



## Criminaliser la sexualité

Les lois relatives à la *zina*, une violence à l'égard  
des femmes dans les contextes musulmans

Ziba Mir-Hosseini

Mars 2010

---

---

---

---

CAMPAGNE MONDIALE « ARRETONS DE TUER ET DE LAPIDER LES FEMMES »

PROGRAMME LES FEMMES RECLAMENT ET REDEFINISSENT LA CULTURE

FEMMES SOUS LOIS MUSULMANES

MARS 2010

---

---

### Résumé

La tradition juridique islamique traite tout rapport sexuel hors mariage comme un crime. La principale catégorie de crimes de ce type est la *zina*, qui s'entend de tout rapport sexuel illicite entre un homme et une femme. À la fin du vingtième siècle, la résurgence de l'islam comme force politique et spirituelle a entraîné la réintroduction des lois relatives à la *zina* et la création de nouveaux délits qui criminalisent l'activité sexuelle consensuelle et autorisent la violence à l'égard des femmes. Des activistes militent contre ces nouvelles lois pour défendre les droits humains. Dans ce document de synthèse, je montre comment contester également les lois relatives à la *zina* et la criminalisation de l'activité sexuelle consensuelle, de l'intérieur de la tradition juridique islamique. Loin d'être mutuellement opposées, les approches du féminisme et des perspectives des droits humains qui découlent des études islamiques, peuvent se renforcer mutuellement, en particulier pour lancer une campagne effective contre la réintroduction des lois relatives à la *zina*. En explorant les intersections de la religion, de la culture et du droit qui légitiment la violence dans la réglementation de la sexualité, l'article vise à contribuer à l'élaboration d'une approche contextuelle et intégrée de l'abolition des lois relatives à la *zina*. J'espère, ce faisant, élargir le champ du débat sur les concepts et les stratégies de la campagne SKSW.

**Auteur :** Ziba Mir-Hosseini\* **Sous la direction de :** Rochelle Terman

\* Je remercie Edna Aquino, Homa Hoodfar, Ayesha Imam, Muhammad Khalid Masud et Lynn Welchman qui ont relu et commenté des versions antérieures de ce document. Mes remerciements les plus chaleureux vont à Richard Tapper pour son soutien et sa patience, pour nos discussions et pour les corrections judicieuses qu'il a apportées à ce texte. J'assume l'entière responsabilité des insuffisances qui subsisteraient.

**Droits d'auteur © 2010 The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women and Women Living Under Muslim Laws**

[www.stop-killing.org](http://www.stop-killing.org)

## Table des matières

Remerciements et résumé	1
1 Introduction	3
2 Approche et concepts de base	5
3 Contexte historique : pourquoi des lois relatives à la <i>zina</i> et pourquoi maintenant ?	8
4 Lois relatives à la <i>zina</i> dans le contexte de la tradition juridique islamique	11
5 Mariage ( <i>Nikah</i> ) et voile ( <i>Hijab</i> )	15
6 Une critique de l'intérieur	18
7 Résumé et conclusion	23
Annexes	27
A Éléments de la tradition juridique islamique	27
B Écoles de droit ( <i>Madhab</i> )	28
C Classification des règles juridiques ( <i>ahkam</i> )	29
Références	31

# 1 Introduction

La tradition juridique islamique traite tout rapport sexuel hors mariage comme un crime. La principale catégorie de crimes de ce type est la *zina*, qui s'entend de tout rapport sexuel illicite entre un homme et une femme.<sup>1</sup> La sanction encourue pour la *zina* est la même pour l'homme et pour la femme : cent coups de fouet pour les célibataires et la mort par lapidation pour les personnes mariées – bien que des cas de telles sanctions soient rarement documentés dans l'histoire.

Il y avait eu, au vingtième siècle, l'amorce d'un processus de laïcisation des systèmes juridiques dans les pays musulmans. Au début du vingtième siècle, avec l'émergence des systèmes juridiques modernes au sein du monde musulman, les dispositions du droit islamique classique ont été de plus en plus reléguées aux questions de statut personnel.<sup>2</sup> En conséquence, les lois pénales relatives à la *zina*, rarement appliquées dans la pratique, étaient également devenues juridiquement obsolètes dans presque tous les pays et communautés musulmans. À la fin du vingtième siècle, la résurgence de l'islam comme force politique et spirituelle a inversé ce processus. Dans plusieurs États et communautés, des lois pénales autrefois obsolètes ont été réintroduites, codifiées et greffées de manière sélective sur le système de justice pénale, et, à divers degrés et sous diverses formes, appliquées à travers le dispositif de l'État moderne. La réintroduction des lois relatives à la *zina* et la création de nouveaux délits qui criminalisent l'activité sexuelle consensuelle et autorisent la violence à l'égard des femmes sont très controversées. Des activistes militent contre ces nouvelles lois, pour des raisons de défense des droits humains. Dans ce document de synthèse, je montre comment contester également les lois relatives à la *zina* et la criminalisation de l'activité sexuelle consensuelle, de l'intérieur de la tradition juridique islamique.

Ce document fait partie d'une étude transnationale sur les lois relatives à l'adultère, commanditée par Femmes sous lois musulmanes (WLUML),<sup>3</sup> dans le cadre de la Campagne globale 'Arrêtons de tuer et de lapider les femmes' – (*Stop Killing and Stoning Women* – SKSW)<sup>4</sup> du Programme intitulé Les femmes réclament et redéfinissent la culture (*Women's Reclaiming and Redefining Cultures Programme* – WRRC). La campagne est une réponse aux expériences féminines d'injustice et de violence résultant de 'l'islamisation' de la justice pénale dans certains pays. Elle est née de l'activisme des femmes et en matière de droits humains dans des pays aussi divers que le Nigeria, l'Iran et le Pakistan et s'est propagée ailleurs. Les questions soulevées par la campagne SKSW

---

<sup>1</sup> Hormis la *zina*, les autres catégories de relations sexuelles suivantes sont criminalisées dans la tradition juridique classique : *liwat* ou relations homosexuelles entre hommes et *musahaqa* ou relations sexuelles entre femmes. Aucune n'est un sujet de préoccupation majeur dans cet article.

<sup>2</sup> Par exemple, de nombreux États arabes avaient adopté pour l'adultère et les crimes dits passionnels la sanction prévue dans les codes pénaux européens (Abu-Odeh, 1996; Welchman et Hossain, 2005). Il en était de même pour l'Iran.

<sup>3</sup> [www.wluml.org](http://www.wluml.org).

<sup>4</sup> [www.stop-killing.org](http://www.stop-killing.org).

trouvent un écho dans de nombreux autres contextes musulmans où les interprétations traditionnelles et patriarcales des textes sacrés de l'islam sont invoquées pour restreindre les droits et les libertés des femmes.

Dans ce document, je propose une critique féministe fondée sur les droits portant sur les lois relatives à la *zina* qui interpelle de l'intérieur la tradition juridique islamique. J'espère, ce faisant, élargir le champ du débat sur les concepts et stratégies de la campagne SKSW. Je soutiens la nécessité de prendre en compte ce que je considère comme deux zones d'ombre dans l'étude des questions de genre dans l'islam et dans les droits humains. En premier lieu, les érudits de l'islam sont souvent insensibles au genre et ignorent surtout l'importance du genre en tant que catégorie de pensée et d'analyse. Ils s'opposent souvent tant au féminisme, qu'ils perçoivent comme militant en faveur de la domination des femmes sur les hommes, qu'aux droits humains, qu'ils considèrent comme étrangers à la tradition islamique. En second lieu, certaines féministes et militantes des droits humains, soit ne sont bien informés ni sur les catégories religieuses de pensée ni sur les arguments d'inspiration religieuse, soit, s'ils le sont, choisissent de ne pas travailler à l'intérieur d'un cadre religieux, qu'ils trouvent futile. J'estime qu'il est nécessaire de se débarrasser de ces zones d'ombre. Loin d'être mutuellement opposées, les approches découlant des perspectives des études islamiques, du féminisme et des droits humains peuvent se renforcer mutuellement, en particulier pour lancer une campagne efficace contre la réintroduction des lois relatives à la *zina*. En explorant les intersections de la religion, de la culture et du droit qui légitiment la violence dans la réglementation de la sexualité, l'article vise à contribuer à l'élaboration d'une approche contextuelle intégrée de l'abolition des lois relatives à la *zina*.

Les lois relatives à la *zina* font partie de la tradition juridique islamique et doivent être inscrites dans les classifications du comportement humain de cette tradition, en particulier les relations sexuelles et les rôles de genre, ainsi que les sanctions qu'elle prescrit pour différentes catégories de délits. En m'appuyant sur des éclairages anthropologiques et sur la recherche féministe en islam, je montre également l'ancrage des lois relatives à la *zina* dans les structures institutionnelles plus larges de l'inégalité, qui tirent leur légitimité des interprétations patriarcales des textes sacrés de l'islam. Ce sont des éléments d'un système complexe de normes et de lois qui règlementent la sexualité et qui sont étroitement liés à deux autres ensembles de lois : celles ayant trait au mariage (*nikah*) et celle qui concernent le voile des femmes (*hijab*). Ce lien est au cœur de la violence à l'égard des femmes.

Après avoir exposé les grandes lignes de mon approche et clarifié certains des concepts utilisés, je retrace le contexte historique des changements intervenus dans la politique de la religion, du droit et du genre, qui ont mené à la réintroduction récente des lois et des sanctions relatives à la *zina*, et le conflit entre deux systèmes de valeurs et deux conceptions des droits en matière de genre : à savoir ceux de la législation internationale relative aux droits humains et de la tradition juridique islamique. J'examine ensuite les lois relatives à la *zina* dans le contexte de la tradition juridique islamique classique, en explorant les liens avec les lois relatives au mariage et au code vestimentaire qui

règlementent la sexualité des femmes, ainsi que les hypothèses théologiques et les théories juridiques qui les inspirent. Enfin, je montre comment contester les lois et les sanctions relatives à la *zina* en se fondant sur des raisons juridiques et religieuses et examinant dans quelle mesure des éléments essentiels de la tradition juridique islamique sont en harmonie avec la législation des droits humains. Pour conclure, je propose des suggestions ou des orientations pour élaborer un cadre susceptible réunir principes islamiques et principes des droits humains. Un tel cadre peut permettre aux activistes, aux niveaux tant théorique que pratique, d'intervenir dans le discours interne au sein des communautés afin d'instaurer des réformes juridiques et culturelles durables.

## 2 Approche et concepts de base

Il est important de reconnaître, en premier lieu, que tant les 'droits humains' que le 'droit islamique' sont « essentiellement des concepts contestés » (Gallie, 1956, p. 167-172), à savoir qu'ils ont des sens différents pour des personnes différentes et dans des contextes différents. Les défenseurs tant des droits humains que du droit islamique en revendiquent toutefois l'universalité ; c'est-à-dire qu'ils soutiennent que leur objectif est de garantir la justice et des droits adéquats à l'ensemble de l'humanité.<sup>5</sup>

J'utilise le concept de 'droits humains' dans un sens relativement limité, en tant que cadre apparu en 1948 avec la Déclaration universelle des droits de l'homme, puis développé par les Nations-Unies dans des documents et instruments consécutifs. Les approches des droits humains étant relativement bien connues, je consacre ici davantage d'attention à l'islam dont j'examine les traditions et les discours juridiques. Il est important de rappeler que le droit islamique ou droit de la shariah dans l'époque pré-moderne n'était pas du droit comme on l'entend aujourd'hui ; le droit islamique avait été élaboré indépendamment de l'État et n'était pas appliqué à travers les mécanismes étatiques. Pour les juristes contemporains, il s'agit de 'droit des juristes', un domaine donnant lieu à des opinions et des règles (*ahkam*) divergentes, et ayant une forte dimension religieuse.<sup>6</sup> Les 'lois' étaient en fait des 'règles' (*ahkam*) élaborées par des juristes particuliers. Je préfère donc parler de 'tradition juridique islamique', plutôt que de 'droit islamique'.

