

DROITS DES FEMMES MUSULMANES DANS LE VILLAGE MONDIAL :

DEFIS ET OPPORTUNITES

Azizah Yahia al-Hibri †

INTRODUCTION

En cette ère de technologies de l'information qui a réduit notre planète en village mondial, nous sommes en droit de nous demander quel impact a eu ce récent développement sur les droits des femmes musulmanes dans le monde entier. Revenant justement d'un voyage à travers neuf pays musulmans, du Pakistan au Bangladesh jusqu'aux États du Golfe, en passant par l'Égypte, la Syrie et le Liban, je répondrai qu'il mène, lentement mais sûrement, à une réévaluation et à un changement.¹ Des tentatives pour accélérer le rythme de ce changement, sans pleinement comprendre sa topologie complexe, et l'engagement profondément ancré de la plupart des musulmanes à préserver l'authenticité spirituelle et culturelle, pourraient, cependant, mettre fin ou même inverser ce processus, aux dépens des femmes en particulier et des sociétés musulmanes dans leur ensemble. D'où les défis et les opportunités.

Les femmes musulmanes pieuses sont généralement déconcertées par les lois et les systèmes judiciaires de leurs sociétés, qui sont supposés être islamiques. Tout le monde sait que la caractéristique essentielle de l'Islam est la justice.² Pourtant, les sociétés musulmanes

† Fellow, National Humanities Center (2000-01). Professeur de droit à l'Université de Richmond. Présenté pour l'Hannibal Club Event, septembre 28, 1999.

1. Ce voyage a été organisé et financé en partie par le United States Information Service (USIA) et également financé en partie par l'Université de Richmond. L'auteur remercie ses étudiants et assistants de recherche, M^{elle} Colleen Gillis et M^{elle} Ghada Qaisi, pour la préparation du livre bleu pour cet article dans des délais très courts. L'auteur remercie également M^{elle} Linda Woolridge pour la correction des épreuves.

2. [Note de l'éditeur : traduction de toutes les références coraniques mentionnées ici par l'auteur qui s'est amplement basée sur *The Meanings The Holy Qur'an*, trad. 'Abdullah Yusef 'Ali (Brentwood 1992).] Voir Coran 16: 90, 49: 9; Muhammad 'Amara, *Al-Islam wa Huquq al-Insan* 55-68 (Beirut: Dar al-Shuruq 1939) (affirmant que la justice mène à d'autres valeurs de l'Islam); *al-Mawsu'a al-Fiqhiyya* vol. 30, 5-14 (Kuwait: That al-Salasil, Ministry of Awqaf & Islamic Affairs in u.c. Kuwait 1983) (décrivant les différents types de justice requis dans l'Islam et

font subir des injustices aux femmes au nom de l'islam. Certaines femmes demandant le divorce devant les tribunaux islamiques ont été prises au piège du système pendant des années.³ D'autre part, le divorce et le remariage ont été rendu plus faciles pour les hommes.⁴ Par ailleurs, différentes protections des femmes par la *Shari'ah* (loi islamique) en cas de mariage malheureux, de divorce ou de garde des enfants ont été ignorées même par les propres familles de ces femmes.⁵ Alors que les féministes occidentales se sont concentrées sur des questions telles que le voile et la soit-disant discrimination entre les sexes dans les lois de l'héritage, les musulmanes auxquelles j'ai parlé ne jugeaient pas ces problèmes comme importants. Elles étaient plus intéressées par un réexamen des codes de la famille et de la bonne application de toutes les lois islamiques, y compris les lois de succession telles qu'elles sont. En bref, les musulmanes aspirent à une compréhension plus juste et à l'adhésion aux principes islamiques. Elles semblent croire que les lois et les coutumes existantes ne favorisent pas une vie de famille heureuse ou une société juste. Il est étonnant de constater que les femmes musulmanes sont soutenues par de nombreux juristes musulmans qui partagent leurs préoccupations.⁶

Plusieurs facteurs ont forcé les musulmans à reconsidérer le statu quo, notamment l'expérience de la colonisation, les guerres, l'éducation occidentale et les modes occidentaux de communication.⁷ La

que « Justice » est l'un des noms de Dieu).

3. Une femme nous a expliqué que sa demande de divorce est en attente devant les tribunaux depuis sept ans. L'affaire n'était toujours pas réglée lorsque nous l'avons rencontrée. Elle s'inquiétait de la perte d'années de reproduction avant que le divorce soit prononcé, diminuant donc ses chances de se remarier et d'avoir des enfants.

4. Dans de nombreux pays, les femmes se plaignent de la facilité avec laquelle un mari est autorisé à repudier sa femme. Cette tendance contredit une grande partie de la jurisprudence islamique traditionnelle qui offre d'importantes protections à la femme.

5. Certaines de ces protections incluent le droit de la femme à ne pas être donnée en mariage sans son consentement, son droit à un *sadaq* raisonnable (cadeau monétaire ou autre donné par le mari lors du mariage), ainsi que son droit à l'éducation et au travail. D'autres protections négligées comprennent la protection contre la maltraitance (même verbale) et contre l'intervention du mari dans les affaires financières de sa femme.

6. Parmi les juristes qui se sont exprimés récemment pour soutenir les droits des femmes en général, ou dans certains domaines, relevons feu Abdul Halim Abu Shuqqah, qui a écrit *Tahrir al-Mar'a fi 'Asr al-Risala*, 5 vols. (Kuwait: Dar al-Qalam 1990). Plus tôt au cours de ce siècle, Muhammad Rashid Ridha a également présenté une interprétation coranique qui était plus équitable envers les femmes. Voir p.ex. Muhammad Rashid Ridha, *Huquq al-Nisa' fi al-Islam* (Beirut: al-Maktab al-Islami réimprimé 1975) [ci-après Ridha *Huquq*], Muhammad Rashid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Beirut: Dar al-Ma'rifa 1947). Voir aussi un travail réalisé par Sheikh Mahdi Shams al-Din, un juriste contemporain qui a soutenu le droit de la femme à assumer un pouvoir politique, intitulé *Ahliyyat al-Mar'ah li Tawalli al-Sultah* (Beirut: al-Mu'assasah al-Duwaliyyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1995).

7. Certaines de ces questions ont été discutées dans Azizah Y. al-Hibri, *Islamic Law and*

colonisation a exposé le point faible des systèmes indigènes de gouvernance, tout en défiant et en marginalisant, dans le même temps, les croyances religieuses et les valeurs culturelles individuelles.⁸ Les guerres ont secoué les structures sociales établies, en particulier celles liées à la famille.⁹ Finalement, sous le double prisme de l'éducation occidentale et des modes de communication comme la télévision par satellite et Internet, les musulmans et les musulmanes sont instantanément confrontés, même de manière indirecte, à la vision du monde post-coloniale occidentale et les modes de vie occidentaux. En règle générale, ils aiment une bonne partie de ce qu'ils voient, comme la gouvernance démocratique, la liberté d'expression, l'indépendance des femmes et les sociétés bénéficiant d'un progrès technologique confortable. Il y a d'autres choses, cependant, qu'ils n'aiment résolument pas, comme la permissivité sexuelle, la hausse du nombre de divorces, l'escalade de la violence dans la société, en particulier chez les jeunes, et le traitement des personnes âgées.

Par conséquent, de nombreux musulmans, hommes et femmes, sont confrontés aujourd'hui aux questions suivantes: comment introduire le progrès dans leur société, tout en protégeant, dans le même temps, leurs croyances spirituelles profondément ancrées et leurs identités culturelles, deux bases précieuses que le colonialisme a tenté, en vain, de détruire? Comment bénéficier de l'expérience occidentale, notamment sa reconnaissance des droits légitimes des femmes, sans détruire par mégarde leurs liens familiaux très précieux? Dans ce contexte, l'expérience des musulmans nord-américains qui sont parvenus à intégrer leurs croyances religieuses et leur héritage ethnique aux modes de vie américain et canadien est aujourd'hui très intéressante. C'est une preuve concrète du fait que l'Islam n'est pas une simple religion "orientale", mais une religion mondiale capable de répondre aux besoins des musulmans quels que soient l'époque historique et le lieu.

Muslim Women in America, dans *One Nation Under God* 128-142 (Routledge 1999) [ci-après al-Hibri, *Islamic Law*]; Azizah Y. al-Hibri, *Legal Reform: Reviving Human Rights in the Muslim World*, 20 Harv. Intl. Rev. 50 (1998) [ci-après al-Hibri, *Legal Reform*]; Azizah Y. al-Hibri, *Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or A History of Borrowing?* 1 U. Pa. J. Const. L., 492-527 (1999) [ci-après al-Hibri, *Constitutional Law*].

8. Pour plus d'informations à ce sujet, voir ma discussion dans Azizah Y. al-Hibri, *Islamic Law and Muslim Women in America*, dans *One Nation Under God* 128, 134-135 (M. Garber & R. Walkowitz eds., Routledge 1999).

9. *Id.*

LE ROLE DES MUSULMANS NORD-AMERICAINS

Ainsi, commencer une discussion sur les droits des musulmanes dans le village mondial en proposant le point de vue d'une musulmane nord-américaine n'est ni hors sujet ni insignifiant. En réalité, les publics auxquels je me suis adressée dans les différents pays musulmans étaient très intéressés par mon point de vue. Une fois convaincus par la sincérité de mon engagement spirituel et par le sérieux de ma connaissance jurisprudentielle de ce sujet, ils ont souhaité obtenir davantage d'informations sur les droits des femmes dans l'Islam.¹⁰ Il y a, cependant, un inconvénient lorsqu'une musulmane nord-américaine s'exprime. Alors que les musulmans et les musulmanes non américains peuvent apprécier mes points de vue jurisprudentiels sur les droits des femmes et bien les accueillir, certains peuvent considérer qu'ils ne concernent que les musulmanes nord-américaines. D'un autre côté, mes points de vue peuvent également encourager d'autres à introduire, par exemple, une nouvelle manière d'organiser leur société qui puisse de s'opposer à certains aspects dépassés de leur culture mais pas à leurs croyances religieuses. De tels points de vue pourraient servir de point d'appui à l'évolution du monde musulman.

Pour ce second groupe et pour les musulmans américains et canadiens qui m'ont interrogé à plusieurs reprises sur les droits des musulmanes, je concentrerai cet article sur les problèmes de ces femmes qui sont les plus importants pour la communauté musulmane. Pour tirer mes conclusions, je me fierai uniquement à des sources islamiques canoniques et traditionnelles pour montrer que la jurisprudence problématique était souvent le résultat d'une mauvaise compréhension ou d'une mauvaise interprétation du texte coranique résultant de distorsions culturelles ou de l'influence patriarcale. Avant d'aborder cette discussion, nous devons d'abord poser les bases afin de comprendre la jurisprudence islamique et sa relation avec la culture.

RELATION ENTRE LA RELIGION ET LA CULTURE

La distinction (et la relation) entre la culture et la religion est essentielle pour comprendre la jurisprudence islamique. Le point le plus important est que le Coran est la Parole de Dieu révélée, alors que la culture est une création de l'Homme.¹¹ Ainsi, alors qu'une musulmane

10. De nombreuses questions m'ont été posées (poliment) pour tester ma connaissance de l'Islam et de l'arabe, ainsi que pour connaître mes intentions. Lorsque ce test fut réussi, les canaux de communication se sont largement ouverts.

11. Les musulmans croient que le Coran est la parole de Dieu révélée au Prophète

doit respecter chaque lettre, chaque mot et chaque phrase du Coran, elle n'a pas à être liée de la même manière à ses valeurs culturelles. Par exemple, une musulmane peut rejeter une coutume ou une valeur culturelle spécifique et continuer à faire partie de cette culture. En revanche, elle ne peut pas rejeter un seul mot du Coran tout en continuant à se considérer comme musulmane.¹² C'est aussi simple et clair que cela pour les musulmans. Par conséquent, les valeurs et les postulats culturels se faisant passer pour des valeurs religieuses sont insidieuses dans la mesure où ils font croire à tort aux musulmans qu'ils ont des origines divines, refusant donc aux musulmans le droit de les juger de manière critique, ou même de les rejeter. Certains de ces principaux postulats culturels trompeurs sont liés à des questions de démocratie et de droits des femmes.¹³ Ces deux questions ne sont d'ailleurs pas sans rapport.

Les postulats et coutumes culturels ont souvent été introduits de manière légitime dans le système juridique islamique. Le Coran célèbre notamment les formes ethniques ou raciales de la diversité et le *hadith* (paroles rapportées du Prophète) insiste sur l'égalité de tous les êtres humains.¹⁴ Les juristes ont donc encouragé différentes cultures à conserver leur identité culturelle, notamment à travers l'intégration de leurs coutumes dans leurs systèmes juridiques.¹⁵ La seule condition de

analphabète Mohammad par l'intermédiaire de l'archange Gabriel. Pour plus d'informations à ce sujet et une brève description de la loi islamique, voir Azizah Y. al-Hibri, *Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy*, 24 Case W. Res. J. Intl. L. 1, 3-10 (1992) [ci-après al-Hibri, *Islamic Constitutionalism*].

