

Femmes exégètes du Coran

par **Youssef T. Sangaré**

Inalco

Les nouvelles dynamiques intellectuelles à l'intérieur de l'islam suscitent, de plus en plus, l'intérêt des chercheurs et d'un large public. À cet égard, les publications et rencontres, qu'elles traitent de l'herméneutique coranique ou de la critique des traditions prophétiques (appelées hadiths) ou encore du rapport entre religion et politique, contribuent à attirer notre attention sur cet autre aspect de l'islam contemporain : celui des efforts de réinterprétation et de réappropriation des sources scripturaires. Ainsi, l'islam ne peut être réduit aux seules dynamiques et voix violentes qui s'expriment en son sein. C'est là une idée soulignée dans plusieurs publications académiques bien avant aujourd'hui. Des années 1990, où l'islamologue allemand Reinhard Schulze s'est mis à la recherche des « lumières islamiques » (*islamische Aufklärung*)¹, aux années 2000, en leur début où le sociologue américain Charles Kurzman s'intéressa à « l'islam moderniste » (*modernist Islam*)², et en leur fin où le néerlandais Carool Kersten traita de la nouvelle « intelligentsia musulmane » comme celle qui explore des voies novatrices pour repenser le patrimoine islamique³. Toutefois, si dans la plupart de ces publications, et dans celles qui s'inscrivent dans leur sillage de nos jours, ce sont les écrits et idées de penseurs/universitaires musulmans qui sont mis en avant, force est de constater que ces dynamiques s'expriment de manière plurielle et polyphonique au sein de l'islam. Mieux encore, elles sont également portées par des femmes, dont la contribution demeure

1. Reinhard SCHULZE, « Was ist die islamische Aufklärung? », *Die Welt des Islams* 36/3 (1996), p. 276-325 ; Rudolph PETERS, « Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment », *Die Welt des Islams* 30/1 (1990), p. 160-162.

2. Charles KURZMAN, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, OUP, Oxford, 2002.

3. Carool KERSTEN, *Cosmopolitans and Heretics : New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*, Columbia University Press, New York, 2011.

marginalisée dans les études académiques. Or, il faudrait s'intéresser également à ces domaines des sciences islamiques qui sont, de plus en plus, investis par des femmes musulmanes, à l'image du domaine de l'exégèse coranique. En témoignent les commentaires coraniques publiés par la Palestinienne Nā'ila Hāshim Ṣabrī (née en 1944)⁴ ou par les deux Égyptiennes Fawqīya Ibrāhīm al-Shirbīnī (née vers 1936)⁵ et Karīmān Ḥamza (née en 1942)⁶. Dans la présente contribution, nous voudrions ainsi rendre compte de cette dynamique portée par des femmes musulmanes, en tenant compte de la pluralité de leurs voix.

I. Une femme peut-elle produire une exégèse intégrale du Coran ?

En 2008, la publication par l'Égyptienne Fawqīya Ibrāhīm al-Shirbīnī de son commentaire intégral du Coran advient dans un contexte de controverse, au sein de l'université d'al-Azhar (basée au Caire), entre ceux qui approuvaient une telle initiative et ceux qui la dénonçaient. Pour les premiers, une femme peut tout à fait produire et publier une exégèse intégrale du Coran, tandis que pour les autres une telle publication devait rester réservée aux exégètes masculins. La controverse fut tranchée par le Conseil des recherches islamiques d'al-Azhar (*majma' al-buḥūth al-islāmīyya*) qui se prononça en faveur de la publication de l'exégèse coranique d'al-Shirbīnī. Certes, une telle autorisation est motivée par le fait que l'exégèse produite par al-Shirbīnī s'inscrit pleinement dans la lignée des commentaires classiques et traditionnels de l'islam sunnite. Par conséquent, à part refuser la publication au motif que son auteure est une femme, les autorités d'al-Azhar n'avaient pas d'argument religieux pour s'y opposer. Néanmoins, cette controverse peut s'expliquer par le fait que l'historiographie musulmane ne rapporte le nom d'aucune femme ayant produit un commentaire coranique exhaustif dans les premiers siècles de l'islam. Al-Shirbīnī et Karīmān Ḥamza représentent ainsi les premières auteures d'un commentaire coranique intégral. Même si ces deux exégètes égyptiennes ne font que reprendre (et vulgariser) le discours des commentateurs coraniques des premiers siècles de l'islam, comme al-Ṭabarī (mort en 923), leurs productions sont rendues possibles, malgré les apparences, par les appels répétés de voix critiques musulmanes, depuis le début du XX^e siècle au moins, en faveur d'une réappropriation par les femmes des textes scripturaires et

