

4

Droits humains et religions : autour de la problématique femme et islam

Penda Mbow

L'importance de cette problématique est liée au contexte de globalisation dans lequel nous nous trouvons d'une part, et l'actualité de la situation de la femme dans les religions d'autre part, plus particulièrement la religion musulmane. On ne reviendra pas, ici, sur l'impact de l'islam sur les sociétés africaines marquées par son ancienneté et son expansion (Brenner 1995 ; Hiskett 1984 ; *Histoire générale de l'Afrique* (tomes III. et IV) 1990 ; Lewis 1966 ; Triaud 1986)¹. L'actualité du débat réside dans la situation récente des femmes afghanes, mais aussi l'affaire dite « Safiya Hussayni », du nom de la Nigériane condamnée à être lapidée pour « délit » d'adultère. Grâce à la mobilisation des organisations de droits humains et des associations de femmes, de la Communauté internationale tout entière, cette femme a pu être acquittée et échapper ainsi à une mort humiliante. Dès lors, la question des droits humains en islam devient plus que jamais cruciale. Qu'en disent le Coran la Sunna et le droit musulman ?

Depuis la révolution iranienne en 1979 et la naissance de la République iranienne, commencent à s'affronter une vision avec « des schémas réducteurs de l'islam, considéré par les Occidentaux comme un tout monolithique, immuable dans le temps et statique dans l'espace » (Balta 1986:10) et des positions de fondamentalistes complètement hermétiques à toute concession à l'endroit des libertés individuelles. Dans ces conditions, la situation de la femme devient un enjeu de taille. En réalité, la volonté des femmes musulmanes d'accéder à une liberté d'expression et à une participation accrue à la vie active ouvre la réflexion sur ses conditions d'existence. À ce sujet, on note des faits constituant

une rupture véritable. La publication de l'ouvrage de Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, reste un repère dans la nouvelle pensée féministe en pays musulmans. Même si l'origine du féminisme « d'essence musulmane » remonte au XIXe siècle dans un pays comme l'Égypte (Badran 1989), il faut reconnaître que les lecteurs francophones découvrent, avec Mernissi, une théorie autre que celle qui marginalise la femme dans l'islam.

Mais, depuis la crise des années 80, des événements remettent au devant de la scène l'exigence d'une réflexion sur les droits humains dans l'islam, car la réalité sociologique est telle que l'on n'arrive plus à dissocier ce qui relève des scripturaires, de la manipulation ou de l'interprétation tendancieuse. C'est cette situation de confusion qui donne un sens à l'exégèse féministe, car il s'agit de forger les armes pouvant aider la femme musulmane à se libérer davantage. Parmi ces tenants de l'interprétation féministe, on peut citer Riffat Hassan qui a centré ses travaux sur le Coran ; ainsi, elle a traité de : *The Qur'an and reproductive health of Women ; The Qur'an and sexuality ; The Qur'an and care responsibilities*, etc.²

Notre communication tournera autour des trois axes :

- l'actualité du débat, femme et islam ;
- la problématique des droits de l'homme dans l'islam ;
- l'interprétation féministe.

De l'actualité du débat : femme et islam

Dès que l'on jette un regard plus attentif sur la situation des femmes en pays musulmans, le tableau se révèle être fort éloquent. Ainsi note-t-on des cas extrêmes comme celui des Afghanes soumises à l'obscurantisme et à la violence des mollahs et autres prédicateurs en passant par celui des Saoudiennes et le cas, de toutes celles qui, comme elles, sont contraintes et forcées de vivre hors du temps et de l'espace. Dans certains pays d'Asie, de très nombreuses femmes se trouvent menacées dans leur vie, du fait de crime d'honneur ou en tant que butin de guerre ou encore pour délit d'adultère.

Concernant les femmes afghanes, par exemple, des témoignages ont signalé « les raptés et les coups qui s'abattirent » sur celles d'entre elles, cinq années durant, perçues comme « mal voilées, mal couvertes ou trop belles pour dissimuler une silhouette élégante sous le linceul de vivantes qu'on appelle *burqa* ». Les « mariages » forcés, dès l'adolescence, — dénoncés comme « de véritables viols autorisés », par les organisations féministes — furent légion sous le régime des Talibans (Khosrokhavar 2002) pour qui « la femme est le joyau de la maison, un bijou on le dissimule aux regards envieux, on le cache, on l'enterre s'il le faut ». Il leur est interdit de parler ou de rire bruyamment ; interdit de rouler à bicyclette ou à moto, interdit de montrer leurs chevilles, de se maquiller ou de porter des chaussures à hauts talons qui troublent les hommes par leurs claquements. En dehors des proches parents, il leur est interdit de parler aux hommes, interdit de déambuler sans homme dans la rue, interdit d'aller à l'école (après

l'âge de huit ans), interdit de travailler « sauf quelques médecins et infirmières préalablement formées ». (Khosrokhavar 2000). Cette conception des choses commence à gagner les milieux islamistes africains qui jusque-là, se contentaient d'un voile jeté sur les épaules de la femme ; mais aujourd'hui, le spectacle de femmes, complètement emmitouflées dans un habillement ne répondant pas aux exigences climatiques africaines, est courant dans les milieux universitaires sénégalais, par exemple. L'habillement a de plus en plus une fonction idéologique au détriment de la dimension pratique ; à Dakar, les filles étouffent sous la chaleur parce qu'habillées avec des manteaux en polyester et des chaussettes en laine. Depuis le 11 septembre, la passion prend le dessus sur la raison et le sens pratique des choses.

