

La Coalition d'Oslo sur la Liberté de Religion ou de Conviction

UiO : **Centre Norvégien pour les Droits Humains**
Université d'Oslo

La Justice à travers l'Égalité

Construire la Connaissance Religieuse pour
une Réforme Juridique des Droits de la Famille Musulmane



Rapport sur le Projet de Loi
Concernant la Famille Musulmane de la Coalition d'Oslo

La Coalition d'Oslo sur la Liberté de Religion ou de Conviction

Centre Norvégien pour les Droits Humains

BP 6706 St. Olavs plass

No-0130 OSLO

oslocoalition@nchr.uio.no

Design: Millimeterpress

Image de couverture: Peter Sanders

Publication: Ottesen

La Justice à travers l'Égalité

Construire la Connaissance Religieuse pour une Réforme des Droits de la Famille Musulmane
Rapport sur le Projet de Loi concernant la Famille Musulmane de la Coalition d'Oslo

Mai 2013

Contents

A propos de ce rapport	5
Résumé	6
Introduction.....	8
La Controverse sur les Droits de la Famille Musulmane	10
L'historique du <i>Fiqh</i> Traditionnel: « Le Postulat d'Al-Qiwama ».....	13
Changer d'avis sur la justice.....	17
Changer les conditions sociales pour la justice.....	20
Faire de la place pour une transformation juridique.....	23
Nouvelles Approches des Textes Sacrés	26
Les trois bases de la réforme.....	30

A propos de ce rapport

La Coalition d'Oslo est un réseau international basé à l'université d'Oslo et financé par le gouvernement norvégien. Il regroupe des experts et des représentants de communautés religieuses, du milieu académique, des organisations non-gouvernementales, internationales et la société civile. Il a apporté un certain nombre de projets afin de promouvoir la liberté de religion ou de conviction à travers le monde. Depuis 2004, le projet de la Coalition d'Oslo « Nouvelles Orientations dans la Pensée Islamique » a organisé six ateliers internationaux et publié deux livres sur des questions polémiques liées à la réforme à partir de la tradition islamique : « Nouvelle Orientations dans la Pensée Islamique » (ed. Kari Vogt, Lena Larsen et Christian Moe, Londres : I.B. Tauris, 2009) et « Genre et Egalité dans le Droit de la Famille Musulmane » (ed. Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen et Christian Moe, Londres : I.B. Tauris, 2013) - cités ci-après sous forme de NDIT et GEMFL respectivement.

En 2007-2012, le projet a réuni un groupe diversifié d'experts musulmans pour discuter l'égalité des genres dans le droit de la famille musulmane, y inclus des érudits, des spécialistes en sciences sociales, humaines et juridiques et des militants dans des ONG. Ils se sont tous engagés dans la tradition islamique pour réaliser la réforme en conformité avec la

compréhension moderne de la justice. Trois ateliers internationaux ont été organisés à Marrakech et au Caire, s'en est suivi la publication du livre GEMFL, sur lequel est basé ce rapport.

Le rapport cible les décideurs politiques, les parties prenantes et les partisans de la réforme qui utilisent des argumentations fondées sur la connaissance pour réaliser une réforme juridique. Il résume les conclusions des discussions et des contributions écrites d'experts, et présente certains arguments primordiaux en synthèse.

Il n'y a pas eu de déclaration de consensus, et chaque auteur cité n'est pas responsable des arguments utilisés par les autres parties, ni de notre utilisation particulière de leur propre travail, ou de toute erreur contenue dans la présentation. Pour lire la version complète des conclusions et des arguments scientifiques tels que développés par les participants experts, et les preuves et les ouvrages cités, prière de voir les chapitres du livre et d'autres références clés sous le titre « ouvrages utiles » à la fin de chaque section.

*Ziba Mir-Hosseini
Kari Vogt
Lena Larsen
Christian Moe*

Résumé

Le droit de la famille musulmane est un sujet sensible et polémique. Dans les dernières décennies et malgré l'engagement juridique de la majorité des pays islamiques sur la scène internationale ayant pour but de promouvoir l'égalité en faveur des femmes, une tendance politique à « l'islamisation » de l'Etat et de ses lois a donné lieu à des nouvelles réglementations discriminatoires. Cependant, des progrès réalisés tels que le code de famille marocain de 2004, fondé aussi bien sur les sources islamiques que sur les droits humains internationaux, montrent qu'une réforme juridique pour l'égalité des genres est réalisable.

Les droits de la famille musulmane se basent sur une jurisprudence façonnée par les sociétés d'antan, qui sont très différentes de celles d'aujourd'hui. Un grand obstacle entrave l'égalité des genres et réside dans la manière dont les juristes musulmans classiques ont toujours procédé. En effet, ces derniers ont invariablement fait le lien entre l'obligation de l'homme à entretenir sa famille et le devoir de l'épouse à l'obéir ; c'est une relation controversée résumée dans la notion de la tutelle masculine, exprimée par les termes juridiques de *qiwama* et *wilaya*.

La justice est une valeur centrale dans l'Islam. Or ce que l'on entend par justice a changé avec le temps. La controverse sur les droits de la famille musulmane concerne deux notions totalement opposées de la justice : la première est citée dans les discours juridiques pré-modernes et se reflète sur les dispositions du *fiqh* classique qui pénalisent la discrimination fondée sur le sexe et le statut, alors que la deuxième notion est basée sur les compréhensions modernes de la justice auxquelles l'égalité est inhérente.

La réalité sociale a aussi changé. Les solutions juridiques conçues pour maintenir la justice dans une société tribale ou basée sur les liens familiaux n'assurent plus cette valeur aux femmes chefs de famille dans des nations-états qui traitent les hommes et les femmes comme des citoyens à part entière.

Ceux qui favorisent les droits de la famille faisant l'objet de discrimination à l'égard des femmes, affirment que les musulmans doivent accepter toutes leurs dispositions juridiques d'autant plus qu'elles sont divines et immuables. Toute-

fois, les érudits musulmans ont distingué entre les codes juridiques modernes et les dispositions (ahkām) des érudits, entre la Charia divine (la voie) et le fiqh humain (la compréhension de la Charia), entre les lois régularisant les transactions humaines et celles concernant le culte, et entre les différents niveaux des finalités de la loi islamique. Ces quatre différences primordiales permettent aux érudits de se rendre compte que les droits de la famille sont variables et élaborés par l'humain, à la lumière des conditions sociales en évolution et la compréhension des sources religieuses.

Les textes sacrés de l'Islam, le Coran et la Sunna du Prophète, ont toujours été interprétés à la lumière des contextes sociaux propres aux commentateurs, leurs hypothèses communes et compréhension de la justice, qui sont tous soumis au changement. Tandis que les réalités et les conceptions de la justice ont considérablement changé, les musulmans concernés relient les textes pour découvrir un message éthique et égalitaire qui met en question les dispositions juridiques traditionnelles, et qui prône équitablement justice et égalité pour les femmes et les hommes.

Pour éviter toute contradiction apparente entre la piété et l'égalité, et palier le déficit entre les tendances séculaires et religieuses, les mouvements des femmes musulmanes fondent leur travail de réforme juridique sur trois références de manière simultanée: la religion, les droits et la réalité quotidienne des femmes. Ces mouvements revendiquent leur place légitime parmi les points de vue divers dans la tradition islamique.

Introduction

Une nouvelle connaissance traite la disparité entre la Charia et le fiqh, entre les interprétations patriarcales et égalitaires de la religion, et entre le fait d'être une femme activiste et une bonne musulmane.

Comparons ces deux citations :

Les fondements de la Charia sont enracinés dans la sagesse et la promotion du bien-être de l'être humain dans cette vie et l'au-delà. La Charia regroupe la justice, la bonté, le bien commun et la sagesse. Toute disposition qui s'écarte de la justice pour établir l'injustice, de la bonté à la rudesse, du bien commun au préjudice, ou de la rationalité à l'absurdité, ne peut faire partie de la Charia.

