

## **Le féminisme islamique comme courant minoritaire en voie d'institutionnalisation**

### **Quand les femmes questionnent l'autorité masculine au sein du champ religieux**

Djelloul Gh. et El'Makrini N. \* - Janvier 2018

#### Table des matières

<b>I.</b>	<b>Historique du mouvement : émergence d'intellectuelles et de militantes (1980's et 1990's) ..2</b>
1.1.	Un militantisme féministe combinant discours religieux et politique.....3
1.2.	Une communauté transnationale de résistantes locales .....6
<b>II.</b>	<b>Déconstruction de la légitimité de l'autorité patriarcale et lutte pour la reconnaissance de l'égalité.....7</b>
2.1.	L'égalité légitimée un travail intellectuel sur les sources religieuses : herméneutique du Coran et ijthihad de la loi .....8
2.2.	L'égalité légitimée par la pratique politique : institutionnalisation d'un féminisme islamique d'État.....9
<b>III.</b>	<b>Reconstruction d'une autorité religieuse féminine ..... 12</b>
3.1.	Relecture du concept « qiwâma », qui établit la suprématie de l'homme sur la femme .....13
3.2.	Questionnement sur l'imamat.....14
3.3.	Remise en question de l'obligation religieuse de porter le voile .....14
	<b>Conclusion..... 14</b>
	<b>Bibliographie ..... 15</b>

\*Les dossiers documentaires proposent des textes de synthèse relatifs à des parutions et des analyses concernant l'un ou l'autre aspect des réalités de l'islam contemporain, dont la publication est soumise à évaluation critique préalable du comité directeur du CISMOC.

\* Ghaliya Djelloul est chercheuse au CISMOC (UCL) et Naïma El'Makrini est chercheuse-documentaliste au CISMODOC.

Pour citer ce texte : Gh. Djelloul et N. El'Makrini, *Le féminisme islamique comme courant minoritaire en voie d'institutionnalisation*, Dossiers documentaires du CISMODOC, Université catholique de Louvain, janvier 2018, 17 p.

# **Le féminisme islamique comme courant minoritaire en voie d'institutionnalisation**

## **Quand les femmes questionnent l'autorité masculine au sein du champ religieux**

### **Introduction**

Le « Féminisme islamique » est un courant de pensée relativement récent, de production intellectuelle, autour d'un corpus religieux, alimenté par un réseau transnational de militantes<sup>1</sup> dans des contextes socio-politiques très contrastés. L'objectif de cet article est de dresser le panorama des luttes communes et des modalités d'action des différents collectifs qui l'animent, pour réfléchir dans un deuxième temps au degré d'institutionnalisation atteint par ces groupes de militantes. Chemin faisant, nous approfondirons la pensée de quelques figures émergentes de ce courant, au fur et à mesure de son institutionnalisation, à savoir Amina Wadud (USA) et Asma Lamrabet (Maroc), dont nous contextualiserons la trajectoire académique et/ou politique<sup>2</sup>.

### **I. Historique du mouvement : émergence d'intellectuelles et de militantes (1980's et 1990's)**

L'historienne Margot Badran voit dans la naissance du féminisme islamique un prolongement quasi-*naturel* des mouvements féministes<sup>3</sup> ayant accompagné les luttes pour les indépendances des pays à majorité musulmane d'Afrique et d'Asie (Badran, 1995). C'est en effet grâce aux avancées obtenues par les premières générations de militantes, notamment l'accès à la sphère publique par le biais de la scolarisation et de l'emploi, que les suivantes purent s'attaquer à la lutte contre les inégalités dans les codes du statut personnel, celle-ci étant légitimée par le recours à un référentiel juridique islamique. Les féministes islamiques et musulmanes ont donc pour particularité de reformuler les problématiques féministes au sein et depuis même leur tradition religieuse. Les nouveaux outils conceptuels qu'elles mobilisent permettent de demander l'égalité dans la sphère conçue comme « privée » sans remettre en

---

<sup>1</sup> Nous distinguons ici le "féminisme islamique" comme courant de pensée qui agit sur le champ religieux, du "féminisme musulman" comme mobile d'engagement en dehors du champ religieux, de femmes de confession musulmane. En réalité, nous ne pourrions pas séparer les deux de manière nette, tant les influences réciproques sont importantes dans le champ de la production et de la réception de ce discours.

<sup>2</sup> Dans ce dossier documentaire, la pensée d'A. Lamrabet sera plus développée que celle d'autres féministes islamiques car c'est elle qui est particulièrement lue dans le monde francophone, notamment parmi la diaspora marocaine en Europe.

<sup>3</sup> On trouve les premières traces écrites d'un appel à une prise de conscience féministe, dans le contexte arabo-musulman, sous les plumes de penseurs comme Qasim Amin, en Egypte, et Tahar Haddad, en Tunisie, dès la fin du 19<sup>ème</sup> - début du 20<sup>ème</sup>. Mais les premières générations de féministes, dont les figures phares sont Huda Shaarawi, Nawal al-Sa'dawi, Fatima Mernissi, etc. ne se définissent pas comme féministes à partir du référentiel musulman. Ce n'est que dans la deuxième partie du XX<sup>ème</sup>, dans un contexte de réislamisation des sociétés arabo-musulmanes, que naît l'idée d'une « sororité islamique ». C'est un courant comme celui des Frères Musulmans qui a par exemple, dès les années 1960, encouragé les femmes à s'engager sur la scène publique, à l'instar de la célèbre militante « sœur musulmane » Zaynab al-Ghazali. Si tout féminisme dans un contexte majoritairement musulman ne revient pas à un engagement dans le féminisme islamique, toute participation de femmes à des courants politico-religieux ne correspond pas non plus automatiquement à une démarche de féminisme islamique ou musulman. C'est pourquoi, nous désignons ici par ces labels, le courant de pensée et le répertoire d'action ayant pour objectif d'atteindre plus d'égalité entre hommes et femmes dans et à partir du référentiel religieux, et non pas (nécessairement) de réislamiser la société.

cause la légitimité des préceptes coraniques dans ce domaine, évitant les accusations d'importer des valeurs « occidentales » de la part des courants conservateurs (Badran, 2010 : 29).

On peut distinguer trois étapes dans l'évolution de ce mouvement : l'émergence de figures intellectuelles au cours des années 1980, l'apparition de militantes de terrain dans les années 1990, puis leur mise en réseau au niveau international à partir des années 2000. A l'heure actuelle, nous pensons qu'une quatrième phase a été amorcée, celles de l'institutionnalisation du féminisme islamique que ce soit à partir de certaines institutions reconnues de production de l'autorité religieuse (comme la Rabita mohammadia des Oulémas au Maroc, Université El Azhar en Egypte) ou à partir d'initiatives locales (comme la mosquée Mariam, instaurée pour les femmes à Copenhague, au Danemark, ou la mosquée Ibn Rushd-Goethe à Berlin, en Allemagne).

