des

affirmations telles que celles citées plus haut font la distinction entre le droit d'accès aux facultés sexuelles et reproductives de la femme (qu'acquiert son mari) et le droit sur sa personne (qu'il n'acquiert pas). Mon propos est plutôt de démontrer que la notion et la logique juridique de « propriété » (*tamlík*) sous-tend leur conception du mariage, dans laquelle la sexualité de la femme, sinon sa personne, devient une marchandise, un objet d'échange. C'est cette logique juridique qui définit les droits et obligations de chaque époux dans le mariage.

Conscients des possibles erreurs d'interprétation, les juristes classiques ont pris soin de souligner que le mariage et le divorce ressemblaient à un contrat de vente et à un affranchissement dans la forme uniquement, et non dans l'esprit. Ils ont établi une distinction nette entre les femmes libres et les femmes esclaves en termes de droits et de statut social. Le contrat de mariage figure parmi les rares contrats du *fiqh* qui dépassent les frontières entre ses deux subdivisions: les *'ibadat* et les *mu'amalat*. Les juristes parlaient du mariage comme d'un devoir religieux, louaient son mérite religieux et énuméraient les dispositions éthiques qu'impliquait le contrat pour les époux. Mais ces dispositions éthiques étaient occultées par les éléments du contrat qui faisaient de la sexualité féminine l'objet d'échange du mariage, qui sanctionnaient le contrôle de l'homme sur la femme et qui lui offraient la liberté de mettre fin au contrat. Ce que les juristes classiques définissaient comme les principales « finalités du mariage » séparait l'aspect juridique de l'aspect moral dans le mariage. Ils s'accordaient à définir ces finalités comme suit : satisfaction des besoins sexuels, procréation et préservation de la moralité.²² Tout ce qui servait à accomplir ces objectifs ou ce qui en découlait devenait des obligations pour chacun des époux, ce dont les juristes traitaient sous les *ahkam al-zawaj* (lois du mariage). Le reste, tout en étant soumis à la morale, n'appartenait pas au domaine juridique et était soumis à la conscience des individus.

Par le contrat de mariage, une femme tombe sous l'*isma* (que l'on peut traduire par autorité, protection et contrôle) de son mari. Pour chacune des parties, le contrat implique plusieurs droits et obligations définis, certains avec

une sanction morale, d'autres avec une dimension juridique. Ceux à dimension juridique ont trait à des thèmes voisins de l'accès et de la compensation sexuels, matérialisés par les deux concepts de *tamkin* (obéissance, aussi *ta'a*) et *nafaqa* (entretien).²³ Défini en termes de soumission sexuelle, le *tamkin* est un droit pour l'homme, et donc un devoir pour la femme. Le *nafaqa*, en revanche, défini comme protection, nourriture et habillement, est devenu un droit pour la femme et un devoir pour l'homme. Une femme a droit à *nafaqa* uniquement lorsque le mariage a été consommé, et elle perd son droit si elle se retrouve en état de *nushuz* (désobéissance). Le contrat n'instaure pas la propriété commune des ressources. Le mari est le seul propriétaire des ressources matrimoniales, et la femme garde la possession de sa dot et de tout ce qu'elle apporte ou gagne au cours du mariage. Elle n'a aucune obligation juridique d'effectuer des tâches ménagères et a le droit de réclamer une rémunération si elle se livre à des telles tâches. La procréation des enfants est le seul sujet commun aux deux époux, mais même sur ce point, la femme n'a aucune obligation juridique d'allaiter son enfant, et peut réclamer une compensation si c'est le cas.

L'un des droits par défaut du mari est son pouvoir de contrôler les mouvements de sa femme et son excès de piété. Elle doit obtenir sa permission pour sortir de la maison, pour pouvoir travailler, pour jeûner ou pratiquer toute autre forme de dévotion ne figurant pas parmi les obligations (par exemple jeûner pour le Ramadan). De tels actes pourraient enfreindre le droit d'« accès sexuel sans restriction » du mari.²⁴

Un homme peut s'engager dans quatre mariages simultanément²⁵ et peut mettre un terme à chaque contrat selon sa volonté, sans obligation d'en fournir la raison, et le consentement ou la présence de sa femme ne sont pas requis. Juridiquement parlant, le *talaq* (répudiation de la femme) est un acte unilatéral (*iqā*), auquel la déclaration du mari donne un effet juridique. De même, une femme ne peut pas être libérée sans le consentement de son mari, bien qu'elle puisse assurer sa liberté en lui offrant une gratification, au moyen du *khul*, souvent considéré comme un « divorce par consentement mutuel ». Selon la définition des juristes classiques, le *khul* est une séparation demandée

par la femme, résultant de ses grandes « réticences » (*karahiya*) envers son mari. Son élément principal est le paiement d'une compensation (*iwad*) au mari en échange de sa liberté. Elle peut consister en une restitution de la dot ou toute autre forme de compensation. Contrairement au *talaq*, le *khul* n'est pas un acte unilatéral, mais bilatéral, car il ne peut pas prendre effet sans le consentement du mari. Si la femme n'arrive pas à obtenir le consentement de son mari, son seul recours est l'intervention du tribunal et le pouvoir du juge, soit pour contraindre le mari à prononcer le *talaq*, soit pour le prononcer à sa place. En définissant le *talaq* comme un droit exclusif du mari, les juristes classiques ont utilisé l'analogie de l'affranchissement, un droit attribué exclusivement au maître d'un esclave. Selon les mots de Ghazali, « l'homme est le propriétaire, et il a en fait asservi la femme au moyen de la dot et (...) elle n'a aucun regard dans ses affaires ». ²⁶

i. Remise en question des prémisses patriarcales

Pour résumer, il s'agit là des préceptes du *fiqh* sur le mariage et le divorce. Les islamistes et les musulmans traditionalistes affirment qu'ils ont été énoncés par une force divine, et qu'ils incarnent la conception de la *Charia* des droits relatifs à la famille et au genre. De ce fait, ils les invoquent pour légitimer le patriarcat pour des raisons religieuses. De telles affirmations doivent pourtant être remises en question sur leur propre terrain, afin de pouvoir faire la séparation entre les interprétations par les patriarches des textes sacrés de l'Islam d'une part, et les idéaux et les objectifs de la *Charia* d'autre part. Parmi les questions importantes à poser se trouve l'interrogation suivante : dans quelle mesure cette conception des genres reflète-t-elle le principe de justice inhérent à la *Charia* ? Pourquoi et comment le *fiqh* classique a-t-il privé la femme de sa liberté de choisir et l'a-t-il soumise à l'autorité masculine en ce qui concerne le mariage ? Quels sont les fondements éthique et rationnel de cette conception du mariage ? Ces questions deviennent encore plus cruciales si l'on accepte, comme c'est mon cas, la sincérité des juristes classiques lorsqu'ils affirmaient que leurs préceptes provenaient des sources sacrées de l'Islam et qu'ils reflétaient la

justice incontestablement associée à la *Charia*.²⁷

L'érudition féministe dans l'Islam nous propose deux groupes de réponses connexes. Le premier groupe est idéologique et politique. Il est lié à la forte culture patriarcale qui influençait les juristes classiques dans leur interprétation des textes sacrés, et au fait que les femmes étaient exclues de la production des connaissances religieuses, ainsi que, par conséquent, à leur incapacité à se faire entendre et à faire en sorte que les lois reflètent leurs intérêts. Le second groupe de réponses est plutôt épistémologique.²⁸ Il concerne les façons dont les normes sociales, les normes existantes, les pratiques du mariage et les idéologies des genres ont été sanctifiées, puis transformées en entités fixes dans le *fiqh*. Ainsi, plutôt que de les considérer comme des faits sociaux, et donc comme des institutions et des phénomènes temporels, les juristes classiques les ont considérées comme des « préceptes divins », donc immuables. Permettez-moi d'apporter davantage de précisions à ce sujet.

