



HAL
open science

Hommes de religion, femmes, féminismes

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Hommes de religion, femmes, féminismes. Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, 2022, pp.499 - 508. 10.4000/asr.4199 . hal-04125289

HAL Id: hal-04125289

<https://hal.science/hal-04125289>

Submitted on 12 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Islam sunnite (XIX^e-XXI^e siècles)

Hommes de religion, femmes, féminismes

Dominique Avon



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4199>

DOI : [10.4000/asr.4199](https://doi.org/10.4000/asr.4199)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Pagination : 499-508

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Dominique Avon, « Hommes de religion, femmes, féminismes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 129 | 2022, mis en ligne le 10 juin 2022, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4199> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4199>

Islam sunnite (XIX^e-XXI^e siècles)

Dominique AVON

Directeur d'études

Hommes de religion, femmes, féminismes

LES études sur les statuts, les conditions et les représentations des femmes sont rarement mises en relation avec une historicisation de la parole des *'ulamā'*. La conférence de l'année 2020-2021 est centrée sur l'analyse de ces prises de position.

Le rappel de la norme héritée face à l'altérité des femmes européennes au XIX^e siècle

La brusque entrée d'Européennes dans un univers sous autorité musulmane peut être associée à la conquête française de l'Égypte (1798-1801). Le shaykh et historien 'Abd al-Raḥman al-Ġabartī (1756-1825) déplora la « liberté indécente » de ces femmes, la « licence » qu'elles étendirent sur la ville et le comportement des Égyptiennes « attirées par l'amour des richesses ou bien par la galanterie des Français » ; il s'étonna de voir des hommes « soumis aux femmes, même si celles-ci les [avaient] frappés de leurs pantoufles¹ ». Dans les années qui suivirent, une poignée d'Européennes au parcours atypique empruntèrent le chemin de l'Orient majoritairement musulman, parmi lesquelles Lady Esther Stanhope² (1776-1839) et Lady Jane Digby³ (1807-1881). En position d'observation, les *'ulamā'* prirent la mesure de deux écarts majeurs entre les sociétés sur lesquelles ils exerçaient un contrôle normatif et celles qui suivaient d'autres règles : au nord de la Méditerranée, les femmes de condition sociale moyenne et supérieure détenaient un rôle public ; elles paraissaient en mesure d'imposer certaines de leurs volontés aux hommes. Pour Rifā'a al-Taḥṭāwī (1801-1873), à la tête d'une mission égyptienne en France entre 1826 et 1831, les Français se montraient « esclaves des femmes » :

2. V. Childs, *Lady Hester Stanhope. Queen of the Desert*, Weidenfeld & Nicolson, Londres 1990, p. 36.

3. M. S. Lovell, *A Scandalous Life : A Biography of Jane Digby*, HarperCollins UK, Glasgow 2012 (1998¹), p. 30.

Ils se placent sous leur commandement, qu'elles soient jolies ou non. Quelqu'un a dit que chez les sauvages, les femmes sont destinées à être égorgées, que chez les Orientaux, elles sont considérées comme le mobilier, et que chez les Européens, elles sont traitées en enfants gâtés. [...] Les Français ne conçoivent aucun soupçon à l'endroit de leurs femmes, bien qu'elles faussent souvent et les bernent. S'il arrive que tel d'entre eux – notable de surcroît – soit convaincu de l'inconduite de sa femme, il l'abandonne complètement, pour toute la vie. Pareille séparation a lieu à la suite d'un procès légal. Pendant la plaidoirie, le mari prouve en public sa prétention, au moyen de solides arguments qui souillent leur descendance par le scandale, sans toutefois prononcer le serment d'anathème et sans porter préjudice aux enfants⁴.

