**Faculté de Droit**
Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant, conservent néanmoins la liberté reconnue au titulaire du droit d'auteur de diffuser, éditer et utiliser commercialement ou non ce travail. Les extraits substantiels de celui-ci ne peuvent être imprimés ou autrement reproduits sans autorisation de l'auteur.

L'Université ne sera aucunement responsable d'une utilisation commerciale, industrielle ou autre du mémoire ou de la thèse par un tiers, y compris les professeurs.

NOTICE

The author has given the Université de Montréal permission to partially or completely reproduce and diffuse copies of this report or thesis in any form or by any means whatsoever for strictly non profit educational and purposes.

The author and the co-authors, if applicable, nevertheless keep the acknowledged rights of a copyright holder to commercially diffuse, edit and use this work if they choose. Long excerpts from this work may not be printed or reproduced in another form without permission from the author.

The University is not responsible for commercial, industrial or other use of this report or thesis by a third party, including by professors.

Université de Montréal

Université de Montréal

# L'égalité entre hommes et femmes dans le Coran selon l'interprétation réformiste de Mahmoud Mohamed Taha

par

Jean-René Milot

Faculté de droit

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en droit (LL.M.)

Août 2007

© Jean-René Milot, 2007

Faculté des études supérieures et postdoctorales
Grade conféré à compter du
06 DEC. 2007
Université de Montréal

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

L'égalité entre hommes et femmes dans le Coran
selon l'interprétation réformiste de Mahmoud Mohamed Taha

présenté par :

Jean-René Milot

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jean-Denis Gagnon
Président-rapporteur

François Chevrette
Membre du jury (directeur de recherche)

Guy Rocher
Membre du jury

**L'égalité entre hommes et femmes dans le Coran**
**selon l'interprétation réformiste de Mahmoud Mohamed Taha**


## Résumé

Prises à la lettre et strictement appliquées par les intégristes musulmans, certaines dispositions du Coran vont à l'encontre de l'égalité entre hommes et femmes. Pour sa part, Mahmoud Mohamed Taha s'est plutôt attaché à promouvoir cette égalité non pas malgré le Coran mais en raison même d'une compréhension renouvelée du Coran.

Après avoir esquissé le contexte global des relations entre islam, modernité, et droits de la personne, ce mémoire évoque les grandes lignes du modernisme musulman dans le secteur du droit pour faire ressortir le caractère original et audacieux de l'approche réformiste proposée par Taha. Cette approche sera d'abord étudiée de façon globale dans ses principes de base et ensuite dans son application au cas spécifique de l'égalité entre hommes et femmes. Puis, un parallèle entre la pensée de John Locke et celle de Taha soulignera leur enracinement commun dans le *jus naturale* et servira de fil conducteur pour dégager, en conclusion, la portée actuelle de l'œuvre de Taha.



**Mots clés** (à part ceux du titre) : islam, loi islamique, modernisme, droits de la personne, loi naturelle, *jus naturale*, John Locke.

**Gender equality in the Koran**
**according to Mahmoud Mohamed Taha's reformist interpretation**


## Summary

When taken literally and strictly applied by Muslim fundamentalists, some Koranic provisions go against gender equality. As for him, Mahmoud Mohamed Taha has endeavoured to promote that equality not in spite of the Koran but rather precisely because of a renewed understanding of it.

After outlining the global context of the relations between Islam, modernity, and human rights, this dissertation evokes the main features of Islamic modernism in the field of law in order to bring out the original and bold nature of Taha's reformist approach. This approach is first studied globally in its basic principles and then in its application to the case of gender equality. After that, a parallel between John Locke's and Taha's thought shall underline their common roots within *jus naturale* and lead to a conclusion assessing the actual impact of Taha's work.



**Keywords** (besides those in the title) : Islam, Islamic law, modernism, human rights, natural law, *jus naturale*, John Locke.

# Table des matières

**Notes techniques** ..... **iii**

**1. Introduction** ..... **1**

1.1 Motif de la recherche ..... 1

1.2 Objet de ce mémoire ..... 6

**2. Islam, modernité, et droits de la personne** ..... **8**

2.1 Attitudes des musulmans face à la modernité ..... 8

2.2 Attitude des musulmans par rapport aux droits de la personne ..... 12

2.3 Coran, pluralisme juridique et universalité des droits de la personne ..... 14

2.4 Les concepts d'égalité et de discrimination ..... 16

**3. L'approche moderniste : l'égalité venue d'ailleurs?** ..... **21**

3.1 Changements effectués en fait ..... 21

3.2 Fondements invoqués en droit ..... 23

3.3 Bilan du modernisme législatif et juridique ..... 26

**4. L'approche réformiste de M. M. Taha : l'égalité venue d'En Haut?** ..... **29**

4.1 Un cas particulier de réformisme : Mahmoud Mohamed Taha ..... 29

4.2 La normativité du Coran ..... 34

4.2.1 Le « premier message de l'islam » ..... 35

4.2.2 Le « deuxième message de l'islam » ..... 37

4.3 La science de « l'abrogation » ..... 43

4.4 L'inversion de l'abrogation ..... 47

4.5 L'autorité en matière d'abrogation ..... 52

**5. L'égalité entre hommes et femmes dans le Coran selon M. M. Taha** ..... **60**

5.1 L'égalité, fondement de « la société juste » ..... 61

5.2 L'égalité économique : le socialisme ..... 65

5.3 L'égalité politique : la démocratie ..... 68

5.4 L'égalité sociale : la suppression des classes et de la discrimination ..... 71

5.5 L'égalité entre hommes et femmes : un principe fondamental ..... 74

5.6 L'égalité entre hommes et femmes : des points d'application particuliers ... 76
5.6.1 La polygamie ..... 77
5.6.2 Le divorce ..... 78
5.6.3 Le port du voile ..... 79
5.6.4 La non-mixité entre hommes et femmes ..... 81
5.7 Les Soudanaises, entre femmes « publiques » et femmes « privées » ..... 82
5.8 La circoncision des femmes au cœur d'un conflit de valeurs ..... 87

**6. Au carrefour du droit naturel : John Locke et M. M. Taha ..... 94**
6.1 Droit naturel et droits de la personne ..... 94
6.2 La carrière et les idées de John Locke ..... 95
6.3 État de nature et loi naturelle ..... 97
6.4 État de société civile et pouvoir politique ..... 100

**7. Conclusion : l'héritage de Taha ..... 105**
7.1 L'impact immédiat des idées de M. M. Taha ..... 105
7.2 Des perspectives d'avenir ..... 111
7.2.1 La loi islamique et les droits et libertés de la personne ..... 112
7.2.2 Une base religieuse pour les bienfaits de la sécularisation ..... 116
7.2.3 La diaspora et l'avenir des droits de la personne dans l'islam ..... 121

**Bibliographie ..... 128**

**Annexe** : Dispositions du Coran ayant un impact sur l'égalité entre hommes et femmes ..... **133**

# Notes techniques

### *1. Translittération des termes arabes*

Afin de faciliter la lecture de ce mémoire, le système de translittération des termes arabes a été simplifié de façon à ce que l'écriture se rapproche le plus possible de la prononciation originelle. Il reste toutefois quelques cas où la correspondance phonétique est moins évidente :

dh (*dhal*) = *th* anglais comme dans *that*
gh (*ghayn*) = *r* grasseyé
s (*sin*) = *ss*
w (*waw*) = *w* anglais
' (*hamza*) = arrêt vocal séparant deux sons
' (*'ayn*) = son guttural, sans équivalent en français ou en anglais.

Pour ce qui est des voyelles, nous n'avons pas retenu l'usage de certains auteurs qui consiste à signaler l'élongation des voyelles par un accent circonflexe. La voyelle arabe *dammah* est translitérée par *ou* ou par *o* plutôt que par *u* car le son français « u » n'existe pas en arabe. Toutefois, dans les citations, la translittération des auteurs et des traducteurs a été respectée.

### *2. Traductions utilisées pour les citations de Taha*

Pour les citations tirées du livre de M. M. Taha intitulé *Al-risala al-thaniya min al-islam* [Le second message de l'islam] (5e éd., Omdurman, 1971), la traduction utilisée pour ce mémoire est celle de Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe, publiée sous le titre *Un islam à vocation libératrice* (Paris, L'Harmattan, 2002). Cette traduction se veut plus précise que celle d'Abdullahi Ahmed An-Na'im *The Second Message of Islam*, (Syracuse, Syracuse University Press, 1987). Toutefois, dans certains cas – comme celui du titre français – cette traduction

interprète ou paraphrase assez librement l'écrit de Taha. C'est pourquoi, à quelques reprises, là où la traduction française différait notablement de la traduction anglaise, l'auteur de ce mémoire a dû retourner au texte arabe et, au besoin, inclure en note la traduction anglaise ou sa propre traduction si elle lui paraissait plus près du texte arabe.