4. En 11 volumes, publiés de 1997 à 2003 sous le titre *al-Mubṣir li Nūr al-Qur'ān*.

5. En 4 volumes, publiés en 2008 sous le titre de *Taysīr al-tafsīr*.

6. En 3 volumes, publiés en 2010 sous le titre *Al-Lu'lu' wa-l-marjān fī tafsīr al-Qur'ān*.

du savoir religieux. Ces mêmes voix critiques s'inscrivent dans la dynamique initiée au XIX^e siècle, par le mouvement réformiste musulman.

Tout d'abord, avec le mouvement réformiste musulman de l'Égyptien Muḥammad 'Abduh (mort en 1905), il y a la promotion en faveur d'un discours et d'un savoir islamiques renouvelés. Nous sommes ici dans un contexte historique (affaiblissement et morcellement de l'Empire ottoman; colonisations européennes; etc.) où des érudits musulmans vont s'appuyer notamment sur le discours coranique (mais également en s'inspirant du mouvement protestant) pour initier un mouvement de renaissance dans lequel le renouveau des commentaires du Coran occupait une place centrale. Plus généralement, ce renouveau, écrit 'Abduh, visait à « libérer la pensée des jougs de l'imitation (*taqlīd*) »⁷. Dans le cadre de l'exégèse coranique, il précisera la nature de cette libération de la pensée dans son introduction au premier numéro de la revue *al-Manār* (*Le Phare*), fondée en 1898 par un de ses disciples Rashīd Riḍā (mort en 1935). L'introduction de 'Abduh tourne autour d'une idée centrale qui, au fond, constitue une réprobation de l'exégèse coranique traditionnelle (tendance dominante à son époque). Il faut, dit-il, mettre fin à la sacralisation des premières interprétations du Coran, car l'exégèse doit s'inscrire dans un temps et un contexte précis⁸. Dans cette perspective, l'exégète n'a pas pour fonction de préserver un patrimoine religieux, ni d'être la voix passive des ancêtres, mais au contraire de s'imprégner des défis (et des savoirs) de son temps pour rendre le texte vivant face aux vicissitudes de l'histoire. Cette dynamique de relecture initiée par 'Abduh permettra, peu à peu, une réappropriation des sciences islamiques par des femmes, sans que celle-ci aille toujours dans le sens d'une rupture avec les discours hérités du passé ou du renouveau de la pensée évoquée par 'Abduh. Néanmoins, cette réappropriation est déjà un fait notable et cela indépendamment du fait qu'elle soit conformiste ou totalement fidèle à la pensée réformiste de 'Abduh.

II. De certaines des figures pionnières

Une des premières femmes dans ce domaine de la réappropriation du discours religieux, notamment de l'exégèse coranique, est 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman (m. 1998). C'est au bord du delta du Nil, plus précisément dans la ville de Damiette, qu'elle naquit en 1913⁹. Plus connue sous le

7. Osman AMIN, *Muḥammad 'Abduh : essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Imprimerie Misr SAE, Le Caire, 1944, p. 126.

8. Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, vol. 1, al-Hay'at al-muṣṣriyya al-āmma li-l-kitāb, Le Caire, 1990, p. 17-19.