En second lieu, j'aborde cette tradition à partir d'une perspective féministe critique et de l'intérieur de la tradition, en invoquant une des principales distinctions qu'elle établit, qui sous-tend l'émergence des diverses écoles dans la

---

<sup>5</sup> Pour des discussions perspicaces sur la tension entre l'universalisme et le relativisme dans les droits humains, voir An-Na'im (1990, 1995b) ; Dembour (2001) ; Merry (2003) ; Sen (1998) ; Pour des débats sur la compatibilité entre l'islam et la législation relative aux droits humains, voir : Baderin (2001, 2007) ; Bielefeldt (1995, 2000) ; Hunter et Malik (2005) ; Jahanpour (2007) ; Sajoo (1999) ; Strawson (1997).

<sup>6</sup> Pour une introduction générale à la théorie juridique islamique, voir Hallaq (1997), Kamali (2006); Weiss (2003).

tradition, et la multiplicité des positions et des opinions au sein de ces Écoles ; à avoir la distinction entre la *shariah* et le *fiqh*.

En arabe, *shariah* signifie littéralement 'la voie ou le chemin menant à l'eau', mais dans la croyance musulmane, elle est la volonté de Dieu telle que révélée par le Prophète Mohammed. Comme le note Fazlur Rahman, « dans son usage religieux, dès l'origine, *shariah* signifiait 'le chemin de la bonne vie', c'est-à-dire les valeurs religieuses, exprimées de manière fonctionnelle et en termes concrets, pour guider la vie de l'homme ». <sup>7</sup> Le *Fiqh*, ou jurisprudence, signifie littéralement la 'compréhension' et indique le processus de l'effort humain pour percevoir et extraire des règles juridiques des textes sacrés de l'islam, c'est-à-dire le Coran et la Sunna (la pratique du Prophète, telle que relatée dans les *hadith* ou traditions).

Certains spécialistes et politiciens contemporains – souvent à des fins idéologiques – assimilent à tort la *shariah* au *fiqh* et présentent les règles du *fiqh* comme '*droit de la shariah*', donc comme divines et non ouvertes à contestation. Nous entendons trop souvent des déclarations commençant par 'l'islam dit ...' ou 'selon le droit de la shariah ...' ; ceux qui parlent au nom de l'islam admettent trop rarement que leur opinion ou leur interprétation n'est rien de plus qu'une opinion ou interprétation parmi tant autres. Une distinction entre *shariah* et *fiqh* est cruciale, d'un point de vue féministe, car, à la fois, elle engage un dialogue avec le passé et permet l'action dans le présent ; elle nous permet de séparer le juridique du sacré et de revendiquer la diversité et le pluralisme qui faisaient partie de la tradition juridique islamique. Elle a également des ramifications épistémologiques et politiques et permet de contester et la modifier ses règles de l'intérieur. <sup>8</sup>

En troisième lieu, les textes sacrés et les lois qui en découlent font l'objet d'interprétation humaine. De plus, ceux qui parlent de la *shariah*, ou de fait, de la religion et du droit par rapport à l'islam, omettent souvent d'établir une autre distinction, aujourd'hui courante, lorsqu'ils parlent de religion dans d'autres contextes, à savoir, entre la foi (et ses valeurs et principes) et la religion organisée (institutions, lois et pratiques). Il en résulte l'artifice rhétorique polémique très fréquent qui revient, soit à glorifier une foi sans reconnaître les abus et les injustices commis en son nom, soit à la condamner en l'assimilant à ces abus. Naturellement, la foi et la religion organisée sont certes liées, mais elles ne sont pas une seule et même chose, comme on le laisse entendre lorsqu'on les amalgame en leur accolant les étiquettes 'islamique' ou 'religieux'.

En quatrième lieu, les enseignements coraniques mettent l'accent sur les principes de justice (*adl*), d'équité (*ihsan*), de dignité humaine (*karamah*), de

---

<sup>7</sup> Rahman. Selon de Kamali, « la shariah délimite la voie que le croyant doit suivre pour obtenir une orientation » (Kamali ; 2006, p.37).

<sup>8</sup> Par exemple, dans un ouvrage intitulé Usul al-shariah, les Principes de la shariah (et non Usul al-Fiqh), Al-'Ashmawi, le réformiste égyptien et juge principal à la High Court of Appeals, soutient que la shariah ne renvoie pas à des règles juridiques, mais à des principes et valeurs éthiques du Coran, dans lequel la justice est primordiale. Pour un exemple de traduction de ses travaux, voir (Kurzman, 1998, p.49-56).

conscience de Dieu (*taqwa*), d'amour et de compassion (*madaddah wa rahmah*).<sup>9</sup> Si l'on prend simplement le premier de ces principes, les juristes musulmans – et en règle générale, les croyants musulmans – conviennent du fait que la justice est profondément ancrée dans l'enseignement de l'islam et fait partie intégrante de la perspective et de la philosophie fondamentales de la *shariah*. Toutefois, ce que la justice exige et permet, sa portée et ses manifestations dans les lois, ainsi que ses racines dans les textes sacrés, font l'objet de discordes et de débats.<sup>10</sup> En bref, il y a deux écoles de pensée théologique. L'École *Ash'ari*, prédominante, soutient que la notion de justice est subordonnée aux textes sacrés et n'est pas soumise à la rationalité extra-religieuse. L'École *Mu'tazili*, par contre, fait valoir que la notion de justice est innée, a un fondement rationnel et existe indépendamment des textes sacrés. Dans cette perspective, notre notion de justice, tout comme notre perception des textes sacrés, sont subordonnées aux connaissances qui prévalent dans notre environnement et sont déterminées par des forces extra-religieuses (Abu-Zayd 2001, 2006; Soroush 2007).

En cinquième lieu, bien qu'il soit possible de parler de la religion, de la loi et de la culture comme de sphères distinctes du comportement humain, il est difficile, dans la pratique, de les séparer. La réalité sociale est beaucoup trop complexe. Les croyances et les pratiques religieuses non seulement sont déterminées par les contextes culturels dans lesquels elles apparaissent, fonctionnent et évoluent, mais de plus, elles influencent les phénomènes culturels. La loi, également, non seulement contrôle le comportement, mais elle est déterminée par les pratiques religieuses et aussi culturelles ; et toutes ces croyances et pratiques en retour sont soumises aux relations de pouvoir : dirigeants, gouvernements, structures d'inégalité. Le sens des lois et des pratiques religieuses change également avec l'évolution des relations de pouvoir dans lesquelles elles sont inscrites et à travers l'interaction avec d'autres cultures et systèmes de valeur. En d'autres termes, nous devons reconnaître que les lois et les pratiques religieuses ne sont pas fixes, immuables et uniformes, mais qu'elles sont plutôt les produits de conditions sociales et culturelles particulières, et de relations de pouvoir locales, plus larges.<sup>11</sup>

En sixième lieu, les questions émergent à partir des mouvements sociaux et des débats et luttes politiques. La régulation systématique et institutionnalisée de la sexualité et du comportement des femmes par des lois élaborées et appliquées par les hommes n'est, ni limitée aux contextes musulmans, ni

---

<sup>9</sup> Pour une discussion sur ces concepts, en particulier sur la relation entre l'égalité et la justice dans le Coran, voir Kamali (1999). Pour une perspective féministe, voir (Wadud, 2006, 2009).

<sup>10</sup> Pour une discussion sur les conceptions de la justice dans les textes islamiques, voir Khadduri (1984) et Lampe (1997). Pour une discussion sur l'absence de débat théologique dans les travaux des juristes contemporains, voir Abdou El Fadl (2004). Voir également Kamali (1999) and (Kamali, 2006, p.194-202).

<sup>11</sup> Voir Merry (2003) pour une discussion approfondie sur la diabolisation de la culture – et ce faisant, l'anthropologie comme discipline qui étudie la culture – dans certains discours des droits humains. Ceci est en parallèle avec la diabolisation de la religion par ceux qui ne prennent pas en considération les nouvelles évolutions théoriques et la redéfinition, au cours des dernières décennies, du concept de culture dans l'anthropologie et de la religion dans les études religieuses.



récente. Elle est ancienne et se retrouve dans la plupart des sociétés humaines ; elle est sanctionnée par les textes religieux et par la tradition culturelle et elle est souvent appliquée par la violence. Ce qui est nouveau, c'est que le cadre des droits humains et les idées contemporaines d'égalité entre les sexes nous permettent d'identifier la question des lois relatives à la *zina* comme une violation des droits humains des femmes.<sup>12</sup>

### 3 Le contexte historique : Les lois relatives à la *zina* – Pourquoi maintenant ?

Les lois actuelles relatives à la *zina* reflètent des interprétations humaines du *fiqh* datant de plusieurs siècles, qui peuvent être critiquées à l'intérieur du cadre des principes islamiques et en fonction de l'évolution des réalités du temps et du lieu et des principes contemporains de justice. La réintroduction des lois relatives à la *zina* et l'émergence d'une campagne globale contre ces lois doivent être perçues dans le contexte du conflit récent entre deux systèmes de valeurs, l'un ancré dans des pratiques culturelles et religieuses pré-modernes qui souvent autorisent la discrimination entre individus sur la base de la foi, du statut et du sexe, et l'autre déterminé par des idéaux contemporains de droits humains, d'égalité et de liberté individuelle.

Ce conflit de valeurs n'est pas limité aux contextes musulmans. Il est plutôt omniprésent et se fonde dans le débat animé et constant entre l'universalisme et le relativisme culturel. Il a toutefois acquis une dimension politique plus marquée au sein du monde musulman dans la seconde moitié du vingtième siècle, avec l'émergence de la question de la Palestine et l'essor des mouvements islamistes qui cherchaient à fusionner la religion et la politique.<sup>13</sup> Dans le sillage des attaques du 11 septembre 2001, la politique de la guerre dite contre la terreur et les invasions de l'Afghanistan et de l'Irak – toutes deux justifiées, en partie, au nom de la promotion de la démocratie et des droits de la femme – ont contribué à accroître la complexité de la situation. De nombreux musulmans percevaient, à tort ou à raison, que la guerre était dirigée contre eux. Ceci a non seulement renforcé leur sentiment d'insécurité leur recours aux valeurs traditionnelles, mais a également, à leurs yeux, érodé la posture de supériorité morale de la législation des droits humains et délégitimé les voix de la contestation et de la réforme de l'intérieur.

À bien des égards, l'année 1979 s'est avérée être un tournant dans la politique de la religion, de la culture et du genre, aux niveaux tant global que local. C'est cette année-là que l'Assemblée générale des Nations-Unies adoptait la Convention relative à l'élimination de toutes les formes de discrimination à

---

<sup>12</sup> Pour un excellent compte-rendu sur les approches anthropologiques de la violence à l'égard des femmes, voir Merry (2009).

<sup>13</sup> Pour ma définition des Islamistes comme « musulmans attachés à l'action publique pour mettre en œuvre ce qu'ils considèrent comme un agenda islamique, » voir Mir-Hosseini et Tapper (2009).

l'égard des femmes (CEDEF), qui a établi un mandat juridique international clair en faveur de l'égalité entre les sexes. Mais c'est également cette année-là que l'islam politique remportait sa plus grande victoire avec la révolution populaire qui a porté les religieux au pouvoir en Iran et que le domaine d'application du *fiqh* s'élargissait, au Pakistan, pour couvrir le droit pénal, avec l'introduction des *Hudud Ordinances*.

Les décennies suivantes ont vu se développer en même temps, aux niveaux global et local, de deux cadres de référence d'égale puissance, mais opposés. D'une part, le cadre et les instruments des droits humains, tels que la CEDEF, ont donné aux activistes des droits de la femme ce dont elles avaient le plus besoin : un point de référence, un langage et les outils pour résister au patriarcat et le défier. On a assisté, dans les années 1980, à l'expansion du mouvement international des femmes et des ONG féminines à travers le monde. Dès le début des années 1990, un mouvement transnational s'est consolidé davantage autour de l'idée que la violence à l'égard des femmes était une violation de leurs droits humains et a réussi à l'inscrire dans l'agenda de la communauté internationale des droits humains. Dans leurs campagnes, ces mouvements ont rendu visibles diverses formes de discrimination fondées sur le genre et de violations ancrées dans les traditions culturelles et les pratiques religieuses ; la protection contre la violence est devenue une revendication fondamentale des activistes des droits humains de la femme. En 1994, la Commission des droits de l'homme des Nations-Unies a condamné la violence de genre et nommé une Rapporteuse spéciale sur la violence à l'égard des femmes, ses causes et ses conséquences, comme exigé dans la Déclaration de Vienne, à la Conférence des Nations-Unies sur les droits humains de 1993.<sup>14</sup>

Dans les contextes musulmans, par ailleurs, les forces islamistes – au pouvoir ou dans l'opposition – ont commencé à invoquer l'islam et la *shariah* comme moyens de légitimation. Elles ont présenté 'l'islamisation' des lois et de la société comme la première étape menant à instaurer leur vision d'une société morale et juste pour remédier aux problèmes de la montée de la criminalité, de la corruption et de 'l'immoralité' perçues comme étant des conséquences du mélange des sexes. Ce message touchait les masses et jouait sur la conviction, populaire chez les musulmans, que l'islam est l'essence de la justice et qu'aucune loi 'islamique' ne pouvait donc être injuste.

