

La déconstruction féministe du traditionalisme religieux : la perspective d'Asma Lamrabet

Badr KARKBI *

Résumé : Au Maroc, et ailleurs, le féminisme islamique propose une troisième voie qui revendique une égalité des sexes dans le cadre du corpus musulman. Asma Lamrabet illustre de manière significative ce courant. Elle estime que l'égalité des sexes peut s'inspirer de la religion par une nouvelle approche du fait coranique. Ainsi, le Coran peut devenir un pilier du changement social qui jette les bases d'une plus grande équité et justice sociale. Cet article s'intéresse à sa pensée en analysant plusieurs de ses ouvrages (communications, écrits, sorties médiatiques). Bien que Lamrabet soit féministe de renom, sa pensée n'a fait l'objet d'aucune étude systématique. Cet article entend combler cette carence en scrutant la quintessence de son discours critique envers le paradigme religieux dominant.

Mots clés : féminisme islamique, Asma Lamrabet, Maroc, traditionalisme, réformisme

L'une des caractéristiques principales du système politique marocain est l'imbrication des champs politique et religieux. Cette alliance trouve son image symbolique dans l'unité du corps physique du monarque – commandeur des croyants. Au cœur de l'identité nationale, le sacré est encastré dans un système d'intérêts, d'enjeux et d'idées politiques. Hétéroclite, il est composé d'éléments divers

* Badr Karkbi est enseignant-chercheur en sciences politiques à l'Université Moulay Ismail de Meknès, au Maroc et chercheur associé à l'Institut de recherche Montesquieu à l'Université de Bordeaux.

parfois en compétition. En effet, depuis son indépendance, la Monarchie a défini une référence à un islam national et territorialisé. Cette construction idéologique, renforcée par la formulation très précoce d'un ordre public religieux, se réfère au malikisme comme rite unique, contrairement à d'autres pays où plusieurs rites coexistent. Ce choix du rite malikite n'est pas nouveau : il procède d'une longue maturation historique où le savoir-faire des clercs andalous accueillis après la Reconquista s'est conjugué avec un puritanisme amazigh (berbère) aussi pragmatique que rigoureux. D'où l'option politique qui consiste à insister sur le projet national de l'islam marocain fondé sur le malikisme pour le protéger du salafisme international.

Ce projet répond également à l'exigence du développement politique. Afin de consolider un État national légué par le protectorat, deux protagonistes étaient appelés soit à la coexistence, soit à la confrontation dans l'exercice du pouvoir : la tradition et la modernité. Dans une société en pleine mutation, le néo-makhzen (allusion faite au Maroc postcolonial) a réalisé la synthèse entre la réalité et de la nouvelle société capitaliste créée par le protectorat français au Maroc (1926–1956) et la société traditionnelle. C'est dans ce sens que la monarchie effectue un travail de « réinvention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger, 1983). Ce traditionalisme religieux, explique l'historien Abdellah Laroui, est l'œuvre d'une élite qui se trouve dans une situation d'autodéfense et qui alors se convertit. Ce processus vise à s'approprier la tradition religieuse à des fins politiques (Laroui, 2005 : 34).

La diffusion de ce traditionalisme religieux dans la vie politique marocaine a été contestée par une variété d'acteurs : la gauche marxiste, l'islamisme et les intellectuels. Plus récemment, un nouveau courant se réclamant du féminisme tout en s'inscrivant au sein du paradigme islamique est de plus en plus visible. Apparu en Iran puis répandu ailleurs, le féminisme islamique s'appuie sur les acquis du féminisme universel en élargissant sa sphère à d'autres espaces et contextes au-delà de l'Occident (Badran, 2009 : 11). Il exprime une individualisation et une démocratisation de l'interprétation religieuse acquise par les femmes. En participant à la production d'une nouvelle exégèse théologique, les féministes islamiques cherchent à adapter l'universalisme féministe aux spécificités culturelles du monde musulman par une herméneutique qui part de l'islam lui-même pour le réformer. Ce « cadrage »

(Goffman, 1991) est important pour la saisie d'un tel phénomène. Le féminisme islamique insère ses revendications dans le cadre des problèmes que connaît le monde musulman pétri par l'héritage patriarcal et le discours traditionnel et milite pour que certaines interprétations soient reconsidérées ou réfutées conformément aux principes et à l'esprit égalitaire des textes sacrés. Pour Zakia Salime (2011), la lutte américaine contre le terrorisme et les discours transnationaux haineux contre l'islam ont favorisé l'adoption d'un programme des droits des femmes par la mouvance islamiste. Parallèlement, les féministes acceptent de plus en plus les revendications d'autonomisation des femmes au sein du paradigme musulman. Selon elle, l'interaction entre les deux favorise l'épanouissement de ce courant.

