

**Introduction — 13**

Zahra Ali

**Première partie**

**Lectures alternatives — 37**

Féminisme islamique : qu'est-ce à dire? — 39

Margot Badran

Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale  
de la pensée musulmane — 55

Asma Lamrabet

Femmes musulmanes et oppression : lire la  
libération à partir du Coran — 71

Asma Barlas

**Deuxième partie**

**Des Textes aux contextes : un mouvement  
transnational — 99**

Le féminisme musulman en Europe : « activisme  
textuel » et engagement transnational — 101

Malika Hamidi

Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes  
musulmanes en Iran — 113

Ziba Mir-Hosseini

Négocier les droits des femmes sous la loi  
religieuse en Malaisie — 143

Zainah Anwar

Le féminisme islamique et la production de  
la connaissance : perspectives dans l'Égypte  
postrévolutionnaire — 165

Omaima Abou-Bakr

### **Troisième partie**

#### **Des discours aux pratiques : des musulmanes contre les oppressions — 185**

Antiracisme et antisexisme : itinéraire d'une  
femme musulmane engagée en France — 187

Entretien avec Saida Kada

Droits des femmes, renouveau de la pensée  
islamique et mouvement pacifiste en Syrie — 203

Entretien avec Hanane al-Laham

#### **Conclusion**

Décoloniser et renouveler  
le féminisme — 219

Zahra Ali

Lexique — 227

## Remerciements

Tant de femmes et d'hommes ont contribué à l'évolution de ma pensée et de mon engagement... La réflexion qui est exposée ici est le fruit d'une dynamique collective dans laquelle je me suis engagée durant de nombreuses années, notamment au sein d'Al Houda (Association des femmes musulmanes de Rennes) et de la dynamique Présence musulmane.

J'ai également milité quelque temps au Collectif des féministes pour l'égalité (CFPE). Ce fut une expérience de solidarité enrichissante et j'aimerais, à travers ce livre, rendre à mes sœurs et camarades de ce collectif au moins un peu de ce que j'ai reçu.

Je dois aussi beaucoup à toutes ces femmes que j'ai rencontrées ces trois dernières années, à Damas et à Bagdad notamment, des modèles de sincérité et de courage qui m'ont tellement appris et tellement donné.

Mes remerciements vont bien sûr tout d'abord à ma famille, à ma mère, à mes deux grandes sœurs, mes âmes sœurs, mes confidentes, et à mes deux grands frères, mes soutiens, mes réconforts.

À mes sœurs en Allah, mes sœurs d'Al Houda, Dieu seul sait combien je vous dois. Vous êtes mes compagnes de route dans les moments de facilité et de difficulté, mes rappels à l'essentiel et au sens. Ce livre est le témoignage de mon amour et de ma reconnaissance envers vous, Fadma, Cindy, Sounnia,

## Féminismes islamiques

Chamous, Ahlem, Virginie, Zahra, Najate et à toutes les autres, et aux grandes sœurs Béatrice, Fouzia, Fatima, Hayet et toutes celles qui ont été pour moi des modèles de patience, et de persévérance.

À toi en particulier, ma chère Mariah, militante de la liberté et de la justice, merci pour tout ! Je ne pourrai jamais assez remercier le Très Haut d'avoir fait se croiser nos routes et d'avoir lié nos destins.

Difficile de trouver les mots pour exprimer ma gratitude à cette chère famille, *beit Lahlali*, tout mon amour et mon admiration à Khallè Houda et 'Amou Said et à leurs six filles. Merci à Khadija d'avoir été avec moi de toutes les luttes durant ces moments si déterminants, avec douceur et tendresse, à Fatima pour sa générosité et son amour fidèle, à Aïcha en lui souhaitant la réussite dans ses courageux projets.

Lila et Souad Lamrani, mes chères « belles » sœurs, merci de votre confiance, de votre soutien et de votre aide, vous êtes l'avenir. In sha Allah, nous cheminerons ensemble encore longtemps.

Un grand merci à Pierre Guivaudon, Julian Michellet, Tiphaine Monange pour vos traductions.

Merci aux éditions La fabrique, pour leur confiance et leurs encouragements. Je remercie tout particulièrement Stella Magliani-Belkacem pour sa foi en ce travail et pour son soutien.

Bagdad, le 10 mars 2012

*Bismillah ar-Rahman ar-Rahim*  
*Au nom de Dieu le Très Miséricordieux,*  
*le Tout Miséricordieux*  
*À mes deux grandes sœurs Noor et Fatima,*  
*à mes sœurs d'Al Houda,*  
*et à toutes mes sœurs en Allah*

*Um Salama, épouse du Prophète Muhammed, lui aurait un jour dit : « Pourquoi nous les femmes ne sommes-nous pas évoquées dans le Coran comme le sont les hommes ? » Le même jour, voila que le Prophète du haut de son minbar annonce lors de la prière du Zuhr : « Oh vous tous ! Voilà ce que Dieu dit dans son Coran : “Leur Seigneur a exaucé leurs prières : je ne ferai jamais perdre à aucun d’entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses œuvres. N’êtes-vous pas issus les uns des autres ? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je les recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c’est Dieu qui distribue les meilleures récompenses.” » (verset 195 de la sourate 3 Al-’Imran)<sup>1</sup>*

D’après at-Tabari et Ibn Kathir

---

1. Traduction française du verset tirée de *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets* de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.