Le modèle du mariage et des rôles de l'homme et de la femme élaboré dans le *fiqh* est enraciné dans l'idéologie patriarcale de l'Arabie préislamique, qui a perduré à l'époque islamique, mais sous une forme modifiée. Cette question a fait l'objet d'un long débat dans les écrits qui y sont consacrés, mais je ne prendrai pas position sur ce sujet.²⁹ Les études consacrées à l'Islam et au genre s'accordent néanmoins sur deux points. Premièrement, les textes de la Révélation et le Prophète n'ont modifié qu'une partie des pratiques patriarcales en place à cette époque (par exemple le fait d'enterrer les enfants de sexe féminin vivantes ou de forcer les femmes à des mariages non désirés) et n'ont pas touché aux autres (par exemple la polygamie et le droit des hommes au divorce unilatéral). Le Coran et les *Hadiths* ont mis en œuvre une réforme des lois familiales en direction d'une justice qui s'est interrompue à la mort du Prophète. Ce dernier a corrigé l'injustice et introduit la justice, telles qu'elles étaient comprises à cette époque. Deuxièmement, plus l'on s'éloigne de l'époque de la Révélation, plus les femmes sont marginalisées et perdent leur influence politique. Leurs voix sont mises sous silence et leur présence dans les espaces publics est réduite.

De nombreux versets du Coran condamnent l'assujettissement des

femmes, affirment le principe d'égalité entre les sexes et encouragent à réformer les pratiques en place dans ce sens.³⁰ Pourtant cet assujettissement est reproduit dans le *fiqh*, mais sous une forme atténuée. Le modèle classique du mariage dans le *fiqh* est basé sur un type d'accord matrimonial répandu en Arabie préislamique, connu sous le nom de « mariage de souveraineté ». Il ressemble beaucoup à une vente, au cours de laquelle une femme devient la propriété de son mari.³¹ Les juristes ont redéfini et réformé certains aspects du « mariage de souveraineté » pour y intégrer l'appel du Coran à réformer et à améliorer le statut des femmes, et à les protéger dans une institution patriarcale. Les femmes sont devenues parties, et non plus objets, du contrat, et les destinataires de la dot ou de l'offrande de mariage. De même, en modifiant la réglementation de la polygamie et du divorce, les juristes ont réduit l'étendue de la souveraineté des hommes sur les femmes dans le contrat, mais sans en modifier la nature, et sans libérer les femmes de l'autorité des hommes, qu'il s'agisse des pères ou des maris.³²

En produisant ces préceptes, les juristes ont basé leurs arguments théologiques sur plusieurs présupposés philosophiques, métaphysiques, sociaux et juridiques. Les principaux présupposés qui sous-tendent les préceptes du *fiqh* sur le mariage et les droits sexospécifiques sont les suivants : « Les femmes sont créées à partir des hommes et pour les hommes », « Dieu a fait les hommes supérieurs aux femmes », « Les femmes sont défectueuses aux niveaux de la raison et de la foi ». Alors qu'ils ne sont justifiés nulle part dans le Coran, comme les études récentes l'ont montré,³³ ils se sont imposés comme les principaux préceptes théologiques des juristes classiques, qui cherchaient à identifier les règles juridiques à partir des textes sacrés. Le raisonnement moral et social pour l'assujettissement des femmes se fonde sur la théorie de la différence entre la sexualité masculine et la sexualité féminine, qui s'explique comme suit : Dieu a donné aux femmes un désir sexuel plus grand que celui des hommes, mais il est atténué par deux facteurs innés, le *ghaira* chez les hommes (honneur sexuel et jalousie) et le *haya* chez les femmes (modestie et réserve). À partir de cette théorie, les juristes ont conclu que la sexualité des femmes, si elle n'est pas contrôlée

par les hommes, crée des ravages et menace l'ordre social. L'érudition féministe sur l'Islam donne des exemples frappants du fonctionnement de cette théorie dans les textes juridiques et érotiques médiévaux, ainsi que ses conséquences sur la vie des femmes dans les sociétés musulmanes contemporaines.³⁴ Considérés comme des qualités innées qui définissent la féminité et la masculinité, le *haya* des femmes et le *ghaira* des hommes sont ainsi devenus des outils pour contrôler les femmes et le raisonnement conduisant à leur exclusion de la vie publique.³⁵ Le contrat de vente, comme nous en avons déjà parlé, constituait le fondement juridique de l'assujettissement des femmes dans le mariage, tandis que la construction juridique du corps des femmes comme *awrah* (parties génitales) et de leur sexualité comme source de *fitnah* (chaos) les a exclues de l'espace public, et donc de la vie politique, dans les sociétés musulmanes.

Lorsque les écoles du *fiqh* ont émergé, les facultés critiques des femmes avaient déjà tant fait l'objet de dénigrement que leurs préoccupations n'avaient plus aucune incidence sur les processus d'établissement des lois.³⁶ Les femmes faisaient partie des annonciateurs des *Hadiths* prophétiques, et pourtant, comme nous le rappelle Sachedina :

Il est étonnant de constater que même si les femmes annonciatrices des *Hadiths* étaient admises dans le *ilm al-rijal* (« science de l'examen des rapports »), et (...) que même lorsque leurs récits étaient reconnus comme documentation valide pour déduire les différents préceptes, elles n'ont pas participé au processus intellectuel qui a produit les préceptes néfastes portant atteinte au statut personnel des femmes. Plus important encore, le texte révélé, indépendamment de son origine coranique ou sunnite, a été extrapolé au moyen de la casuistique pour réfuter les capacités intellectuelles et émotionnelles de la femme à formuler des décisions indépendantes qui auraient été mieux adaptées et plus appropriées pour appréhender le caractère radicalement différent de leurs expériences propres.³⁷ [Traduction libre]

Mon but n'est pas de dénoncer un soi-disant complot de la part des

juristes classiques pour affaiblir les femmes ou une volonté d'ignorer de manière délibérée la voix de la révélation. Je pense plutôt que ces juristes, dans leur compréhension des textes sacrés, étaient guidés par leur conception personnelle, et qu'en identifiant les termes de la *Charia*, ils étaient limités par une série de présupposés concernant les genres et par des théories juridiques reflétant les réalités sociales et politiques de leur époque. Ces suppositions et théories, qui reflétaient l'état des connaissances, ainsi que les valeurs normatives et les institutions patriarcales de leur époque, ont été traitées par les générations suivantes comme immuables et comme faisant partie intégrante de la *Charia*. C'est ce que Sachedina appelle la crise épistémologique dans l'évaluation traditionnelle de l'héritage juridique islamique.

En exerçant leur faculté rationnelle à son degré le plus élevé, les juristes musulmans ont témoigné de leurs réactions face aux expériences de la communauté: *ils ont créé, plutôt que découvert, la loi de Dieu*. Ce qu'ils ont créé était une expression littéraire de leurs aspirations, leurs intérêts communs et leurs réalisations. Ils ont apporté à la société islamique un idéal, un symbole, une conscience et un principe d'ordre et d'identité.³⁸
[Traduction libre]

En ce sens, des phénomènes enracinés dans le temps (les notions patriarcales de mariage et de droits liés au genre) ont été transformés en principes juridiques à validité permanente. Ce processus s'est opéré d'abord par l'assimilation de normes sociales dans les idéaux de la *Charia*, et en second lieu par la classification des préceptes appartenant aux relations familiales et entre hommes et femmes sous la catégorie de *mu'amalat* (contrats sociaux/privés, où les préceptes sont sujets à rationalisation et à modification), mais en les traitant comme s'ils appartenaient à la catégorie des *'ibadat* (actes de dévotion où les préceptes sont immuables et fermés à toute discussion rationnelle).