Malgré l'intérêt que présente la réflexion d'Asma Lamrabet pour le champ du féminisme islamique, sa pensée est peu abordée. Partant de cette insuffisance, cet article s'intéresse à sa pensée en analysant un large corpus de ses discours, ses écrits et ses sorties médiatiques. Cette analyse de la littérature grise est complétée par un entretien que nous avons effectué le 7 octobre 2022 avec elle et que nous reproduisons tout au long de cette contribution. En effet, l'entretien constitue un mode d'accès à l'univers de la militante et relie les espaces sociaux aux temporalités en jeu (temps social, temps théologique, temps biographique). Nous avons privilégié la méthode semi-directe qui vise à « saisir la représentation du monde social des individus interrogés, plutôt que de les imposer par les modalités de réponse fermée » (Singly, 2012 : 66). Cette approche consiste à donner aux personnes interrogées le plus possible l'occasion de s'exprimer, mais avec un niveau raisonnable d'intervention et d'orientation. Elle vise à approfondir le sujet en clarifiant certaines thématiques intellectuelles fondamentales pour le bon déroulement de la recherche. Ainsi, l'entretien s'apparente plutôt à une forme de débat où nous devons intervenir de manière assez significative pour interpeller l'interviewée sur des clarifications linguistiques et théologiques, des exemples, des comparaisons, etc. De cette façon, nous avons donné à notre interviewée la liberté de s'exprimer ouvertement sur les sujets abordés.

Croyante et féministe : la formation d'une militante

Pourquoi une énième contribution sur le féminisme islamique ? Cette question se pose légitimement à tout chercheur désireux d'apporter une connaissance nouvelle sur une thématique abondamment commentée (Badran, 2009 ; Eddouada et Renata, 2010 ; Latte Abdellah, 2012 ; Hamidi, 2015 ; Jelloul, 2018 ; Ali, 2020). En tant qu'outil analytique, le féminisme islamique interroge les préjugés sexistes et les défis à l'égalité et remet en question l'acceptation généralisée des cultures sexuées parmi les musulmans. Au Maroc, on date la première vague du féminisme au milieu des années 1940. Lorsque cette expérience féministe liée aux partis politiques s'est essoufflée, les femmes syndicalistes ont pris en charge la lutte avec la création, en 1960, de la première organisation indépendante de femmes : l'Union progressiste des femmes marocaines. Cette instance est affiliée à la première centrale syndicale marocaine, l'Union marocaine du travail (UMT) (Ryadi, 2021). Ce n'est qu'au milieu des années 80 que la deuxième génération des féministes s'est constituée. Dans sa typologie sur le féminisme marocain, Fatima Sadiqi (2017) estime que cette période correspond à l'avènement du féminisme séculier composé essentiellement par des militantes de partis de gauche, essentiellement des femmes marxistes. 10 ans plus tard apparaît le féminisme islamique comme une réalité nouvelle qui a émergé dans le feu de la crise idéologique des années 90 sur la question de la femme. Représenté d'abord par des organisations d'obédiences islamiques (Justice et bienfaisance et le parti de la Justice et du Développement), ce « jihad genré » (Wadud, 2006) est porté par la suite par des universitaires.

L'une des pionnières de féminisme islamique au Maroc est sans doute Fatema Mernissi (1945–2015). Elle a été l'une des premières à démontrer que les principes religieux ont été instrumentalisés au service des hommes conservateurs motivés par des intérêts économiques. Mernissi a placé les droits des femmes dans un contexte plus large de justice sociale et économique. Elle estime que la première étape vers l'égalité des sexes et la justice sociale est la réalisation de l'autonomie individuelle. Les textes sacrés ont été instrumentalisés comme une arme politique pour imposer des lois qui légitiment l'infériorité féminine (Gray, 2018 : 125). Son discours a l'ambition de déconstruire le discours religieux pour remettre en

cause certains hadiths islamiques utilisés abusivement pour justifier le patriarcat masculin. Cette démarche, poursuit la sociologue, est de nature à retrouver l'essence du religieux enfoui dans des interprétations sexistes qui « assène[nt] au croyant comme vérité première un axiome politique aussi terrible et aux conséquences historiques aussi graves » (Mernissi, 1987 : 88).

Inspirée de cette approche, Asma Lamrabet va prolonger ce combat pour l'égalité des sexes en se démarquant par une approche moderne et des prises de position audacieuses. Cet engagement progressiste en faveur de l'égalité est couronné par sa présidence du Centre d'études féminines en islam, au sein de la Rabita al-Mohamadya des Oulémas du Maroc (CERFI), ce centre de recherche royal institué en 2010 dans le cadre de la réforme globale du champ religieux. Foisonnante d'événements, sa trajectoire est une clé d'entrée pour une bonne appréhension de ses idées. Elle est née à Rabat en 1961. Passionnée par la médecine, elle se spécialise en hématologie et exerce au sein de l'hôpital Avicenne de Rabat. Ce parcours universitaire ordinaire explique en partie le devenir de la théologienne. N'ayant pas de formation en sciences religieuses, elle se sert de son récit de vie pour entamer son cheminement spirituel :

Ma quête de la vérité a commencé d'une certaine manière au sein de ma famille. Mon père avait une posture schizophrène et dichotomique. D'un côté, il tenait un discours libéral et progressiste de par son appartenance politique. De l'autre côté, il avait une attitude traditionnelle et patriarcale. Concernant les sujets liés aux femmes, il disait souvent « c'est comme ça » (Lamrabet, entretien, 2022).

L'exil politique de son père en France pendant 15 ans reconfigure sa vision du religieux. Sa mobilité renforce davantage sa conviction que la condition féminine doit évoluer :

J'ai eu une enfance perturbée. On était forcés à l'exil, car mon père était un activiste de gauche. J'avais entre 12 et 16 ans à cette époque. Nous étions dans trois pays : la France, l'Algérie et le Liban. C'étaient des pays très agités et révolutionnaires marqués par le tiers-mondisme (Lamrabet, entretien, 2022).