## Introduction

Zahra Ali

*Zahra Ali est engagée depuis de nombreuses années au sein de dynamiques musulmanes, féministes et antiracistes. Elle est doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'IFPO. Spécialisée dans les études de genre, notamment autour des thématiques « Genre et Islam » et « Genre et Moyen-Orient », ses recherches se concentrent sur l'émergence d'une dynamique féministe musulmane en Occident et dans le monde musulman, et sur les mouvements de femmes dans le monde arabe, notamment en Irak. Dans le cadre de son mémoire de Master 2 de sociologie à l'EHESS, sous la direction de Nilüfer Göle, elle s'est intéressée à l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France. Ses recherches de thèse portent actuellement sur le mouvement des femmes en Irak après 2003, sur l'histoire des femmes irakiennes et plus globalement sur les questions de genre, de nation et de religion dans l'Irak contemporain.*

L'association des termes féminisme et islam ne se pose qu'à l'interrogatif : « existe-t-elle? », « est-elle possible? ». Or, il faudrait vraisemblablement commencer toute interrogation associant les termes « femme », « féminisme » et « islam » par la déconstruction de l'évidence d'une telle question. Traiter de la question de « la femme en Islam », s'interroger aujourd'hui sur le « statut » des femmes musulma-

nes et l'adéquation possible entre l'islam et l'égalité des sexes est le fruit d'une élaboration historique. On ne s'interroge pas aussi fréquemment sur les « femmes dans le judaïsme », on ne voit pas exposée ici et là la question de la « femme en chrétienté ». Or, il est certain que cela ne tient pas à la nature des textes sacrés juifs et chrétiens, et encore moins aux conditions des vies des femmes chrétiennes et juives qui varient considérablement selon qu'elles vivent au Nord ou au Sud. Dès lors, il saute aux yeux que seules les musulmanes sont désignées par leur religion, c'est-à-dire qu'on impute à l'islam une influence fondamentale sur leurs conditions de vie. Plus largement, on désigne par le vocable de « monde musulman » cet ensemble de pays de langues et de cultures très différentes et qui s'étend sur plusieurs continents. Parler de « monde musulman » et de « femme en Islam » semble relever d'une évidence et avoir une résonance à la hauteur des idées reçues et des préjugés sur l'islam et les musulmans. Faisant fi de la diversité et de la complexité sociologiques des sociétés majoritairement musulmanes, mais aussi des facteurs socio-économiques et historiques, beaucoup considèrent que l'islam serait la cause fondamentale du « sous-développement », de « l'archaïsme » et du « retard » du « monde musulman ». La preuve la plus évidente en serait l'inégal « statut » de la femme musulmane – au singulier bien sûr, car les musulmanes se ressembleraient toutes – qui témoignerait de l'obscurantisme régnant dans ces sociétés.

Cet ouvrage est en rupture avec l'orientalisme et le racisme qui caractérisent les débats et les controverses sur les femmes et l'islam aujourd'hui. Il s'agit de rompre avec les approches oppositionnelles binaires et de montrer à la fois la complexité d'un sujet, en passant par sa déconstruction, tout

en affirmant l'importance d'un positionnement fondamental de départ : la nécessité de décoloniser et de désessentialiser toute lecture du féminisme et de l'islam. Ainsi, l'idée n'est pas de répondre aux interrogations imposées par la pensée féministe dominante, mais plutôt d'entrer à l'intérieur de l'univers des féministes musulmanes et de voir de quelle façon elles posent la question de l'égalité, selon des modalités, des termes et des problématiques qui leur sont propres. De la même manière, il ne s'agit pas de dire comment la pensée islamique et les musulman-e-s se positionnent sur des questions qu'(im) pose la doxa féministe, mais plutôt de montrer comment se pensent, s'articulent et se développent une réflexion et un engagement autour de la question de l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman et dans des contextes où l'islam est un référent majeur.

Ce livre, premier du genre en France, recueil d'articles et d'entretiens avec des intellectuelles, chercheuses et militantes, toutes engagées dans la défense des droits des femmes à l'intérieur du cadre religieux musulman, se veut être une affirmation : oui il y a un *féminisme islamique* et cela ne date pas d'aujourd'hui ! Ces textes, ainsi que leurs auteures traduites pour la plupart pour la première fois en langue française<sup>1</sup>, ont fondé la dynamique féministe musulmane. En ce sens, ce livre peut être considéré comme une introduction au féminisme islamique-musulman, ainsi qu'un support de réflexion et d'analyse proposant une ouverture vers de nouvelles perspectives quant à la manière de poser le lien entre femmes, féminismes et islam.

Alors qu'une bibliographie relativement importante existe en langue anglaise, on trouve encore très peu de productions en français<sup>2</sup> et le champ académique demeure aussi peu disposé à une ré-

## Féminismes islamiques

flexion ouverte sur le sujet que l'est le monde féministe dont les notions sur la question ne dépassent souvent pas celles du sens commun. Le féminisme islamique est controversé. D'un côté, il est contesté par celles et ceux parmi les féministes qui considèrent la religion, tout particulièrement l'islam, comme antinomique à l'émancipation des femmes. Toutes les religions seraient patriarcales, la religion musulmane par-dessus tout, et la lutte pour l'égalité des sexes passerait nécessairement par une mise à distance du religieux. De l'autre côté, un certain nombre de musulman-e-s considèrent qu'il s'agit d'une occidentalisation de l'islam et appréhendent la pensée musulmane comme un cadre fini, hostile à toute dynamique de renouvellement et de relecture. Le féminisme musulman se heurte donc à un même essentialisme : celui qui définit l'islam comme une réalité statique, fondamentalement dogmatique, intrinsèquement sexiste, et le féminisme comme modèle unique, avatar d'une modernité occidentale normative.

Cet ouvrage se propose d'aller au fond de ces questions en proposant des lectures alternatives à la doxa féministe – qui rejette toute possibilité d'articulation de la lutte pour l'égalité des sexes à celle de la défense de la religion musulmane –, et au conservatisme musulman – qui fait obstacle à une appréhension dynamique et renouvelée de la pensée musulmane ainsi qu'à la réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les femmes. Les chercheuses militantes à qui nous avons donné la parole ont toutes en commun de défendre l'islam et l'islamité de leur engagement pour les droits des femmes. Elles considèrent que l'égalité est au fondement de la religion musulmane et que le *message de la Révélation coranique* est garant des droits des femmes. Ainsi, c'est *par* et *pour* l'islam qu'elles

conçoivent leur engagement féministe et, à travers cette posture, elles redéfinissent, réinventent et se réapproprient le féminisme en commençant par le décoloniser et le poser comme universel.

Ce livre s'inscrit au croisement de la tradition féministe critique, notamment portée par le féminisme anticolonial et le *Black Feminism*<sup>3</sup>, et de la pensée réformiste musulmane contemporaine. Il s'adresse à un large public et n'est pas destiné aux seul-e-s chercheurs et chercheuses. Il se veut un outil de réflexion pour toutes celles et ceux, musulman-e-s et non-musulman-e-s qui souhaitent élaborer une réflexion et des analyses en rupture avec l'ethnocentrisme, l'essentialisme et le conservatisme qui caractérisent la manière d'aborder le lien entre femmes, féminismes et islam aujourd'hui.