Exploitant les exigences populaires de justice sociale, le cri de ralliement islamiste du 'retour à la *shariah*' a mené à des politiques de genre régressives, avec des conséquences désastreuses pour les femmes : codes vestimentaires obligatoires, ségrégation entre les sexes et résurgence de modèles patriarcaux et tribaux dépassés en matière de relations sociales. 'L'islamisation' du droit et de la société s'est concentrée sur le système de justice pénale, un domaine de droit public qui avait perdu du terrain au profit du droit codifié, influencé par les modèles européens, tant sous le régime colonial qu'avec la modernisation des systèmes juridiques.<sup>15</sup> Dans le même temps, les islamistes criminalisaient – et

---

<sup>14</sup> Pour une bonne description de ces évolutions, voir (Merry, 2009, p.77-84).

<sup>15</sup> Pour une discussion générale sur 'l'islamisation' du droit pénal, voir Peters (1994).

donc politisaient – des domaines du comportement sexuel et moral qui auparavant ne concernaient pas l'État et facilitaient donc la mise en vigueur de leurs interprétations autoritaires et patriarcales du droit.

Des lois pénales basées sur le *fiqh* ont été réintroduites sous forme codifiée au Pakistan (*Enforcement of Hudud Ordinances*, 1979), en Iran (à la suite de la Révolution de 1979), au Soudan (*Penal Code*, 1983, et *Criminal Act*, 1991), et au Yémen (*Penal Code*, 1994). Il en a été de même dans l'État de Kalantan en Malaisie (*Syariah Criminal Code Act*, 1993), dans plusieurs États du Nigeria (1999-2000), et dans le Territoire d'Aceh en Indonésie (2009). Dans d'autres cas, comme en Afghanistan sous le régime des Taliban (du milieu des années 1990 à 2001), en Algérie, depuis la montée du Front islamique du salut (FIS) et en Somalie, pendant de nombreuses années, des cas d'application arbitraire des lois pénales islamiques ont été signalés.<sup>16</sup> Des cas effectifs de lapidation à la suite de sentences judiciaires restent rares et, actuellement, ne surviennent qu'en Iran. Cependant, à chaque fois que des lois pénales classiques ont été réinstaurées, sous quelque forme que ce soit, presque toutes les personnes condamnées, en vertu des lois relatives à la *zina*, à la flagellation, à une peine de prison, ou à mort par lapidation, étaient des femmes. Dans de nombreux cas, les femmes ont été traduites en justice sur la base d'accusations fausses émanant de membres de la famille ou de voisins ou ont été punies par des acteurs non-étatiques et des communautés.<sup>17</sup>

Afin de comprendre les raisons pour lesquelles les femmes sont la principale cible de la réintroduction des lois relatives à la *zina*, nous devons poser deux questions primordiales : quelle est la place de la *zina*, à la fois en tant que concept et ensemble de règles juridiques, dans la tradition juridique islamique ? Comment plaider – au sein de cette tradition – en faveur de la décriminalisation des relations sexuelles consensuelles ? Pour explorer ces questions, nous devons examiner les liens, dans le *fiqh* (jurisprudence islamique), entre trois ensembles de règles qui régulent la sexualité, c'est-à-dire celles qui concernent la *zina*, le mariage et le *hijab* ; et voir sur quelles constructions juridiques et théories légales elles sont fondées.

---

<sup>16</sup> Par exemple, le 16 octobre 2009, des milices islamiques intégristes somaliennes ont fouetté des femmes pour avoir porté le soutien-gorge, le port du soutien-gorge étant considéré par ces milices comme un geste 'provocateur'. [http://www.alarabiya.net/save\\_print.php?print=1&cont\\_id=88238&lang=en](http://www.alarabiya.net/save_print.php?print=1&cont_id=88238&lang=en). Date d'accès : janvier 2010.

<sup>17</sup> Il y a à présent une abondante littérature sur ce sujet ; par exemple, pour le Pakistan, voir Jahangir et Jilani (1988) ; pour l'Iran, Terman (2007) ; pour le Soudan, Sidahmed (2001) ; pour le Nigeria, Imam (2005) ; Peters (2006).

## 4 Les lois relatives à la *zina* dans le contexte de la tradition juridique islamique

Le *fiqh* classique répartit les crimes en trois catégories, en fonction de la sanction : *hudud*, *qisas*, *ta'zir*.<sup>18</sup> Le *hudud* (singulier *hadd* : limite, restriction, interdiction) renvoie aux crimes ayant des sanctions fixes et impératives, découlant de sources textuelles (Coran ou Sunna). Les crimes *hudud* comprennent six infractions (ou sept, s'y l'on y inclut la révolte (*baghi*) ce qui n'est pas le cas dans toutes les écoles). Deux des infractions sont contre la moralité sexuelle : relations sexuelles illicites (*zina*) et allégation non fondée de *zina* (*qadhf*). Les autres sont des infractions contre la propriété privée et l'ordre public : vol (*sariqa*), brigandage, banditisme (*qat' al-tariq hiraba*) apostasie (*ridda*) et consommation de vin (*shurl al-khamr*). Les juristes ont défini ces infractions comme des violations des limites imposées par Dieu (*hudud al-Allah*), c'est-à-dire des atteintes à l'intérêt public. Les crimes *hudud* occupent la place centrale dans l'appel au 'retour à la *shariah*' lancé par les islamistes, qui les considèrent comme des crimes contre la religion, bien que tous les crimes ou toutes les sanctions qui en découlent n'aient pas de fondement textuel.<sup>19</sup> Ils sont la cible principale des critiques internationales, car ils impliquent des formes de punition, telles que les coups de fouets et les mutilations de membres, courantes autrefois mais abandonnées par les systèmes judiciaires modernes qui les considèrent comme cruelles et inhumaines ; ils sont qualifiés de torture dans la législation internationale relative aux droits humains.

La seconde catégorie, *qisas* (rétribution), couvre les infractions à l'égard d'une autre personne, tels que les blessures corporelles et l'homicide. La sanction est définie et appliquée par l'État, mais contrairement aux infractions *hudud*, celles ayant trait au *qisas* relèvent de plaintes privées, dans la mesure où la sanction n'est appliquée que si la victime individuelle – ou en cas d'homicide, son héritier/héritière – demande l'application complète du *qisas*. Autrement, la victime ou son héritier/héritière peut, soit accorder son pardon à l'auteur de l'infraction, soit demander la sanction moindre de *diyya* (compensation, prix du sang), soit renoncer à toute demande. En cas d'homicide, volontaire ou non, le prix du sang ou la compensation accordée à une victime féminine est la moitié de celui accordé à une victime de sexe masculin. En faisant de l'homicide une question privée, la réintroduction des lois relatives au *qisas* permet aux familles d'échapper à la sanction pour des crimes dits d'honneur – le meurtre de femmes de la famille pour de supposées 'transgressions sexuelles'.

---

<sup>18</sup> Pour des descriptions fondées sur le *fiqh*, voir Safwat (1982) ; Bassiouni (1997) ; pour un point de vue analytique, voir Peters (2005) ; pour des descriptions réformistes et critiques, voir El-Awa (1993) ; Kamali (1998, 2000, 2006).

<sup>19</sup> L'inclusion de la consommation d'alcool et de l'apostasie n'a pas de fondement textuel. Les juristes Hanbali ne définissent pas l'apostasie comme un crime *hadd* (Peters 2005 : 64-5) ; certains juristes ne considèrent pas la consommation d'alcool comme un crime *hadd* (El-Awa : 1993 : 2).

La troisième catégorie, *ta'zir* (discipline), couvre toutes les infractions non couvertes par les deux premières. Les sanctions pour ces crimes ne sont pas établies par des sources écrites et ne sont pas fixes, mais elles sont laissées à la discrétion du juge. En règle générale, les sanctions *ta'zir* sont moins sévères que les sanctions *hadd*. Dans la catégorie du *ta'zir*, les États islamiques ont introduit de nouvelles peines sans précédent dans le *fiqh* classique, afin d'imposer leur idée de la moralité 'islamique' et de restreindre la liberté des femmes, par exemple en leur imposant un code vestimentaire. Du fait que ceci consacre et légitime la capacité de l'État à mettre en vigueur les lois, c'est également le domaine de la justice pénale le plus exposé à des abus par les islamistes.

Des divergences existent entre écoles juridiques et entre juristes en ce qui concerne la définition, les éléments, l'exigence en matière de preuve, les défenses en justice, les conditions d'exemption et les sanctions applicables à chacune de ces trois catégories de crime, et à chaque crime dans chacune des catégories. Les frontières entre le sacré et le juridique sont particulièrement floues en ce qui concerne les crimes *hudud*, qui sont perçus comme ayant une dimension religieuse en raison de leur fondement textuel. C'est certainement le cas de la *zina*, parfois traitée comme un péché qui sera puni dans l'Au-delà, plutôt que comme un crime. La repentance et le pardon divin sont possibles. L'objectif n'est pas d'être puni, mais plutôt de se corriger et d'éviter de mal se conduire (Kamali 1998, 2000; Rahman 1965). (Kamali, 1998, 2000; Rahman, 1965).

Il y a toutefois, dans le *fiqh*, un certain consensus sur la définition de la *zina*, et les règles sont claires. On entend par *zina* les relations sexuelles entre un homme et une femme, sans mariage valide (*nikah*), semblant (*shubha*) de mariage ou propriété légale d'une femme esclave (*milk yamin*). La *zina* peut être établie, soit par confession, soit sur la base des déclarations de quatre témoins oculaires, présents lors de l'acte effectif de pénétration et dont les témoignages concordent. La sanction est la même pour les femmes et les hommes, mais les accusés sont divisés en deux classes : *muhsin*, c'est-à-dire les hommes et femmes libres, majeurs, jouissant de leur plein entendement et en mesure de contracter un mariage licite ; et les non-*muhsin*, qui ne remplissent pas de telles conditions. La sanction pour la première catégorie est la mort par lapidation et, pour la seconde, cent coups de fouet. Toutefois, seuls les coups de fouet ont un fondement coranique, comme nous le verrons ; mais ce n'est pas le cas de la lapidation qui ne repose que sur la Sunna.<sup>20</sup>

C'est là qu'il n'y a plus de consensus juridique. Des divergences significatives existent entre écoles juridiques et entre juristes au sein de chaque école, sur les conditions requises pour la validité de la confession et pour les preuves avancées par les témoins. Ces divergences, qui reposent sur des arguments faisant référence aux textes sacrés, ont des conséquences pratiques et juridiques importantes. Par exemple, si les juristes des Écoles hanafite, hanbalite et shiite exigent que la confession soit faite quatre fois de suite, les juristes malikites et shafi'i considèrent qu'une seule confession est suffisante

---

<sup>20</sup> Pour un aperçu des décisions relatives à la *zina* dans les Écoles sunnites et pour les divergences d'opinion entre juristes, voir (Ibn Rushd, 1996, p.521-30).

pour établir l'infraction. Le point de vue majoritaire, chez les juristes malikites, est singulier dans la mesure où il permet d'utiliser la grossesse d'une femme non mariée comme preuve de *zina*, à moins qu'il n'y ait une preuve de viol ou de contrainte ; dans les autres écoles, la grossesse ne constitue pas automatiquement une preuve et la *zina* doit être établie sur la base d'une confession ou des déclarations de témoins oculaires. Toutefois, là encore, il est important de souligner que, pour les juristes malikites, la grossesse peut durer jusqu'à sept ans, ce qui laisse clairement entrevoir que ces juristes ont le souci humanitaire de protéger les femmes contre l'accusation de *zina*, et les enfants, contre la stigmatisation de l'illégitimité. Ceci veut dire que, comme leurs homologues des autres écoles, les juristes malikites faisaient de leur mieux pour rendre impossible la condamnation pour *zina*.<sup>21</sup>