Les femmes afghanes ont payé le « prix fort du chaos » dit le sociologue iranien Farhed Khosrokhavar pour qui il s'agit d'une situation extrême, inédite dans l'histoire de l'islam. Il s'est produit en Afghanistan, pense-t-il, une sorte de meurtre culturel et symbolique des femmes, condamnées à n'être que des rouages dans le processus de reproduction physique d'une société. Historiquement, même dans la version la plus extrême du wahhabisme, c'est-à-dire de l'Islam puisant à ses sources les plus intransigeantes, on ne rencontre pas d'exemple d'une telle oppression, d'une instrumentalisation de la femme réduite à la plus simple nécessité biologique qui est de faire des enfants.

Une telle épreuve fut le résultat de la désarticulation de la société afghane, de la crise issue d'une guerre interminable dont l'Union soviétique fut le premier acteur, relayé par le Pakistan et l'Amérique, avant que ce pays ne sombre dans ses luttes de clans et le désintérêt coupable de l'Occident. Dans une situation de chaos, le pouvoir, même répressif, apparaît toujours préférable à une absence de pouvoir et, avec les talibans, les femmes afghanes, parce qu'elles sont les plus vulnérables, ont été les victimes d'un phénomène, hélas classique : on a fait peser sur elle toute la culpabilité liée à la déstructuration du pays afghan, aux rivalités des « seigneurs » de guerre, à la dénaturation d'une société encore largement tribale. On est en présence d'un phénomène de « bouc émissairisation » qui n'est donc pas spécifiquement dû à l'islam.

Il n'empêche que des musulmans, à travers une certaine lecture des textes et de leurs droits, organisent une dissymétrie entre l'homme et la femme. Le sort mineur de la femme en pays musulman est-il lié à cette dissymétrie ou à une modernisation anarchique de la société, s'interroge-t-on ?

L'islam devient ainsi une religion selon laquelle l'accent est mis sur la pudeur, la « couverture » de la femme, la ségrégation sexuelle pour des raisons qui ne sont pas toutes, à proprement parler, religieuses. Elles tiennent aussi à l'histoire des sociétés préislamiques, à la tradition tribale et patriarcale. La modernisation sociale et politique des pays musulmans a contribué à faire sauter cette cloison entre l'homme et la femme qui, à ce point, est typique de l'islam. L'un des premiers effets — et le plus spectaculaire — a été l'irruption des femmes dans un espace public exclusivement réservé et dominé par les hommes. Cette irrup-

tion a été la source d'une double angoisse³. C'est celle des hommes, d'abord, qui équivaut à une castration. Ils craignent de voir des femmes venir leur faire concurrence dans un espace public qu'ils sont désormais obligés de partager avec elles. Mais c'est aussi un phénomène angoissant pour les femmes « traditionnelles », inquiètes de voir les femmes modernes dérober la légitimité de leur rôle ; elles ont tout à perdre d'une désacralisation de ces rôles familiaux. Car l'effet principal de la modernisation a été la désagrégation des structures communautaires traditionnelles, de la structure villageoise, en particulier, bouleversée par la réforme agraire ou par le petit capitalisme qui « individualise » la propriété. Le seul lieu de sécurité mentale qui demeure est la famille. Or ces femmes qui s'insurgent contre l'injustice de leur condition sont sœurs, épouses, cousines, amies. Elles revendiquent une émancipation, mais se sentent aussi comptables de l'avenir de ce dernier lieu de sécurité qu'est le noyau familial, l'ultime lieu où, dans la société musulmane, on ose encore se confier aux uns et aux autres ; comptables et aussi un peu coupables de défendre une vision émancipatrice de la société qui remet certes en cause le modèle patriarcal, mais également un mode de stabilité familiale. De ce point de vue, elles vivent une certaine schizophrénie qui explique d'ailleurs leur présence affirmant leur attachement aux valeurs fondamentalistes.

Tant que l'islamisme est minoritaire dans un pays musulman, il rassure l'homme et la femme dans leur rôle traditionnel, dont la légitimité est religieusement renforcée. Il offre même une certaine possibilité aux jeunes femmes des couches populaires de sortir — bien sûr voilées — dans l'espace public, donc de concevoir un idéal de relative liberté et d'émancipation. Mais là où l'islamisme est en situation de pouvoir, l'une de ses premières mesures est d'étouffer ces vellétés et d'imposer une régression — au moins au plan juridique — de la condition féminine, à des fins politiques et au nom d'un islam qui imposerait la « soumission de la femme » à Dieu. Ainsi aboutit-on, quand l'islamisme est au pouvoir, à cette sorte de bipolarisation : d'un côté, une régression du statut juridique des femmes ; de l'autre, une exacerbation de la prise de conscience de leur oppression. Cela crée un état de tension extrême, vite insupportable, entre les autorités religieuses qui s'en tiennent à une interprétation littéraliste de textes et des femmes qui cherchent à s'émanciper.

La situation de l'Afghanistan montre toute la confusion qui règne, car il est difficile d'égrener tous les tabous machistes décrétés par le Mollah Omar et ses affidés depuis 1996. Mieux, il est quasiment impossible de démêler ce qui, dans cet obscurantisme bien trempé, ressort d'une version dévoyée de l'islam et de la tradition patchoune la plus antique. Le sort des femmes qui vivent dans les zones tribales patchounes du Pakistan voisin est-il très différent de ce qu'il est de ce côté-ci de la frontière ? Peut-on fonder cette vision sur le droit musulman qui est la référence la plus évoquée, lorsqu'il s'agit de la situation de la femme ?⁴

Venu de la Péninsule arabique, le droit musulman a été calqué sur le modèle de type tribal et patriarcal alors dominant, sur la prééminence du groupe de lignée agnatique, la parenté par le mâle et le privilège de la masculinité. Ce droit est issu à la fois de l'islam, de son texte et de tout ce qui fut alors emprunté, pour les besoins de la communauté naissante, aux coutumes préislamiques, à celle des groupes sémites et au groupe talmudique. Son champ s'est étendu à d'autres contrées et s'est enrichi de l'apport culturel des peuples conquis et acquis à l'islam. La focalisation sur la Shari'a mérite que l'on s'y arrête.