C'est la revue iranienne *Zanân* (Femmes) qui, dans les années 1980, soulève le débat sur les rapports sociaux de sexes à l'intérieur de l'islam chiite et sur la compatibilité entre islam et féminisme. Elle adresse une question critique au droit musulman censé être fondé sur le [Coran](#) : s'il y a autant de normes issues de la *chari'a* que de pays qui la mettent en application, alors comment nier sa part d'interprétation patriarcale ? Pour sa part, la revue attribue les inégalités sociales entre hommes et femmes au monopole du pouvoir religieux qui est maintenu dans les mains de théologiens uniquement masculins puisque les interprétations, fixées dans la jurisprudence islamique (*fiqh*), participent à reproduire des sociétés patriarcales. Or, dès lors qu'elle revendique l'égalité participation des femmes aux différentes sphères sociales et publiques, elle en vient à revendiquer leur égal droit d'accès aux affaires religieuses. Cela implique de remettre non seulement en question les causes d'inégalités matérielles, comme l'inégale répartition de l'héritage dans la famille entre hommes et femmes, mais accessibles qui sont l'exigence de nature plus symbolique, comme de pouvoir de disposer du témoignage de deux femmes, dans le cadre légal pour équivaloir à celui d'un homme, etc.

### *1.1. Un militantisme féministe combinant discours religieux et politique*

Le courant du féminisme islamique prend peu à peu forme dans les années 1990 et 2000, au fur et à mesure que se diffusent des discours religieux et militants dans les pays majoritairement musulmans, ou ceux qui connaissent d'importantes minorités musulmanes, comme l'Afrique du Sud et les pays occidentaux. Des groupes militants nationaux s'organisent et collaborent au sein de réseaux transnationaux. Cette dynamique est le fait d'une élite intellectuelle qui s'engage dans des recherches pour revisiter le patrimoine islamique aux niveaux historique, théologique et légal, aussi bien dans le monde sunnite que chiite.

Dans les pays à majorité musulmane, le féminisme islamique questionne les réseaux classiques de l'autorité religieuse traditionnelle (du Chaffaut, 2010). L'adoption progressive d'argumentaires et de références religieuses qui remettent en question cette source de légitimité de normes patriarcales, y

compris au sein d'un féminisme historiquement laïc, entraîne une diffusion large de ces discours, notamment auprès de nouvelles classes sociales – moyennes, voire populaires – et sa diffusion à l'échelle planétaire grâce à l'essor de moyens globaux de communication (*ibid* : 32). Pour autant, son essor dans le dernier quart du XX<sup>ème</sup> siècle relève avant tout de la propagation de l'islamisme comme force politique. En effet, les groupes de féministes islamiques surgissent là où l'islam politique implanté tente de faire reculer les acquis des générations précédentes, refoulant les femmes en dehors des sphères publiques, comme en Iran. Ils sont également le fait de femmes extérieures aux mouvements de l'islam politique ou insatisfaites des partis islamistes, comme en Turquie (*ibid* : 28).

La déconstruction des interprétations patriarcales des sources religieuses passe également par l'action sur le terrain de féministes de confession ou de culture musulmane. Parmi les mouvements féministes musulmans, nous pouvons citer *Women Living under Muslim Laws* (WLUML)<sup>4</sup> lancé par Marieme Helie-Lucas, une Algérienne vivant en France. Ce réseau, qui regroupe des intellectuelles, militantes et associations féministes, se spécialise dans la remise en question des lois permettant de reproduire des inégalités entre hommes et femmes. Outre des informations et des analyses en ligne, WLUM a également publié un recueil des codes de la famille dans les pays musulmans, dans une perspective comparative, afin de montrer qu'il ne s'agit pas de lois sacrées. Un autre exemple : l'association malaisienne, *Sisters in Islam*, créée en 1988 par Zainah Anwar. Elle milite contre la polygamie et les mariages précoces, et mène des campagnes médiatiques de sensibilisation contre l'inégalité dans l'héritage, la répudiation ou la polygamie<sup>5</sup>.

En Europe occidentale, Lydie Fournier (2008) s'est intéressée aux réseaux féminins de mobilisation qui se sont organisés à partir du collectif international *Présence musulmane*<sup>6</sup>. Elle retrace le parcours de groupes de femmes qui sont inspirées par son projet de « réformisme musulman » et engagées dans la promotion de l'islam. Les contextes sociopolitiques dans lesquels naissent ces collectifs sont marqués par différentes affaires du foulard (El'Makrini, 2017) qui lient leur (courte) durée de vie à l'engouement médiatique autour de ces questions. La mobilisation quasi exclusive autour du droit au port du foulard, et le manque d'indépendance vis-à-vis des institutions religieuses centrales et patriarcales, soutiennent la conviction de Fournier que ces collectifs constituent avant toute autre chose un réseau féminin de promotion de l'islam dans des contextes séculiers. Pour cette dernière, ils s'apparentent à une conscientisation sociopolitique qui passe par une réappropriation religieuse : leur

---

<sup>4</sup> <http://www.wluml.org/fr>

<sup>5</sup> Pour comprendre les types d'argumentaires développés par ce groupe, voir cette vidéo conçue en collaboration avec des universitaires « Poligami! Mito dan Realiti di Malaysia » (sous-titrée en anglais) : <https://www.youtube.com/watch?v=kTbg3d9OSYo> Il s'agit de confronter la norme religieuse à son impraticabilité dans les conditions de vie économiques et sociales actuelles, et souligne les conséquences sociales et psychiques du maintien de telles pratiques sur les femmes et les enfants.

<sup>6</sup> Le Collectif « Présence Musulmane » a été inspiré et coordonné par l'islamologue suisse Tariq Ramadan à la fin des années 1990.

engagement politique promeut une conception du monde fondée sur une référence religieuse qui remet en question les séparations idéologiques entre sphères « publique » et « privée ». Ces mouvements inscrivent « le religieux au centre de la vie sociale » (*ibid*) et luttent pour la légitimation de l'islam sur la base du « postulat de son oppression en Europe » (*ibid*).

Pour B. du Chaffaut, l'importation et l'implantation de l'islam en Occident constitue un terrain fertile à la réception du discours féministe islamique essentiellement pour deux raisons. D'une part, les femmes et les hommes convertis cherchent à comprendre le *hiatus* qui peut exister, d'un côté, entre la conception de justice égalitariste dans laquelle ils sont socialisés, et que le [Coran](#) entend insuffler dans la vie des croyant·e·s, et, d'un autre côté, les pratiques patriarcales des communautés musulmanes qu'ils fréquentent, légitimées par les textes islamiques. D'autre part, les femmes immigrées ou leurs descendant·e·s, souvent tiraillé·e·s entre une conception patriarcale héritée de siècles de tradition musulmane et les idées et pratiques plus égalitaires de leur pays d'accueil, y trouvent une « troisième voie ».