Un examen plus attentif des règles établies par les juristes classiques sur la *zina* confirme qu'ils faisaient tout leur possible pour empêcher les femmes d'être condamnées et qu'ils leur assuraient une protection contre les accusations formulées par leur mari et par la communauté. Pour ce faire, ils s'appuyaient sur des versets du Coran et sur l'exemple du Prophète qui condamnait la violation de la vie privée et de l'honneur des individus, en particulier ceux des femmes, et laissaient la porte ouverte au repentir. Ces versets définissent les prescriptions relatives à la validité des preuves de *zina* de manière si stricte que, dans la pratique, il est presque impossible d'établir un délit et de formuler une condamnation pour ce délit. Une accusation non corroborée (*qadhf*) est elle-même définie comme un délit *hadd* d'accusation non fondée – *qadhf* – passible d'une peine de 80 coups de fouet (Coran, Surah an-Nur 24 : 23). Lorsqu'une femme enceinte est soupçonnée de *zina* par son mari, en l'absence de preuve, tout ce qu'il peut faire pour éviter le délit *hadd* de *qadhf*, c'est de nier la paternité et de divorcer suivant la procédure du *li'an*, anathème réciproque en prêtant serment ; si l'épouse prête serment en niant la *zina*, elle est déchargée de l'accusation de *zina* (Surah a-Nur 24 : 6-7). En outre, un aveu peut être rétracté à tout moment ; et la doctrine du *shubha* (doute, ambiguïté)<sup>22</sup> empêche la condamnation pour *zina* dans des cas où une partie suppose que les relations sexuelles étaient licites, par exemple lorsqu'un homme a des relations sexuelles avec une femme qu'il croit être son épouse ou son esclave, ou lorsqu'une femme a des relations sexuelles avec un homme qu'elle croit être son mari.

Les érudits suggèrent que la sanction coranique – cent coups de fouet pour les hommes et les femmes – était destinée à renforcer une forme unique de mariage et à interdire d'autres formes d'union et de promiscuité. Ceci est évident

---

<sup>21</sup> La croyance dans le 'fœtus endormi' (*raqqad*) est toujours courante en Afrique du Nord et en Afrique de l'Ouest. Selon cette croyance, l'embryon, pour une raison inconnue, s'endort dans le ventre de la mère et reste endormi jusqu'à ce qu'il soit réveillé, par exemple grâce à une potion magique ou à l'intervention d'un saint. Selon la croyance, Malik ibn Anas, fondateur de l'école malikite de juristes, avait été un fœtus endormi. Voir Jansen (2000) et (Mir-Hosseini, 1993, p.143-146).

<sup>22</sup> La doctrine du *shubba* repose sur un message du Prophète : " La sanction divine ne sera pas appliquée dans les cas où il y a une possibilité de doute. » L'*hadd* est suspendu en cas d'ambiguïté sur les faits et les preuves ; pour une discussion, voir Fierro (2007).

dans le verset qui suit : « L'homme coupable d'adultère ou de fornication n'épousera qu'une femme coupable des mêmes actes ou incroyante ; et la femme coupable d'adultère et de fornication ne sera épousée que par un homme coupable de tels actes. Et cela a été interdit aux croyants » (Surah an-Nur 24: 3). De même, la peine infligée aux esclaves (de sexe masculin et féminin) est la moitié de celle infligée à une personne libre, ce qui signifie qu'en aucune façon le Coran n'envisageait la mort pour punir la *zina*.

En Arabie préislamique, plusieurs formes d'union sexuelle existaient, y compris des formes temporaires ; les femmes esclaves étaient prostituées par leurs maîtres ; les femmes comme les hommes pouvaient avoir des partenaires multiples, et l'adultère n'était pas considéré comme un péché, mais comme une atteinte aux droits de propriété d'un membre de la tribu – le partenaire de sexe masculin versait une amende, alors que la femme était punie de réclusion dans son foyer, pour le restant de ses jours (Gibb et Krarmers, 1961, p. 658). Le Coran a clairement désapprouvé les codes sexuels et moraux qui prévalaient chez les Arabes et a introduit des mesures visant à les réformer ; il a interdit la prostitution des femmes esclaves (Surah an-Nur 24 : 33) ; il a qualifié les relations sexuelles hors mariage de péché devant être puni dans l'Au-delà (Surah al-Isra' 17 :23 ; Surah al-Furqan 25 : 68-71) ; il a modifié les pratiques existantes pour promouvoir la chasteté et une forme normalisée de mariage. Huit versets (Surah an-Nur 24 : 2-9) traitent de la question quasi juridique des relations sexuelles illicites et constituent le fondement des règles de *fiqh* sur la *zina*. Ces versets introduisent de nouvelles sanctions visant à préserver une nouvelle forme de mariage, soumettent les hommes et les femmes à la même peine pour des relations extraconjugales et protègent les femmes face à des accusations concernant leur chasteté.

Deux versets prescrivent des sanctions pour les relations sexuelles illicites. Le premier spécifie :

« Celles de vos femmes qui font preuve de lubricité, faites témoigner à leur rencontre quatre d'entre vous. S'ils témoignent, alors confinez ces femmes dans vos maisons jusqu'à ce que la mort les rappelle ou qu'Allah décrète un (autre) ordre à leur égard » (Surah an-Nisa 4: 15).

Le verset n'utilise pas le terme *zina*, mais *fahisha* (lubricité), que la plupart des commentateurs perçoivent comme sous-entendant l'adultère et la fornication. Toutefois, Yusuf Ali, l'un des traducteurs fameux du Coran, spécifie dans une note que *fahisha* « renvoie à un crime non naturel entre femmes, analogue à un crime non naturel entre hommes », <sup>23</sup> qui fait l'objet du verset suivant (Suran an-Nisa 4: 16). Celui-ci énonce : « Aucune peine n'est spécifiée pour l'homme, comme cela serait le cas si un homme était impliqué dans le délit. »

On a également fait valoir que *fahisha* dans la Suran an-Nur 4:15 renvoyait à un acte sexuel pratiqué en public et à la prostitution, et non à des relations sexuelles consensuelles privées, qu'elles soient ou non hétérosexuelles.

---

<sup>23</sup> Pour une étude innovante, voir Kugle (2003, 2010).

Le verset ne souscrit pas à la punition appliquée en cas de *fahisha* – dont seules les femmes, semble-t-il, pourraient être accusées. Elles devraient être confinées dans leur foyer pour le restant de leurs jours ou humiliées en les faisant apparaître en public couvertes d'excréments d'animaux. Toutefois, le verset n'abolit pas cette peine, mais la restreint en exigeant des preuves apportées par quatre témoins oculaires et peut-être, et cela est plus important, promet aux femmes un moyen de s'en sortir. Dans tous les cas, les juristes conviennent que la punition a été remplacée par la Surah an-Nur 24 : 2, qui décrète : « la femme et l'homme coupables d'adultère et de fornication (*al-zaniah wa al-zani*) – fouettez-les chacun de cent coups de fouet ».

Il semble évident que non seulement les versets du Coran, mais aussi les juristes, avec leurs règles complexes en matière de preuve de *zina*, visaient à réformer les pratiques existantes dans le sens de la justice, telle que perçue à l'époque. Toutefois, tant l'esprit des versets que les règles des juristes perdent de leur force lorsque les règles classiques du *fiqh* sont codifiées et greffées au système juridique unifié et mises en application par l'appareil coercitif d'un État nation moderne.<sup>24</sup> Il en résulte qu'il ne suffit pas de prendre au pied de la lettre les règles classiques relatives à la *zina*, comme certains le font. Les défenseurs des lois actuelles relatives à la *zina* prennent prétexte du fait qu'elles sont impossibles à mettre en vigueur dans la pratique ; ils ne tiennent compte, ni de la façon dont elles sont réellement utilisées, ni du fait que ce sont les femmes et les pauvres qui en sont le plus souvent, les victimes.

## 5 Mariage (*Nikah*) et voile (*Hijab*)

C'est l'absence de mariage légal (*nikah*) qui définit la *zina* ; les règles relatives à la *zina* recourent donc d'autres règles conçues par les juristes classiques pour réglementer la sexualité, à savoir le mariage et le voile des femmes et sont, dans la pratique, préservées par de telles règles. Ces règles patriarcales soutenaient la force des dispositions relatives à la *zina* et les sanctions qu'elles énoncent et continuent de le faire aujourd'hui, même si elles ont été éliminées des codes juridiques modernes. Dans tous les pays musulmans – à l'exception de la Turquie – la source du droit de la famille est le *fiqh* classique qui confère aux hommes le droit à la polygamie et au divorce unilatéral. Il est donc indispensable de procéder à un examen plus attentif du mariage et du *hijab* tels que définis dans les textes classiques de *fiqh*.

Les juristes classiques définissaient le mariage (*aqd al-nikah*, 'contrat de coït') comme un contrat ayant des termes fixes et des effets juridiques uniformes. Le mariage rend licites les relations sexuelles entre un homme et une femme et, par définition, toutes relations sexuelles en dehors de ce contrat sont *zina*. Le contrat est établi sur le modèle du contrat de vente et comprend trois éléments

---

<sup>24</sup> Par exemple, la République islamique d'Iran a recours au principe *d'elm-e qazi* ('intuition du juge'), qui renvoie aux renseignements personnels qui ne sont pas présentés et examinés par le tribunal. Dans la pratique, ceci permet au juge de décider si une infraction a été commise ; souvent les femmes sont dupées pour les amener à se confesser. Voir Terman (2007).



essentiels : l'offre (*ijab*) par la femme ou son tuteur (*wali*) ; l'acceptation (*qabul*) par l'homme et le paiement d'une dot (*mahr*), une somme d'argent ou tout bien que le mari verse ou promet de verser à la mariée avant ou après consommation du mariage.<sup>25</sup>

Le contrat place automatiquement l'épouse sous la *qiwama* du mari (une combinaison de domination et de protection). Il définit également un ensemble par défaut de droits et d'obligations fixes pour chaque partie, certains ayant force de loi, et d'autres apportant une caution morale. Ceux qui ont force de loi ont trait au double thème de l'accès sexuel et de la compensation, reflétés dans les deux concepts de *tamkin* (obéissance ; également *ta'a*) et *nafaqa* (entretien). Défini en tant que soumission sexuelle, le *tamkin* est un droit de l'homme et donc un devoir de la femme ; alors que le *nafaqa*, à savoir le logement, l'alimentation et l'habillement, est un droit de la femme, donc un devoir de l'homme. La femme n'a droit au *nafaqa* qu'une fois le mariage consommé et perd ce droit en cas de *nushuz* (désobéissance). Il existe, en ce qui concerne ces droits et obligations, certaines différences entre écoles et entre juristes au sein de chaque école. Par exemple, pour certains, l'épouse n'a droit à l'entretien qu'après la consommation du mariage. Mais tous partagent la même logique qui établit un lien entre le droit de la femme à l'entretien et à la protection et l'obéissance et la soumission sexuelle de la femme à son mari. Parmi les droits par défaut du mari, figure le pouvoir de contrôler les déplacements de la femme et son 'excès de piété'. La femme doit obtenir la permission du mari pour quitter le domicile, prendre un emploi ou entreprendre de jeuner ou de se livrer à des formes de pratiques religieuses autres que celles obligatoires (par exemple le jeûne du Ramadan). De tels actes peuvent empiéter sur le droit du mari à 'un accès sexuel sans entraves'. Il n'y a pas de régime matrimonial ; le mari est le seul propriétaire des ressources matrimoniales et la femme reste propriétaire de sa dot et de tout ce qu'elle apporte ou gagne durant le mariage.