De retour de mission, le shaykh Ṭaḥṭāwī se dit convaincu que, sans pour autant modifier la nature des relations sociales entre hommes et femmes, la société avait intérêt à garantir à ces dernières un minimum d'instruction. Ce point de vue était réfuté par nombre de ses pairs, à l'instar du shaykh Idrīs al-'Amrāwī (m. 1878), émissaire du sultan marocain Muḥammad IV (r. 1859-1873) dans la France du Second Empire. Au milieu des années 1850, une décennie après avoir accompagné une délégation conduite par le bey de Tunis Ahmed I^{er} (r. 1837-1855), l'historiographe Aḥmad b. Abī al-Dīyyāf (1804-1874) adressa une série de lettres au consul général français Léon Roches (1809-1901), reliées sous le titre *Al-Aḡwiba al-Urūbāwīyya*⁵ [« Réponses européennes »]. Il y présentait le rôle social de la femme, ses droits et ses devoirs légaux, en expliquant que les codes religieux⁶ en matière de relations conjugales ne nécessitaient pas de rappel récurrent⁷, et que des peines étaient prévues pour les contrevenants. Les femmes échappant aux règles du commun appartenaient aux familles princières. Dans l'entourage du sultan ottoman, certaines se laissaient aller à des pratiques de libertinage, voire de violence⁸, et les hommes de religion se gardaient de les dénoncer publiquement.

Les festivités liées à l'inauguration du canal de Suez (1969), dans un contexte d'expansion des empires coloniaux britannique et français, favorisèrent la constitution d'un milieu de transmission de comportements nouveaux dans les catégories sociales élevées. Conscientes de la force des résistances, les autorités européennes limitèrent la remise en question directe des prescriptions et codes régissant les rapports de genres. Le mufti d'Égypte Muḥammad al-'Abbāsī al-Mahdī (1827-1897) refusa, par exemple, d'autoriser les femmes à montrer leur visage lors des contrôles d'identité dans les tribunaux indigènes⁹. L'imprégnation se fit de manière indirecte, par la littérature, le théâtre et les commerces féminins. Les '*ulamā*' tentèrent de résister au mouvement. En 1897, le shaykh tunisien Mūḥammad b. 'Uṭmān al-Sanūsī (1851-1900), juge, juriste, biographe et administrateur de biens, publia la traduction d'un article substantiel intitulé *L'Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme en islam*. Il y défendait l'unique devoir de la femme, celui de n'avoir

9. G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, IFAO, Le Caire 1982, p. 175.

de « relations qu'avec son mari et de rester chez lui¹⁰ ». Il énonçait, cependant, un certain nombre d'exceptions à la règle : le prétendant pouvait voir le visage et les mains de sa future épouse, le professeur le visage de l'élève, le médecin les parties du corps à soigner, le cadî et le notaire le visage d'une femme ; en outre, le mari pouvait autoriser sa femme à l'accompagner pour le *hağğ* ou pour la guerre.

Le déclassement du discours religieux normatif (années 1900-années 1960)

C'est en Égypte, dans un environnement socialement favorisé et polyglotte, que des musulmans remettent en question des normes religieuses héritées. Qāsim Amīn (v. 1865-1908), fils d'un notable kurde marié à une femme de la famille khédiviale, formé aux disciplines juridiques au Caire puis à Montpellier, provoqua le débat. En 1894, dans un essai en français, il dénonça l'arrogance et le sentiment de supériorité avec lequel le duc François d'Harcourt (1835-1895) parlait des relations de genres entre les hommes et femmes musulmans¹¹, il reconnut « l'infériorité de la femme égyptienne comparée à la femme européenne¹² » tout en manifestant ses réticences à l'égard de l'engagement public de cette dernière. Cinq ans plus tard, cette fois dans un ouvrage écrit en arabe, il formula au contraire un plaidoyer pour la mixité et la disparition progressive du *hiğāb* :

La nature du siècle dans lequel nous nous trouvons consiste à repousser la tyrannie, à s'opposer à l'esclavage. Elle est encline à faire valoir les forces humaines d'une manière ou d'une autre. Cette ombre bienfaitrice, qui circule dans l'âme de l'être humain, il faut attirer son attention vers ce dont elle ne se soucie pas : les femmes doivent en avoir leur part. Nous avons le devoir de tendre vers elles une main secourable. Ainsi ferons-nous ce qu'a dit le Prophète : « Soyez pieux envers Dieu en vous tournant vers les faibles, à savoir les femmes et les orphelins. » [...] Il nous revient d'instaurer entre nous et elles un lien d'amour et de miséricorde, non un lien de haine et de dureté. C'est ce que l'humanité exige de nous. C'est ce que la *šarī'a* nous demande. Et c'est aussi un devoir patriotique, qui nous oblige à l'exécuter. Et ce jusqu'à ce tous les membres de notre communauté aient une vie active où chacun exerce sa fonction¹³.

