



Asma Lamrabet

Membre résidente de
l'Académie du Royaume du Maroc

**Séances solennelles
d'accueil et d'investiture
des nouveaux Membres
de l'Académie du
Royaume du Maroc**

La crise des valeurs au sein
de la famille entre Droits
humains universels et le
Référentiel religieux



Asma Lamrabet

**Membre résidente de
l'Académie du Royaume du Maroc**

**La crise des valeurs au sein
de la famille entre Droits
humains universels et le
Référentiel religieux**

Vendredi 10 mai 2024

Titre : La crise des valeurs au sein de la famille entre Droits humains universels et le Référentiel religieux.
Asma Lamrabet , Membre résidente de l'Académie du Royaume du Maroc

Langue : Français

Collection : Séances solennelles d'accueil et d'investiture des nouveaux Membres de l'Académie du Royaume du Maroc

Date d'investiture et Lieu : 10 mai 2024 au siège de l'Académie du Royaume du Maroc

Conception graphique de la couverture : *PixelCats Design*

Création et réalisation : *Orange Créative*

Impression : *Orange Créative*

Première édition : 2024

Dépôt légal : 2024MO3461

ISBN : 978-9954-556-21-4

**Tous les droits d'auteur sont réservés à
l'Académie du Royaume du Maroc**

Adresse : Avenue Mohammed VI, Km 4 (10170)

B.P. 5062- Souissi – Rabat – Maroc

Téléphone : (+212)07 02 04 20 91

Fax : (+212)05 37 75 51 89

E-mail : info@alacademia.org.ma

Site Web : www.alacademia.org.ma

“Discours d’accueil”

Souleymane Bachir Diagne

Membre de
l’Académie du Royaume du Maroc

Islam et femmes : les questions qui fâchent, est l'un des nombreux ouvrages publiés par Madame Lamrabet. Il est paru aux Editions En toutes Lettres de Casablanca, avant d'être également publié en poche chez Folio/Gallimard en 2018. Il a été salué l'année d'avant, en 2017 par le Prix Grand Atlas.

Si j'ai choisi pour cette présentation d'entrer dans l'œuvre d'Asma Lamrabet par ce livre, c'est pour plusieurs raisons dont une première, personnelle, par laquelle vous me permettez de commencer.

J'ai découvert cet ouvrage en Suisse, au Salon du livre de Genève et il m'a littéralement captivé. La personne qui attendait à la Caisse que les clients viennent payer leurs acquisitions a dû penser que je comptais essayer de lire le livre sur place

tant je me suis trouvé tout de suite happé dans le mouvement d'une pensée d'une extraordinaire lucidité sur des points essentiels touchant à la question d'une relecture, aujourd'hui, de l'Islam, pour reconnecter cette religion à la puissance d'émancipation qu'elle est, la force de sortie des ténèbres vers la lumière, pour le dire dans les mots du Coran, en particulier pour ce qui concerne la condition faite aux femmes.

J'ai eu ensuite tout le loisir nécessaire pour lire attentivement l'ouvrage, et découvrir la précision et la limpide érudition avec lesquelles « les questions qui fâchent » y sont traitées. Ces questions sont les nôtres, car en elles il y va de la reconnexion de l'islam avec son propre principe de mouvement et il nous appartient à tous et toutes de les penser. Il est compréhensible qu'elles soient tout particulièrement les questions des filles et des femmes en Islam et c'est pourquoi je me suis empressé après Genève de partager ma découverte avec ma fille pour qui ces questions sont existentielles.

Notre rencontre en personne, ici même, dans cette Académie qui nous réunit, a été pour moi l'occasion de la remercier pour cette découverte. C'est à cette double rencontre que je dois l'honneur aujourd'hui de vous présenter une introduction à sa conférence inaugurale.

Asma Lamrabet est une « intellectuelle publique », mondialement connue, dont le nom évoque irrésistiblement, pour ceux et celles nombreux qui la lisent grâce aux traductions dans plusieurs langues de son œuvre, les expressions de « féministe islamique », ou de « penseuse de la réforme ». Il est vrai que la lecture des différents titres qui composent sa bibliographie manifestent qu'en effet le féminisme et la réforme sont le cœur de sa pensée. Je pourrais ainsi citer entre autres *Le Coran et les femmes : une lecture de libération*, (Tawhid 2007), *Femmes-Islam-Occident : chemins vers l'universel* (La croisée des chemins, 2011), *Femmes et hommes dans le Coran : quelle égalité ?* (Al Bouraq 2012 : Prix de la Femme Arabe

2013, dans la catégorie sciences sociales), 20 Questions and Answers on Islam and women from a reformist vision (Amrit editions, Hollande, 2016) le dernier en date Islam et libertés fondamentales : pour une éthique universelle (En Toutes Lettres, Casablanca, 2023). Autant de titres qui partagent d'annoncer une réflexion sur les sujets essentiels (qui sont donc de nature à fâcher) depuis une perspective résolument réformiste que l'on ne s'étonnera pas de voir portée essentiellement par des femmes engagées dans le mouvement de produire la lecture ouverte sur l'avenir que demande l'Islam aujourd'hui et dont l'œuvre d'Asma Lamrabet est un modèle.

Féministe donc, et réformiste. Soit. Mais au bout du compte, nous dit un autre de ses titres importants : « Musulmane tout simplement », un ouvrage publié aux Editions Tawhid en 2001. C'est que le féminisme et la réforme, nous apprend ainsi Asma Lamrabet, ne viennent pas de l'extérieur à la pensée de l'Islam. Ils lui sont consubstantiels, ils en sont le dynamisme

interne. Se dire musulmane tout simplement c'est dire que l'exigence aujourd'hui d'égalité et de justice que porte le féminisme n'est autre que l'Islam même. Et c'est dire également que le réformisme est simplement cette lecture émancipatrice, cette « lecture de libération » dont parle un des titres de l'œuvre, à laquelle la cosmologie ouverte du Coran invite continument. Il y a sans doute dans la réforme telle que pensée par Asma Lamrabet ce qui s'est appelé « revivification » (ihya) en d'autres temps, il y a certainement ce que le penseur Mohamed Iqbal a appelé une « reconstruction de la pensée religieuse de l'islam ».

Il s'agit de relecture en « musulmane tout simplement ». Relire en rendant le texte à sa fraîcheur première sans le poids des lectures que le juridisme, le conservatisme et le littéralisme ont déposé sur lui offusquant son sens et le dynamisme dont il est porteur.

Cette relecture que présentent les ouvrages d'Asma Lamrabet est servie par une écriture où l'érudition et l'argumentation

n'enlèvent rien, bien au contraire, à l'élégance d'un propos qui fait de la lecture un bonheur sur tous les plans.

C'est que ce propos ne se constitue pas seulement auprès des textes mais dans les échanges que crée l'action sociale et la pratique éducative. Asma Lamrabet est une femme d'action et une leader, qui a dirigé des organisations comme le groupe de recherche et de réflexion sur les femmes musulmanes et le dialogue interculturel à Rabat, qui a présidé le GIERFI (Groupe international d'études et de réflexion sur femmes et islam, basé à Barcelone). Jusqu'en 2018 elle a dirigé le Centre des Études Féminines en Islam au sein de la Rabita Mohammadia des Ulémas du Maroc.

Consciente que l'action la plus efficace est encore l'éducation, elle contribue depuis 2018 à la formation du cursus « Emouna » à l'Amphi des religions à Sciences Po Paris, dans le cours « Femmes et islam ». Elle est membre fondatrice de la Chaire Fatima Mernissi affiliée à l'Université Mohammed V de Rabat ainsi qu'à la Haute Ecole de

Management et depuis 2018 elle occupe la Chaire « Études du Genre » à la Fondation Euro-arabe des Hautes Etudes de l'Université de Grenade en Espagne.