12. On peut argumenter qu'il y a des exceptions dans les situations où les juristes interprètent un verset du Coran comme ayant été abrogé par un verset ultérieur (ou *hadith*, selon certains). La règle générale subsiste cependant. Lors d'un célèbre incident, le Soudanais Mahmoud Taha a été exécuté pour avoir soutenu qu'une partie importante du Coran devait être abrogée car elle était devenue, selon lui, obsolète. Alors que la décision d'exécution était une décision politique de l'ex-Président al-Numeiri, elle était présentée comme une décision religieuse. La justification utilisée reflète la vision universelle des musulmans, à savoir que le rejet de toute partie du Coran revient à rejeter l'Islam.

13. Al-Hibri, *Islamic Constitutionalism*, supra n. 11; Azizah Y. al-Hibri, *Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights*, 12 Am. J. Intl. L. & Policy (1997) [ci-après al-Hibri, *Islam*].

14. Voir Coran 4:1, 6:98, 7:189; *Khutbat al-Wadaa'* par le Prophète, dans lequel il affirme :
Tous les croyants sont des frères et sœurs. Votre Dieu en est un et votre père en est un.
Vous venez tous d'Adam et Adam est né de la poussière. Le favori parmi vous aux yeux de Dieu est celui qui est le plus pieux ; un Arabe n'est pas préféré à un non-Arabe, excepté sur la base de la piété.

Hassan Ibrahim Hassan, *Tarikh al-Islam* vol. 1, 186 (7^{ème} éd., Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyyah 1964) (expliquant également que certains musulmans se sont opposés au fait que le Prophète ait donné la permission à une femme libre de se marier à un esclave et que le verset coranique 49:13 ait été révélé à cette occasion). Pour une traduction de l'ensemble du verset 49:13; voir *infra* n. 94.

15. Voir Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* 283-296 (1991);

cette inclusion était que ces coutumes devaient être cohérentes avec les dogmes de base de l'islam lui-même.¹⁶ En cas d'incohérence, les coutumes culturelles devaient être rejetées.¹⁷ Cette approche a favorisé l'épanouissement d'une variété de civilisations islamiques, chacune avec son propre héritage culturel mais partageant toutes la même loi religieuse de base. Cependant, certaines coutumes en conflit avec les dogmes islamiques ont malheureusement de plus en plus trouvé leur place dans les lois de différents pays musulmans.¹⁸ Aujourd'hui même de nombreux pays qui prétendent suivre la loi islamique utilisent souvent la religion pour justifier des lois répugnantes qui sont en réalité basées sur les coutumes.¹⁹ Comme ces justifications sont proposées dans des sociétés musulmanes où l'éducation religieuse a probablement le plus souffert au cours du siècle dernier, les musulmans sont souvent incapables de discerner les racines culturelles des lois inacceptables et leur conflit avec l'islam.²⁰ Par conséquent, les bons musulmans hésitent à critiquer toute partie de la loi. Autrement dit, la confusion quant au caractère religieux de certaines lois a effectivement fait taire des voix critiques importantes et a maintenu la société liée à des coutumes répugnantes prises à tort pour des injonctions religieuses .

Il est, en outre, important de comprendre que les lois islamiques, comme elles se rapportent aux *mu'amalat* (relations sociales), reflètent

Subhi Mahmassani, *Al-Awda' al-Tashri'iyyah fi al-Duwal al-'Arabiyyah* 438-442, 479, 481 (3^{ème} éd., Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin 1965) [ci-après Mahmassani, *Al-Awda'*]; al-Hibri, *Islam, supra* n. 13, pages 6-7; Ali Haidar, *Durr al-Hukkam fi Sharh Majallat al-Ahkam* vol. 1, 40-46 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah n.d.) (expliquant l'importance de la reconnaissance et de la définition du rôle de la coutume dans la loi ottomane et citant le *hadith* selon lequel ce que les musulmans jugent bon est bon aux yeux de Dieu); Subhi Mahmassani, *Muqaddimah fi 'Thya' 'Ulum al-Shari'ah* 59-93 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin 1962) [ci-après Mahmassani, *Muqaddimah*] (relevant, notamment que l'autorisation de modifier une loi suite à un changement d'époque ou de lieu ne se réfère qu'aux questions du *mu'amalat*, à savoir les relations sociales, et ne s'applique pas au texte coranique ou au *'ibadat*, autrement dit les questions de culte).

16. Voir Haidar, *supra* n. 15, vol. 1, 40; Kamali, *supra* n. 15, page 284; Mahmassani, *al-Awda'*, *supra* n. 15, pages 438-439 ; al-Hibri, *Islam, supra* n. 13, page 61.

17. Voir Haidar, *supra* n. 15, vol. 1, 40; Kamali, *supra* n. 15, page 284; Mahmassani, *al-Awda'*, *supra* n. 15, pages 438-440 (mais relevant que certains pays musulmans ont donné leur préférence dans leurs lois modernes à la coutume au dépens de la *shari'ah*); al-Hibri, *Islam, supra* n. 13, page 6.

18. Pour une excellente discussion de cette question, voir Mahmassani, *al-Awda'*, *supra* n. 15, pages 433-475.

19. Un bon exemple de ceci sont les lois *zina* (adultère) du Pakistan. Pour une excellente discussion de ces lois prétendument basées sur l'islam, voir Asifa Quraishi, *Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective*, 18 Mich. J. Intl. L. 287 (1997).

20. J'ai été confrontée à ce problème lors d'une tournée de l'USIA. Au cours d'une réunion à huis clos avec certaines dirigeantes musulmanes, il s'est avéré que plusieurs d'entre elles étaient irritées par certaines lois patriarcales dans leur pays mais n'étaient pas disposées à les contester car elles pensaient que ces lois étaient basées sur le Coran.

souvent des différences d'opinion jurisprudentielle entre les principaux érudits musulmans.²¹ Ces différences ont de nombreuses racines.²² Permettre aux coutumes de s'infiltrer dans le système juridique n'en est qu'une.²³ Une autre racine émane du droit à la liberté de conscience, qui est garanti dans le Coran même.²⁴ En ce qui concerne cette racine, la jurisprudence islamique traditionnelle établit que les érudits ont le droit d'adopter leur propre *ijtihad* (interprétation jurisprudentielle) pour développer des lois convenant le mieux à leur juridiction et à leur époque.²⁵ Cet *ijtihad* se reflète alors dans le système juridique du pays.²⁶ Malheureusement, plusieurs facteurs se sont cependant associés au cours de l'histoire pour rétrécir le champ de l'*ijtihad* et limiter la liberté de pensée.²⁷ Par conséquent, de nombreuses écoles de pensée ont disparu et n'ont pas été remplacées.²⁸ En outre, les érudits ont continué à adhérer aux écoles de pensée établies, même lorsque celles-ci ne convenaient plus à leurs sociétés.²⁹ Ce n'est que récemment que le Maroc, par exemple, a révisé son code de statut personnel pour supprimer la disposition permettant au père de forcer sa fille *bikr* (vierge) à se

21. L'exemple le plus clair de ce fait est reflété dans la loi familiale musulmane des différents pays. Pour une discussion détaillée, voir al-Hibri, *Islam*, supra n. 13, pages 10-14; Azizah Y. al-Hibri, *Marriage Laws in Muslim Countries*, 4 Intl. Rev. Comp. Pub. Policies 227, 229-241 *passim* (1992).

22. Voir Mahmassani, *Muqaddimah*, supra n. 15, pages 35-55 ; al-Hibri, *Constitutional Law*, supra n. 7, pages 506, 509.

23. Pour une discussion des différentes considérations susceptibles d'entraîner des différences d'opinion et donc différentes formulations de la loi, voir Kamali, supra n. 15, pages 197-228, 245-309 *passim*; Mahmassani, *al-Awda'*, supra n. 15, pages 478-482; al-Hibri, *Constitutional Law*, supra n. 7, pages 505-511.

24. Coran 2:256.

25. Voir Mahmassani, *Muqaddimah*, supra n. 15, pages 67. L'exemple le plus frappant de ce fait est celui de l'Imam al-Shafi'i, qui a modifié des aspects de sa jurisprudence après avoir quitté l'Irak pour l'Egypte. Voir *id.* page 40; Taha Jabir al-'Alwani, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Les bases de la jurisprudence islamique) 33-36 (International Institute of Islamic Thought 1990); Muhammad Abu Zahrah, *Al-Shafi'i* 145-146 (n.p.: Dar al-Fikr al-'Arabi 1948); 'Ala' Al-Deen al-Samarqandi, *Tariqat al-Khilaf bayn al-Aslaf* (La méthode de désaccord parmi les prédécesseurs) 13 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 11^{ème} siècle, réimprimé en 1992).

26. Voir supra n. 19.

27. Mahmassani *al-Awda'*, supra n. 15, pages 477-478; al-Hibri, *Islam*, supra n. 13, page 7; al-Hibri, *Legal Reform*, supra n. 7, pages 50-53.

28. Mahmassani, *Muqaddimah*, supra n. 15, pages 20-22, 39 ; Al-Hibri, *Constitutional Law*, supra n. 7, pages 522-523.

29. Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal al-Shakhsiyyah* 9 (n.p.: Dar al-Fikr al-'Arabi 1997) (affirmant que la loi Hanafi n'est plus adéquate à certains égards pour l'époque moderne). Ce n'est que récemment que le Maroc a abrogé la règle Maliki selon laquelle un père pouvait forcer sa fille à se marier contre sa volonté. Voir al-Hibri, *Islam*, supra n. 13, pages 11, 15 (affirmant que d'autres juristes musulmans n'étaient pas d'accord avec Malik à ce sujet). D'ailleurs, certains pays gardent en vigueur des lois basées sur une jurisprudence qui présume que les femmes peuvent être facilement entraînées par les émotions et ont donc besoin de la protection des hommes. Voir *id.* page 15.

marier.³⁰ Cette disposition provenait de la tradition Malikite et représentait une interprétation culturelle obsolète de la relation parentale. Pourtant, elle a fait partie de cette loi pendant très longtemps.³¹ Un examen plus approfondi de l'interprétation de la tradition Maliki aurait révélé son incohérence avec le *hadith* qui exige le consentement (ou la permission) d'une *bikr* pour la validité de son mariage.³² De telles incohérences ont souvent été négligées par les anciens juristes enfermés dans leurs propres perspectives culturelles. Comme ces perspectives sont aujourd'hui dépassées, il est important de les dénoncer et de les supprimer.

Il n'est pas possible, cependant, d'évaluer de manière critique la loi islamique sans une éducation islamique adéquate. La politique, malheureusement, a joué un rôle majeur dans le refus d'une bonne éducation religieuse au musulman moyen.³³ Cette négation, en partie dûe à un héritage colonialiste, a permis aux régimes politiques de semer la confusion quant à ce qui est dans le Coran ou ce que le Coran dit réellement.³⁴ Une telle confusion a eu des répercussions critiques dans des domaines de la loi islamique relatifs aux questions de gouvernance et de démocratie. Reconnaisant leur responsabilité envers Dieu et les musulmans, les juristes ont tenté à plusieurs reprises de clarifier la loi islamique sur ces points³⁵ tout en se battant pour garder la mosquée loin de l'influence de la politique.³⁶ Néanmoins, les dirigeants autoritaires ont annihilé ces efforts et puni ces leaders qui se tenaient sur leur

30. Code marocain, *infra* n. 83, Décret royal n° 193347, livre 1, tit. 3, ch. 12 (1993) (supprimant l'ancien livre. 1, tit. 3, ch. 12(4) & révisant l'ancien livre 1, tit. 3, ch. 12(1)-12(3).

31. Al-Hibri, *Islam*, *supra* n. 13, pages 14-15.

32. Voir Abu al-Hussein ibn Muslim, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi* vol. 9, 202-205 (9^{ème} siècle, réimprimé, n.p.: Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi n.d.) [ci-après *Sahih Muslim*] (citant le Prophète qui a dit qu'une vierge ne peut être mariée sans sa permission).

33. Voir al-Hibri, *Islamic Law*, *supra* n. 7, page 129 ; al-Hibri, *Constitutional Law*, *supra* n. 7, pages 522-523; Voir aussi Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* 33-34 (Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi 1939); ; 'Abd al-Rahman Ibn Khaldoun, *al-Muqqadimah* 209 (14^{ème} siècle, réimprimé, Kitab al-Qalam 1978); Ibrahim al-Wazir, *'Ala Masharif al-Qarn al-Khamis 'Ashar al-Hijri* 42 (Beirut: Dar al-Shuruq 1989); Hassan al-Zein, *al-Islam wa al-Fikr al-Mu'asser* 45-46 (Dar al-Fikr al-Hadith 1997; cf. al-Ghazali, *supra*, vol. 2, 337-351 (proposant des exemples où des gens qui se sont adressés directement au dirigeant n'étaient pas punis).