Pour résumer, les préceptes du *fiqh* concernant la famille sont des expressions littérales de l'interprétation consensuelle par les juristes

classiques des textes de révélation de l'islam et de leurs notions de justice et de relations entre hommes et femmes, façonnées en interaction avec les valeurs, les normes, les réalités sociales, économiques et politiques du monde dans lequel ils vivaient.³⁹ Dans ce contexte, le patriarcat et l'esclavage faisaient partie intégrante de la société, perçus comme l'ordre naturel, et de manière de réguler les relations sociales. Les concepts d'égalité de genre et des droits humains, tels que nous les concevons aujourd'hui, n'avaient pas leur place et n'étaient d'aucune utilité dans le cadre de la conception de la justice par les juristes classiques. Ils étaient, selon les termes d'Arkoun, « impensables » pour les juristes prémodernes et sont donc restés « impensés » dans la pensée juridique islamique.⁴⁰

Il est essentiel de garder à l'esprit que, même si les notions de droits humains et d'égalité de genre appartiennent au monde moderne, et étaient naturellement absentes des théories et des systèmes juridiques prémodernes, jusqu'au dix-neuvième siècle, la tradition juridique islamique a néanmoins accordé aux femmes de meilleurs droits que la tradition juridique en Occident. Par exemple, les femmes musulmanes ont toujours été en mesure de garder leur autonomie juridique patrimoniale dans le mariage, tandis qu'en Angleterre ce ne fut le cas qu'en 1882, avec l'adoption du Married Women's Property Act (loi de propriété concernant les femmes mariées), avec lequel les femmes ont obtenu le droit de rester propriétaires de leur propre patrimoine après le mariage.⁴¹

III. Notre défi : la quête des femmes musulmanes pour l'égalité

Pour les Musulmans, toutefois, la rencontre avec la modernité a coïncidé avec un contact douloureux et humiliant avec les pouvoirs coloniaux occidentaux, les femmes et les lois familiales devenant dès lors les symboles de l'authenticité culturelle et les vecteurs de la tradition religieuse, et le champ de bataille entre les forces du traditionalisme et de la modernité dans le monde musulman. Cette situation a perduré jusqu'à nos jours.⁴² Tous les débats et toutes les luttes du vingtième siècle concernant le droit

familial musulman ont inévitablement été influencés par l'héritage du colonialisme, dans lequel la quête des femmes musulmanes pour l'égalité s'est retrouvée l'otage de la politique de modernité. Ce nouveau siècle en a vu les conséquences avec la fameuse « guerre contre la terreur », que la majorité des Musulmans perçoivent, à tort ou à raison, comme une « guerre de civilisations » menée contre eux. Le résultat est, d'une part, un sentiment d'insécurité chez les Musulmans, et par conséquent une volonté accrue de s'accrocher à leur tradition religieuse, mais également, d'autre part, une délégitimation des voix internes du changement et un discrédit des discours modernes tels que ceux du féminisme et des droits humains.

Comment allons-nous gérer un héritage juridique patriarcal lié de manière si étroite avec des considérations politiques ? Comment pouvons-nous plaider pour l'égalité de genre au sein d'une tradition juridique qui se revendique comme « sacrée », mais dont les notions de justice et de droits humains vont à l'encontre de la nature même de notre projet ? Comment pouvons-nous remettre en cause la fausse sainteté de cette tradition juridique sans un soutien de la part de la base de son pouvoir (de l'*ouléma*) ? Devons-nous plaider pour des mesures radicales, remplacer cet héritage juridique par un autre code juridique ? Ou devons-nous poursuivre le patchwork et les petites réformes successives entamées il y a un siècle ? Ou, comme l'ont suggéré certains érudits féministes musulmans, devons-nous simplement reconnaître que les lois actuelles du mariage, fondées sur le *fiqh*, sont si compromises qu'elles sont irrécupérables (une reconnaissance qui pourrait permettre aux « Musulmans progressistes » de « constituer une nouvelle loi du mariage » basée sur les versets du Coran qui mettent en avant l'égalité entre hommes et femmes, ainsi que la coopération et l'harmonie entre époux) ?⁴³

Il n'existe pas de réponses simples et évidentes à ces questions, qui font l'objet de débats théologiques et politiques chez les Musulmans depuis plus d'un siècle. L'idée de droits égaux pour les femmes et de l'égalité dans la famille, pour utiliser une expression du *fiqh*, figurent parmi les « problèmes créés récemment » (*masa'il mustahdatha*), c'est-à-dire que ces questions ne concernaient pas les juristes prémodernes, puisqu'elles ne

faisaient pas partie de leur expérience sociale et ne concernaient pas les conceptions de la justice du peuple. Elles constituent encore pour la pensée juridique islamique un défi qu'elle n'a pas encore relevé. Pendant ce temps, des développements du vingtième siècle ont transformé l'interaction entre la religion, la loi et la famille chez les Musulmans. C'est au regard de l'arrière-plan de ces transformations que je vais à présent explorer les arguments et stratégies en faveur d'une réforme de la famille musulmane.

La première partie du vingtième siècle a vu l'expansion de l'enseignement laïque, le retrait de la religion de la sphère politique et la sécularisation du droit et des systèmes juridiques avec la montée des Etats-nations modernes. Parmi ces derniers, de nombreux Etats musulmans ont réformé de manière sélective les dispositions classiques du *fiqh* sur la famille, les ont codifiées et greffées sur des systèmes juridiques unifiés inspirés des modèles occidentaux. À l'exception de la Turquie, qui a abandonné le *fiqh* dans tous les aspects du droit en le remplaçant par des codes d'inspiration occidentale, et de l'Arabie Saoudite, qui a préservé le *fiqh* classique comme droit fondamental et tenté de l'appliquer à tous les aspects du droit, la grande majorité des états musulmans n'ont conservé le *fiqh* que dans le cadre de la loi sur le statut personnel (famille et héritage).⁴⁴ L'étendue et l'élan des réformes ont varié d'un pays à l'autre, mais d'une manière générale, l'on peut dire que les réformes ont été établies au moyen de règles procédurales (c'est-à-dire la déclaration des mariages et divorces), ce qui a laissé la substance du droit classique plus ou moins inchangée.

Ces développements ont transformé l'interaction entre la théorie juridique islamique et la pratique sociale, avec deux conséquences importantes pour les femmes, quoique souvent sous-estimées dans les débats sur le droit familial musulman. Tout d'abord, la réforme partielle et la codification des dispositions du *fiqh* ont mené à la création d'un droit familial hybride, qui n'appartenait ni au *fiqh* classique, ni à la conception occidentale. Tandis que les codes et livres de lois remplaçaient les manuels du *fiqh* classique, le droit familial n'était plus seulement l'apanage des érudits musulmans (*Ouléma*) exerçant au sein d'écoles spécifiques du *fiqh*,

mais il est devenu la préoccupation de l'assemblée législative d'un Etat-nation particulier, qui n'avait ni la légitimité, ni l'envie de remettre en cause les interprétations prémodernes de la *Charia*. Dépourvus du pouvoir de définir et d'administrer le droit familial, le *fiqh* et ses pratiquants perdaient leurs responsabilités envers la communauté. Ils se sont retrouvés confinés dans la tour d'ivoire des séminaires. Ils ont perdu le contact avec les réalités politiques et ont été incapables de relever les défis épistémologiques de la modernité, parmi lesquels l'idée d'égalité de genre. En pratique, ces développements ont agi contre les femmes, limitant leurs négociations avec le droit religieux et leur accès à l'égalité juridique. Ils ont donné une nouvelle jeunesse aux préceptes du *fiqh*: ces derniers pouvaient désormais s'appliquer au moyen des rouages des Etats-nations modernes. Des études récentes sur des documents médiévaux et sur les archives et des jugements de la justice ottomane montrent que non seulement les juges adoptaient généralement une attitude libérale et protectrice envers les femmes, mais également que les femmes avaient le pouvoir de choisir entre des écoles juridiques et des juges.⁴⁵

La mise à l'écart du *fiqh* en tant que source d'autres domaines du droit a entraîné une seconde conséquence: le renforcement du côté religieux des dispositions liées aux droits relatifs au genre dès lors transformées en dernier bastion de l'Islam. La page fut ainsi tournée et le *fiqh* fut relégué au rang de vestige du passé, qui ne faisait plus partie du débat public et de l'examen critique. Un nouveau type de discours sur les genres et un nouveau type d'écrits ont vu le jour, qui peuvent être qualifiés de néo-traditionalistes, accessibles au grand public et pas nécessairement rédigés par des juristes, ni même d'essence juridique dans leurs raisonnements et dans leurs arguments. Publiés par des organismes religieux et majoritairement écrits par des hommes (au moins jusqu'à très récemment), ces textes ont pour but d'illuminer le « statut des femmes » dans l'Islam et de clarifier les lois islamiques du mariage et du divorce.⁴⁶ Les auteurs ont relu les textes sacrés à la recherche de nouvelles solutions ou, plus précisément, d'alternatives islamiques pour intégrer les aspirations contemporaines des femmes