Je m'en tiens à ces quelques évocations des nombreuses responsabilités qu'exerce notre consœur sur le plan académique, non sans mentionner que ces responsabilités elle les exerce en ayant en vue les valeurs de pluralisme et de paix qui lui valent d'être une voix écoutée sur la question du dialogue des cultures et des religions.

Et j'aurai garde d'oublier le parcours professionnel qui est d'abord le sien comme médecin biologiste. Une profession qu'elle a embrassée comme une mission lorsqu'elle a mis bénévolement l'excellente formation reçue dans la spécialité de l'Hématologie en Espagne et aux Etats-Unis, au service des hôpitaux publics à Santiago du Chili ou à l'Institut national de Pédiatrie de Mexico.

C'est un honneur, chère Asma Lamrabet, de vous appeler ma consœur et de vous inviter à nous présenter votre leçon inaugurale.



“ Leçon d’investissement ”
du nouveau membre
Asma Lamrabet

La crise des valeurs au sein
de la famille entre Droits
humains universels et le
Référentiel religieux

I. Introduction

La « crise des valeurs » aujourd'hui en général et celle de la famille en particulier est une crise mondiale et récurrente à travers l'histoire des sociétés humaines. Elle se fait sentir à chaque métamorphose sociétale.

En effet, la famille a presque toujours été considérée comme le fondement de toutes les autres institutions sociales. Elle reste et malgré toutes les mutations profondes observées aujourd'hui- une valeur clé, reflet du fonctionnement ou dysfonctionnement de la société. C'est pour cela que tout risque de déstructuration de la famille peut se traduire par une déstructuration de la société elle-même.

Il existe actuellement donc une perception largement partagée selon laquelle la structure familiale est en crise du fait des différents processus de changements : socio-culturelles, économiques, politiques et technologiques. Les indicateurs de cette

« crise familiale » sont reflétés par les conflits conjugaux, le taux élevé de divorces, la délinquance juvénile, les enfants défavorisés et les mères célibataires.

Certains, comme l'anthropologue E Todd, affirme que la « famille (traditionnelle) » a été désintégrée par le long processus d'urbanisation, d'alphabétisation, d'industrialisation, en un mot – selon lui – par la modernité. En effet, en Occident (Europe) ce que certains ont appelé la « famille post-moderne », n'est plus un lieu de devoir, mais un lieu d'individualisme exacerbé.

La crise des valeurs de la famille a atteint aussi les sociétés du Sud et notamment musulmanes, du fait des différentes tensions subies successivement par la colonisation, la modernité, la scolarisation, la mondialisation économique et notamment l'entrée des femmes dans le marché du travail. Dans ces contextes et jusqu'à présent, l'institution familiale, en tant que pilier sociétal, préserve encore des valeurs morales ancestrales (comme dans d'autres sociétés du Sud comme

du Nord): celles du respect des parents, de la solidarité familiale et ce malgré un système moral mondialisé déstructurant les liens familiaux. La famille continue donc, tant bien que mal, de constituer le lieu de tous les repères culturels, le dernier rempart de l'identité socio religieuse et donc le lieu légitime (?) de toutes les peurs et de toutes les résistances.

En effet, et dans nos contextes, la symbolique familiale, semble être prise en otage entre l'excès de permissivité de la vision individualiste mondialisée et le conservatisme sclérosé de la vision traditionnaliste.

Toujours dans notre contexte, la crise de valeurs au sein de la famille semble se focaliser généralement sur les femmes, notamment sur leurs statuts et rôles en tant que piliers de cette structure sociale... Or on oublie trop souvent que le rôle et statut du père et des hommes en général sont bien plus profondément en crise. En effet, cette crise est aussi et avant tout une crise de

l'autorité masculine et par prolongement celle de la « masculinité ». D'ailleurs le terme de « Masculinisme » est défini par le Oxford Dictionary comme « une dynamique qui appelle -entre autres- à l'abolition des droits des femmes ». Ce même terme fera son entrée au petit Larousse en 2025, qui le définit comme étant « un mouvement où l'homme souffre de l'émancipation des femmes ».

Dans nos sociétés, la crise de l'autorité masculine et celle d'une masculinité qui reste fondée culturellement sur des critères de pouvoir, de hiérarchisation, de domination et d'une crise de la virilité (dans sa dimension politique). C'est une « crise sans fin » comme le décrit la philosophe d'origine marocaine Nadia Tazi dans son livre culte : « Le Genre intraitable : politique de la virilité dans le monde musulman ».

Alors comment réformer la famille sans pour autant liquider son rôle structurant pour la société, ni la notion de l'autorité elle même, qui devrait être redéfinie dans un sens plus équitable ?

Tous ces constats nous obligent aujourd'hui à édifier de nouvelles approches notamment sociojuridiques afin justement de préserver le cœur et l'équilibre de cette structure sociétale qui reste déterminante pour la cohésion et le développement des sociétés humaines.

II. Les réformes du Code de la Famille

Le Maroc a connu ces dernières décennies des réformes très importantes, celle du Code de la famille en 2004 et de la Constitution de 2011 (qui stipule pour la première fois dans l'histoire du pays l'égalité entre les hommes et femmes)¹. Ces réformes ont été emblématiques quant au modèle d'émancipation des femmes et de

¹ L'homme et la femme jouissent, à égalité, des droits et libertés à caractère civil, politique, économique, social, culturel et environnemental, énoncés dans le présent titre et dans les autres dispositions de la Constitution, ainsi que dans les conventions et pactes internationaux dûment ratifiés par le Royaume et ce, dans le respect des dispositions de la Constitution, des constantes et des lois du Royaume.

la famille, notamment dans leur philosophie et ont permis – malgré le fait qu’aujourd’hui certaines notions restent dépassées la sortie de la configuration traditionaliste, discriminatoire voire archaïque du cadre normatif antérieur.

Cependant, et malgré des avancées incontestables, la nécessité d’entreprendre une nouvelle réforme après vingt ans est devenu évidente devant les métamorphoses sociétales en cours.

Aujourd’hui, cette nouvelle réforme du code de la famille, initiée par Sa Majesté le Roi Mohammed VI est en cours d’élaboration. En effet, lors du discours du trône en 2022, Sa Majesté a mis le doigt sur la nécessité de réformer l’ancien code et de procéder à sa révision, tout en rappelant le caractère discriminatoire et inadmissible de certaines lois, notamment à l’encontre des femmes. Cette haute volonté politique a toujours été déterminante pour la réussite des grands chantiers de réformes, notamment celles concernant le droit des femmes et de la

famille, ce qui fait la singularité du Maroc au niveau locorégional.

Il serait utile de noter aussi qu'à l'instar de cette haute volonté politique, la longue lutte menée par les mouvements des femmes marocaines (notamment des années 70-90) a été aussi essentielle dans la conscientisation aux droits des femmes et à l'élaboration d'importantes réformes du code de la famille. A cet égard, il serait aussi important de rappeler ici à la jeune génération - et aux jeunes femmes - que les droits qui leur semblent aujourd'hui de l'ordre de l'acquis étaient, il y a seulement vingt ans de l'ordre de l'inimaginable².

Le débat actuel sur les réformes du Code de la famille, à l'instar de celui qui a précédé la réforme de 2024 quoique à moindre degré, polarise profondément la société.

² Notamment l'âge du mariage de 18 ans pour les deux sexes, l'égalité des droits et devoirs des époux dans la responsabilité du foyer, l'abrogation de l'obligation de la tutelle matrimoniale (wali) pour les femmes, le droit au divorce égalitaire

D'un côté - et d'une façon très caricaturale (le débat est certainement plus complexe) il y a ceux majoritaires pour qui toute remise en question du code de la famille semble constituer une violation de ses fondements religieux et du socle identitaire de la société. Pour d'autres, il s'agit de reformer le code de la famille en donnant la priorité aux valeurs universelles, pour mieux se libérer du religieux. Modernistes versus conservateurs, ce clivage sociétal récurrent résulte d'un imaginaire social bien ancré dans les mentalités qui, depuis fort longtemps, oppose les droits humains universels au référentiel religieux.