Dans sa traduction, Shar'ia de *sbar'* signifie la « Loi sacrée », le *fiqh* : la science de la shar'ia. L'un des plus grands spécialistes, Joseph Schacht, auteur d'un ouvrage de référence intitulé *Introduction au droit musulman*, donne une excellente approche de la Shari'a :

La Loi islamique résulte de l'examen minutieux, entrepris du point de vue religieux, d'un champ juridique hétérogène, puisqu'il recouvrait les divers éléments des lois de l'Arabie et de nombreux apports des peuples des territoires conquis. L'ensemble fut unifié en étant soumis au même type d'examen, dont les conséquences variaient beaucoup, étant presque inexistantes dans certains domaines, et, dans d'autres créant de nouvelles institutions (Schacht 1989).

Le Coran est une source de la Shari'a, mais il n'existe pas un ouvrage intitulé « Shar'ia » ! Des livres de *fiqh* ont été produits au cours de l'histoire : la *Muddawana* de Sahnun, la *Mumatta* de son maître Malik, le *Kitab al Umm* ou la Somme de Shafi'i, le *Mukhtasar* de Khalil ou même plus près de nous, l'œuvre de Suyuti ou le *Miraj as-Suud* d'Ahmad Baba de Tombouctou, etc.... La Shari'a est souvent mise au-dessus du dogme, même si elle n'est constituée que par l'ensemble des prescriptions de la Loi qu'étudient les *fuqaha* (*fiqh* étant traduit souvent par jurisprudence). Cette situation prête à confusion, on y reviendra à propos de l'interprétation féministe. Cette complexe et progressive construction de droit est brutalement stoppée au IV^e siècle de l'hégire (XI^e siècle de l'ère chrétienne), au motif de la « fermeture de la porte de l'*ijtihād* », autrement dit de la clôture de l'effort législatif et de l'interprétation doctrinale. Le droit du statut personnel — le droit de la famille — participe de cette logique. Il perpétue le modèle traditionnel de la famille patriarcale, agnatique et polygame, au sein duquel les femmes représentent l'honneur de la tribu, le vecteur de la reproduction du groupe et de son rayonnement social (les alliances matrimoniales). Les droits et les devoirs sont donc conçus en fonction d'une division sexuelle des rôles, donnant la prééminence au père, à l'époux, au frère, au fils et plaçant les femmes sous contrôle masculin.

Face à une vision devenue dogmatique, ce modèle a fini par se momifier et se raidir. Il est appliqué encore aujourd'hui dans ses institutions et valeurs traditionnelles — polygamie, répudiation, tutelle matrimoniale, inégalité successorale, devoir d'obéissance — à des sociétés où, malgré les changements de tous ordres, la question féminine est érigée en domaine réservé où nul ne peut entrer

sans y être autorisé. Mieux, dans les sociétés africaines où la culture, en raison des survivances fondées sur le matriarcat, avait accordé un statut enviable à la femme, les remises en cause se font au nom de la religion musulmane.

Les femmes restent assignées à un statut secondaire. Au mépris de la réalité et des principes d'égalité citoyenne reconnus par les lois et les constitutions, les mécanismes de la discrimination ont été introduits⁵. Il reste un décalage profond entre un droit traditionnel et les nouvelles réalités sociales, comme le partage des responsabilités avec les hommes, la participation des femmes au développement économique, leur contribution aux charges et à l'entretien de la famille. Ce dualisme oppose enfin, jusqu'à l'absurde, la sphère publique (droit au travail, libertés publiques, droit de vote) et la sphère privée (maintien du modèle traditionnel de la famille patriarcale).

Et, pourtant, tout n'est pas qu'arriération dans les sociétés musulmanes. À côté des expériences sociohistoriques les plus marquantes de marginalisation et de soumission de la femme, existent des expériences d'émancipation qui reposent sur une interprétation féministe des textes scripturaires. Mais avant de revenir sur la problématique de l'interprétation, peut-on parler d'une vision islamique des droits de l'homme ?

Droits humains et islam

La question des droits humains, qui se rapportent à l'individu, membre d'une société ou citoyen d'un État soulève en elle-même un ensemble complexe de rapports tant sur le plan historique, sociologique et philosophique que sur le plan religieux, juridique, économique et social, dont l'examen appelle prudence, information sûre et objectivité rigoureuse. Au demeurant, elle s'est posée, à travers les siècles, les pays et les générations, chaque fois que les contraintes d'un pouvoir oppresseur, les excès d'une civilisation, parvenue à son apogée et qui se met à décliner, ou des crises quel qu'en soit le caractère, sporadique ou général, compromettant ces droits.

Or le siècle désaxé, angoissé, tourmenté, que malheureusement nous vivons, cherche désespérément, à travers ses acquis culturels, ses progrès scientifiques et techniques, une paix efficiente et une stabilité durable. À la lumière de ses ambitions, marquées, la plupart du temps, du signe de la contradiction, de sa sagesse infuse dans l'incohérence, de sa substitution de l'intérêt privé à tout idéal moral supérieur, il apparaît en rupture graduelle avec les principes religieux et les normes éthiques reçues, voire les lois de la nature en ses composantes animales ou végétales. Cette rupture s'explique assurément par les mutations et les métamorphoses qui s'opèrent dans tous les domaines de la vie, d'un bout à l'autre du monde. Un tel « transformisme » met évidemment en cause l'échelle des valeurs traditionnelles, l'orientation de l'humanité, l'équilibre des nations et la vocation de l'homme dans sa grandeur et ses déficiences. Aussi n'est-il pas étonnant que l'on porte, depuis la fin de la dernière guerre mondiale, un intérêt

croissant aux « Droits de l'Homme ? » s'interroge Hirsch. Organisations internationales officielles, puissances publiques, associations, penseurs scrutent, non sans inquiétude et pour des raisons qui ne sont pas identiques, ce problème de plus en plus préoccupant. Quelle est la conception islamique des droits humains, à la lumière du Coran, de la tradition et des penseurs musulmans ?