Afin d'éviter toute confusion dans la paternité de certains textes cités, le tableau synoptique qui suit permet de situer les citations tirées d'auteurs qui ont contribué à divers titres à l'édition des traductions anglaise et française.

| **Texte arabe** de M. M. Taha<br>*Al-risala al-thaniya min al-islam* [Le second message de l'islam],<br>(5e éd., Omdurman, 1971) | | | |
|---|---|---|---|
| **Traduction anglaise**<br>d'Abdullahi Ahmed An-Na'im<br>*The Second Message of Islam*,<br>(Syracuse, Syracuse University Press, 1987) | | **Traduction française**<br>de Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe<br>*Un islam à vocation libératrice*,<br>(Paris, L'Harmattan, 2002) | |
| | page | | page |
| « Translator's Introduction » de A. A. An-Na'im | 1 | « Mahmoud Mohamed Taha, témoin de l'Islam dans le monde contemporain », avant-propos de F. Houtart | 7 |
| | | « Vers une théologie islamique de la libération? », préface de S. Amin | 13 |
| « Introduction to the Fourth Edition » de M. M. Taha | 31 | [non traduit en français] | |
| « Introduction to the Third Edition » de M. M. Taha | 43 | [non traduit en français] | |
| « Preface » de M. M. Taha | 49 | « Prologue » de M. M. Taha | 19 |
| Chapitres 1 à 6 + conclusion de M. M. Taha | 51 | Chapitres 1 à 6 + épilogue de M. M. Taha | 21 |
| | | Note des traducteurs | 173 |
| « Glossary of Selected Terms » | 171 | Glossaire [+ index] | 175 |
| « Index » | 173 | | |

### *3. Traductions utilisées pour les citations du Coran*

Pour les citations tirées du Coran par Taha, la traduction française utilise *Le Coran / essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque* (Paris, Sinbad, 1990). Le traducteur anglais, An-Na'im, utilise sa propre traduction de l'arabe. Quant à l'auteur de ce mémoire, il utilise dans son propre texte la traduction *Le Coran / Introduction, traduction et notes par D. Masson* (Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967).

# Remerciements

L'auteur de ce mémoire remercie de tout cœur le professeur François Chevrette, qui l'a opportunément encouragé à entreprendre et à poursuivre cette recherche en acceptant de la diriger. Sa grande disponibilité, sa lecture attentive du texte présenté et ses commentaires judicieux ont été particulièrement appréciés.

L'auteur tient également à remercier sa conjointe, Raymonde Venditti, qui l'a soutenu tout au long du parcours de recherche en partageant avec lui sa passion du droit. Elle a de plus apporté son aide combien précieuse dans la révision et la mise au point technique du texte final.

# 1. Introduction

## *1.1 Motif de la recherche*

Au cours des quarante dernières années, l'auteur de ce mémoire, de par sa formation en études islamiques, a été amené à faire des interventions auprès de divers auditoires sur des questions reliées à l'islam[1]. Depuis quelques années, que ce soit dans le cadre de cours universitaires, de conférences ou d'entrevues médiatiques, il y a un thème particulier qui revient de plus en plus fréquemment dans les questions qui lui sont posées. Présenté sous différentes formes, ce thème récurrent vise l'islam et les droits de la personne. Ce mémoire de maîtrise en droit lui fournit l'occasion de pousser plus loin sa réflexion sur ce thème en l'abordant sous un angle particulier qui va maintenant être précisé.

Le thème de départ de cette recherche, c'est-à-dire islam et droits de la personne, a été suggéré par l'inquiétude grandissante que suscitent en bien des milieux les soubresauts qu'a connus l'évolution récente du droit dans certains pays musulmans. Ces soubresauts sont en bonne partie liés à ce qu'on peut appeler le mouvement de « réislamisation » ou encore le « retour de l'islam » sur la place publique même là où, comme en Turquie, la laïcisation l'avait relégué au domaine de la vie privée. La manifestation la plus repérable de ce phénomène est sans doute le retour à la *shari'a* (loi islamique). Monument par excellence de la pensée religieuse islamique au Moyen Âge, la *shari'a* est considérée, au plan théologique, comme le modèle divin de l'agir humain, modèle qui régit idéalement toute la vie musulmane, aussi bien collective qu'individuelle.

À la période moderne, la *shari'a* était presque tombée en désuétude sous l'impact de la modernisation coloniale et postcoloniale, n'étant appliquée globalement

---

[1] Dans ce mémoire, le terme « islam » avec un i minuscule désigne la religion prêchée par Mohammed et fondée sur le Coran.

qu'en Arabie saoudite, et ce, suite à la réforme puritaine wahhabite du début du XX$^{e}$ siècle. Mais voilà que dans le sillage de la révolution « islamique » iranienne de 1979, la *shari'a* a refait surface avec fracas, devenant le fer de lance de la réislamisation prônée par les mouvements islamistes (intégristes). Là où ces mouvements prennent le pouvoir ou réussissent à influencer suffisamment le gouvernement en place, le rétablissement de la *shari'a* est présenté comme la panacée aux maux de la société.

Que ce soit en Arabie saoudite, en Iran, au Pakistan, au Soudan ou, plus récemment, en Afghanistan et dans certaines provinces du Nigéria, l'application littérale de certaines dispositions de la *shari'a* suscite crainte et réprobation chez ceux – musulmans comme non-musulmans – qui souscrivent aux droits et libertés de la personne. Les violations des droits et libertés de la personne sont monnaie courante dans les régimes totalitaires, mais elles deviennent encore plus endémiques et systémiques – certains diraient aussi plus odieuses – lorsqu'elles se présentent comme dictées et légitimées par la religion : on assiste alors à ce qui, à première vue, se présente comme un affrontement entre les droits de l'homme et les droits de Dieu.

Pour bien des observateurs, ces faits soulèvent la question suivante : y a-t-il place pour les droits de la personne dans l'islam? Le retour à l'islam signifie-t-il nécessairement la violation des droits de la personne? Tout en reconnaissant que beaucoup de musulmans et certains pays musulmans se montrent respectueux des droits de la personne, et qu'il y a peut-être autant de violations de ces droits dans des pays non-musulmans, on est facilement porté à se demander s'il n'y a pas, dans l'islam en tant que religion, des éléments d'incompatibilité avec les droits et libertés de la personne.

On ne peut esquisser de réponse à une question aussi globale sans d'abord faire un inventaire, à tout le moins sommaire, des éléments de contenu que comportent les

deux réalités complexes mises en présence : d'une part, l'islam et, d'autre part, les droits de la personne.

L'islam comme système religieux comporte divers éléments susceptibles d'être mis en relation avec les droits de la personne. La première source du droit musulman est le Coran, livre sacré qui, dans l'optique musulmane, est la consignation des révélations reçues d'Allah par le prophète Mohammed. Le Coran n'est pas un code légal mais d'abord et avant tout un « livre d'avertissement » qui invite les humains à se soumettre à Allah. On y trouve toutefois, à la suite de grands principes d'éthique, des préceptes que l'on peut qualifier de dispositions légales; ces dispositions sont peu nombreuses, mais elles touchent des points relevant, entre autres, de ce que nous appelons le statut personnel et le droit de la famille. Certaines de ces dispositions, à première vue, vont à l'encontre de droits fondamentaux de la personne.

La deuxième source majeure du droit musulman est la Tradition, c'est-à-dire la façon de faire (*sounna*, coutume) du prophète rapportée dans des récits (*hadith*, dires) et à laquelle les croyants en sont venus à attribuer une valeur normative par le biais de la loi islamique (*shari'a*). Cette dernière contient les dispositions coraniques évoquées plus haut, des éléments de la Tradition, mais aussi des emprunts aux systèmes légaux des peuples conquis, notamment les Byzantins, héritiers de l'Empire romain.

On peut aussi évoquer la théologie et la philosophie musulmanes, exposées à la pensée grecque, comme étant des facteurs susceptibles d'avoir un impact sur la réception des droits de la personne dans l'islam : on pourrait, par exemple, se demander dans quelle mesure l'on trouve dans l'histoire de la pensée islamique des courants comparables au *jus naturale*.

Enfin, on constate que ces éléments de base de l'islam ont été remis en cause par la modernité et qu'en réponse à ce défi, les musulmans ont adopté diverses

attitudes que l'on peut sommairement désigner par les termes traditionalisme, fondamentalisme, réformisme, modernisme et, plus récemment, « islamisme » (forme intégriste de l'islam). Ces attitudes représentent pour ainsi dire des prismes ou des filtres à travers lesquels l'héritage traditionnel de l'islam se situe face à la modernité de façon globale, et face aux droits et libertés de la personne de façon particulière.

Quant à l'expression « droits et libertés de la personne » ou « libertés publiques », elle comporte elle aussi divers éléments susceptibles d'être mis en relation avec l'une ou l'autre des composantes de l'islam que nous venons d'évoquer. On pourrait considérer les droits de la personne sous l'angle de leur genèse philosophique en retraçant les courants de pensée qui ont contribué à la reconnaissance de ces droits, pour ensuite voir dans quelle mesure l'on retrouve en islam de tels courants. On pourrait aussi cerner la nature des droits de la personne en termes de composantes conceptuelles pour ensuite voir si ces composantes sont compatibles avec les concepts véhiculés par l'islam comme religion.