En discutant de la structure et des effets juridiques du contrat de mariage, les juristes classiques n'avaient aucun scrupule à recourir à l'analogie de la vente. Ils parlent d'un parallèle entre le statut des épouses et celui des femmes esclaves, dont les services sexuels étaient à la disposition des maris/propriétaires et qui étaient privées de liberté de mouvement. Il ne s'agit pas de suggérer que les juristes classiques conceptualisaient le mariage comme une vente ou un esclavage.<sup>26</sup> Il y avait certainement des différences et des désaccords significatifs sur ce point entre les écoles, mais aussi des débats au sein de chaque école, avec

---

<sup>25</sup> Cette discussion porte sur le mariage tel que défini par les juristes classiques et non sur le mariage dans la pratique ; pour un traitement plus détaillé de ce sujet, voir Ali (2008) ; Mir-Hosseini (2003, 2009). Le Mahr est parfois traduit en anglais par *dowry* 'dot', mais renvoie aux biens ou à l'argent qu'une femme apporte à son mari en se mariant, comme cela se passe en Inde et comme cela se passait autrefois en Europe ; le mahr musulman par contre est semblable au douaire – '*dower*' en anglais – les biens qu'un mari donne à sa femme.

<sup>26</sup> Pour des similitudes dans les conceptions juridiques de l'esclavage et du mariage, voir Marmon (1999).

des implications juridiques et pratiques.<sup>27</sup> Les écoles étaient soucieuses d'établir une distinction entre le droit d'accès aux capacités sexuelles et reproductives de la femme (que le mari acquiert) et le droit sur sa personne (qu'il n'acquiert pas). J'aimerais plutôt souligner que le principe et la logique juridique de la 'propriété' et de la vente sous-tendent leur conception du mariage et définissent les paramètres des lois et des pratiques lorsque la sexualité de la femme, sinon sa personne, devient une marchandise et un objet d'échange.

C'est cette logique qui est au cœur de la construction inégale du mariage et du divorce et qui sanctionne le contrôle du mouvement des femmes. C'est elle, également, qui justifie la polygamie et qui définit les règles de cessation du mariage. Un homme peut contracter quatre mariages à la fois,<sup>28</sup> et peut mettre un terme à chaque contrat, comme il le veut. Juridiquement parlant, le *talaq* ou répudiation de l'épouse est un acte unilatéral (*iqā*), qui acquiert un effet juridique par la déclaration du mari. Une femme ne peut retrouver sa liberté sans le consentement de son mari, bien qu'elle puisse s'assurer sa liberté en l'amadouant, au moyen du *khul*, que l'on qualifie souvent de 'divorce par consentement mutuel'. Tel que défini par les juristes classiques, le *khul* est une séparation demandée par l'épouse suite à la 'réserve' extrême (*karahiya*) qu'elle éprouve vis-à-vis de son mari. L'élément essentiel est le paiement d'une compensation (*iwad*) au mari, en échange de la liberté de la femme. Il peut s'agir du remboursement de la dot ou de toute autre forme de compensation. Contrairement au *talaq*, le *khul* n'est pas un acte unilatéral mais bilatéral et ne peut avoir d'effet juridique sans le consentement du mari. Si elle n'obtient pas le consentement du mari, l'épouse a comme seul recours l'intervention du tribunal et l'autorité du juge qui, soit contraint le mari à prononcer le *talaq*, soit le prononce au nom de celui-ci.

Un autre ensemble de règles, invoqué aujourd'hui pour autoriser le contrôle sur les femmes et restreindre leur liberté de mouvement, concerne le hijab.<sup>29</sup> Ces règles sont utilisées pour prescrire et justifier la punition des femmes qui ne respectent pas le code vestimentaire, par l'intermédiaire du *ta'zir*, ou pouvoir discrétionnaire du juge ou de l'État islamique. Toutefois, de telles règles n'ont pas de fondement dans la tradition juridique islamique. Contrairement au cas des règles relatives au mariage et à la *zina*, les textes classiques de *fiqh* contiennent peu d'éléments sur le code vestimentaire des femmes. La prééminence du *hijab* dans les discours islamiques est un phénomène récent, qui date de la rencontre entre les musulmans et les pouvoirs coloniaux au dix-neuvième siècle, avec l'apparition d'un nouveau genre de littérature islamique

---

<sup>27</sup> Pour ces désaccords, voir Ali (2003, 2008) et Maghiniyyah (1997) ; pour leur impact sur des règles ayant trait au mahr et sur la façon dont celles-ci sont discutées par les juristes classiques, voir (Ibn Rushd, 1996, p.31-33).

<sup>28</sup> Dans le droit chiite, un homme peut contracter autant de mariages temporaires (*mut'a*) qu'il le souhaite ou en a la capacité. Pour cette forme de mariage, voir Haeri (1989).

<sup>29</sup> De nombreux termes communément utilisés aujourd'hui dans différents pays pour désigner 'le voile', tels que *hijab*, *purdah*, *chador*, *burqa*, ne figurent pas dans les textes classiques de *fiqh*.

dans lequel le voile devient à la fois un marqueur de l'identité musulmane et un élément de la foi.

Les textes classiques – du moins ceux qui énoncent des règles – abordent la question de l'habillement tant pour les hommes que pour les femmes, à savoir, la nécessité de 'se couvrir' (*satr*). Ces règles figurent dans le Livre de la prière, parmi les règles qui indiquent comment se couvrir le corps au cours de la prière, et dans le Livre du mariage, au nombre des règles qui régissent le 'regard' de l'homme sur la femme préalablement au mariage.<sup>30</sup>

Les règles sont minimales mais claires : durant la prière, tant les hommes que les femmes sont tenus de couvrir leurs *awra*, leurs parties intimes ; pour les hommes, il s'agit de la zone située entre les genoux et le nombril ; mais pour les femmes, c'est tout le corps, sauf les mains, les pieds et le visage. Un homme n'est pas autorisé à regarder le corps dénudé d'une femme à qui il n'est pas apparenté. L'interdiction peut être assouplie lorsqu'un homme souhaite contracter mariage ; dans ce cas, pour lui permettre d'examiner la future épouse, il peut jouir des mêmes privilèges que ceux accordés à un parent proche de la future épouse.

Il y a également, dans le *fiqh* classique, des règles connexes ayant trait à la ségrégation (interdiction de tout type d'interaction entre des hommes et des femmes n'ayant pas de liens de parenté) et la réclusion (restriction de l'accès des femmes à l'espace public). Elles sont fondées sur deux interprétations juridiques : pour la première, l'ensemble du corps de la femme est *awra*, une zone honteuse – *pudenda* ou parties intimes – qui doit être couverte tant durant les prières (devant Dieu) qu'en public (devant les hommes) ; la seconde définit la présence des femmes dans la sphère publique comme une source de *fitna*, ou chaos, une menace à l'ordre social.<sup>31</sup>

## 6 Une critique de l'intérieur

Dans les règles qu'ils ont établies concernant la *zina*, les juristes classiques cherchaient à préserver l'ordre sexuel, l'honneur de la personne et les relations de sang, et à garantir la paternité légitime. Toutefois, ces règles étaient conçues et perçues pour protéger le caractère sacré du mariage et pour avoir un effet dissuasif, non pour être codifiées et appliquées par l'appareil d'État moderne. Comme nous l'avons vu, ces règles sont, en théorie, sexuellement neutres. Elles prévoient les mêmes peines pour les hommes et pour les femmes et contiennent des mesures destinées à protéger les femmes contre de fausses accusations, avec des prescriptions si strictes en matière de preuve qu'il est presque impossible de prouver un cas d'adultère.

Il y a lieu de souligner que la force des règles relatives à la *zina* et des sanctions qu'elles imposent réside non dans la mise en œuvre des règles, mais

---

<sup>30</sup> Pour l'évolution du *hijab* dans la tradition juridique islamique, voir Mir-Hosseini (2007, 2011).

<sup>31</sup> Pour une discussion critique sur ces deux principes, voir (Abou El Fadl, 2001, p.239-247). Dans certains milieux extrémistes, aujourd'hui, même la voix de la femme est qualifiée d'*awra*.

dans la manière dont elles définissent le comportement sexuel licite. Leur force est exercée et soutenue par d'autres règles que nous venons d'exposer, à savoir celles qui réglementent le mariage et la façon dont les femmes doivent se couvrir. Pour comprendre comment toutes ces règles opèrent, nous devons examiner la perception du genre et de la sexualité féminine par les juristes classiques et identifier les théories légales et les principes juridiques sous-jacents. Comme on peut le voir dans les règles sur le mariage et le *hijab* discutées ci-dessus, les lois relatives à la *zina* reposent sur deux constructions juridiques : la sexualité de la femme, comme propriété acquise par son mari à travers le contrat de mariage, et le corps des femmes, en tant qu'objet honteux (*awra*) à couvrir à tout moment. De telles constructions, en retour, s'articulent sur une lecture patriarcale des textes sacrés de l'islam et sur une théorie de la sexualité sous-jacente qui autorise le contrôle sur le comportement des femmes. Toutes les écoles de *fiqh* partagent cet éthos patriarcal et cette conception de la sexualité et du genre ; si elles diffèrent, c'est sur le point de savoir comment et dans quelle mesure les traduire en règles juridiques.

Selon les islamistes et les érudits musulmans traditionnels, les règles classiques du *fiqh* sont immuables et ordonnées par Dieu. Je ne compte, ici, m'engager ni dans une discussion sur la validité théologique d'une telle affirmation, ni sur le point de savoir si une telle lecture patriarcale du Coran est justifiée. La logique juridique des règles classiques du *fiqh* doit, bien sûr, être prise en compte dans son propre contexte. Nous ne devons pas aborder ces règles de manière anachronique. Nous devrions suspendre notre jugement, lorsque nous traitons de traditions passées. Mais ceci ne veut dire ni que nous devons accepter cette tradition de manière aveugle, ni que nous ne pouvons la traiter de façon critique. À notre époque et dans notre contexte, nous devons également nous poser les questions suivantes : dans quelle mesure une telle conception de la sexualité et des droits de genre reflète-t-elle le principe de justice inhérent à la notion même de shariah comme voie à suivre ? Pourquoi et comment les juristes classiques définissaient-ils ces règles en faisant en sorte que les femmes soient soumises à l'autorité des hommes et que la sexualité des femmes soit la propriété des hommes ? Quels sont les fondements éthiques et rationnels de telles notions de droits de genre et de sexualité de genre ? Ces questions deviennent encore plus cruciales si nous acceptons – comme je le fais – que les juristes classiques étaient sincèrement convaincus du fait que leurs conclusions découlaient des sources sacrées de l'islam et qu'elles reflétaient la justice comme partie incontestable de la shariah telle qu'ils la percevaient.

Il y a deux ensembles de réponses connexes. Le premier ensemble est idéologique et politique et a trait à la philosophie patriarcale puissante qui a influencé les interprétations des textes sacrés faites par les juristes classiques et sur l'exclusion des femmes de la production de savoir religieux. Plus nous nous éloignons de l'époque du Prophète, plus nous constatons que les femmes sont marginalisées et perdent leur influence politique : leurs voix sont étouffées dans la production de savoir religieux; leur présence dans l'espace public est restreinte ; leurs facultés critiques sont jusqu'ici dénigrées, au point de rendre

leurs préoccupations sans pertinence dans les processus d'élaboration des lois.<sup>32</sup> Les femmes avaient été parmi les principaux vecteurs de transmission des traditions des *hadith* mais, dès la consolidation des écoles de *fiqh*, plus d'un siècle après la mort du Prophète, leur statut avait été réduit à celui d'êtres sexuels, sous l'autorité des hommes.<sup>33</sup> Ceci avait été justifié par une certaine lecture des textes sacrés de l'islam et réalisé à travers un ensemble de constructions juridiques : la *zina* comme crime *hadd*, avec des peines fixes et impératives ; le mariage comme contrat qui permet à l'homme de s'assurer le contrôle de la sexualité de la femme ; et le caractère *awra* – honteux – du corps de la femme.

Le second ensemble de réponses est plus théorique et porte sur la façon dont les normes sociales patriarcales, les pratiques existantes en matière de mariage et les idéologies de genre ont été sanctifiées, puis transformées en entités fixes dans le *fiqh*. En bref, la genèse de l'inégalité entre les sexes repose sur une contradiction interne entre les idéaux de la *shariah* et les structures patriarcales dans lesquelles ces idéaux se sont inscrits et ont été traduits en normes juridiques. L'appel de l'islam à la liberté, la justice et l'égalité s'est fondu dans les normes et pratiques patriarcales de la société et de la culture arabes du septième siècle et des années de formation du droit islamique (Mir-Hosseini, 2003, 2011).