Or, les divergences, dans tout débat de société démocratique, sont, en somme, normales voire légitimes. Cependant ce qui piège ici le débat c'est l'instrumentalisation idéologique volontaire ou non de la religion par ceux qui considère le code de la famille comme relevant du champ du sacré et dont toute réforme pourrait induire la Fitna (troubles et divisions).

Rappelons ici comment cette notion de fitna est récurrente dans l'histoire musulmane, concept qui, comme l'affirme Abed al-Jabri, est utilisé lors des périodes de décadence devant tout acte subversif aussi légitime soit-il. C'est malheureusement ce même concept de fitna qui est aujourd'hui encore utilisé par des « prêcheurs » et « prédicateurs » religieux, très influents sur les réseaux sociaux et notamment auprès d'une jeunesse en perte de repères, pour contrecarrer le débat sur les réformes. Et ce devant le silence « assourdissant » de la majorité de nos institutions religieuses officielles, quasi absentes du débat sociétal.

Il faudrait donc reconnaître que l'impasse est de taille du fait du décalage évident entre les dispositions de la constitution et du code de la famille d'une part et d'autre part de la réalité sociale qui reste imprégnée par une idéologie traditionaliste conformiste qui refuse de se remettre en cause.

Prenez exemple de La Constitution de 2011 qui dans son article 19 stipule l'égalité entre hommes et femmes dans tous les domaines et qui repose sur les conventions et pactes internationaux dûment ratifiés par le Maroc mais qui précise que cette égalité doit se faire dans le respect des dispositions de la constitution, des constantes du royaume et de ses lois. Cette égalité est donc conditionnée par les constantes fédératrices du pays notamment et en l'occurrence : la religion musulmane modérée (din al islami alsamh) et le choix démocratique. Autrement dit par deux référentiels : l'un qui relève de « l'universel » celui des droits humains inhérent au choix démocratique et l'autre qui relève de la religion musulmane modérée.

Or, ce double référentiel qui théoriquement pourrait et devrait être source d'équilibre, de richesse, de concordance est le plus souvent un obstacle à l'accomplissement optimisée des lois. Pourquoi ? tout simplement parce que cette dualité et coexistence des deux référentiels

juridiques ازدواجية المرجعية : الكونية و الاسلامية est le plus souvent perçue et vécue sous l'angle de l'opposition, de l'antagonisme et donc alimente et cautionne les contradictions socio-culturelles existantes entre les lois et la réalité sociétale. Réalité sociale dont l'imaginaire culturel et identitaire est nourri par un discours où les valeurs universelles dont notamment l'égalité entre hommes et femmes - sont perçus comme étant des données extrinsèques généralement occidentalisées et de là incompatibles avec le référentiel religieux.

Cette incompatibilité ou déphasage-juridico-politique entre certaines lois s'inspirant d'une certaine interprétation religieuse classique obsolète et des principes du choix démocratique, constitue en effet le point névralgique des réformes du code de la famille.

Tout ce débat polarisé, à mon humble avis, ne peut être résolu que si l'on déconstruit au préalable cette logique confuse voire antinomique entre le religieux

et les principes universels des droits humains, entre un universalisme moderne dit rationaliste et une vision dogmatique du religieux, avec son éternelle dilemme « raison » versus tradition ('aql wa naql). Nous sommes là cœur de la problématique de la famille, des droits des femmes et plus précisément de l'égalité entre hommes et femmes, et les questions qui restent à poser sont cruciales pour cette thématique :

- Comment sortir de l'impasse créée par cette opposition supposée être indépassable ?
- Les droits humains sont-ils incompatibles avec les valeurs religieuses ?
- Le référentiel religieux auquel s'identifie la majorité des marocains et marocaines est-il vraiment inégalitaire et discriminatoire comme on le croit trop souvent ?

Il serait très difficile de répondre de façon catégorique à ces questions légitimes puisque les réponses dépendent de la lecture faites de ce Religieux mais aussi du référentiel Droit Humaniste dit Universel.

Une ébauche de réponse sera tentée ici et c'est là le cœur de ma présentation- en prenant le risque de déconstruire au préalable autant la vision dites « universelle » que celle du « religieux », afin de prendre le risque d'ouvrir d'autres voies de reconstructions et d'alternatives qui prendraient en compte à la fois et sans dualisme les principes éthiques fondateurs de l'islam, les métamorphoses sociétales actuelles et le choix démocratique constitutionnel du Maroc.

III. Le référentiel des droits humains dit universel

De quel référentiel universel sommes-nous en train de parler ?

Paul Ricœur dans son extrait de lecture éthique et morale affirme : « ce que nous ne voyons pas, c'est que la prétention d'universalisme attachée à notre profession des droits de l'homme est elle-même

entachée de particularisme, en raison de la longue cohabitation entre ces droits et les cultures européennes et occidentales où ils ont été pour la première fois formulés. Nous ne ferons valoir notre prétention à l'universalité que si nous admettons que d'autres universaux en puissance sont aussi enfouis dans des cultures tenues pour exotiques »³.

En effet, une certaine idéologie occidentale hégémonique a réduit toute la philosophie des droits humains à cette vision ethnocentrée d'un universel de savoirs et de valeurs uniquement occidentales et qui s'est en fait construite le plus souvent sur un rapport de domination, de marginalisation des autres savoirs, notamment ceux du Sud Global.

Cette approche, est, aujourd'hui, remise en question par de nombreux penseurs hommes et femmes- aussi bien du Sud que du Nord- qui affirment que tout le savoir accumulé durant les siècles antérieurs à

³ Extraits de lectures 1 ; Éthique et morale, Paul Ricœur 1990.

la Renaissance européenne provient d'un véritable héritage universel, multiculturel (entre autres Musulmans, Chrétiens et Juifs comme en Andalousie par exemple-mais aussi d'autres civilisations et philosophies asiatiques, africaines, latino-américaines ...). Voir à ce titre le livre de *Ali BENMAKHLOUF, Pourquoi lire les philosophes Arabes, l'héritage oublié.*

Il est vrai que les principes universels reconnus aujourd'hui par la Charte des Nations Unies sont le fruit d'une pensée philosophique qui a été formulée théoriquement en Europe essentiellement-depuis le Moyen Âge, ce qui a permis la consécration des valeurs humanistes en tant que socle fondamental de la modernité. Cependant, ces valeurs, ne sont pas nées d'un vacuum culturel ou civilisationnel. Ce sont des valeurs ubiquitaires qui, sous une forme ou une autre, sont enracinées, dans toutes les traditions et civilisations humaines. C'est ce que critique Joséphine Quinn (historienne britannique) dans son ouvrage récent qui vient de paraître

(Septembre 2024) : « How the world made the West ». Ce livre défend l'idée selon laquelle la civilisation européenne n'est pas l'unique pur produit de celle Grecque et Romaine, qui aurait disparu durant la période médiévale et redécouverte à la Renaissance, mais celle d'une civilisation produit d'un métissage de plusieurs héritages culturels.

Et c'est cette « lacune », que dénoncent de nombreux intellectuels du Sud mais aussi d'Europe et des États Unis, à l'instar de Florance Dupont, helléniste, qui critique cette « impasse » et parle de « narration anhistorique », en affirmant je cite : « il est grave que l'on projette sur l'Antiquité des conceptions modernes... Parce que cela réintroduit l'idée que la modernité occidentale était présente dans l'Antiquité et entretient le mirage que nous, les Occidentaux, sommes porteurs d'une civilisation qui est devenue la civilisation mondiale⁴.