On peut aussi, comme on le fera dans cette recherche, envisager les droits de la personne en termes de contenu, de substance, en distinguant dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* trois générations de droits de la personne[2]. La première génération comporte les droits civils et politiques et correspond aux articles 2 à 21 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*; ces droits sont ancrés dans la notion de liberté qui constitue un bouclier contre les abus de l'autorité. La deuxième génération vise les droits économiques, sociaux et culturels, et correspond aux articles 22 à 27. La troisième génération concerne ce que l'on a plus récemment appelé les droits de solidarité que présage l'article 28.

---

[2] Pour le texte de la *Déclaration*, voir André MOREL, *Code des droits et libertés*, 6e éd., Montréal, Éditions Thémis, 1998, p. 341-347. La grille utilisée ici est celle du juriste français Karel VASAK telle qu'elle est présentée par Burns H. WESTON dans « Human Rights », *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., vol. 20, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 658 et 659.

La problématique spécifique retenue pour cette recherche se limite à certaines dispositions du Coran qui posent problème par rapport au droit à l'égalité (première génération de droits), plus précisément le droit à la protection contre la discrimination fondée sur le sexe. La raison qui motive le choix de cet angle particulier est que dans les pays où l'on a rétabli globalement la loi islamique (*shari'a*), les premières victimes de cette mesure sont habituellement les femmes. À titre d'exemple, mentionnons que la loi islamique autorise la polygamie mais non la polyandrie; elle permet au mari de répudier unilatéralement et extrajudiciairement son épouse tandis que cette dernière doit s'adresser au juge et invoquer des raisons précises pour demander le divorce; il faut le témoignage de deux femmes pour remplacer celui d'un homme et, à degré de parenté égale, la part légale d'héritage d'une femme est la moitié de celle d'un homme.

Les mesures discriminatoires de la loi islamique à l'égard des femmes semblent d'autant plus incontournables qu'elles ne font que reproduire et expliciter les dispositions du Coran[3]. Dans la structure du droit islamique, ce dernier fait formellement figure de norme supérieure. Toutefois, à la période moderne, beaucoup de pays musulmans ont modernisé leur droit, par exemple, en abolissant ou en restreignant la polygamie, en judiciarisant le divorce de façon à donner les mêmes recours au mari et à l'épouse en matière de divorce. Ces mesures de modernisation au plan des faits ont été accompagnées d'essais de légitimation au plan de la pensée religieuse et juridique : les penseurs de tendances réformiste et moderniste ont tenté de démontrer que ces mesures étaient non seulement dans l'intérêt des musulmans et de l'islam, mais qu'elles pouvaient se réclamer du Coran et de la Tradition du prophète. Les fondamentalistes et, plus récemment, les islamistes ont rejeté cette façon de penser comme étant contraire au Coran et à la Tradition.

[3] Voir les dispositions en cause à l'Annexe, p. 133.

Notre intention n'est pas d'arbitrer la querelle de famille entre progressistes et conservateurs musulmans[4], mais d'essayer de répondre à la question suivante : comment les réformistes peuvent-ils arriver à contourner ce qui, à première vue, semble bien être le sens obvie et consacré des dispositions coraniques concernant le statut de la femme? Autrement dit, comment les dispositions du Coran peuvent-elles être compatibles avec l'égalité entre hommes et femmes dans l'optique des réformistes musulmans?

### *1.2 Objet de ce mémoire*

Les pages qui suivent tenteront d'établir que l'interprétation donnée au Coran par le réformiste Mahmoud Mohamed Taha rend les dispositions coraniques compatibles avec l'égalité entre hommes et femmes. À cette fin, le chapitre 2 esquissera une mise en contexte global des relations entre islam, modernité et droits de la personne, ce qui fournira l'occasion de préciser en quel sens sont utilisés les termes « réformisme », « modernisme » et « égalité ».

Ensuite, le chapitre 3 évoquera les grandes lignes du modernisme musulman dans le secteur du droit, en particulier en ce qui a trait à l'égalité entre hommes et femmes. Ce bref aperçu du modernisme a pour but de faire ressortir, dans une étude de cas, le caractère original et audacieux de l'approche réformiste présentée par Mahmoud Mohamed Taha dans son ouvrage *Al-risala al-thaniya min al-islam* [Le second message de l'islam][5].

---

[4] Nous endossons à cet égard la position d'A. E. Mayer : « It is not appropriate for an outsider to interfere in an internal doctrinal debate among Muslims. It is, however, legitimate for an observer to investigate what the range of opinion among contemporary Muslims is, to present critical appraisals of different positions that have been presented as deriving from Islamic tenets, and to evaluate the significance of various positions that have been taken on the relationship of Islam and human rights ». Ann Elizabeth MAYER, *Islam and Human Rights : Tradition and Politics,* Boulder, Westview Press, 1991, p. 34.

[5] Pour les traductions française et anglaise de cet ouvrage en langue arabe d'abord publié à Omdurman 1967 puis réédité pour une cinquième fois en 1971, voir les notes techniques aux pages iii-v.

L'approche de M. M. Taha sera d'abord étudiée de façon globale dans ses principes de base, au chapitre 4. Puis, au chapitre 5, on verra de quelle façon ces principes sont appliqués au cas spécifique de l'égalité entre hommes et femmes. Le chapitre 6 mettra en parallèle la pensée du philosophe anglais John Locke et celle de M. M. Taha sous l'angle du droit naturel (*jus naturale*). Enfin, le chapitre 7 essaiera de dégager la portée de l'œuvre de M. M. Taha par rapport aux droits de la personne dans l'islam, en particulier par rapport à l'égalité entre hommes et femmes.

## 2. Islam, modernité, et droits de la personne

La question de l'égalité entre hommes et femmes dans l'islam se situe dans le contexte plus global de l'attitude des musulmans face à la modernité. La réception des droits de la personne dans l'islam est en effet un volet particulier de l'évolution de l'islam à la période moderne. Dans la mesure où l'évolution des pays musulmans a été liée à la colonisation, la décolonisation qui a suivi l'indépendance devait presque fatalement, à plus ou moins long terme, remettre en question les valeurs et les institutions mises de l'avant par les pouvoirs coloniaux. Comme la modernisation s'est présentée sous les traits d'une occidentalisation hâtive et en partie imposée, il ne faut pas s'étonner que la prise de distance de certains musulmans par rapport à la modernité occidentale s'étende à un domaine comme celui des « droits de l'homme », importation séculière qui compromet à leurs yeux les « droits de Dieu ».

Avant d'aborder la problématique particulière de l'égalité, il convient donc de cerner rapidement les principales attitudes des musulmans par rapport à la modernité en général et par rapport aux droits et libertés de la personne en particulier, tout en se rappelant que l'universalité de ces derniers est parfois remise en cause même en Occident.

### *2.1 Attitudes des musulmans face à la modernité*

Des termes comme « traditionalisme », « fondamentalisme », « réformisme » et « modernisme » sont apparus pour désigner des tendances bien précises dans l'histoire moderne de l'Occident. Leur application analogique à l'islam exige que l'on désigne précisément ce qui dans l'islam fait l'objet de cette transposition, et cela ne va pas sans divergences marquées d'un auteur à un autre. Les pages qui suivent ne visent pas à fournir des définitions qui feraient l'unanimité, ce qui serait aussi prétentieux qu'irréaliste, mais à préciser, par convention, la signification à donner à ces termes lorsqu'ils apparaîtront dans cette recherche.

En contexte occidental, le terme « réformisme » désigne la tendance ou la doctrine visant à « introduire des réformes politiques, économiques, sociales en restant dans le cadre institutionnel existant et en utilisant des procédures légales »[6]. À cette façon d'opérer légale et progressive s'oppose la méthode révolutionnaire. Par dérivation, le réformisme désigne aussi la « tendance qui apparaît chez certains partis politiques disposant d'une doctrine rigoureuse (notamment marxiste) et qui vise à modifier cette doctrine pour l'adapter à des circonstances historiques nouvelles »[7].

Pour sa part, le terme « modernisme » désigne le « caractère de ce qui est très moderne », le « goût, la recherche de ce qui est moderne, actuel, contemporain », et, en histoire religieuse du christianisme, il désigne « l'ensemble des doctrines et tendances ayant pour objet commun de renouveler la théologie, l'exégèse, la doctrine sociale et le gouvernement de l'Église, pour les mettre en accord avec ce que l'on croit être les nécessités de l'époque où l'on vit »[8] [c'est-à-dire l'époque moderne].

Transposés en contexte islamique, les termes « réformisme » et « modernisme » prennent des connotations particulières qui, en l'absence de définition formelle, ne sont pas toujours les mêmes chez divers auteurs, si l'on en juge par les divergences de dénotation, c'est-à-dire par rapport aux mouvements ou penseurs auxquels on applique ces termes[9]. Quant à l'auteur de ce mémoire, il en est venu à situer ces concepts à l'intérieur d'une typologie des attitudes des musulmans par

---

[6] *Grand Larousse universel*, t. 12, Paris, Larousse, 1989, p. 8801.