Ce n'est qu'en 1991, avec la première guerre du Golfe, qu'Asma Lamrabet vit sa première crise identitaire. Elle estime que l'opération « Tempête du désert » est une attaque contre la personnalité et la

civilisation islamiques. Ses déplacements fréquents que favorise son mariage avec un diplomate lui offrent le temps nécessaire pour entamer sa propre recherche et mener une vaste recherche sur le statut de la femme en islam. Son séjour en Amérique latine constitue un tournant dans son récit de vie :

J'ai choisi la médecine d'abord pour sa dimension humaniste. J'ai effectué ensuite du bénévolat en Amérique latine en accompagnant mon mari alors diplomate en Argentine, en Colombie et au Chili. Je me disais toujours : après la fin des études, je vais consacrer le temps nécessaire pour faire des recherches sur l'islam, l'identité et la condition féminine. En Amérique latine, j'ai découvert la théologie de la libération. Ce qui m'a tant attiré dans cette théologie, c'est son volet révolutionnaire et son esprit de justice qui consiste à défendre les démunis et les pauvres au nom du spirituel. J'étais très inspirée par Leonardo Boff et Ali Shariati (Lamrabet, entretien, 2022).

En effet, c'est dans cette aire géographique qu'elle découvre la théologie de la libération. Éminemment politique, cette doctrine suggère que l'esprit de la religion est intimement lié à la justice sociale et conditionne le salut des pauvres par la remise en cause des structures économiques (Gray, 2018). Cette exigence d'un monde plus juste est au cœur des idées ultérieures de Lamrabet, pour qui seule une lecture alternative des textes sacrés peut mener à l'affranchissement en terre d'islam. L'expérience du bénévolat s'est donc avérée un tournant décisif dans sa vie en opérant un renversement paradigmatique de l'utilité du religieux dans la vie sociale. Le rôle de la mobilité est donc capital dans sa trajectoire sociale. Sa double connaissance du monde occidental et musulman assure à la féministe une légitimité au sein de ce courant. Cette position ambivalente élargit également la base de son public. Ses livres sont traduits en néerlandais et en anglais. Très active sur la scène internationale, elle fait partie de plusieurs réseaux et centres de recherche à l'instar de l'*Advocacy Group* du réseau international à Kuala Lumpur, la fondation les Trois Cultures à Séville et le Groupe international d'études et de réflexion sur femmes et islam à Barcelone.

La notoriété de Lamrabet s'explique aussi par son usage efficace des plateformes numériques. En s'exprimant publiquement sur son blog, elle échappe à la tutelle religieuse qu'elle dénonce tout en

produisant un nouveau type de discours transversal que relayent la télévision et les sites web. Ces réseaux numériques sont donc les nouveaux lieux d'énonciation de la théologie féministe. Bien que la dénonciation du patriarcat soit au cœur de la démarche féministe en terre d'islam chez Fatima Mernissi et Amina Wadud par exemple, Asma Lamrabet se distingue par son recours aux bienfaits qu'offre Internet comme une assise à la construction d'un discours universel, modéré et accessible. Sa présence virtuelle active assure à l'intellectuelle un vaste public. Cet engagement public s'inscrit également dans une stratégie communicationnelle. En amplifiant sa visibilité, elle légitime l'investissement féminin de l'espace public cloisonné par une lecture rétrograde de l'histoire islamique par la promotion d'une conception libérale et moderniste de la religion. En effet, les discours religieux étaient la propriété des oulémas qui, à travers une longue histoire, avaient déterminé les actions et les règles auxquelles les individus qui les tiennent devaient se soumettre pour ne pas permettre à tout le monde d'avoir accès à eux. Le discours, écrit Michel Foucault (1971 : 39), « n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer ».

Relire les textes sacrés : une perspective féministe

C'est au sein du féminisme islamique que Lamrabet se positionne. Ce courant renvoie à un mouvement intellectuel mondialisé d'herméneutique et d'exégèse religieuse susceptible de promouvoir l'égalité entre les sexes dans tous les domaines (de relecture et de travaux interprétatifs du Coran, des dits du prophète ou encore du droit musulman) (Latte Abdellah, 2012 : 54). Il s'ensuit que le féminisme islamique participe à l'expression active d'une nouvelle théologie qui revendique son attachement aux valeurs de l'islam tout en se distanciant des lectures rigides des textes sacrés. Pour elle :

Le féminisme a toujours existé, mais c'est bien le concept qui est européen. Le féminisme islamique est tout simplement une manière de prouver le féminisme dans le sud. Les musulmanes peuvent mener le combat pour l'égalité sans pour autant renier au référentiel musulman. Nous partageons les mêmes principes avec le féminisme dans son universalité (la suppression de l'injustice, l'égalité

entre les hommes et les femmes, le refus de la discrimination). Toutefois, la différence réside dans la méthode utilisée. Je suis une femme marocaine musulmane, donc j'ai mon propre contexte, et j'ai le droit que mes orientations émanent de mes traditions et de ma culture, car le changement vient de l'intérieur (Lamrabet, entretien, 2022).