à l'égalité, et en même temps pour définir les « droits des femmes dans l'Islam ». Malgré leur variété et leurs origines culturelles diverses, le point commun de ces relectures réside dans une position d'opposition et une tonalité défensive ou d'excuse. D'opposition, car le souci de ces auteurs est de résister à l'avancée de ce qu'ils considèrent comme des valeurs et des styles de vie étrangers occidentaux. D'excuse, car ils tentent d'expliquer et de justifier les préjugés de genre qu'ils révèlent par inadvertance, en retournant aux textes du *fiqh* classique. Ils conçoivent l'égalité entre les hommes et les femmes comme un concept importé d'occident qui doit être rejeté. À la place, ils mettent en avant les notions de « complémentarité » et d' « équilibre » dans les droits et les devoirs liés au genre. Ces notions, qui s'appuient sur une théorie que le droit de la *Charia* est « naturel », sont formulées comme suit : même si l'homme et la femme ont été créés égaux et s'ils sont égaux aux yeux de Dieu, les rôles qui leur sont assignés dans la Création sont différents, et les règles du *fiqh* classique reflètent ces différences. Selon ces auteurs, les différences de droits et de devoirs ne sont pas synonymes d'inégalité ou d'injustice. Ils sont au contraire, dans leur sens premier, l'essence même de la justice, puisqu'ils sont cohérents avec la nature humaine.⁴⁷

Avec la montée de l'Islam politique dans la seconde moitié du vingtième siècle, les textes néo-traditionalistes et leur discours sur le genre ont été identifiés étroitement aux mouvements politiques islamistes, dont la devise était le « retour à la *Charia* ». L'Islam politique a connu son plus grand succès en 1979, avec la révolution en Iran, qui a porté des ecclésiastiques islamiques au pouvoir. La même année a vu le démantèlement de réformes introduites plus tôt au cours du siècle par des gouvernements modernistes d'Iran et d'Égypte, et l'introduction des ordonnances *Hudud* au Pakistan. Pourtant, c'est durant la même année que les Nations Unies ont adopté la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW).

Les tentatives des islamistes de traduire la notion des droits relatifs au genre du *fiqh* en politique a suscité la critique et encouragé les femmes à davantage d'activisme. Leur défense des interprétations patriarcales

prémodernes de la *Charia* en tant que « Droit de Dieu », en tant que mode de vie authentiquement « islamique », a sorti les livres du *fiqh* classique du placard, les exposant à l'examen et au débat publics. Un nombre croissant de femmes se sont posé la question de savoir s'il existait un lien inhérent ou logique entre les idéaux islamiques et le patriarcat, ce qui a créé un espace, une arène pour une critique interne des interprétations patriarcales de la *Charia* sans précédent dans l'histoire musulmane. Une nouvelle phase de la politique de genre dans l'Islam commençait. Cette phase comportait un élément essentiel : elle plaçait les femmes elles-mêmes, et non la notion abstraite de « la femme dans l'Islam », au cœur du combat entre les forces du traditionalisme et du modernisme.⁴⁸

Au début des années 1990 sont apparus des signes évidents de l'émergence d'une nouvelle conscience, d'une nouvelle manière de penser, d'un discours relatif au genre qui était « féministe » dans ses aspirations et ses revendications, tout en restant « islamique » de par son langage et les sources de sa légitimation. Certaines versions de ce nouveau type de discours ont été cataloguées de « féminisme islamique », un rapprochement qui a troublé de nombreux islamistes et certains féministes laïques. Ce discours est appuyé par une nouvelle tendance de pensée réformiste religieuse qui consolide une conception de la compatibilité de l'Islam et de la modernité, et non leur opposition. Les penseurs réformistes ne rejettent pas une idée simplement parce qu'elle est occidentale, et ne conçoivent pas que l'Islam présente un plan, un programme d'action inhérent pour résoudre les problèmes sociaux, économiques et politiques du monde musulman. En s'appuyant sur les travaux des réformateurs antérieurs, tels que Mohammad Abduh, Muhammad Iqbal et Fazlur Rahman, ils soutiennent que la compréhension humaine de l'Islam est flexible, que les principes de l'Islam peuvent être interprétés pour encourager à la fois le pluralisme et la démocratie, et que l'Islam autorise le changement au regard du temps, de l'espace et de l'expérience vécue.⁴⁹ Ils présentent non seulement un défi aux conceptions formalistes et absolutistes de l'Islam, mais ils créent un espace au sein duquel les femmes musulmanes peuvent obtenir l'égalité

de genre en droit.

Au lieu de rechercher une généalogie islamique à des concepts modernes tels que l'égalité des genres, les droits humains et la démocratie (souci des premiers réformateurs), les nouveaux penseurs mettent l'accent sur la manière d'interpréter la religion et la façon de produire les connaissances religieuses. En réexaminant les anciens débats théologiques, ils cherchent à rétablir l'approche rationaliste qui fut éclipsée lorsque le formalisme juridique est devenu le mode dominant et a donné la priorité à la forme de la loi plutôt qu'à sa substance et à son esprit. À ce sujet, les travaux de la nouvelle vague de penseurs musulmans tels que Mohammad Arkoun, Khaled Abu El Fadl, Nasr Abu Zayd, Mohammad Mojtahed Shabestari et Abdolkarim Soroush sont d'une importance et d'une pertinence majeures.⁵⁰ Les questions qu'ils soulèvent à présent, et les présupposés sur lesquels s'appuie leur interprétation des textes sacrés, sont radicalement différents de ceux des juristes classiques. Ils réexaminent de manière critique les anciennes interprétations et épistémologies, et exposent les contradictions inhérentes aux premiers discours sur la famille et les droits relatifs au genre.

IV. Où en sommes-nous : observations et suggestions

Avant de détailler les conséquences des développements du vingtième siècle sur les femmes dans leur quête de l'égalité, je me permets de revenir aux questions par lesquelles j'ai commencé, que je souhaite reformuler comme suit : pourquoi et comment le droit familial musulman en est-il arrivé à être aussi patriarcal ? Une construction égalitaire des droits relatifs au genre est-elle possible dans le cadre de la pensée juridique islamique ? En d'autres mots, le cadre islamique et le cadre des droits humains peuvent-ils coexister ? Si c'est le cas, comment et par quels moyens et processus ?

J'ai traité la première question dans le contexte du discours du *fiqh* classique sur le genre. L'essentiel de mon propos était de montrer que la genèse de l'inégalité de genre dans la tradition juridique islamique réside

dans les contradictions internes entre les idéaux de la *Charia* et les structures patriarcales sur lesquelles ces idéaux reposaient et se traduisaient en normes juridiques. Tandis que les idéaux de la *Charia* prônaient la liberté, la justice et l'égalité, leur réalisation a été entravée durant les années de formation du droit islamique par les normes et les structures sociales musulmanes.⁵¹ Ces normes sociales ont au contraire été assimilées dans les préceptes du *fiqh* au moyen d'une série de théories et de présupposés théologiques, juridiques et sociaux, qui reflétaient l'état des connaissances de l'époque ou appartenaient à la spécificité culturelle de la société. Ainsi, la pensée juridique islamique est devenue prisonnière de ses propres théories et présupposés, qui ont progressivement éclipsé les voix éthiques et égalitaires de l'Islam et son appel à la justice et à la réforme, niant ainsi l'esprit même de la *Charia*.