Par conséquent la vision des droits humains en islam relève de la réflexion autour de la relation entre le sacré et la quête de liberté chez l'individu. Il y a, dans ces démarches spirituelles et au-delà des pesanteurs contradictoires de l'historicité des religions, une quête ultime, une perspective majeure, où la dimension de l'homme respecté ou reconnu pour ce qu'il représente dans la dynamique d'un accomplissement, constitue un impératif, parfois même un véritable projet éthique.

Les droits humains ne répondent pas à l'invention ou à la découverte des Lumières ou de la modernité. Ils ne sont pas liés exclusivement à une prise de conscience de l'humanité dans son histoire, à un moment précis où s'imposeraient une conversion des fatalités, un refus total des arbitraires. « Situons-les plutôt et justement et avec rigueur dans l'espace d'une prise en compte, d'une prise en charge du monde tel qu'il est, et ainsi qu'il est possible à tout homme de le faire devenir ou de le faire advenir », suggère Hirsch. Expression alors d'un choix, d'une volonté d'avenir, d'un engagement, de l'affirmation d'un individu épris du sentiment de la liberté, réalisation d'un idéal transcendant, le futur, ce temps d'accomplissement, mais aussi de révélation, est dès lors ressenti comme instance de libération, moment où l'homme totalement abouti vivra la plénitude d'une perfection retrouvée (Hirsch 1984:3).

Cette espérance est dominante dans la démarche, très souvent périlleuse, où s'engagent de plus en plus d'hommes, quand bien même leurs revendications semblent rattachées à des priorités plus réalistes, plus pragmatiques. Que peuvent dire et restituer les religions quant aux droits humains ? Quelle est la capacité de leurs fondements, de leurs démarches, de leurs pratiques actuelles permettant de franchir un passage aussi problématique que le nôtre de l'aventure humaine ? Existe-t-il réellement une place pour *une théorie des droits humains*, alors que les devoirs et le service de Dieu importent davantage dans les catégories des spiritualités — cela ayant parfois permis les excès et les aventurismes scandaleux dont certaines religions (mais dans ce cas s'agit-il encore de spiritualités authentiques ?) ont souillé la mémoire universelle.

Le chemin vers Dieu passe par l'autre, prochain ou lointain. Aspect d'une démarche exigeante et intransigeante, où l'autre peu à peu s'avère comme étant le frère. Inspiration de la relation révélée dans l'union et la concorde. Droits humains et paix dans l'humanité. Cette problématique des droits humains exige une analyse des valeurs fondatrices ou de la source du propos ; ce que disent ces spiritualités sur l'identité de l'homme, sa situation dans une économie divine, le sens de son engagement et ce qui révèle d'une lente conquête des libertés.

Naturellement, l'évolution historique tourne autour d'enjeux dont les points majeurs se posent en une confrontation effective entre religion et droits humains. Il en est ainsi des luttes actuelles dans lesquelles s'inscrit la question du statut de la femme. Voilà une question qui relève de la dimension dans le réel, donne une perspective aux engagements.

Trois moments construisent la cohérence des approches à propos des droits humains : « l'enracinement et ses traditions, la modernité et sa conscience, l'éthique ou l'exigence d'un temps nouveau et ses impératifs dans le débat sur la liberté » selon Hirsch (1984:3). Comment relier cette théorie des droits humains et la quête de la liberté chez la femme ? Ce qui donne tout son sens à l'exégèse, surtout la compréhension et la signification de l'homme en tant qu'individu doté de sens et de raison.

Ihsan Hamid Al Mafregy (1979), renforce cette vision selon laquelle « l'homme n'est pas un être quelconque, il est plus qu'un individu de l'espèce, il est une personne et c'est là le principe de sa dignité, mais cette idée n'exclut nullement que l'homme a des obligations à l'égard de la société, c'est-à-dire envers ses semblables. »

La nature de l'homme (*ayat*, signe de Dieu, selon l'expression islamique), lui donne une distinction exceptionnelle, et c'est pour cette raison que l'islam considère la personne comme ayant « la plus grande perfection dans toute la nature. »

Ce qui frappe dans l'islam, c'est la totalité profondément humanitaire qui apparaît tant dans la révélation coranique que dans les actes de son fondateur. L'islam a sa propre conception de l'homme quant à sa réalité essentielle et permanente, sa position présente, son devenir immédiat et lointain. L'ensemble des textes coraniques et traditionnels relatifs à l'homme et à sa condition d'être appartiennent à plusieurs catégories. Certains passages ont trait à l'homme archétype et à sa condition supérieure ; d'autres décrivent la réalité humaine dans son état immédiat. Puis un ensemble de récits trace la voie que l'homme doit suivre pour réaliser sa délivrance ; enfin, certains passages révèlent quel est le terme final du devenir humain. Ce corpus de textes traditionnels constitue véritablement les bases sur lesquelles s'est édifiée la conception islamique de l'homme et de son devenir.

L'être humain, dans sa constitution originelle, enseigne le Coran, est un signe [*ayat*] merveilleux de Dieu, la manifestation par excellence de la compassion universelle. Mais que signifie, précisément, que l'homme est un signe divin ? Quelle est la portée métaphysique de ce postulat en ce qui concerne la réalité essentielle de l'homme et sa condition d'être ? Le terme *ayat* (signe), désigne, selon l'expression du philosophe musulman Ibn Arabi, à la fois la preuve évidente d'une chose, sa puissance éclatante et la marque visible de sa présence » (Ibn Arabi 1955:19). Cela veut dire que l'homme porte en lui la preuve de la présence divine, qu'il est le symbole visible de l'invisible. Mais plus que le signe, l'homme est un miroir dans lequel se reflète la gloire divine et grâce auquel elle

se contemple dans sa forme parfaite déclare la tradition musulmane renforcée par Ibn Arabi : « j'étais (Dieu), un trésor caché, j'ai voulu être connu, à cette fin, j'ai créé l'homme et par lui, je fus connu » Ibn Arabi 1955:19).