9. Pour la biographie de 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman, nous nous appuyons sur son ouvrage :

sobriquet de Bint al-Shāṭī' (La fille du rivage), elle est issue d'une famille d'érudits tant du côté maternel que paternel¹⁰. Son père, Muḥammad 'Alī 'Abd al-Raḥman, formé à l'université d'al-Azhar, l'initia aux sciences islamiques dans le giron familial tout en se montrant réticent quant à une inscription de sa fille à l'école publique. En effet, en 1920, à l'âge de sept ans et après avoir appris le Coran par cœur, lorsqu'elle voulut s'inscrire à l'école coranique, le refus de son père fut catégorique : « Les filles des maîtres n'ont pas à fréquenter les écoles corrompues et corruptrices (*mufside*). Elles s'instruisent à domicile »¹¹. À la suite de ce refus, la mère de 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman prit les choses en main et commença pour elle un long parcours de formation qui la conduisit, en 1934, à l'obtention du baccalauréat en littérature et, en 1950, à la soutenance d'une thèse de doctorat en langue et littérature arabes¹². Les écrits de 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman portent essentiellement sur le Coran, à travers l'approche littéraire initiée à l'époque en Égypte par Amīn al-Khūlī (m. 1966), son époux. En 1962, elle publie un commentaire partiel du Coran intitulé *al-Taḥṣīr al-bayānī li-l-Qur'ān al-karīm*¹³, en deux volumes, dans lequel elle s'intéresse uniquement aux dernières sourates coraniques (celles qui sont les plus courtes) pour mettre en évidence le style et l'inimitabilité (*i'jāz*) du Coran¹⁴. Si dans cette œuvre 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman ne fait que reprendre une certaine apologétique musulmane, il en va tout autrement lorsqu'elle se met à écrire sur des thèmes comme la foi (*al-īmān*), la spiritualité (*al-rūḥiyya*), la raison (*al-'aql*), etc. C'est, par exemple, le cas dans son ouvrage intitulé *al-Shakhṣiyya al-islāmiyya* (La personnalité musulmane)¹⁵. Un des chapitres de cet ouvrage porte le titre *Entre le conservatisme et le renouveau* (*Bayna al-muḥāfaẓa wa al-tajdīd*) ; dans celui-ci elle s'emploie à défendre l'idée que le Coran est un discours qui s'oppose à tout immobilisme, notamment dans le domaine du savoir où, dit-elle, l'enseignement coranique pourrait se résumer selon la formule : Le changement est la loi de la vie (*al-taghyyur qānūn al-ḥayā*)¹⁶. Ainsi, poursuit-elle, « les doctrines et les pratiques culturelles ont constamment évolué en s'adaptant aux différentes étapes de maturité connues

'Ā'isha 'ABD AL-RAḤMAN (Bint al-Shāṭī'), *Alā al-jisr : bayna al-ḥayā wa-l-mawt. Sīratu dhātiya, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb*, Le Caire, 1986,

10. Roxanne D. MARCOTTE, *Un islam, des islams*, « Histoire et perspectives méditerranéennes », L'Harmattan, Paris, 2010, p. 184-185.

11. 'Ā'isha 'ABD AL-RAḤMAN (Bint al-Shāṭī'), *Alā al-jisr : bayna al-ḥayā wa-l-mawt. Sīratu dhātiya*, op. cit., p. 34.

12. Muḥammad Amīn, *A study of Bint al-Shāṭī's exegesis*, Master of Arts thesis, McGill University, Montreal, 1992, p. 8-12.

13. *L'exégèse sémantique du Coran*.

14. Ali MERAD, *L'Exégèse du Coran*, « Que sais-je ? », PUF, Paris, 1998, p. 92-94.

15. Dār al-'Ilm li-l-malāyīn, Beyrouth, 1986 (1^{ère} publication en 1972), p. 165-180.

16. *Ibid.*, p. 168.