En bref, les conceptions des juristes classiques en matière de justice et de relations de genre ont été modelées en interaction avec les réalités sociales, économiques et politiques du monde dans lequel ces juristes vivaient. Dans ce monde, le patriarcat et l'esclavage faisaient partie du tissu social et étaient perçus comme l'ordre naturel des choses, la façon de réguler les relations sociales. Dans leur perception des textes sacrés, ces juristes étaient guidés par leur propre perspective et dans la compréhension des termes de la *shariah*, ils étaient contraints par un ensemble d'hypothèses de genre et de théories juridiques qui reflétaient les réalités sociales et politiques de leur temps. Les concepts d'égalité entre les sexes et de droits humains – tels que nous les comprenons aujourd'hui – n'avaient pas de place et avaient peu de pertinence pour leurs conceptions de la justice.

Il est crucial de se rappeler que, même si les idées d'égalité entre les sexes appartiennent au monde moderne et étaient naturellement absentes des théories et systèmes juridiques pré-modernes, néanmoins, jusqu'au dix-neuvième siècle,

---

<sup>32</sup> Il y a sur ce point, dans la littérature, un large débat que je ne vais pas aborder ici. Certains soutiennent que l'avènement de l'islam a affaibli les structures patriarcales de la société arabe et d'autres qu'il les a renforcées. Ces derniers soutiennent également qu'avant l'avènement de l'islam, la société était en stade de transition d'une filiation matrilineaire à une filiation patrilinéaire, que l'islam facilitait ceci en soutenant le patriarcat et que les injonctions coraniques sur le mariage, le divorce, l'héritage et tout ce qui a trait aux femmes reflétaient et affirmaient une telle transition. Pour des comptes-rendus concis sur le débat, voir Smith (1985) ; Spelber (1991).

<sup>33</sup> Comme le montre Abou-Bakr, les femmes sont restées actives dans la transmission du savoir religieux, mais leurs activités ont été limitées à la sphère informelle du foyer et des mosquées, et leur statut en tant que juristes n'a pas été officiellement reconnu (Abou-Bakr, 2003).

la tradition juridique islamique accordait aux femmes de meilleurs droits que ceux dont jouissaient leurs homologues occidentales. Par exemple, les femmes musulmanes ont toujours été en mesure de conserver leur autonomie juridique et économique dans le mariage, alors qu'en Angleterre, ce n'est qu'en 1882, avec le vote de la *Married Women's Property Act*, que les femmes ont acquis le droit de conserver la propriété de biens après le mariage.

Toutefois, pour les musulmans, la rencontre avec la modernité a coïncidé avec la rencontre douloureuse et humiliante avec les puissances occidentales coloniales, au cours de laquelle les femmes et le droit relatif à la famille sont devenus des symboles de l'authenticité culturelle, des vecteurs de la tradition religieuse et le terrain de lutte entre les forces du traditionalisme et de la modernité au sein du monde musulman – une situation qui perdure. Comme Leila Ahmed le souligne, ceci place nombre de femmes musulmanes face à un choix douloureux, à savoir entre trahison et trahison : elles ont à choisir entre leur identité musulmane – leur foi – et leur nouvelle conscience de genre (Ahmed, 1991, p. 122).

L'une des conséquences paradoxales et inattendues de l'islam politique a été de contribuer à créer une sphère au sein de laquelle beaucoup de femmes peuvent concilier leur foi et leur identité avec la lutte qu'elles mènent pour l'égalité entre les sexes et la dignité humaine. Ceci ne résulte pas du fait que les islamistes offraient une vision égalitaire des relations entre les sexes – tel n'a certainement pas été le cas. C'est plutôt leur agenda même du 'retour à la *shariah*', ainsi que leur tentative visant à traduire les règles du *fiqh* en politique qui ont poussé les femmes musulmanes vers un activisme accru, qualifié par certains de 'féminisme islamique'.<sup>34</sup> La défense des règles patriarcales comme *shariah* ou 'Loi de Dieu', mode de vie 'islamique' authentique, a tiré de l'ombre les livres classiques de *fiqh* pour les soumettre manière involontaire à un examen critique et au débat public. Un nombre croissant de femmes en sont venues à s'interroger sur l'existence d'un lien intrinsèque ou logique entre les idéaux islamiques et le patriarcat (Mir-Hosseini, 2006). Ceci a ouvert la voie à une critique interne des lectures patriarcales de la *shariah*, une démarche sans précédent dans l'histoire musulmane.

L'on a assisté, dès le début des années 90, à l'émergence d'une nouvelle conscience, d'un nouveau mode de réflexion, d'un discours de genre qui plaide en faveur de l'égalité hommes/femmes sur tous les fronts, dans le cadre de l'islam. Ce nouveau discours est nourri par la recherche féministe en islam qui montre comment le genre est construit dans la tradition juridique islamique, en dévoilant une histoire cachée et en procédant à la relecture des sources textuelles pour révéler une interprétation égalitaire des textes sacrés.<sup>35</sup>

La recherche féministe en islam qui émerge aide à combler le large écart entre les conceptions de la justice qui influencent et sous-tendent les

---

<sup>34</sup> Il y a de plus en plus d'écrits sur la politique et le développement du 'féminisme islamique' ; pour des références, voir Badran (2002, 2006) and Mir-Hosseini (2006).

<sup>35</sup> Les études féministes en islam sont trop nombreuses pour être citées ici, mais citons spécifiquement Ahmed (1991) ; Al-Hibri (1982, 1997) ; Ali (2003, 2006) ; Barlas (2002) ; Hassan (1987, 1996) ; Mernissi (1991) ; Mir-Hosseini (2003, 2009) ; Wadud (1999, 2006).

interprétations dominantes de la *shariah*, d'une part, et la législation relative aux droits humains, de l'autre. Elle fait partie d'un nouveau mode de pensée religieuse réformiste qui présente les notions de l'islam et de la modernité comme compatibles et non opposées. S'appuyant sur les travaux des réformateurs antérieurs, les nouveaux penseurs religieux soutiennent que la perception humaine des textes sacrés de l'islam est flexible et que les textes peuvent être interprétés comme encouragement du pluralisme, des droits humains, de la démocratie et de l'égalité entre les sexes. En revisitant les vieux débats idéologiques, ils visent à réintroduire l'approche rationaliste *mu'tazali*, écartée à l'avènement du légalisme *ash'ari* comme mode dominant, qui faisait prévaloir la forme sur le fond et l'esprit de la loi. Là où les anciens réformateurs avaient recherché une généalogie islamique pour des concepts modernes, les nouveaux penseurs mettent l'accent sur les moyens de produire des connaissances religieuses et de percevoir la religion ; et d'évaluer les interprétations des constructions de la *shariah* et du *fiqh* dans leurs contextes historiques.<sup>36</sup> Cette nouvelle tendance de la pensée réformiste nous aide à comprendre comment ces constructions juridiques ont été reproduites, modifiées et redéfinies par les pays et les communautés qui ont réintroduit la loi relative à la *zina* en 'islamisant' les lois pénales.

Plus important encore, cette nouvelle réflexion religieuse et le langage qu'elle utilise peuvent ouvrir la voie à un nouveau dialogue significatif entre le droit islamique et la législation internationale des droits humains. Un tel dialogue peut aider à créer un consensus de recoupement et fournir aux partisans des droits humains les outils conceptuels et le langage nécessaires pour entamer un dialogue avec les communautés musulmanes. Il peut leur permettre de comprendre que les lois relatives à la *zina* ne font pas partie d'une religion irrémédiablement régressive et patriarcale, qu'elles ne sont ni divines, ni immuables, mais qu'elles sont un élément du réseau complexe de normes et de lois que les juristes classiques ont développées pour réglementer la sexualité. En d'autres termes, ce dialogue peut aider les défenseurs des droits humains à voir ces lois pour ce qu'elles sont : des constructions juridiques qui prennent racine dans les structures tribales et l'idéologie patriarcale de l'Arabie préislamique et qui se sont perpétuées durant l'ère islamique, quoique sous une forme modifiée.

Nous pouvons démontrer, par exemple, que la mort par lapidation (*rajm*) trouve sa justification textuelle non dans le Coran, mais dans la Sunna. Les juristes de toutes les écoles s'appuient sur trois *hadith* pour construire leurs arguments juridiques justifiant la lapidation. Ceci a été contesté en invoquant à la fois des arguments fondés sur la théorie classique du *fiqh*, par exemple, la primauté textuelle du Coran sur les *hadith* et le fait que l'authenticité de ces *hadith* a été remise en cause,<sup>37</sup> ainsi que sur des raisons de respect des droits humains. Nous pouvons mettre l'accent sur le fait que les règles juridiques du Coran et de la Sunna doivent être perçues dans leurs contextes historiques et

---

<sup>36</sup> Pour des introductions générales et quelques textes en exemples, voir Kurzman (1998, 2002); Abu Zayd (2006).

<sup>37</sup> Pour des exemples, voir Burton (1978, 1993) ; Engineer (2007) ; Kamali (2000).

sociaux. Par exemple, certains ont soutenu que la lapidation était une forme courante de mise à mort durant l'époque du Prophète, et qu'elle est entrée dans la tradition juridique islamique comme punition pour la *zina* à partir de la tradition juive.<sup>38</sup>

De plus, le Coran n'ordonne pas la lapidation pour punir l'adultère, ni ne parle de punition pour des relations sexuelles consensuelles en privé. Comme le soutient à juste titre Asifa Quraishi, la *zina* telle que définie par les juristes classiques peut être perçue comme un crime d'indécence publique plutôt que comme un comportement sexuel privé. Selon Quraishi, « s'il condamne les relations sexuelles extraconjugales comme un mal, le Coran n'autorise le système légal musulman à poursuivre toute personne qui commet ce crime que lorsque l'acte est pratiqué de manière si ouverte que quatre personnes voient les auteurs à l'œuvre sans intrusion dans leur vie privée » (Quraishi, 1997, 296).<sup>39</sup>

La définition des crimes en fonction de la punition est, en soi, une évolution juridique. L'expression *hudud Allah*, limites prescrites par Dieu, apparaît 14 fois dans le Coran. Elle n'est utilisée nulle part dans le sens de punition, fixe ou autre, ni n'indique de manière spécifique quelles en sont les limites.<sup>40</sup> Comme le note Fazlur Rahma, dans deux versets (Surah al-Baqarah 2 : 229-30), le terme apparaît six fois en relation avec le divorce, exigeant des hommes qu'ils retiennent ou libèrent leurs épouses *bil-ma'ruf*, c'est-à-dire en conformité avec la 'bonne coutume' ; à chaque fois, le terme a un sens légèrement différent, mais ni ici, ni ailleurs, n'est-il utilisé dans le sens de punition. Selon Rahman :

« Ces faits devraient nous contraindre à nous arrêter pour réfléchir sur le fait que le Coran se préoccupe peu de l'aspect purement juridique et s'attache beaucoup plus, et essentiellement, à fixer les normes morales pour la communauté. Il faut indéniablement faire justice à l'aspect juridique et élaborer une législation adéquate. Mais il revient à la communauté de formuler cette législation à la lumière et dans l'esprit moral du Coran, qui lui-même a peu tendance à énoncer des lois absolues. Et ils se trompent doublement, ceux qui prétendent s'approprier la loi divine pour chercher à la mettre en application à la lettre. » (Rahman, 9615, p. 240).

## 7 Résumé et conclusions

Quelles sont les implications de l'analyse proposée dans ce document de synthèse pour la Campagne globale 'Arrêtons de tuer et de lapider les femmes' ? Le document s'est préoccupé de deux vastes questions : Quels sont les principaux défis rencontrés par les activistes des droits de la femme dans la campagne qu'ils

---

<sup>38</sup> Pour une discussion sur les débats dans les sources classiques, voir Burton (1978, 1993) et pour de nouveaux arguments fondés sur les droits humains, voir Baghi (2007) ; Engineer (2007) ; Quraishi (2008).

<sup>39</sup> Voir également : Karamah – Muslim Women Lawyers for Human Rights.