L'historicisme féministe de Lamrabet (2016a : 49) est donc une tentative intra-islamique de déverrouiller « l'ordre patriarcal du discours ». Pour elle, trois causes ont déterminé la crise du monde musulman. D'abord, les conflits politiques. En effet, durant la période postprophétique, la rotation du pouvoir n'a pas remis en cause l'omnipotence de la jurisprudence (*fiqh*) politique orthodoxe¹. La clôture dogmatique qu'a connue le monde musulman a figé la connaissance dans le formalisme religieux et la nécessaire obéissance au détenteur du pouvoir. La consolidation de l'institution califale culmine avec le reflux de l'empire arabe et la perte de sa suprématie politique et militaire. Même sous la domination des Mamelouks, le califat abbasside a largement conservé sa position symbolique, car les États nouvellement fondés dans tout le monde musulman, y compris les Ottomans, ont toujours cherché à obtenir la reconnaissance officielle du calife pour légitimer leur domination (Ardic, 2012 : 84). Ensuite, les conquêtes islamiques se sont réapproprié les coutumes patriarcales des autres civilisations comme le harem et la réclusion des femmes. Enfin, la codification des sciences religieuses s'est articulée autour des coutumes qui puisent largement dans des conditions socioculturelles misogynes.

¹ On désigne par la « jurisprudence (*fiqh*) politique orthodoxe » l'ensemble des écrits doctrinaux qui ont institué le calife comme une structure nécessaire. L'idée de cette nécessité voit sa jonction dans la pensée politique de Mawardi (m. 1058) et de Ibn Taymiyya (m. 1328). Pour Mawardi, le califat assure une mission salvatrice, qui est l'exécution des lois de Dieu et la préservation du salut des croyants conformément à la charia, dans la mesure où la politique, dépouillée de sa temporalité, est assignée désormais à un objectif eschatologique. Ainsi le pouvoir religieux aura une prééminence sur le pouvoir temporel. L'imamat que représente le calife donne le magistère de légitimité aux princes et aux sultans, érigeant le calife désormais au rang des oulémas, connaisseurs de la religion, héritiers du Prophète. Dans le cas où le pouvoir du sultan serait hors de la loi religieuse, et partant tyrannique, il revient à l'imam de le rappeler à l'ordre sans pour autant lui résister ou appeler à le renverser. Le pouvoir du prince est une nécessité incontournable (Mawardi, 1915).

Ce rétrécissement de la tradition sunnite a favorisé l'expression d'une idéologie conservatrice et orthodoxe qui « cultive la dialectique d'un côté, la dogmatique de l'autre. Elle codifie les règles de la controverse avec ses adversaires et continue inlassablement à systématiser ses principes » (Laroui, 2009 : 110). Du hanafisme, première école juridique musulmane libérale et souple, au hanbalisme, courant rigoriste motivé par une interprétation littérale du texte, l'islam a évolué dans le sens d'une « une stratification accrue au niveau du dogme et de la foi » (Himmich, 1990 : 115). L'institutionnalisation de la restriction de la jurisprudence a ses justifications qui incluent la condamnation du rationalisme, l'évasion des soufis et les interprétations arbitraires de la réalité qui mènent potentiellement à l'anarchie, et la destruction de Bagdad par les Mongols et la perturbation subséquente de l'unité de la communauté. En ce sens, l'assujettissement de la raison ne s'applique pas seulement aux femmes mais aussi aux hommes. La fermeture de la porte de la jurisprudence et les exigences accrues pour l'accomplir limitent son utilisation à la seule prérogative des spécialistes qui ont à la fois le savoir et le pouvoir, excluant la pratique du reste des hommes et des femmes. Ainsi, la réforme religieuse doit emprunter une réforme sociale et sociétale globale en profondeur (Lamrabet, 2016b : 175).

Refusant de prendre acte de la saturation de l'espace doctrinal, Lamrabet exploite le récit prophétique pour extraire la dimension humaniste du Prophète et la version mondaine du Messager. Dans son livre *Le prophète de l'islam et les femmes de sa vie*, elle démontre la place essentielle qu'ont occupé les femmes dans le récit prophétique. Que ce soit Amina sa vraie mère, Halima sa nourrice, Chaimae sa sœur de lait, Oum Aymen sa gouvernante, Fatima Bint Asad l'épouse de son oncle et Khadija sa femme, le récit prophétique déborde de figures féminines qui ont marqué à bien des égards le Prophète en compensant la perte de ses parents à un jeune âge (Lamrabet, 2020a : 101).

La pensée de Lamrabet se veut un prolongement de la pensée réformiste de la renaissance. Concernant le rapport au patrimoine, cette dernière se veut l'héritière de Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) et Mohamed 'Abduh (1849–1905). Le premier, tout en invoquant la tradition, plaide pour un rôle renforcé et prééminent de la raison, seule capable de libérer l'esprit humain des illusions et des superstitions et de développer toutes ses capacités. Aucune autre

religion n'enseigne ainsi que la raison est capable de savoir tout et de juger et que la raison de chaque homme est capable de cela. Donc aucune n'accorde aux hommes le respect de soi-même et le sentiment d'égalité que possèdent tous les musulmans ou qu'ils devraient posséder s'ils connaissaient leur religion (Hourani, 1991 : 131). De même, Mohamed Abduh prône le rétablissement de l'âge d'or de l'islam, c'est-à-dire la religion comme la comprenait le Prophète, ses compagnons et ses prophètes sur la base de la « civilisation moderne » (*tamaddun*).