J'ai soulevé la seconde question (la possibilité de réaliser l'égalité de genre dans un cadre islamique) en analysant les développements du vingtième siècle qui ont transformé l'interaction entre la théorie et la pratique juridiques islamiques. L'essentiel de mon propos était de montrer que ces développements (les réformes partielles et la codification de notions de genre issues du *fiqh* au cours de la première moitié du siècle et leur abandon dans la seconde moitié après la montée de l'Islam politique) ont clairement établi qu'une justice pour les femmes était impossible tant que le patriarcat n'était pas séparé des textes sacrés de l'Islam et de la *Charia*. Au cours du siècle, l'idée d'égalité de genre est devenue inhérente aux conceptions mondiales de la justice, et elle a reçu une réelle légitimation juridique via les instruments de droits humains internationaux, parmi lesquels la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW). Depuis sa mise en application en 1981, la CEDAW a été ratifiée par tous les états musulmans sauf l'Iran, le Qatar, la Somalie et le Soudan, quoique, dans la plupart des cas, la ratification a été soumise à des « réserves islamiques », notion qui dénote des tensions irrésolues entre la CEDAW et la théorie juridique islamique.

Je terminerai par trois observations qui indiquent un rapprochement en cours entre les deux camps, dont l'adjuvant a été la montée de l'Islam

politique et son slogan du « retour à la *Charia* ». L'une des conséquences paradoxales et involontaires de la montée de l'Islam politique a été la démythification de la sainteté qui entourait les interprétations patriarcales de la *Charia*, qui a offert deux victoires aux femmes : leur demande d'égalité et un langage permettant de plaider pour cette cause au sein de la tradition.

Premièrement, à la fin du vingtième siècle, de nombreux Musulmans estimaient que les dogmes et concepts patriarcaux sur lesquels se basaient les notions prémodernes du mariage dans la théorie juridique islamique avaient perdu leur validité théologique et le pouvoir de persuasion. À la place, les discours du féminisme et des droits humains se sont unis pour apporter une nouvelle conscience et un nouveau point de référence pour les femmes musulmanes et les penseurs réformistes. Le corpus croissant de textes écrits sous la rubrique « femmes dans l'Islam » (disponible en grande partie sur Internet à présent) est un signe évident de la reconnaissance de cette nouvelle conscience. Comme je l'ai indiqué ailleurs, ces écrits doivent être considérés comme créateurs de leur propre objet, ouvrant un espace dans la tradition juridique islamique au sein duquel les femmes sont considérées comme des « êtres sociaux », des « détentrices de droits » et des citoyennes, des concepts qui étaient étrangers au *fiqh* classique, qui traitaient les femmes comme des « êtres sexuels » et traitaient de leurs droits uniquement dans le contexte du mariage et du divorce.⁵² Ces écrits, qui vont de l'érudition chevronnée à la polémique absolue, affichent différentes positions et perspectives concernant les relations de genre, de l'approbation des règles du *fiqh* classique au plaidoyer pour l'égalité de genre sur tous les fronts. Indépendamment de leur position et de leur perspective, toutes les personnes qui y ont contribué s'accordent à dire que « l'Islam honore les droits des femmes » et que la justice et l'équité font partie de la *Charia*. Leurs sujets de désaccord portent sur la définition de ces droits, de ce qui constitue la justice pour les femmes et sur la manière de la réaliser au sein d'un cadre islamique.

L'intensité du débat et les positions diamétralement opposées de certains auteurs indiquent une évolution paradigmatique des conceptions

des droits liés au genre, de la théorie et de la politique juridiques islamiques. Un élément révélateur : même ceux qui considèrent les préceptes du *fiqh* classique sur le mariage et les rôles sociaux de genre comme immuables et appartenant à la *Charia* utilisent des titres tels que « droits des femmes dans l'Islam » ou « égalité de genre dans l'Islam », et passent sous silence les théories juridiques et les présupposés théologiques qui les sous-tendent, que j'ai présentés plus haut.⁵³ Par exemple, ils omettent les parallèles explicites établis par les juristes classiques entre les structures juridiques de la vente et le contrat de mariage, ainsi que des affirmations telles que celles de Ghazali, qui parlent du mariage comme d'un type d'esclavage pour les femmes. Ces notions et affirmations sont si répugnantes à notre sensibilité et à notre éthique modernes, si étrangères à la façon dont le mariage est vécu chez les Musulmans contemporains que personne ne peut se permettre de les reconnaître. Il s'agit d'une preuve évidente, à mon avis, que la définition du mariage du *fiqh* classique a déjà perdu toute sa pertinence par rapport aux expériences vécues aujourd'hui et aux valeurs éthiques des Musulmans, et que l'évolution des conceptions du droit et de la politique islamiques est bien en cours. Nous ne découvrons l'ancienne conception que lorsque le changement a déjà eu lieu, lorsque les anciens raisonnements et l'ancienne logique, auparavant indiscutables, ont perdu leur pouvoir de persuasion et ne peuvent plus se défendre sur le plan éthique.⁵⁴

Ma seconde observation est que les systèmes juridiques et les théories de philosophie du droit doivent se comprendre dans les contextes culturel, politique et social dans lesquels ils se situent. L'ancienne conception du *fiqh*, et sa forte influence patriarcale, ainsi que les nouvelles interprétations féministes de la *Charia*, doivent se comprendre dans cette double image complexe. Elles expriment des normes et des pratiques sociales, tout en les façonnant. N'oublions pas que la théorie juridique ou la philosophie du droit sont souvent réactives, car elles reflètent souvent des pratiques sociales, des forces politiques, économiques et idéologiques, ainsi que le vécu et les espoirs des personnes. En d'autres termes, le droit suit ou reflète le plus

souvent la pratique, c'est-à-dire que lorsque la réalité sociale change, la pratique sociale provoque un changement dans la loi. La théorie juridique islamique ne fait pas exception, comme l'atteste d'ailleurs la transformation à la fois des systèmes juridiques et de l'existence des femmes, ainsi que de leur vécu social, au cours du vingtième siècle. Les nouvelles voix féministes de l'Islam annoncent l'arrivée d'une conception juridique égalitaire qui est toujours en cours d'élaboration. Le code familial marocain de 2004, qui établit l'égalité entre époux dans le mariage et le divorce, est une preuve de la nouvelle tendance de réforme du droit familial.

Sur base de ces observations, je préconise que les arguments et les stratégies en faveur de la réforme du droit familial musulman soient placés simultanément au sein des cadres de l'Islam et des droits humains. La distinction entre *Charia* et *fiqh*, ainsi que la demande d'une justice juridique, nous apportent les outils conceptuels permettant d'établir le lien entre les deux cadres, et de désamorcer l'opposition à l'égalité de genre prônée par les défenseurs des conceptions du mariage du *fiqh* traditionnel et par les Islamistes, qui invoquent des arguments relativistes culturels déguisés en terminologie islamique. Il est important de se rappeler qu'il n'est pas de notre devoir de définir la notion de justice, mais de dénoncer les situations d'injustice et de discrimination vécues par les femmes en raison de leur sexe. Comme la *Charia*, la justice est un sens, un chemin que nous pouvons seulement nous efforcer de suivre. Nous pouvons affirmer, avec la totale certitude de notre foi et de notre conscience de l'héritage islamique, que certains éléments des lois familiales musulmanes formulées par les juristes classiques et reproduits dans les codes juridiques modernes se sont vidés de tout leur sens juridique, et ne correspondent plus du tout à la justice de la *Charia*. Comme nous le rappelle Hashim Kamali,

La lecture du témoignage coranique de la justice nous ôte tout doute du fait que la justice fait partie intégrante de la vision et de la philosophie de l'Islam, au sein ou au-delà de la *Charia* elle-même. Il est dès lors incorrect

de dire que la *Charia* elle-même peut être mesurée par son efficacité à appliquer la justice. Il s'agit en fait de l'interprétation défendue par le juriste Hanbaliste réputé Ibn Qayyim al-Jawziyya, dans cette phrase souvent citée: « **L'Islam défendra toujours la justice et toute démarche en direction de la justice se doit d'être en harmonie avec la Charia et ne peut jamais s'y opposer** ». ⁵⁵ [Traduction libre]

Les interprétations de la justice et de l'injustice changent au fil du temps. « En établissant les préceptes sociaux liés à la justice et à l'injustice, le Prophète a conduit les gens de son époque de l'injustice de l'époque à la justice de l'époque, de l'ignorance de l'époque à la connaissance de l'époque, et non de l'injustice de l'époque à une justice anhistorique ou de l'ignorance de l'époque à une connaissance anhistorique ». ⁵⁶ Le Coran et la *Sunna* du Prophète nous guident vers un chemin à suivre, la *Charia*, et une trajectoire vers la justice. Au vingt-et-unième siècle, les dispositions de la CEDAW, qui défend la justice et l'égalité pour les femmes au sein de la famille et de la société, sont plus proches de la *Charia* que les dispositions sur les lois familiales de nombreux pays musulmans contemporains. La situation se complique bien sûr à cause du contexte politique, dans lequel et les droits humains internationaux et la *Charia* ont servi d'otages et de projets idéologiques. Mais nous devons avant tout nous détacher de la pensée polarisée et de la rhétorique mondiale, qui ont étouffé les voix de la raison dans les deux camps.