L'auteur fréquentait le salon de la princesse Nazli Fazl (1853-1913), veuve du diplomate ottoman Khalil Pacha (1831-1879) et protectrice du shaykh Muḥammad 'Abduh (1849-1905). Il reçut l'appui de la Française Eugénie Le Brun alias Niya

10. M. (b. 'Uthmān) Essnoussi, *Épanouissement de la fleur ou Étude sur la femme dans l'islam*, traduit de l'arabe par M. M. Essnoussi et Abd El K. Kebaīli, Imprimerie rapide (rue de Constantine), Tunis 1897, p. 23-24.

11. Fr. d'Harcourt, *L'Égypte et les Égyptiens*, Plon, Paris 1893, p. 92.

12. K. Amin, *Les Égyptiens. Réponse à M. le Duc d'Harcourt*, Jules Barbier, Le Caire 1894, p. 101-110.

13. Qāsim Amīn, « تحرير المرأة » [« Libération de la femme »], Hindāwī, Le Caire 2012 (1899^f), p. 58-59.

Salima¹⁴ (m. 1908), mariée à l'homme politique Ḥusayn Rushdī Pasha (1863-1928), et vivant dans son *harem* depuis 1892. Pour répondre à ses détracteurs, Qāsim Amīn employa un ton plus direct dans *Al-Mar'a al-Ġadīda* [« La femme nouvelle »] (1900). Signe des temps, la réfutation la plus élaborée ne vint pas des rangs des hommes de religion, mais d'un homme d'affaires, Muḥammad Ṭal'at Ḥarb (1867-1941), qui qualifia la thèse de *bid'a fī al-dīn* [« innovation blâmable en religion »] : il opposa une éducation conforme aux « fondements de la religion islamique », à la *ṣarī'a* conçue comme une source de droits inégalés pour les femmes, et une *madaniyya al-ġarbiyya* [« manière d'être occidentale »] corruptrice, alors même que les femmes en Europe se trouvaient *bimanzila al-ariqqā'* [« dans la condition d'esclaves »] analogue à celle de la *ġāhiliyya* [« ère pré-islamique¹⁵ »]. La présence croissante de populations européennes dans des villes comme Beyrouth, Le Caire, Alexandrie, Tunis, Alger ou Tanger favorisa l'adoption de nouveaux comportements. Un scandale fit grand bruit, en 1906, lorsque deux sœurs issues de la haute-société stambouliote, Zennour (1884-v. 1925), mariée à un prince albanais, et Nouryé Noury Bey (v. 1885-1965), petites-filles d'un aristocrate français issu de la famille Blosset de Châteauneuf, converti à l'islam pour pouvoir épouser une Ottomane, s'échappèrent de leur *harem* afin de s'établir à Paris.

Les musulmanes associées à ce courant justifèrent leur engagement au nom d'un mouvement de libération étendu jusqu'à l'Extrême-Orient pour briser « le joug ancestral¹⁶ ». Elles insistèrent sur le rôle des hommes qui, par leur plume et leurs actes, firent une place aux poétesses Aïcha Hanem Teymour et Zobéda Maghrabia, puis à Nūr al-Hūda Ša'rawī (1879-1947), Nabawiyya Mūsā¹⁷ (1886-1951) et Malak Hifnī Nāsif (1886-1918). Elles inclurent dans la cohorte quelques rares '*ulamā'*', parmi lesquels Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq (1885-1947¹⁸). Le juriste Maṣṣūr Fahmī (1886-1959) qui, dans sa thèse soutenue en Sorbonne, imputa la « décadence de la femme musulmane » à l'« institution théocratique¹⁹ » dont il annonçait le déclin, s'attira les foudres de la corporation mais sans incidence durable sur sa carrière ultérieure, puisque celle-ci n'en dépendait pas directement. À l'inverse, deux décennies plus tard, le savant religieux tunisien Ṭahār al-Ḥaddād (1899-1935) paya ses prises de position au prix d'une marginalisation complète. Dans son traité, *Notre femme*,