[7] *Ibid.*

[8] *Id.*, t. 10, p. 7009.

[9] Par exemple, pour Georges C. ANAWATI (dans « Islam – La vie intellectuelle », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 710), Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) figure parmi les réformistes, tandis que pour Fazlur RAHMAN, dans son livre *Islam* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1966, p. 216-218), sans doute plus au fait de l'islam indien, ce même Sir Sayyid prend place au premier rang des modernistes.

rapport à la modernité, attitudes qui supposent ou amènent des interprétations différentes du Coran[10].

L'impact de l'intrusion coloniale sur l'islam s'est fait sentir à la fois au plan de la pensée et au plan des faits. Au plan de la pensée, on peut, en simplifiant considérablement, repérer quatre grands courants : le traditionalisme, le réformisme, le fondamentalisme et le modernisme; ces tendances interagissent et parfois s'entremêlent, la réalité étant beaucoup plus complexe que les représentations typologiques que l'on peut s'en faire. La première tendance, le TRADITIONALISME, est celle des chefs religieux traditionnels et de l'islam officiel : adeptes du *statu quo*, ils considèrent que la loi et la théologie de l'islam sont toujours valables en contexte moderne; on n'a pas à les modifier mais plutôt à s'en imprégner davantage. Pour eux, le problème face au monde moderne n'est pas dans l'islam lui-même mais plutôt chez les musulmans.

Pour d'autres, par contre, c'est l'islam lui-même qui pose problème et qui a besoin d'être réformé et reformulé. Ainsi, l'Égyptien Mohammed Abdouh (1849-1905), figure de proue du RÉFORMISME, a distingué la réforme politique de la réforme religieuse et en particulier de la reformulation de l'islam. Il est surtout connu pour cette dernière : en mettant l'accent sur le rôle de la raison, il réinterprétait l'islam de façon à permettre l'acquisition des connaissances modernes. Sa formation d'expert en sciences religieuses lui permettait d'être écouté à la fois par les traditionalistes, pour qui il représentait une continuité avec le passé, et par les progressistes en quête d'idées nouvelles.

Cette ambivalence de Mohammed Abdouh a donné naissance à une bifurcation du réformisme en deux tendances différentes qui s'affrontent encore aujourd'hui : le fondamentalisme, qui veut réformer l'islam par un retour aux sources, et le

---

[10] Les pages qui suivent résument des écrits du même auteur, à savoir *L'Islam et les musulmans*, édition revue et augmentée, Montréal, Éditions Fides, 1993, et « L'islam » dans Mathieu BOISVERT (dir.), *Un monde de religions*, t. 2, *Les traditions juive, chrétienne et musulmane*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 1999, p. 145-201.

modernisme, qui veut réformer l'islam en y introduisant des idées et des institutions modernes occidentales. Le Syrien Rashid Rida (1865-1935), disciple de Mohammed Abdouh, a été le chef de file du mouvement salafi, que l'on peut considérer comme un cas type de FONDAMENTALISME. À l'instar des modernistes, il rejetait l'autorité des écoles de loi médiévales et faisait appel à la libre recherche (*idjtihad*) pour comprendre le Coran. Mais, contrairement aux modernistes, il rejetait tout emprunt au libéralisme et au rationalisme occidentaux. En raison de ses assises populaires, le fondamentalisme a tenu en échec le modernisme, a freiné la modernisation et est devenu une composante importante des mouvements islamistes actuels, qui réclament toutefois l'application littérale de la loi islamique alors que Rashid Rida réclamait une marge d'interprétation grâce à la libre recherche (*idjtihad*).

Alors que le fondamentalisme veut réformer l'islam pour ainsi dire par en arrière, en retournant aux fondements originels que sont le Coran et la *sounna* (coutume, Tradition) du prophète, le MODERNISME, lui, entend réformer l'islam par en avant, en prenant comme critère et comme point de départ les idées et les institutions modernes pour ensuite donner de l'islam une version qui soit compatible avec la modernité. Un promoteur typique du modernisme a été l'Indien Sir Sayyid Ahmed Khan (1817-1898). Pour lui, la vraie justification de l'islam est sa conformité à la nature et aux lois de la science; en conséquence, rien de ce qui va à l'encontre de ces deux principes ne peut être vraiment islamique. Le modernisme a influencé surtout les classes dirigeantes et s'est signalé moins par sa reformulation explicite de l'islam que par son action politique et sociale.

Ces quatre tendances majeures de la pensée islamique à la période moderne représentent autant de façons d'interpréter les dispositions du Coran. Elles ont habituellement pour corollaire des façons différentes de se situer par rapport aux droits de la personne, comme nous allons maintenant le voir.

### *2.2 Attitudes des musulmans par rapport aux droits de la personne*

Ici, comme dans le cas de la modernité et avec les mêmes réserves, on peut esquisser une typologie[11] des positions prises par les musulmans face aux droits de la personne. Il y a tout d'abord la position radicale de ceux qui, à l'instar du FONDAMENTALISME islamiste (intégriste), rejettent catégoriquement les droits de la personne comme étant un produit de l'Occident séculier. Pour eux, les « droits de Dieu » tels qu'ils sont prescrits dans le Coran et dans la *shari'a* ont absolument préséance sur les créations humaines (ou sataniques) des Occidentaux[12]. Il y a aussi, chez les musulmans comme chez d'autres groupes, ce que l'on pourrait appeler une version séculière de ce rejet, au motif que ces droits sont le produit de l'ethnocentrisme impérialiste de l'Occident et qu'ils sont dépourvus de tout caractère universel[13].

D'autres musulmans, loin de rejeter les droits de la personne, font plutôt ce que l'on pourrait appeler des essais de CONCORDISME, une sorte de domestication ou de récupération des droits de la personne au profit de l'islam : ils adhèrent aux droits de la personne, mais dans une version conforme à l'islam. Ainsi, la *Déclaration universelle islamique des droits de l'homme* de 1981[14] se présente à première lecture comme un décalque de la *Déclaration universelle des droits de*

---

[11] La typologie proposée ici rejoint en substance celle élaborée par Sami A. Aldeeb ABU-SAHLIEH dans son ouvrage *Les musulmans face aux droits de l'homme : religion & droit & politique*, Winkler, Bochum, 1994. On trouve un bref aperçu de cette typologie dans le texte de sa conférence du 10 mars 2001 « Déclarations islamiques des droits de l'homme comparées à la Déclaration universelle » reproduit sur le site Web, http://www.sami-aldeeb.com/articles/view.php?id=96, (item 24), consulté le 9 juillet 2007.

[12] Par exemple, le Président Ali Khamene'i d'Iran déclarait : « When we want to find out what is right and what is wrong, we do not go to the United Nations; we go to the Holy Koran. ... For us the Universal Declaration of Human Rights is nothing but a collection of mumbo-jumbo by disciples of Satan ». Cité dans A. E. MAYER, *op. cit.*, note 4, p. 34.

[13] Ce genre d'affirmation sera examiné à la section 2.3, p. 14.

[14] La présentation officielle en grande pompe de cette *Déclaration* au siège de l'UNESCO à Paris, en présence, entre autres, de représentants de l'Arabie saoudite et du Pakistan de Ziya Al-Haqq, laisse un arrière-goût d'opération cosmétique à l'intention de l'opinion internationale. Voir A. E. MAYER, *op. cit.*, note 4, p. 27.

*l'homme* de l'ONU (1948), et semble clore le débat sur la compatibilité entre islam et droits de la personne. Mais, en réalité, à y regarder de plus près, cette déclaration ramène le débat à la case départ : l'introduction rappelle « la conviction que Dieu et Dieu seul, est l'Auteur de la Loi et la Source de tous les droits de l'homme ». Puis, diverses dispositions sont assujetties à la clause limitative « sauf sous l'autorité de la Loi » ou encore « conformément à la Loi »; or, dans le texte arabe, « la Loi », c'est la *shari'a*, la loi islamique traditionnelle, dont plus d'une disposition va à l'encontre de la *Déclaration universelle des droits de l'homme...*[15] Toujours dans la ligne du concordisme, certains[16] essaient tant bien que mal de tirer du Coran des principes généraux sur lesquels ils projettent l'ombre des chartes modernes; le résultat de ce genre de *patchwork* est le plus souvent un amalgame qui ne ressemble pas plus au Coran qu'à la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948.