Notes

- 1 Sharma et Young, *Feminism and World Religions*, p. ix.
- 2 Par classique j'entends « datant de la période de formation », avant les temps modernes.
- 3 Ahmed, 'Early Islam and the Position of Women', p. 58.
- 4 Il est important de remarquer que, comme nous l'enseigne l'érudition féministe sur la religion, une tension de ce type est présente dans d'autres religions scripturales. Voir Gross, *Buddhism after Patriarchy*, à propos de cette tension dans le Bouddhisme ; Ruether, *Sexism and God-Talk*, et Schussler Fiorenza, *Bread Not Stone*, pour le Christianisme ; Heschel, *On Being a Jewish Feminist*, et Plaskow, *The Coming of Lilith*, pour le Judaïsme.
- 5 Il est important d'affirmer clairement sa position, car les écrits sur l'Islam et les femmes regorgent de polémiques déguisées en érudition. Mir-Hosseini, *Islam and Gender*, pp. 3-6.
- 6 Parmi les spécialistes actuels du droit islamique, Kamali, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, p. 216, et Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, pp. 32-5, font cette distinction ; An-Na'im, 'Islamic Foundation for Women's Human Rights', pp. 33-4, ne la fait pas.
- 7 Rahman, *Islam*, p. 100.
- 8 Pour une discussion sur les conceptions de la justice dans les textes islamiques, voir Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, et Lampe, *Justice and Human Rights in Islamic Law* ; pour une discussion sur l'absence de débat théologique dans les travaux des juristes contemporains, voir Abou El Fadl, 'The Place of Ethical Obligations in Islamic Law' ; pour une discussion sur le lien entre justice et *Charia*, voir Kamali, *Justice in Islam*.
- 9 Voir Soroush, 'Islamic Revival and Reform' et <http://drsoroush.com/English> ; Nasr Hamid Abu Zayd, 'The Qur'anic Concept of Justice' et *Reformation of Islamic Thought*.
- 10 Soroush, 'Islamic Revival', pp. 131-3.

- 11 Soroush, 'The Beauty of Justice', pp. 8-9.
- 12 Pour des introductions utiles et concises à la théorie juridique islamique, voir Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, et Kamali, *An Introduction to Shari'ah*.
- 13 Les contributions de plus en plus nombreuses d'érudition féministe dans l'Islam, trop nombreuses pour être répertoriées ici, se sont centrées jusqu'à présent sur le Coran et les *Hadiths* ; les travaux de Kecia Ali, in 'Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence' et *Sexual Ethics and Islam*, emploient le *fiqh*, ainsi que, dans une certaine mesure, ceux de Al-Hibri in 'Islam, Law and Custom', 'Muslim Women's Rights in the Global Village', et 'An Islamic Perspective on Domestic Violence'. Pour une liste utile, voir Webb, *Windows of Faith* ; d'autres travaux importants sont ceux de Barlas, *Believing Women in Islam* ; Barazangi, *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading* ; Hassan, 'Equal Before Allah?' et 'Feminist Theology' ; Mernissi, *Women and Islam* ; et Wadud, *Qur'an and Woman*, 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities' et *Inside the Gender Jihad*.
- 14 Le manque d'espace ne me permet pas de détailler ces différences, qui ont des conséquences importantes pour les femmes en pratique. L'objet de cette discussion est seulement de présenter les principales caractéristiques du contrat de mariage et d'indiquer des références aux sources disponibles en anglais ; au sujet des différences entre les écoles du *fiqh*, voir Maghniyyah, *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, et Ibn Rushd, *The Distinguished Jurist's Primer*, pp. 1-150. Pour des introductions aux textes classiques sur le mariage et pour des traductions, voir Farah, *Marriage and Sexuality in Islam*, et Spector, *Chapters on Marriage and Divorce* ; et pour une analyse critique du contrat de mariage, voir Ali, 'Progressive Muslims' et *Sexual Ethics* ; Mir-Hosseini *Marriage on Trial*, 'The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform' et 'Islam and Gender Justice'.
- 15 Hilli, *Sharayi' al-Islam*, p. 428.
- 16 Ruxton, *Maliki Law*, p. 106. Jorjani, un autre juriste Maliki, définit le mariage comme suit : « un contrat par lequel le mari obtient les droits

- exclusifs sur les organes sexuels de la femme » (cité par Pesle in *Le Mariage chez les Malekites de l'Afrique du Nord*, p. 20).
- 17 Pour une excellente introduction à ce livre et une traduction, voir Farah, *Marriage*.
- 18 Pour une discussion critique de ces *Hadiths*, voir Abou El Fadl, *God's Name*, pp. 232-47.
- 19 Ghazali, *The Proper Conduct of Marriage in Islam*, p. 89. Pour une autre traduction de ce passage, voir Farah, *Marriage*, p. 120.
- 20 Pour les similarités dans les conceptions juridiques de l'esclavage et du mariage, voir Marmon (1999) et Willis (1985).
- 21 Au sujet de ces désaccords, voir Ali, 'Progressive Muslims', pp. 70-82 ; pour leur impact sur les préceptes liés au *mahr* et les manières dont les juristes classiques en discutent, voir Ibn Rushd, *Jurist's Primer*, pp. 31-3.
- 22 Pour une discussion, voir 'Abd Al 'Ati, *The Family Structure in Islam*, pp. 54-9 ; la troisième finalité, la préservation de la moralité, occupe la première place dans les écrits d'Islamistes radicaux tels que Maududi, *The Laws of Marriage and Divorce in Islam* et *Purdah and the Status of Women in Islam*.
- 23 Pour des traductions de ces préceptes dans les codes juridiques modernes de l'Iran et du Maroc, et leur application pratique, voir Mir-Hosseini, *Marriage on Trial*.
- 24 Pour une discussion utile, voir 'Abd Al 'Ati, *Family Structure*, pp. 146-82.
- 25 Dans le droit chiite, un homme peut contracter autant de mariages temporaires (*mut'a*) qu'il le souhaite, ou qu'il peut se le permettre. Sur cette forme de mariage, voir Haeri, *Law of Desire*.
- 26 Cité par Marmon, 'Domestic Slavery', p. 19. Dans les textes du *fiqh* classique, le Livre du divorce (*kitab al-talaq*) est souvent suivi du Livre de l'affranchissement (*kitab al-itaq*) ; selon les termes de Al-'Ayni, un commentateur du quinzième siècle : « la raison de l'analogie entre les deux livres tient au fait que le divorce est la libération de l'individu de la soumission de la propriété de l'organe sexuel (*takhlis al-shakhs min dhull milk al-mut'a*) et l'affranchissement est la libération de l'individu

de la soumission de la propriété de la personne physique (*takhlis al-shakhs min dhull milk al-raqaba*) » (cité par Marmon, 'Domestic Slavery', p. 18; cf. pour une discussion).