<sup>40</sup> Voir (Kamali, 1998, p.219) et (Kamali, 2000, p.45-65).



mènent afin de faire abolir les lois relatives à la *zina* ? Des cadres islamiques et des droits humains peuvent-ils coexister ou, en d'autres termes, comment construire un consensus par recoupement ? J'ai inscrit les lois relatives à la *zina* dans les contextes de l'intersection entre la religion, la culture et le droit dans la réglementation de la sexualité au sein de la tradition juridique islamique et l'évolution de la politique des relations entre la religion, le droits et le genre, dans l'époque actuelle. Je pars du principe qu'une campagne contre les lois relatives à la *zina* doit être pleinement informée des justifications juridiques, sociales et politiques de ces lois et du lien entre elles et d'autres lois et coutumes qui sanctionnent le contrôle exercé par les hommes sur la sexualité des femmes. Les lois relatives à la *zina* ne devraient pas être traitées séparément ; elles font partie d'un système complexe de réglementation du comportement des femmes, influencé par une lecture patriarcale des textes sacrés de l'islam et soutenu par un ensemble de principes et de constructions juridiques dépassés sur la sexualité féminine, qui sont à l'origine de la violence à l'égard des femmes.

La réforme et la laïcisation des lois pénales et des systèmes de justice pénale, dans la première moitié du vingtième siècle, et leur 'islamisation', dans la seconde moitié, ont montré clairement qu'il ne peut y avoir d'amélioration durable du statut juridique et social des femmes musulmanes tant que les interprétations patriarcales des textes sacrés de l'islam restent incontestées. Les évolutions survenues au cours du vingtième siècle dans la politique de la religion, du droit et du genre ont mené à l'émergence de deux cadres de référence puissants et opposés : la législation internationale en matière de droits humains et l'islam politique. La rencontre entre ces deux cadres a abouti un dialogue productif et a ouvert la voie à une nouvelle phase de la politique de genre et à la lutte entre les forces du traditionalisme et du modernisme au sein du monde musulman. L'élément crucial, dans cette phase, est le fait que ce sont les femmes elles-mêmes – plutôt que la notion abstraite de 'droit des femmes dans l'islam' – qui se trouvent à présent au cœur de cette argumentation.<sup>41</sup>

La législation internationale en matière de droits humains offre aux activistes laïques un cadre conceptuel et un langage à partir desquels critiquer ces lois en tant que violence de genre. Mais une telle argumentation se heurte à une forte opposition dans les pays et communautés où le discours religieux est prépondérant, où l'identité religieuse s'est politisée et où les islamistes fixent les termes des discours sexuels et moraux. Pour être efficaces dans de tels contextes, les normes et valeurs en matière de droits humains doivent être formulées dans un langage qui peut permettre un dialogue avec les cultures, les pratiques et la tradition religieuse locales (Dembour, 2001). C'est une tâche ardue, un défi que tous les défenseurs des droits humains doivent relever d'une manière ou d'une autre. Chaque contexte a ses spécificités et sa dynamique propres, et présente ses propres défis. Dans des contextes musulmans, ce défi a un caractère particulier en raison de la prépondérance du *fiqh* traditionnel et de l'ancrage de ses règles dans les pratiques culturelles et les codes sexuels coutumiers. Le fait même que les lois relatives à la *zina* relèvent du *hudud* – perçu comme les

---

<sup>41</sup> Pour un développement sur ce point, voir Mir-Hosseini (2009, 2011).

'limites fixées par Dieu' – confère aux islamistes et aux fondamentalistes un réel avantage – un argument tout trouvé pour rejeter et dénoncer la réforme comme 'contraire à l'islam', d'où la force du cri de ralliement islamiste de 'retour à la *shariah*'.

Une des principales stratégies adoptées par les défenseurs des droits humains est de dénoncer et de stigmatiser les gouvernements auteurs de violation pour les amener à respecter et protéger les droits. Les États qui invoquent de fausses interprétations religieuses pour justifier la discrimination et la violence à l'égard des femmes ont adhéré aux conventions internationales relatives aux droits humains et il y a lieu de dénoncer leur absence d'engagement dans la mise en application de ces conventions. Toutefois, aux yeux d'un grand nombre de musulmans, la posture de supériorité morale et la justice de la législation internationale relative aux droits humains ont été sapées par la politique et la rhétorique de la guerre dite de la terreur, dans la foulée des attaques du 11 septembre 2001, ainsi que par le soutien indéfectible de l'Occident à Israël, en dépit de l'intensification des violations contre les Palestiniens et contre la terre de Palestine.<sup>42</sup> En se posant en gardiens de l'islam et en défenseurs de la justice, les islamistes misent sur le fait qu'ils sont perçus comme opposés à telles interventions extérieures. Dans ces nouvelles conditions qui prévalent au vingt-et-unième siècle, les activistes doivent également être en mesure de s'engager dans un discours interne au sein des communautés musulmanes (An-Na'im, 2005). Comme Abdullahi An-Na'im le souligne, « Bien que la dichotomie apparente entre les discours dits religieux et laïques sur les droits de la femme dans les sociétés islamiques soit fautive dans une certaine mesure, ou tout à fait exagérée, ses implications sont trop graves pour être ignorées dans la pratique » (An-Na'im, 1995a, p. 51). Une campagne qui allie les perspectives islamiques et de droits humains peut être plus persuasive et plus efficace.

Pour réitérer les principaux points de mon argumentation dans ce document :

- Les stratégies doivent être diverses, à plusieurs niveaux, et doivent être en mesure de mener un discours interne au sein des communautés. Au vu des liens intimes entre la tradition juridique et la culture islamique, il est essentiel de formuler des arguments en faveur de la réforme et du changement de manière concomitante au sein des cadres tant islamiques que des droits humains.
- Dans une campagne contre les lois relatives à la *zina* ou à la lapidation, pour que des stratégies de confrontation telles que 'la dénonciation et la stigmatisation' aillent au-delà de la rhétorique politique et arrivent à persuader les gouvernements ou les islamistes de modifier les lois et les

---

<sup>42</sup> Pour une discussion approfondie sur les dilemmes rencontrés par les ONG internationales qui travaillent dans des contextes musulmans, voir Modirzadeh (2006).

pratiques, ces stratégies doivent être combinées à un processus d'engagement, de dialogue et de débat, dans lequel toutes les parties ont l'opportunité d'articuler des principes et de défendre des pratiques. Ceci a été fructueux au Maroc, par exemple, avec la réforme du Code de la famille, après des années d'activisme et d'engagement des femmes avec les religieux (Buskens, 2006; Collectif 95 Maghreb-Égalité, 2005); et au Pakistan, avec l'amendement des lois relatives à la *zina*, à la suite de l'intervention du Conseil de l'idéologie (*Council of Islamic Ideology*, 2006 ; Lau, 2007).

- Comme principe général, si nous voulons persuader un groupe de modifier ses pratiques ou ses lois, il est plus efficace de soutenir que ce groupe transgresse ses propres principes, qu'une loi ou une pratique alternative pourrait être plus en conformité avec ses principes et ceux d'autres entités, notamment avec la législation internationale relative aux droits humains.
- Les principes et idéaux du Coran reflètent des normes universelles qui trouvent un écho particulier dans les normes contemporaines des droits humains et qui servent de fondement à une critique éthique de l'intérieur d'un cadre islamique de lois pénales basées sur la jurisprudence classique.

## Annexes

### A Éléments de la tradition juridique islamique

*Shari'a* (lit. La 'voie')

- La totalité des commandements de Dieu contenus dans le Coran et la Sunna.
- Pour les musulmans, c'est la voie à suivre pour mener sa vie sur terre.
- Elle régit tous les aspects de la vie, des questions relevant de la pureté rituelle à celles ayant trait aux affaires internationales.
- Certains aspects (*ibadat*, actes de dévotion) ne peuvent être appliqués par aucune autorité politique et constituent un code de conscience.
- D'autres (*mu'amalat*, transactions civiles, droit pénal, etc.) sont, en principe, applicables par l'État et constituent des normes juridiques.

*Fiqh* (lit. 'compréhension')

- Les tentatives d'érudits musulmans qualifiés de tirer des règles juridiques du Coran et de la Sunna.
- L'interprétation et la compréhension humaines de la Shari'a.

*Qanun* (lit. 'loi')

- Dans les cas où le Coran et la Sunna sont silencieux, les autorités musulmanes ont le droit d'adopter une législation en conformité avec la Shari'a.
- Sur la base de la doctrine *al-sasah iyal-Shari'a* (politique guidée par la Shari'a, ou gouvernance en conformité avec la Shari'a).
- Dans l'histoire juridique musulmane pré-moderne, une des questions les plus importantes était la relation entre la Shari'a et le Qanun – l'islamicité de la législation de l'autorité politique musulmane.

## B Écoles juridiques (*Madhab*)

Beaucoup ont vu le jour, mais peu ont survécu :

### École hanafite

- A vu le jour à Bagdad, et a été nommée d'après Abu Hanifa (d. 767).
- Souscrit à la raison et la logique, fait une large utilisation de l'analogie et du bien public.
- Prédominante aujourd'hui dans les pays suivants : Turquie, Irak, Syrie, Liban, Jordanie, Égypte, Lybie, Pakistan, Afghanistan

### École malikite

- Fondée à Médine, porte le nom de Malik ibn Anas (d. 795).
- Met l'accent sur la compréhension des sources textuelles.
- Prédominante aujourd'hui en Afrique du Nord et de l'ouest.

### École Shaféite

- Fondée à Bagdad, **porte le nom de** Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (d.820), qui par la suite s'installa au Caire.
- Offrait une nouvelle synthèse des écoles hanafite et malikite, et faisait une large utilisation de l'analogie et du bien public.
- Prédominante aujourd'hui dans les pays suivants : Indonésie, Malaisie, Singapour, Philippines, Soudan, Basse Égypte, Arabie du Sud.

### École hanbalite

- Fondée à Bagdad, porte le nom de Ahmad ibn Hanbal (d.855) et a été rendue populaire par Abd al-Wahhab au début de dix-huitième siècle.
- Met l'accent sur les sources textuelles des normes juridiques.
- Prédominante aujourd'hui en Arabie saoudite.

### École Ja'fari ou Ithna 'Ashari (droit shiite)

- Porte le nom du 6<sup>ème</sup> Imam shiite, Ja'far al-Sadiq (d. 748).
- Admet que la raison humaine est un fondement aussi décisif pour déterminer la portée du but divin pour l'humanité, mais
- Prédominante aujourd'hui en Iran et en Irak.

## C Classification des règles juridiques (ahkam)

### Catégories de règles juridiques :

*‘ibadat* lit. adoration, ayant trait aux questions de dévotion

*mua‘malat* lit. contrats, ayant trait aux transactions civiles

*huquq al-‘All* lit. droits de Dieu, ayant trait également à l'intérêt collectif et public

*huquq al-‘abad* lit. droits de l'homme, ayant trait également aux intérêts individuels

### Tous les actes sont soit :

*halal* permis, soit

*haram* interdits

### Les actes permis sont classés en outre en actes :

*wajib/fard* obligatoires

*mandub/mustahab* recommandés

*mubah* neutres

*makruh* répréhensibles

### Les crimes sont répartis, en fonction de la sanction, en trois catégories :

*hudud* (pl. de *hadd*, lit. limite) définis comme des infractions ou violations des limites de Dieu (*hudud al-‘Allah*) ; les punitions sont obligatoires et fixes, découlant de sources textuelles (Coran ou Sunna) ; Il s'agit des suivants :

1. *sariqa* (vol)
2. *qat‘ al-tariq hiraba* (brigandage, banditisme)
3. *zina* (relations sexuelles illicites)
4. *qadhf* (accusation de zina non fondée)
5. *shurb al-khamr* (consommation d'alcool)
6. *ridda* (apostasie)

***qisas*** rétribution, couvre les lésions corporelles et l'homicide, définis comme questions relevant d'une plainte privée ; les peines sont fixes mais non obligatoire ; l'auteur du crime peut réfuter l'accusation.