Les féministes islamiques ou musulmanes européennes revendiquent leur propre droit à la parole et refusent que d'autres parlent en leur nom et place (Djelloul, 2013)<sup>7</sup>. Ce qui nous amène à une particularité de ce courant dans les pays occidentaux, qui consiste en une critique adressée au féminisme occidental, dit féminisme mainstream, accusé de « matriarcat » envers les féministes islamiques (Dorlin, 2008 ; Guenif-Souilamas, Mace, 2004). Ces dernières reprochent en effet aux mouvements féministes occidentaux de parler à leur place en universalisant leur point de vue de femmes « blanches » et en minorisant le vécu des femmes souffrant à la fois de racisme et de sexisme. Cette attitude serait contestée depuis le refus des féministes occidentales (laïque) de leur refus de reconnaître comme féministe un discours s'ancrant dans un registre religieux. C'est l'idée même de « sororité » qui est mise à mal puisque la solidarité entre toutes les femmes se trouve désormais affectée par « le poids historique de la participation plus ou moins active de certaines femmes aux politiques racistes et colonialistes », et ceci jusqu'à l'époque contemporaine (Bessin, Dorlin, 2005 : 23). Un des derniers exemples en date se rapporte au soutien public de personnalités féministes, aux USA et en Europe, dans des interventions médiatiques et des articles de presse, à l'invasion américaine de G.W Bush en Afghanistan envisagée par elles sous l'angle d'une intervention en faveur de la « cause » des femmes afghanes.

---

<sup>7</sup> Signalons par ailleurs que dans *Parcours de féministes musulmanes belges* (Djelloul, 2013), l'analyse de récits de vie de femmes belges, de confession musulmane, et militantes pour les droits des femmes sur différentes scènes d'activisme (socio-politique, académique et religieuse), permet de dégager une typologie fine des manières dont les normes religieuses se mêlent aux normes civiques pour alimenter une "identité-projet" de féministe musulmane belge.

### 1.2. Une communauté transnationale de résistantes locales

Le féminisme islamique se nourrit d'influences diverses, à commencer par celle de l'apport anglo-saxon des *Cultural Studies*, qui développe une approche interdisciplinaire des rapports entre « cultures » et « pouvoirs » (Hall, 2007). Se positionnant comme groupe social marginalisé (en tant que femmes appartenant à une majorité ou à une minorité nationale), les féministes islamiques revendiquent leur droit à choisir leur identité, au lieu de la subir, et à nourrir une conscience multiple en tant que femmes et en tant que musulmanes face à des oppressions diverses.

Leurs réseaux transnationaux alimentent le « terrain » avec un contenu permettant d'inventer de nouvelles formes de militantisme local, notamment sur le thème du code de la famille (censé être inspiré par la loi islamique). Ils se tissent au fil des colloques, ateliers internationaux et conférences organisés par des chercheurs, des ONG (organisation non gouvernementale) et *think tanks*, aussi bien dans des pays occidentaux que dans des pays à majorité musulmane. Les plus importants d'entre eux sont WLUML (*Women Living Under Muslim Laws*), SIGI (*Sisterhood Is Global Institute*), MUSAWAH (mouvement mondial lancé par les *Sisters In Islam* pour revendiquer l'égalité dans l'héritage) et WISE (*Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality*) qui a notamment œuvré pour la création du *Global Women's Shura Council* dont le siège se trouve à New-York.

Au niveau européen, la première conférence présentant le courant du féminisme islamique s'est tenue en 2004 au Parlement européen à Bruxelles, à l'occasion de la Journée internationale des femmes. Initiée et organisée par la Commission « Femmes » du collectif *Présence musulmane*, elle s'est intitulée « Musulmanes féministes : du paradoxe à la réalité ». Elle a réuni des collectifs dont certains membres sont des féministes islamiques françaises ou belges (*Femmes musulmanes d'Europe, Femmes françaises et musulmanes engagées*, le *Collectif des Féministes pour l'égalité*), des chercheuses francophones, une députée européenne et l'islamologue Tariq Ramadan.

L'année suivante, la première grande conférence internationale sur le féminisme islamique s'ouvre à Barcelone. L'initiative en revient à une organisation musulmane espagnole, la *Junta Islámica*, présidée par l'écrivain et poète Abdennur Prado et regroupant beaucoup de converti·e·s. Ce groupe se réclame d'un rôle éducatif dont les principales actions portent sur la lutte contre l'islamophobie et la promotion du féminisme islamique. Depuis, la *Junta Islámica* a organisé trois autres conférences, en 2006, 2008 et 2010, à Barcelone et à Madrid, réunissant des orateurs (principalement des femmes) du monde entier et un public majoritairement européen.

Un autre événement qui a contribué à faire connaître le féminisme islamique en Europe est le colloque organisé par l'UNESCO, à Paris, en 2006. Intitulé « Qu'est-ce que le féminisme musulman ? ». Il a réuni de nombreuses chercheuses en sciences sociales, deux théologiennes (dont Amina Wadud), des militantes marocaines du mouvement islamiste marocain *Al-adl wal Ihsan* (Justice et spiritualité),

des femmes politiques marocaines intégrées dans le processus de révision du code de statut personnel (*al-moudawana*) et des militantes françaises de *Présence musulmane* et du *Collectif des Féministes pour l'égalité*.

La variété de ces panels donne une idée des synergies qui sont mises en place lors de ces événements, dans l'effort de construire des solidarités entre femmes musulmanes et non-musulmanes au-delà des contextes nationaux et des divisions d'écoles religieuses (sunnites chiites, soufies et militantes etc.). Toutefois, ce rapide aperçu des diverses formes que prend le féminisme islamique montre l'impossibilité de le réduire à une réalité sociale unique. Au-delà de la référence commune à un travail de transformation des prescriptions religieuses, ce sont les contextes politiques locaux et régionaux qui donnent forme à une variété de positionnements et de revendications.

## **II. Déconstruction de la légitimité de l'autorité patriarcale et lutte pour la reconnaissance de l'égalité**

Dans le sillage de ce mouvement, plusieurs femmes vont se spécialiser et se former à l'étude du corpus religieux mais aussi en sciences sociales. En effet, affirmer publiquement sa croyance n'est pas suffisant pour légitimer la particularité de leur discours religieux dans un contexte de prolifération d'autorités masculines productrices du savoir religieux. Ainsi, dans le courant des années 2000, la composante intellectuelle du mouvement va s'amplifier<sup>8</sup>.