34. Voir al-Hibri, *Islamic Law*, *supra* n. 7, pages 134-135.

35. Parmi les tentatives les plus importantes, citons les travaux d'Abd al-Razzaq al-Sanhuri, *Fiqh al-Khilafah Wa Tatawwuruha* (Cairo: al-Hay'a al-Masriyyah al-'Ammah li al-Kitab 1989) (qui soutient que le système islamique de gouvernement est assez similaire au système de gouvernement aux Etats-Unis); voir Tawfic al-Shawi, *Fiqh al-Shurah* (Dar al-Wafa' 1992).

36. A l'heure actuelle, les gouvernements musulmans désignent souvent le Grand Mufti (la plus haute autorité islamique de l'État), ainsi que les imams des mosquées. Certains gouvernements limitent même ou spécifient les thèmes que les imams peuvent aborder le vendredi, lorsque les musulmans se rassemblent pour prier.

chemin.³⁷ L'histoire islamique est pleine de cas de torture ou d'emprisonnement de différents juristes très éminents dont le crime consistait à refuser de refléter les visions du dirigeant politique et de les couvrir de légitimité religieuse.³⁸ Cette situation s'est prolongée jusqu'à aujourd'hui, un fait qui n'est pas de bon augure pour la liberté de pensée ou de croyance dans ces pays. Comment les musulmanes peuvent-elles commencer à discuter de leurs droits lorsque les musulmans et les musulmanes ne peuvent même pas parler librement ?

INTRODUCTION DE BASE A L'ISLAM

Pour comprendre la loi islamique, il faut commencer par les principes de base de l'Islam. La principale source de toute loi islamique est le Coran. Il est complété par le *hadith*. D'autres sources importantes sont celles du *ijma'* (consensus) et de l'*ijtihad* qui est basé sur les règles de la logique ainsi que sur le texte religieux.³⁹ Il est important de relever que l'Islam n'a pas de clergé, ni de structure ecclésiastique.⁴⁰ Chacun a donc accès direct au Coran et au *hadith* et est, en principe, autorisé à adopter l'*ijtihad*, pour autant que la personne en question dispose des connaissances nécessaires.⁴¹ Par conséquent, non seulement l'Etat mais aussi les individus sont autorisés à faire leurs propres choix jurisprudentiels.

Ce droit fondamental des musulmans à la liberté de choix jurisprudentiel et à l'accès direct au Coran et au *hadith*, associé au respect de l'Islam pour les coutumes locales, met l'accent sur le fait que les musulmans nord-américains ne sont pas liés par les préférences culturelles des musulmans dans d'autres pays ni par leurs choix jurisprudentiels. Nous vivons dans et faisons partie des cultures nord-américaines qui célèbrent également la diversité. Nous sommes libres de conserver de notre héritage ethnique les éléments qui restent viables et utiles dans notre nouvelle société. Mais nous sommes entièrement soumis à nos croyances religieuses. Nous ne pouvons pas

37. L'exemple le plus connu est celui du grand juriste, l'Imam Malik, qui a été torturé par le dirigeant pour avoir refusé d'induire les musulmans en erreur à propos du fait que le consentement forcé n'était pas contraignant. Voir une référence à cet incident et autres dans al-Wazir, *supra* n. 30, page 42. Un autre exemple est analysé dans al-Hibri, *Constitutional Law, supra* n. 7, pages 520-522 (racontant l'histoire d'Yazid, l'un des Khalifahs qui a tenté de gagner la légitimité par l'usage de la force).

38. Voir *supra* n. 33.

39. Pour une étude complète de ce sujet, voir Kamali, *supra* n. 15.

40. Voir al-Hibri, *Constitutional Law, supra*, n. 11, pages 507-511; al-Hibri, *supra*, n. 9, pages 24-25. Pour cette raison, un Mufti, qu'il soit grand ou pas, ne peut lier les autres par son opinion (*fatwa*).

41. Voir *supra* n. 40.

faire un choix parmi celles-ci. Nous sommes, cependant, autorisés à interpréter la volonté divine de manière à ce qu'elle convienne à notre juridiction et notre époque. Bien sûr, de telles interprétations ne s'appliquent pas au *thawabit* de l'Islam, à savoir les constantes, claires et fondamentales, comme l'unicité de Dieu.

Le fait que nos gouvernements adoptent des principes démocratiques et ne répriment pas notre liberté d'expression facilite nos efforts. Les musulmans nord-américains sont libres de s'engager énergiquement dans la tradition consacrée par l'usage de l'*ijtihad* afin de définir leur propre jurisprudence de manière authentique. Contrairement à leurs frères et sœurs à l'étranger, ils n'ont pas à se préoccuper de représailles ou de censure politique.

En ce qui concerne les droits des musulmanes, les musulmanes nord-américaines n'ont pas à se soumettre aux postulats patriarcaux d'autres cultures. Ces postulats ont été rejetés dans leur quasi totalité par nos sociétés. Nous ne sommes soumis qu'au Coran, comme expliqué par le fiable *hadith* et ce qu'il dit des femmes et de leurs droits. Par ailleurs, en découvrant ce que dit le Coran, nous n'avons pas à nous tenir aux aspects patriarcaux des interprétations proposées par les anciens juristes. Ces aspects s'avèrent eux-mêmes patriarcaux lorsque le juriste intègre dans sa logique les postulats patriarcaux qui ne font pas partie du verset coranique, comme l'idée que les femmes sont émotives et irrationnelles.⁴²

Aux États-Unis et au Canada, de nombreuses musulmanes sont des professionnelles compétentes dont la simple existence représente un contre-exemple à ces postulats patriarcaux. De nombreuses musulmanes dans d'autres pays ont aujourd'hui des acquis similaires, mais sont freinées dans leur évolution par les forces patriarcales qui oeuvrent au nom de l'Islam.⁴³ Une structure de gouvernance autoritaire les empêche également de réfuter les revendications patriarcales. Par exemple, tous les Afghans et toutes les Afghanes auxquels j'ai parlé durant mes voyages sont tout à fait conscients que l'éducation est le devoir de chaque musulman, homme et femme. Pourtant, les forces talibanes ont réussi à imposer une interprétation minimaliste et une politique d'enseignement patriarcale uniquement par la force.

Compte tenu des différents obstacles auxquels les musulmanes font

42. Voir *supra* n. 29.

43. L'exemple le plus frappant est la situation en Afghanistan. Au nom de l'Islam, les professionnelles musulmanes ont été empêchées de travailler en dehors de chez elles et leurs filles étaient privées d'une éducation aussi bonne que la leur, une situation très douloureuse pour ces mères.

face à l'étranger, elles ont tendance à soutenir les sérieux efforts des musulmanes nord-américaines en vue de débarrasser la loi islamique des influences culturelles patriarcales. Dans le reste de cet article, je présenterai mes opinions sur la loi islamique en rapport avec les différentes questions importantes pour les femmes. Ces opinions sont toutes basées sur le Coran même ; elles reposent également en partie sur le *hadith* et sur les sources juridiques traditionnelles.

LA VISION CORANIQUE DES FEMMES

Égalité de base

En tant que femme musulmane américaine qui ne souffre pas le poids des postulats patriarcaux, j'ai un net avantage sur les exégètes précédents lorsque j'étudie le Coran : je peux le lire avec des yeux frais et libérés. En lisant le Coran, je découvre qu'il ne comprend qu'une histoire de la création. Le Coran explique à plusieurs reprises, afin de mettre ce fait en évidence, que l'homme et la femme ont été créés à partir du même *nafs*.⁴⁴ Par conséquent, il n'y a pas de hiérarchie humaine et les deux sexes partagent la même origine. Dans le Coran, la chute d'Adam n'est pas imputée à Eve.⁴⁵ Ils ont tous les deux été tentés par Satan et ont péché dans leur quête de pouvoir et de vie éternelle.⁴⁶ De plus, Dieu a pardonné à l'humanité après la chute. Il n'y a pas de fardeau continu du péché original.⁴⁷ Les hommes et les femmes sont responsables devant Dieu de leurs propres choix mortels. Ils sont tous deux jugés sur la base des mêmes normes ; ils ont également les mêmes droits, devoirs, et obligations en matière de *ibadat* (culte).⁴⁸ Il existe certaines différences entre eux au niveau des *mu'amalat* (relations sociales), qui réglementent les affaires civiles.⁴⁹ Nous les aborderons par

44. Voir Coran 4:1, 6:98, 7:189.

45. Voir Coran 7:22 (affirmant que Satan a réussi à tenter à la fois Adam et Eve de goûter le fruit de l'arbre de l'éternité et du pouvoir), 20:120-121 (affirmant que Satan a tenté Adam, de sorte qu'Adam & Eve ont mangé le fruit de l'arbre).

46. Voir *supra* n. 45.

47. Voir Coran 20:122.

48. Voir Zaidan 'Abd al-Baqi, *Al-Mar'ah Bayn al-Din wa al-Mujtama'* 194-199 (Cairo: n.p., 1977); Ridha, *Huquq, supra* n. 6, pages 5-37; 'Abd al-Karim Zaidan, *Al-Mufassal fi Ahkam al-Mar'ah wa al-Bayt al-muslim* vol. 4, 173-186, en particulier 184 (Beirut: Mu'assasat al-Risalah 1994) (affirmant que la règle dans l'Islam est l'égalité des deux sexes mais répertoriant et expliquant les exceptions dans le domaine des *mu'amalat*, à savoir les relations sociales).

49. Voir 'Abd al-Baqi, *supra* n. 48, pages 196-199; Ridha, *Huquq, supra* n. 6, pages 20-22; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 4, 184-186.

la suite. En résumé, une musulmane est un être spirituel complet tout comme l'homme. Elle a tout autant le droit que lui de lire et d'interpréter le Coran et de vivre une vie pleinement pieuse.

Droits juridiques et financiers

Dans le domaine des *mu'amalat*, la femme musulmane est une personne morale indépendante et elle le reste après son mariage. Une musulmane conserve son propre nom après son mariage.⁵⁰ Elle garde également son indépendance financière.⁵¹ Elle peut posséder des biens à part entière, qu'elle soit mariée ou célibataire, et personne, pas même son mari, ne peut accéder à son argent ou à ses biens ou lui demander toute forme de soutien financier.⁵² L'argent ou les biens qu'une femme donne à son mari, même si elle est plus riche que lui, sont considérés comme un prêt, sauf spécification contraire explicite de sa part à elle.⁵³ La loi islamique opère, cependant, une distinction entre les droits et les obligations financiers de l'homme et de la femme. L'homme, même s'il est également financièrement indépendant, a des responsabilités financières supplémentaires. Il doit subvenir aux besoins des femmes de sa famille, indépendamment de leur situation financière, sauf s'il y a un parent masculin financièrement capable qui est plus proche d'elles.⁵⁴ Par exemple, un père doit subvenir aux besoins de sa fille, quel que soit son âge, mais lorsque cette fille se marie, cette responsabilité revient à son

50. Cette pratique reste commune en Arabie saoudite et dans certains pays du Golf, mais est devenue plus rare dans d'autres pays musulmans soumis aux influences occidentales.

51. Voir Ridha, *Huquq*, *supra* n. 6, pages 19-20; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 4, 291-297, & vol. 7, pages 334-343 (concluant que, tandis que la femme musulmane est libre de dépenser son argent comme bon lui semble, il serait préférable pour elle qu'elle demande l'autorisation de son mari avant de dépenser cet argent afin de préserver de bonnes relations avec lui).

52. Voir *supra* n. 51.

53. Voir Mahmassani, *Muqaddimah*, *supra* n. 15, pages 496-497 (affirmant qu'un mari est obligé de subvenir aux besoins de sa femme riche, mais qu'elle ne peut être forcée à dépenser de l'argent pour lui); al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Arba'a* vol. 4, pages 563, 582, 584 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi 1969) (affirmant entre autres que si un mari est incapable de subvenir aux besoins de sa femme, tout montant qu'elle dépense de son propre argent pour son entretien (*nafaqah*) devient une dette du mari, même si elle est riche); Zaidan, *supra* n. 48, vol. 4, pages 290-291, 297. De plus, lorsque le mari donne à sa femme son *nafaqah* (frais d'entretien) pour la nourriture et les vêtements, par exemple, elle est libre de dépenser l'argent comme elle le souhaite et pas nécessairement pour la nourriture et les vêtements, pour autant qu'elle ne nuise pas à ou n'affaiblisse pas sa santé ou qu'elle ne porte pas atteinte à sa tenue appropriée, voir Zaidan, *supra* n. 48, vol. 7, 214-215.