- 27 Le fait que ces préceptes correspondaient à des pratiques effectives du mariage et des relations entre hommes et femmes est bien sûr à confirmer. Des études récentes dans l'Islam ont commencé à le faire, voir par exemple Sonbol, *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History* ; Tucker, *In the House of Law* ; et Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*.
- 28 Par épistémologie, je me reporte aux théories de la connaissance. L'épistémologie est une discipline de la philosophie qui étudie la nature et l'étendue de la connaissance : elle traite de la manière dont nous savons ce que nous savons.
- 29 Certains soutiennent que l'arrivée de l'Islam a affaibli les structures patriarcales de la société arabe, d'autres qu'elle les a renforcées. Ces derniers soutiennent également qu'avant l'arrivée de l'Islam, la société connaissait une transition d'une descendance matrilineaire à une descendance patrilineaire, ce que l'Islam a facilité en approuvant le patriarcat, et que les dispositions coraniques du mariage, du divorce, de l'héritage et de tout ce qui a trait aux femmes reflète et affirme une telle transition. Pour des comptes-rendus précis de ce débat, voir Smith, 'Women, Religion and Social Change in Early Islam', et Spellberg, 'Political Action and Public Example'.
- 30 Sur plus de six mille versets du Coran, seuls quelques-uns traitent des hommes et des femmes différemment. Quatre d'entre eux (2: 222, 228 et 4: 3, 34) sont fréquemment cités comme justifications de droits inégaux entre hommes et femmes dans le mariage. Pour une discussion, voir Husein Muhammad *et al.*, *Dawah Fiqh Concerning Women*.
- 31 Esposito, *Women in Muslim Family Law*, pp. 14-15.
- 32 Au sujet des différences entre les écoles classiques sur le tutorat matrimonial ou *wilaya*, voir Maghniyyah, *Five Schools of Islamic Law*, pp. 47-53.

- 33 Voir Barlas, *Believing Women* ; Hassan 'Equal Before Allah?' and 'Feminist Theology' ; Mernissi, *Women and Islam* ; et Wadud, *Qur'an and Woman, 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities'* et *Inside the Gender Jihad*, pp. 186-216.
- 34 Voir Mernissi, *Beyond the Veil*, et Mir-Hosseini, 'Sexuality, Rights and Islam'.
- 35 Ce raisonnement est présent dans de nombreux textes contemporains sur les femmes dans l'Islam. Un exemple explicite est Maududi, *Purdah* ; pour une analyse, voir Mir-Hosseini, 'Sexuality' and 'Gender Justice'.
- 36 Comme le montre Abou-Bakr in 'Teaching the Words of the Prophet', les femmes sont restées actives dans la transmission de la connaissance religieuse, mais leurs activités étaient limitées au contexte informel des maisons et des mosquées, et leur statut de juristes n'était pas officiellement reconnu.
- 37 Sachedina, 'Woman, Half-the-Man?', p. 149.
- 38 Sachedina, 'The Ideal and Real in Islamic Law', p. 29 ; soulignement ajouté.
- 39 Le fait que ces préceptes correspondaient à des pratiques effectives du mariage et des relations entre hommes et femmes est bien sûr à confirmer. Des études récentes dans l'Islam ont commencé à le faire. Voir par exemple Rapoport, *Medieval Islamic Society* ; Sonbol, *Divorce Laws in Islamic History* ; Tucker, *House of Law*.
- 40 Pour une discussion de ces concepts dans les travaux d'Arkoun, voir Gunther, 'Mohammad Arkoun'.
- 41 Voir Wright, 'Legal Rights and Women's Autonomy' ; son approche des suppositions sur lesquelles reposait le droit familial anglais du dix-huitième siècle révèle des parallèles étonnants avec celles du *fiqh* classique.
- 42 Parmi de nombreux écrits, voir particulièrement Ahmed, *Women and Gender in Islam*.
- 43 Ali, 'Progressive Muslims', p. 183.
- 44 Pour une discussion sur les conditions du contrat de mariage et sur son adoption dans les codes juridiques de deux pays arabes,

- voir El Alami, *The Marriage Contract in Islamic Law in the Shari'ah and Personal Status Laws of Egypt and Morocco*. Au sujet de la codification et des réformes, voir Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*.
- 45 Voir, par exemple, Sonbol, *Divorce Laws in Islamic History* and 'Women in Shariah Courts' ; Rapoport, *Medieval Islamic Society* ; et Tucker, *House of Law*.
- 46 Pour une discussion sur ce type d'écrits dans le monde arabe, voir Haddad, 'Islam and Gender' et Stowasser, 'Women's Issues in Modern Islamic Thought' ; pour l'Iran, voir Mir-Hosseini, *Islam and Gender* ; pour des exemples de textes en anglais, voir Doi, *Women in the Shari'a ; Woman Between Islam and Western Society* ; Maududi, *Marriage and Divorce in Islam and Purdah* ; et Mutahhari, *The Rights of Women in Islam*.
- 47 Pour une discussion, voir Mir-Hosseini, 'Gender Justice'.
- 48 Je détaille ce point dans Mir-Hosseini, 'The Construction of Gender' et 'Gender Justice'.
- 49 Pour la généalogie textuelle de cette pensée, voir Kurzman, *Liberal Islam*.
- 50 Au sujet d'Arkoun, voir Gunther, 'Mohammad Arkoun' ; au sujet d'Abou El Fadl, voir Abou El Fadl, *God's Name* ; au sujet d'Abu Zeyd, voir Kermani, 'From Revelation to Interpretation' ; sur Soroush, voir Soroush, 'Islamic Revival' et les articles disponibles sur son site Web (<http://www.dr.soroush.com/English.htm>), et sur ses idées relatives aux genres, voir Mir-Hosseini, *Islam and Gender*, Chapitre 7 ; sur Shabestari, voir Vahdat, 'Post-Revolutionary Modernity in Iran' et des articles et interviews sur Qantara.de (http://qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/i.html).
- 51 Masud, *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Shari'a*.
- 52 Mir-Hosseini, *Islam and Gender*.
- 53 Par exemple, Badawi, *Gender Equity in Islam*, et Mutahhari, *Women in Islam*.

54 Par « évolution paradigmatique », je veux dire un changement fondamental de l'approche et des présupposés sous-jacents. Le terme a été lancé par Thomas Kuhn dans son livre de 1962, *La structure des révolutions scientifiques*, pour décrire le changement des présupposés de base au sein de la théorie directrice de la science.

55 Kamali, *Justice in Islam*, pp. 3-4 ; soulignement ajouté.

56 Soroush, 'Islam, Revelation and Prophethood'.

Références

- 'Abd Al 'Ati, Hammudah (1997), *The Family Structure in Islam*, Indianapolis: American Trust Publications.
- Abou-Bakr, Omaima (2003), 'Teaching the Words of the Prophet: Women Instructors of the *Hadith* (Fourteenth and Fifteenth Centuries)', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1 (3), pp. 306-28.
- Abou El Fadl, Khaled (2001), *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld.
- (2004–5), 'The Place of Ethical Obligations in Islamic Law', *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 4 (1), pp. 1–40.
- (2007), 'The Human Rights Commitment in Modern Islam', in Joseph Runzo, Nancy Martin and Arvind Sharma (eds), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Oxford: Oneworld, pp. 301-64.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- (2001), 'The Qur'anic Concept of Justice', disponible en ligne sur <http://polylog.org/3fan-en.htm> (consulté le 24 juillet 2008).
- Ahmed, Leila (1991), 'Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation', in Nikki Keddi and Beth Baron, *Women in Middle Eastern History*, New Haven: Yale University Press, pp. 58-73.
- (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven : Yale University Press.
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid (1998), *The Proper Conduct of Marriage in Islam (Adab an-Nikah)*, Book Twelve of *Ihya 'Ulum ad-Din (Revival of Religious Sciences)*, traduit par Muhtar Holland, Hollywood, Fla. : Al-Baz.
- Al-Hibri, Aziza (1982), 'A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This Mess', in *Islam and Women*, Numéro spécial de *Women's Studies International Forum*, 5 (2), pp. 207-19.