L'affaire Safya Hussayni nous a poussées à réfléchir sur la conception islamique du péché. L'islam, selon des penseurs musulmans comme Mafregy, d'une part, ne considère pas l'acte de pécher comme une rupture fatale entre l'homme et Dieu, et d'autre part, tient la responsabilité de l'homme pour strictement individuelle. Il est dit, dans le Coran que : « Personne ne portera le fardeau d'autrui ». C'est à cette idée de responsabilité individuelle que l'islam se réfère pour écarter le dogme du péché originel. De même l'islam repousse toute idée de médiation, car la relation entre l'homme et Dieu est tout à fait directe, c'est-à-dire que l'homme doit d'abord demander pardon à Dieu seul (Coran, sourate III, verset 191).

Deux droits sont fondamentaux dans la religion musulmane : il s'agit des droits d'inviolabilité de la personne humaine et du droit d'inviolabilité de la propriété. La liberté dans l'islam est essentiellement libération spirituelle : objet de connaissance pour la théologie et pour la mystique, elle affecte l'âme et relève du sacré. D'autres libertés sont aussi essentielles, d'où la liberté politique et individuelle qui se définit avant tout par un état (*hukm*), un statut juridique si l'on veut. La liberté juridique est donc admise pour tous. Il s'agit ici d'un ensemble de libertés civiles reconnues, garanties et limitées par les prescriptions coraniques. Quant aux droits individuels, ils se déterminent en termes d'inviolabilité des biens d'autrui, de droit à la vie. Chaque homme a droit à la vie. L'interdiction de porter atteinte à la vie d'un être humain est l'une des plus formelles de celles que l'on puisse trouver dans le Coran et la Sunna. On peut aussi citer le droit à l'éducation. L'islam a révéralé le savoir et les savants en élevant le savoir au rang de la prière et prit grand soin des différents aspects de l'éducation. Il réclamait l'égalité et la liberté dans l'instruction et voulait donner aux riches comme aux pauvres, les chances équitables d'instruction. Il mit fin au système de classes sociales, imposa l'instruction à tout homme et à toute femme et leur en donna tous les moyens, s'ils en manifestaient le désir et la volonté. Les philosophes de l'islam, en effet, ont été unanimes à affirmer que l'éducation a pour seul but la perfection morale ; cela ne signifie point que l'islam ait négligé l'éducation physique, intellectuelle, scientifique ou pratique. Concernant le droit au travail, il s'agit d'une collaboration de l'homme avec Dieu. Avec le travail, Dieu demande à l'homme de l'aider à parfaire sa création. On peut ainsi continuer à évoquer les droits comme ceux relevant des besoins secondaires (conforts et loisirs), le droit à la propriété, etc.

C'est dans le cadre de ces droits que le mariage en islam est défini comme un acte juridique, voire un contrat qui ne devrait pas aliéner la liberté d'agir de la femme. En droit musulman, le mariage ne diminue en rien sa capacité. Il en résulte que la musulmane mariée peut contracter, transmettre à titre onéreux

ou même gratuit, hypothéquer, compromettre, transiger, intenter une action en justice ou y défendre, sans aucune autorisation maritale ou judiciaire. L'époux n'a aucune qualité pour s'immiscer de son chef dans l'administration des biens de sa femme et il n'a pas davantage le pouvoir de l'empêcher de plaider. Bref, la femme musulmane a une capacité juridique complète.

L'étude des droits humains en islam peut être d'une grande utilité pour l'interprétation féministe, qui, elle-même, a ses propres méthodes de persuasion et d'analyse.

De l'interprétation féministe en islam

Certains pays musulmans, depuis l'Égypte du XIX^e siècle, se sont appuyés sur cette interprétation féministe pour vivre des expériences d'émancipation. Seulement, malgré le réformisme qui, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les a secoués et le volontarisme des dirigeants post-coloniaux lancés dans la modernisation de leurs sociétés, ces pays ont reproduit, à des degrés divers, le modèle traditionnel de la famille musulmane. Seule la Tunisie bourguibienne, suivant en cela la Turquie kémaliste, a échappé à ce modèle. Le réformisme de Bourguiba — qui a fini par s'imposer dans la société et par vaincre la résistance des conservateurs — a fait de l'émancipation de la femme le levier de sa politique et de son combat pour le redressement national. Le code du statut personnel promulgué à Tunis, en 1956, a opéré une véritable révolution par le droit, au sein de la famille, en la soumettant à sa raison moderne l'abolition de la polygamie, de la répudiation, du tuteur matrimonial, du droit de contrainte ; l'instauration du divorce judiciaire, du libre et plein consentement des futurs époux, de l'adoption ; le réaménagement partiel des règles de dévolution de l'héritage. Cependant, cet aspect du réformisme bute encore sur le dernier rempart, le noyau dur du droit musulman : l'inégalité dans l'héritage.

Naturellement, le statut laïc des femmes est un facteur de progrès pour la femme. Il est facteur de progrès en émancipant la régulation juridique des rapports sociaux de tout impératif religieux et en libérant le religieux de toute instrumentalisation politique.