par l'humanité. Si les messages religieux (*al-risālāt al-dīniyya*) sont issus d'une source unique, leurs enseignements furent adaptés aux savoirs, conditions et expériences des humains tout au long de l'histoire »¹⁷. Dans cette perspective, 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman se fait critique du conservatisme et appelle à la nécessaire évolution du savoir et du discours religieux. Toutefois, il serait possible de s'interroger sur la manière dont elle arrive à concilier cette promotion d'une libération du savoir et l'aspect conformiste de son exégèse du Coran (où elle reprend le discours exégétique traditionnel sur la nature miraculeuse du Coran). Pour répondre, il faudrait lire de près sa conception du renouveau (*tajdīd*). 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman écrit : « On tombe dans l'erreur dès lors que l'on imagine que "le renouveau" (*al-tajdīd*) signifie "la destruction de l'ancien" (*hadam al-qadīm*) et que "l'évolution" (*al-taṭawwūr*) peut se réaliser à partir du vide (*firāgh*), dans l'ignorance des expériences du passé (*tajārib al-māḍī*) »¹⁸. Le renouvellement des savoirs n'est donc pas synonyme de *tabula rasa* du passé, en particulier en ce qui concerne la défense du texte fondateur de l'islam. Quoi qu'il en soit, cette défense de la libération du savoir fut également portée par la Libanaise Naẓīra Zayn al-Dīn (née en 1908 dans une famille Druze et disparue en 1976). Son ouvrage *al-Sufūr wa-l-ḥijāb* (Voilée et non-voilée), publié à ses vingt ans en 1928, est un traité, Coran à l'appui, en faveur de la liberté. Dans ce livre, Naẓīra Zayn al-Dīn interroge certaines des idées qu'elle considère comme dominantes et structurantes dans le rapport aux femmes en contexte islamique. Parmi ces idées, elle s'en prend à celle attribuée au Coran d'une préséance des hommes sur les femmes¹⁹ :

J'ai vu dans certaines publications contre les femmes, leur émancipation et le non-port du voile (*sufūr*), que leurs auteurs se vantent que Dieu Tout-Puissant, dans son Livre, a donné préséance aux hommes sur les femmes en termes de religion et d'intellect, et ce pour trois raisons : (1) Dieu a attribué à la femme la moitié de l'héritage reçu par l'homme ; (2) Qu'Il fit du témoignage de la femme la moitié de celui de l'homme ; (3) Qu'Il permit à l'homme de prendre jusqu'à quatre épouses et de les répudier, sans leur consentement, quand il le souhaite. Ils en déduisent l'infériorité intellectuelle et religieuse des femmes. Voilà ce qui, selon eux, a conduit Dieu Tout-Puissant à donner préséance aux hommes sur les femmes dans les trois domaines mentionnés. Ma conclusion est tout autre. Pour moi, il s'agit là de preuves contre l'homme et non en sa faveur.

Oui, observant l'islam du haut des versets de Dieu et des dires de Son messager, je le vois hissé sur le trône de la grandeur, de la liberté, de

17. *Ibid.*, p. 169.

18. *Ibid.*, p. 169.

19. Pour les citations qui vont suivre, se référer, sauf mention contraire, à Naẓīra ZAYN AL-DĪN, *al-Sufūr wa-l-ḥijāb*, Maṭābi' Qūzmā, Beyrouth, 1928, p. 90-93.

l'égalité, de la justice, de la bonté et de la perfection, alors mon cœur se revivifie, mon âme s'agrandit au point, par joie, de sortir de ma poitrine.

Puissent ceux qui prétendent protéger l'islam et porter sa noble bannière, l'observer d'où je l'ai observé, voir ce que j'ai vu et qu'ils ne le voient pas à travers les œillères de l'exégèse [...].

Ainsi, pour Nazīra Zayn al-Dīn, la définition de la vocation de la Révélation *in globo* doit précéder tout acte interprétatif parcellaire de son contenu ou de ses prescriptions. Autrement dit, l'exégèse d'un verset est, au fond, pré-déterminé par la vocation que les uns et les autres assignent à la Révélation. De même, pour elle, l'interprétation du Coran, afin de rester fidèle à l'esprit de ce message, doit également être précédée par la connaissance du contexte historique dans lequel il s'inscrit, en particulier des mentalités, traditions et luttes internes à la société du Prophète. Car, comme Nazīra Zayn al-Dīn nous le précisera ci-dessous, le Coran n'est pas un texte hors de tout contexte, bien au contraire. Une lecture attentive du Coran permet d'arriver, selon elle, à cette conclusion : pour être acceptée et appliquée, la loi de Dieu a dû composer avec des pratiques psychosociales, avec l'imaginaire d'un peuple sans, pour autant, qu'une telle concession (temporaire et stratégique) soit synonyme d'approbation divine ou de sanctification. La question de la polygamie (que certains prennent comme symbole de préséance divine de l'homme sur la femme) illustrerait ce fait selon elle :