Les réflexions porteront principalement sur de nouvelles manières d'interpréter le Coran, ou comment fonder une exégèse religieuse critique. Les féministes islamiques produisent un discours féministe à partir d'une lecture éthique des sources de l'islam que sont le [Coran](#) et la sunna ; elles opèrent un travail de critique des commentaires classiques et fournissent de nouvelles interprétations qui visent l'égalité sociopolitique et économique avec les hommes. Au niveau des outils herméneutiques, elles procèdent à une contextualisation de certains versets coraniques pour relativiser leur conséquence patriarcale au niveau légal. On peut donc parler de nouveaux discours islamiques, et de manière générale, d'une appropriation du religieux. Les féministes islamiques investissent différentes disciplines religieuses pour promouvoir l'égalité des hommes et des femmes à partir des références islamiques : l'herméneutique (*tafsir*), la tradition prophétique (*hadith*), le droit musulman (*fiqh*<sup>9</sup>). Notons également que les discours féministes musulmans intègrent également des documents non religieux (conventions internationales).

---

<sup>8</sup> Pour une présentation des fondements théoriques du mouvement, qui s'appuie sur des textes fondateurs, voir : Malika Hamidi, *Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2017.

<sup>9</sup> Voir une définition de ces termes dans le Vocabulaire de la pensée musulmane du CISMODOC. <https://uclouvain.be/.../cismodoc/vocabulaire-de-la-pensee-musulmane-0-1.html>

## 2.1. L'égalité légitimée un travail intellectuel sur les sources religieuses : herméneutique du Coran et *ijtihad* de la loi

L'une des figures les plus illustres dans le champ de l'interprétation des sources religieuses, l'herméneutique, est **Amina Wadud**. Cette théologienne Afro-Américaine est actuellement imame dans une mosquée et professeure d'études islamiques à la Virginia Commonwealth University aux États-Unis. Dans les années 1970, elle se convertit initialement à un islam rigoriste dont elle remet ensuite en cause les interprétations sexistes. Son travail incarne véritablement cette relecture féministe du [Coran](#). Elle y affirme l'égalité absolue (*musawat*) entre tous les êtres humains (*insan*) comme principe « religieux ». Dans ce cadre, non seulement hommes et femmes seraient des représentants d'Allah sur terre (*khalifa*) à titre égal. Mais elle dénonce aussi l'interprétation qui confère à l'homme un statut de tuteur sur la femme (*Wali al-Amr*) comme une forme d'associationnisme (*shirk*)<sup>10</sup>, ce qui constitue un péché grave envers la loi de l'unicité de dieu (*tawhîd*). Ce raisonnement théologique permet à A. Wadud de rejeter toute démarche qui contiendrait un raisonnement religieux enfermant les hommes et les femmes dans des rôles différents. Elle propose une nouvelle hiérarchie des normes islamiques qui distingue les règles générales, et « universelles », des règles émanant du contexte « culturel ». Ces dernières sont considérées comme invalides car elles découlent des circonstances patriarcales particulières dans lesquelles elles ont été révélées.

Dans son premier livre publié en 1992, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, elle théorise, à partir du [Coran](#), l'égalité des genres<sup>11</sup>. En 2005, elle entend aller plus loin dans sa réflexion et estime qu'il faut simplement dire « non » à certaines pratiques (la polygamie, battre sa femme, etc.) plutôt que de se lancer dans des exégèses qui restent prisonnières de la scolastique patriarcale. Ainsi, dans son ouvrage *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam* (Oneworld Publications ; 2006), elle affirme qu'il faut refuser la légitimation de la polygamie ou de la violence conjugale. Elle précise également que cesser de reproduire ce qui n'est plus acceptable ne signifie pas rejeter le [Coran](#), mais peut, au contraire, être considéré comme une célébration et une mise en acte des principes les plus élevés de l'Écriture.

---

<sup>10</sup> Cette notion théologique fait référence à l'interdiction d'associer un élément à l'adoration d'Allah, dont l'unicité stricte est affirmée dans le Coran. Or, en se plaçant au-dessus des femmes dans leur qualité spirituelle, les hommes se font intermédiaires entre elles et Allah, leur créateur. En s'arrogeant de tels privilèges, ils contreviennent à l'idée d'unicité, puisqu'ils « s'associent » au pouvoir divin. La thèse de Wadud mène donc à juger tous les préceptes religieux menant à une perte d'autonomie des femmes vis-à-vis des hommes comme des impostures.

<sup>11</sup> Elle recense les nombreux versets (*ayat*) du Coran qui mentionnent explicitement l'idée d'égalité des genres. Invoquant l'exhortation contenue dans le Coran lui-même de toujours lire le texte sacré « dans son meilleur sens », elle estima que les idéaux élevés qu'il contenait devaient chaque fois l'emporter sur des lectures plus littérales susceptibles de les contredire. Ainsi, pour le verset 4:3 qui autorise un homme à prendre jusqu'à quatre épouses, il fallait prendre en compte le contexte de la Révélation et rappeler la condition posée dans le texte d'un traitement égal et juste entre toutes les épouses, l'idéal restant la monogamie, donc l'égalité entre les sexes.



Formulé aux USA, son message est amplifié par des voix concordantes aux quatre coins du globe, en commençant par l'Iran (Moghadam, 2002 ; Kian, 2002), la Turquie (Göle, 1998, 2003), la Malaisie (Kaprawi, 2007), sans oublier l'Afrique du Sud (Shaikh, 2007, 2009, 2011 ; Na'eem, 2006), le Maroc (Eddaouda, 2004, 2008) ou encore l'Europe de l'Ouest (Fournier, 2008 ; Badran M. et *al.*, 2007)<sup>12</sup>. Signalons également les travaux de la canadienne d'origine syrienne, Afra Jalabi<sup>13</sup>, qui pratique également une exégèse féministe. D'après elle, le texte n'est pas dépositaire d'un seul sens, raison pour laquelle il faut proposer de nouvelles lectures.

Dans le domaine du droit musulman (*fiqh*) citons Z. Mir-Hosseini, une anthropologue du droit, d'origine iranienne et vivant à Londres. Tout en restant dans le cadre de l'islam, elle plaide pour un droit nouveau. Elle fait notamment une distinction entre la *chari'a* (inspirée par le Coran, de nature divine) et le *fiqh* (jurisprudence musulmane et production humaine). Sa démarche de relecture des textes est également liée à une expérience personnelle de procédure de divorce sous le régime islamique en Iran. A travers l'étude des normes contenues dans la loi, elle montre comment la jurisprudence « naturalise » des conceptions patriarcales, en les imputant à la *chari'a*.