Pour les féministes musulmanes, (de même que pour les islamistes d'ailleurs) le Prophète Muhammad a libéré la femme⁶. Si l'émergence de l'islam au VII^e siècle avait représenté un progrès pour les femmes, le droit a durci les dispositions du Coran et les textes de la tradition. La polygamie, le voile, la répudiation sont typiques de ces déviations historiques. Au VII^e siècle de l'ère chrétienne, à une époque où l'Église doute encore que les femmes aient une âme, le surgissement de l'islam a marqué une révolution dans la condition féminine. Muhammad est né au cœur d'une société patriarcale où les filles ne sont que des bouches à nourrir et à éliminer en cas de trop-plein, en les enterrant vives, où elles ne sortent de leur situation d'esclave et ne deviennent « sujet » libre que lorsqu'elles sont mères. Mais l'extrême vigilance accordée à la virginité des filles et

à la fidélité des épouses — garantie de la pureté du sang et de l'honneur du clan — n'est pas une spécificité préislamique. Elle est typique « d'une anthropologie méditerranéenne qui marqua les trois monothéismes. » La révélation de l'islam offre à la femme, pour la première fois, la possibilité de rompre la chaîne de l'esclavage, d'être considérée, devant Dieu, comme l'égale de l'homme. Le prophète Muhammad (570-632 ap. J.C) interdit le meurtre des petites filles, or donne au mari de subvenir aux besoins de sa femme, crée, pour la fille, une part de l'héritage qui — même réduite à la moitié de celle de son frère qui a la charge des biens de famille — est, à l'époque, un progrès inimaginable. Lors de ses exploits spirituels et guerriers, Muhammad a toujours eu une femme à ses côtés. Par amour ou alliance diplomatique pour élargir son royaume, il en prit huit après la mort de sa première épouse, Khadidja (Tabari 1980).

Le Coran et la tradition (*sunna*) n'ignorent pas le sexe féminin. Muhammad ne fait pas figure d'ascète et n'a pas prêché, comme le Christ, une religion ascétique. La faute et la culpabilité ne sont pas imputées à la première femme, Ève, mais au Diable et à la capacité de l'homme de faire le mal.

« Tout le texte coranique peut être lu, prié, médité comme une louange au créateur, une ode à la beauté de ses créatures. Et si aujourd'hui on ne retient de l'histoire musulmane que l'extrême méfiance à l'égard des femmes, une marginalisation sexiste juridiquement codifiée, une persécution savamment orchestrée, on ne saurait oublier l'autre face de l'Islam : l'érotisme des *Mille et une Nuits*, la légitimité du plaisir et un désir infini, le raffinement des jeux sexuels, le goût de la bonne chair, de l'argent et des parfums »⁵.

Mais qu'une religion réformiste, exaltant l'ardeur sexuelle, soit devenue prison pour les femmes reste l'un des principaux mystères de l'islam. La raison fondamentale en est l'affirmation de la « prééminence » de l'homme. Un seul écrit l'atteste, le verset consacré à la répudiation dans la deuxième sourate : « Les épouses ont pour elles des droits, semblables à ce qui leur incombe. Les hommes ont cependant sur elles une prééminence. Allah est puissant et sage » (Sourate An Nissa'i). Tout un imaginaire machiste et paternaliste est né, qui a ouvert la voie à la plupart des discriminations et humiliations à l'encontre des femmes. Pour les démarches les plus courantes de la vie — aller à l'école, assister à des fêtes, se marier, se présenter devant le juge, partir en pèlerinage — la femme a toujours besoin d'un tuteur masculin, un père, un mari, un frère. Elle est exclue de toute fonction religieuse ou politique, même si les femmes ont gouverné des pays musulmans comme le Pakistan, le Bangladesh ou la Turquie, etc.

La polygamie est encore tolérée dans les pays comme le Maroc ou l'Égypte, ou au Sénégal, comme pratique courante. Il s'agissait alors de mettre à l'abri du besoin des femmes seules, répudiées ou veuves ; l'équité entre les femmes, sur les plans matériel et sexuel, y était prescrite : « Si vous craignez de pas être équitable, n'épousez qu'une seule femme » (Sourate An Nissa'i).

Le port du voile est un autre exemple de déviation entre une « lettre » du Coran, que les fondamentalistes appliquent avec rigueur, et un « esprit » qui n'en a pas fait une norme obligatoire. Le voile a touché toutes les religions, comme signe d'humilité devant Dieu. À l'origine, le *hidjab* désigne toute chose (tissu, mais aussi paravent ou arbre) qui empêche de voir, c'est-à-dire qui délimite l'espace du public et celui de l'intime. Selon la tradition, le Prophète eut une révélation du « voile » le jour de son mariage avec la belle Zaynab sur laquelle les hommes posaient un regard concupiscent. Son ami Umar, le futur calife, l'imposa aussi aux habitantes de Médine, ville aux mœurs plus relâchées qu'à La Mecque. Mais le Coran l'avait réservée aux épouses du Prophète et aux nouvelles croyantes pour les différencier de celles qui n'étaient pas encore converties. Pourquoi, le voile est-il devenu une norme ? s'interroge Henri Tincq. Le Coran demande aux femmes de « rabattre le voile sur la gorge » (du mot arabe *jouyoub*, qui peut être aussi traduit par décolleté) et s'en tient là. Bien des différences opposent le *haïq* blanc (couleur sunnite), porté par les Maghrébines, le *tchador* noir (couleur chiïte), porté par les Iraniennes, à la carapace (*burqa*) qui enveloppe le corps de la femme afghane ou saoudienne. Mais le Coran n'arbitre nullement entre des modalités d'habillement, plus symboliques et culturelles que proprement religieuses.

Ce qui est incontestable en revanche, c'est la sacralisation de la pudeur. En islam tout le corps de la femme est *awra*, mot qu'on peut traduire par « chose restant à découvrir », c'est-à-dire ce qui est caché et qui touche aussi bien les parties génitales du corps (de l'homme et de la femme) que de la vie privée. Cette notion capitale d'*awra* légitime et sanctifie la pudeur. Elle a été très tôt codifiée. L'*awra* et le *hidjab* délimitent les espaces du public et du privé, l'homme et la femme. C'est une séparation sexuelle radicale, imposée, normalisée ; elle est tellement intégrée dans les mentalités que l'on n'explique pas autrement la répulsion que provoque, chez beaucoup de musulmans, l'exposition de la nudité chez la femme occidentale.