L'épouse est une prisonnière chez son époux, une prisonnière qui ressemble à un esclave. Le Prophète a exigé que les hommes maintiennent leurs épouses tout en leur apportant de la nourriture et les habillant; ce sont les mêmes propos tenus à l'égard d'un esclave.

Ces deux citations énoncées par le même érudit, qui est Ibn Qayyim Al-Jawziyya (1292-1350), semblent contradictoires d'un point de vue moderne. Il semble que la loi qui regroupe

la justice, la bonté et la sagesse est incompatible avec l'idée que la femme est une prisonnière ou esclave chez son mari. La première citation reflète l'idéal de la Charia comme une loi divine, tandis que la deuxième révèle comment cette loi est comprise dans la jurisprudence (fiqh) médiévale.

Certains musulmans célèbrent et s'identifient à Ibn Qayyim quant à son idée sur la Charia qui invoque les principes éternels de justice, bien-être et raison, qui sont, toutefois, contestés par ses points de vue sur le mariage qui ne traduisent guère la justice de la Charia et ne peuvent être défendus pour des motifs raisonnables.

Alors que les femmes musulmanes s'organisent pour réclamer la réforme des droits de la famille, des droits nationaux discriminatoires, fondés sur le fiqh classique, elles ont vécu ces tensions et se posent des questions telles que: « Pourquoi la justice et l'égalité, que les musulmans croient faire partie de l'Islam

et de la Charia, ne sont-elles pas concrétisées dans les droits de la famille ? Comment peuvent-elles l'être ? Les femmes musulmanes peuvent-elles réclamer l'égalité juridique sans être en déphasage avec l'islam ? »

Dans ce livret, on discute les résultats selon une nouvelle connaissance islamique qui traite ces questions d'une perspective égalitaire s'informant de la tradition islamique, des conceptions modernes de justice et droits humains, et de la réalité sociale quotidienne des femmes. Leur travail, étayé d'arguments fondés sur les connaissances, est au cœur de la controverse actuelle sur les droits de la famille musulmane.

OUVRAGES UTILES :

- Ziba Mir-Husseini, « Justice, Equality and Muslim Family Laws » ; éditeurs, « Introduction » ; les deux au GEMFL.
- La première citation d'Ibn Qayyim Al-Jawziyya est prise de son *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* ; la deuxième est citée dans le livre de Youssef Rapoport: *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge U. Press, 2005).

La Controverse sur les Droits de la Famille Musulmane

Family law is a sensitive and contested matter. In recent decades, even as most Muslim countries have taken on international legal obligations to promote women's equality, a political push for 'Islamisation' of the state and its laws has resulted in new discriminatory rules. At the same time, developments such as the new Moroccan family code of 2004, based both on Islamic sources and international human rights, show that legal reform towards gender equality is possible.

Le droit de la famille reste un sujet sensible, du fait qu'il organise les relations étroites entre les hommes, les femmes et les enfants. Dans plusieurs pays, le droit de la famille est le seul domaine de droit qui garde un lien avec la jurisprudence (fiqh) islamique traditionnelle, et symbolise ainsi l'identité islamique collective. Les musulmans sont sensibles aux critiques externes adressés à ces lois, ce qui se comprend parfaitement, et se méfient des réformes qui contrediraient le sens apparent de la parole de Dieu.

Toutefois, les droits de la famille musulmane ont varié à travers l'histoire selon les différentes écoles juridiques (madhāhib), les traditions locales, les solutions des mouftis et juges basées sur la réalité de leur époque. C'est ainsi qu'ils se diversifient à notre époque d'un pays musulman à un autre, en allant du code tunisien progressiste qui a interdit la poly-

gamie et le droit unilatéral des hommes au divorce dans les années 1950, à l'application directe du fiqh Hanbali médiéval à l'Arabie Saoudite. Les transformations fragmentaires continuent à être introduites, comme c'est le cas de l'Iran qui a permis en 1992 aux femmes divorcées de réclamer une compensation pour leur travail domestique, ou de l'Égypte où les lois de divorce ont été réformées en 2000 pour permettre aux femmes d'avoir le divorce sans avoir recours au consentement de l'époux, mais en renonçant à leurs droits financiers.

Depuis les années 1970, deux événements majeurs opposés ont eu lieu. Le premier était la stipulation de l'égalité hommes-femmes dans le droit international à travers la convention des Nations Unies relative aux droits des femmes (CEDAW) qu'ont signée presque tous les pays islamiques. Le deuxième était la suspension ou le reculement de la lutte des

femmes pour l'égalité suite à la montée des mouvements politiques qui réclament « l'islamisation » de l'Etat et de ses lois. De plus, les réformes du droit de la famille en Iran ont été grièvement abolies après la révolution de 1979.

De plus, l'amendement ou l'adoption de nouvelles lois dans d'autres pays ont affaibli les droits que les femmes musulmanes avaient déjà obtenus. Dans les années 1990 en Malaisie, par exemple, une concurrence entre le parti au pouvoir et l'opposition islamiste pour avoir une légitimité religieuse a abouti à des amendements qui ont facilité le divorce aux hommes et la pratique de la polygamie. En revanche, d'autres musulmanes, en se référant à leur foi, à l'instar du groupe malaisien Sisters in Islam, ont réfuté la discrimination à l'égard des femmes au nom de la religion.

Autant que les initiatives de réforme traînaient, des problèmes ont émergé à cause du déphasage des lois avec la réalité des sociétés en mutation rapide. Les organisations non-gouvernementales des femmes égyptiennes étudiées par Marwa Sharafeldin, par exemple, se plaignent de la difficulté pour les femmes de justifier leurs raisons limitées de demander le divorce ; du retard dans le prononcé du jugement concernant la demande de divorce des femmes qui peut aller jusqu'à sept ans; du nombre restreint des procès déposés par les femmes quand les maris n'arrivent pas à payer la pension alimentaire, et l'inexé-

cution des jugements prononcés; de l'abus de « l'obéissance » citée dans un article de la loi de la part des époux quand leurs épouses demandent la séparation ; des crises financières auxquelles les femmes font face à la fin de la garde des enfants.

MAROC : DU STATUT DE MINEURES ÉTERNEL À LA CORESPONSABILITÉ DE LA FAMILLE

Le changement est, toutefois, possible. En 2004, le code marocain de la famille (Moudawana) a passé par des étapes importantes pour réaliser l'égalité des genres. Aicha El Hajjami a affirmé que le code de la famille de 1958 en vigueur a maintenu les femmes en statut de mineures éternel. Avant leur mariage, elles étaient sous la tutelle de leur père, mais quand elles se mariaient, elles devaient l'obéissance à leur époux en échange de la maintenance (nafaqa).

« La loi a changé en 2004 en y introduisant la gestion conjointe de la famille par les deux époux et la coresponsabilité égalitaire. »

Le mari avait un droit illimité à la polygamie et au divorce unilatéral. La femme avait le droit au divorce juridique uniquement si elle avait des motifs limités, et à condition qu'elle en fournisse des preuves ; ou à la séparation à travers la compensation (khul') qui a souvent permis à l'époux de forcer sa femme à renoncer à tous ses droits, y inclus la garde de l'enfant. Après le divorce, la mère avait la garde (hadāna) de

ses enfants, sauf si elle ne s'était pas remariée ou ne s'était pas installée loin du domicile de leur père.

La loi a changé en 2004 en y introduisant la gestion conjointe de la famille par les deux époux et la coresponsabilité égalitaire. La tutelle conjugale était optionnelle pour les femmes qui avaient atteint la majorité légale, et l'âge de mariage a été fixé à 18 ans pour les deux sexes. Des conditions rigoureuses ont été imposées sur la polygamie, laissant au juge le soin de l'évaluer. C'est ainsi que le divorce est devenu possible pour les deux époux et placé sous le contrôle du tribunal. En cas de divorce, la femme peut réclamer une part de l'actif acquis pendant le mariage.