54. Voir Abu Zahrah, *supra* n. 29, pages 415-416 (expliquant les règles pour déterminer quel homme doit subvenir aux besoins d'une femme); al-Jaziri, *supra* n. 53, vol. 4, 553, 581 et n. 1 (affirmant que lorsque le mari est incapable de subvenir aux besoins de sa femme, ce devoir revient à certains autres hommes de sa famille (à lui ou à elle), conformément à un ordre spécifié).

mari.⁵⁵ La logique de ces différences d'obligations peut résider dans le fait que le Coran offre simplement aux femmes une sécurité supplémentaire dans un monde patriarcal difficile. Dans le langage juridique actuel, le Coran fait preuve de discrimination positive à l'égard des femmes.

Droit au Sadaq (dot)

Le Coran donne également à la femme des occasions supplémentaires d'accumuler des richesses. Par exemple, lors du mariage, elle est en droit d'attendre un cadeau de son mari qui peut aller de l'enseignement de quelques versets du Coran (si elle ne les connaît pas déjà) ou quelques pièces en argent jusqu'à une immense fortune, selon l'accord mutuel entre les parties.⁵⁶ C'est ce que l'on appelle le *sadaq* ou *mahr* de la femme, parfois décrit à tort comme le "bride price."⁵⁷ Le *sadaq* représente la volonté de l'homme d'assumer les responsabilités du mariage. La femme peut demander à bénéficier de la totalité du montant du *sadaq* (ou les biens désignés) à l'avance ou d'en reporter une partie pour la recevoir ensuite à une date déterminée ou en cas d'événement spécifique comme un décès ou un divorce.⁵⁸ En cas de décès, le *sadaq* devient une créance prioritaire du patrimoine du mari défunt à satisfaire avant toutes les autres dettes.⁵⁹ Par conséquent, le *sadaq* est parfois plus précieux pour l'épouse lorsque l'héritage de son mari est grevé de nombreuses dettes.

En cas de divorce, le *sadaq* représente pour la femme un nombre de biens défini ou une somme d'argent déterminée dont elle peut disposer après le divorce, sans nécessité de nouvelles négociations. Alors que certaines femmes riches ont tendance à se contenter d'un *sadaq* symbolique, de nombreuses femmes le considèrent comme un filet de sécurité en cas de décès ou de divorce. Certaines femmes préfèrent recevoir l'ensemble du montant du *sadaq* dès le départ. Le cas échéant, ces femmes sont libres d'investir le montant du *sadaq* comme bon leur semble. Elles peuvent lancer une entreprise ou même le donner à une œuvre de charité. Le mari ne peut y toucher ou toucher aux bénéfices

55. Voir Abu Zahrah, *supra* n. 29, page 246 (affirmant que le père aisé d'une femme mariée à un homme qui ne subvient pas à ses besoins peut être obligé de l'entretenir, mais les dépenses deviennent une dette du mari); Zaidan, *supra* n. 48, vol. 4, page 151.

56. Abu Zahrah, *supra* n. 29, page 175; al-Jaziri, *supra* n. 53, vol. 4, pages 96-107; Mahmassani, *al-Awda'*, *supra* n. 15, pages 467, 494; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 7, page 69.

57. [Prix de la mariée.] Voir Keith Hodkinson, *Muslim Family Law: A Source Book* 132 (London: Croom Helm 1984); Mahmassani, *al-Awda'*, *supra* n. 15, pages 467-468.

58. Voir Abu Zahrah, *supra* n. 29, page 174; al-Jaziri, *supra* n. 53, vol. 4, pages 153-156.

59. Voir Abu Zahrah, *supra* n. 29, page 174; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 7, 90.

qu'il peut générer.⁶⁰

Bien sûr, la réalité patriarcale dans les pays musulmans est assez différente de la réalité islamique. Aujourd'hui, de nombreux pères négocient le montant ou le type de *sadaq* au nom de leurs filles. Dans certaines cultures, se contenter d'un *sadaq* symbolique, indépendamment de la situation financière de la fille, est un signe de prestige pour la famille. Dans ces situations, de nombreux pères ne protègent pas de manière adéquate les intérêts de leurs filles'.⁶¹ Dans d'autres cultures où un *sadaq* considérable peut être en jeu, le père peut affecter le *sadaq* de sa fille pour couvrir les frais du mariage (qu'il doit traditionnellement assumer). S'il ne le fait pas, le mari peut l'"emprunter" à son épouse après le mariage. Plus généralement, certaines cultures font pression sur l'épouse pour qu'elle "renonce" à la part différée de son *sadaq* comme un geste de bonne volonté envers le mari.⁶² Dans toutes ces cultures, la femme est devenue extrêmement vulnérable financièrement et a perdu une bonne partie de l'indépendance que Dieu lui a donné.

Droit au travail

Il existe, cependant, d'autres moyens pour la femme musulmane d'accumuler des biens. Elle peut, par exemple, travailler. Le Coran stipule que les hommes et les femmes ont le droit de gagner leur vie.⁶³ Khadijah, la première épouse du Prophète, était une femme d'affaires et reste à ce jour un noble idéal pour les musulmans.⁶⁴ Une fois de plus, jusqu'à récemment, les lois patriarcales empêchaient les femmes d'entrer dans la sphère du travail sous prétexte de protéger leur moralité ou en raison des prétendues limitations physiques des femmes.⁶⁵

60. Voir Ridha, *Huquq*, supra n. 6, pages 19-20; Mahmassani, *al-Awda'*, supra n. 15, page 476; Zaidan, supra n. 48, vol. 4, pages 291-297.

61. De nombreux contrats de mariage ont tendance à laisser tomber les protections notamment financières de la femme. Ces contrats sont généralement négociés par le père de la femme ou un parent masculin proche.

62. J'ai entendu parler de ces scénarios durant mes différents voyages dans les pays musulmans. Les femmes qui me les ont mentionnées se sont retrouvées divorcées et sans ressources.

63. Voir Coran 4:32.

64. Akram Dia' al-'Umari, *Al-Sira al-Nabawiyyah Al-Sahihah* (L'authentique biographie du prophète) 112-114: (al-Madinah, Arabie saoudite: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam 1994); Hassan, supra n. 14, page 76; Ibn Hisham, *Al-Sira al-Nabawiyyah* (La biographie du prophète) v. 1, 187-188 (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah n.d.).

65. Voir al-Hibri, *Islamic Constitutionalism* supra n. 11, page 12. Pour une discussion détaillée du droit des femmes musulmanes à travailler, voir Farida Bennani, *Taqsim al-'Amal Bayn al-Zawjain fi Daw' al-Qanun al-Maghribi wa al-Fiqh al-Islami* 77-78, 155-169 (Marrakesh L. Sch. 1993).

Toutefois, compte tenu des nouvelles réalités économiques, de nombreux codes de statut personnel dans les pays musulmans n'empêchent plus les femmes de travailler.

Droit à l'héritage

Une autre source de richesses disponible pour la femme musulmane est son héritage. L'Islam garantit à la femme une part de l'héritage de ses proches déterminée sur la base de son degré de parenté avec le défunt.⁶⁶ La vision occidentale erronée est que l'Islam accorde à la femme une part de l'héritage équivalant à la moitié de ce qui est donné à l'homme. Le Coran spécifie en effet qu'une *sœur* hérite de la moitié du montant que son *frère* hérite, mais ajoute également que d'autres femmes de différents degrés de parenté peuvent hériter plus que les autres hommes.⁶⁷

Néanmoins, compte tenu de la spécification du Coran, il s'avère que le frère hérite du double du montant hérité par sa sœur, mais il y a une importante différence entre son héritage à lui et celui de cette dernière. Le montant hérité par la sœur est un montant *net* ajouté à ses biens.⁶⁸ Le montant hérité par le frère est un montant *brut* dont il devra déduire les dépenses d'entretien des différentes femmes, des hommes plus âgés et des enfants de sa famille, dont la soeur peut elle-même faire partie.⁶⁹ Comme mentionné auparavant, même si la soeur est riche, elle n'est pas obligée de subvenir à ses propres besoins. C'est son parent masculin le plus proche qui doit assumer cette obligation, à moins qu'elle ne l'en dispense de son plein gré. Par conséquent, l'augmentation nette des richesses du frère est souvent moins importante que celle de sa soeur.

Ces faits illustrent ce que les érudits musulmans ont toujours su, à savoir que les lois de l'héritage dans l'Islam sont assez compliquées et ne peuvent être réduites à un seul slogan. Le patriarcat a, cependant, considérablement simplifié l'image de l'héritage. De nombreuses musulmanes ne reçoivent rien de leur héritage. Certaines sont forcées par leur propre famille à remettre leur héritage à leurs frères. Pire encore, de nombreux frères s'emparent de l'héritage et disparaissent de

66. Voir Muhammad Abu Zahrah, *Ahkam al-Tarikah wa al-Mawarith* 100-150 (Dar al-Fikr al-'Arabi 1963); Ridha, *Huquq, supra* n. 6, pages 20-21; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 11, 261-311.

67. Voir Coran 4:11.

68. Ceci est une conséquence des règles d'entretien mentionnées ci-dessus. Les femmes ne sont pas tenues de subvenir à leurs propres besoins ou à ceux d'autrui, alors que les proches masculins sont tenus de le faire. Voir *supra* n. 53 & texte d'accompagnement.

69. *Id.*

la vie de leurs sœurs qui n'ont alors plus de parent masculin proche obligé ou capable de subvenir à leurs besoins. D'un point de vue historique, les tribunaux musulmans ont condamné un tel comportement et obligé le frère à subvenir aux besoins de leur soeur. Aujourd'hui, de nombreuses injustices passent inaperçues et l'équilibre des droits et des obligations dans les familles musulmanes a été complètement bouleversé.

LA VISION CORANIQUE DES RELATIONS ENTRE HOMMES ET FEMMES

Principes de base

Le Coran stipule clairement et à plusieurs reprises que les êtres humains ont tous été créés à partir du même *nafs*.⁷⁰ De plus, il déclare que Dieu a créé pour nous autres êtres humains, à partir de notre propre *naf*, des partenaires avec qui nous pourrions trouver la tranquillité.⁷¹ Le Coran décrit également la relation conjugale caractérisée par la tranquillité, la compassion et l'affection.⁷² En réalité, le mari et la femme sont les vêtements l'un de l'autre, ce qui veut dire qu'ils protègent chacun l'intimité de l'autre et comblent ses lacunes.⁷³ Cette vision a d'importantes conséquences dans différents domaines des relations entre les hommes et les femmes qui seront brièvement abordées ci-dessous.

Néanmoins, on entend souvent que la supériorité des hommes sur les femmes a été affirmée dans le Coran même.⁷⁴ Le principal verset utilisé comme argument est celui qui se réfère aux hommes comme les "*qawwamun*" des femmes. Le mot "*qawwamun*" est un ancien mot compliqué, riche de sens. La traduction d'une des interprétations de ce verset stipule : "Men are the protectors and maintainers of women, because God has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means."⁷⁵

Le terme "*qawwamun*" dans le verset coranique a été traduit ci-dessus par "*protecteurs des femmes et les entretiennent,*" mais les

70. Voir Coran 4:1, 6:98, 7:189

71. Voir Coran 7:189, 30:21.

72. Voir Coran 30:21.

73. Voir Coran 2:187.

74. Le cas échéant, l'auteur a remplacé le mot "Allah" dans l'original par sa traduction, à savoir Dieu, afin de mettre en évidence le fait que "Allah" est le même Dieu que celui de la chrétienté et du judaïsme.

75. Ali, *supra* n. 74, v. 4:34. [note de l'éditeur: la traduction française du sens ce verset est: « Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs que Dieu accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs bien.»

interprètes patriarcaux traditionnels (et le musulman moyen) ont compris le mot “*qawwamun*” comme se référant à la supériorité des hommes sur les femmes (la plupart du temps en raison de leur force physique, comme suggéré dans la traduction ci-dessus). Les anciens dictionnaires arabes incluent, cependant, parmi les significations de “*qawwamun*” celles d’accompagnement et de conseils.⁷⁶ Ces significations sont plus cohérentes avec la vision coranique générale des relations hommes/femmes que celles préférées par les juristes masculins.

Correctement traduit, le verset ne reconnaît le *qiwamah* d’un homme sur une femme *que* s’il (1) subvient financièrement à ses besoins *et* (2) s’il a été favorisé par Dieu pour répondre à certaines questions que la femme se pose à un moment donné et à propos desquelles il peut lui donner conseil car il est plus érudit sur la question.⁷⁷ (un exemple que l’on peut citer pour la deuxième condition peut être l’expertise en affaires quand la femme en question n’est pas encore une femme d’affaires accomplie, ou la force physique, quand une femme donnée a besoin de soutien physique à un moment donné de sa vie.) Sinon, les hommes ne peuvent affirmer leur *qiwamah*, que ce soit à titre de conseil ou autre. Pourtant, ce verset spécifique est devenu la garantie de l’influence négative patriarcale, étant donné qu’il a été interprété comme signifiant que tous les hommes sont supérieurs à toutes les femmes en toutes circonstances. Comme certains érudits l’ont expliqué, les hommes sont toujours dans une position plus favorable que les femmes en raison de leur force physique.⁷⁸ En outre, en obligeant les femmes à rester chez elles, la société a garanti que les femmes devront presque toujours être soutenues et conseillées par certains hommes. Ce point de vue a encouragé les hommes oppressifs à s’éloigner de l’idéal islamique des relations conjugales.