Loin des traditions bibliques qui font porter à la femme le poids du péché originel, l'islam lui prescrit donc, dès le VII^e siècle, des égards d'une surprenante modernité : Dieu est aux femmes autant qu'aux hommes. Deux cents versets lui sont consacrés dans la quatrième sourate, précisément intitulée *Les Femmes*⁸. Les croyantes, autant que les croyants, sont promises au même paradis éternel et au même châtement que les hommes, si elles sont « hypocrites » ou « idolâtres ». Les préférées de Dieu sont les mères : « Le paradis est sous le pied des mères », dit un célèbre *hadith* du Prophète. Mais les épouses et les enfants sont tous des « biens de ce monde », d'ineestimables cadeaux de Dieu. « Les femmes sont l'autre moitié de l'homme » récite un *hadith*. Ou encore : « le meilleur parmi vous est le meilleur envers son épouse ». Quel plus bel hommage, enfin, que le verset 21 de la sourate « *Ar Rum* », qui énonce : « il est parmi les signes de Dieu d'avoir créé de vous, et pour vous, des épouses, afin que vous trouviez quiétude auprès

d'elles. » Le fait de répéter en trois temps la formule : « je te répudie » avant que la répudiation ne devienne définitive, devait tout simplement permettre à l'homme de réfléchir, de revenir sur sa décision et de retrouver sa femme, même si la formule avait été prononcée trois fois. On sait ce qu'il en est advenu, la répudiation est devenue, parfois, un moyen commode, pour un mari irascible, de décider du renvoi de son épouse.

Que de traditions ainsi déviées et devenues discriminatoires ! La question des femmes est la plus révélatrice d'un islam qui, dit Slimane Zeghidour, confond « la loi et la confession, le citoyen et le croyant, la piété et le civisme, le droit public et les bonnes mœurs religieuses ». Le droit a souvent perverti l'inspiration d'origine et aggravé le déséquilibre de la lettre coranique. Mais il convient de rappeler qu'une confusion entre la loi et la confession existe aussi en Israël ou dans la Grèce chrétienne : On ne peut s'y marier que devant le rabbin ou le pape.

Conclusion

La volonté de modernisation des sociétés musulmanes, ainsi que la centralité de la femme dans toute œuvre de développement et de progrès humain, nécessitent une maîtrise des questions de religions car elles fondent les psychologies collectives. Or pour éviter de figer la problématique femme dans un antagonisme dans lequel veulent l'enfermer tous les conservateurs, il faut aller au-delà d'une interprétation féministe qui, aujourd'hui, semble livrer toutes ses possibilités.

Seulement, pour ce combat difficile où les acquis sont toujours remis en question et pour faire arracher une petite conquête (au Sénégal, la révision du Code de la Famille pour changer l'autorité paternelle en autorité parentale ou, au Mali, l'élaboration d'un Code de la famille), il y a lieu de mener la bagarre jusqu'à l'épuisement, les femmes musulmanes ont besoin de nouvelles ressources et d'alliés. Nous pensons que l'exploration du domaine des droits humains en islam constitue un moyen de renouveler les théories féministes en islam et d'élargir la base de la réflexion.

Notes

1. Un ensemble de travaux peuvent donner des orientations sur la question dont : *Muslim Identity and Social Change in Subsaharan Africa*, Edited by Louis Brenner. London 1995.
Hiskett, M., *The Development of Islam in West Africa*. London 1984.
– Triaud J. « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest ». In Popovic, A and Veinstein G (eds), *Les ordres mystiques dans l'Islam*, 1986.
Ou divers articles parus dans la Revue : *Islam et sociétés au Sud du Sahara*.
– Lewis, I. M., *Islam in Tropical Africa*. London 1966
– *Histoire générale de l'Afrique*. (les tomes III. Et IV). UNESCO/NEA, 1990

2. Il faut aussi signaler que le réseau, *Femmes vivant sous loi musulmane*, a procédé ces dernières années à un important travail de collecte de textes, de témoignages pour doter les activistes d'informations, en plus d'un travail de lobbying. Le travail de l'Américaine, Amina Wudud est très novateur sur ce sujet ; cf. *Qur'an and Women : Re Reading the Sacred Text from a Perspective of a Woman*, Oxford University Press, NY 1999. Dans son introduction, Amina Wudud pose ainsi les termes de son projet et les objectifs qu'il veut atteindre : « My objective in undertaking this research was to make a 'reading' of the Qur'an that would be meaningful to women living in the modern era. By 'reading', I mean the process by reviewing the words and their context in order to derive an understanding of the text.
3. Fatima Mernissi a consacré l'introduction de son ouvrage, *Le harem politique*, à l'analyse de cette problématique.
4. Sur quelles bases scripturaires (Coran, Sunna) ou coutumières cette division sexuelle a-t-elle pu s'établir ? Le droit musulman est le droit des docteurs de la loi et des savants exégètes. Il s'est mué en droit immuable et sacré, entretenant par-là, le mythe de son absolue identité aux prescriptions de sources sacrées. C'est de cette construction que participe le droit du statut personnel, dont le contenu est définitivement fixé, il y a mille ans. Les docteurs de la loi ont fait de la polygamie, des châtiments corporels, de l'autorité de l'homme sur les femmes et de l'inégalité des parts successorales, la loi de Dieu et son prophète, la Shari'a. Or ce modèle n'a pas résisté aux nécessités sociales de la régulation juridique. En attestent les dérogations introduites par les pratiques et coutumes locales : les waqf ou habous (biens de mainmorte qui permettent de déroger aux règles de dévolution successorales, selon Sana Benachour, l'historienne tunisienne (Benachour 2002).
5. Un des meilleurs exemples à ce sujet reste le « Code de la Famille sénégalaise » voté en 1972 où, par esprit de conciliation, il continue encore à subsister des éléments discriminatoires largement dépassés par la réalité.
6. D'ailleurs, certains penseurs estiment que l'islam, de toutes les religions, était celle qui donna le plus de droits aux femmes. Ainsi le suggère Sélimane Zéghidour. « J'en vois quelques-unes tout occupées à teindre leurs cheveux pour les rendre blonds. Elles rougissent de leur patrie et regrettent de n'être pas nées en Germanie ou dans les Gaules » : ce n'est pas un précurseur de l'islamisme, mais Tertullien, l'un des grands théologiens chrétiens d'Afrique (155-220), qui se moquait ainsi du beau sexe et le contraignait au port du voile. « Dix siècles après, l'islamiste le plus tatillon n'y changerait pas une virgule », écrit Slimane Zeghidour dans *Le Voile et la Bannière* (Hachette, 1994). Autrement dit, l'antiféminisme n'a pas attendu, pour s'exprimer, les Ibn Taymiyya et autres juristes « machistes » de l'islam, ni les puritains du wahhabisme saoudien. Il a toujours figuré dans les récits bibliques, dans les Talmud, chez l'Apôtre Paul, chez Saint Augustin et Luther, chez les meilleurs auteurs chrétiens. Cf. « Homme/Femme en Islam », numéro spécial de la Revue *Notre Histoire*, n° 75 février 1991.
7. Cf., l'excellent article d'Henri Tincq, « Quand Mahomet libérait les femmes », paru dans *Le Monde* du 16.12.01, une des meilleures synthèses sur la question.
8. La Sourate 19 intitulée *Matyam* qui magnifie à travers la mère du Prophète Insa (Jésus pour les chrétiens), l'importance de la maman peut servir d'argumentaire pour celles qui luttent pour promouvoir l'autorité parentale.