⁴Florance Dupont; l'une des plus grandes spécialistes de l'Antiquité, in: « L'Antiquité, territoire des écarts », Albin Michel, 2013.

En effet et comme l'atteste de nombreux historiens contemporains, le monde moderne a vu le jour aussi à Cordoue sous la plume d'Ibn Rochd au XI^{ème} siècle (et un siècle avant lui par Ibn Sina), à savoir quatre siècles avant Descartes (XIV^{ème} siècle). Ibn Rochd, représente pour le monde philosophique le lien essentiel entre la pensée antique et la pensée moderne, autrement dit un pont entre le Moyen âge et la Renaissance.

C'est ce qu'affirme aussi notre philosophe et collègue Bachir Souleymane Diagne que je cite : « Il nous importe, sur le continent africain tout particulièrement, de lire les leçons de la rencontre entre l'islam et la pensée grecque et hellénistique laquelle a conduit la philosophie à s'écrire en arabe, sous la plume d'Al Kindî et de Saadia Gaon (1^{er} Rabin du 10^{ème} siècle qui a écrit intensément en judéo-arabe), d'Al Farâbî et d'Ibn Sînâ, d'Al Ghazâlî et de Maïmonide, d'Ibn Rushd... ».

Dans ce même sens, cinquante-six historiens européens spécialistes de

l'histoire médiévale publient dans une tribune publiée le 30 avril par Libération, « Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique »⁵.

C'est de là que réside l'importance de « décoloniser les savoirs » et de l'émergence de la pensée décoloniale⁶ comme alternative à la reconstruction d'un nouvel « Universel » en dénonçant le véritable « épistémicide »⁷

⁵ Cinquante-six historiens européens spécialistes de l'histoire médiévale répondent dans une tribune publiée le 30 avril par Libération, « Oui, l'Occident chrétien est redevable au monde islamique », Par un collectif international de 56 chercheurs en histoire et philosophie du Moyen-Age. Parmi les signataires : Etienne Anheim, Louis-Jacques Bataillon (Dominicain), Charles Burnett, Jacques Chiffolleau, Anne-Marie Eddé, Kurt Flasch, Dominique Iogna Prat, Jean-Philippe Genet, Carlo Ginzburg, Ruedi Imbach, Annliese Nef, Irène Rosier-Catach...

⁶ Le mouvement académique décolonial est né depuis environ trente ans, initialement en Amérique du Sud par les intellectuels Aníbal Quijano, Ramon Grosfuguel, Enrique Dussel et Walter Mignolo, pour s'instaurer de façon institutionnelle aux États-Unis et de se répandre actuellement en Europe. Ce mouvement s'est très diversifié par la suite. Cependant, leur principale et commune critique étant de réinterpréter la modernité à travers le prisme de la « colonialité » en prenant comme point de départ la colonisation/hégémonie Européenne de tous les régions colonisées.

⁷ Épistémicide : le fait de détruire ou de passer sous silence un savoir ancien tout en y puisant des apports conséquents/ ou le pouvoir de subalterner et de subordonner les pratiques et connaissances des peuples du Sud global périphérique.

exercé sur les savoirs dits périphériques. Au sein de cette pensée (fondée par des intellectuels Latino-Américains), - critiquée par beaucoup de penseurs et qui peut être dès fois assez radicale- nous gardons une préférence pour celle de l'Argentin Walter Mignolo, qui présente une intéressante troisième voie, à savoir, celle qu'il nomme « pensée frontalière » qui ne s'oppose pas à l'épistémologie Européanocentrée mais qui essaye de développer une double critique, celle héritée autant par les colonisés que les colonisateurs⁸.

En effet, il ne s'agit pas ici, ici de renier l'apport, incontournable, de l'Occident à l'édification des droits humains, mais de dénoncer, le refus – ou le déni- d'une certaine élite savante occidentale à réinscrire les autres traditions culturelles et épistémologiques au sein d'un patrimoine

⁸ MIGNOLO (Walter D.), *Historias globales e projectos locales: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, coll. Humanitas, 2003, 505 p.

humain commun et donc véritablement universel. C'est autrement dit revendiquer une égalité des savoirs.

Un autre point à clarifier au sein de cette critique de l'universalisme des droits humains, c'est l'idée de leur rupture radicale avec le religieux. Or il faudrait rappeler que le religieux n'a pas toujours été nécessairement ce « lieu commun de l'aliénation ». En effet, et sans renier l'importance de la libération du dogmatisme qui a imprégné, à travers l'histoire, l'institution cléricale dans l'Occident chrétien, le religieux a eu un rôle important dans l'édification des théories humanistes modernes et dans l'essor des démocraties en Occident. C'est le cas, entre autres, d'Alexis de Tocqueville, philosophe français (1805-1859), qui développe cette réflexion dans le cadre américain et européen de la religion protestante et catholique⁹.

⁹ Voir l'analyse de Jean-Claude Eslin, « Tocqueville : religion et modernité politique », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°80, 1995, pp. 27-39.

C'est dans ce sens qu'il faudrait prendre conscience du fait que l'Universel ne peut être qu'une finalité à construire en commun. Ce que le philosophe Argentin Enrique Dussel nomme Métaphilosophie ou Pluriversel¹⁰ C'est ce que répète à juste titre Bachir Souleymane Diagne : « Nous sommes dans une configuration où aucune région du monde ne peut à elle seule décréter ce qu'est l'universel, il faut le forger ensemble ». Ou encore, ce que suggère Paul Ricoeur, qui parle « d'universaux en contexte » ou des « universaux inchoatifs »¹¹.

Ce qui est donc à critiquer ici, ce n'est pas le fondement humaniste des valeurs dites universelles mais de leur accapARATION voire et surtout de leur *instrumentalisation géopolitique par l'Occident*.

¹⁰ Dussel, Enrique, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques »

¹¹ Cette notion rend le mieux compte de l'équilibre réfléchi entre universalité et historicité » ; Paul Ricoeur, éthique et morale, 1990, in lecture, Autour du politique, Points, Essais, Paris Edition du Seuil, 1991, p 259-262.

C'est donc à partir de cette complexité qu'il faudrait appréhender aujourd'hui, au sein de ces réformes juridiques en cours au Maroc et notamment de celles qui puisent dans les conventions internationales, le fait qu'il semble à beaucoup de nos concitoyens et concitoyennes que l'Occident veut leur imposer ses propres normes. C'est cette image assez réductrice, certes, mais malheureusement présente dans la politique de domination géopolitique occidentale qui pousse ces mêmes peuples du Sud- notamment musulmans- à réduire tout l'Occident, à cette vision négative et à se réfugier de plus en plus dans un particularisme étroit par peur de perdre ce qui leur reste de plus cher : leurs traditions, leurs valeurs, leur dignité...En effet, aujourd'hui et par ces temps dramatiques de l'histoire de notre humanité, tout laisse à penser que les valeurs universelles sans cesse défendues par l'Occident, sont de plus en plus, remises en question et ne sont plus

crédibles du fait de sa politique à double standard. C'est l'exemple aujourd'hui de la gestion et de l'approche Occidentale devant les conflits récents, notamment ceux de la guerre en Ukraine et en Palestine. « Rappelez-vous à Gaza nous avons enterré ce qui reste des droits humains » ce slogan mondial de l'oppression du peuple palestinien résume en une phrase la complexité de cette histoire commune qui a trop souvent été entachée par des politiques internationales injustes voire inhumaines.

Cependant, et à mon humble avis, cette critique de l'instrumentalisation des droit humains ne peut être légitime que si elle se fait parallèlement à une autocritique de la Tradition et du référentiel dit religieux, autrement dit et en termes plus terre à terre, savoir aussi d'abord balayer devant sa porte. Ce qui constitue l'un des plus grands défis des sociétés musulmanes d'aujourd'hui.