Rompant avec le postulat linéaire qui présuppose une évolution téléologique de l'islam, Lamrabet a l'ambition d'imposer une nouvelle lecture de l'héritage historique et de l'interprétation théologique. Il s'agit de dépasser la lecture traditionaliste ahistorique pour réhabiliter les valeurs de l'islam et restaurer l'éthique coranique. La méthode poursuivie est résolument orientée vers une réactualisation des textes sacrés par une approche multidimensionnelle. D'abord, le recours à l'histoire s'avère utile dans la mesure où Lamrabet éclaire quelques faits historiques ancrés dans l'islam pour explorer les « non-dits » sur l'histoire musulmane. Ainsi, l'histoire lui sert de prisme d'analyse de la façon dont ces discours traditionalistes se composent et se recomposent, et surtout se donnent à voir. Ensuite, elle montre les contradictions de ces discours par le décalage apparent entre les interprétations dogmatiques et le message coranique. Cela passe par une approche holistique qui insère le Coran dans la totalité sociale au détriment d'un réductionnisme historique, l'« interprétation personnelle » (*ijtihad*)² du juriste permettant d'adapter l'application de la loi islamique au contexte humain. C'est dire que le but de la révélation est indissociable des moyens de sa réalisation.

L'*ijtihad* et le féminisme ont également des origines généalogiques divergentes dans leur production épistémique dans la mesure où l'*ijtihad* cherche à comprendre un problème spécifique en utilisant le Coran et la tradition prophétique comme sources primaires de vérité, alors que le féminisme est ancré dans la production de connaissances par le vécu partagé des femmes. Bien que l'*ijtihad* et le féminisme impliquent une divergence dans les

² L'*ijtihad* désigne une méthode de raisonnement qui opère au sein d'un paradigme juridique pour produire un ensemble de règlements et de règles qui ne sont pas spécifiquement traités dans le Coran et les récits (*hadith*).

contextes historiques, les paradigmes, les utilités, les méthodes et les objectifs, tous deux font appel aux capacités des femmes à utiliser la raison. Dans ce domaine de l'exégèse, Lamrabet prolonge et critique une vieille théorie du droit musulman de l'imam Shatibi (m. 1388) des buts et des finalités de la « jurisprudence des objectifs de la loi islamique » (*fiqh maqâsid al-shari'a*)³. Elle estime que cette théorie, malgré sa flexibilité et son adaptation du religieux à la modernité, néglige pour autant l'esprit de la justice.

L'égalitarisme coranique contre le patriarcat sociopolitique

Asma Lamrabet réhabilite l'égalité entre les sexes en partant du Coran lui-même. C'est dire que tout en se positionnant dans un cadre intra-islamique, elle extrapole quelques concepts qui remettent en cause la distinction entre les hommes et les femmes. Elle se sert de l'exemple de la création pour inscrire l'égalité au cœur du message islamique. Elle défend l'idée selon laquelle Adam et Ève ont subi le même sort en se partageant mutuellement les responsabilités. Il s'ensuit que tous les deux sont califes sur terre. La seule différenciation selon cette lecture s'opère selon un critère moral (la piété) faisant abstraction de tout essentialisme biologique (Lamrabet, 2015 : 15).

Or, c'est dans son analyse des rapports conjugaux que se matérialise sa pensée. Cette institution centrale qui condense les rapports entre les partenaires est un terrain fertile pour l'observation de la domination masculine. Selon elle, l'interprétation religieuse dénature l'essence de la relation entre les époux en légitimant la tutelle masculine sous couvert du verset coranique de la sourate des femmes⁴. Partant, le droit légitime la supériorité masculine qui s'étend du champ familial au champ politique et transforme l'autorité

³ Cette théorie est articulée autour de cinq principes : la préservation de la religion, celle de la vie, celle de la raison, celle de la descendance et celle de la propriété. Ce qui assure la préservation de ces cinq principes est l'« intérêt public » (*maslaha*) ; ce qui va à l'encontre de leur préservation est un « tort » ou un « préjudice » (*mafsada*) (Masud, 2006 : 140).

⁴ « Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des avantages que Dieu leur a accordés sur elles et en raison des dépenses qu'ils effectuent pour assurer leur entretien » (Coran 4, 34).

du père en autoritarisme politique despotique⁵. Cette conception patriarcale que consacre une partie de la jurisprudence musulmane dépouille l'idéal coranique de ses principes moraux tels que l'altruisme, la bienveillance, l'affection et la miséricorde. Elle fonde *a contrario* une tutelle génératrice de la docilité et de l'obéissance. Ancré dans l'imaginaire musulman, ce concept trahit par conséquent le véritable sens de la *qiwwâma*⁶ qui renvoie à la justice et à l'équité. L'une des manifestations les plus significatives de ce détournement est l'obligation du tuteur sur la femme. Justifié par une nécessité historique de protéger la femme dans une conjoncture de vulnérabilité :

[...] le concept de « tutelle » qui est dérivé du noble verset 34 de la sourate al-Nisa (les hommes sont les gardiens des femmes), qui parle à l'origine du devoir des hommes d'assumer le parrainage et la responsabilité envers les besoins de l'épouse et de la famille, qui a été donnée dans la jurisprudence masculine pour distinguer la plupart des hommes sur la majorité des femmes, est devenue, selon la majorité des juristes, le critère unique et central dans les relations conjugales en particulier et les relations sociales en général, où la masculinité et la virilité représentent cette intendance, c'est-à-dire le contrôle et l'autoritarisme (politique et familial), qui dans toute la civilisation islamique ont consacré l'infériorité de la femme au nom de la religion. Cela contredit le concept du mariage, que le Saint Coran décrit comme une « alliance grossière » comme l'alliance de Dieu avec ses prophètes, qui est encadré par les « limites de Dieu », c'est-à-dire des principes moraux tels que la bienveillance et l'affection (Lamrabet, entretien, 2022).