### *Au croisement entre féminisme et islam*

En ne limitant pas le sens du féminisme islamique à ses expressions académiques récentes telles qu'elles ont émergé ces vingt dernières années, on peut considérer que des revendications à caractère féministe, c'est-à-dire de contestation de la domination masculine dans un cadre musulman, existent depuis bien longtemps. On peut faire remonter à l'époque de la Révélation coranique les protestations et les remises en question de femmes quant à leur rôle et leur place dans la société musulmane naissante. 'Aïcha – fille d'Abou Bakr as-Siddiq, premier Calife, et épouse du Prophète de l'islam – et bien d'autres femmes de l'époque prophétique ont clairement contesté l'attitude machiste de certains hommes et les injustices subies par les femmes. L'un des exemples les plus parlants a été la question posée par Um Salama, épouse du Prophète Muhammed, quant au fait que le Coran s'adresse explicitement

aux hommes et sa demande à ce que la Révélation s'adresse aussi directement aux femmes, notamment en ce qui concerne la récompense et la reconnaissance de leurs œuvres pieuses. La réponse de la Révélation, à travers deux versets<sup>4</sup>, rendra légitime et répondra à la demande d'Um Salama et de toutes celles qui exprimèrent leur souci que l'égalité entre les sexes soit explicite dans le Coran<sup>5</sup>. De la même manière, la société médinoise était beaucoup moins patriarcale et était réputée pour la place qu'elle accordait aux femmes<sup>6</sup>; de nombreux *ahadith*\* rapportent que lors de l'installation des musulmans à Médine, le Prophète Muhammed avait approuvé et appuyé le changement de mœurs et de mentalité relatif aux femmes qui différenciail les gens d'Ansar de la tribu al-Quraich à La Mecque. Plus tard, après la mort du Prophète, elles seront nombreuses à remettre en question les traditions sexistes attribuées à celui-ci et à dénoncer la volonté des hommes de remettre en question les acquis de la Révélation concernant les droits des femmes<sup>7</sup>.

Pour ce qui est de sa formulation moderne, on peut considérer qu'il y a bien eu un féminisme endogène aux sociétés musulmanes, tout d'abord en tant que mouvement intellectuel réformiste musulman qui a émergé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anticoloniales du début du XX<sup>e</sup> siècle. La question des droits des femmes en Islam a été posée par les penseurs réformistes musulmans, au premier rang desquels Muhammed 'Abduh, disciple de Jamal al-din al-Afghani. Ce dernier et, un peu plus tard, Muhammed Iqbal ont introduit une réflexion fondamentale concernant l'appréhension

---

\* Les termes suivis d'un astérisque figurent dans le lexique, p. 227.

dynamique de la pensée musulmane, notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad*\* qui permet de (re)penser l'islam dans son contexte. Cette *Nahda* – Renaissance – musulmane portait un discours nouveau appelant au retour aux sources scripturaires (Coran et Sunna\*) et impliquant une dénonciation de la sacralisation des avis des anciens savants. Il s'agissait d'appeler les musulmans à revenir directement aux Sources\* pour y puiser les enseignements fondamentaux de la religion musulmane, en passant par une différenciation entre *al-Fiqh* – jurisprudence et droit islamique – élaboré à travers le temps et l'histoire et *as-Shari'a*, littéralement « la voie », correspondant aux principes supérieurs déterminés par Dieu et exprimés dans le Coran. Les réformistes musulmans ont appelé à une différenciation essentielle entre les lois et jurisprudences élaborées par des êtres humains, déterminées par un contexte socio-historique, et les Lois de Dieu qui s'imposent et ne peuvent être remises en cause. Cette posture fondamentale a permis la lecture critique, l'historicisation et la contextualisation de la jurisprudence musulmane et des *Tafasirs*\* – commentaires et exégèses du Coran –, ce qui a ouvert la voie à la critique de l'imprégnation patriarcale que revêtent un certain nombre d'avis juridiques et de commentaires coraniques, ainsi qu'à une appréhension dynamique de la jurisprudence islamique.

À la faveur du réformisme musulman, et bien qu'influencé par les idées occidentales, le féminisme tel qu'il s'est exprimé dans les sociétés musulmanes n'a pas succédé, encore moins suivi, le féminisme européen, mais il est né au même moment et s'est exprimé à travers une posture anticoloniale et nationaliste<sup>8</sup>. Le cas de l'Égypte est bien connu<sup>9</sup>, les travaux de Margot Badran notamment ont mis en évidence la porosité des frontières entre militance

## Féminismes islamiques

laïque et religieuse dans un contexte où le religieux constitue un référent fondamental dans la société<sup>10</sup>. Des figures nationalistes et féministes souvent identifiées comme « laïques » ont d'ailleurs accordé beaucoup d'importance au référent islamique dans leur défense des droits des femmes. Déjà à cette époque, l'idée que l'islam n'est pas une religion patriarcale mais au contraire promeut l'égalité entre les sexes était défendue par les féministes arabes qui faisaient usage de la réflexion développée par les réformistes musulmans.

Plus tard, dans le courant des années 1970, les sociétés majoritairement musulmanes voient apparaître des figures féminines, souvent proches de la militance islamiste, qui développent de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes en plaçant le référent religieux au premier plan de leur défense d'une identité féminine musulmane<sup>11</sup>. À mesure que l'islam politique prend de l'ampleur, on voit apparaître des discours cherchant à promouvoir une modernité islamique incluant un certain nombre de revendications à caractère féministe. Deux phénomènes vont ainsi marquer l'évolution du discours sur les femmes en Islam et les pratiques militantes musulmanes : d'une part, l'élévation du niveau d'instruction des femmes au Moyen-Orient – de plus en plus d'entre elles ont accès à l'Université – et, d'autre part, la nature du discours islamiste quant à sa remise en question de l'islam de pouvoir, sa capacité à démocratiser le discours religieux et à rendre légitime un savoir alternatif développé par des penseurs dont le profil diffère de la trajectoire classique des écoles islamiques. Comme le dit très justement Zainah Anwar dans l'article que nous présentons dans ce livre<sup>12</sup>, les musulmanes éduquées, diplômées des universités, ne se satisfont plus du discours islamique traditionnel et posent des ques-

tions à l'orthodoxie religieuse<sup>13</sup>. La vulgarisation du savoir religieux à travers les discours des islamistes et son expression dans d'autres termes que ceux des écoles islamiques traditionnelles ont rendu possible une forme de réappropriation du savoir religieux par les femmes.