La permission divine n'était fondée que sur la dureté du cœur de l'homme, la difficulté qu'il éprouvait à se plier à la vérité et à la justice, et la corruption de ses mœurs par les coutumes de la période antéislamique qui, comme chacun sait, sont contraires à la nature de l'âme douée de discernement. Il [l'homme de cette période et de cette société] prenait des femmes et hommes défavorisés comme esclaves²⁰ et disposait d'eux comme bon lui semblait [...] Dieu exècre l'esclavage, la polygamie et toute injustice à l'égard du droit des femmes [...] L'ensemble des versets a été révélé par Dieu dans un esprit de liberté, de justice et d'égalité entre les humains. Il fit de la piété (*al-taqwā*) le seul critère de distinction en matière de dignité (*karāma*) entre les humains²¹. Comment Dieu, le Tout-Puissant, pourrait-il agréer l'asservissement de celui en qui Il insuffla de Son Esprit et devant qui Il demanda aux anges de se prosterner ? Dieu a-t-il insufflé son Esprit seulement aux forts, qui asservissent autrui, et pas aux faibles asservis ?²² Bien au contraire, Il a insufflé son esprit à l'un et à l'autre [...].

20. Voir par exemple Coran 24, 32.

21. Voir Coran 49, 13.

22. Voir Coran 15, 28-29 : « Lorsque ton Seigneur dit aux anges : "Je vais créer un mortel d'une argile extraite d'une boue malléable. Après que je l'aurai harmonieusement formé, et que j'aurai insufflé en lui de mon Esprit : tombez prosternés devant lui" ».

Il s'ensuit que pour Naẓīra Zayn al-Dīn, le Coran n'est, à aucun moment, une exaltation des hommes aux dépens des femmes ou une apologie de la servitude, quelles que soient sa nature et sa forme. Naẓīra Zayn al-Dīn, et cela bien avant le Tunisien Mohamed Talbi (m. 2017)²³, soutient l'idée qu'en matière de question sociale et sociétale, le discours coranique ne peut être considéré que comme un point de départ et non comme un point d'arrivée. Ce qui est significatif, ce n'est pas la prescription de telle ou telle norme dans le Coran, mais le changement et l'évolution qu'elle représentait pour la société du Prophète. L'enseignement coranique, selon elle, n'avait nullement pour ambition une réinvention totale des pratiques, des mentalités et des coutumes de la société de Muḥammad. Au contraire, la finalité universelle du discours coranique compose avec certaines des spécificités de son contexte d'énonciation :

C'est dans cet environnement corrompu que Dieu envoya Son prophète en tant qu'annonciateur et le conseilla par ces mots : « Tu as été doux à leur égard par une miséricorde de Dieu. Si tu avais été rude et dur de cœur, ils se seraient séparés de toi »²⁴. Et parmi les nobles traditions prophétiques (hadiths) on trouve : « Enseignez et facilitez les choses sans les rendre difficiles. Annoncez la bonne nouvelle et ne faites pas fuir les gens. Lorsque l'un d'entre vous est en colère qu'il se taise ». Al-Ghalāyīnī²⁵, dans son livre *L'Islam : l'esprit de la civilisation*, écrit : « L'Islam considéra judicieux de ne pas complètement abolir certaines coutumes détestables, comme la polygamie, car, pour cela, les obstacles étaient nombreux à surmonter ».

Pour Naẓīra Zayn al-Dīn, ces obstacles sont liés à la faiblesse des hommes, à leur incapacité à supporter un changement de pratique sociale tout en s'enracinant dans la foi au Dieu unique :

Oui, les obstacles étaient nombreux, dont le moindre était que si, d'emblée, Dieu avait ordonné l'annihilation de ces mauvaises habitudes, les hommes se seraient détournés de la religion et du Prophète, que la paix soit sur lui. Dans ce cas, peu d'entre eux se seraient conformés à Ses ordres. Pour les hommes riches de cette époque, les femmes et les esclaves étaient similaires à l'argent et à des biens matériels dont ils pouvaient jouir à leur gré [...] Un homme pouvait posséder jusqu'à cent femmes et autant d'esclaves, qu'il laissait en héritage à sa descendance [mâle]. Comment, sans que cela soit de manière progressive, un tel homme aurait-il approuvé la libération des esclaves et des femmes,

23. Qui, dans un entretien au *Nouvel Observateur* (4 juillet 2002), définissait sa notion de « lecture vectorielle du Coran » comme le fait de prendre en compte uniquement de « l'intentionnalité du livre saint et non pas [d]es jugements émis à une époque révolue ». Voir en ligne : <https://nawaat.org/2005/02/05/seul-le-coran-oblige-mohamed-talbi/>.