Travaux ménagers

Compte tenu de la vision coranique des relations conjugales, les érudits ont considéré le contrat de mariage comme un contrat de compagnie et non pas comme un contrat de service.⁷⁹ Par conséquent, ils

76. Voir ma discussion de ce point dans *Islam, Law and Custom*, 12 American U. J. of Intl Law & Policy 1, 28 (1997).

77. Pour une discussion détaillée de ce verset, y compris son aspect implicitement conditionnel, voir al-Hibri, *Islam, supra* n. 13, pages 25-34.

78. *Id.* pages 28-30.

79. Voir Abu Zahrah, *supra* n. 29, page 166 (affirmant que, même si certains juristes n’étaient pas d’accord, les principaux juristes Abu Hanifah, Malik et al-Shafi’i ont tous affirmé que le contrat de mariage était pour la compagnie conjugale et non pour des avantages de services); Bennani, *supra* n. 65, pages 143-144 (citant cette opinion comme étant l’une des trois positions

affirment que la femme n'est pas tenue de nettoyer, cuisiner ou de servir dans sa maison.⁸⁰ Si elle s'occupe de ces tâches, elle est considérée comme volontaire.⁸¹ Sinon, le mari est obligé de lui apporter à manger et d'entretenir la maison.⁸²

Malgré cela, dans de nombreuses cultures islamiques actuelles, le foyer est considéré comme le domaine de l'épouse et elle est considérée responsable d'en prendre soin et d'élever ses enfants. En réalité, le code de statut personnel marocain stipule explicitement que l'un des devoirs de l'épouse consiste à "superviser" le ménage et à le gérer.⁸³ Dans de nombreuses familles, cela signifie que la loi oblige l'épouse à faire les travaux ménagers étant donné qu'elle ne peut se permettre une aide ménagère, ce qui est contraire aux visions juridiques mentionnées ci-dessus.

Maternité

Le Coran considère la grossesse comme une expérience difficile.⁸⁴ Peut-être en partie pour cette raison, les juristes musulmans n'obligent pas la mère à allaiter son bébé, sauf en dernier recours.⁸⁵ Les enfants sont élevés par les deux parents qui se consultent l'un l'autre à propos des questions importantes.⁸⁶ Ce fait n'est bien sûr pas surprenant au vu de la vision coranique des relations conjugales idéales. De plus, lorsqu'un musulman a demandé au Prophète qui il devait le plus honorer, le Prophète a répondu : "Ta mère."⁸⁷ Ce musulman a ensuite demandé: "Qui dois-je honorer le plus ensuite ?" Le Prophète a répété la même réponse. Trois fois de suite, le Prophète a répété "Ta mère" et ce n'est que la quatrième fois qu'il a dit "Ton père."⁸⁸ Il a également

différentes parmi les juristes).

80. Voir *supra* n. 79.

81. Voir Bennani, *supra* n. 65, pages 143-144; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 7, 302.

82. Voir *supra* n. 81.

83. Code marocain, Décret royal n° 343.57.1 (1957), amendé par le Décret royal n° 347..93.1 livre 1, tit. 6, ch. 36(4) (1993) [ci-après Code marocain]. [note de l'éditrice: cet article a été éliminé du Code marocain lors de la réforme du code de la famille d'octobre 2003.]

84. Coran 46:15.

85. Zaidan, *supra* n. 48, vol. 9, 475-480 (affirmant que les Hanafis, Shafi'is et Hanbalis, avec des qualifications mineures, n'exigent pas que la mère allaite l'enfant, contrairement aux Malikis, qui n'en dispense la femme que si elle fait partie de la haute société !).

86. Coran 2:233 (recommandant aux parents de se consulter à propos du sevrage de leur enfant); Abu Shuqqah, *supra* n. 6, vol. 5, 104-109 (proposant des exemples soutenant la thèse que les époux doivent se consulter l'un l'autre dans la famille musulmane).

87. Abu Abdillah I. al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari bi Hashiat al-Sindi* vol. 4, 47 (9^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Ma'rifah n.d.) [ci-après *Sahih al-Bukhari*]; *Sahih Muslim*, *supra* n. 32, vol. 16, 102.

88. Voir *supra* n. 87.

affirmé que le paradis est sous les pieds des mères.⁸⁹

Malgré cette vision étonnamment moderne des obligations maternelles, dans les sociétés musulmanes actuelles, les musulmanes sont obligées, sous la pression sociale, sinon par la loi, d'allaiter leurs enfants et d'en être les premières responsables. Non seulement cette obligation est contraire à la tradition, mais elle influence également souvent le développement humain des mères, en particulier par rapport à leur éducation et à leur carrière. Pourtant, de nombreux hommes continuent à mettre en avant le fait que le lait de la mère présente des avantages spécifiques pour la santé et qu'il est important qu'elle s'occupe des enfants pendant les premières années pour leur bien-être émotionnel. En supposant que cette thèse soit correcte, le fait que la personne qui doit allaiter ou prendre soin des enfants doit être la mère n'est pas clair. Une nourrice offrirait des avantages similaires. Les nourrices sont facilement disponibles dans de nombreux pays, mais on y fait rarement appels de nos jours en raison des pressions sociales. Pourtant, le Prophète lui-même a été allaité par une nourrice.⁹⁰ De plus, les familles aisées de la Mecque avaient pour tradition d'envoyer leurs enfants vivre plusieurs années dans le désert afin de mieux leur apprendre l'arabe et les exposer à un air plus pur.⁹¹ Dans son enfance, le Prophète lui-même avait été éloigné de la ville de la Mecque et envoyé dans le désert pour y vivre avec sa nourrice.⁹² Il n'a jamais critiqué cette pratique. En réalité, il avait des souvenirs chaleureux de la femme qui l'a élevé.⁹³ Ces faits ouvrent la porte à de nombreux scénarios d'éducation des enfants susceptibles de satisfaire aux besoins spécifiques de la mère et de l'enfant sans leur mettre de pression outre mesure.

Il est donc clair que le problème des sociétés musulmanes ne réside pas dans l'Islam mais dans les cultures existantes. Un grand nombre de ces cultures continuent à souscrire aux valeurs jahiliyyah

89. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* vol. 2, 930 (9^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah n.d.) [ci-après *Ibn Majah*] ; Abu 'Abd al-Rahman al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i bi Sharh al-Suyuti Wa Hashiat al-Imam al-Sindi* vol. 6, 11 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah n.d.) [ci-après *Sunan al-Nasa'i*].

90. Ibn Hisham, *supra* n. 64, pages 160-176 (affirmant également que le Prophète a souvent mentionné ce fait comme faisant partie de son identité) ; Al-'Umari, *supra* n. 64, pages 102-103.

91. Ibn Hisham, *supra* n. 64, pages 162-163 n. 9.

92. Voir *supra* n. 90. Le Prophète a été renvoyé chez sa mère lorsqu'il avait environ cinq ans. Al-'Umari, *supra* n. 64, page 105 (relevant également que les rapports variaient quant à l'âge du prophète à son retour, de quatre à six ans); Hassan, *supra* n. 14, page 75.

93. Voir *supra* n. 90. L'Islam reconnaît les enfants allaités par la même nourrice comme des "frères et sœurs de lait". Cette reconnaissance entraîne des devoirs et des obligations. Par exemple, les frères et sœurs de lait doivent se renseigner sur l'identité des autres et ne peuvent pas se marier entre eux. Le Prophète s'est renseigné auprès de sa nourrice. Ibn Hisham, *supra* n. 64, vol. 1, 161, n. 6 (répertoriant aussi les frères et sœurs de lait du Prophète).

(pré-islamiques) interdites par l'islam. L'adoption continue des valeurs culturelles rejetées par le Coran est le mieux illustrée dans le domaine des différences ethniques et raciales surtout quand elles interviennent au cours du mariage.

Mariage et différences ethniques

Le Coran nous apprend non seulement que tous les êtres humains ont été créés à partir du même *nafs*, mais également que les différences ethniques et raciales entre les êtres humains ont été créées intentionnellement par Dieu de sorte que nous ayons l'envie d'apprendre à nous connaître l'un l'autre (d'apprécier la compagnie de l'autre).⁹⁴ Le Coran ajoute, cependant, que les plus proches de Dieu devant Dieu sont les plus pieux.⁹⁵ Autrement dit, la diversité est une divine bénédiction, que nous devrions célébrer et non craindre ou détester. De plus, Dieu nous juge uniquement en termes de piété et non sur la base de la couleur de notre peau.

Pourtant, certaines écoles de pensée continuent à exiger que le futur mari ait les mêmes origines ethniques et le même statut social que la future épouse, que sa profession, sa situation financière et son lignage correspondent aux siens, sinon le père peut empêcher ou faire annuler le mariage.⁹⁶

La structure de la famille

Certains codes de statut personnel dans les pays musulmans désignent le mari comme le chef du ménage, obligent l'épouse à lui obéir ou les deux.⁹⁷ Auparavant en Egypte, si l'épouse quittait le

94. Coran 49:13. Voici la traduction du texte complet de ce verset :

Ô Hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux. Dieu est certes Omniscient et Grand-Connaisseur..

95. *Id.*

96. Pour une discussion de ce point, voir al-Hibri, *Marriage Laws in Muslim Countries*, *supra* n. 21, pages 231-232; al-Jaziri, *supra* n. 53, vol. 4, 54-60; al-Jaziri, *supra* n. 53, vol. 4, 54-60 ; al-Hibri, *Islam*, *supra* n. 13, page 16, n. 74 (racontant l'histoire de Sheikh Yusuf Ali, un éminent journaliste égyptien d'origine modeste, dont le mariage au début de ce siècle à Safiyya al-Sadat, une femme aristocratique, a été annulé pour manque de compatibilité sociale).

97. Code marocain livre 1, tit. 6, ch. 36, art. 36 (exigeant obéissance); Code tunisien, Décret de code de statut personnel livre 1, art. 6 (Août 13, 1956 amendé en 1993) livre 1, ancien art. 23 (abrogé en 1993) [ci-après Code tunisien] (affirmant que le mari est le chef de famille.) Code algérien, Loi de la famille n° 84-11 (1984) livre 1, tit. 1, ch. 4, art. 39 [ci-après Code algérien] (exigeant obéissance et affirmant que le mari est le chef de famille); Voir aussi *infra* n. 99. Pour une discussion du concept de *ta'ah* (obéissance), voir al-Hibri, *Islam*, *supra* n.13, pages 18-21.

domicile conjugal, la police pouvait la renvoyer dans “la maison de l’obéissance” par ordre du tribunal.⁹⁸ Alors que le retour forcé au domicile a aujourd’hui disparu, le concept de l’obéissance reste l’élément principal du code.⁹⁹ Par exemple, si l’épouse “désobéit”, le mari peut lui couper les vivres.¹⁰⁰ Cette question est donc importante pour les personnes financièrement vulnérables.

Conclusion

En résumé, les discriminations patriarcales que les musulmans ont hérités de leurs cultures ont survécu aux claires injonctions contraires du Coran. Elles ont empêché les interprètes de voir les simples vérités du Coran et ont sérieusement retardé l’avènement de la famille et de la société musulmanes idéales. Bien sûr, ces discriminations ne surprennent pas notre Créateur. En réalité, le Coran prend en compte la profondeur de l’ancrage de certaines croyances et coutumes culturelles en adoptant une philosophie de gradualisme à l’égard de l’évolution sociale. Par conséquent, pour comprendre correctement le Coran, nous devons comprendre sa philosophie sous-jacente du changement graduel.

LA PHILOSOPHIE CORANIQUE DU CHANGEMENT

Logique de base

La philosophie coranique de gradualisme est fondée sur le fait que

98. Pour une discussion du concept de *bayt al-ta'ah* (maison de l’obéissance) et son fonctionnement légal, voir Ashraf Mustafa Kamal, *Qawanin al-Ahwal al-Shakhsiyyah* passim, en particulier 148 *et suiv.* (Cairo: Naqabat al-Muhamin 1990); Mu'awwab Abdul Nawwab, *Al-Wasit* 175 *et suiv.* (Cairo: 'Alam al-Kitab 1982).