Ceci ne fera que s'accroître dans les années 1980 et 1990, en Turquie par exemple où, comme l'ont montré les travaux de Nilüfer Göle, émergent ce qu'elle nomme *modern mahram*, des figures musulmanes alliant pratique orthodoxe de l'islam et modernité affichée<sup>14</sup>. Se produit alors le passage d'un discours féminin de défense de l'islam à un discours féministe à l'intérieur de l'islam, c'est-à-dire qu'à mesure que les femmes deviennent plus éduquées, qu'elles s'approprient le savoir religieux et que des discours islamiques alternatifs se démocratisent à la faveur des courants islamistes, le féminisme islamique se développe en tant que discours intellectuel et sous la forme de pratiques militantes chez des femmes islamisées. Ainsi, au Maghreb, notamment au Maroc<sup>15</sup>, en Égypte<sup>16</sup>, en Syrie<sup>17</sup>, en Arabie Saoudite<sup>18</sup>, en Turquie<sup>19</sup>, en Iran, notamment à travers le magazine *Zanan* à qui l'on attribue l'origine du concept de féminisme islamique<sup>20</sup>, ainsi qu'en Malaisie<sup>21</sup>, en passant par le Pakistan et l'Inde<sup>22</sup>, de nouvelles dynamiques émergent, allant des revendications féminines musulmanes aux discours et pratiques les plus féministes. En Europe<sup>23</sup> et aux États-Unis<sup>24</sup>, on peut observer chez des femmes réislamisées, souvent engagées dans des dynamiques musulmanes, l'émergence d'une conscience féministe islamique dans un contexte où l'islam est fortement stigmatisé et racialisé. Celle-ci varie d'une défense de l'identité féminine musulmane aux revendications les plus féministes.

Dans le contexte récent des « révolutions arabes », certains observateurs ont considéré que ces mouve-

## Féminismes islamiques

ments de protestation populaires, dans leur remise en question de l'autoritarisme, ont aussi impulsé un questionnement quant à l'islam de pouvoir et à l'orthodoxie musulmane<sup>25</sup>. La présence massive des femmes dans les rangs des manifestants et la centralité de leur implication dans les processus révolutionnaires replacent les questions de genre au cœur des mouvements sociaux et populaires. Il faudra suivre les répercussions réelles de l'activisme et de l'engagement massif des femmes dans les révoltes arabes, que ce soit sur le plan des mentalités, de la pensée musulmane et dans le domaine législatif. Pour le moment, il semblerait que cette implication des femmes n'ait pas été suivie de conséquences sur le plan de la représentativité politique<sup>26</sup>.

### *Le féminisme islamique contemporain*

Il est vrai que les espaces où l'association des termes *féminisme* et *islam* et l'élaboration théorique de ce qui est communément appelé le *féminisme islamique* ou *musulman* ont été abordées sont avant tout des milieux intellectuels et universitaires, au demeurant élitistes et réservés à un public averti. Ce sont tout d'abord des intellectuelles, des chercheuses en sciences sociales, souvent de culture musulmane, ainsi que des militantes féministes musulmanes qui ont commencé à désigner les mouvements de revendications des femmes musulmanes pour l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman comme l'expression d'un *féminisme islamique*. Les intéressées elles-mêmes ne se sont pas toujours désignées de la sorte, nombre d'entre elles ne se reconnaissent dans cette appellation que depuis une période très récente et toujours de manière assez critique. Toutefois, les femmes qui ont contribué à la démocratisation du concept de féminisme islamique

tel qu'il est apparu depuis le début des années 1990 sont pour la plupart des femmes engagées dans des réseaux intellectuels et militants, cherchant à lier la réflexion sur les questions de genre en Islam à un engagement social pour l'amélioration de leur statut et, plus largement, contre les discriminations que subissent les femmes musulmanes.

Tel qu'il a pris forme ces vingt dernières années, le féminisme islamique désigne ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qui appelle à un retour aux sources de l'islam (Coran et Sunna) – afin de le débarrasser des lectures et interprétations sexistes qui trahissent l'essence libératrice du message de la Révélation coranique – et à l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihad* qui permet d'appréhender l'islam en rapport avec l'évolution du contexte. Les féministes musulmanes considèrent que *l'islam originel* ne fait pas la promotion d'un quelconque patriarcat mais au contraire promeut l'égalité des sexes. En faisant usage des sciences sociales, elles en appellent à une lecture et à une relecture des sources de l'islam pour en extraire les principes d'égalité et de justice et en éloigner les interprétations élaborées à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, dont a hérité notamment le *fiqh* – la jurisprudence et le droit islamiques. Il s'agit pour elles d'une réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse *par* et *pour* les femmes, et nombreuses d'entre elles s'arment d'une double formation, la maîtrise des sciences islamiques et les outils des sciences sociales, pour faire émerger une pensée et une conception nouvelle des femmes en Islam.

Ainsi, à travers ce croisement entre *champ féministe* et *champ islamique*, le féminisme musulman introduit des remises en question fondamentales à

l'intérieur des deux champs. Dans le champ féministe, il remet en question la domination du modèle occidental colonial et néocolonial qui s'est imposé comme étant l'unique voie de libération et d'émancipation, ainsi que l'idée que le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci. Dans le champ islamique, il questionne tout un pan de la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste et dénonce la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane classique, ainsi que l'appropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les hommes au détriment des femmes. La connotation occidentale et coloniale du terme féminisme conduit d'ailleurs souvent à déprécier cette appellation et à privilégier un vocable qui semble plus proche de la culture musulmane : *réformisme au féminin*.