D'autres musulmans ne se contentent pas de concordisme et se situent d'emblée dans la foulée des droits et libertés tels qu'ils sont envisagés par la *Déclaration universelle des droits de l'homme.* Leur tâche consiste dès lors à trouver dans l'islam et le Coran une forme de légitimation des droits de la personne. Dans le cas du MODERNISME qui a inspiré bon nombre de gouvernants et de juristes musulmans, on peut dire que la légitimation islamique a suivi plus qu'elle n'a précédé la modernisation du droit musulman : sans toucher directement à la *shari'a*, les modernistes juridiques la contournent et essaient de trouver dans le Coran des appuis pour des mesures qu'ils ont de toute façon résolu d'adopter au

---

[15] On peut affirmer avec Ibn Warraq que, fondamentalement, « [i]slamic Human Rights Schemes are clearly not universal since they introduce a specifically Islamic religious criterion into the political sphere, whereas the UDHR of 1948 places human rights in an entirely secular and universalist framework. The Islamic human rights schemes severely restrict and qualify the rights of individuals, particularly women, non-Muslims and those, such as apostates, who do not accept Islamic religious orthodoxy. » Extrait de « Islam, Apostasy, and Human Rights », communication présentée par IBN WARRAQ à la session du 7 avril 2004 de la Commission des droits de l'homme des Nations-Unies et reproduite sur le site Web, www.jihadwatch.org/dhimmiwatch/archives/001590.php, consulté le 4 juillet 2007.

[16] Voir, par exemple, Abol Hassan BANI SADR, *Le Coran et les droits de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.

nom de leurs convictions politiques et philosophiques. Le chapitre 3 de ce mémoire portera sur l'approche moderniste.

Dans le cas d'un courant actuel de RÉFORMISME[17], des opposants aux régimes totalitaires islamistes (par exemple au Soudan) ou laïcistes (par exemple en Algérie) ne craignent pas, parfois au risque de leur vie, de dénoncer les écarts de la loi islamique (*shari'a*) traditionnelle par rapport aux droits de la personne. Cela les amène à porter un regard nouveau sur le Coran, à en interpréter les dispositions particulières dans un contexte global qui les relativise au profit de concepts éthiques et légaux pouvant servir de base à une réforme systématique de la *shari'a*. Dans les chapitres 4 et 5 de ce mémoire, la pensée d'un de ces auteurs, M. M. Taha, sera étudiée. Pour ces penseurs, la valeur universelle des droits de la personne ne fait aucun doute. Mais pour d'autres, qu'ils soient musulmans ou non, cela ne va pas de soi, comme nous allons maintenant le voir.

### *2.3 Coran, pluralisme juridique et universalité des droits de la personne*

Jauger les dispositions du Coran à l'étalon des droits de la personne, comme le font modernistes et réformistes ainsi que l'auteur de ce mémoire, c'est s'exposer à deux objections, à tout le moins. La première de ces objections a trait au TEMPS : il peut sembler inéquitable de comparer le Coran, un document du VII^e^ siècle après Jésus-Christ, à des instruments de droit moderne qui représentent des standards relativement récents, fruits d'une longue et laborieuse quête de justice. À cela on peut répondre qu'il y a une différence déterminante entre le Coran et un document comme le *Code d'Hammourabi* : alors que ce dernier n'a de valeur

---

[17] À titre d'exemples, Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990; Mohamed Mahmoud TAHA, *Al-risala al-thaniya min al-islam* [Le second message de l'islam], traduit en français par Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe et publié sous le titre *Un islam à vocation libératrice*, Paris, L'Harmattan, 2002; Mohamed-Chérif FERJANI, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine,* Paris, L'Harmattan, 1991 et, du même auteur, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

qu'historique, le Coran, lui, a une emprise actuelle sur la vie quotidienne d'un milliard et demi d'êtres humains, et l'interprétation la plus courante qui en est faite cautionne l'état de sujétion et d'inégalité dans lequel se trouvent actuellement des millions de femmes musulmanes. Ce qui est mis en cause dans la présente recherche, ce n'est pas le Coran lui-même, mais la façon dont il est actuellement interprété et mis en application par bon nombre de musulmans. Ce n'est pas un document passé qui est confronté aux droits de la personne; c'est plutôt l'utilisation actuelle et bien vivante qui en est faite.

La deuxième objection a trait à L'ESPACE socioculturel. Considérer les droits de la personne comme étant des standards universels peut sembler relever d'un ethnocentrisme chauvin et faire fi d'un pluralisme juridique permettant la coexistence de normes diversifiées correspondant à des aires socioculturelles axées sur des valeurs différentes. À cette objection sérieuse, deux auteurs d'horizons différents répondent de façon assez similaire. Pour Ann Elizabeth Mayer comme pour Mohamed-Chérif Ferjani[18], le « relativisme culturel » ou « le droit à la différence », pour légitimes qu'ils soient, ne concernent que les moyens mis en œuvre par divers peuples pour assurer le respect des droits de la personne, et non cet objectif en lui-même :

> « Respect for international human rights law does not require that every culture use an identical approach, but it does require that human rights be defined and protected in a manner consonant with international principles. [...] a proper respect for cultural relativism means that we should accept "the right of all people to choose among alternatives equally respectful of human rights". [...] What does not seem defensible is cultural relativism that would insulate the conduct of modern nation-states from critical scrutiny simply because the states claimed to be following the dictates of a religion or a local culture that exempted them from the duty to abide by the standards of international human rights. »[19]

---

[18] A. E. MAYER, *op.cit.*, note 4; M.-C. FERJANI, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine, op. cit.*, note 17.

[19] A. E. MAYER, *op.cit.*, note 4, p. 21. Le texte qu'elle cite est d'Abdullahi Ahmed AN- NA'IM « Religious Minorities Under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism », (1987) 9 *Human Rights Quarterly* 5.

Pour ces deux mêmes auteurs, l'objection à l'universalité des droits de la personne peut relever d'un élitisme ou d'un colonialisme plus ou moins conscients. Ferjani, dans son style incisif et sans ménagement, voit dans « le droit à la différence » « une forme sournoise et pernicieuse de racisme » :

> « Pris dans ce sens qui légitime la violation des droits de l'Homme, et l'indifférence à l'égard de cette violation, il signifie qu'il y a des êtres humains qui, en raison de leur identité culturelle, ne méritent pas d'être considérés, ou peuvent ne pas être considérés, comme des personnes dont les droits et la dignité doivent être respectés. »[20]

Tout en reconnaissant que l'objection soulevée contre la thèse de l'universalité des droits de la personne demeure sérieuse[21], on peut croire qu'il est légitime d'examiner les arguments qu'un auteur musulman comme M. M. Taha tire du Coran pour soutenir la thèse de l'universalité des droits de la personne, en particulier en ce qui a trait à l'égalité entre hommes et femmes. Cela nous amène à préciser les concepts d'égalité et de discrimination.

### *2.4 Les concepts d'égalité et de discrimination*

En apparence simple et univoque, le concept d'égalité s'avère très complexe et se prête à des distinctions importantes dans le contexte des droits et libertés de la personne. En logique et en mathématiques, l'égalité est la qualité de ce qui est identique, équivalent. On parle alors d'égalité absolue.

Mais lorsqu'elle s'applique aux humains,

> « [...] l'égalité n'est pas absolue, mais relative. Il n'existe pas d'êtres totalement égaux sous tous leurs aspects ou éléments (= identiques), mais des êtres relativement égaux, c'est-à-dire coïncidant par tel ou tel de leurs

---

[20] M.-C. FERJANI, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine, op. cit.*, note 17, p. 373; voir aussi p. 338.

[21] S'il faut s'en convaincre, on n'a qu'à considérer la position subtile et nuancée adoptée par Norbert ROULAND qui se demande comment concilier l'exigence d'universalité et le respect des différences, dans *Aux confins du droit*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991.

> aspects ou éléments (= semblables). [...] C'est alors ce minimum de similitude qui constitue chez les personnes physiques l'égalité essentielle résultant de leur appartenance au genre humain; cette égalité permet de justifier les règles juridiques interdisant de donner de l'importance à certaines différences entre les êtres humains, basées sur des caractéristiques physiques (le sexe, la race, la couleur, etc.) ou culturelles (la langue, la religion, les opinions politiques ou philosophiques, etc.). »[22]

Ce texte résume bien l'articulation entre l'enracinement philosophique de l'égalité et sa connotation juridique, qui est celle retenue pour les fins de cette recherche. En droit positif, l'égalité connote la prohibition de certaines distinctions et on peut alors distinguer entre égalité devant la loi et égalité dans la loi[23]. L'égalité DEVANT LA LOI est formelle, immanente à tout système de droit, et elle équivaut pratiquement au principe de la régularité de l'application des lois; ainsi, « la loi la plus manifestement discriminatoire envers un groupe ethnique reconnaît à chacun des membres de ce groupe l'égalité devant la loi si elle est également discriminatoire à l'égard de tous les autres membres du même groupe[24] ».

La véritable égalité, on doit plutôt la chercher du côté de l'égalité DANS LA LOI. Entendue de façon matérielle, substantielle, cette dernière s'exprime dans une norme positive, et vise à éliminer à la fois les inégalités de droit et les inégalités de fait. La signification concrète de l'égalité ainsi entendue[25] est précisée par l'interprétation judiciaire. Et s'il y a interprétation, c'est parce que l'égalité est une notion évolutive qui dépend des valeurs reconnues par une société à une époque donnée. Ainsi, telle ou telle forme d'inégalité (par exemple entre hommes et

---

[22] H. PETZHOLD PERNA, « Égalité », *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, 2e éd., Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993, p. 222.