14. Niya Salīma, *Harems et musulmanes d'Égypte*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 2012 (1902¹), p. 38-39.

15. M. Ṭal'at Ḥarb, « تربية المرأة والحجاب » [« L'éducation de la femme et le *ḥiġāb* »], al-Manār, Le Caire 1905 (2^e éd.), p. 4.

16. May Ziadé, « Il t'appartient de devenir reine ou esclave », LCM Éditions, Montréal 2019, p. 43.

17. M. Badran, « The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the-Century Egyptian Women », *Bulletin* (British Society for Middle Eastern Studies) 15 (1988), p. 11-20.

18. A. H. H., « Le Mouvement féministe en Égypte », *L'Égyptienne*, 2^e année (1926), p. 30-37.

19. M. Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, Allia, Paris 2003 (1913¹), p. 126-128. Trad. posthume en arabe : M. Fahmī, 1997, « أحوال المرأة في الإسلام ». URL : <https://fr.calameo.com/read/004480872f94cda259c38>, consulté le 25 novembre 2021.

selon la *šarī'a*, dans la société (1930), il dénonça le caractère socialement nuisible d'une préparation exclusive de la femme à être mariée « selon ce qui a été prescrit en matière de *ḥudūd* [« limites religieuses légales »] », en contraste avec la vie publique de l'homme habité par la « jalousie » et le « doute » :

Nombreux sont les gens qui veulent promouvoir la pudeur chez la femme, comme symbole visant à la rendre fragile et faible. Selon eux, le sens de sa féminité se ramène à cela et ils cherchent à le maintenir ainsi. En réalité, il n'y a rien d'autre dans tout cela que la source de la domination de l'homme sur elle. Et elle doit être soumise et s'en satisfaire. Cela doit plaire à l'homme quand elle vient trouver refuge auprès de lui, qu'elle s'abaisse, qu'elle lui demande sa compassion et son aide. Alors il lui sourit, du sourire de la force adressé à la faiblesse, pendant qu'elle reste entravée par la tendresse et l'affection. C'est cela le sens de la pudeur et de l'amour selon la vision de ces hommes²⁰.

Ṭahār al-Ḥaddād fut accusé de *kufr* [« mécréance »] par les '*ulamā*' de la Zaytuna²¹. Au sein des empires coloniaux français, britannique et hollandais, les responsables, hommes et femmes, de l'éducation des jeunes filles, avaient conscience des enjeux moraux, sociaux et politiques associés²². Deux systèmes de civilisation étaient posés comme non conciliables : celui des Européens, présenté comme libérateur et plus égalitaire ; celui des musulmans, présenté comme cohérent et fondé sur un corpus sacré. Dans ce camp²³, lorsque l'instruction des femmes était souhaitable, elle devait être centrée sur la religion²⁴. L'Indien Abū al-'Alā' Mawdūdī (1903-1979) théorisa l'antinomie. Il opposa la « maladie » de « l'Occident » et des musulmans « modernes et éduqués », selon lesquels il était permis d'assouplir les lois religieuses en fonction des circonstances, et un islam défini comme « la religion de la nature », la source de toute connaissance et le système social et religieux le plus achevé. Puisque les Occidentaux et leurs collaborateurs avaient sapé les fondements de la « purification morale » et des « lois punitives », les deux premiers piliers permettant de sauvegarder l'institution du mariage contre l'anarchie sexuelle, au point que les musulmanes étaient « prises de manière illicite » non seulement par des

20. Al-Ṭahār al-Ḥaddād, « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » [« Notre femme, selon la *šarī'a*, dans la société »], *Dār al-kitāb al-miṣrī wa Dār al-kitāb al-lubnānī*, Le Caire-Beyrouth 2011 (1930¹), p. 149-150.