Sur le plan intellectuel, la dynamique féministe musulmane contemporaine a été à l'origine d'un grand nombre de productions académiques<sup>27</sup> et d'un certain nombre de congrès et de colloques internationaux<sup>28</sup> qui ont permis de réunir ses penseurs et ses penseuses et de coordonner les initiatives relevant d'une vision commune. Ainsi, sa langue de travail est avant tout la langue anglaise et ses productions écrites restent encore peu accessibles à un large public. Globalement, sur le plan intellectuel le féminisme islamique a concentré son travail sur ces trois domaines :

- 1) Une révision du *fiqh* – jurisprudence islamique – et une relecture du *tafsir*\* – exégèse et commentaire coranique – afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes<sup>29</sup> et d'en révéler, à partir d'une lecture des Sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité. Les

travaux pionniers dans ce domaine, ceux de Ziba Mir-Hosseini<sup>30</sup>, de Azizah al-Hibri<sup>31</sup>, ainsi que ceux d'Asma Lamrabet<sup>32</sup> au sein du GIERFI<sup>33</sup> et en partenariat avec la Rabita Mohammadia des 'Ulémas\* du Maroc illustrent une réappropriation du savoir religieux par les femmes, notamment à travers un travail en partenariat avec des savants musulmans. Les revendications vont d'une simple révision du *fiqh* et d'un appel à utiliser l'outil de l'*ijtihad*, à une refondation des *usul al-fiqh\** – principes fondamentaux orientant l'élaboration du droit et de la jurisprudence – en intégrant les outils des sciences sociales dans le travail sur les Textes. On peut évoquer, parmi d'autres, le réseau Wise<sup>34</sup> qui a lancé le Global Women's Shura Council et également l'initiative récente que constitue le lancement au Qatar, dans le contexte des mouvements de protestations arabes, du Research Center for Islamic Legislations and Ethics au mois de janvier 2012, d'autant plus que la thématique du genre a été considérée et présentée comme centrale dans ce projet<sup>35</sup>.

2) La production d'un savoir nouveau à travers la (ré)écriture de l'histoire des femmes musulmanes et la réhabilitation de leur place et de leur rôle dans l'historiographie musulmane, ainsi qu'un travail de révision de l'histoire islamique d'un point de vue féminin et féministe. À travers les récits historiques musulmans, il s'agit de faire émerger les voix et les subjectivités féminines afin de mettre l'accent sur leur marginalisation et d'insister sur la nécessité de leur intégration à l'histoire passée et présente ainsi qu'à l'élaboration de la pensée et de la production juridique musulmane. Il s'agit aussi de faire émerger des intellectuelles, penseuses, savantes et historien-nes de l'islam et de constituer un savoir religieux et scientifique produit *sur* les femmes *par* elles-

## Féminismes islamiques

mêmes. En ce qui concerne ce travail sur les textes historiques et sur la mémoire des femmes à travers l'histoire musulmane, il faut citer entre autres les travaux d'Omaïma Abou-Bakr qui présente dans cet ouvrage un article sur la production et ses enjeux<sup>36</sup>.

3) L'élaboration d'une pensée féminine et féministe musulmane globale qui serait axées sur le principe du *Tawhid* – monothéisme musulman – comme fondateur de l'égalité entre les êtres humains et sur une réflexion sur le sens profond de la *shari'a* perçue en tant que *Voie* et non en tant que *Loi*. Le féminisme islamique a impulsé une réflexion sur la question de l'égalité sociale et spirituelle interrogeant la pensée islamique dans son ensemble quant à sa fidélité au principe de justice et d'égalité en Islam. Une réflexion autour des *maqasid as-shari'a\** – principes au fondement de la spiritualité et de la jurisprudence islamique – ainsi que sur les *usul al-fiqh*, dans la droite ligne de la pensée réformatrice musulmane contemporaine, a été impulsée par la dynamique féministe musulmane. Ainsi, en prenant comme grille de lecture l'égalité des sexes, et de manière plus générale les principes de justice et d'égalité, des penseurs et des penseuses introduisent une vision nouvelle à l'intérieur de la pensée musulmane orthodoxe et en proposent une réforme radicale<sup>37</sup>.

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, le mouvement féministe musulman a concentré son travail sur la question de la révision des statuts personnels inspirés par la « Loi islamique » dans de nombreux pays musulmans et sur l'information et la formation des femmes musulmanes quant à leurs droits en Islam, comme le fait par exemple l'organisation malaisienne Sisters in Islam. Les réseaux Femmes sous

lois musulmanes (Women Living Under Muslim Laws)<sup>38</sup>, ainsi que le réseau Musawah qui depuis 2009 fait la promotion de l'égalité et de la justice dans la famille musulmane, travaillent à une réforme des lois des statuts personnels dans les pays musulmans. Dans les sociétés occidentales, il s'agit d'une militance musulmane engagée à la fois dans la défense des femmes musulmanes contre les discriminations dont elles sont victimes et d'un travail d'information sur les droits des femmes en Islam comme dans le cas de l'organisation Karamah – Muslim Women Lawyers for Human Rights (Avocates musulmanes pour les droits humains) – basée aux États-Unis.

La dynamique féministe musulmane a aussi travaillé à la constitution d'une élite féminine savante maîtrisant les sciences islamiques et pouvant participer à l'élaboration juridique musulmane, ainsi qu'à la consolidation des organisations et groupes de femmes musulmanes actives, que ce soit à l'intérieur des réseaux musulmans et islamistes ou de manière indépendante. On peut dire que des personnalités comme la défunte Konca Kuris en Turquie<sup>39</sup>, Nadia Yassine<sup>40</sup> figure du mouvement Justice et spiritualité au Maroc qui affirme ouvertement que « *la jurisprudence musulmane est machiste* », les Égyptiennes Suhayla Zayn al Abidin Hammad et Heba Raouf Ezzat<sup>41</sup>, ainsi que la Saoudienne Manal ash-Sharif qui a lancé le mouvement pour lever l'interdiction de la conduite des femmes dans son pays sont, chacune à leur manière, des figures de cet activisme féminin et féministe musulman à l'échelle nationale et transnationale. Leur discours ouvertement critique quant à la vision traditionnelle des femmes en Islam participe à la redéfinition de l'identité féminine musulmane et au questionnement de l'orthodoxie sur les questions de genre.