Ces réformes, établis à travers un processus démocratique initié par le roi, ont été appuyés aussi bien par des érudits islamiques progressistes qui utilisent des arguments scripturaires, que des groupes de féministes qui se réfèrent aux droits humains internationaux et à la nécessité d'une société marocaine moderne. Des études ont montré des lacunes dans la loi, et une défaillance en matière de son application. Toutefois, elle représente une avancée pour l'égalité devant la loi en faveur des hommes et des femmes.

OUVRAGES UTILES :

- Sur le Maroc: Aicha El Hajjami, « The Religious Arguments in the Debate on the Reform of the Moroccan Family Code ».
- Sur la Malaisie: Zainah Anwar, « From Local to Global ».
- Sur l'Egypte: Marwa Sharafeldin, « Egyptian Women's Rights NGOs »; Mulki Al-Sharmani, « Qiwama in Egyptian Family Laws ».

(Le tout dans GMFL)

Pour un aperçu sur les droits de la famille musulmane et les réformes entreprises à travers le monde, voir :

- Abdullahi A. An-Na'im, *Islamic Family Law in a changing World : A Global Resource Book* (Londres et New York : Zed Books, 2002).
- *Knowing Our Rights: Women, Family, Laws and Customs in the Muslim World* (Women Living Under Muslim Laws, 2006, <http://www.wluml.org/node/588>).
- Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy* (Amsterdam University Press, 2007).

L'historique du *Fiqh* Traditionnel: « Le Postulat d'Al-Qiwama »

Les droits de la famille musulmane sont fondés sur la jurisprudence forgée par les sociétés d'antan qui sont si différenciées de celles d'aujourd'hui. Le lien controversé entre l'obligation de l'homme à la maintenance et le devoir de la femme à l'obéissance représente un obstacle à l'égalité des genres.

Les droits modernes de la famille musulmane sont basés plus ou moins sur le *fiqh* traditionnel, et l'effort intellectuel des érudits à comprendre la loi divine tout en interprétant les textes tels que le verset coranique 4 :34 (voir le tableau 1). Toutefois, plusieurs dispositions mises en œuvre aujourd'hui ont été établies depuis plusieurs décennies par des érudits qui ont vécu un système social patriarcal et, souvent, tribal qui acceptait l'esclavage, avant que la vie des hommes et des femmes soit transformée par les révolutions scientifiques et industrielles. Le *fiqh* traditionnel a été façonné par l'histoire, et illustre des conditions sociales qui n'existent plus aujourd'hui.

Les dispositions du *fiqh* sur la famille sont nombreuses et détaillées. Pour voir comment ils se concordent, et comment la discrimi-

nation de genre est ancrée dans la structure législative du *fiqh*, il est utile de commencer par le concept de tutelle masculine sur les femmes: Al-qiwama de l'époux sur l'épouse et la wilaya de l'homme le plus âgé de sa famille sur elle quant il s'agit de son mariage.

La notion que les hommes sont qawwāmoun sur les femmes, protecteurs et serviteurs, fondée sur les interprétations du verset 4 :34, est décrite par Ziba Mir-Hosseini comme un fondement du modèle patriarcal de la famille dans le *fiqh* classique, et pierre d'achoppement à l'égalité des genres à cette époque. Elle peut être appliquée dans toutes les branches de la loi islamique en relation avec les droits des hommes-femmes, mais plus particulièrement dans les lois conçues par les juristes classiques dans le cadre du mariage.

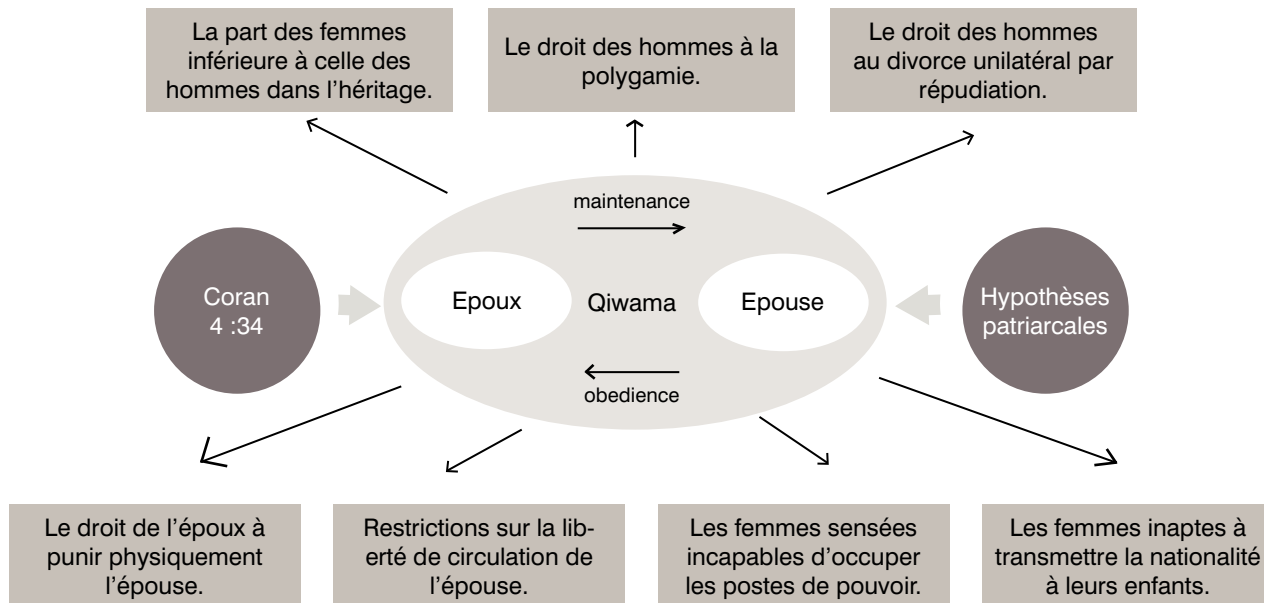
L'acte de mariage, qui s'assimile au contrat de vente, instaure juridiquement le devoir fondamental de soumission (tamkīn) de l'épouse envers son mari, et le devoir du mari à la maintenance (nafaqa) comme un droit de la femme qu'elle perd par sa désobéissance (nochouz).

Pourtant, ce « postulat d'Al-qiwama » a été utilisé pour donner une légitimité à l'inégalité, notamment quant il s'agit du droit de l'homme à la polygamie et au divorce par répudiation unilatérale (talāq). Cela a justifié aussi la part de l'héritage de la femme, qui est inférieure à

celle de l'homme, par l'obligation de l'homme à subvenir aux besoins de son épouse. Il a même été utilisé pour interdire aux femmes d'avoir accès au poste de juge ou de dirigeant politique, sous prétexte qu'elles sont sous l'autorité de leur époux, et ne seraient pas ainsi objectives et capables d'instaurer la justice si elles occupaient ces postes d'autorité.

D'une part, ces notions sont associées presque à toutes les dispositions des droits de la famille musulmane (figure 1). D'autre part, elles proviennent des hypothèses fondamentales élaborées par un fiqh pré-mo-

Figure 1: le postulat d'Al-qiwama en tant que fondement du droit de la famille patriarcal



BOITE 1 : VERSETS CORANIQUES CITÉS TYPIQUEMENT À L'APPUI DE LA HIÉRARCHIE DES GENRES

Quelques versets coraniques peuvent relativement être lus comme indicateur majeur à l'inégalité des genres : 2 :222-3, 2 :228, 4 :32, 4 :34, 43 :16-19.

La base textuelle qui prouve Al-qiwama de l'époux est le mot qawwamoun cité dans le Coran (4 :34)¹, qui est généralement compris comme un mandat donné à l'homme pour avoir l'autorité sur la femme :

« Les hommes sont qawwamoun (protecteurs/pourvoyeurs) sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à certains d'entre eux sur d'autres, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont qānitāt (obéissantes), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance (nouchouz), exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les (idribouhonna). Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes, Haut et Grand » (4 :34)

Le verset 4 :34 parle des femmes vertueuses en tant que qānitāt (traduit comme obéissantes), et conseille les

hommes sur la façon de se comporter avec les femmes en cas de désobéissance. Plutôt que d'être une description d'une relation matrimoniale idéale, ce verset peut être interprété comme une résolution du conflit entre les époux. C'est un sujet qui continue à être traité dans les dispositions égalitaires du divorce citées dans le verset qui suit (4 :35).