## 2.2. *L'égalité légitimée par la pratique politique : institutionnalisation d'un féminisme islamique d'État*

Une autre voix de progression des idées du féminisme islamique passe par l'expérience politique nationale, comme dans le cas du Maroc, où les avancées en matière de droits des femmes résultent d'alliances entre différentes composantes du féminisme (laïc et islamique), en une sorte de synthèse. En effet, le féminisme au Maroc, notamment celui de la gauche, bien qu'associé à l'abandon des traditions musulmanes<sup>14</sup>, a aussi bien influencé le féminisme islamique que les islamistes marocains mais également la monarchie marocaine.

D'un côté, le combat des islamistes, qui portait principalement sur le champ politique, les a obligés à répondre aux contestations féministes - plus particulièrement dans les années 1990 -, à prendre position sur les questions de genre et à reformuler le rôle des femmes dans la société (divorce, héritage, polygamie, etc.). D'un autre côté, la monarchie marocaine, elle-même s'est trouvée à devoir aussi répondre aux contestations des islamistes mais aussi à la demande « d'égalité » de la part des féministes, en lien à une crise du modèle familial patriarcal qui se matérialise notamment par une occupation plus importante des femmes des espaces publics urbains.

---

<sup>12</sup> Pour une présentation exhaustive de ce courant et des enjeux nationaux qu'il rencontre, voir le récent livre de Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Editions de la Fabrique (2012).

<sup>13</sup> Elle est la nièce du théoricien de la non-violence en Islam, Jawdat Saïd. Elle travaille également sur l'exégèse de la non-violence dans le Coran.

<sup>14</sup> C'est d'ailleurs le cas dans l'ensemble du monde arabo-musulman.

Le pouvoir marocain fait d'ailleurs désormais de l'association islam/féminisme l'un des piliers de sa politique de construction d'un islam marocain modéré (Eddouada et Pepicelli, 2010). L'une des initiatives visant à concilier les deux mouvements est la réforme de la *Mudawana* (Code de la famille ou Code du statut personnel), intervenue au Maroc en 2004. Soutenue aussi bien par des voix féministes provenant de milieux libéraux de gauche monarchique que des voix s'exprimant en faveur d'une lecture renouvelée du [Coran](#) (*ibid*), celle-ci met en œuvre - du moins en partie - les principes de justice sociale et d'égalité des genres. Une autre initiative est le recrutement de cinquante prédicatrices de mosquée (*murshidat*) et trente-six théologiennes ('*alimat*) dans différents conseils d'oulémas, en 2006, qui permet aux femmes d'occuper une position dans les organes religieux. À la même période, la Ligue des oulémas du Maroc, qui regroupe des théologiens officiels, devient par décret royal (*dahir*) la ligue *Mohammadia* (*Al-Rabita al-Mohammadiyya*). Dans ce cadre renouvelé, un partenariat est établi avec le groupe d'étude sur « les femmes et l'islam », dirigé par Asma Lamrabet, ce qui consolide le processus d'institutionnalisation d'une forme de « féminisme islamique d'État » par le pouvoir marocain lui-même. Il faut noter que la politique de féminisation des professions religieuses promue par la monarchie n'est pas une revendication des féministes islamiques. Cette reconnaissance apporte cependant une légitimité à leur activité politique et religieuse<sup>15</sup>, notamment une légitimation religieuse de leurs droits dans l'islam à propos du mariage, de l'héritage, du droit à l'éducation, etc. (Dirèche, 2010). Cette initiative constitue également une action symbolique forte de la part de la monarchie marocaine qui vise à favoriser un islam modéré (*manhaj wasati*) face à la montée de l'islam radical (particulièrement le wahhabisme).

La militante féministe Asma Lamrabet est l'une des figures les plus emblématiques de cette dynamique nationale, qui jouit en outre d'une aura internationale, particulièrement importante dans la diaspora maghrébine francophone en Europe. Née à Rabat en 1961, elle a été scolarisée dans une école privée catholique. Avant d'exercer en tant que médecin dans son pays d'origine, elle exerce comme médecin bénévole dans des hôpitaux publics en Espagne et en Amérique latine (Chili et Mexique). C'est dans ces pays qu'elle est influencée par la théologie de la libération<sup>16</sup>. Elle s'engage par la suite dans la réflexion sur les problématiques liées aux femmes en islam. Dans son premier ouvrage, *Musulmane tout simplement*, elle raconte que, pendant toute une partie de sa vie, la spiritualité n'était pas sa priorité. C'est la géopolitique et l'actualité internationale qui lui ont fait prendre conscience de son appartenance religieuse.

---

<sup>15</sup> Elles participeront aux causeries religieuses du ramadan (*Durus Hasaniyya*).

<sup>16</sup> Ces courants de pensée théologique se sont principalement développés en Amérique du Sud autour de l'une des figures emblématiques, l'aumônier d'étudiants péruviens : « Gustavo Gutiérrez ». Dans un contexte de dictature des années 1970, les religieux travaillent avec les populations pauvres et ce mouvement tente de placer l'humain au cœur de sa libération sur fond de l'influence du marxisme et des lectures rationalisantes de la Bible, ce qui suscite de vives réactions dans le monde catholique

Asma Lamrabet préside le *Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en islam* (Gierfi) qui s'est associé en 2008 à une institution religieuse influente du Maroc, la *Rabita Mohammadia des oulémas*. Lorsqu'elle écrit et s'exprime, elle le fait à partir d'une lecture confessante. Elle s'exprime principalement en français, mais ses écrits sont traduits dans d'autres langues européennes<sup>17</sup>.

L'intérêt de sa pensée réside dans la double démarche critique de son discours, à la fois décoloniale, vis-à-vis d'une certaine pensée hégémonique occidentale, ainsi que vis-à-vis d'« un certain discours islamique complètement obnubilé par un 'fantasmagorique complot occidental' contre l'islam » (Lamrabet, 2012). Elle refuse donc de choisir entre un détachement complet de la religion telle que prônée par certains courants féministes et l'assimilation à l'identité islamique contemporaine qu'elle considère comme étant assiégée (*ibid* : 66). Elle recherche une troisième voie à travers une lecture des textes scripturaires contextualisée et critique afin d'en saisir les finalités supérieures. Cette troisième voie a pour objectif de réconcilier les références religieuses musulmanes et les droits humains (Lamrabet, 2015 : 10).