## Féminismes islamiques

Bien que sa production académique reste réservée à un public restreint, la pensée féministe musulmane s'est largement démocratisée et de nombreuses dynamiques féminines et féministes se sont appropriées ses idées. Le terme féministe lui-même est de moins en moins rejeté dans les sphères musulmanes et de plus en plus redéfini. Le féminisme musulman a aussi montré une porosité des frontières entre militances « laïques » et islamistes, dans la mesure où son élaboration ne repose pas sur des recherches et des travaux strictement religieux mais se nourrit au contraire des sciences sociales pour formuler sa pensée et ses idées. On peut dire que ce mouvement amorce une dynamique nouvelle qui fait le pont entre une réflexion et des écrits produits à l'intérieur du champ islamique et des travaux élaborés en dehors de ce champ par des intellectuel-le-s « laïques ». Il introduit ainsi une troisième voie qui réunit désormais des réflexions et des acteurs et actrices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

### *Des féminismes islamiques : la centralité du rapport aux Textes*

La question du statut des sources de l'islam, le Coran et la Sunna, et plus généralement celle du rapport aux textes sacrés sont au cœur des divergences qui opposent entre eux les féminismes islamiques. De la plus *traditionnelle* à la plus *libérale*, trois différentes postures se dessinent. La première, que nous qualifierons de *réformiste traditionnelle*, est la plus répandue dans les milieux islamisés et elle est majoritaire parmi les *'ulémas musulmans aux vues les plus égalitaristes*. Elle consiste à dire que le statut des femmes est clairement exprimé par les sources religieuses qui affirment qu'hommes et

femmes sont égaux *spirituellement*, mais que leurs particularités biologiques les poussent à assumer des rôles différents et à avoir des *droits* et des *devoirs* non pas égaux, mais *équivalents*. Cette posture décrit les rapports sociaux de sexe en termes de *fonctions* et de *rôles* sexuels – la femme étant appréhendée à travers son rôle de fille, d'épouse et de mère, toujours à l'intérieur du cadre familial – tout en réaffirmant le caractère dynamique et évolutif de la jurisprudence musulmane et en faisant la promotion de l'*ijtihad*. Elle a produit un discours et des écrits qui constituent un premier pas en avant dans la volonté de promouvoir l'égalité des sexes en Islam. On peut retenir de cette génération de penseurs une œuvre pionnière, parue dans les années 1990, *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala (La Libération de la femme au temps de la Révélation)* de 'Abdel-Halim Abou Chouqqa<sup>42</sup>. Dans cet ouvrage majeur, ainsi que dans les écrits de nombreux penseurs et penseuses musulman-e-s contemporain-e-s, on peut clairement identifier le souci, à travers le retour aux sources originelles de l'islam, de faire émerger des principes fondamentalement égalitaristes.

La seconde posture, que nous qualifierons de *réformiste radicale*, se considère héritière de la pensée *réformiste* mais appelle à une réforme de fond intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique sur les questions de genre. Cette posture est tout autant attachée aux sources religieuses et à leur sacralité que la première, mais elle pousse la réflexion jusqu'aux questionnements des sources du *fiqh*, les *usul al-fiqh*, et non plus seulement sur le droit lui-même. Ce faisant, elle cherche à donner une définition plus complexe des *principes supérieurs* qui orientent l'élaboration de la jurisprudence – *maqasid*

*ash-shari'a*. Ici, la question du statut des femmes est appréhendée de manière radicalement différente de la pensée religieuse classique : il n'est plus question de *droits* et de *devoirs*, ni de *rôles* ou de *fonctions* sociales de sexe, mais d'*êtres*, de *sujets* de sexe féminin et masculin fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux. Ici est formulée une remise en question de l'imprégnation patriarcale et sexiste de la constitution même de la jurisprudence musulmane, une critique en amont des grilles de lectures culturelles et contextuelles à travers lesquelles se sont pensées la conception islamique des rapports sociaux de sexe.

La troisième posture, pouvant être qualifiée de *réformiste libérale*, est la posture la plus fréquente des féministes de culture musulmane, c'est-à-dire des femmes musulmanes féministes socialisées dans un cadre religieux musulman sans en revendiquer nécessairement une pratique telle que définie par l'orthodoxie mais se considérant de culture et/ou de religion musulmane. Cette posture s'attache plus ou moins aux textes religieux, beaucoup plus au Coran qu'à la Sunna. Elle appréhende l'islam comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas obligatoirement une jurisprudence, se vivant et se formulant de manière subjective au-delà des prescriptions légales et formelles. Les tenants de cette posture appréhendent les rapports sociaux de sexe comme des construits sociaux et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes. Ici, à travers l'usage de l'anthropologie notamment, est remise en cause la genèse de la différence et de la hiérarchisation des sexes relayées par le système religieux patriarcal.

*Critique politique et religieuse de la doxa féministe*

En revendiquant une reconnaissance de la pluralité des modalités d'émancipation féminine, le féminisme islamique se situe dans la lignée de la critique féministe postcoloniale et du *Black feminism*. Cette critique féministe postcoloniale, guidée par le lien conceptuel entre racisme, impérialisme et colonialisme, s'est vigoureusement attaquée à la prétention du féminisme colonial à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation. Sa figure de proue, Chandra Mohanty, a remis en question l'universalité supposée d'une catégorie « femme » qui se caractériserait par une conscience commune dépassant les réalités sociales et culturelles<sup>43</sup>. À partir de cette critique, elle remet en cause les modalités de lutte suggérées par les féministes occidentales et insiste sur le fait que les priorités fixées par le féminisme dominant ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. De la même manière, pour des féministes noires comme Valérie Amos et Pratibha Parmar, *the power of sisterhood* (Le pouvoir de la sororité)<sup>44</sup> s'arrête là où le mouvement féministe lui-même est porteur de racisme et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications différentes<sup>45</sup>. Ainsi, l'imbrication de l'antiracisme et de l'antisexisme est une posture majeure qui réunit le féminisme africain-américain, anticolonial et musulman.

À la critique politique du féminisme dominant, s'ajoute une critique religieuse qui remet en question le présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par une mise à distance du religieux. Les féministes musulmanes revendiquent une militance prenant sa source dans la spiritualité musulmane et faisant de l'islam une grille de lecture pour promouvoir

l'égalité. En s'appuyant notamment sur la notion fondamentale de *Tawhid* (unicité Divine), elles affirment l'égalité de tous et toutes face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Ainsi, si la lutte pour l'émancipation des femmes en Occident s'est caractérisée par une désacralisation des normes religieuses, une libéralisation sexuelle qui est passée par un dévoilement du corps, les féministes musulmanes proposent une libération qui pose un tout autre rapport au corps et à la sexualité, un rapport marqué par des normes et une sacralisation de l'intime et par une défense du cadre familial hétérosexuel.