24. Coran 3, 159.

25. Muṣṭafā al-Ghalāyīnī (m. 1944).

en les admettant comme ses égaux dans tous les domaines ? Dieu dit en effet : « Si nous leur avions assigné de tuer les leurs ou de s'exiler de leur pays, ils ne l'auraient pas fait, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux »²⁶.

Le même raisonnement est proposé par Naẓīra Zayn al-Dīn sur la question du témoignage de la femme, où elle rappelle ce propos attribué au Prophète : « Une femme vertueuse vaut mieux qu'un millier d'hommes débauchés ». Quoi qu'il en soit, selon elle, il s'agit là de normes sociales et politiques qui permettent de mieux mesurer la grandeur du message coranique, car elles permettent de connaître la nature (profondément injuste et inégalitaire) de la société dans laquelle eut lieu sa première énonciation. Ainsi, une partie des normes mentionnées dans le Coran serait source de méditation (sur la nature de la société du Prophète) pour « les doués d'intelligence » (*ulū al-albāb*). Ces normes permettraient d'éviter toute idéalisation de la société du Prophète ou de ses contemporains devenus musulmans. Par conséquent, dans le cadre de l'exégèse des versets coraniques, ce n'est ni la société du Prophète qui doit servir de modèle de législation ni les opinions remontant aux premiers musulmans. En la matière, particulièrement sur la question des femmes (et du rapport femme-homme), il est possible d'identifier deux principes chez Naẓīra Zayn al-Dīn : le premier est celui de la liberté. La femme comme l'homme porte en elle une part du souffle divin. Par conséquent, tout comme pour l'homme, Dieu ne pourrait agréer la mise en servitude et la déshumanisation d'un être porteur de ce souffle. Le second principe est la *Taqwā*, ou piété. Pour elle, si un privilège devait découler de la foi (musulmane), il serait exclusivement lié à la piété de la croyante et du croyant.

De ce qui précède, il est possible de mieux comprendre pourquoi, dans sa contestation de l'exégèse traditionnelle musulmane, Naẓīra Zayn al-Dīn présente sa voix comme une des trompettes de la liberté, au sens ici du véritable message du Coran²⁷ :

[Muṣṭafā Luṭfī] al-Manfalūṭī²⁸ a dit : « L'être humain ne peut être heureux dans cette vie sans une liberté absolue, où son corps, son esprit, son âme, sa conscience et son intellect ne sont dominés par rien d'autre si ce n'est la discipline personnelle. La conduite extérieure devrait dépendre de la discipline de l'âme (*adab al-nafs*) ; les actes extérieurs doivent découler de cette discipline et en être le reflet. Lorsque les gens refusent de faire de la discipline de l'âme le fondement de leurs actions et la balance de leurs valeurs et de leurs destinées, alors

26. Coran 4, 66.

27. Naẓīra ZAYN AL-DĪN, *al-Sufūr wa-l-ḥijāb*, op. cit., 1928, p. 23-24.

28. Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī (m. 1924), homme de lettres égyptien, influencé par 'Abduh lors de ses études à al-Azhar.

qu'ils sachent que le monde se transforme en un théâtre dans lequel ils jouent le rôle de faux acteurs. La liberté est le soleil qui doit briller dans chaque âme. Quiconque en est privé, vivra dans les ténèbres, du ventre de sa mère jusqu'au tombeau. La liberté, c'est la vie ; sans elle, la vie humaine serait semblable à des jouets qui se meuvent de manière artificielle entre les mains d'enfants ».