[23] Pierre CARIGNAN, « L'égalité dans le droit : une méthode d'approche appliquée à l'article 10 de la Charte des droits et libertés de la personne », (1987) 21 *R.J.T.* 493-495. Cette distinction apparaît également dans H. PETZHOLD PERNA, *op. cit.*, note 22.

[24] *R.* c. *Drybones*, [1970] R.C.S. 282, 297, cité par P. CARIGNAN, *loc. cit.*, note 23.

[25] Ce paragraphe s'inspire de H. PETZHOLD PERNA, *op. cit.*, note 22, plus directement des pages 221 et 222, et aussi de Daniel PROULX, « L'objet des droits constitutionnels à l'égalité », (1988) 29 *C. de D*, 567-598.

femmes) pouvait paraître juste et normale à une époque donnée en raison des valeurs sociales, religieuses ou politiques majoritairement reconnues alors. Mais aujourd'hui, on en est arrivé à attacher une sorte de présomption d'injustice à l'inégalité : « L'égalité n'a pas à être justifiée, car elle est présumée juste; l'inégalité, par contre, si elle n'est pas justifiée, paraît arbitraire, donc injuste »[26].

Dans ce contexte, et en consonance avec l'article 2 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, l'égalité se présente comme étant l'absence de discrimination fondée sur un motif prohibé par la loi, cette dernière devant représenter les valeurs reconnues par la société internationale. L'énumération des motifs discriminatoires a pour fonction d'attirer l'attention sur des groupes particulièrement vulnérables aux préjugés de la société.

> « Cette façon d'envisager l'égalité, fondée sur les valeurs de justice sociale et d'équité pour les membres des groupes plus particulièrement exposés à la discrimination, englobe mais dépasse le fondement traditionnel de ce droit, savoir le respect dû à toute personne en raison de l'existence d'une dignité inhérente à sa nature humaine. [...] il s'agit de valeurs inhérentes au domaine des droits de la personne. »[27]

Vues à travers un tel prisme, certaines dispositions du Coran semblent être un cas clair de discrimination fondée sur le sexe, ce qui nous amène à considérer la notion de discrimination.

On peut définir la discrimination comme étant une « distinction de droit ou de fait entre individus ou groupes aboutissant à une inégalité », ce qui constitue « une dénonciation générale de toute atteinte illicite à l'égalité »[28]. Cette dernière expression laisse supposer qu'il peut y avoir des atteintes licites à l'égalité, comme

---

[26] Chaïm PERELMAN, *L'Égalité*, études publiées par Henri BUCH et Paul FORIERS (dir.), Bruxelles, Éditions Bruyant, 1971, p. 325, cité dans H. PETZHOLD PERNA, *op. cit.*, note 22, p. 222.

[27] D. PROULX, *loc. cit.*, note 25, p. 597.

[28] Gérard SOULIER, « Discrimination », *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, 2e éd., Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993, p. 184-186.

l'indique l'emploi de « discrimination positive » correspondant à l'expression anglaise *affirmative action* : il s'agit d'inégalités compensatoires au bénéfice de catégories défavorisées. Le mot « discrimination » a été utilisé pour la première fois en 1948 dans un texte juridique international, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (art. 7 et 23), mais

> « [...] l'apparition du terme discrimination dans le langage du droit ne constitue pas à proprement parler un enrichissement du droit sur le fond. Il représente en fait une réaffirmation du principe d'égalité sous la forme négative du principe de non-discrimination. [...] C'est en réalité le contexte historique d'énonciation qui lui donne son sens et sa portée : il s'agit avant tout de porter une condamnation vigoureuse contre le nazisme et ce qui peut s'y apparenter. »[29]

De là, le principe de non-discrimination sera affecté à la lutte contre d'autres formes particulièrement ressenties d'inégalité, donnant naissance à une multitude de conventions et législations spécifiques en faveur de groupes défavorisés. Parmi ceux-ci, il y a les femmes, comme en fait foi la *Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*[30] (1979). L'article 1 de cette convention fournit la définition suivante, qui est adoptée dans cette recherche :

> « Aux fins de la présente convention, l'expression "discrimination à l'égard des femmes" vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine. »

Il peut être intéressant de noter que dans ce même document la non-discrimination fondée sur le sexe infléchit quelque peu le concept d'égalité dans le sens d'une égalité qu'on pourrait appeler *asymétrique* ou fonctionnelle et qui est distincte de la « discrimination positive ». En effet, après avoir souligné le caractère

---

[29] G. SOULIER, *op. cit.*, note 28, p. 185.

[30] A. MOREL, *op. cit.*, note 2, p. 379.

temporaire des mesures spéciales destinées à accélérer l'instauration de l'égalité pour les femmes (« discrimination positive »), l'alinéa 2 de l'article 4 prévoit que « [l]'adoption par les États parties de mesures spéciales, y compris de mesures prévues dans la présente Convention, qui visent à protéger la maternité n'est pas considérée comme un acte discriminatoire ». Dans le même esprit, le paragraphe 2 de l'article 12 vise les soins de santé appropriés pendant la grossesse, pendant et après l'accouchement, nonobstant les dispositions du paragraphe 1 qui prévoit l'accès des femmes aux soins de santé « à égalité avec les hommes ». On pourrait être tenté d'invoquer cet aspect asymétrique de l'égalité pour justifier certaines dispositions du Coran, mais il faudra alors se demander si l'asymétrie provient d'un facteur biologique et fonctionnel comme la maternité, la grossesse et l'accouchement, ou si elle est plutôt imputable à des stéréotypes ou préjugés relevant d'une époque donnée ou d'une culture particulière.

Après avoir situé le sujet de ce mémoire dans le contexte des rapports entre l'islam, la modernité et les droits de la personne, nous allons brièvement décrire comment l'approche moderniste a présidé à la modernisation du droit dans la plupart des pays musulmans pendant la colonisation ainsi qu'après l'indépendance. Ce survol permettra de faire ressortir l'originalité de la pensée de M. M. Taha dans les chapitres 4 et 5.

## 3. L'approche moderniste : l'égalité venue d'ailleurs?

Dans le titre de cette partie, l'expression « l'égalité venue d'ailleurs » fait référence au fait que pour les adeptes du modernisme musulman, il fallait emprunter à l'Occident les institutions et les façons de penser qui avaient propulsé les pays européens à l'avant-garde du progrès. Profitant du déclin musulman, les grandes puissances européennes avaient progressivement établi leur mainmise sur la plupart des territoires musulmans et entrepris de les mettre à l'heure de l'Europe en les faisant entrer, de gré ou de force, dans l'ère moderne. C'est ainsi que le « progrès » s'est présenté sous les traits d'idées et d'institutions venues d'ailleurs.

### *3.1 Changements effectués en fait*

La lutte pour l'indépendance a été menée surtout par des classes dirigeantes éduquées à l'occidentale, qui s'appuyaient sur des principes sociopolitiques implantés par le pouvoir colonial. Le nationalisme a été la grande force motrice qui a secoué le joug colonial, si bien qu'au lendemain de l'indépendance, les musulmans se sont retrouvés constitués non pas en califats ou en sultanats traditionnels, mais bien en États-nations souverains de type occidental.

Dans la plupart des cas, les nouveaux dirigeants politiques ont poursuivi la modernisation entreprise sous le régime colonial. Cela s'est traduit par l'adoption et l'adaptation d'institutions empruntées à l'Occident. Au plan politique, la plupart des pays musulmans ont retenu ou mis en place un système de représentation à l'intérieur d'une république ou d'une monarchie constitutionnelle, avec la distinction entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. De façon globale, dans le domaine du droit comme dans les autres domaines, on peut dire que la modernisation est allée beaucoup plus loin dans les faits que ce que le modernisme est parvenu à légitimer au plan des idées; cela allait donner prise à la réaction des mouvements islamistes actuels qui prônent le rejet de l'occidentalisation et la réislamisation des sociétés musulmanes.

La réforme de la *shari'a*, du droit musulman traditionnel, peut être considérée comme un cas type de modernisation. Beaucoup de changements, parfois radicaux, ont été effectués en fonction du monde moderne, que ce soit en droit civil, commercial ou pénal. Le droit de la famille, fortement marqué par le Coran, a souvent connu des modifications importantes, comme l'abolition de la polygamie, du mariage des enfants et de la répudiation unilatérale par le mari. Les tribunaux traditionnels de la *shari'a* ont été remplacés ou contournés par la mise en place de tribunaux séculiers, incluant des tribunaux d'appel culminant en une Cour suprême; dans ces tribunaux, la procédure et la preuve sont le plus souvent dérivées de codes européens. En ce qui a trait à la condition de la femme, outre les mesures ci-haut mentionnées, la modernisation s'est habituellement traduite par la reconnaissance de droits égaux, par exemple en ce qui a trait au droit de vote et d'éligibilité à des fonctions publiques, à l'accès à l'éducation et au monde du travail.