Selon A. Lamrabet, ce n'est donc pas le message spirituel qui discrimine les femmes mais « les différentes interprétations et dispositions juridiques entérinées depuis des siècles par des idéologies savantes qui, faute d'avoir été réformées ont fini par supplanter le texte et se transformer en des lois religieuses immuables. » (Lamrabet, 2012). Elle fait partie des intellectuelles que certains appellent les « post-identitaires » (Latte Abdellah, 2012). En effet, selon elle, le débat sur l'égalité de genre dans l'islam est trop politisé, dominé par des crispations identitaires car pris en otage par des luttes anticoloniales sur la scène géopolitique du système international (Lamrabet 2002 : 68). C'est la raison pour laquelle elle prône une pensée musulmane dynamique, en phase avec l'époque contemporaine, et qui ne s'enferme pas dans un cadre de pensée d'une époque antérieure. Cela nécessite selon elle, une distinction entre l'esprit du texte et la réponse donnée à l'évènement contingent, enracinée dans la réalité de l'époque actuellement complètement dépassée (2015, p. 17). Dans sa critique de l'historiographie islamique officielle, elle récuse les slogans apologétiques du style « droits et devoirs de la femme en islam » ou encore de « l'islam qui a honoré et protégé la femme », etc. Pour le développement d'une

---

<sup>17</sup> Elle est également relativement bien connue par un public hispanophone : elle écrit des articles et donne des conférences en espagnol. Ses écrits :

- *Musulmane tout simplement*, préfacé par Tariq Ramadan, Tawhid, 2002.
- *Aïsha ou L'islam au féminin*, Tawhid, 2003. Traduit en néerlandais en 2006 aux Éditions Tasnim par une assistante de la KUL, Naima Lafranchi, 'Aïcha, de echtgenote van de Profeet of De vrouwelijke Islam.
- *Le Coran et les femmes : une lecture de libération*, Tawhid, 2007. Un ouvrage traduit en anglais en 2016 par une journaliste franco-britannique, Myriam François Carrah : *The Quran and Women: A Reading of Liberation*
- *Femmes islam-Occident : chemins vers l'universel*, La croisée des chemins, 2011.
- *Femmes et hommes dans le Coran, quelle égalité ?*, Albouraq, 2012.
- *Les femmes et l'islam : une vision réformatrice*, Fondapol.org, 2015.
- *Islam et femmes : les questions qui fâchent*, En toutes lettres, 2017.

théologie alternative, elle souhaite se débarrasser des lectures sexistes. Elle vise à mettre fin à des siècles de marginalisation des femmes de l'espace du savoir religieux<sup>18</sup>.

Les réflexions d'A. Lamrabet sont à situer dans le courant de pensée islamique dit *réformiste*. Elle met en évidence quatre dimensions autour desquelles s'articule le [Coran](#) et qui doivent constituer des clefs de lecture du message spirituel. En premier lieu, la dimension éthique globale qui s'articule autour de plusieurs concepts dont le concept d'unicité divine (*tawhid*) : de l'unicité découle l'égalité entre les humains<sup>19</sup>. En second lieu, la dimension humaniste en prônant un retour à la notion d'*insân* (*humain*), concept présent dans le [Coran](#) sans qu'il y soit établi quelque distinction de genre. Elle développe également d'autres concepts coraniques tels que le savoir (*'ilm*) et la raison (*al-'aql*) qui donne à l'humain les capacités de réflexion, d'intelligence (*hikma*), de discernement (*bayân*), de réflexion (*tafakkur*), de perspicacité (*tadabbur*), de sagesse (*ûlu l-albâb*) et de justice (*'adl*) auxquels elle donne une compréhension contemporaine.

En troisième lieu, elle met en exergue la dimension conceptuelle et normative égalitaire du [Coran](#) à travers des concepts et versets coraniques qui incitent à l'égalité homme-femme -notamment les *nafs wâhida* « essence unique »- qui traduisent l'origine et l'essence égalitaire des femmes et des hommes<sup>20</sup>. Enfin, la dimension socio-conjecturale qui permet d'établir une distinction entre « les versets à visée exclusivement conjoncturelle, et qui donc doivent être considérés aujourd'hui comme caduques, et ceux à dimension socioculturelle, dont l'application actuelle doit tenir compte plutôt de l'esprit et de la finalité que de la lettre proprement dite » particulièrement les versets coraniques qu'elle estime inégalitaires seulement « dans leurs formulations »<sup>21</sup> (Lamrabet, 2015 : 25). Selon elle, « la thématique des femmes a été ramenée et réduite aux seuls versets dits socioculturels (c'est-à-dire cinq ou six versets) et c'est donc toute la vision de l'éthique globale du message qui a été abusivement marginalisée en faveur de ces derniers ».

### III. Reconstruction d'une autorité religieuse féminine

L'effort de déconstruction des arguments visant à inférioriser le statut de la femme, eux-mêmes légitimés par des interprétations spécifiques des sources religieuses, permet aux féministes islamiques de proposer une autre représentation des femmes, centrée sur leur spiritualité et non leur sexualisation.

---

<sup>18</sup> Sur le réformisme voir la sélection bibliographique du CISMODOC sur « [La pensée musulmane réformiste et critique](#) ».

<sup>19</sup> Soulignons que la compréhension du concept peut diverger et mener à une interprétation fondamentaliste. Par exemple la doctrine *wahhabite* dans sa compréhension du *tawhid* limite les droits de la femme.

<sup>20</sup> Le concept de *istikhlâf*, (vicariat de l'homme sur terre) qu'elle interprète comme la responsabilité égalitaire des hommes et des femmes dans l'édification de la civilisation humaine, constitue le dépôt (*amâna*) de la Création aux créatures, c'est-à-dire aux femmes comme aux hommes : et cette *khilâfa* est une responsabilité qui incombe à chaque être humain sur terre. L'objectif d'A. Lamrabet est de montrer ici encore l'importance de la place des femmes au sein de la vision coranique globale.

<sup>21</sup> C'est-à-dire que cela dépend de l'interprétation des versets en question, elle privilégie quant à elle l'interprétation contextuelle.

Dépatriarcaliser la représentation du corps féminin est une condition *sine qua non* pour rendre possible une appropriation du discours religieux par les femmes. Pour les réhabiliter à leurs propres yeux, elles tentent de défaire, en les mettant au jour, les rapports de pouvoir sous-tendus par des concepts « islamiques », comme celui de *qiwâma*, *imâma* ou encore celui du *hijab*.