***ta'zir*** discipline, couvre tous les autres délits ; les punitions sont laissées au pouvoir discrétionnaire du juge.

## Références

- Abou-Bakr, O. (2003). Teaching the words of the Prophet: Women instructors of the hadith. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1(3):306–28.
- Abou El Fadl, K. (2001). *Speaking in God's name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.
- Abou El Fadl, K. (2004). The place of ethnical obligations in Islamic law. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, 4(1):1–40.
- Abu-Odeh, L. (1996). Crimes of honour and the construction of gender in Arab societies. In Yamani, M., editor, *Feminism and Islam*. Reading: Ithica Press.
- Abu Zayd, N. H. (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ahmed, L. (1991). Early Islam and the position of women: The problem of interpretation. In Keddie, N. and Baron, B., editors, *Women in Middle Eastern History*, pages 58–73. Yale: Yale University Press.
- Al-Hibri, A. (1982). A study of Islamic herstory: Or how did we get into this mess? *Women's Studies International Forum*, 5(2):207–19. Special Issue Islam and Women.
- Al-Hibri, A. (1997). Islam, law and custom: Redefining Muslim women's rights. *American University Journal of International Law and Policy*, 12:1–44.
- Ali, K. (2003). Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: The necessity for critical engagement with marriage and divorce law. In Safi, O., editor, *Progressive Muslims: One Justice, Gender, and Pluralism*, pp. 163–89. Oxford: Oneworld.
- Ali, K. (2006). *Sexual Ethics and Islam: feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Ali, K. (2008). Marriage in classical Islamic jurisprudence: A survey of doctrines. In Quraishi, A. and Vogel, F., editors, *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, pp. 11–45. Cambridge, Mass.: Islamic Legal Studies, Harvard Law School.
- An-Na'im, A. A. (1990). Problem of universal cultural legitimacy of human rights. In An-Na'im, A. A. and Deng, F., editors, *Human Rights in Africa:*



- Cross-Cultural Perspectives*, pp. 331–67. Washington D.C.: Brookings Institute Press.
- An-Na‘im, A. A. (1995a). The dichotomy between religious and secular discourse in Islamic societies. In Afkhami, M., editor, *Faith and Freedom: Women’s Human Rights in the Muslim World*, pp. 51–60. London and New York: I B Tauris.
- An-Na‘im, A. A. (1995b). What do we mean by universal? *Index on Citizenship*, 4(5):120–28.
- An-Na‘im, A. A. (2005). The role of ‘community discourse’ in combating ‘crimes of honour’: Preliminary assessments and prospects. In Welchman, L. and Hossein, S., editors, *‘Honour’: Crimes, Paradigms and Violence against Women*, pp. 64–77. London: Zed Press.
- Baderin, M. (2001). Establishing areas of common ground between Islamic law and international human rights. *International Journal of Human Rights*, 5(2):72– 113.
- Baderin, M. (2007). Islam and the realization of human rights in the Muslim world: A reflection on two essential approaches and two divergent perspectives. *Muslim World Journal for Human Rights*, 4(1).
- Badran, M. (2002). Islamic feminism: What’s in a name? *Al-Ahram Weekly Online*, 569 (17-23 Jan).
- Badran, M. (2006). Islamic feminism revisited. *CounterCurrents*.
- Baghi, E. (2007). The bloodied stone: Execution by stoning.  
<http://www.iranhumanrights.org/2008/08/baghibloodiedstone/>.
- Barlas, A. (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin: Texas University Press.
- Bassiouni, M. C. (1997). Crimes and the criminal process. *Arab Law Quarterly*, 12(3):269–86.
- Bielefeldt, H. (1995). Muslim voices in the human rights debate. *Human Rights Quarterly*, 14(4):587–617.
- Bielefeldt, H. (2000). ‘Western’ versus ‘Islamic’ human rights conceptions? a critique of cultural essentialism in the discussion on human rights. *Political Theory*, 28(1):90–121.

- Burton, J. (1978). The origin of the Islamic penalty of adultery. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 26:12–26.
- Burton, J. (1993). Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam. In Hawting, G. and Shareef, A.-K. A., editors, *Approaches to the Qur'an*, pp. 269–84. London: Routledge.
- Buskens, L. (2006). Recent debates on family law reform in Morocco: Islamic law as politics in an emerging public sphere. *Islamic Law and Society*, 10(1):71–131.
- Collectif 95 Maghreb-Egalité (2005). *Guide to Equality in the Family in the Magreb*. Washington D.C.: Women's Learning Partnership for Rights, Development, and Peace (WLP).
- Council of Islamic Ideology (2006). *Hudood Ordinance 1979: A Critical Report*. Islamabad: Government of Pakistan.
- Dembour, M.-B. (2001). Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism. In Cowan, J., Dembour, M.-B., and Wilson, R., editors, *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, pp. 56–79. Cambridge: Cambridge University Press.
- El-Awa, M. S. (1993). *Punishment in Islamic Laws*. Plainfield, IN: American Trust Publications.
- Engineer, A. A. (2007). Adultery and Qur'anic punishment. [http://www.futureislam.com/20070501/insight/asgharali/Adultery\\_and\\_Quranic\\_Punishment.asp](http://www.futureislam.com/20070501/insight/asgharali/Adultery_and_Quranic_Punishment.asp).
- Fierro, M. (2007). *Idr'u l-Hudud bi-l-Shubuhāt*: When lawful violence meets doubt. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 5(23):208–38.
- Gallie, B. (1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)*, 56:167–198.
- Gibb, H. and Kramers, J. (1961). Zina. In *Shorter Encyclopedia of Islam*, pp. 658–59. Leiden: Brill.
- Haeri, S. (1989). *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*. London: I. B. Tauris.
- Hallaq, W. (1997). *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hassan, R. (1987). Equal before Allah? Women-Man equality in the Islamic tradition. *Harvard Divinity Bulletin*, 7(2).
- Hassan, R. (1996). Feminist theology: Challenges for Muslim women. *Critique: Journal of Middle Eastern Studies*, 9:53–65.
- Hunter, S. T. and Malik, H., editors (2005). *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue*. Washington D.C.: Center for Strategic and International Studies.
- Ibn Rushd, A. (1996). *The Distinguished Jurist's Primer (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid)*, volume 2. Reading: Garnet Publishing. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee.
- Imam, A. (2005). Women's reproductive and sexual rights and the offense of zina in Muslim laws in Nigeria. In Chavkin, W. and Chesler, E., editors, *Where Human Rights Begin: Health, Sexuality and Women in the new Millennium*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univeristy Press.
- Jahangir, A. and Jilani, H. (1988). *The Hudood Ordinances: A Divine Sanction?* Lahore: Rhotac Books.
- Jahanpour, F. (2007). Islam and human rights. *Journal of Globalization for the Common Good*, Spring.
- Jansen, W. (2000). Sleeping in the womb: Protracted pregnancies in the Maghreb. *The Muslim World*, 90:218–37.
- Kamali, M. H. (1998). Punishment in Islamic law: A critique of the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia. *Arab Law Quarterly*, 13(3):203–234.
- Kamali, M. H. (1999). *Freedom, Equality, and Justice in Islam*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers and Markfield: The Islamic Foundation, UK.
- Kamali, M. H. (2000). *Punishment in Islamic Law: An Inquiry into the Hudud Bill of Kelantan, Malaysia*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Kamali, M. H. (2006). *An Introduction to Shari'a*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.
- Karamah: Muslim Women Lawyers for Human Rights. Zina, rape and Islamic Law: An Islamic legal analysis of the rape laws in Pakistan. <http://www.karamah.org/articles.htm>.
- Khadduri, M. (1984). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Kugle, S. S. a.-H. (2003). Sexuality, diversity, and ethics in the agenda of progressive Muslims. In Safi, O., editor, *Progressive Muslims: One Justice, Gender, and Pluralism*, pp. 190–234. Oxford: Oneworld.
- Kugle, S. S. a.-H. (2010). *Homosexuality in Islam: Islamic reflections on gay, lesbian, and transgender Muslims*. Oxford: Oneworld.
- Kurzman, C., editor (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Kurzman, C., editor (2002). *Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Lampe, G. E., editor (1997). *Justice and Human Rights in Islamic Law*. Washington D.C.: International Law Institute.
- Lau, M. (2007). Twenty-five years of Hudood Ordinances: A review. *Washington and Lee Law Review*, 64:1291–1314.
- Maghiniyyah, M. J. (1997). *Marriage According to Five Schools of Islamic Law*, volume 5. Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- Marmon, S. (1999). Domestic slavery in the Mamluk Empire: A preliminary sketch. In Marmon, S., editor, *Slavery in the Islamic Middle East*, pp. 1–23. Princeton: Department of Near Eastern Studies.
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Blackwell. Translated by Mary Jo Lakeland.
- Merry, S. E. (2003). Human rights law and demonization of culture (and anthropology along the way). *Political and Legal Anthropology Review*, 26(1):55–76.
- Merry, S. E. (2009). *Gender Violence: A Cultural Perspective*. Malden/Oxford: Wiley-Blackwell.
- Mir-Hosseini, Z. (1993). *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared*. London: I. B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (2003). The construction of gender in Islamic legal thought: Strategies for reform. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 1(1):1–28.

- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim women's quest for equality: Between Islamic law and feminism. *Critical Inquiry*, 32(4):629–45.
- Mir-Hosseini, Z. (2007). The politics and hermeneutics of hijab in Iran: From confinement to choice. *Muslim World Journal for Human Rights*, 4(1).
- Mir-Hosseini, Z. (2009). Toward gender equality: Muslim family laws and the Shari'a. In Anwar, Z., editor, *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, pp. 23–63. Kuala Lumpur: Sisters in Islam.
- Mir-Hosseini, Z. (2011). Hijab and choice: Between politics and theology. In Kamrava, M., editor, *Islam: Traditions and Contributions*. Forthcoming.
- Mir-Hosseini, Z. and Tapper, R. (2009). Islamism: *ism* or *wasm*? In Martin, R. and Barzegar, A., editors, *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, pp. 81–86. Palo Alto: Stanford University Press.
- Modirzadeh, N. K. (2006). Taking Islamic law seriously: INGOs and the battle for Muslim hearts and minds. *Harvard Human Rights Journal*, 19:193–233.
- Peters, R. (1994). The Islamization of criminal law: A comparative analysis. *Die Welt des Islams*, 34(2):246–274.
- Peters, R. (2005). *Crimes and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, R. (2006). The re-Islamization of criminal law in northern Nigeria and the Judiciary: The Saffiyatu Husseini Case. In Masud, M. K., Peters, R., and Powers, D., editors, *Dispensing Justice: Qadis and their Judgements*, pp. 219–41. Leiden: Brill.
- Quraishi, A. (2008). Who says Shari'a demands the stoning of women?: A description of Islamic law and constitutionalism. <http://ssrn.com/abstract=1140204>.
- Rahman, F. (1965). The concept of hadd in Islamic law. *Islamic Studies*, 4:237–52.
- Rahman, F. (1982). The status of women in Islam: A modernist interpretation. In Papanek, H. and Minault, G., editors, *Separate World: Studies of Purdah in South Asia*. Delhi: Chanakya Publications.
- Safwat, S. (1982). Offences and penalties in Islamic law. *Islamic Quarterly*, 26(3):149–81.

- Sajoo, A. B. (1999). Islam and human rights: Congruence or dichotomy. *Temple International and Comparative Law Journal*, 4:23–34.
- Sen, A. (1998). Universal truths: Human rights and the westernizing illusion. *Harvard International Review*, 20(3):40–43.
- Sidahmed, A. S. (2001). Problems in contemporary applications of Islamic criminal sanctions: The penalty for adultery in relation to women. *British Journal of Middle Eastern Studies*, pp. 187–204.
- Smith, J. (1985). Women, religion and social change in early Islam. In Haddad, Y. Y. and Findly, E. B., editors, *Women, Religion and Social Change*, pp. 19–36. Albany: SUNY Press.
- Spellber, D. (1991). Political action and public example: A'isha and the Battle of the Camel. In Baron, B. and Keddie, N., editors, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.
- Strawson, J. (1997). A Western question to the Middle East: 'Is there a human rights discourse in Islam?'. *Arab Studies Quarterly*, 19(1):31–57.
- Terman, R. (2007). The Stop Stoning Forever Campaign: A report. [http:// stop-killing.org/files/Terman\\_stoning.pdf](http://stop-killing.org/files/Terman_stoning.pdf).
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Wadud, A. (2009). Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qur'anic analysis. In Anwar, Z., editor, *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, pp. 95–112. Kuala Lumpur: Sisters in Islam.
- Weiss, B. G. (2003). *The Spirit of Islamic Law*. Atlanta: University of Georgia Press.
- Welchman, L. (2007). Honour and violence against women in modern Shari'a discourse. *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 5:2–3.
- Welchman, L. and Hossain, S. (2005). *'Honour': Crimes, Paradigms and Violence against Women*. Zed Books.

Yusuf 'Ali, A. (1999). *The Meaning of the Holy Qur'an*. Maryland: Amana Publications, 10th edition with revised translation, commentary and newly compiled comprehensive index edition.