21. C. Cherih, « Tahar Haddad. Un '*ālim* marginalisé par l'institution religieuse. Étude des termes d'une polémique », Mémoire de Master 2, École pratique des hautes études, Paris 2020.

22. Z. Tsourikoff, *L'enseignement des filles en Afrique du Nord*, A. Pedone, Paris 1935, p. 171-172.

23. C. Mayeur-Jaouen, « La question féminine vue par la revue néo-salafiste *al-Faṭḥ* à la fin des années 1920 : l'avènement des idées d'une petite bourgeoisie musulmane », dans M. al-Charif et S. Mervin (dir.), *Modernités islamiques. Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh*, IFPO, Damas 2007, p. 53-77.

24. J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manār. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Maisonneuve et C^{ie}, Paris 1954, p. 183-190.

musulmans mais également par des non-musulmans, il ne fallait en rien céder sur le troisième pilier, les « mesures préventives » centrées sur le port de la *purdah*, vêtement couvrant la totalité du corps féminin²⁵.

Lié à la sortie du domicile et à l'apprentissage de disciplines profanes en milieu scolaire, le mouvement de dévoilement toucha prioritairement les femmes urbaines des catégories sociales moyennes et supérieures. Imposé par les autorités politiques en Turquie puis en Iran, il fut au contraire spontané dans les autres pays. Le changement suscita d'autres débats, incluant la suppression de la polygamie, l'égalité des droits en matière d'héritage²⁶. Il fut porté par la participation de femmes à la vie politique et aux luttes en faveur de la décolonisation. Mais il suscita des répliques. Figure montante au sein d'al-Azhar, lié à la mouvance bannaïte (i.e. des Frères musulmans fondés par Ḥasan al-Bannā [1906-1949]), Muḥammad al-Ġazālī (1917-1996) écrivit que, chez les chrétiens, on ne pouvait pas trouver une seule jeune fille de quatorze ans qui fût encore vierge²⁷. Au milieu des années 1960, la vague de dévoilement était poussée en Égypte, au Liban et en Syrie, elle l'était moins en Irak et au Maghreb²⁸, elle ne l'était pas du tout dans la péninsule arabique, à l'exception du Yémen du Sud (sous régime communiste), et restait limitée en Afghanistan. Les savants se faisaient un devoir de rappeler les prescriptions, y compris lorsqu'ils étaient établis en Europe :

[...] le voile préserve plus longtemps le charme et la fraîcheur de la peau. On peut s'en rendre compte également par une comparaison entre la peau du visage ou des mains, avec celle des membres habituellement couverts par les vêtements. Le voile ne signifie nullement la réclusion, il est seulement fait pour diminuer l'attraction des étrangers²⁹.

La « femme voilée » comme marqueur d'un islam intégral selon les savants musulmans

La voix³⁰ des '*ulamā*' sunnites et chiïtes visant à promouvoir un régime islamique restauré, purifié et englobant, reçut un écho croissant à partir du milieu de la décennie 1970. À défaut de pouvoir inverser le processus d'instruction profane et de sortie publique des musulmanes, ils firent du vêtement féminin un marqueur essentiel du rétablissement du lien avec un islam anhistorique, sous la poussée

25. A. A. Maududi, *Purdah and the Status of Woman in Islam*, Islamic Publications, Lahore 1972 (1939¹), p. 211-218.

26. Souad, « Nous voulons l'égalité avec l'homme », *Démocratie* (4 février 1957).

27. M. al-Ġazālī, « الإسلام المفترى عليه... بين الشيوعيين والرأسماليين » [« L'islam diffamé... entre les communistes et les capitalistes »], Nahḍa Miṣr, Le Caire 2005 (1950¹), p. 28.