Shaykh Muḥammad 'Abduh²⁹, paix à son âme, a dit : « Par [l'enseignement de] l'islam, l'âme de l'homme lui apparut affranchie et pleine de noblesse ; sa volonté fut libérée des chaînes qui la liaient à d'autres volontés, émanant des hommes, mais censées être un rameau de la volonté divine, comme celle des chefs politiques et religieux ; ou à des volontés fictives, forgées de toutes pièces par l'imagination, comme celles qu'on attribuait aux tombeaux, aux pierres, aux arbres, aux étoiles, etc. Son énergie sortie de la prison dans laquelle la tenaient enfermée les intermédiaires, les intercesseurs, les devins, les sorciers, ceux qui prétendaient connaître les mystères, ceux qui s'adjugeaient le droit de surveiller les relations entre l'homme et Dieu, ceux qui prétendaient détenir les moyens de salut et pouvoir dispenser le bonheur et le malheur. En résumé, son esprit s'émancipa de la servitude que lui avaient imposée les hypocrites et les imposteurs ; en apprenant à connaître un Dieu unique, l'homme se consacra à son service et cessa d'adorer tout autre que Lui. Tous acquirent les droits qui appartiennent à un homme libre parmi des hommes libres ; tous devinrent égaux ; il n'y eut plus entre eux ni inférieurs, ni supérieurs, ni d'autres distinctions que celle découlant de leurs actions ; ni d'autres supériorités que celle de l'intelligence et du savoir. L'homme ne connut plus d'autre voie pour arriver à Dieu que la chasteté dans les pensées, la droiture et la loyauté dans les actions »³⁰.

Bienvenue à toi, liberté sacrée, liberté de pensée et liberté de volonté. Tu es, en effet, l'esprit de la foi et le fondement de toute renaissance. Tu es celle qui engendre les vérités par le biais de la recherche. Bienvenue à toi, ô liberté qui nous confère la capacité de préserver notre dignité et de réaliser notre renaissance. Cela, selon la manière que nous estimons la plus convenable, la plus proche de la religion et la plus bénéfique pour nous, nos familles et notre nation. Tu triompheras ici comme tu as triomphé au sein des nations avancées. Ma présente attitude est une manifestation de ta victoire, et ma voix est l'une de tes trompettes.

29. Que nous avons déjà mentionné.

30. Voir également Cheikh Mohammed ABDOL, *Rissalat Al-Tawḥid*, trad. en français par B. Michel et de Cheikh Moustapha Abdel Razik, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1984, p. 106.

III. Les multiples conjugaisons de l'exégèse au féminin

Tels sont quelques principes que propose Nazīra Zayn al-Dīn en faveur d'une exégèse coranique au féminin et qui contestent véritablement le monopole des voix masculines en la matière. C'est sans doute dans le sillage de cet héritage que se situent les idées et écrits de certaines des femmes musulmanes de nos jours comme l'Américaine Amina Wadoud (née en 1952), qui propose de relire le texte sacré de l'islam à travers une perspective féminine et féministe³¹, ou la Marocaine Asma Lamrabet (née en 1961), qui invite la « pensée islamique » à évoluer afin de « se redéfinir, de se repenser, et de faire la distinction nécessaire entre le message spirituel et certaines interprétations qui ont figé le Texte et parfois tué la parole »³². Ces appels à un aggiornamento de l'exégèse et à sa réappropriation par des femmes portent un volet critique relatif aux traditions (ou paroles) attribuées au prophète de l'islam. En effet, les traditions prophétiques constituent l'une des sources utilisées dans le commentaire du Coran. Par conséquent, la relecture critique de celles-ci représente un enjeu majeur dans le cadre de l'exégèse coranique. La sociologue marocaine Fatema Mernissi (m. 2015) propose, dans son ouvrage *Le Harem politique*³³, de déconstruire une de ces traditions, qu'elle qualifie de misogynne. La déconstruction qu'elle propose s'introduit sous la forme d'une anecdote visant à souligner le poids des traditions prophétiques dans les lectures patriarcales de l'enseignement coranique. La voici, cette anecdote : alors qu'elle se trouvait chez un épicier pour ses courses, Fatema Mernissi fut témoin d'une discussion entre les clients autour de questions politiques. Au fil des échanges, elle finit par interpellier l'épicier avec cette question relative à la participation des femmes à la vie politique : « Une femme peut-elle commander les musulmans ? ». Surpris et scandalisé, l'épicier s'écria « Je cherche refuge en Allah ». « Il a failli, écrit Mernissi, étranglé par l'horreur de l'idée, laisser tomber la demi-douzaine d'œufs frais que j'étais venue chercher »³⁴. Et les clients présents dans l'épicerie ? Ils étaient, dit-elle, dans le même état en murmurant des invocations pour écarter une telle « calamité ». L'un d'eux se tourna vers Mernissi et lui lança cette tradition attribuée au Prophète : « Ne connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme ». Tirée d'al-