Malgré l'utilisation coranique du mot wali (tuteur) à maintes reprises dans plusieurs sens, ces versets ne sont pas cités par les juristes pour appuyer la doctrine de la tutelle matrimoniale (wilaya), à savoir 2 :221, 2 :232, 2 :234, 2 :237, 4 :2-3, 4 :6, 4 :25, 24 :32, 60 :10 ;65 :4.

Le verset 2 :228 énonce, dans la traduction de yousef Ali, que les « femmes doivent avoir les droits similaires à ceux des hommes, en conformité avec l'équité ; mais les hommes ont une prédominance (des avantages) sur elles. »

Le verset 2 :222 traite l'impureté due aux menstrues, tandis que le verset 2 :223 qui s'adresse aux époux, assimile leurs épouses au champ de labour et les autorise « d'approcher leur champ de labour quand et comme ils veulent ». Les versets 43 :16-19 traitent l'adoration des divinités femelles plutôt que les affaires humaines.

¹ <http://www.quranexplorer.com/quran/>

derne au sujet de la nature et les capacités des femmes, et des interprétations du Coran (tafsir) déduites de ces hypothèses. Ces hypothèses n'étaient pas limitées au fiqh, mais plutôt partagées en général par les sociétés non musulmanes à l'époque.

Aujourd'hui, le postulat d'Al-qiwama dans le fiqh peut être compris comme une « construction sociale », une réalité qui semble être créée et maintenue par les interprétations des personnes qui ont vécu un certain contexte culturel et social. Il semblait être juste dans le contexte social où il a émergé, mais la société et la compréhension de la justice ont changé.

OUVRAGES UTILES :

- Ziba Mir-Hosseini, « Justice, Equality and Muslim Family Laws », dans GEMFL.
- Lynn Welchman « A Husband's Authority: Emerging Formulations in Muslim Family Laws, » *International Journal of Law, Policy and the Family* 25 (1) (2011) 1-23.

VOIR AUSSI:

- Mir-Hosseini, « The Construction of Gender », *Hawwa* 1 (2003): 1; Mir-Hosseini, « Tamkin: Stories from a Family Court in Iran », dans *Everyday life in the Muslim Middle East*, eds Donna Lee Bowen et Evelyn A. Early, 136-150 (Bloomington: Indiana University Press, 2002).
- Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006).
- Manuela Marin, *Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'an 4:34*, *Studia Islamica* 98 (2003), 5-10.
- Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: One-world, 2006), chapitre 6, 187-216, « Qur'an, Gender, and Interpretive Possibilities ».
- Sa'diyya Sheikh, « Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology », *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), 49-73.

Changer d'avis sur la justice

La justice est une valeur centrale en Islam, mais sa compréhension a changé avec le temps. La controverse sur les droits de la famille musulmane implique deux notions de la justice opposées de façon radicale: la première est trouvée dans les discours juridiques pré-modernes et se reflète sur les dispositions classiques du fiqh qui sanctionnent la discrimination fondée sur le genre, la foi et le statut ; alors que la deuxième est basée sur la compréhension moderne de la justice, inhérente à l'égalité.

Tandis que les musulmans ont appris à croire en un Dieu juste, il était difficile pour Zainah Anwar et les autres femmes qui ont fondé le groupe malaisien Sisters in Islam dans les années 1980, de croire que toute injustice, oppression ou violence contre les femmes pouvait être sanctionnée par Dieu. Toutefois, elles se souviennent que les autorités leur ont dit que l'homme a le droit divin à frapper son épouse, ou à prendre une seconde épouse ; ou que l'enfer serait rempli de femmes parce qu'elles n'ont pas couvert leur têtes et étaient désobéissantes à leur époux.

Après avoir lu directement le Coran sans intermédiaire, Anwar dit, ces musulmanes sont désormais convaincues que ce n'était pas l'Islam qui a opprimé les femmes, mais plutôt les interprétations du Coran influencées par les pratiques et les valeurs culturelles d'une société patriarcale.

De même, la recherche menée par Sharafeldin sur les organisations non-gouvernementales des femmes égyptiennes a révélé que plusieurs activistes se considèrent comme des femmes croyantes, et peuvent rejeter les revendications des femmes qu'elles croient aller à l'encontre du Coran. Mais elles peuvent aussi réfuter les demandes religieuses qui s'opposent à leur esprit islamique contemporain qui prône les droits humains et la dignité. Ces notions ont radicalement changé depuis l'âge classique.

DE LA JUSTICE PROPORTIONNELLE À LA JUSTICE ÉGALITAIRE

Mohsen Kadivar remarque qu'avant l'âge moderne, les droits des femmes ont été limités par la notion de la justice appuyée par la philosophie politique d'Aristote, conformément à laquelle le fait d'accorder des droits égaux aux personnes inégales serait injuste. Pourtant, les gens avaient des droits qui correspondaient

à leurs capacités, facultés et potentiels, qui étaient supposés être innées chez les deux sexes et les différents groupes sociaux. Ce point de vue, considéré comme correct et raisonnable, a été partagé pour des siècles par les musulmans et les non-musulmans. Aux femmes, esclaves et non-musulmans a été accordé un statut inférieur à celui des hommes, des personnes libres et des musulmans.

Aujourd'hui, la compréhension des droits, les notions de la justice, ce qui rend une personne titulaire de droits et ce qui constitue une loi ou une pratique juste, ont changé. Les êtres humains sont considérés titulaires de droits, tout simplement, en tant qu'êtres humains ayant une dignité égalitaire basée sur leur nature humaine partagée, qui ne change pas quel que soit le genre de la personne.

Ce point de vue est souvent appuyé par des arguments raisonnables et suscite une ancienne controverse dans la pensée religieuse : si la raison peut définir ce qui est juste. D'ailleurs, plusieurs érudits musulmans affirment que cette compréhension moderne se conforme avec l'esprit égalitaire de l'Islam, et avec l'enseignement coranique qu'un seul esprit est à l'origine des êtres humains, hommes et femmes, ayant des devoirs et des responsabilités divins (voir tableau 2).

Bien que des juristes islamiques contemporains ont refusé l'ancien raisonnement -l'esclavage n'est plus accepté-, le genre reste une question posée. L'ancien système était basé sur

la compréhension de la nature des hommes et des femmes sans être appuyé par des preuves ni la réalité quotidienne. L'expérience a montré que les femmes étaient capables de réaliser toutes les tâches que les hommes pouvaient exécuter dans la société si elles avaient les mêmes opportunités et la même éducation.

DIFFÉRENCE ET ÉGALITÉ

L'égalité humaine est vue aujourd'hui comme un élément essentiel à la justice, mais cela donne lieu à des points de vue divergents sur la méthode la plus juste à s'adapter aux différences entre individus. Selon ce qu'Anver Emon appelle « le paradoxe de l'égalité », celle-ci n'est pas simplement le fait d'être traité pareillement, mais aussi de traiter des personnes différentes de manière différente pour ne pas être injuste. La question reste de savoir dans quels cas deux personnes doivent être traitées différemment au niveau juridique, et dans quelles mesures cette distinction devient de la discrimination.

Cela reste une question majeure pour les groupes féministes aussi bien dans le monde islamiques qu'ailleurs. Le débat continue entre les partisans de principes différents ; les tenants de « l'égalité officielle » réclament la promulgation des lois qui ne distinguent pas entre les sexes, alors que les tenants de « l'égalité substantielle » préconisent les droits qui assurent aux femmes « l'égalité d'opportunité » et « l'égalité des résultats ». Les discussions tournent, à titre d'exemple, autour de la nécessité d'avoir

« Le sens de l'égalité doit être entièrement mis au point dans des contextes culturels et sociaux différents. Il est évident qu'il n'est pas possible d'avoir un droit de la famille musulmane identique et immuable »

une « discrimination positive » en faveur des femmes pour une égalité concrète avec les hommes après des siècles de discrimination négative, ou une indemnisation pour le temps et les risques de grossesse et d'accouchement.