### 3.1. Relecture du concept « *qiwâma* », qui établit la suprématie de l'homme sur la femme

Pour Asma Lamrabet, c'est la lecture patriarcale et l'ordre social établi qui interdisent aux femmes d'accéder à l'ordre religieux. Le concept de *qiwâma* constitue un exemple clé contenant une idée de discrimination envers les femmes. Il a des conséquences dans tous les domaines de la vie, en établissant l'autorité et la supériorité des hommes sur les femmes (*qiwâma*). Ces privilèges accordés à l'homme reviennent dans l'exégèse classique et contemporaine. Dans son ouvrage *Islam et femmes, les questions qui fâchent*, Asma Lamrabet montre que le terme *qiwâma* a évolué dans le temps et que la supériorité morale des hommes sur les femmes est une construction idéologique<sup>22</sup>. Selon elle, le terme de *qawwâmûn*, signifie uniquement « pourvoir » ou « subvenir » plutôt qu'il n'évoque une quelconque supériorité de l'homme sur la femme<sup>23</sup>. Elle estime également que la répartition inégalitaire de l'héritage ne peut plus se maintenir dans le contexte contemporain, car nous sommes en présence « de profondes métamorphoses sociétales et, dans les nouvelles réalités économiques, les femmes apportent des contributions de même ordre économique que les hommes au sein des familles et de la société en général. Il est donc évident que l'application littérale de ce verset devient alors source d'une réelle injustice » (Lamrabet, 2015 : 29). Puisque la responsabilité financière est aujourd'hui partagée, elle estime qu'il faut aussi alors assurer une égalité générale dans l'héritage<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Elle explique ainsi que pour l'historien et l'exégète Tabari (m. 923), le terme *qiwâma* signifie une supériorité morale des hommes sur les femmes et établit également le lien avec la responsabilité matérielle. Selon elle, c'est avec l'exégète Mutazilite Zamakhchari (m. 1143) que la notion de *qiwâma* devient entendue au sens d'une autorité. La « raison » devient un don divin pour les hommes, et dont les femmes seraient dépourvues. Cette affirmation aura des répercussions dans plusieurs domaines comme le droit exclusif au divorce accordé aux hommes, la légitimité plus importante du témoignage de ces derniers sur les femmes, etc. Ensuite, Ibn Khatir (1373), un traditionniste et juriste de l'école juridique *shâfi'ite*, et disciple d'Ibn Taymiyya (m. en 1328) va aller plus loin en argumentant l'*incompétence* politique des femmes d'après l'enseignement, selon lui, de la tradition prophétique. Cela marquera le début du concept du devoir d'obéissance absolue de l'épouse (*ta'a*). Puis, toujours selon A. Lamrabet, l'exégèse va introduire, au XV<sup>e</sup> siècle, de nouveaux *hadiths* (faibles ou forgés) incitant la soumission de la femme à l'homme jusqu'à interdire à la femme de sortir de l'espace domestique. Enfin, à l'époque moderne, fin du 19<sup>e</sup> et du début 20<sup>e</sup> siècle, l'accent sera mis sur les différences biologiques avec la promotion d'une essentialisation de la nature de la femme (*fitra*) estimée différente de celle de l'homme. Le concept de *qiwâma* devient un concept socioculturel d'origine divine qui régit l'ensemble de la société avec une séparation entre sphère privée (pour la femme) et sphère publique (pour l'homme).

<sup>23</sup> Ce qui est d'ailleurs conforté par la suite du verset qui parle de « dépenses que les hommes font de leurs biens » (2015, p. 27). La traduction qu'elle propose est la suivante : {Les hommes (ont autorité sur) prennent en charge (*qawwâmûn*) les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Sourate An-Niṣâ' (les Femmes) : v. 34}.

<sup>24</sup> A ce sujet, voir la récente enquête qui révèle qu'au Maroc, les femmes sont à la tête d'un ménage sur six :

[http://www.huffpostmaghreb.com/2017/10/10/maroc-un-menage-sur-six-dirige-par-une-femme\\_n\\_18227402.html](http://www.huffpostmaghreb.com/2017/10/10/maroc-un-menage-sur-six-dirige-par-une-femme_n_18227402.html)

### 3.2. Questionnement sur l'imamat

Pour Asma Lamrabet, la fonction d'imam va bien au-delà du fait d'assurer la direction de la prière. En effet, cette autorité religieuse assume aussi un rôle de guidance morale vers la bonne voie, la voie juste. Sur cette question aussi, c'est pour elle l'ordre social établi qui interdit aux femmes d'accéder aux fonctions religieuses. D'ailleurs, elle interprète la [fatwa](#) (avis juridique consultatif) du conseil supérieur des Oulémas du Maroc à proscrire de manière catégorique la fonction de l'imamat pour les femmes, comme une instrumentalisation du religieux pour asseoir le pouvoir des hommes qui craignent de perdre du terrain face à un leadership féminin naissant. Pourtant, insiste-t-elle, des savants (le juriste Abu Thawr (m. 860), Ibn Arabi, etc.) ont autorisé l'imamat de la femme dans des communautés mixtes restreintes. De plus, rien dans le [Coran](#) n'interdit l'imamat de la femme. Elle explicite également l'argumentaire généralement développé par les partisans de l'imamat de la femme qui se fonde sur l'autorisation prophétique historiquement donnée à la femme érudite Oum Waraqa de diriger la prière. Le [hadith](#) est le suivant « On rapporte d'Oum Waraqa : "Que le prophète l'avait permis d'avoir un muezzin et ordonné de diriger la prière (pour les gens de sa maison) au sein de sa communauté". L'autorisation d'avoir un muezzin indique que l'espace concerné est assez important et qu'il s'agit donc pour elle de gérer une communauté religieuse assez importante.

### 3.3. Remise en question de l'obligation religieuse de porter le voile

Concernant le voile, objet de nombreuses crispations aussi bien en Occident que dans le monde musulman, Asma Lamrabet défend, dans ses derniers écrits, l'idée que le voile n'est pas une obligation religieuse alors que, dans son premier ouvrage *Musulmane tout simplement*, elle parlait d'une obligation de le porter relevant des prescrits du [Coran](#) et de la Sunna (il était alors pour elle surtout question de libérer la femme voilée). Elle reconnaissait déjà que le fait d'en faire une obligation religieuse plaçait les femmes dans une posture de culpabilité. Dans ses écrits récents, le port du voile n'est plus lié qu'à des préoccupations éthiques uniquement. Elle ajoute que « le message spirituel dans son ensemble ne semble pas donner trop d'importance à ce détail que d'autres ont (pourtant) identifié comme étant le marqueur de l'islam par excellence » ou encore que « porter le foulard n'est pas une obligation religieuse, c'est avant tout un choix spirituel personnel » (Lamrabet, 2015 : 31-32)<sup>25</sup>.

## Conclusion

Aborder la condition du féminisme dans les sociétés majoritairement musulmanes par la question des rôles et statuts cantonne souvent au registre du discours religieux, le plus souvent traditionaliste, qui

---

<sup>25</sup> C'est d'ailleurs le titre de l'un de ses billets dans son [blog](#) « Le "hijab" n'est ni une priorité ni un pilier de l'islam ». Elle confie ainsi au journal [Jeune Afrique](#) à propos du voile « Je le dis haut et fort, il n'existe aucune obligation dans le Coran sur la question du voile. »

fonctionne comme un « rappel » d'une vision conservatrice misogyne (Djelloul, 2018). Sur le terrain pourtant, la reproduction d'arrangements de genre patriarcaux de type traditionnels (Macé, 2015) est sans cesse en tension avec les évolutions sociologiques, démographiques et économiques récemment vécues par les populations (urbanisation et éducation massive des femmes, libéralisation économique, pénétration rapide des NTICs, etc.).