IV. Le référentiel religieux :

Pour déconstruire aussi notre approche du religieux il serait important de tenter d'expliciter ce que l'on entend par ce référentiel et de clarifier certains concepts qui restent confus dans l'impensé musulman et non musulman. En effet, que veut-on dire par référentiel religieux ? *Charia ? Fiqh ? Jurisprudence islamique ? Droit musulman ?*

Dans un pays comme le Maroc, la constitution stipule que la religion musulmane modérée «الدين الإسلامي السمح» fait partie des constantes dites fédératrices du pays. Parmi les différents sens donnés au terme smh on retrouve : اليسر، السخاء، الرفق، الجود والكرم qui sont des termes exprimant la facilité, la générosité, la bienveillance envers autrui et dans toute action.

Le terme de smh est souvent traduit comme équivalent du juste milieu. L'islam

du juste milieu i'tidal ou wassatiya qui est un vocabulaire (coranique) théologique que l'on peut traduire par « médiété », concept connu chez Aristote où l'idéal du juste milieu n'est pas un simple compromis mais une vertu entre des excès contraires ». Comme l'indique ce verset coranique :
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ
L'exégèse classique traduit wassatan par 'adlan justice, ce qui fait de ce terme un concept éminemment éthique.

Classiquement, le référentiel religieux tel que majoritairement reconnu englobe et par ordre de priorité : le Coran texte sacré fondateur et source prioritaire, puis vient la tradition du prophète ou la Sunna dite authentique et enfin le consensus des savants musulmans (ijma') et le raisonnement analogique (qiyas) tels que codifié à partir du IXème siècle. L'une des principales confusions fréquemment identifiées est celle retrouvée entre, le Coran, texte sacré et les autres notions religieuses tels que la Charia, le Fiqh ou le droit musulman.

Mais que veut dire Charia ? : Ce terme est souvent utilisé pour formuler le même sens du sacré avec de surcroît une connotation légaliste et juridique sous-jacente. D'où les discours récurrents sur l'islam qui serait avant tout l'application de la Charia comprise une ou La Loi Divine, selon un certain idéal consensuel- très souvent de l'ordre affectif et de l'émotionnel largement admis dans l'imaginaire musulman.

Mais que veut dire Charia ? Au sein du Coran, ce terme est très peu présent à la différence de son usage démesuré dans la tradition religieuse (présent dans quatre passages selon des expressions différentes (chara'a, chari'atan, chir'atan...)¹².

Littéralement, Charia veut dire, voie, chemin (tariqa , manhaj), seuil ('ataba), accès, ou le lieu de la source d'eau. On

¹² Coran 5 ; 48 (réf supra); Coran 45 ; 18 : « Puis Nous t'avons mis sur la Voie de cette morale (ou règle) (elamr) . Suis-la donc et ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas ». Coran 42 ; 13 : « Il vous a donné une Voie (chara'a) en matière de religion, ce qu'Il avait enjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, ainsi que ce que Nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus », et Coran 42 ; 21 .

ne retrouve pas au sein du Coran ce sens de législation ou de loi comme répertorié dans le langage islamique commun. En effet, ce concept pluriel et comme le dit justement l'islamologue Baudouin B. Dupret, « ...n'a en fait de sens que dans ses usages »¹³. Ce terme polysémique supposera, avec le temps un contenu le réduisant à sa dimension essentiellement juridique. On parlera de Lois islamiques (ahkam alchar'iya) avec ses peines, ses prescriptions et interdits interprétés à partir des « règles » (ahkam) du Coran. Or, ces lois dites coraniques (ahkam) sont très rares au sein du texte sacré soit, et selon les auteurs, entre de 50 à 200 versets sur plus de 6661. Le texte coranique n'est donc pas une source de législation à proprement dit, il est plutôt une source d'éthique akhlaq de recommandations et de guidance pour l'humanité (huda linass).

C'est ainsi que la Charia en tant que comme normativité juridique ne sera ins-

¹³ B Dupret La Charia, Des sources à la pratique, un concept pluriel, p 12 La découverte, 2014.

titutionnalisée qu'à partir du IX^{ème} siècle notamment avec le début de l'édification du Fiqh¹⁴. La Charia élaborée et construite, avec le temps comme Loi Divine a été le produit d'une nécessité juridique produit donc d'une construction humaine. Selon ce sens elle n'est donc pas sacrée.

Fiqh ?

Littéralement, le Fiqh provient de la racine « ta-fa-qa-ha » et qui signifie la compréhension (fahm) et la connaissance ('ilm). Les Fuqaha sont avant tout des religieux qui font un effort d'interprétation et de raisonnement (ijtihad) sur les sources sacrées afin d'y extraire une compréhension (istinbat al-ahkam) juridique, sociale et culturelle ('ibadat), pragmatique (maslaha/ intérêt général) adaptée aux différentes conjonctures sociales ('urf), parfois selon

¹⁴ Elle sera ainsi appréhendée comme « Lois islamiques » (ahkam alchar'iya), avec ses peines, ses prescriptions et interdits interprétés à partir des « règles » (ahkam) du Coran. Or, ces lois dites coraniques (ahkam) sont très rares au sein du texte sacré soit entre 50 et 200 versets selon les auteurs.

des situations généralement émises au cas par cas- une sorte de casuistique théorique¹⁵.

Le Fiqh a été initialement caractérisé par sa pluralité (quatre écoles juridique au sein du monde sunnite) et sa diversité (le VIIIème siècle a connu un vif débat entre les partisans du raisonnement personnel (ahl al-r'ay) essentiellement les Hanéfites en Irak et ceux de la tradition (ahl al-hadith) les Malékites à Médine)¹⁶. Le Fiqh classique, durant l'âge d'or de l'islam, a donc toujours eu le souci des exigences sociales (li darroumati ahkam), a fait preuve de flexibilité et de contextualisation (ijtihad).

La mission première des juristes était d'accorder des allègements, des dérogations et des permissions de facilité (yusr)¹⁷.

¹⁵ Laghmani Slim, « Les écoles juridiques du sunnisme », Pouvoirs, 2003/1 (n° 104), p. 21-31. DOI : 10.3917/pouv.104.0021. URL : <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2003-1-page-21.htm>

¹⁶ L'instauration donc d'un supposé consensus – tardif- des écoles juridiques est plutôt le reflet de la défaite du courant de pensée rationaliste, durement combattu par le courant traditionniste Laghmani Slim, « Les écoles juridiques du sunnisme », ref supra.

¹⁷ Hadith : « yassirou wa la tou'assirou » : facilitez les choses et ne les rendez pas difficiles.

C'est avec le déclin de la civilisation islamique que les différents disciples et les générations ultérieures vont progressivement s'enfermer dans l'imitation aveugle (taqlid) de leurs fondateurs et vont ainsi sacraliser leurs pensées et leurs avis juridiques.

Et c'est justement, lors de cette malheureuse rencontre entre un Fiqh en phase de clôture et de déclin avec l'administration coloniale dans les pays majoritairement musulmans qu'une autre confusion va avoir lieu, à savoir celle qui consiste à considérer le Fiqh, comme étant l'équivalent juridique du droit et de le catégoriser en tant que droit musulman. En effet, l'administration coloniale va imposer un système de droit positif appelé Droit musulman dont l'impact ne cessera de se faire ressentir jusqu'à nos jours. Ce Droit musulman, comme l'ont décrit certains auteurs contemporains, notamment Dupret et Buskens¹⁸ (dans leur ouvrage : L'invention

¹⁸ Léon Buskens, Baudouin Dupret ; L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique. L'Orient créé par l'Orient, Karthala, pp.71-92, 2012. halshs-00743741

du Droit Musulman) : « est l'exemple même de l'intrusion coloniale au sein de la normativité religieuse traditionnelle »¹⁹.