Références

- Afkhami, M., 1995, *Faith and Freedom. Women's Human Rights in the Muslim World*, London, New York : Syracuse University Press.
- Al Mafregy, I. H., 1984, « L'islam et les droits de l'homme », in *Islam et droits de l'homme*. Recueil de textes présentés par Emmanuel Hirsch, Paris : UNESCO.
- An-Na'im, A. A., ed., 1995, *Human Rights and Religious Values, An Uneasy Relationship?* Amsterdam : Rodopi,
- Ascha, G., 1987, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris : L'Harmattan.
- Badran, M., 1989, «The Origins of Feminism in Egypt », In *Current Issues in Women's History* by Arina Angerman, GeerteBinnenia Annemiekerkennen, VeticPoets and Jacqueline Zirkzec, London : Routledge
- Balta, P., 1986, *L'Islam dans le Monde*. Dossier confectionné et présenté Collection la Mémoire du Monde, Paris : Éditions La Découverte.
- Benachour, S., 2002, « Un modèle patriarcal et polygame qui a fini par se momifier », *Le Monde*, L'islam et les femmes, 02 mars.
- Bessis, S. et Belhassen S., 1992, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris : Lattès,.
- Bodman, H. and Tohidi, N., ed., 1998, *Women in Muslim Societies. Diversity within Unity*, London : Lynne Rienner.
- Boubakeur, S. H., 1984, Préface de *Islam et droits de l'homme*. Recueil de textes présentés par Emmanuel Hirsch, Paris : UNESCO.
- Boudhiba, A, 1986, *La sexualité en Islam*, Paris : PUF.
- Brenner, L., ed., 1995, *Muslim identity and social Change in subsabaran Africa*, London : London, Hurst & Company
- Eposito, J., and Voll, J.O., 1996, *Islam and Democracy*, Oxford : Oxford University Press,
- Hirsch, E., 1984, *Islam et droits de l'homme*, Recueil de textes présentés par Emmanuel Hirsch, Paris : UNESCO.
- Hiskett, M., 1984, *The Development of Islam in West Africa*, London : Longman.
- Histoire Générale de l'Afrique*, 1990, (les tomes III. et IV). Paris, Dakar : UNESCO/NEA,
- « Homme/Femme en Islam », 1991, numéro spécial de la Revue *Notre Histoire*, n° 75 février.
- Ibn Arabi, M. D., 1955, *Fuṣṣ al-Hikam*, traduction française et notes par M. Burckhart Titus, sous le titre « La sagesse des Prophètes », Paris : Albin Michel.
- Imam, A. I., 1991, « The Development of Women's Seclusion in Hausaland, Northern Nigeria », *WULM*, Dossier n°9/10.
- Khosrokhavar, F., 2002, « Les femmes afghanes ont payé le prix fort du chaos », Dossier, *Le Monde*, L'islam et les femmes, 02 mars.
- Khosrokhavar, F., 2002, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris : Flammarion.
- Khosrokhavar, F., 2000, *Anthropologie de la révolution iranienne le rêve impossible*, Paris : L'Harmattan.
- I Lewis, I. M., ed., 1966, *Islam in tropical Africa*, London, Oxford University Press,
- Mernissi, F., 1987, *Le harem politique : le Prophète et les femmes*, Paris : Albin Michel.

- Tabari, 1980, *Mohammed, sceau des prophètes*, Paris : Éditions Sindbad.
- Tincq, H., 2001, « Quand Mahomet libérait les femmes », *Le Monde* du 16-12-2001,
- Triaud, J., 1986, « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest », in Popovic, A. et Veinstein, G., ed., *Les ordres mystiques dans l'Islam*, Paris : Éditions de l'EHESS.
- Schacht, J., 1989, *Introduction à l'histoire du droit musulman*, Paris : Maisonneuve Larose.
- Westerlund, D., ed., 1996, *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London: Hurst.
- Wudud, A., 1999, *Qur'an and Women : Re Reading the Sacred Text From a Perspective of a Woman*, New York : Oxford University Press.
- Zeghidour, S., 1994, *La Voile et la Bannière*, Paris : Hachette.