Même à l'intérieur du droit de la famille, chasse gardée du Coran et de la *shari'a*, cette dernière n'est pas toujours appliquée de façon traditionnelle. Au Moyen-Orient, par exemple, le droit islamique de la famille est généralement exprimé sous forme de codes modernes, et c'est seulement en l'absence de disposition spécifique du code que l'on a recours aux manuels traditionnels de doctrine faisant autorité. Au Pakistan et au Bangladesh, ex-colonies britanniques, une bonne part du droit de la famille est incorporée à une législation statutaire, et comme on est dans un système de *case-law*, l'autorité des décisions juridiques (jurisprudence) a remplacé celle des manuels légaux traditionnels (doctrine). Ces mesures de modernisation ont favorisé l'égalité des femmes devant la loi et dans la loi, et il est alarmant de constater qu'en l'espace de quelques mois parfois, suite à l'avènement d'un régime islamiste intégriste, on assiste à un recul important en matière de droit, de droits de la personne, tout particulièrement en ce qui a trait à la condition des femmes. Cette remise en cause de la modernisation est peut-être un signe que les arguments religieux invoqués par les modernistes pour légitimer leur démarche n'ont pas réussi à convaincre les chefs religieux et les masses.

### *3.2 Fondements invoqués en droit*

Les motifs officiels invoqués par les modernistes pour légitimer au plan religieux les changements opérés au plan des faits ont été le droit traditionnellement reconnu aux gouvernants de faire des règlements administratifs, et le recours à la libre recherche (*idjtihad*) pour donner une interprétation nouvelle du Coran et de la Tradition[31]. Dans les premiers temps du mouvement de modernisation du droit, les modernistes ont invoqué la doctrine du *syasa* (« gouvernement »), qui permet aux gouvernants, même s'ils n'ont pas vraiment de pouvoir législatif, de faire des règlements administratifs de deux types.

Le premier type de règlement administratif, qui a trait à la procédure et à la preuve, restreint la juridiction des tribunaux de la *shari'a* en leur enjoignant de ne pas entendre les causes qui ne satisfont pas à certains standards de preuve. Par exemple, une loi égyptienne de 1931 prévoyait qu'on ne devait entendre aucune cause de mariage si ce dernier ne pouvait être prouvé par un certificat d'enregistrement officiel, et que ce certificat ne serait pas délivré si la mariée avait moins de 16 ans ou si le marié avait moins de 18 ans. Cela avait pour résultat pratique d'abolir le mariage des enfants sans attaquer de front l'autorité traditionnelle qui cautionnait cette institution. On faisait indirectement ce qu'on n'osait pas faire directement...

Le deuxième type de règlement administratif déterminait par directive quelle règle particulière appliquer quand il y avait des variantes entre les quatre écoles officielles de loi. Ainsi, par exemple, le droit hanafite en vigueur en Égypte[32] ne permettait pas à une épouse de demander le divorce en invoquant une faute

---

[31] Les paragraphes qui suivent s'appuient sur les considérations de Noël J. COULSON, « Islamic Law », *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., vol. 22, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 938-943, article qui résume son ouvrage traduit sous le titre de *Histoire du droit islamique*, Paris, P.U.F., 1995.

[32] Les quatre grandes écoles de loi sont reconnues comme également valides mais, habituellement, sur un territoire donné, une seule est en vigueur.

matrimoniale du mari. Mais le droit malikite, lui, reconnaissait le droit de l'épouse à la dissolution du mariage pour des motifs comme la cruauté du mari ou son défaut de pourvoir aux besoins du foyer. Une loi égyptienne codifia donc la disposition du droit malikite comme étant celle que devraient dorénavant appliquer les tribunaux de la *shari'a*. Par ce biais, on améliorait considérablement le sort des femmes abandonnées ou maltraitées en leur conférant un droit de divorce qui contrebalançait celui du mari.

Arrivé aux années 1950, le Moyen-Orient musulman avait épuisé la capacité de modernisation légale par voie de règlement administratif. On a alors dû se résoudre à y aller de front, à procéder par mode de nouvelle interprétation du Coran et de la Tradition, en réclamant la « réouverture de la porte de l'*idjtihad* » (libre recherche, reprise d'interprétation) qui était théoriquement close depuis le X^e^ siècle.

Par exemple, dans la Loi tunisienne sur le statut personnel de 1957, les réformateurs modernistes tunisiens soutiennent que le Coran, en matière de polygamie, exige non seulement la capacité financière de faire vivre plusieurs épouses mais aussi celle de les traiter de façon tout à fait équitable[33]. Cette injonction coranique de traitement équitable doit s'interpréter non simplement comme une exhortation morale qui accompagne l'exercice de la polygamie, mais plutôt comme une condition légale qui la précède : un deuxième mariage ne peut être autorisé tant qu'on n'a pas la preuve adéquate que les épouses seront traitées équitablement. Or, un autre verset du Coran indique qu'on ne peut atteindre une telle équité[34]; de plus, les conditions socioéconomiques modernes rendent un tel traitement pratiquement impossible. Donc, conclut laconiquement la loi, « la polygamie est prohibée ».

---

[33] Coran, chapitre 4, verset 3 : « Épousez, comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme ou vos captives de guerre. Cela vaut mieux pour vous, que de ne pas pouvoir subvenir aux besoins d'une famille nombreuse. »

[34] Coran, chapitre 4, verset 129 : « Vous ne pouvez être parfaitement équitables à l'égard de chacune de vos femmes, même si vous en avez le désir. »

Cette même loi tunisienne de 1957 fournit un autre exemple de réinterprétation audacieuse du Coran, cette fois en matière de divorce. Le Coran prescrit la désignation d'arbitres dans le cas de discorde entre les époux[35]. Or, soutiennent les réformateurs, le prononcé (unilatéral et extrajudiciaire) de répudiation par le mari, procédure autorisée par le Coran[36], dénote clairement un état de discorde entre les époux. De façon aussi claire, les tribunaux officiels sont les mieux placés pour assurer l'arbitrage, qui, ainsi compris, devient alors nécessaire en vertu du Coran. Il n'en faut pas plus pour que la loi tunisienne abolisse la répudiation extrajudiciaire de l'épouse par le mari en déclarant que le divorce hors d'un tribunal judiciaire est sans effet légal.

Par mode de réinterprétation du Coran en matière de polygamie et de divorce, la Tunisie réalisait des réformes presque aussi radicales que celles effectuées en Turquie, 30 ans plus tôt, par l'abolition de la *shari'a* et l'adoption du Code civil suisse. De telles mesures, même si elles ont été moins radicales dans d'autres pays (par exemple la Loi syrienne sur le statut personnel), ont sans doute apporté des améliorations immédiates à la condition des femmes musulmanes. Toutefois, on soupçonne facilement qu'elles prêtaient le flanc à diverses critiques qui allaient en hypothéquer l'efficacité à long terme, comme le suggère le bilan sommaire qui suit.

---

[35] Coran, chapitre 4, verset 35 : « Si vous craignez la séparation entre des conjoints, suscitez un arbitre de la famille de l'époux, et un arbitre de la famille de l'épouse. Dieu rétablira la concorde entre eux deux, s'ils veulent se réconcilier. »

[36] Plusieurs passages du Coran réglementent la répudiation, de façon à en faire un dernier recours et non un premier; alors qu'une période menstruelle doit séparer chacun des trois prononcés de répudiation par le mari, pour favoriser la réflexion et la réconciliation, la loi islamique a fini par valider l'usage abusif qui consiste à prononcer trois fois de suite, d'une seule traite, la formule consacrée « Je te répudie ».

### *3.3 Bilan du modernisme législatif et juridique*

Au départ[37], il faut bien préciser qu'en règle générale les modernistes musulmans ne contestaient pas le concept d'une « loi religieuse », ni le postulat que l'islam, comme religion, devrait régir le domaine du droit comme les autres domaines de la société musulmane. Ce qu'ils remettaient en cause, c'était la loi islamique dans sa forme traditionnelle, c'est-à-dire le corpus doctrinal développé par les docteurs musulmans du Moyen Âge et sa prétention à une validité sempiternelle. En ce sens, on ne peut les accuser de laïcisme. Mais on peut leur reprocher leur interférence dans le domaine religieux, leur pragmatisme politique et leur éclectisme juridique.

Sur le plan religieux, l'intervention législative présuppose la réception d'idées politiques occidentales qui heurtent des conceptions religieuses traditionnelles. Alors qu'un gouvernant musulman traditionnel doit rester le serviteur de la Loi sacrée de l'islam axée sur l'idée de la souveraineté d'Allah, un gouvernement moderne comme, par exemple, celui de la Tunisie, particulièrement un Parlement, repose sur l'idée de souveraineté du peuple. Il peut alors se constituer maître de la loi. Le pouvoir législatif ne se contente plus alors de ce qui lui est dévolu par la *shari'a*; il cherche plutôt à déterminer et à restreindre la sphère dévolue à la loi traditionnelle et à modifier l'héritage séculaire selon ses propres exigences.