Choisir la justice comme l'égalité des genres au niveau juridique, ne signifie pas que les musulmans modernes importent un ensemble de solutions juridiques prêtes à l'emploi. Le sens de l'égalité doit être entièrement mis au point dans des contextes culturels et sociaux différents. Il est évident qu'il n'est pas possible d'avoir un droit de la famille musulmane identique et immuable : une loi qui assure la justice dans un contexte peut engendrer l'injustice dans d'autres époques et contextes.

Les organisations non gouvernementales des femmes égyptiennes, par exemple, savent bien que l'égalité totale au niveau juridique n'abolira pas uniquement les privilèges accordés aux hommes, mais affaiblira aussi la position des femmes quant à la négociation au mariage, puisque certains privilèges accordés aux femmes, tels que leur demande de maintenance et de mahr, vont aussi disparaître. Les ONG ne s'opposent pas au devoir des hommes à la maintenance (nafaqa), malgré le fait qu'elles critiquent fortement l'obligation d'obéissance

de la femme à son mari. Cela peut sembler incohérent. Toutefois, Sharafeldin remarque que cela peut être considéré comme une façon de traiter le paradoxe de l'égalité, tout en prenant en considération la situation difficile au niveau social et économique que plusieurs femmes égyptiennes rencontrent, et essayant d'assurer leur égalité substantive à travers une discrimination positive. Car la justice n'est pas la seule idée qui a changé, mais aussi les conditions sociales qui permettent de la réaliser.

OUVRAGES UTILES :

- Sur l'ancienne et la nouvelle compréhension de la justice: Mohsen Kadivar, « Revisiting Women's Rights in Islam » ; Hassan Yousefi Eshkevari, « Rethinking Men's Authority over Women ».
- Sur la Malaisie: Zainah Anwar, « From Local to Global ».
- Sur l'Egypte, Marwa Sharafeldin, « Egyptian Women's Rights NGOs ».
- Sur la différence et l'égalité, Anver E. Emon, « The Paradox of Equality and the Politics of Difference ».

(le tout dans GEMFL)

Changer les conditions sociales pour la justice

Les solutions juridiques élaborées pour renforcer la justice dans une société tribale ou basée sur les liens de parenté ne sont plus utiles pour les femmes qui subviennent aux besoins de leur famille dans un Etat-nation moderne où les hommes et les femmes sont tous des citoyens.

Les dispositions du *fiqh* proviennent d'une société tribale et d'un système social fondé sur les liens de parenté. La tribu ou le clan ont garanti les droits et la sécurité de chacun de leurs membres, et des étrangers qui deviennent leurs clients. Une hiérarchie sociale rigoureuse a déterminé les droits des personnes selon leurs âges, genres et relations. C'est ainsi que plusieurs versets coraniques se sont penchés sur l'humanisation de ces traditions discriminatoires et patriarcales, mais quand le *fiqh* a été élaboré dans un milieu urbain où les relations tribales ont été déjà affaiblies, les érudits ont préservé et défendu plusieurs pratiques discriminatoires patriarcales, au lieu de développer les impulsions égalitaires.

A titre d'exemple, le wali ou le tuteur matrimonial était nécessaire dans un contexte tribal pour protéger les intérêts de la pupille. Muhammad Khalid Masud assume que la tutelle matrimoniale était une procédure qui visait à pro-

mouvoir l'égalité des genres par la protection des femmes, le genre le plus défavorisé.

Dans le monde contemporain, c'est l'Etat qui est censé protéger ses citoyens et leurs droits égalitaires de manière équitable. Cette transformation profonde qu'a connue le système social et politique incite les érudits à réévaluer les dispositions du *fiqh* prévues pour une société tribale.

Les notions modernes de l'égalité juridique et de la justice, fondées sur les droits individuels au lieu de la hiérarchie sociale, ont aussi changé le rôle des parents. Dans cette situation, la wilaya et qiwama sont devenues des obstacles plutôt que des moyens pour réaliser la protection. Par exemple, elles peuvent être abusives, comme le feraient parents et tribunaux, pour mettre fin à un mariage qui a été contracté librement par une femme adulte et habile, ou pour forcer les filles à se marier contre leur gré.

FEMMES CHEFS DE FAMILLE :

Des études sur les affaires juridiques en Egypte, Iran, Maroc et Palestine (voir «ouvrages utiles») ont montré que les pratiques de mariage sur le terrain dans ces contrées se divergent de plus en plus du modèle juridique du mariage islamique maintenu dans leur code de la famille. Les lois, conformément au *fiqh* classique, assument que l'époux est le pourvoyeur, et l'épouse est financièrement dépendante et obéissante. En réalité, les époux ne sont pas forcément les seuls pourvoyeurs. Les femmes ont toujours contribué à subvenir aux besoins de leur famille en travaillant dans les champs, l'artisanat, le commerce, ou dans d'autres domaines ; et récemment, elles sont reconnues de plus en plus pour le rôle important qu'elles jouent dans l'entretien financier de la famille, parfois, en tant que seules pourvoyeuses.

Certains affirment que la répartition classique des droits et responsabilités entre les conjoints, porte atteinte à l'équilibre qui doit régner dans la vie familiale de nos jours. En tout cas, les femmes chefs de famille réalisent aujourd'hui que la loi est injuste quand elle les oblige à l'obéissance et leur accorde moins de droits. Par exemple, la loi de divorce est fondée sur l'idée que les femmes sont dépendantes, alors qu'en réalité elles assument la responsabilité financière de la famille. Cela peut paraître contradictoire avec les notions coraniques et contemporaines du mariage qui considèrent les conjoints comme des compagnons et des partenaires.

Si les hommes ont l'autorité « ...à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens » (4 :34), les femmes peuvent être aussi considérées comme des protectrices et chefs de leur famille quand elles gagnent de l'argent et contribuent à subvenir aux besoins de leur famille. Toutefois, les groupes féministes et les études réalisées ne revendiquent pas l'inversion des rôles entre hommes et femmes, sur la base du même postulat d'antan d'al-Qiwama qui relie l'autorité au sein de la famille au pouvoir financier. Pourtant, elles veulent que la loi mette les deux conjoints sur le même pied d'égalité et responsabilité mutuelle, tout en concrétisant « l'amour et la bonté » que Dieu a mis en leur cœur (30:21).

FURTHER READING

- Sur Wilaya et Qiwama en tant que protection dans le contexte tribal, voir Muhammad Khalid Masud, « Gender Equality and the Doctrine of Wilaya » ; Faqihuddin Abdul Kodir, « Gender Equality and the Hadith of the Prophet Muhammad », les deux dans GEMFL.
- Sur la différence entre le modèle juridique et les pratiques matrimoniales, voir Mir-Hosseini, « Justice, Equality and Muslim Family Laws » ; Al-Sharmani, « Qiwama in Egyptian Family Laws », dans GEMFL. Sur des questions d'autorité parentale, voir Khalid Masud, « Gender Equality and the Doctrine of Wilaya ».
- Voir aussi: Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial : A Study of Islamic Law* (Londres et New

- York: I.B. Tauris, 2002); Nahda Shehada, « House of obedience: social norms, individual agency, and historical contingency », *Journal of Middle East Women's Studies* (5/1 (2009), pp. 24-49; Lynn Welchman, *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shar'i Judiciary in the Palestinian West Bank* (La Haye: Kluwer Law International, 2000).
- Shehada, "House of obedience: social norms, individual agency, and historical contingency", *Journal of Middle East Women's Studies* 5/1 (2009), pp. 24-49; Lynn Welchman, *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shar'i Judiciary in the Palestinian West Bank* (The Hague: Kluwer Law International, 2000).