- (1997), 'Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights', *American University Journal of International Law and Policy*, 12, pp. 1-44.
- (2001), 'Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities', *Journal of Law and Religion*, 15 (1 & 2), pp. 37-66.
- (2003-2004), 'An Islamic Perspective on Domestic Violence', 27, *Fordham International Law Journal*, pp. 195-224.
- Ali, Kecia (2003), 'Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law', in Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld, pp. 163-89.
- (2006), *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Quran, Hadith and Jurisprudence*, Oxford: Oneworld.
- Anderson, James Norman (1976), *Law Reforms in the Muslim World*, London: Athlone.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (2000), 'Islamic Foundation for Women's Human Rights', in Zainah Anwar and Rashidah Abdullah (eds), *Islam, Reproductive Health and Women's Rights*, Kuala Lumpur: Sisters in Islam, pp. 33-51.
- Badawi, Jamal (1995), *Gender Equity in Islam: Basic Principles*, Indianapolis: American Trust Publication.
- Barazangi, Nimat Hafez (2004), *Women's Identity and the Qur'an: A New Reading*, Gainesville: University of Florida Press.
- Barlas, Asma (2002), *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin: Texas University Press.
- Doi, Abdul Rahman (1989), *Women in the Shari'a*, London: Ta-Ha.
- El-Alami, Dawoud (1992), *The Marriage Contract in Islamic Law in the Shari'ah and Personal Status Laws of Egypt and Morocco*, London: Graham and Trotman.
- Esposito, John (1982), *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: Syracuse University Press.

- Farah, Madelain (1984), *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of Al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Gross, Rita (1993), *Buddhism after Patriarchy*, Albany: SUNY Press.
- Gunther, Ursula (2004), 'Mohammad Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought', in S. Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, pp. 125-67.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1988), 'Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World', in Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito (eds), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-29.
- Haeri, Shahla (1989), *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, London: I. B. Tauris.
- Hallaq, Wael (1997), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassan, Riffat (1987), 'Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition', *Harvard Divinity Bulletin*, 7 (2), Jan-May; also in her *Selected Articles (Women Living Under Muslim Laws)*, n.d., pp. 26-9.
- (1996), 'Feminist Theology: Challenges for Muslim Women', *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, 9, pp. 53-65.
- Herschel, Susannah (1983), *On Being a Jewish Feminist*, New York: Schocken Books.
- Hilli, Muhaqqiq (1985), *Sharayi' al-Islam*, Vol. II, traduction perse de A. A. Yazdi, compilé par Muhammad Taqi Danish-Pazhuh, Tehran: Tehran University Press.
- Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes Natsir and Marzuki Wahid (2006), *Dawrah Fiqh Concerning Women: Manual for a Course on Islam and Gender*, Cirebon, Indonesia: Fahmina Institute.
- Ibn Rushd (1996), *The Distinguished Jurist's Primer*, Vol. II (*Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*), traduit par Imran Ahsan Khan Nyazee, Reading: Garnet Publishing.
- Kamali, Muhammad Hashim (1996), 'Methodology in Islamic Jurisprudence', *Arab Law Quarterly*, pp. 3-33.

- (1999), *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Malaysia: Ilmiah Publishers.
- (2006), *An Introduction to Shari'ah*, Malaysia: Ilmiah Publishers.
- Kermani, Navid (2004), 'From Revelation to Interpretation : Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an', in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, pp. 169-92.
- Khadduri, Majid (1984), *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Khan, Maulana Wahiduddin (1995), *Woman Between Islam and Western Society*, New Delhi: The Islamic Centre.
- Kuhn, Thomas (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kurzman, Charles (ed.) (1998), *Liberal Islam : A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
- Lampe, Gerald E. (ed.) (1997), *Justice and Human Rights in Islamic Law*, Washington DC: International Law Institute.
- Maghniyyah, Muhammad Jawad (1997), *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, Vol. V, Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- Marmon, Shaun (1999), 'Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch', in Shaun Marmon (ed.), *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton: Department of Near Eastern Studies, pp. 1-23.
- Masud, Muhammad Khalid (1997), *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, New Delhi: Kitab Bhvan.
- (2001), *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Shari'a*, Inaugural Lecture, Leiden: International Institute for the Study of Islam in the Modern World.
- Maududi, Maulana Abul A'Ala (1983), *The Laws of Marriage and Divorce in Islam*, Kuwait: Islamic Book Publishers.
- (1998), *Purdah and the Status of Women in Islam*, 16th edn., Lahore: Islamic Publication (Pvt) Ltd.

- Mernissi, Fatima (1985), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, rev. edn., London: Al Saqi.
- (1991), *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, traduit par Mary Jo Lakeland, Oxford: Blackwell.
- Mir-Hosseini, Ziba (1993), *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*, London: I. B. Tauris.
- (1999), *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton: Princeton University Press.
- (2003), 'The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform', *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, 1(1), pp. 1-28.
- (2004), 'Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran', in Guity Nashat and Lois Beck (eds), *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 204-17.
- (2006), 'Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism', *Critical Inquiry*, 32 (1), pp. 629-45.
- (2007), 'Islam and Gender Justice', in Vincent J. Cornell and Omid Safi (eds), *Voices of Islam*, Vol. 5, Westport: Praeger, pp. 85-113.
- Mutahhari, Murtaza (1991), *The Rights of Women in Islam*, 4th edn., Tehran: World Organization for Islamic Services.
- Plaskow, Judith (2005), *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston: Beacon Press.
- Pesle, Octave (1936), *Le Mariage chez les Malékites de l'Afrique du Nord*, Rabat: Moncho.
- Rahman, Fazlur (2002), *Islam*, Chicago: Chicago University Press (nouvelle édition).
- Rapoport, Yossef (2005), *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruether, Rosemary Radford (1983), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.
- Ruxton, F. H. (1916), *Maliki Law: A Summary from French Translations of Mukhtasar Sidi Khalil*, London: Luzac.

- Sachedina, Abdulaziz (1999a), 'The Ideal and Real in Islamic Law', in R. S. Khare (ed.), *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York: Rowman and Littlefield, pp. 15-31.
- (1999b), 'Woman, Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence', in R. S. Khare (ed.), *Perspectives on Islamic Law, Justice and Society*, New York : Rowman and Littlefield; article disponible sur <http://people.virginia.edu/~aas/article/article1.htm> (consulté le 25 juillet 2008).
- Schussler Fiorenza, Elizabeth (1995), *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- Sharma, Arvind and Young, Katherine (eds) (1999), *Feminism and World Religions*, Albany: SUNY Press.
- Smith, Jane (1985), 'Women, Religion and Social Change in Early Islam', in Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly (eds), *Women, Religion, and Social Change*, Albany: SUNY Press, pp. 19-36.
- Sonbol, Amira El Azhary (ed.) (1996), *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse: Syracuse University Press.
- (2003-4), 'Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion', *Fordham International Law Journal*, 27, pp. 225-53.
- Soroush, Abdolkarim (1998), 'The Evolution and Devolution of Religious Knowledge', in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
- (2000), 'Islamic Revival and Reform : Theological Approaches', in *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, translated and edited with a critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri, Oxford: Oxford University Press.
- (2002), 'Islam, Revelation and Prophethood: An interview with Abdulkarim Soroush about the Expansion of Prophetic Experience', *Aftab*, No. 15; disponible sur <http://www.dr.soroush.com/English.htm> (consulté le 25 juillet 2008).
- (2007), 'The Beauty of Justice', *CSD Bulletin*, 14 (1 & 2) (Summer),

- pp. 8-12; disponible sur <http://www.drсорoush.com/English.htm> (consulté le 25 juillet 2008).
- Spectorsky, Susan (1993), *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, Austin: Texas University Press.
- Spellberg, Denise (1991), 'Political Action and Public Example: A'isha and the Battle of the Camel', in Beth Baron and Nikki Keddie (eds), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven: Yale University Press.
- Stowasser, Barbara (1993), 'Women's Issues in Modern Islamic Thought', in Judith E. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington: Indiana University Press.
- Tucker, Judith (2000), *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press.
- Vahdat, Farzin, (2004), 'Post-Revolutionary Modernity in Iran: The Subjective Hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari', in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, pp. 193-224.
- Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.
- (2004), 'Qur'an, Gender and Interpretive Possibilities', *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 2 (3), pp. 317-36.
- (2006), *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld.
- Webb, Gisela (ed.) (2000), *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Welchman, Lynn (2007), *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Willis, John Ralph (1985), 'Introduction: The Ideology of Enslavement in Islam', in John Ralph Willis (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, Vol. 1, London: Frank Cass, pp. 1-15.

Wright, Danaya (2007), 'Legal Rights and Women's Autonomy: Can Family Law Reform in Muslim Countries Avoid The Contradictions of Victorian Domesticity?', *Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World*, 5 (1), pp 33-54.