99. Pour l’existence du concept de *ta'ah* dans les codes de statut personnel des différents pays musulmans, voir, *p.ex.* Code algérien, livre 1, tit. 1, ch. 4, art. 39; Code égyptien, loi n° 25 (1920) (Concernant l’entretien [financier] et certaines questions de statut personnel) & loi n° 25 (1929) (concernant certaines dispositions de statut personnel) toutes deux amendées par la loi n° 100 (1985) [collectivement, ci-après Code égyptien], Loi n° 25, ch. 2, art. 11 Répétée deux fois (1929) (amend. 1985); Code jordanien, Code de statut personnel, Loi provisoire n° 61, ch 7, art. 39 (1976) [ci-après Code jordanien]; Code koweïtien, pt. 1, livre 1, tit. 5, ch. 3, arts. 84-91 (1984) [ci-après Code koweïtien]; Code marocain, livre 1, tit. 6, ch. 36, art. 2 (1993); Code syrien, Décret n° 59 (1953) (concernant la loi de statut personnel) amendé par la loi n° 34, livre 1, tit. 4, ch. 3, art. 75 (1975) [ci-après Code syrien], par implication et généralement en conséquence d’une doctrine d’incorporation. Le Code tunisien livre 1, art. 6 n’exige plus l’obéissance de l’épouse. Certains de ces dispositions n’abordent que partiellement l’exigence de *ta'ah*, simplement parce que les Codes utilisent les doctrines d’incorporation permettant à la loi de faire appel à l’école de jurisprudence officiellement choisie pour des conseils dans les cas où la loi est muette.

100. *Supra* n. 99, Code égyptien L. n° 25 ch. 1 art. 1 (1929) (amend. 1985) (la femme perd son droit d’entretien si elle refuse d’avoir des relations conjugales avec son mari ou quitte son domicile sans l’autorisation de son mari (sauf si elle le quitte pour un motif légitime)).

les changements fondamentaux de la conscience humaine ne s'opèrent généralement pas du jour au lendemain.¹⁰¹ Au lieu de cela, ils exigent une période de gestation individuelle ou même sociale. Pour cette raison, le Coran fait appel à une approche progressive du changement des coutumes, croyances et pratiques bien ancrées, excepté pour les thèmes fondamentaux,¹⁰² comme la croyance dans l'unicité de Dieu et la prophétie de Mohamed (SAW). Il est évident que, sans ces croyances fondamentales, le message coranique n'assumerait pas son importance divine appropriée.

Le Coran interdit formellement tout comportement en conflit avec les principes moraux fondamentaux. Par exemple, il interdit le meurtre, et plus spécifiquement, l'infanticide des filles.¹⁰³ La philosophie gradualiste du changement a été appliquée à des questions mineures mais tout de même assez importantes. L'exemple le plus connu est lié à l'interdiction de boire du vin dans une société qui était habituée à boire ;¹⁰⁴ cette interdiction a été imposée par étape.¹⁰⁵ Un exemple moins connu vient du domaine de la loi constitutionnelle.

Le Coran spécifie, dans quelques versets uniquement, les caractéristiques constitutionnelles fondamentales d'un état islamique, comme la *bay'a* (vote) et la *shurah* (consultation).¹⁰⁶ Il revenait aux sociétés islamiques d'étayer cette structure constitutionnelle de base conformément à leurs niveaux variables de conscience sociale et de maturité politique et constitutionnelle. Les résultats hétérogènes sont évidents dans l'ensemble du monde musulman.

Mais le Coran n'a pas seulement reconnu les variations sociétales des niveaux de conscience et de développement, il a également reconnu les différences individuelles. Pour cette raison, sa philosophie de changement graduel s'appliquait également aux individus, ce qui est le plus manifeste dans le domaine de l'éthique.

Le Coran décrit différentes actions et paroles comme "bonnes" et

101. Pour une discussion de la philosophie coranique du gradualisme, voir al-Hibri, *Islamic Constitutionalism*, supra n. 11, pages 9-10. Voir aussi, Abd al-Hamid Mutawalli, *Al-Islam* 71-72 (Alexandria: Mansha'at al-Ma'arif n.d.).

102. Voir supra n. 101.

103. Coran 5:32 (affirmant que si une personne en tue une autre sans raison, c'est comme si cette personne avait assassiné toute l'humanité), 6:151, 17:33 ("Et sauf en droit, ne tuez point la vie que Dieu a rendu sacrée."), 17:31 ("Et ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté."); 81:8 ("et qu'on demandera à la fillette enterrée vivante; pour quel péché elle a été tuée?").

104. Coran 2:219, 4:43, 5:90. Voir brève discussion dans al-Hibri, *Islamic Constitutionalism*, supra n. 11, page 10.

105. Voir supra n. 104.

106. Coran 48:18, 48:10, 60:12 (commentant les *bay'as*). Coran 3:159, 42:38 (commentant la *shurah*). (Pour plus d'informations à ce sujet, voir l'article mentionné dans la note de bas de page 94.)

d'autres comme "meilleures."¹⁰⁷ Cette approche reconnaît le fait que tous les êtres humains ne sont pas capables de la même compréhension ou du même comportement. Par exemple, dans le domaine du droit pénal, certains musulmans peuvent insister sur l'application de la règle "oeil pour oeil, dent pour dent" pour déterminer la peine d'un criminel. Le Coran introduit en effet cette norme de justice.¹⁰⁸ Pourtant, il continue à recommander à plusieurs reprises qu'il vaut mieux pardonner et pose la question: comment pourrions-nous, en tant que mortels, espérer recevoir le pardon dans la vie après la mort, alors que nous ne sommes pas capables de pardonner dans cette vie ?¹⁰⁹ Autrement dit, on pourrait insister sur le droit d'une personne à punir l'auteur d'un crime, mais mieux vaut s'élever au dessus de ce genre d'attitude, si possible, et pardonner. Il est donc clair que l'on peut être un bon musulman à différents niveaux, et que certains sont meilleurs que d'autres. Les meilleurs tendent à exiger une conscience plus importante, une compréhension morale plus approfondie et une plus grande tolérance de la faiblesse humaine.

Pour aborder l'oppression patriarcale des femmes et d'autres groupes, le Coran fait appel à l'approche gradualiste pour faire évoluer les sphères sociétales et individuelles.

Approche de l'oppression des femmes

Le Coran et le Prophète mentionnent à plusieurs reprises les esclaves et les femmes, exhortant les musulmans à bien les traiter.¹¹⁰ Dans son dernier discours, *Khutbat al-Wadaa'*, le Prophète lui-même a fait une analogie entre le statut des femmes et celui des esclaves impuissants, ordonnant au public masculin de les traiter avec bienveillance.¹¹¹ Malheureusement, compte tenu des œillères patriarcales

107. Coran 7:145, 39:18, 39:55, 46:16.

108. Coran 5:45.

109. Coran 2:178, 4:149, 7:199, 24:22, 42:40. Pour une discussion de la loi pénale islamique et du concept de pardon, voir Azizah Y. al-Hibri, *The Muslim Perspective on the Clergy-Penitent Privilege*, 29 Loy. L.A. L. Rev. 1723-1732, esp. 1728-1729 (1996) [ci-après al-Hibri, *Muslim Perspective*].

110. Voir p.ex. Coran 49:13, 24:33, 8:70. Voir aussi Ibn Majah, *supra* n. 89, vol. 2, 1216-1217 (citant le Prophète lorsqu'il a dit que les esclaves sont "vos frères sous votre contrôle, nourrissez-les de ce que vous mangez, habillez-les de ce dont vous vous habillez et ne leur confiez pas des tâches au-delà de leurs capacités. Si vous le faites, aidez-les."). Voir *infra* n. 111 pour les *hadiths* relatifs aux femmes.

111. Sahih al-Bukhari, *supra* n. 87, vol. 3, 262 (citant le Prophète as admonestant son public masculin : "Qu'aucun d'entre vous ne fouette sa femme comme l'on fouette un esclave, pour ensuite avoir des rapports sexuels avec elle à la fin de la journée."); Ibn Hisham, *supra* n. 64, vol. 4, 604 (citant le Prophète, dans son *Khutbat al-Wadaa'* lorsqu'il dit aux hommes: "Soyez bon

qu'ils portent, de nombreux musulmans ont perçu ces déclarations consacrées par la coutume comme validant les conditions sociales sous-jacentes. Ce raisonnement erroné avait été validé, sans faire preuve d'esprit critique, par les préjugés sociaux existants et a entraîné des siècles de mauvaise interprétation et d'oppression. Plus important encore, ce genre de raisonnement a mal compris et donc mal interprété la philosophie coranique de base du gradualisme en perpétuant le *statu quo* au lieu d'essayer de favoriser la prise de conscience. Ainsi, il a fallu plus de mille ans dans certaines sociétés musulmanes pour interdire l'esclavage. Nous ne devrions pas attendre encore mille ans pour reconnaître les droits des femmes dans l'Islam.

Il est, cependant, important de relever que même si certaines sociétés musulmanes et certains individus ont mal compris toute la force du message coranique, d'autres ayant un niveau supérieur de conscience l'ont bien compris. Par exemple, alors qu'auparavant certains musulmans gardaient des esclaves en prétendant que l'esclavage devait être acceptable étant donné qu'il était mentionné dans le Coran, d'autres ont compris l'idéal de l'Islam et libéré leurs esclaves pour s'attirer les faveurs de Dieu.¹¹² C'est également pour cette raison que, alors que certains musulmans restent adeptes de la polygamie, de nombreux érudits masculins pieux ont refusé de se marier à plus d'une femme par

envers les femmes, car ce sont des captives impuissantes (*awan*) dans vos maisons. Vous les avez pris dans la confiance de Dieu et avez légitimé vos relations sexuelles avec la parole de Dieu, donc revenez à vos sens et écoutez mes paroles . . . ,” proposant également la signification pour le mot “*awan*”); Abu Ja'far al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* vol. 4, 212 (9^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Ma'rifah 1978) [ci-après al-Tabari, *Jami' al-Bayan*] (citant le même passage cité par Ibn Hisham). Ce passage provient de *Khutbat al-Wadaa'* [dernier sermon du Prophète] et était également mentionné dans Abu Ja'far al-Tabari, *Tarikh al-Tabari* vol. 2, 206 (9^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah 1988) [ci-après al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*]. Voir *supra* n. 110, concernant un *hadith* sur les esclaves; & *infra* n. 112, pour un autre *hadith* sur les esclaves. Le Prophète a reconnu que le statut des femmes n'était bien souvent pas meilleur que celui des esclaves, un fait qui reflétait sa profonde préoccupation pour les femmes. De nombreux auteurs ont associé les deux catégories dans leurs écrits. Voir *p.ex.* 'Ala' al-Din al-Kasani, *Kitab Bada'il' Sana'i ' fi Tartib al-Shara'i'* vol. 2, 334 (12^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah 1986) [ci-après al-Kasani] (affirmant qu'un mari est autorisé à punir sa femme comme il le fait avec son esclave). Voir aussi al-Hafiz ibn Kathir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah* vol. 5, 148, 170, 202 (Maktabat al-Ma'arif, 2^{ème} impression du document du 14^{ème} siècle, réimprimé à Beirut: 1977) [ci-après ibn Kathir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*].

112. Pour une discussion de la vision coranique de l'esclavage, voir Hassan, *supra* n. 14, vol. 1, 186-192 (expliquant que le Coran ne reconnaissait l'esclavage que comme une condition transitoire et qu'il proposait différentes méthodes pour son élimination ; rappelle le *hadith* selon lequel tous les croyants, libres ou esclaves, sont des frères et sœurs et qu'aucun Arabe n'est meilleur qu'un non-Arabe sauf au niveau de la piété du premier). Une variante de ce *hadith* est mentionnée dans le compte-rendu d'al-Tabari du *Khutbat al-Wadaa'* (Le discours d'adieu du Prophète); *Tarikh Al-Tabari*, *supra* n. 111, vol. 2, 206. Voir aussi Coran 49:13. Malgré cette position coranique, l'esclavage n'a été aboli dans tous les pays musulmans qu'au début de ce siècle et uniquement après que la communauté internationale a dénoncé cette pratique.

crainte d'enfreindre l'avertissement coranique formel de Dieu qui insiste sur le fait que les hommes polygames *seront* coupables d'injustice.¹¹³

Ayant soulevé la question de la polygamie, je dois maintenant l'aborder et discuter du verset coranique s'y référant. Cette question préoccupe de nombreuses musulmanes, même en Amérique du Nord. J'aborderai ensuite un autre sujet de préoccupation dans notre communauté, à savoir la maltraitance des femmes.

Polygamie et son enracinement culturel

Le Coran a été révélé à une culture plongée dans la polygamie. Dans la *Jahiliyyah*, les hommes se mariaient à plus de cent femmes à la fois.¹¹⁴ Il était par conséquent irréaliste, compte tenu de la nature humaine, d'interdire soudainement le comportement polygame. L'approche islamique de cette situation, comme pour d'autres questions, consistait à limiter considérablement la pratique, à désigner des possibilités pour y mettre fin et à fournir une prescription/description de la situation idéale excluant la pratique.