Faire de la place pour une transformation juridique

Ceux qui favorisent les droits de la famille discriminatoires déclarent que les musulmans doivent comprendre la sacralité et l'immutabilité de toutes leurs dispositions. Toutefois, les érudits ont déterminé quatre différences majeures qui permettent de reconnaître la nature humaine et changeable des droits de la famille, à la lumière des conditions sociales variables et de la compréhension de la religion.

Premièrement, les droits de la famille musulmane modernes ne correspondent pas au *fiqh*, la jurisprudence islamique traditionnelle dont elles dépendent. Le *fiqh* est un travail scientifique des juristes, tandis que les droits de la famille musulmane sont codifiés de manière sélective par le corps législatif des Etats-nations modernes, et ce, conformément à la volonté de ceux ayant le pouvoir politique. Tout au long de ce processus, la flexibilité et la diversité d'avis du *fiqh* traditionnel, qui était parfois en faveur des femmes, ont été perdues avec le temps.

Deuxièmement, selon une définition communément établie, le *fiqh* n'est pas la même chose que la Charia, la loi divine. Le *fiqh* est littéralement la « compréhension » de la loi divine par des êtres humains faillibles. Il est compris comme étant une estimation du vrai sens du message divin. Toutefois, les musulmans contemporains peuvent croire

que les notions patriarcales du *fiqh* médiéval contestent les finalités suprêmes de la Charia (tel qu'illustrées dans les mots d'Ibn Qayyim cités ci-dessus dans l'introduction).

Troisièmement, les érudits musulmans ont toujours distingué entre les dispositions liées aux *'ibādātes*, l'adoration, la relation entre l'humain et Dieu, et celles en relation avec les *mo'āmalātes*, les transactions sociales entre les être humains. Ces érudits ont voulu changer cette deuxième catégorie des lois à travers la réflexion intellectuelle (*ijtihād*) selon les besoins de l'époque. Les sujets juridiques concernant le mariage et la famille font partie des *mo'āmalātes*.

Pourtant, les droits de la famille musulmane modernes tirent leur légitimité de leur relation avec un ensemble de dispositions religieuses (*ahkām*) qui traitent la vie maritale et familiale en détails. Ceci permet aux opposants

à la réforme de présenter les dispositions en tant qu'un sujet religieux d'une grande importance, tout en défendant par exemple la polygamie comme si elle était un commandement essentiel à l'exemple de la prière elle-même.

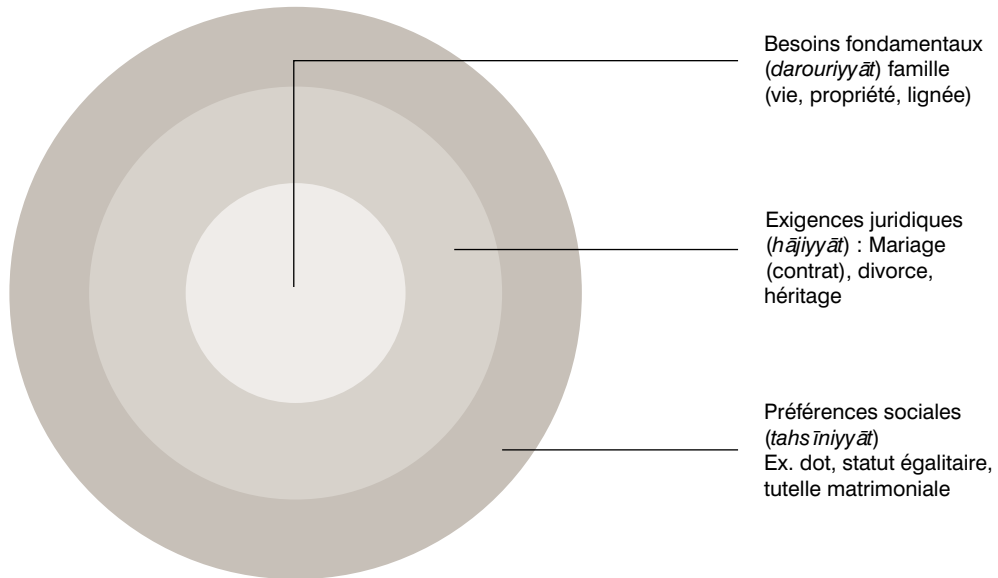
Mais est-ce que chaque disposition du *fiqh* est une finalité qui a la même importance en tout temps et en tous lieux ? Une théorie de la loi islamique qui remonte à presque mille ans propose une quatrième différence entre les différents niveaux de normes dans la Charia. Les érudits modernes ont conclu qu'elle offre un critère pour distinguer les normes

locales et celles limitées par le temps, de celles ayant une importance majeure, universelle et durable.

LES TROIS NIVEAUX DE NORMES ISLAMIQUES

La théorie des finalités de la loi islamique (maqāsid Charia) a été établie par les érudits al-Ghazali (d. 1111) et al-Chatibi (d. 1388). Ces finalités ont été divisées en trois niveaux auxquelles plusieurs normes s'appliquent : *darouriyāt*, *hājīyyāt* et *tahsīniyyāt*, des termes qui sont difficiles à traduire.

Figure 2: Three levels of Islamic family norms as protective circles (adapted from Khalid Masud)



Mumammad Khalid Masud a discuté les trois niveaux de normes, tout en reformulant l'argument d'al-Chatibi en des termes modernes, et les a défini en tant que besoins universels ou fondamentaux, exigences juridiques et préférences sociales, qui protègent et dépendent l'un de l'autre. Elles peuvent être visualisées sous forme de trois cercles concentriques (image 2). Al-Chatibi met la famille dans le premier cercle en tant que besoin fondamental et naturel. Les normes juridiques placées dans le deuxième cercle, telles que les lois régularisant le mariage, le divorce et l'héritage, sont nécessaires pour protéger la famille. Elles ne sont pas, eux-mêmes, des besoins fondamentaux. Les préférences sociales (troisième cercle), à l'instar du statut social égalitaire (*kafa'a*) des partenaires d'un mariage, ou la disposition d'une dot valide (*mahr al-mithl*), sont des perfectionnements qui aident à mettre les normes juridiques dans une culture locale. Masud affirme que l'absence de ces normes et pratiques sociales ne transgresse pas les normes juridiques qui maintiennent l'institution de la famille, c.-à-d. celles relatives au deuxième cercle. Au demeurant, ces valeurs sont susceptibles de changer avec le temps pour que des nouvelles valeurs culturelles remplacent les anciennes valeurs.

Al-Chatibi par exemple a mis la tutelle matrimoniale (*wilaya*) dans le troisième cercle. Comme indiqué ci-dessus, l'on peut affirmer que la tutelle matrimoniale a été instaurée

pour protéger les intérêts de la pupille dans des conditions sociales qui les ont rendus vulnérables, mais elle est devenue en contradiction avec sa finalité originale, et pouvait être remplacée par des institutions diverses.

OUVRAGES UTILES :

Sur les finalités de la loi islamique : Muhammad Khalid Masud, « Gender Equality and the Doctrine of wilaya » dans GEMFL.

- Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad : Institut de Recherches Islamiques, 1995).
- Mohammad Hashim Kamali, « Law and Ethics in Islam : The Role of the Maqasid, » dans NDI ; Kamali, *Maqasid Al-Shari'ah Made Simple* (Londres: L'institut International de la Pensée Islamique, 2008).
- Jasser Auda, *Maqasid Al-Shari'ah : A Beginners Guide*(L'institut International de la Pensée Islamique, 2008).

Sur l'impact de la codification du droit de la famille, voir aussi :

- Amira Sonbol (ed.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

Nouvelles Approches des Textes Sacrés

Les textes sacrés de l'Islam, le Coran et la Sunna du Prophète, ont toujours été interprétés à la lumière des contextes sociaux des interprètes, leurs hypothèses communes, et leurs compréhensions de la justice, qui sont susceptibles de changer. Etant donné que la réalité et les notions de la justice ont considérablement changé, les musulmans concernés relient les textes pour découvrir un message éthique et égalitaire qui défie les dispositions juridiques traditionnelles ; c'est un message qui prône la justice et l'égalité pour les femmes et les hommes.