Le droit musulman est donc, un droit à contenu hybride, ne se rattachant complètement ni au Fiqh classique, ni au droit européen.

C'est ainsi que les concepts fiqhiques transférés d'un système à un autre vont perdre de leur signification, de leur pertinence et de leur cohésion interne. Un exemple de ce que certains penseurs contemporains ont appelé « transculturation », est celui du contrat de mariage et du principe de dissolution du mariage à l'initiative de l'épouse, tel que prévu au sein du Fiqh classique²⁰. En effet, alors que dans les lois postcoloniales le divorce est devenu un droit exclusif unilatéral de l'époux - tel que conçu dans le code Napoléonien- les juristes

¹⁹ Cette intégration du droit européen au sein de la norme juridique islamique a eu lieu aussi bien dans les régions non colonisées comme pour l'Empire ottoman que pour les pays colonisés à qui le droit positif fut imposé par l'administration coloniale

²⁰ Ibid.

musulmans de l'ère classique permettaient aux épouses de revendiquer leur demande de divorce mais aussi la possibilité de stipuler dans leur contrat de mariage toutes leurs conditions préalables (le droit de divorcer, le droit de refuser la polygamie...). Ce type de contrat où l'épouse négocie les termes de son mariage est devenue obsolète avec les nouveaux codes de la famille.

L'intrusion du système juridique colonial (avec l'aide de certaines élites savantes locales) a façonné donc l'ensemble du système traditionnel et seuls, le statut personnel et dans un moindre degré le droit pénal, sont restés sous l'emprise du dit droit musulman²¹. Cette entreprise a été malheureuse notamment pour les droits des femmes, déjà malmenés par un Fiqh en décadence. Ce qui définit, finalement

²¹ Il faudrait noter ici, que l'élite colonisée à elle aussi joué un rôle dans l'élaboration de ce droit musulman hybride à laquelle elle a contribué et collaboré, comme l'ont rappelé les auteurs des deux articles précédents (Buskens, Dupret et Ibrahim Moosa).

le « moment colonial », - comme le précise l'anthropologue américain Talal Assad, c'est le pouvoir d'exercer cette stratégique distinction entre lois et éthique, autrement dit, de dépouiller le Fiqh de son cadre éthique et de le codifier dans des lois rigides²².

Ceci est important à connaître à l'heure où comme récemment toutes les tentatives de réformes dans les pays musulmans continuent de se heurter à la supposée sacralité du « droit dit musulman » dénommé couramment char' الشرع الشريعة car compris comme étant des lois divines (ahkam achar'iya). Le Droit dit musulman (char') qui se résume au droit familial est aujourd'hui le dernier bastion de résistance de l'islam pour les traditionalistes.

²² Selon l'idée de Talal Assad in Islamic law and colonialism ; Ibrahim Moosa

V. Les alternatives proposées par les nouvelles lectures réformistes autour de la question des femmes et de la famille :

Quelles seraient donc les alternatives réformistes possibles au sein du référentiel religieux pour sortir de cette tension dualiste entre un Universel droit humaniste abstrait et d'une jurisprudence (fiqh) en stagnation ?

L'une des alternatives prometteuse, est celle d'une vision réformiste, initiée par une dynamique d'académiciens et théologiens hommes et femmes, à travers le monde, qui depuis plus de trente ans, propose avant tout, une approche prioritairement éthique des Textes scripturaires de l'islam, et ce à l'opposé de ce que des siècles de compilations théologiques et juridiques ont appliqué comme cadre de lecture strictement legaliste, omettant ainsi une valeur centrale au sein du texte à savoir celle de sa dimension éthique et du modèle prophétique (انك على خلق عظيم).

Il s'agit d'une nouvelle approche qui adopte une double perspective, à la fois fondée sur l'approche éthique et spirituelle de la foi (إيمانية أخلاقية) et sur une démarche rationnelle rigoureuse (عقلانية) en rapport avec le texte sacré et sa tradition interprétative.

Nous partons donc du postulat qui affirme que le Coran en tant que texte sacré a une vision du monde cohérente et des enseignements théologiques, éthiques et juridiques profondément connectés et que l'on ne peut pas dissocier sa vision éthique de sa dimension juridique normative comme le fait la lecture traditionaliste dominante.

Cette perspective éthico-spirituelle n'est pas à proprement dite nouvelle. Divers érudits, juristes, théologiens et philosophes musulmans soufis de l'ère classique se sont penchés sur cette question éthique. Cependant, cette contribution est restée très modeste, n'ayant pas pu être conçue en tant que catégorie théorique à part entière dans l'histoire des sciences islamiques.

En effet, les premiers théologiens qui ont débattus des questions éthiques et notamment les Mutazilites, n'ont pas pu développer une théorie substantive sur la morale éthique²³.

Certains penseurs contemporains ont d'ailleurs noté l'importance de cette lacune et relevé comment les normes éthiques, en tant que sources d'enseignement, n'ont pas été prises en considération dans l'étude des sources scripturaires²⁴. Je citerais : Mohammed Draz, le japonais Toshihiko Izutsu²⁵,

²³ On citera, entre autres, Hassan el-Bassri (d728) qui fera le lien entre éthique et dimension ascétique, al-Mawardi (d1058), Ibn Hazm (1064), ElAsfahani(1108) qui parlera de makarim alakhlaq noblesse de la morale...

²⁴ On pourra citer comme chercheurs pionniers dans cette approche éthique : Mohammed Abdellah Draz, Fazlu Rahman, Saba Mahmood, Wael Hallaq... Voir pour plus de détails l'article de Mohammed Ghaly : "A pressing demand and promissing field", in *The Journal of Islamic Ethics*, n°1, 2017, pp. 1-5. Disponible sur https://brill.com/view/journals/jie/1/1-2/article-p1_1.xml?language=en (consulté le 18 janvier 2023).

²⁵ IZUTSU, Toshihiko, *The Structure of the Ethical Terms in the Qur'an*, Tokyo, Keio Institute for Philological Studies, 1959.

Khaled Abu al-Fadl²⁶ et d'autres²⁷... Cependant, deux auteurs contemporains marocains ont été prolifiques sur ce sujet ce sont respectivement les penseurs marocains Taha Abderrahman et Mohamed Abed al-Jabri dont l'idée majeure – quoique selon une approche philosophique différente, le premier soufi et le second rationaliste – réside dans le fait que le renouveau de la tradition musulmane au sein de la modernité ne peut être effective qu'à travers un discours religieux sur l'éthique²⁸.

La vision réformiste des textes scripturaires va ainsi se baser sur une

²⁶ ABU EL FADL, Khaled, *The Search for Beauty in Islam*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2006.

²⁷ On citera entre autres Ziba Mir-Hosseini, Asma Barlas, Kecia Ali, Zahra Ayubi, Saddiya Shaikh, Mulki al-Sharmani et Omaima Abou-Bakr. Voir également notre dernière contribution à un ouvrage collectif à ce sujet : « Justice and Beauty in Muslim Marriage : Towards egalitarian ethics and Laws ; edited by Ziba Mir Hosseini, Mulki Al-Sharmani, Jana Rummingers and Sarah Marsso. Oneworld Academic, London, 2022.

²⁸ AL-JABRI, Mohamed Abed, *Al-Aql al-Arabi al-Akhlaqi* (The Arabi Ethical Reason), Beyrouth, Center for Studies of Arab Unity, 2001. ABDERRAHMAN, Taha, *Su'al al-akhlaq*, Beyrouth, Al-Markaz al-thaqafi al-'arabi, 2000.

approche qui sera à la fois 1) éthique et holistique quant à sa capacité à mettre en évidence les valeurs intemporelles au sein du texte en tant que Livre ouvert sur l'univers et toute la création (al-kitab al-mandhur) 2) téléologique en rapport avec les finalités du texte, 3) critique de l'histoire de l'exégèse traditionnaliste.