La recommandation coranique sur la polygamie est plus complexe que certains érudits ne veulent bien l'admettre. Par exemple, l'autorisation de se marier à quatre femmes est basée sur la possibilité que les femmes orphelines peuvent être opprimées.¹¹⁵ L'importance de cette condition a été négligée par de nombreux érudits. Pourtant, elle associe clairement l'autorisation de se marier à plus d'une femme à une situation spécifique et une pratique obsolète qui existaient toutes deux à l'époque du Prophète. Le Coran stipule que les hommes craignant d'être injustes envers les orphelines pouvaient épouser quatre femmes au maximum pour autant qu'ils les traitent de manière équitable et juste.¹¹⁶ Pourtant, le Coran stipule dans le même chapitre qu'il n'est pas possible d'être équitable et juste dans ces situations.¹¹⁷ Même s'il est impossible de comprendre ce verset sur la polygamie dans toute sa complexité sans comprendre parfaitement la pratique sociale qu'il visait à éviter, une chose est cependant claire : le Coran stipule expressément que la

113. Coran 4:129.

114. Voir Sa'id al-Afaghani, *Al-Islam wa al-Mar'ah* 21-29 (Damascus: Tarraki Press 1945); al-Hibri, *Islamic History*, dans *Women and Islam* 209 (London: Pergamon Press 1982).

115. Coran 4:3 (emphase ajoutée).

116. *Id.*

117. Coran 4:129.

polygamie entraîne l'injustice.¹¹⁸ Par conséquent, ce n'est pas une manière optimale de régler les relations conjugales. Pour cette raison, certains hommes pieux ont abandonné la polygamie dans l'espoir d'atteindre un niveau supérieur de relations conjugales et humaines, à savoir celui décrit dans le Coran.¹¹⁹ D'autres ont choisi la norme minimale, malgré son application discutable aux contextes plus larges que ceux mentionnés dans la révélation.

Violence contre les femmes et son enracinement culturel

On trouve un autre exemple de gradualisme coranique dans le verset le plus cité pour justifier la violence contre les femmes. Il stipule que: "[a]s to those women on whose part you fear disloyalty and ill conduct, admonish them (first), (next) refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly)."¹²⁰ Nous allons donc examiner maintenant ce verset, ainsi que les circonstances de sa révélation.

La société de la *Jahiliyyah* était une société désertique brutale, en proie à des guerres tribales.¹²¹ De nombreux hommes de la *Jahiliyyah* battaient leurs femmes. Ils ont apporté et intégré cette pratique à l'Islam et étaient si violents que les femmes se plaignirent au Prophète (SAW) de leur situation.¹²² Agissant de son propre chef, le Prophète (SAW) interdit cette pratique en donnant à l'épouse le droit de *qisas* (châtiment).¹²³ Le soir même, les hommes se plaignirent vivement.¹²⁴ Ils allèrent trouver le Prophète et revinrent sur le problème, prétendant que la solution apportée par le Prophète permettait aux femmes d'avoir le dessus.¹²⁵

À ce moment-là, le Prophète demanda et reçut une révélation qui reflétait la philosophie coranique du gradualisme. Le verset semblait contredire le Prophète. Le Prophète lui-même affirma, lorsqu'il reçut la

118. *Id.*

119. Je connais personnellement plusieurs cheiks, dont certains sont maintenant décédés, qui ont préféré être monogames plutôt que de courir le risque d'être injustes.

120. Coran 4:34. "quant aux femmes dont vous redoutez la déloyauté et la mauvaise conduite, admonestez-les (d'abord), refusez (ensuite) de partager leur lit et (enfin) battez-les (légèrement)." [note de l'éditeur]

121. Hassan, *supra* n. 14, vol. 1, 4-8, 52-61.

122. Nasr al-Din al-Baydawi, *Tafsir al-Baydawi* 111 (19^{ème} siècle, réimprimé, n.p. Dar al-Fikr 1982) (racontant l'histoire d'une femme qui est venue se plaindre auprès du prophète que son mari la maltraitait).

123. *Id.* Pour plus d'informations sur le concept de *qisas*, voir al-Hibri, *Muslim Perspective*, *supra* n. 109, pages 1727-1730.

124. Al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, *supra* n. 111, vol. 5, 37; Ibn Majah, *supra* n. 89, vol. 1, 637.

125. Abu Dawud al-Sajistani al-Azdi, *Sunan Abi Dawud* vol. 2, 252 (9^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Jil 1988); Ibn Majah, *supra* n. 89, vol. 1, 637.

révélation, que “Mohamed le voulait, mais que Dieu ne le voulait pas (interdire aux hommes de manière catégorique de “battre” leur épouse).”¹²⁶ Cependant, comme nous le verrons par la suite, la révélation a simplement changé l’approche prescrite par le Prophète pour faire disparaître la maltraitance des femmes. Elle n’a pas autorisé la maltraitance des femmes. Elle n’a fait qu’introduire une phase transitoire en vue du changement, tout en préservant la vision coranique des relations conjugales idéales.

Le fait que les “versets du Coran s’expliquent l’un l’autre” est une règle jurisprudentielle de l’Islam. Autrement dit, le Coran forme un tout et la signification exacte et complète d’un verset ne peut donc être comprise sans tenir compte des autres versets du reste du Coran.¹²⁷ Sur la base de ce principe jurisprudentiel fondamental et du principe qui revendique la cohérence interne profonde du Coran, j’aborde maintenant un célèbre verset du Coran que les premières musulmanes inséraient parfois dans leur contrat de mariage.¹²⁸ Ce verset impose aux époux de “vivre ensemble dans la gentillesse ou de se quitter charitablement.” (Coran 2:231) Sur la base de ce verset du Coran notamment, les juristes musulmans ont revendiqué le principe d’interdiction de se faire du mal entre époux (*la dharar wala dhirar*).¹²⁹ Ce principe sous-tend encore de nombreuses dispositions des codes de statut personnel modernes dans les pays musulmans.¹³⁰ Par ailleurs, une musulmane a le droit de poursuivre son mari en justice ou de divorcer pour maltraitance.¹³¹

Le Prophète a lui-même dénoncé à plusieurs reprises la maltraitance des épouses. À une occasion, il a demandé “Comment l’un d’entre vous peut-il frapper son épouse comme un animal, et ensuite l’embrasser ?”¹³² À une autre occasion, il a demandé : “Comment l’un d’entre vous peut-il fouetter son épouse comme un esclave, alors qu’il dormira probablement avec elle à la fin de la journée ?”¹³³

Le Prophète (SAW) a également rappelé différentes descriptions

126. *Id.*

127. Manna' al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* 83-84 (Cairo: Maktabat Wihbah 1981); Badr al-Din al-Zarkashi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* vol. 1, 35-50 (15^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Jil 1988).

128. Al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, supra n. 111, vol. 4, 215.

129. Abd al-Karim Zaidan, supra n. 48, vol. 7, 234-235.

130. Voir al-Hibri, *Islam*, supra n. 13, page 13 (en particulier notes de bas de page 58, 59 & texte lié).

131. *Id.* Voir aussi Hassan Hassan Mansour, *Al-Muhit fi Sharh Masa'il al-Ahwal al-Shakhsiyyah* 213, 214 (Alexandria: al-Mu'assasah al-Wataniyyah li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' 1998), Ahmad Ghandour, *Al-Ahwal al-Shakhsiyyah fi al-Tashri' al-Islami*, page 234 (Kuwait: Jami'at al-Kuwait Press 1972).

132. Al-Bukhari, supra n. 87, v. 4 page 57.

133. Ibn Majah, supra n. 89, vol. 1, 638.

coraniques de relations conjugales idéales, il a expliqué aux hommes : “Les meilleurs d’entre vous sont ceux qui traitent le mieux leur femme.”¹³⁴ Il a ajouté : “et je suis le meilleur d’entre vous à cet égard.”¹³⁵ Cette déclaration est capitale compte tenu de l’importance que les musulmans accordent à suivre l’exemple du Prophète. Il n’a jamais levé la voix chez lui, ne s’est jamais mis en colère et n’a jamais demandé à quelqu’un d’autre de le servir.¹³⁶ Il coupait la viande, s’occupait des enfants et cousait ses chaussures.¹³⁷ Pourtant, de nombreux hommes musulmans oublient aujourd’hui ces importantes prescriptions et ces exemples prophétiques et limitent leur imitation du Prophète au style de ses vêtements ou à ses habitudes de présentation.

Comment réconcilier tous ces faits, coraniques et prophétiques, avec le seul verset coranique permettant aux maris de “frapper” leur femme ? Comment réconcilier ce verset avec l’insistance continue du Prophète pour que les maris s’abstiennent de battre leur femme ? Nous devons le faire en développant encore notre réflexion sur la signification coranique, ce qui n’est pas un processus rapide. À ce sujet, je vais aborder certaines étapes de ce processus pour illustrer mon propos.

LE PHILOSOPHIE DU GRADUALISME ET LA VIOLENCE CONTRE LES FEMMES

Voici comment la philosophie du gradualisme a été utilisée dans le contexte de la maltraitance des femmes. Tout d’abord, le Coran a imposé au mari différentes limitations avant qu’il ne soit autorisé à «frapper». Il devait d’abord communiquer avec son épouse. L’homme doit faire connaître à son épouse la chose qu’il lui reproche. Cette étape donne à l’épouse l’occasion de répondre et de s’expliquer. Si la malentendu n’est pas résolu par la communication et que le mari est toujours en colère, il peut s’isoler physiquement de son épouse pendant un moment.

De nombreux juristes ont considéré que ces étapes étaient dirigées contre l’épouse, tout d’abord en l’admonestant, et ensuite en la faisant souffrir « d’abandon sexuel. »¹³⁸ Il est évident qu’ils passent à côté du point fondamental. Les étapes prescrites sont destinées à gérer la colère

134. Ahmad Fa’ez, *Dustur al-Usra fi Dhilal al-Qur’an* 161 (Beirut: Mu’assasat al-Risalah 1982) [ci-après Fa’ez]; Ibn Majah, *supra* n. 89, vol. 1, 637.

135. *Voir supra* n. 134.

136. Ibn Majah, *supra* n. 89, vol. 1, 637.

137. Al-Ghazali, *supra* n. 33, vol. 2, 354. *Voir aussi* Abu al-Hassan al-Nadawi, *Al-Sirah al-Nabawiyah* 370 (Jeddah: Dar al-Shuruq 1977).

138. Muhammad al-Dusuqi, *Al-Usrah fi al-Tashri’ al-Islami* 164 (Doha: Dar al-Thaqafah, 1995); Abu Zahrah, *al-Ahwal*, *supra* n. 29, page 163; Zaidan, *supra* n. 48, vol. 7, 313-314.

d'un homme patriarcal agressif susceptible d'utiliser la force en premier recours.

Ensuite, le Coran exclut complètement la possibilité pour les femmes vertueuses d'être «frapper»¹³⁹. Il limite cette possibilité à des cas extrêmes dans lesquels le *nushuz* est craint par le mari.¹⁴⁰ Selon la majorité des juristes, *nushuz* est un mot qui apparaît dans le contexte du verset pour désigner la déloyauté envers le mari, l'aversion, la désobéissance ou les dissensions.¹⁴¹ Cette interprétation est discutable, car le Prophète lui-même semble avoir interprété le mot “*nushuz*” différemment dans son *Khutbat al-Wadaa'*. Selon diverses versions de ce qui a été rapporté, le Prophète a déclaré dans ce discours, “You [men] have rights against women, and they have rights against you. It is your right that they do not bring someone you dislike into your bed, or that they commit clear adultery (*fahishah mubayyina*). If they do, then God has permitted you to desert them in bed, and [then] hit them lightly. If they stop, you are obliged to maintain them.”¹⁴² Malheureusement, certains juristes ont interprété le mot *fahishah mubayyana* au sens large en incluant la désobéissance au mari dans des questions futiles.¹⁴³ D'autres ont, cependant, prétendu qu'il s'agissait simplement de l'adultère.¹⁴⁴ Nous allons maintenant aborder plus en détail cette

139. Coran 4:34.

140. *Id.*

141. Voir p.ex. Fa'ez, *supra* n. 134, page 157 ; al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, *supra* n. 111, page 40. Voir aussi *infra* n. 142.

142. [note de l'éditeur : la traduction de ce hadith est: (Vous [les hommes] avez des droits sur les femmes et elles ont des droits sur vous. Vous avez le droit qu'elles ne ramènent pas quelqu'un que vous n'aimez pas dans votre lit ou qu'elles ne commettent pas un adultère évident (*fahishah mubayyina*). Si elles le font, Dieu vous a permis de les abandonner dans leur lit et [ensuite] de les battre légèrement. Si elles arrêtent, vous êtes obligé de les entretenir)] Ibn Kathir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, *supra* n. 111, vol. 5, 148; al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*, *supra* n. 111, vol. 2, 206. D'autres rapports, même de al-Tabari et Ibn Kathir, ajoutent l'élément de la “désobéissance” au concept de *nushuz*, comme présenté par le prophète dans son dernier discours. Voir *supra* n. 111. Voir aussi Abu Zakaryyah al-Nawawi, *Rawdat al-Talibin* vol. 5, 177 (13^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah 1992) [ci-après al-Nawawi] (affirmant que *nushuz* inclut le fait de quitter le domicile conjugal sans permission (mais pas à cause de maltraitance verbale), de s'abstenir de plaisir sexuel, refus de cohabitation).