⁵ Cette thèse se rapproche de celle qui a été développée par Hisham Sharabi (1996). Pour le penseur palestinien, le « néopatriarcat » est cette forme magistrale du pouvoir patriarcal, autour duquel est structurée la famille. La volonté parentale nourrit un consensus tacite fondé sur le rituel et la coercition. Le système relationnel interne de la famille patriarcale reste fondé sur la domination et l'autorité. La famille patriarcale est le miroir ainsi que le reflet des structures des relations sociales (Sharabi, 1996).

⁶ Étymologiquement, la *qiwâma* veut dire « accomplir », « maintenir », « supporter », « porter » quelque chose... ; *qawwâmûn* : correspond à la perfection de l'acte. Dans le Coran et selon le sens général du verset, ce terme signifie « soutenir » ou « subvenir » : « les hommes veillent, subviennent, pourvoient aux besoins des femmes ».

Cette lecture tendancieuse du texte sacré s'explique par l'hégémonie qu'exerce la pensée patriarcale sur toutes les sphères de la société. Pour Lamrabet, le patriarcat est une idéologie universelle et ancienne qui existe depuis des temps immémoriaux, qui n'a commencé à se rétracter qu'à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle avec la consécration des droits de l'homme ou de la personne. Selon elle, en terre d'islam, la coutume et la culture tribales dominent même après l'ère de la révélation. Elles ont imprégné les érudits qui avaient été élevés dans cette coutume et étaient incapables de réaliser l'essence du message coranique de l'émancipation.

La rhétorique du soutien financier masculin et de l'obéissance féminine est construite dans le cadre d'un modèle patriarcal qui consacre la division sexuée du travail et cantonne la femme aux tâches ménagères. Si le Coran semble encourager la propriété, l'héritage et le mérite économique des femmes, l'orthodoxie « fiqhiste » rend plus difficile l'accumulation de richesses. Dans les endroits où avoir de la richesse est synonyme de pouvoir, les restrictions culturelles et les normes imposées aux femmes les rendent moins capables d'accéder aux biens économiques, ce qui limite naturellement l'émancipation féminine. Les femmes se retrouvent ainsi enfermées dans un modèle patriarcal institutionnalisé qui légitime la domination masculine au nom de la tutelle financière. Ainsi, faute de renouveler l'interprétation religieuse, les traditionalistes imposent un discours dogmatique qui empêche l'émancipation. Même en Tunisie, où la polygamie a été abolie avec la réforme du code du statut personnel de 1956, les lois sur l'héritage ont continué à refléter les interprétations d'origine des écritures sacrées et, par conséquent, à être inégales. Pourtant, Lamrabet replace ce verset dans son contexte sociohistorique. Elle fait valoir que l'islam a introduit les lois sur l'héritage à une époque où les femmes avaient très peu de droits, et que le fait d'accorder des droits d'héritage, même limités, était révolutionnaire, voire transformateur. Elle est allée encore plus loin en démontrant qu'une exégèse contextualisée favorise en fait l'égalité des sexes dans les lois sur l'héritage :

Le Coran a édicté des règles pour la division de l'héritage laissant le choix à la pensée humaine de concevoir les objectifs appropriés selon le contexte sociétal. Nous constatons que le Coran parle d'enfants, de maris, de père,

de mère et de sœurs, et ne parle pas de grand-père, d'oncle ou de cousin, car ce sont toutes des interprétations. Et je pense que c'est juste à cette époque. Aujourd'hui, la réalité est complètement différente, par exemple, vous trouvez quelqu'un qui ne connaît pas ses oncles ou ses cousins, et elle a étudié et travaillé pour qu'un de ses cousins vienne reprendre l'héritage qui lui revenait (Lamrabet, entretien, 2022).

Convaincue de la nécessité d'une adaptation de l'héritage avec l'esprit du siècle, elle souhaite une réforme globale et contextualisée au-delà des aspects « techniques » qui entourent ces questions :

La raison de la moitié de l'héritage de la sœur est, comme les juristes en ont unanimement convenu, liée à la responsabilité mandatée et à la pension alimentaire du frère, qui est obligé d'assigner sa sœur, tandis que l'héritage de la sœur est pour elle seule à dépenser pour elle-même. Mais maintenant que les conditions sociales ont changé et qu'il est devenu difficile pour l'homme d'assumer toute la responsabilité financière et que la femme contribue à la pension alimentaire ou porte parfois toute la responsabilité, il doit y avoir des lois qui garantissent le respect à des fins de justice et d'équité et éviter les injustices (Lamrabet, entretien, 2022).

Dépassant cette approche essentialiste, elle s'attaque également à la question du voile :

Avant le vingtième siècle, nous ne connaissions pas le terme hijab. Cherchez le terme hijab dans les livres les plus importants pour moi, vous ne le trouverez pas là. Chaque région avait sa tenue, du Maghreb à l'Andalousie à la Chine musulmane et l'Inde. Avec le recul de la civilisation islamique, le recul de 1967, et toutes les idéologies nationalistes et capitalistes, l'islam politique est apparu, qui a fait parmi ses symboles et slogans le voile, et c'était un symbole d'identité et non plus un symbole de la spiritualité de l'islam. Lorsque nous revenons au terme voile dans le Coran, nous constatons qu'il n'a absolument rien à voir avec le voile que nous connaissons aujourd'hui (Lamrabet, entretien, 2022).