Toutes les femmes qui ont participé à cet ouvrage ont, soit à travers leurs écrits, leurs productions académiques, soit à travers leur engagement dans des organisations et réseaux nationaux et transnationaux de femmes musulmanes (GIERFI, Sisters in Islam, Musawah, Wise, etc.) contribué à la réflexion et à l'action féministe musulmane.

Le livre est composé de trois parties. La première propose trois articles qui ont contribué à conceptualiser et à démocratiser le féminisme islamique. Chacun de ces textes en propose une définition et en définit les enjeux. La deuxième partie est consacrée à la mise en contexte de cette pensée dans différents espaces géographiques, culturels et politiques. Quant à la dernière partie de l'ouvrage, elle est composée de deux entretiens qui retracent l'itinéraire personnel, intellectuel et militant de deux femmes musulmanes dont la trajectoire et l'engagement sont des exemples concrets d'élaboration et de mise en pratique du féminisme musulman.

## Notes

1. À l'exception de l'article de Margot Badran.

2. Il faut saluer les publications suivantes : l'ouvrage introductif *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, compte rendu du colloque sur le féminisme islamique organisé à l'UNESCO par la Commission Islam & Laïcité en 2006, Paris, L'Harmattan, 2007 ; ainsi que les travaux de Stéphanie Latte Abdallah : « Le féminisme islamique aujourd'hui », sous la direction de Stéphanie Latte Abdallah, *Critique Internationale* n° 46, janv.-mars 2010 et la direction du n° 128 de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, « Des féminismes islamiques », décembre, 2010.

3. Le *Black feminism* ou féminisme noir est né aux États-Unis dans les années 1960-1970. En cherchant à articuler luttes contre le sexisme et contre le racisme, il exprime le point de vue spécifique des femmes noires au sein du mouvement féministe aux États-Unis.

4. Rapportés dans les *tafsirs* (commentaires du Coran) d'at-Tabari et Ibn Kathir, il s'agit du verset 195 de la sourate 3 (Al-'Imran) : « Leur Seigneur a exaucé leurs prières : "Je ne ferai jamais perdre à aucun d'entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses œuvres. N'êtes-vous pas issus les uns des autres ? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je les recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c'est Dieu qui distribue les meilleures récompenses." » ; et du verset 35 de la sourate 33 (Al-Ahzab) : « Les musulmans et les musulmanes, les croyants et les croyantes, les hommes pieux et les femmes pieuses, les hommes sincères et les femmes sincères, les hommes patients et les femmes patientes, ceux

et celles qui craignent Dieu, ceux et celles qui pratiquent la charité, ceux et celles qui observent le jeûne, ceux et celles qui sont chastes, ceux et celles qui invoquent souvent le Nom du Seigneur, à tous et à toutes Dieu a réservé Son pardon et une magnifique récompense. » Traduction des versets tirée de *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets* de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.

5. En ce qui concerne les récits et traditions concernant les femmes à l'époque prophétique, ainsi que les versets et traditions relatives aux femmes, lire : Abdel Halim Abou Chouqqa, *L'Encyclopédie de la femme en Islam*, Al Qalam, 1998.

6. Ainsi, comme le rapporte 'Umar ibn al-Khattab, illustre compagnon du Prophète et deuxième Calife, dans une célèbre tradition : « Chez nous les gens d'al-Quraich, c'était les hommes qui menaient les femmes. Mais les Ansar étaient un peuple où les femmes menaient les hommes. » Et, alors qu'il n'appréciait guère que sa femme lui réponde lors d'une dispute, celle-ci lui dit : « Et pourquoi n'apprécies-tu pas qu'on te réponde, alors que les épouses du Prophète lui répondent. » (Rapporté par al-Bukhari et Muslim.)

7. Voir à ce sujet l'ouvrage de Muhammed Akram al-Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, 2007.

8. Lire à ce propos l'ouvrage pionnier de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* paru pour la première fois en Inde en 1986 aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books ; Sonia Dayan-Herzbrun, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005 ; pour une problématisation de la question et sa mise en rapport avec la question du féminisme au Moyen-Orient aujourd'hui, lire l'ouvrage majeur dirigé par Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.

9. Voir entre autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots*

## Féminismes islamiques

of a Modern Debate, Yale University Press, 1992 ; Badran M., *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1995 ; Baron, B., *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.

10. Badran M., *Feminists, Islam, and Nation*, op. cit.

11. Dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, (Yale University Press, 2011) Leila Ahmed montre comment l'utilisation du référent religieux et la réapparition du port du voile dans les années 1970 et 1980 en Égypte ont pu à la fois signifier une revendication de justice sociale et de rejet du modèle occidental.

12. « Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie », en partie II de notre ouvrage.

13. Abdessamad Dialmy a mis en évidence dans son ouvrage *Féminisme, islamisme, soufisme* (Publisud, 1997) que l'islamisme, en tant que mouvement social, a posé des questions nouvelles à l'intérieur de l'orthodoxie musulmane, et l'engagement important des femmes en son sein a contribué à questionner les termes dans lesquels elle traite des questions de genre.

14. Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993.

15. À l'intérieur du mouvement islamiste Justice et Spiritualité, par exemple, à travers notamment la figure de Nadia Yassine, mais aussi à travers celle d'Asma Lamrabet qui est une figure de proue du féminisme islamique et dont nous publions un article dans la première partie de cet ouvrage.

16. À travers un certain nombre de personnalités militantes et intellectuelles comme Omaima Abou-Bakr dont nous présentons un article dans la partie II de cet ouvrage, Heba Raouf Ezzat, et Suhayla Zayn al Abidin Hammad. Voir aussi les travaux sur l'Égypte de Lila Abu Lughod, *Remaking Women*.

*Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998 ; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005 ; Ahmed L., *A Quiet Revolution*, op. cit.

17. Voir à titre d'exemple l'entretien avec la penseuse et militante syrienne Hanane al-Laham en partie III de cet ouvrage, « Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie ».

18. Manal al-Sharif qui a lancé la campagne pour le droit à la conduite des femmes en est un bon exemple. Voir aussi Le Renard, A. « "Droit de la femme" et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite », *Critique internationale* n° 46 - janvier-mars 2010, p. 67-86.