Littéralement, les normes dans le Coran et la Sunna traitent directement les questions qui occupaient les premières générations des musulmans tout en utilisant un langage qu'elles pouvaient comprendre, et en les encourageant souvent à changer leurs pratiques sociales. Les textes sont arrivés aux musulmans modernes enrobés d'interprétations des érudits pré-modernes. Dans le but d'interpréter la parole de Dieu, la littérature de tafsir a puisé d'une mémoire riche de connaissances humaines et d'hypothèses qui ont été répandues dans le monde médiéval.

Hasan Yousefi Eshkevari remarque qu'il y avait des hypothèses ressassées venant de l'extérieur du Coran, telle que l'idée que les hommes ont été créés supérieurs aux femmes ; que les femmes sont associées au mal et

doivent ainsi être contrôlées ; que la famille patriarcale est l'unité de base de la société ; et le concept d'Aristote de la justice qui le définit comme étant « le fait de garder chaque chose à sa place appropriée », qui est un système social hiérarchique dans lequel les humains sont divisés en maîtres et esclaves. Par conséquent, les érudits modernes ont souligné l'importance de comprendre les textes et les interprétations dans leur contexte social, qu'il soit ancien ou nouveau, pour répondre aux questions des musulmans d'aujourd'hui.

Par exemple, al-Tahir al-Haddad (1899-1935) a affirmé que la législation dans le Coran et la Sunna a été gouvernée par une « politique de gradualisme », qui se reflète dans l'interdiction de boire l'alcool. La finalité suprême en Islam est l'égalité totale, dont la réalisation

n'était pas possible durant la vie du Prophète ou au septième siècle. L'esclavage et la hiérarchie des genres ont été tous les deux tolérés, mais les lois ont été introduites pour les réformer et nous montrer la voie de la liberté et de l'égalité totale. Al-Haddad a distingué clairement entre les normes juridiques qui sont fondamentales dans la religion musulmane, et celles qui sont conditionnées et liées au temps et au contexte, telle que la polygamie.

« Les textes sont arrivés aux musulmans modernes enrobés d'interprétations des érudits pré-modernes. »

De plus, Fazlur Rahman (1919-1988) a critiqué les lectures patriarcales du Coran, et ajouté que sa législation sur les femmes a fait parti d'un effort qui vise à renforcer le statut des catégories les plus vulnérables de la communauté, par l'abolition de certains abus contre les femmes et la reconnaissance de leurs droits. Les rôles économiques des hommes et des femmes ne sont pas inhérents à leur genre, mais changent tant que les femmes poursuivent leur étude et rejoignent le milieu professionnel. Les réformes législatives doivent accorder aux femmes l'égalité au niveau du mariage, du divorce et de l'héritage.

Pour comprendre les principes coraniques et être en phase avec notre situation contemporaine, Rahman a proposé un processus de « double déplacement » qui consiste à faire une rétrospective « de la situation au temps coranique, et revenir par la suite au présent ». Le

processus débute par la compréhension du contexte socio-historique de la révélation pour être capable de déduire les principes généraux, les valeurs et les objectifs à long terme derrière les dispositions spécifiques. C'est uniquement à ce moment que les musulmans pourraient comprendre et traduire les principes coraniques en lois et les appliquer sur les questions posées par l'utilisation des moyens adaptés au contexte actuel, ajoute Rahman.

Les partisans de la discrimination des genres citent souvent des versets fragmentés et des hadiths à l'appui, et veillent à faire taire les réformateurs en déclarant qu'il s'agit d'un « texte clair » (nass qat'i) qui bloque toute possibilité de réflexion indépendante (ijtihad). Feu Nasr Hamid Abou-Zayd (1943-2010) a encouragé les réformateurs à ne pas être intimidés par ces revendications. Il a affirmé que les érudits islamiques à l'âge classique ont confirmé qu'il ya peu de « textes clairs », et ils étaient en désaccord à propos de la nature de ces textes. De plus, le Coran peut être lu à plusieurs niveaux par rapport à la lecture du fiqh dominante qui se focalise de manière restreinte sur les textes argumentaires pour identifier les dispositions juridiques.

La connaissance moderne sur le genre dans les textes sacrés a préconisé une lecture holistique de tous les textes dans leur contexte pour découvrir les principes généraux en relation avec l'éthique, telle que la justice considérée comme un principe universel dans le Coran lié

aux femmes et hommes à la fois ; le mariage comme une relation amoureuse de coresponsabilité ; et « les finalités de la loi islamique » discutées ci-dessus.

LA RELECTURE DU HADITH

Le hadith, rapport des paroles et des actes du Prophète (et dans la tradition Chiite, des Imams), a joué un rôle important en tant que source de normes islamiques à travers l'histoire islamique. Aujourd'hui, certains érudits veillent à évaluer à nouveau les textes qui ont été utilisés pour justifier la discrimination à l'égard des femmes et souligner les textes qui promeuvent l'égalité. C'est ainsi que ces érudits veillent aussi à interpréter les hadiths dans leurs contextes en tant que registres historiques, à la lumière du dynamisme social de la société arabe à l'époque, et découvrir leurs finalités fondamentales sur la base des circonstances de la citation ('ilm asbāb al-woroud).

Critiquer le hadith n'est pas une chose nouvelle, du fait qu'il s'épanouit à l'âge classique avec l'effort intellectuel indépendant (ijtihād) des érudits du hadith fait pour accepter ou réfuter de façon critique les hadiths rapportés, et ce, selon leurs chaînes de rapporteurs (sanad) et contenu (matn). La tradition raconte que les compagnons du prophète avaient réfuté les hadiths rapportés qui manquaient, à leur avis, de crédibilité, contredisaient le Coran, ou qui étaient incompatibles avec la raison ou les faits historiques, dit Faqihuddin Abdul Kodir. Il

a mentionné que la science du hadith présentait un argument impressionnant sur l'égalité des genres : même si le témoignage d'un homme dans les contrats financiers équivaut à celui de deux femmes du point de vue du fiqh, une femme équivaut à un homme quand il s'agit d'une responsabilité plus lourde, celle du témoignage sur la transmission du hadith.

QIWAMA COMME UNE ÉTHIQUE DE RESPONSABILITÉ

Le hadith suivant, à titre d'exemple, est souvent cité avec le verset 4 :34 pour justifier la tutelle masculine à la maison :

« J'ai écouté le messager d'Allah dire : « Vous êtes des bergers et vous êtes responsables de l'objet de votre garde. Le chef de l'Etat est berger et responsable de ses administrés. L'homme est berger dans sa famille et en est responsable. La femme est bergère dans la maison de son mari et en est responsable. Le serviteur est berger dans les biens de son maître et en est responsable... »

Toutefois, Faqihuddin Abdul Kodir a expliqué comment une lecture contextuelle peut dépasser le sens littéral de la tutelle pour se focaliser sur l'éthique de responsabilité exprimée dans le hadith, et la distinguer du cadre de responsabilité attribué à chacun, ce qui dépend des conditions contextuelles sociales qui peuvent changer. Selon ce hadith, en l'absence de l'époux, l'épouse devient la tutelle de sa famille. Etant donné que les deux conjoints ont rejoint

TABLEAU 2 : L'ÉGALITÉ DES GENRES DANS LE CORAN

Plusieurs versets coraniques peuvent être lus comme étant un indicateur majeur de l'égalité des genres. Les femmes et hommes sont égaux dans la création (4 :1, 49 :13), et ayant droit au salut et à l'au-delà de manière égalitaire (4 :123, 3 :195, 16 :97, 33 :35, 40 :40).

Ils sont responsables de leur conduite et font face à la même récompense et châtiment dans la vie terrestre et l'au-delà (5 :38, 24 :26, 24 :31, 48 :5-6, 48 :25, 57 :12-13).