Un autre sujet controversé dans l'islam est le mariage entre musulmans et non-musulmans, surtout lorsque le mari n'est pas

musulman. Contrairement au judaïsme, où la judéité est matrilineaire, l'islam est patrilinéaire, de sorte que toute personne née d'un père musulman est considérée comme musulmane à vie. Ainsi, un homme non musulman souhaitant épouser une femme musulmane doit se convertir à l'islam, tandis qu'un homme musulman peut épouser une femme non musulmane appartenant à l'une des religions monothéistes. Selon Lamrabet, cette prescription peut toutefois être remise en question à la lecture du verset 2, 221, qui exhorte les musulmans et les musulmanes à épouser des croyants, y compris les autres gens du livre (*Ahl al-Kitâb*), c'est-à-dire les juifs et les chrétiens. Elle s'insurge contre cette disposition sur le mariage dans la loi marocaine en demandant que les hommes et les femmes soient libres de choisir un partenaire conjugal sans insister sur l'abandon de leur religion pour en adopter une autre. Elle se réfère à *L'exégèse de la libération et de l'éclaircissement (Tafsir al-tahrir wa-l-tanwir)* de l'érudite tunisienne Mohamed Tahar Ben Achour (1879–1973), qui a conclu qu'aucun texte coranique n'interdit explicitement l'union conjugale entre un musulman, un chrétien ou un juif, ni ne la subordonne à la conversion. Étant donné qu'environ dix pour cent de la population marocaine résident et travaillent à l'étranger, le statut juridique du mariage interreligieux est une question juridique pertinente (Gray, 2018).

Ces positions audacieuses tentent de renégocier le modèle dominant par une mise à visibilité de l'esprit coranique articulé autour de quatre points (Lamrabet, 2018 : 315). D'abord, la dimension éthique du Coran, qui se décline en plusieurs principes comme l'unicité (*tawhîd*), la science (*'ilm*) et la justice (*'adl*). C'est dire que le message coranique se veut d'abord comme un ensemble de valeurs morales et immuables qui constituent le cœur de l'islam. Ensuite, la dimension humaniste, où le discours coranique s'adresse avant tout à l'humain, aux enfants d'Adam que Dieu a créés de son âme et d'argile. Le concept de l'être humain dans le Coran transcende les attributs tels que le sexe ou le genre, car l'être humain est au cœur de la création. La dimension normative et égalitaire est représentée dans un ensemble de versets qui s'adressent également aux hommes et aux femmes sans aucune discrimination, et ce, par des concepts tels qu'une seule âme, piété, succession, tutelle, pacte lourd, affection et miséricorde. Vient enfin la dimension sociale et contextuelle, qui représente souvent une réponse aux questions qui ont été posées au Prophète lors de la révélation, qui sont pour la

plupart des questions sur des problèmes sociaux tels que le mariage, le divorce, l'héritage, les menstruations, etc. Sa vision du Coran s'appuie donc sur trois postulats : une lecture globale et holistique du texte sacré qui inscrit les droits féminins au sein de la spiritualité ; une lecture téléologique qui redéfinit le Coran en fonction de ses finalités suprêmes ; et une lecture contextuelle qui insère le message coranique dans les contextes sociaux (Borillo, 2016 : 121).

Conclusion

La pensée d'Asma Lamrabet se veut une option alternative réformiste saisie selon un point de vue féministe et conçue selon les finalités de la loi suprême. Son contre-discours à l'orthodoxie dominante aspire à démocratiser l'accès à la connaissance divine en restaurant les véritables valeurs de l'islam. Déconstruire le discours conservateur sans heurter les fondamentaux de l'islam revient à une prise de conscience réelle des femmes musulmanes de leurs droits sacrés et inaliénables qui trouvent dans le message spirituel la plus profonde expression de leurs consécration. L'intérêt et la valeur de son apport est de démontrer combien la vision traditionaliste est réductrice des valeurs de l'islam en occultant l'essentiel de son esprit. Aux ressources argumentatives classiques des féministes (lutte contre les inégalités, la critique de l'injustice, le refus des discriminations, etc.) s'ajoute une revendication à l'élargissement des lectures du texte sacré en se fondant sur un féminisme pluriel et une conception plus inclusive des droits humains.

La déconstruction du discours traditionaliste poursuit résolument la voie de la modernisation du discours religieux en favorisant l'expression d'une nouvelle herméneutique féministe. Cependant, ce combat est loin d'être achevé. De l'aveu même de Lamrabet, l'éducation religieuse et sa transmission traditionaliste dominent aujourd'hui le monde musulman. Malgré ces tentatives audacieuses de renouveler l'approche du fait religieux, le paradigme jurisprudentiel patriarcal s'impose, les intérêts politiques aidant. L'accent mis par les juristes sur les lois révélées comme lois immuables et divines confère aux juristes l'autorité ultime de « gardiens de la véritable religion ». Dans cette optique, la jurisprudence est achevée par les quatre fondateurs éponymes des écoles de droit hanafite, malikite, shafī'ite et hanbalite. Réformer

l'approche religieuse est donc intimement lié à une réforme globale où se mêle le religieux, le social, l'éducatif et le politique. Ces domaines dialoguent et interagissent entre eux et se complètent pour asseoir les véritables bases d'un islam débarrassé de toute sorte d'instrumentalisation. La résilience des diverses configurations sexuées des règles, des rôles et des droits des femmes témoigne de la façon dont la jurisprudence historique a non seulement été déracinée de son esprit réformateur, mais est également devenue un instrument de domination pour décourager l'utilisation de la raison et, dans le processus, assujettir les femmes.