28. Y. Nawal, *Les femmes dans l'islam*, Éditions de la Brèche, Paris 1980, p. 67.

29. Publications de l'Amicale des musulmans en France, dir. Mohammed Hamidullah, *Initiation à l'Islam*, Imprimerie de Carthage, Paris 1963, p. 95.

30. M. Motahhari, *Les droits de la femme en Islam*, Al-Bouraq, Beyrouth 2000 (1974¹) p. 115-116.

du wahhabisme porté par le décuplement des moyens financiers des pétromonarchies³¹. En Égypte, dans un contexte marqué par une confrontation entre le pouvoir politique et l'autorité azharie autour d'une loi visant à améliorer le statut personnel des femmes, le shaykh Muḥammad al-Mutawallī al-Ša'rāwī (1911-1998) prit la tête de la mobilisation. Il défendit un retour aux « préférences originelles de l'islam », suivant le modèle des premières musulmanes « rentrées dans leur demeure, [...] apaisées, [...] recouvertes d'un voile ramené devant le visage » pour respecter à la lettre le verset 31 de la sourate *al-Nūr*. Puis il mania la promesse de félicité et l'annonce du châtement :

Celles qui se soumettront pleinement au commandement de leur Seigneur, Très-Puissant, ce qui les conduira à faire ce que veut le Très-Haut, elles entreront dans les jardins et rivières paradisiaques promis par le Roi puissant. Celles qui croiront certaines choses et qui seront mécréantes à l'égard d'autres choses, leur récompense d'avoir fait cela sera de sombrer dans le déshonneur dans le monde et dans l'au-delà. Celles qui seront complètement mécréantes et qui s'attribueront une autorité sur leur postérité, celles-ci goûteront le tourment des Huns [barbares] du fait de leur mécréance³².

Selon le comité de '*ulamā'* azharis qui rédigèrent, en 1977, un projet de *Constitution islamique* validé par le grand imām 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978), l'État devait se charger de prodiguer les « moyens sains pour rendre la femme dépendante de son mari et servante de ses enfants » (art. 8), et il devait promulguer les lois et décrets nécessaires pour lutter contre « l'indécence », étant précisé que « le fait que la femme montre qu'elle est belle, expose son corps [*tabarruḡ*] » était interdit (art. 14)³³. Le cas des *mutabarrigāt* [« impudiques »] ou *mutakaššifāt* [« découvertes »] étant théoriquement résolu, le débat entre savants porta sur la possibilité ou non, pour une musulmane, de montrer son visage et ses mains : avec force références, 'Abd al-'Azīz b. Bāz³⁴ (1910-1999), mufti d'Arabie saoudite, avançait que c'était interdit, tandis que Muḥammad al-Ġazālī affirmait le contraire³⁵. Afin d'aplanir les contentieux entre *munaqqabāt* [femmes portant un *niqāb*] et *muḥaġġabāt* [femmes portant un *hiġāb*], le shaykh égypto-qatari Yūsuf al-Qaraḏāwī (n. 1926),

31. *Déclaration des savants d'Arabie saoudite*, 1974, extrait cité par G. Ascha, *Du statut inférieur de la femme en islam*, L'Harmattan, Paris 1999, p. 131.

32. M. M. al-Ša'rāwī, « فقه المرأة المسلمة », [« Fiqh relatif à la femme musulmane »], al-Maktaba al-Tawfīqiyya, Le Caire 2006 (1^{ère} éd. v. 1975), p. 50-52.

33. Extrait de la « Constitution islamique », rédigée par un comité de savants d'al-Azhar, traduite par D. Avon, « Les Frères musulmans et al-Azhar. Une confrontation ouverte », Oasis. URL : <https://www.oasiscenter.eu/fr/freres-musulmans-al-azhar-se-confrontent>, mis en ligne le 30 octobre 2019, consulté le 25 novembre 2021.

34. L. Tauil, *Les femmes dans les discours fréristes, salafistes et féministes islamiques*, L'Harmattan, Paris 2020, p. 197-199.