143. Voir p.ex. Ibn Kathir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, *supra* n. 111, vol. 5, 202-203 ; al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, *supra* n. 111, v. 4 page 212. Ces variations sont le résultat du compte-rendu indépendant du discours par différentes parties. Le Coran exige effectivement que le mari arrête de “frapper sa femme quand elle obéit” mais son obéissance n'est pas orientée vers son mari *en soi*. C'est plutôt en réaction à son admonestation (*wa'dh*) qu'elle rejette tout comportement d'adultère, un péché majeur dans l'Islam. Coran 4:34.

144. Voir p.ex. Ibn Manthur, *Lisan al-'Arab* vol. 10, 192 (2^{ème} impression d'une impression de l'édition du 13^{ème} siècle, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi 1992) (citant Ibn al-Athir définissant le concept de *fahishah mubayyinah*, mentionné dans le dernier discours du prophète, comme étant l'adultère; affirmant également que d'autres l'ont défini comme un péché extrême et comme le fait de quitter le domicile conjugal sans permission) ; Muhammad Murtadha al-Zabidi,

question, avant de répondre à la dernière question de cette discussion, à savoir “ En quoi consiste le fait de « frapper » ? ”

De nombreux juristes vivant dans des cultures patriarcales ont élargi la définition de *fahishah mubayyana* de manière conséquente.¹⁴⁵ En élargissant cette définition, ils ont agrandi le champ des cas où le mari peut se permettre de “frapper”, ce qui va à l’encontre de la lettre et de l’esprit du Coran stipulant que le mari doit vivre avec sa femme dans la gentillesse ou la quitter charitablement.¹⁴⁶ Néanmoins, même si nous acceptons la définition au sens large du *fahishah mubayyana*, l’homme ne peut toujours pas “frapper” son épouse en premier recours ; la majorité des érudits sont d’accord sur ce fait.¹⁴⁷ Plusieurs étapes sont nécessaires avant de pouvoir “frapper.”¹⁴⁸ En cas d’échec de toutes ces étapes, le mari pourrait alors revenir à son approche originale consistant à “frapper” son épouse.

Le concept coranique de “frapper”

Mais qu’entend-on par “frapper” dans ce cas ? De nombreux érudits ont réfléchi sur la permission coranique de “frapper” une épouse et les circonstances concomitantes. Compte tenu de leur profonde croyance dans la justice islamique, ils se sont rendus compte qu’ils devaient étudier le Coran plus en profondeur pour mieux comprendre ce verset. Ainsi, ils ont interprété ce passage, comme il se doit, à la lumière des principes de base régissant les relations conjugales telles qu’exprimées dans le Coran et par le Prophète.¹⁴⁹ Cette approche les a

Taj al-Arus vol. 4, 331 (18^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Manshurat Dar Maktabat al-Hayat n.d.) (citant al-Jawhari et Ibn al-Athir définissant *fahishah mubayyinah* comme étant l’adultère. Affirmant également que d’autres l’ont défini comme un péché extrême, et qu’al-Shafi’i l’a défini comme étant une maltraitance verbale envers la belle-famille de la femme);

145. *Voir supra* n. 141.

146. Coran 2:229.

147. *Voir p.ex.* al-Kasani, *supra* n. 111, page 334 (la conjonction “et” dans la révélation exige une séquence d’actions: tout d’abord admonester la femme, abandonner son lit et enfin la “frapper”); Wihbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* vol. 9, 6855-6857 (Damascus: Dar al-Fikr 1997) [ci-après al-Zuhayli]. *Cf.* al-Nawawi, *supra* n. 128, page 177 (citant al-Hinati qui prétend que l’interprétation séquentielle ne représente qu’une des trois autres possibilités).

148. La majorité des érudits adoptent l’approche séquentielle. Selon eux, le mari doit d’abord admonester, ensuite abandonner le lit de sa femme et enfin avoir recours à la maltraitance, même si certains affirment qu’il vaut mieux ne pas atteindre du tout la troisième étape. *Voir* texte d’accompagnement *supra* n. 138 à propos de l’approche séquentielle. Al-Zuhayli, *supra* n. 147, vol. 9, 6857, affirme qu’il vaut mieux menacer sans vraiment “frapper.” Il base sa vision sur le fait que le prophète n’a jamais frappé une femme.

149. Le plus important parmi ceux-ci est le verset coranique qui ordonne aux maris de vivre avec leur femme dans la gentillesse ou de les quitter charitablement. Coran 2:229. Pour plus d’informations, *voir supra* nn. 66-68 & texte lié. Pour le *hadith*, *Voir aussi supra* nn. 121, 122, 133 & texte lié.

forcés à modifier leur compréhension commune de l'acte de "frapper" dans le cadre des relations conjugales. Par conséquent, ces juristes ont défini une série de limitations redéfinissant l'acte de "frapper" en lui-même.¹⁵⁰ Par exemple, l'homme ne peut pas frapper son épouse sur le visage.¹⁵¹ De plus, tout acte de "frapper" qui est injurieux ou laisse des traces sur le corps de la femme peut engendrer une action pour infraction pénale.¹⁵² De plus, si le mari atteint ce stade malheureux de "frapper," il ne peut frapper son épouse qu'avec quelque chose d'aussi doux qu'un *miswak* (une petite branche douce fibreuse utilisée comme brosse à dents dans la péninsule arabe).¹⁵³ Finalement, vu l'idéal coranique des relations conjugales, les érudits ont conclu qu'une femme maltraitée physiquement ou verbalement a le droit de demander le divorce.¹⁵⁴ Ils ont considérablement baissé la barre quant à ce qui est considéré comme de la maltraitance. Cette position a été développée dans l'ancienne Arabie, il y a plus de quatorze cents ans, lorsque le monde considérait que battre une épouse était un droit. Aujourd'hui, nous pouvons surpasser les étapes antérieures de l'interaction humaine et insister sur l'idéal conjugal islamique accessible de tranquillité, d'affection et de compassion.

150. Parmi ceux-ci, l'interprétation séquentielle du verset coranique 4:34. Voir *supra* n. 147. D'autres limitations sont mentionnées dans al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, *supra* n. 111, vol. 5, 43-45 (l'homme ne peut pas frapper sa femme au visage ou la frapper durement ou laisser une trace (faisant du mal) (*dharb ghayr mubrah wala mu'ath.thir*); al-Nawawi, *supra* n. 142, vol. 5, 676-677 (Frapper ne doit pas faire mal ou être grave, ne peut être sur le visage ou des parties vulnérables du corps. Si un mal s'en ensuit, la femme a droit à des dommages et intérêts); al-Zuhayli, *supra* n. 147, v. 9 pages 6856-6857 (citant des juristes médiévaux exigeant que "frapper" ne soit pas craint par la femme, ne soit pas dirigé vers le visage ou l'abdomen et d'autres endroits entraînant un grave préjudice).

151. Voir *supra* n. 150.

152. Abu al-Barakat Ahmad al-Dardir, *al-Sharh al-Saghir* vol. 2, 512 (18^{ème} siècle, réimprimé, Dar al-Ma'arif 1972) (relevant que la maltraitance ne peut affecter les os ou la chair de la femme. Le mari ne peut avoir recours à frapper sa femme s'il sait que cela sera inutile. Si le mari frappe sa femme tout en sachant cela, elle a le droit de divorcer et d'obtenir une pension alimentaire). Voir aussi al-Nawawi, *supra* n. 142, vol. 5, 676-677 (Frapper ne doit pas faire mal ou être grave, ne peut être sur le visage ou des parties vulnérables du corps. Si un mal s'en ensuit, la femme a droit à des dommages et intérêts); al-Zuhayli, *supra* n. 147, v. 4 pages 6856-6857 (relevant que les écoles de pensée Hanafî et Shafi'i considéreraient le mari comme légalement responsable s'il fait du mal à sa femme, contrairement au Hanbalis.)

153. Al-Tabari, *Jami' al-Bayan*, *supra* n. 111, vol. 4, 44; Al-Nawawi, *supra* n. 142, vol. 5, 676-677 (Frapper ne doit pas faire mal ou être grave, ne peut être sur le visage ou des parties vulnérables du corps. Si un mal s'en ensuit, la femme a droit à des dommages et intérêts); al-Zuhayli, *supra* n. 147, v. 4 page 6856.

154. Cette opinion a été adoptée par certains codes de statut personnel comme le Code jordanien ch. 12 art. 132, *supra* n. 89; Code koweïtien pt. 1, livre 1, tit. 3, ch. 1, art. 126, *supra* n. 89.

L'histoire de Job

L'histoire de Job comprend un important précédent coranique sur le problème de la violence domestique.¹⁵⁵ Alors que Job était testé, son épouse perdit sa foi et a blasphémé.¹⁵⁶ En conséquence, il fit le serment de la battre comme punition.¹⁵⁷ Un dilemme s'en suivit : un prophète ne devrait pas adopter un comportement aussi violent et indigne. Mais en même temps, un prophète doit respecter son serment. La solution divine à ce dilemme se trouve dans un verset coranique. Il ordonne au prophète de respecter son serment et de discipliner son épouse en la "frappant" avec une poignée d'herbe (ou de basilic).¹⁵⁸ Le but de cet ordre était de permettre à Job de tenir la promesse sans pour autant faire de mal à l'épouse. De cette manière, le prophète Job résolut son dilemme. La résolution coranique du dilemme de Job propose aux hommes musulmans une façon d'évacuer leurs frustrations qui est cohérente avec tous les versets coraniques ainsi qu'avec la tradition prophétique.

Pour résumer, l'approche coranique au problème de maltraitance des femmes comprend deux volets : tout d'abord, elle donne une vision harmonieuse des relations conjugales basée sur la tranquillité, l'affection et la compassion. Ces relations sont à leur tour basées sur une vision de l'humanité caractérisée par le respect mutuel, l'égalité et la dignité. Elle développe ensuite une approche graduelle du problème de maltraitance des femmes, qui vise à confiner les instincts agressifs de l'homme patriarcal et à canaliser sa colère en énergie plus productive, ou moins destructive. Ce faisant, le Coran prend en compte la nature même des êtres humains et le besoin d'une "période de gestation" pour atteindre un stade supérieur de développement et de communication.

Il convient de relever à ce point que certains juristes ont déjà conclu, au vu de l'ensemble de la révélation coranique, qu'il vaut mieux

155. Coran 38:44. Je tiens à remercier Sana' Afandi, directeur, *Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights*, pour avoir relevé l'importance de cette histoire pour comprendre le verset coranique 4:34. J'aimerais également remercier mon époux Ahmad al-Haidar pour son aide précieuse dans la compréhension de la signification de l'approche graduelle dans ce même verset.

156. *Id.*

157. *Id.*

158. Le mot "*dighth*" dans le verset coranique 38:44 signifie une poignée d'herbe ou même de basilic. Voir Ibn 'Abdin, *Radd al-Muhtar* vol. 5, 659 (19^{ème} siècle, réimprimé, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah 1994) (expliquant la signification de "*dighth*" comme étant une poignée de basilic, notant également que d'autres ont affirmé que cela signifiait "une poignée d'herbe ou de fines branches"). Cf. Ibn 'Abdin prétend que l'utilisation du basilic par Job est un cas spécial, reflétant la clémence de Dieu et ne peut être généralisée aux autres femmes. Pourtant, de grands érudits médiévaux semblent être implicitement en désaccord. Ils ont limité le mari à l'utilisation d'un *miswak* ou d'un objet similaire.

qu'un homme n'atteigne pas du tout la dernière étape de "frapper".¹⁵⁹ Si le conflit persiste, un autre verset coranique prescrit la médiation.¹⁶⁰ En cas de nouvel échec, les parties doivent se quitter "charitablement."

CONCLUSION

Aux États-Unis et au Canada, on constate une tentative sincère de surpasser les nombreux préjugés profondément ancrés et les modèles comportementaux nuisibles, notamment la maltraitance des femmes qui a aujourd'hui un caractère pénal. Les musulmans américains et canadiens qui font partie de ces sociétés ont une occasion historique d'observer les normes les plus élevées de l'Islam, d'être les meilleurs musulmans possible. Compte tenu de nos niveaux de conscience et de développement sociaux, nous n'avons aucune excuse pour continuer à respecter les normes convenant mieux à celles du *Jahiliyyah* ou autres cultures extrêmement patriarcales. Ce temps est révolu, espérons-le pour toujours. De plus, nous avons le devoir envers le reste de la *ummah* (communauté) musulmane de donner l'exemple. Si nous y parvenons, nous pouvons, grâce à notre compréhension, aider d'autres musulmans (hommes et femmes) dans d'autres pays à accélérer la "période de gestation" pour atteindre l'idéal coranique de relations conjugales.

159. Voir n. 148.

160. Coran 4:35.