Remerciements

Nous remercions chaleureusement les personnes qui ont fourni de précieuses expertises de notre article pour leurs remarques fort intéressantes qui nous ont aidé à améliorer la qualité de cette contribution.

Bibliographie

- ALI, Zahra. 2020. *Féminismes islamiques*. Paris : La Fabrique.
- ARDIC, Nurullah. 2012. *Islam and the Politics of Secularism*. Londres : Routledge.
- BADRAN, Margot. 2009. *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*. Oxford : Oneworld.
- BORILLO, Sara. 2016. « The Discourse and the Experience of Asma Lambrabet ». Dans *Moroccan Feminisms : New perspectives*, sous la dir. de Moha ENNAJI, p. 111–127. Londres : Africa World Press.
- EDDOUADA, Souad, et Renata PEPICELLI. 2010. Maroc : vers un “féminisme islamique d’État” ». *Critique internationale*, vol. 46, no 1, p. 87–100.
- FOUCAULT, Michel. 1971. *L’ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- GOFFMAN, Erving. 1991. *Les cadres de l’expérience*. Paris : Minuit.
- GRAY, Doris. 2018. « Morocco’s Islamic Feminism : The Contours of a New Theology ? ». Dans *Women and Social Change in North Africa : What Counts as Revolutionary ?*, sous la dir. de Nadia SONNEVELD, p. 119–142. Londres : Cambridge University Press.
- HAMIDI, Malika. 2015. « Féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l’Europe francophone. Stratégies solidaristes et pratiques transnationales ». *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 4, no 36, p. 63–78.
- HIMMICH, Ben Salem. 1990 [1980]. *De la formation idéologique en islam : ijthâdât et histoire*. Paris : Anthropos.
- HOBBSAWM, Eric et Terence RANGER. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HOURLANI, Albert. 1991. *La pensée arabe et l’Occident*. Paris : Éditions Naufal.
- JELLOUL, Ghaliya. 2018. « Dépasser l’horizon postcolonial pour envisager un féminisme pluriversel ? ». *La revue Nouvelle*, no 1, p. 58–64.
- RYADI, Khadija. 2021. « History and Analysis of the Feminist Movement in Morocco ». *Capire* (7 octobre). Récupéré le 11 novembre 2021 de <https://capiremov.org/en/experience/history-and-analysis-of-the-feminist-movement-in-morocco/>.
- LAMRABET, Asma. 2015. « Relecture des textes sacrés à partir d’une perspective féminine ». *Revue Attawassol*, no 12, p. 7–22.
- . 2016a. *Croyantes et féministes : un autre regard sur les religions*. Casablanca : La croisée des chemins.
- . 2016b. « Lumière sur l’éthique égalitaire du Coran ». Dans *Le tissu de nos singularités : vivre ensemble au Maroc*, sous la dir. de Fadma AÏT MOUS et Driss KSIKES, p. 161–175. Casablanca : En toutes Lettres.
- . 2018. « Les femmes et l’islam : une vision réformiste ». Dans *Valeurs d’islam*, sous la dir. de Dominique REYNIE, p. 307–344. Paris : Presses universitaires de France.

- . 2020a. *Le prophète de l'islam et les femmes de sa vie*. Paris : Dar Albouraq.
- LAROUÏ, Abdellah. 2005. *Le Maroc et Hassan II : un témoignage*. Québec : Presses inter universitaires.
- . 2009. *Tradition et réforme*. Casablanca : Centre culturel arabe.
- LATTE ABDELLAH, Stéphanie. 2012. « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI^e siècle ». *Revue Tiers monde*, vol. 209, no 1, p. 53–70.
- MASUD, Muhammad Khalid. 2006 [1995]. *Shāḫībī's Philosophy of Islamic Law*. New Delhi : Adam Pub. & Distributors.
- MAWARDI, Abou Hassan Ali. 1915. *Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*. Paris : Éditions du patrimoine arabe et islamique.
- MERNISSI, Fatema. 1987. *Le harem politique*. Paris : Albin Michel.
- SADIQI, Fatima. 2017. « The Moroccan Feminist Movement (1946–2014) ». Dans *Women's activism in Africa*, sous la dir. de Balghis BADRI et Ailli TRIPP, p. 97–120. Londres : Zed Press.
- SALIME, Zakia. 2011. *Between Feminism and Islam : Human Rights and Sharia Law in Morocco*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- SHARABI, Hisham. 1996. *Le néopatriarcat*. Paris : Mercure de France.
- SINGLY, François de. 2012. *Le questionnaire. L'enquête et ses méthodes* (3^e éd.). Paris : Armand Colin.
- WADUD, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*. Oxford : Oneworld.

Abstract : In Morocco, as in other countries, Islamic feminism proposes a third path that pleads for gender equality within the Muslim corpus. Asma Lamrabet is a significant example of this trend. She holds that religion can inspire gender equality, through a new approach to the Qur'anic text. Hence, the Qur'an can become a pillar of social change, laying the foundation for greater social equity and justice. This article focuses on her views, analyzing a number of her works (speeches, writings, media appearances). Although she is a renowned feminist, her views have not been studied systematically. This article will fill this gap by examining the quintessence of her critical discourse towards the dominant religious paradigm.

Keywords : Islamic feminism, Asma Lamrabet, Morocco, traditionalism, reformism