1- La dimension éthique de la révélation est absolument centrale, voire primordiale, et de ce fait, doit être privilégiée par rapport à la dimension juridique qui a prédominé durant des siècles. C'est une approche qui peut nous aider à distinguer entre le conjoncturel historique du moment précis de la révélation et sa dimension éthique intemporelle. En effet, le conjoncturel est celui retrouvé dans les versets parlant des peines, des châtiments corporels, de l'esclavage, de la loi du talion (qisas), des conquêtes tribales et des butins de guerre. Ce sont des versets qui le plus souvent commence par un questionnement (ويسألونك عن). Tandis que la dimension éthique qui est intemporelle et valable en tout temps et tout lieu (salih li kuli zaman wa makan).

se décline en différents concepts universels : exigence absolue de préserver la dignité humaine (walakad karamna bani adam)²⁹, corollaire du droit à la libération humaine (muhararan) et liberté de conviction³⁰ (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر), l'injonction à la mise en œuvre de la justice 'adl et de son corollaire de l'excellence (ihsan) (selon Ricoeur la justice a besoin de l'équité et de la sollicitude pour sortir de l'abstraction d'une justice informalisée); l'importance de l'équité (qist), l'obligation de l'accès au savoir et à la connaissance ('ilm), respect de la diversité (ikhtilaf), l'usage inéluctable de la raison ('aql), importance de la sagesse (hikma), valeur fondamentale de l'intégrité morale (taqwa), nécessité de la bonne action ('amal salih), du bel agir et de l'excellence (ihsan), d'agir et de juger dans la compassion (rahma) et dans le bien commun (ma'ruf,) de l'amour (mahaba) et de la beauté (jamaliyat).

²⁹ « Certes, Nous avons honoré la progéniture d'Adam », Coran, 17 ; 70.

³⁰ La liberté de conviction n'a pas été retenue dans la réforme de la constitution en 2011, cependant il est important de signaler que le Haut Conseil des Oulémas du Maroc a reconnu ce principe comme étant inhérent à l'islam dans un ouvrage « sabil aloulam'a » publié en 2016.

II- Cette approche se base également sur la méthodologie des finalités du texte (maqasid) (dont on parle beaucoup mais qui est très peu appliquée), codifiée par Imam al-Shatibi au XIème siècle et qui donne la priorité à des finalités intemporelles dont notamment le bien-être social des gens (maslaha al-'amma). Shatibi avait compris qu'un nouvel ijthad était nécessaire en réformant les fondements du fiqh et en se basant sur les priorités et finalités éthiques (au lieu de se contenter de faire des interprétations littérales ou celles basées sur l'analogie (qiyas) ou l'extraction de normes légales). « Si le texte s'oppose à un intérêt général alors on choisit l'intérêt général parce que le texte à l'origine a pour finalité la préservation de cet intérêt général »

مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل الى اعتبار
المصلحة العامة. وإذا تعارض النص مع المصلحة العامة عمل
بالمصلحة لان النص جاء أصلا من اجل رعايتها.

III- Enfin, cette relecture se base aussi sur les données historico-critiques

proposées aujourd'hui par les sciences humaines et sociales³¹ ou approche historico-critique (ou diachronique (historique))³². Cette méthode permet de discerner entre les

³¹ Si cette méthode est récente, une approche similaire, sur certains points, a existé chez certains théologiens musulmans, quoique sans les outils méthodologiques modernes que l'on connaît aujourd'hui. En effet, de nombreux exégètes classiques ont fait usage de leur raisonnement critique – notamment au sein du courant des rationalistes et des hanéfites – ainsi que d'une compréhension contextualisée des textes, en utilisant l'outil de l'ijtihad, ou effort de raisonnement. Ainsi, dans l'approche critique des données historiques, l'étude des circonstances de la révélation (asbab al-nuzul) est une des branches des sciences du Coran ('ulum al-Qur'an) initiée par l'Imam al-Wahidi au X^{ème} siècle. Cette science, établie il y a des siècles, n'utilise certes pas les outils des sciences sociales modernes, cependant elle est intéressante à connaître car elle permet de faire face à de nombreuses interprétations erronées du texte, instrumentalisées par des courants littéralistes voire extrémistes qui citent et usent de versets en dehors de leur contexte historique pour justifier des comportements erronés, voire qui cautionnent une lecture abusive et violente du texte, sans avoir aucune connaissance du sens ni du pourquoi de leur révélation à un moment donné de l'histoire de l'islam.)

³² Certains historiens contemporains affirment qu'il paraît impossible de comprendre ces textes religieux à l'aide d'une critique purement rationnelle. Pour plusieurs, cette méthode ne tient pas compte de la dimension de la foi, c'est la plus grande faiblesse de la méthode. Certains affirment alors qu'on est maintenant arrivé à une époque postcritique. Vogels, Walter, « Les limites de la méthode historico-critique », in Laval théologique et philosophique, n°36 (2), 1980, pp.173-194. Disponible sur <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1980-v36-n2-ltp3391/705793ar/>

interprétations façonnées par les différents contextes idéologico-politiques de l'époque et celles à dimension morale universelle ou théologique intemporelle. Actuellement une autre approche celle dite synchronique ou rhétorique sémitique (concordance), où le texte est pris tel qu'il est en cherchant à en comprendre le sens à partir de sa structure interne. On part d'une hypothèse opposée à celle de l'approche H-C, à savoir que le texte à une cohérence interne malgré sa fragmentation comme supposée par la méthode historico-critique. (La rhétorique sémitique est fondée sur les principes de symétries des versets – parallélisme (unités textuelles au contenu semblables reprise dans le même ordre) / concentrisme selon Michel Cuypers).

Grâce à ces différentes méthodes et d'autres aussi que je n'ai pas le temps de développer par manque de temps- certaines questions juridiques problématiques actuelles qui sont au centre de la tension dualiste entre référentiel

universel et religieux, et qui sont en total déphasage avec la réalité sociale, ne sont plus appréhendées de façon littéraliste, ni extraites de leur contexte textuel, mais plutôt lues et analysées à l'aune de la dimension éthique globale qui devient ainsi le cadre normatif indépassable... C'est ainsi que l'on pourra déconstruire un grand nombre d'argumentaires juridiques, datant du 9ème siècle pour la plupart, devenues complètement obsolètes non seulement avec la réalité sociale mais en déphasage avec la cohérence éthique du Texte lui-même.

Je citerais, à ce sujet, brièvement et à titre d'exemple et de façon non exhaustive, les deux points polémiques, qui finalement résument toute la question théologique des réformes en Islam, savoir celui de la question de l'égalité entre hommes et femmes et de son corollaire de l'héritage. Rappelons ici qu'il s'agit d'une égalité en droits, devoirs et responsabilités.

Même si le terme même d'égalité³³ (musawat) n'apparaît pas dans les sources scripturaires, son esprit, sa traduction et son sens philosophique sont présents et parfois de façon évidente selon des catégories conceptuelles égalitaires (marginalisées ou ignorées par l'exégèse traditionnelle), telles que :

- L'égalité dans la création humaine : la création humaine telle que décrite par le Coran est absolument égalitaire. Hommes et femmes sont créés à partir d'une même essence (nafss wahîda) et contrairement à ce qu'en dit l'exégèse classique, le Texte ne reproduit pas le mythe universel et misogyne

³³ Rappelons aussi, comme le dit l'anthropologue iranienne Ziba Mir-Hosseini que « même si les idées d'égalité entre les sexes appartiennent au monde moderne et étaient naturellement absentes des théories et systèmes juridiques prémodernes islamiques, néanmoins, jusqu'au XIX^{ème} siècle, la tradition juridique islamique accordait aux femmes de meilleurs droits que ceux dont jouissaient les femmes en occident. 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 »

de la création subalterne de la première femme à partir de la côte d'Adam, encore moins celui d'un péché originel attribué à une Ève tentatrice comme retrouvé dans l'interprétation biblique.