19. La défunte Konca Kuris était une figure féministe musulmane turque, elle a été assassinée en 1999 après avoir été kidnappée et torturée, voir l'article suivant : Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in secular nationalism, feminism and islamism. The life of Konca Kuris », *Cultural Dynamics*, 15(2): 183-211, 2003 ; ainsi que Göle N., *Musulmanes et Modernes*, op. cit.

20. Voir à ce sujet l'ouvrage majeur de Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999 ; ainsi que Moghadam V., « Islamic feminism and its discontents : toward a resolution of the debate », *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2002, vol. 27, n° 4, p. 1126-1171.

21. Voir l'article de Zainah Anwar en partie II de cet ouvrage : « Négocier les droits des femmes en Malaisie ».

22. Schneider, N.C., « Islamic feminism and Muslim women's rights activism in India : from transnational discourse to local movement - or vice versa? », *Journal of International Women's Studies* Vol. 11 #1 novembre 2009, p. 56-71.

23. Pour l'Europe, voir l'article de Malika Hamidi « Le féminisme musulman en Europe » en deuxième

partie d'ouvrage. Pour la France, voir l'entretien avec une militante musulmane française, Saida Kada, dans la troisième partie de cet ouvrage « Antiracisme et antixénisme : itinéraire d'une femme musulmane engagée en France », ainsi que Ali Z. et Tersignif S., « Feminism and Islam: a post-colonial and transnational reading », avec S. Tersigni, in *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, ed. Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009 ; « Féminisme et islam : entretien avec Zahra Ali », in *Féminisme au pluriel*, coll. Cahiers de l'Émancipation, Syllepse, sept. 2010.

**24.** Voir Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*, *op. cit.*

**25.** Husam Tammam et Patrick Haënni, « Égypte : les islamistes face à l'insurrection », *Religioscope*, 10 fév. 2011.

**26.** Pour le cas de l'Égypte, voir l'article d'Omaïma Abou-Bakr que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire ».

**27.** Parmi les premiers ouvrages qui ont introduit la pensée féministe musulmane on peut évoquer entre autres, Yamani M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amina Wadud, *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999, *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, ed. Oneworld, 2006; Webb G. (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Syracuse, 2001; Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, ed. University of Texas, 2002 ; les travaux de Margot Badran dont l'article que nous publions dans cet ouvrage « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » et son ouvrage, *Feminism*

*in Islam: Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, Oxford, 2009; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, ed. Sterling Publishers, 1992.

**28.** Nous présentons notamment au Congrès International du Féminisme Islamique organisé par la Junta islamica à Barcelone en 2005, 2006, 2008 et 2010, ainsi qu'au colloque sur le féminisme islamique organisé à l'UNESCO par la Commission Islam & Laïcité en 2006 et au colloque « Feminism and islamic perspectives : new horizon of knowleffe and Reform » organisé au Caire par le *Woman and Memory Forum* au mois de mars 2012.

**29.** Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionniers dans ce domaine, voir Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe, 1987.

**30.** Voir à titre d'exemple son article « The construction of gender in islamic legal thought and strategies for reform », *Hawwa*, 2003, ainsi que celui que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran ».

**31.** Azizah Al-Hibri, « Islam, law, and custom: redefining muslim women's rights », *American University Journal of International Law and Policy* 12, n° 1 (1997): 1-44.

**32.** Voir son article que nous publions en première partie de cet ouvrage « Le féminisme islamique : entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane ».

**33.** Groupe international d'étude et de recherche sur les femmes en Islam.

**34.** Women's islamic initiative in spirituality and equality, (Initiative islamique des femmes dans la spiritualité et l'égalité).

**35.** Centre de recherche pour la législation islamique et l'éthique, voir la présentation du projet sur les vidéos en lien sur le site : <http://cilecenter.org/>

**36.** « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte postévolutionnaire », partie II.

## Féminismes islamiques

37. En ce qui concerne le champ islamique de manière plus générale, on peut citer les travaux de Khaled Abou El Fadl, notamment son ouvrage *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* ed. Oneworld, Oxford, 2001; ceux de Muhammad Hashim Kamali, « Sources, nature, and objectives of Shari'ah », *Islamic Quarterly* 33, n° 4 (1989), d'Ibrahim Moosa et Fazlur Rahman, *Revival and Reform Islam : As Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, 1999; et enfin, Tariq Ramadan, *Islam, la réforme radicale : Éthique et libération*, Presses du Chatelet, 2008.

38. Ce fut l'un des premiers réseaux à publier et à mener un travail d'envergure sur la question de la lecture de textes sacrés, notamment : *Par nous-mêmes : des femmes lisent le Coran*.

39. Voir Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in secular nationalism, feminism and islamism. The life of Konca Kuris », *op. cit.*

40. Auteure de *Toutes voiles dehors*, Alter Edition, 2003.

41. Voir son ouvrage avec Nawal al-sa'dawi, *al-mar'a wal din wal-akhlāq (La Femme, la religion et l'Éthique)*, Dar el Fikr, 2000 ; « Women and the interpretation of islamic sources », en ligne sur <http://www.heba-ezzat.com> et «al-mar'a wal-ijtihad », (« La femme et l'ijtihad »), *Alif: The Journal of Comparative Poetics*, 1999.

42. Préface par Youssouf Al-Qardhawi et Muhammed Al-Ghazali, traduit en français par Claude Dabbak sous le titre *L'Encyclopédie de la femme en Islam*, *op. cit.*

43. Mohanty C. T., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory. Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003 et l'article pionnier « Under wester eyes: feminist scholarship and colonial discourses », *Feminist Review*, n° 30, autumn 1988.

44. « We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply

prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives. », « Challenging imperial feminism », *Feminist Review*, n°17, 1984.

45. Des thèmes récurrents abordés par les féministes occidentales concernant l'oppression des « autres » femmes comme les « mariages arrangés » et le voile sont déconstruits par ces féministes critiques qui affirment leur propre modalité de lutte : « *Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways.* », « Challenging imperial feminism », art. cit. Voir aussi : Bell Hooks, « Sisterhood: political solidarity between women », *Feminist Review*, n° 23, 1986, p. 212-235; une version de cet article est disponible en français dans Dorlin E. (dir.) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2008.