35. M. al-Ġazālī, « قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوفاة », [« Problématique de la femme. Entre traditions stagnantes et novatrices »], Dār al-Šurūq, Le Caire 1990, p. 162-163.

ami du shaykh al-Ġazālī et, comme lui, d'orientation bannaïte, essaya de tenir la double justification :

Cette manière de faire – par la grâce de Dieu – à savoir la méthodologie du [juste] milieu, ne penche ni à droite ni à gauche, elle ne prend parti ni pour l'Orient ni pour l'Occident, elle prend parti pour le véritable islam. Elle découle de ces juges-arbitres que sont le Livre et la vraie Sunna. Elle fait la balance entre les textes qui ne disent pas tout et les finalités globales, entre les principes légaux frappés d'immutabilité et les modalités changeantes du temps. Sans succomber à l'exagération ou à la minimisation, nous sommes liés aux preuves seules lorsque les gens manifestent une opposition à notre rencontre.

Ainsi, grâce à cette épître, le lecteur pourra voir que le *niqāb* ne relève pas de l'innovation, ainsi que le disent certains, et qu'il n'est pas une obligation comme le disent d'autres. Il est une chose permise d'une manière générale, il peut être souhaitable dans certains cas et peut être repoussable dans d'autres³⁶.

Par le truchement d'un courant académique au sein duquel l'anthropologue Talal Asad (n. 1933) exerça une influence majeure, des études de facture inédite furent préparées puis publiées au tournant des années 1990-2000. Dans sa thèse, *Politics of Piety* (2005), Saba Mahmood (1962-2018) appliqua à son travail sur des groupes de femmes musulmanes cairottes, la grille d'analyse de son directeur, à savoir une déconstruction des présupposés de l'« imaginaire libéral progressiste³⁷ ». En s'appuyant sur des concepts-clefs, comme ceux d'*agency* et de *piety*, elle montra que les femmes musulmanes portant des signes vestimentaires spécifiques faisaient montre d'une capacité d'agir dont ne rendait pas compte les perspectives féministes à vocation universaliste. Ce faisant, son analyse laissait hors de son champ quatre éléments : 1. Le référentiel religieux, centré sur les discours des shaykhs Ġazālī et Qaraḏāwī comme en témoignait sa bibliographie, n'était jamais présenté dans son historicité ; 2. Les débats entre musulmanes portant des signes vestimentaires visibles étaient passés sous silence ; 3. Le choix du substantif de « piété » n'était pas accompagné de son antonyme – « impiété » – avec toutes ses implications juridico-religieuses, et conduisait à éviter d'utiliser les termes centraux dans les discours en langue arabe, ceux portant sur la « pudeur » et l'« impudicité » ; 4. La problématique du '*irḏ*' [« honneur, réputation »] qui présuppose que la femme n'est pas la propriétaire de son corps mais la garante de l'intégrité du groupe via celui-ci, n'était pas non plus envisagée.

Les thèses développées au sein de la mouvance des *post-colonial studies* alimentèrent des mouvements féministes dits « islamiques ». Au cours des deux premières décennies du millénaire, les savants en poste de responsabilité dans les institutions de formation trouvèrent ainsi une justification à leurs positions antilibérales. Sous la pression de certains gouvernements et d'autres mouvements féministes, ils

36. Yūsuf al-Qaraḏāwī, « النقاب بين فرضيته و بدعيته » [« Le *niqāb*, obligation (pour les uns) et innovation blâmable (pour les autres) »], s.l. s.e. 1995, p. 1.

37. S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 155.

durent faire des concessions comme au Maroc (2004) et en Tunisie (2017). Mais, dans l'ensemble, ils tinrent des positions considérées comme affranchies de toute influence occidentale. Attaché à ce paradigme intégral dominant, ces '*ulamā*' se trouvèrent cependant démunis lorsqu'une tendance intransigeante représentée, entre autres, par les talibans afghans décida, après la restauration de leur autorité à Kaboul en août 2021, de mettre en application un programme de retour complet au *statu quo ante* de la fin du XIX^e siècle, à savoir la claustration centrée sur la gestion des affaires du foyer et la limitation de l'instruction à un savoir islamique circonscrit.