31. Amina WADUD, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective*, OUP, Oxford, 1999.

32. Asma LAMRABET, *Le Coran et les femmes : une lecture de libération*, Tawhid, Lyon, 2007, p. 19.

33. Fatema MERNISSI, *Le Harem politique*, Albin Michel, Paris, 1987.

34. *Ibid.*, p. 7.

Bukhārī, un ouvrage de référence (notamment pour les sunnites), cette tradition venait clore les débats puisque, dit Mernissi, « le silence se fit autour de nous, je venais de perdre la partie »³⁵. Face à une sentence aussi définitive sur le rôle politique qu'une femme pourrait accomplir, Mernissi dit s'être lancée dans une recherche minutieuse pour comprendre ce qu'elle qualifie de « misogynie » véhiculée par de telles traditions. *Le Harem politique* est le résultat de cette recherche où l'auteure s'emploie à distinguer « l'esprit égalitaire du message prophétique » de la lecture et de la réception patriarcales de celui-ci, autrement dit de son dévoiement au fil de l'histoire.

De l'apport des femmes que nous venons de citer, il ne faudrait pas tirer comme conclusion l'idée que les relectures qu'elles proposent convergeraient vers la même finalité (celle de la remise en question du discours patriarcal). Tout comme dans le cas de l'exégèse produite par les auteurs (masculins) au sein l'islam, le commentaire du Coran par des femmes se conjugue au pluriel. Il suffira de mentionner ici le commentaire produit par la Palestinienne Nā'ila Hāshim Ṣabrī qui, dans ses onze volumes, constitue une reprise et synthèse des exégèses classiques, remontant aux premiers siècles de l'islam. Certes, la mise en forme du propos est beaucoup plus claire, comparée aux ouvrages anciens dans ce domaine, ce qui facilite la lecture du corpus, mais le fond reste fidèle à la pensée traditionnelle sunnite. Ainsi, Nā'ila Hāshim Ṣabrī ne remet aucunement en question la polygamie, le partage de l'héritage, etc. Là aussi, il faudrait faire recours aux articles traitant de sujets sociétaux et publiés dans la presse, pour trouver une certaine défense du droit des femmes chez Nā'ila Hāshim Ṣabrī. Une situation qui rappelle celle de 'Ā'isha 'Abd al-Raḥman, avec une attitude flottante, entre une vision patriarcale et une autre cherchant à l'apprivoiser. Quoi qu'il en soit, si, à ce jour, ces femmes exégètes du Coran ne visent pas toutes à déconstruire des stéréotypes sur les femmes ou à revendiquer des droits pour les femmes, il n'empêche qu'elles s'immiscent dans un domaine resté, jusqu'ici, dominé par la voix exclusive des hommes. Cette présence des femmes exégètes du Coran, indépendamment des lectures qu'elles proposent, est donc loin d'être anecdotique, elle est le reflet d'une pensée religieuse musulmane qui se conjugue, de plus en plus, au féminin. Une telle dynamique ne peut être analysée uniquement sous le prisme d'une opposition entre une pensée réformatrice et une pensée conservatrice. Le mot clé ici est bien celui de l'appropriation et de la réappropriation ; d'ouverture d'un espace de pensée à des voix jusqu'ici marginalisées. En effet, dans le cas des femmes que nous venons d'évoquer, il faudrait noter la rupture historique qu'elles introduisent dans

35. *Ibid.*

un champ dominé par des hommes, depuis Muqātil b. Sulayman (mort en 767, un des premiers commentaires du Coran qui nous soit parvenu) jusqu'au commentaire coranique du *Manār*³⁶ au XIX^e siècle.