- L'égalité quant aux critères d'évaluation des hommes et des femmes : basée non pas sur leurs différences biologiques mais sur a) leur humanité, théologie humaniste (le Coran parle avant tout d'être humain insan, b) sur leurs bonnes actions ou le bel agir (al-'amal al-salih) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً (pour abed al-Jabri c'est LE concept éthique par excellence et qui a été omis par la lecture traditionaliste)³⁴, c) leur intégrité morale (إِنَّا أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ) (taqwa)³⁵ d) à travers le produit de leurs labeurs dans cette vie للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن (al-iktisab)³⁶.

³⁴ Coran, 16 ; 97.

³⁵ Coran, 49 ; 13.

³⁶ Coran, 4 ; 32.

- L'égalité entre hommes et femmes est constitutive de l'alliance mutuelle femmes et hommes sont alliés les uns aux autres (awliya')
الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ
يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ³⁷
à l'échelle de la responsabilité individuelle mais aussi collective et sociopolitique (ya'murun bi-l-ma'ruf wa yanhaun 'ani al-munkar³⁸).

- Elle est structurelle à l'implication mutuelle des femmes et des hommes dans l'édification de la civilisation humaine (istikhlaf)³⁹ sur terre. هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلَائِفَ الْأَرْضِ.

- Le contrat de mariage au sein du Coran est défini en des termes qui sont le plus souvent absents du répertoire du fiqh. En effet, alors que le fiqh parle de possession de la femme (mut'a), de contrôle du corps de la femme (tamkin), de soumission (taa'), d'autorité (sultat al-zawj) ...Tous ces concepts fiqhiques sont absents du texte

³⁷ Coran, 9 ; 71.

³⁸ Ibid.

³⁹ Coran, 35 ; 39.

coranique. Le Texte sacré décrit le mariage comme un contrat lourd de sens (mithaq ghalid), conditionné par des principes éthiques tels que la bienveillance mutuelle (ma'ruf), la concertation (tashawur), le consentement mutuel (taradi), la nécessité de la belle générosité (ihsan) et la bonté (fadl), de l'amour profond (mawada) et de bienveillance (rahma) entre les deux époux.

Il s'agit là bel et bien de concepts égalitaires qui constituent le cadre de référence de la vision éthique du message spirituel de l'islam et sur ce que devraient être les normes qui régissent les relations hommes femmes. L'égalité au niveau ontologique, culturel et eschatologique est certes reconnue par l'interprétation classique traditionaliste mais celle-ci refuse celle de l'égalité juridique. Il n'y a pas eu de traduction des dispositions éthiques du texte au niveau théologico- juridique.

Ce cadre éthique global n'a donc pas été pris en compte par la lecture traditionaliste, qui s'est par contre focalisée sur les quelques

passages circonstanciels qui reproduisent une certaine inégalité, produit de la différenciation sociale entre les hommes et les femmes et consubstantielle à l'ordre normatif de l'époque. Cela nous pousse à affirmer que les sources scripturaires énoncent de ce fait plus une éthique de justice et d'égalité plutôt que l'égalité de genre formulée aujourd'hui.

Tout ceci nous pousse à avancer que le Coran peut avoir dans certains passages une vision « androcentrique » (un discours focalisé sur les hommes), mais il n'est certainement pas misogyne comme le prétendent certains. Alors que la majorité des interprétations théologiques de l'exégèse et du Fiqh ont été source première de misogynie.

La question de l'héritage :

Cette question doit être lue à l'aune des catégories conceptuelles égalitaires et éthiques précitées mais aussi à la lumière des règles instituées par le Coran lui-même, comme celles de la priorité du testament

(wassiyah) que le Fiqh a abrogé ou en a minimisé la pratique. Le contexte historique de la Révélation montre la généralisation du droit à l'héritage à toutes les femmes (alors qu'elles n'en avaient pas le droit avant l'islam comme d'ailleurs les gens âgés et les enfants). Elles ont eu droit à l'héritage, malgré le fait qu'elles ne participaient pas aux dépenses ni à la défense de la tribu, autrement dit, malgré le fait qu'elles ne répondaient pas aux critères de mérite de l'époque. Cette philosophie des finalités nous pousse à dire qu'aujourd'hui⁴⁰, alors qu'elles participent pleinement à la maintenance du foyer, de la famille, aux différentes charges matérielles, à l'économie du pays, il faudrait relire les versets de l'héritage selon leur esprit et finalité première qui sont ceux de l'exigence de justice (maqsad 'adl) du Coran. Et revendiquer aujourd'hui cette finalité éthique dans le contexte social qui est le

⁴⁰ Au Maroc, selon le HCP les femmes qui prennent en charge la totalité du ménage constituent 18% des familles/1famille sur 5 est prise en charge par une femme seule au Maroc.

nôtre ce n'est pas toucher à la sacralité du Coran mais plutôt aller exactement dans le sens évolutif de son éthique de justice égalitaire⁴¹.

Le texte du Coran offre des espaces d'interprétation et de contextualisation considérables pour chaque époque. L'éthique en filigrane est la même : justice et équité quel que soit le contexte, ce qui change ce sont les modalités de leur mise en œuvre dans la réalité de chaque époque. Concernant la question de l'héritage, il ne s'agit donc pas ici d'une problématique théologique indépassable, mais plutôt d'une question qui reste intimement liée au pouvoir économique des hommes.

⁴¹ Pour la question du ta'sib et selon le droit chiite : il s'agit de donner la priorité à l'héritage seulement à ceux qui sont cités dans le Coran (parents, enfants, époux). C'est en leur absence -et en leur absence seulement -que l'on peut donner une part de l'héritage aux plus proches grands parents, puis oncles, puis cousins ect...de proche en proche. Tant qu'un héritier est présent du groupe prioritaire personne d'autre n'a droit à l'héritage.

Conclusion :

Toute loi dont les finalités sont la Justice, l'Égalité et l'Équité est une loi qui répond aux critères de l'éthique musulmane. Il y a donc un espace commun qui unit le référentiel religieux aux lois du droit positif dit universel, c'est celui de l'éthique. Le système éducatif a donc un rôle primordial à jouer, autrement dit à éduquer à la reconnaissance de cet espace éthique et juridique commun à notre humanité. Cela doit donc commencer à l'école par l'éducation à un universel humain produit d'un héritage civilisationnel pluriel et dont le référentiel religieux de l'islam fait partie intégrante. Il s'agit d'enseigner aux jeunes générations que les valeurs telles que la liberté, la justice, l'égalité, le savoir, la raison, l'amour et le respect des divergences, au sein de la famille et de là au sein de la société sont des valeurs non seulement intrinsèques à l'islam mais également à l'Orient, à l'Occident, au monde, et qu'elles

ne sont le monopole d'aucune civilisation ni dévolues à une culture ou une idéologie donnée. Cela nous permettra de redonner à la famille sa place centrale basée sur un modèle non pas de domination mais sur celui du partage et de la gratitude mutuelle. Un modèle de famille qui permettra aussi de redonner à la famille son rôle majeur dans l'éducation des générations à venir et de là à l'espoir d'un monde meilleur. InchaAllah.



أكاديمية المملكة المغربية
ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⵎⴻⵔⴰⵏⵜ ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ | ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ACADÉMIE DU ROYAUME DU MAROC

Avenue Mohammed VI, Km 4 10100 Rabat Maroc
Tél. +212 537 75 51 99 | Fax +212 537 75 51 01
alacademia.org.ma | info@alacademia.org.ma