Comment maintenir vivants des imaginaires traditionnels lorsque les réalités sociales les transgressent, comme dans le cas quotidien de la mixité de genre dans les espaces extra-domestiques ? C'est à ce dilemme que semble répondre le féminisme islamique, qui concilie l'aspiration d'émancipation des sujets de leurs rôles et statuts de genre, avec la fidélité à une tradition, par le biais de la réinterprétation. Ces voix émergentes de femmes et d'hommes qui dénoncent les violences et les injustices faites aux femmes, au nom de l'islam, renouvellent des forces qui luttent contre la culpabilisation des femmes et pour la prise de conscience de la responsabilité de la société entière dans la production de ces violences. C'est pourquoi nous pensons que, peu à peu, le féminisme islamique permet le développement d'une sensibilité accrue dans les opinions publiques, notamment face aux cas de plus en plus médiatisés de violences genrées (harcèlement de rue, viols, crimes d'honneur, etc.). En participant à la déconstruction de l'argumentaire religieux utilisé pour légitimer les inégalités entre hommes et femmes, le féminisme islamique permet de reposer, politiquement, la question de la justice dans le débat. Au niveau de la pensée, elles invitent donc les musulman-e-s à se défaire de la culture patriarcale et participent à un changement de mentalité et à la construction d'un savoir religieux critique. Au niveau de la pratique, certaines de ces féministes mènent des actions militantes et prennent donc part activement au changement social. Cette participation peut même revêtir une forme d'institutionnalisation lorsque l'organisation du champ politique et religieux le permet, comme dans le cas du Maroc.

## **Bibliographie**

Ali Z. (2012), *Féminismes islamiques*, Editions de la Fabrique

Badran M. (1995), *Feminism, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press

Badran M. (2010), « Où en est le féminisme islamique ? », In *Critique internationale*, n° 46, pp. 25-44

Bessin M., Dorlin E. (2005), « Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ? », In *L'Homme et la société*, n° 158, pp. 11-27.

Djelloul Gh. (2013), *Parcours de féministes musulmanes belges : de l'engagement dans l'islam aux droits des femmes*, Paris, L'Harmattan,

Djelloul Gh. (2018), « Le buzz du cheikh Chemsedine el Djazairi : un flop de l'« ordre médiatique néo-autoritaire » en Algérie ? », In Maréchal B. (coord.), « Islam et (mises en scènes sur) internet : contrastes

et enjeux autour des représentations de soi, des imaginaires, de la da'wa et des figures d'autorité musulmanes contemporaines », *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, Louvain-la-Neuve, juin 2018 (à paraître).

Dirèche K. « Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin », In *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°128, décembre 2010.

Dorlin E. (2008), *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France.

Du Chaffaut B. (2010), « Les requêtes féministes islamiques », In *Questions en débat – Femmes en islam*, n° 314, pp. 26-33

Eddaouda S. (2004), « Gender, Minority Histories and the Idea of the Nation in the Moroccan Family Code », In Branach-Kallas A., Wiechowska K. (Eds.), *The Nation of the Other: Constructions of Nation in Contemporary Cultural and Literary Discourses*, Torun, Nicolaus Copernicus Press.

Eddaouda S. (2004), « Implementing Islamic Feminism: The case of Moroccan Family Code Reform », In *Tampere Peace Research Institute (TAPRI) Occasional Papers « Islamic Feminism: Current Perspectives »*, n° 96, 2008, pp. 37-46.

Eddouada S. & Pepicelli R. (2010). « Maroc : vers un « féminisme islamique d'État », In *Critique internationale*, n°46, pp. 87-100.

El'Makrini N. (2016), « Le voile islamique », *Sélection bibliographique du CISMODOC*, 9 p. [https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/cismoc/documents/Introduction\\_bibliographique\\_sur\\_le\\_veile.pdf](https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/cismoc/documents/Introduction_bibliographique_sur_le_veile.pdf)

Fournier L. (2008), « Le féminisme musulman en Europe de l'Ouest : le cas du réseau féminin de Présence musulmane », In *Amnis* (Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques), n° 8, pp. 2-15.

Göle N. (1998), « Islamise et féminisme en Turquie », In *Confluences méditerranée*, n° 27, pp. 155-162.

Göle N. (2003), *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.

Guenif-Souilamas N & Mace E. ( 2004), *Les féministes et le garçon arabe*, La Tour-d'Aigues, Ed. de l'Aube.

Hamidi, M. (2017), *Un féminisme musulman, et pourquoi pas ?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube.

Kaprawi N. (2007), « Promouvoir les droits de la femme en s'engageant dans le Coran : l'expérience de Sisters in Islam », In Kaprawi N. (dir.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, L'Harmattan.

Kian-Thiebaut (2002), *Les femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve & Larose.



- Latte Abdallah, S. (2012), « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI<sup>e</sup> siècle », in *Revue Tiers Monde*, n°1, pp. 53-70.
- Lamrabet, A. (2002), *Musulmane tout simplement*, préfacé par Tariq Ramadan, Paris, Tawhid.
- Lamrabet, A. (2012), Reconsidérer la problématique des femmes et de l'égalité en islam, In *Mouvements*, n°72, pp. 22-25.
- Lamrabet, A. (2015), *Les femmes et l'islam : une vision réformatrice*, Paris, Fondapol.org
- Lamrabet, A. (2017), *Islam et femmes : Les questions qui fâchent*, Casablanca, En toutes lettres.
- Mir-Hosseini, Z. (2000), *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, New York, I.B. Tauris.
- Moghadam V. M. (2002), « Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate », In *Journal of Women in Culture and Society*, n° 4, pp. 1135-1171.
- Na'Eem J. (2006), « The National Liberation Struggle and Islamic Feminisms in South Africa », In *Women's Studies International Forum*, n° 29, pp. 27-41.
- Shaikh S. (2007), « A Tafsir of Praxis : Gender, Marital Violence, and Resistance in a South African Muslim Community », In Maguire D., Shaikh S. (Eds.), *Violence against Women in Contemporary World Religions : Roots and Cures*, Cleveland, The Pilgrim Press.
- Shaikh S. (2009), « In Search of Al-Insān : Sufism, Islamic Law and Gender », In *Journal of the American Academy of Religion*, n° 4, pp. 781-822.
- Shaikh S., Hoel N., Kagee A. (2011), « South African Muslim Women : Sexuality, Marriage and Reproductive Choices », Research Report, In *Journal for Islamic Studies*, n° 31, pp. 96-124.
- Wadud A. (1992), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Wadud A. (2006), *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Londres, Oneworld Publications.