Les hommes et les femmes ont droit à l'égalité des droits et devoirs pour se protéger les uns les autres et exercer le devoir public de la promotion de la vertu et la prévention du vice: «Les croyants et les croyantes sont

alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable... » (9:71).

Le Coran décrit la vie matrimoniale en termes d'égalité et d'affection mutuelle : « ... elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles. » (2 :187). « Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent. » (30:21). Sur la décision qui concerne l'allaitement du bébé, « Après s'être consultés, tous deux tombent d'accord pour décider l'allaitement » (2 :233)².

2: <http://www.quranexplorer.com/quran/>

aujourd'hui le marché de travail, le champ d'application de la tutelle doit changer.

FURTHER READING

- On reading the Qur'an on multiple levels: Nasr Abu-Zayd, « The Status of Women Between the Qur'an and Fiqh ».
- On hadith in general, and for the contextual reading cited above: Faqihuddin Abdul Kodir, « Gender Equality and the Hadith of the Prophet Muhammad ».
- On the assumptions of medieval scholars: Hassan Yousefi Eshkevari, « Rethinking Men's Authority over Women ».
- On Fazlur Rahman and al-Tahir al-Haddad: Ziba Mir-Hosseini, « Justice, Equality and Muslim Family Laws ».
- (all in GEMFL)
- On hadith and gender, see also: Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001); Abou El Fadl, « Islamic Authority », in NDIT.
- On the Qur'an and gender, see also: Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002); Barlas, « Hold(ing) fast by the best in the precepts' – The Qur'an and method », in NDIT; Amina Wadud, *Qur'an and Women* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Les trois bases de la réforme

Les mouvements de femmes musulmanes essaient de regrouper la religion, les droits et la réalité, et dépasser le dilemme qui apparaît entre la piété et l'égalité.

Plusieurs érudits musulmans et activistes sociaux ont l'impression d'avoir besoin de réaliser l'égalité des genres devant la loi à travers une réforme, et ce, à partir de la tradition islamique à laquelle ils se sont engagés. Ils veillent à pallier le déficit entre la tendance séculaire et religieuse concernant la question féminine.

En allant des ONG des femmes pieuses en Egypte et passant par le mouvement international de Musawah pour l'égalité dans la famille, ces activistes ont clarifié le besoin de baser leur travail sur ces trois références simultanément:

- La réalité quotidienne des femmes musulmanes « sur le terrain », en prenant en considération l'expérience des ONG, des scientifiques sociaux et d'autres experts sur la réalité sociale.
- La religion de l'Islam, ses textes sacrés et tradition normative.
- Les droits humains, tels que formulés dans CEDAW et d'autres instruments du droit international, et dans les constitutions nationales. Ceci n'est pas toujours facile. Les femmes musulmanes, qui défient les

droits de la famille patriarcaux de l'intérieur et revendiquent l'égalité hommes-femmes, font face à des doutes et dilemmes : Peuvent-elles aller à l'encontre de ce qui est considéré comme une loi sacrée et rester quand même de bonnes musulmanes ?

Toutefois, la discrimination des genres dans le droit de la famille n'a rien à voir avec l'Islam et les musulmans, du fait que ce problème est commun dans toutes les sociétés à travers l'histoire, et la lutte des femmes pour l'égalité transcende la division religieuse et culturelle.

Les différentes directions prises par les contrées islamiques au cours des dernières années, et la polémique virulente suscitée entre les réformateurs musulmans et les conservateurs musulmans, révèlent que les droits de la famille musulmane sont de plus en plus contestés, malgré la sensibilité de la question. Ils sont controversés suite aux nouvelles conditions sociales, la nouvelle connaissance sur les hommes et les femmes, et la nouvelle compréhension de la justice, et aussi à cause des grands problèmes vécus par les femmes

« Les femmes musulmanes, qui défient les droits de la famille patriarcaux de l'intérieur et revendiquent l'égalité hommes-femmes, font face à des doutes et dilemmes : Peuvent-elles aller à l'encontre de ce qui est considéré comme une loi sacrée et rester quand même des bonnes musulmanes? »

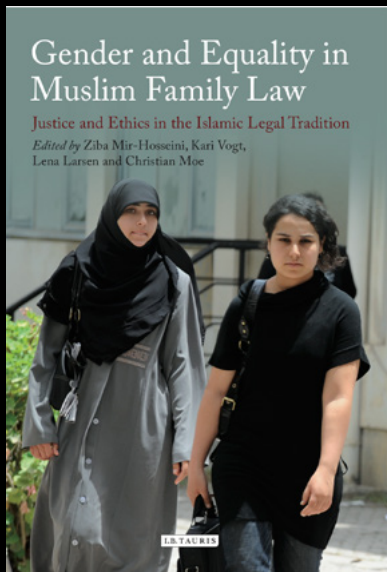
dans leur quotidien au niveau des lois qui ont échoué à refléter ces réalités modernes.

Historiquement parlant, la loi islamique était capable de répondre aux besoins de plusieurs sociétés par l'adoption et l'adaptation de nouvelles solutions. En effet, la majorité des érudits musulmans aujourd'hui ont rapidement produit des instruments juridiques complexes et créatifs adaptés à l'environnement international dans des domaines tels que la finance islamique. Pourquoi alors les femmes musulmanes ne doivent-elles pas bénéficier de l'ijtihād, alors que les banquiers en bénéficient ?

De plus, les arguments scientifiques discutés ici montrent qu'il n'ya pas d'attitude islamique unifiée sur le droit de la famille et l'égalité des genres. Il existe des positions diverses assumées par des croyants basées sur leur efforts sincères pour comprendre leurs textes sacrés dans le monde moderne. C'est ainsi que les groupes de femmes musulmanes, qui demandent l'égalité à travers la réforme du droit de la famille, revendiquent leur place légitime dans la tradition islamique.

OUVRAGES UTILES :

- Le cadre d'action de Musawah, le site web, <http://www.musawah.org>.
- Sur Musawah: Zainah Anwar, « From Local to Global », dans GEMFL.
- Sur l'Egypte: Marwa Sharafeldin, « Egyptian Women's Rights NGOs », dans GEMFL.
- Pour plus de détails sur la triple référence: Collectif 95 Maghreb-Egalité, Guide to Equality in the Family in the Maghreb, <http://learningpartnership.org-to-equality>.
- Ziba Mir-Hosseini, « Women in Search of Common Ground: Between Islamic and International Human Rights Law, » in Anver Emon, Mark Ellis, and Benjamin Glahn (eds), *Islamic and International Human Rights Law: Searching for Common Ground?* (Oxford: Oxford University Press, 2012).



www.jus.uio.no/smr/oslocoalition

Rapport sur le projet de loi concernant la famille musul- mane de la Coalition d'Oslo

La Coalition d'Oslo est un réseau international basé à l'université d'Oslo et financé par le gouvernement norvégien. Il regroupe des experts et des représentants de communautés religieuses, du milieu académique, des organisations non-gouvernementales, internationales et la société civile. Il a apporté un certain nombre de projets afin de promouvoir la liberté de religion ou de conviction à travers le monde.

Depuis 2004, le projet de la Coalition d'Oslo « Nouvelles Orientations dans la Pensée Islamique » a organisé six ateliers internationaux et publié deux livres sur des questions polémiques liées à la réforme à partir de la tradition islamique.

En 2007-2012, le projet a réuni un groupe diversifié d'experts musulmans pour discuter l'égalité des genres dans le droit de la famille musulmane. Trois ateliers internationaux ont été organisés à Marrakech et au Caire, et publié un livre intitulé « le Genre et l'Egalité dans le Droit de la Famille Musulmane », sur lequel ce rapport est basé.

Le rapport cible les décideurs politiques, les parties prenantes et les partisans de la réforme qui préparent leurs argumentations fondées sur la connaissance pour une réforme juridique. Il résume les conclusions auxquelles ont abouti les discussions et les contributions écrites d'experts, et présente certains arguments clefs en synthèse écrites.