Sur le plan politique, la législation moderniste ne surgit généralement pas d'une attente populaire véritable. Elle est plutôt imposée par un gouvernement chaque fois que les modernistes réussissent à gagner la sympathie du gouvernement et que ce dernier se sent assez fort pour surmonter la résistance des traditionalistes. Sur le plan de la méthode juridique, les modernistes font preuve d'un éclectisme sans retenue en combinant les doctrines de diverses écoles reconnues et en utilisant

---

[37] Les considérations qui suivent s'appuient sur Joseph SCHACHT, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 87-94.

toute opinion juridique émise dans le passé et qui rejoint leurs visées, sans égard au contexte historique et systématique de cette opinion.

On peut donc dire que, matériellement, les modernistes sont des innovateurs audacieux qui essaient, formellement, de ne pas avoir l'air d'interférer avec le contenu essentiel de la *shari'a*. La modernisation relativement rapide et extensive du droit musulman ainsi réalisée ne réussit toutefois pas à masquer, surtout depuis quelques années, les problèmes énormes qui grèvent le processus de réforme du droit musulman[38].

Sur le plan des principes, un noyau solide d'opinion traditionaliste rejette encore péremptoirement la validité du processus moderniste de réinterprétation des textes fondateurs de l'islam (Coran et Tradition du prophète). Les traditionalistes soutiennent qu'en réalité les textes sont manipulés de façon à fournir un sens qui légitime les visées préconçues des réformateurs. Ce n'est plus l'idéologie fondamentale de l'islam, ni la volonté d'Allah qui déterminent ultimement la loi, mais plutôt la « désirabilité » sociale telle qu'elle est déterminée de l'extérieur par le système de valeurs occidental.

Sur le plan pratique, dans plusieurs pays musulmans, les réformes du droit ont créé ou entretenu un clivage social profond entre une minorité (« élite ») moderniste occidentalisée et la masse conservatrice de la population. Des réformes qui veulent satisfaire les standards de la société urbaine progressiste signifient souvent peu pour les communautés rurales traditionalistes laissées pour compte économiquement et socialement. On comprend alors la résistance des *qadi* (juges locaux traditionnels) et surtout la séduction que peuvent exercer sur les masses populaires des groupes islamistes militants comme les Frères musulmans en Égypte ou le Front islamique du Salut en Algérie.

---

[38] N. J. COULSON, *op. cit.*, note 31, p. 942.

Dans un tel contexte de polarisation croissante[39], on peut se demander si, au rythme où vont les choses, les pays musulmans n'auront bientôt plus de choix qu'entre un régime totalitaire soi-disant sociodémocrate cautionné par l'Occident et un régime totalitaire islamiste cautionné par la Volonté d'Allah et supposément soumis à elle. Dans un cas comme dans l'autre, l'avenir des droits et libertés de la personne s'annonce plutôt sombre, à moins que ne se présente une troisième voie, qu'Abdullahi Ahmed An-Na'im[40] espère bien être celle présentée il y a une trentaine d'années par son maître Mahmoud Mohamed Taha.

Cette troisième voie n'a certes pas une notoriété politique aussi spectaculaire que les deux premières, mais elle vaut la peine d'être considérée, à tout le moins sur le plan intellectuel, en raison de la façon originale avec laquelle elle entend fonder les droits de la personne sur le Coran, comme nous allons maintenant le voir.

---

[39] Ce contexte n'est pas propre aux pays musulmans, comme semblent l'indiquer, par exemple, le cas d'Israël et celui de l'Inde : l'utilisation de la religion à des fins politiques ou vice-versa est d'abord et avant tout un phénomène qui marque l'histoire humaine. Dans le cas de l'islam, en ce qui a trait à l'égalité entre hommes et femmes, les déboires de la modernisation et leur récupération politique par les islamistes ont eu des conséquences particulièrement alarmantes, comme le signale M.-C. FERJANI dans *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, *op. cit.*, note 17, p. 270-271 : « La plupart des sociétés musulmanes font partie des sociétés qui résistent à la reconnaissance de l'égalité entre les hommes et les femmes. Le développement des mouvements islamistes intégristes, en réaction à des modernisations chaotiques qui n'ont pas tenu leurs promesses, a même généré des involutions qui se sont traduites par une remise en cause non seulement des droits récemment acquis, mais aussi de certains droits garantis par les systèmes traditionnels. »

[40] Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, « Translator's Introduction » dans M. M. TAHA., *The Second Message of Islam*, publié en arabe en 1971 et traduit en anglais par Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse, Syracuse University Press, 1987, p. 1-30.

## 4. L'approche réformiste de M. M. Taha : l'égalité venue d'En Haut?

L'expression « l'égalité venue d'En Haut » qui coiffe le titre de cette partie du mémoire réfère à la différence fondamentale qui distingue l'approche de Taha de celle des modernistes. Pour ces derniers, l'égalité qu'ils s'efforcent de faire reconnaître aux femmes par la modernisation du droit semble bien « venue d'ailleurs » au sens où ils l'empruntent à l'Occident sans vraiment réussir à l'ancrer dans une compréhension systématiquement renouvelée du Coran et de l'islam.

Cette égalité se situe en réalité dans le cadre d'une société passablement sécularisée où l'islam semblait bien confiné à la mosquée en attendant d'être relégué au musée, comme le croyaient certains. La crise mondiale de la modernité aussi bien que les ratés socioéconomiques de l'état séculier ont favorisé, de par le monde, la montée des mouvements intégristes et propulsé l'islam à l'avant-plan de la scène politique par le biais caricatural des mouvements islamistes. Ces derniers remettent en cause, souvent brutalement, « l'égalité venue d'ailleurs » et la remplacent par une inégalité « venue d'En Haut », c'est-à-dire prétendument dictée par la volonté divine manifestée dans la *shari'a*. Les musulmans semblent alors acculés au dilemme suivant : ou bien ils appliquent la *shari'a* dans sa forme traditionnelle avec tout ce que cela implique de discrimination envers les femmes et les non-musulmans, ou bien ils mettent de côté la *shari'a* au profit d'un État séculier qui souscrit aux droits de la personne.

### *4.1 Un cas particulier de réformisme : Mahmoud Mohamed Taha*

C'est précisément en refusant ce dilemme que M. M. Taha se démarque à la fois des modernistes et des islamistes en proposant une « égalité venue d'En Haut », c'est-à-dire dérivée des principes fondamentaux du Coran et mise en œuvre dans un État religieux égalitaire centré sur le respect de l'être humain. On peut dès

maintenant noter que cette façon de voir distingue en même temps Taha du réformiste tunisien Mohamed-Chérif Ferjani[41].

Adepte inconditionnel des droits de la personne, Ferjani a lui aussi été prisonnier politique dans son pays de 1975 à 1980. Comme Taha, il dénonce à la fois le totalitarisme des élites séculières occidentalisées qui détournent la démocratie à leur propre profit, et le totalitarisme des islamistes qui piétinent les droits de la personne en prétendant servir les « droits de Dieu ». Mais, contrairement à Taha, Ferjani lie indissolublement les droits de la personne à la laïcité de l'État. Il heurte alors de front la croyance bien ancrée à la fois chez les musulmans et chez bien des islamologues que l'islam est à la fois et indissociablement « religion et politique ». Il entreprend donc, lui aussi, de présenter une nouvelle interprétation du Coran, tout aussi révolutionnaire que celle de Taha : il veut démontrer que l'association de la religion et de la politique à Médine n'était que circonstancielle et qu'elle a pris fin avec la mort du prophète; il réinterprète en ce sens non seulement le Coran et la Tradition du prophète, mais aussi l'histoire subséquente de la collectivité musulmane.

Ferjani et Taha essaient tous deux d'établir un fondement islamique pour les droits de la personne, de démontrer que l'égalité ne vient pas « d'ailleurs » mais « d'En Haut ». Alors que Ferjani fait un détour par la laïcité, dont il doit alors trouver la base dans le Coran, Taha, lui, fait dériver l'égalité directement du Coran, car il est convaincu de la viabilité des droits de la personne dans un État qui a l'islam comme religion officielle.

La position de Taha a de quoi susciter la perplexité d'esprits modernes plutôt séculiers, habitués, comme Ferjani, à situer les droits de la personne dans la foulée historique de la sécularisation qui affranchit la société humaine de la tutelle

---

[41] M.-C. FERJANI, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine, op. cit.*, note 17.

divine[42]. À cet égard, Taha semble appartenir à une autre époque. Mais cette époque est aussi celle de Gandhi et de Martin Luther King : la trajectoire de sa vie et sa fin tragique[43] aussi bien que sa pensée et son action le situent dans cette lignée des défenseurs de la dignité humaine motivés par une vision religieuse, comme le suggère la trajectoire de son existence.

Mahmoud Mohamed Taha est né en 1909 à Rufa'h, petite ville du Soudan central. Devenu ingénieur, il s'engage dans la lutte nationaliste pour l'indépendance dans les années 30. Puis, insatisfait des positions de l'élite éduquée aussi bien que de celles des chefs religieux, il fonde le Parti républicain en 1945. La politique de confrontation directe du parti avec les autorités coloniales lui vaut un premier emprisonnement en 1946. À peine relâché, il récidive et est condamné à deux ans de prison. Pendant cette période suivie ensuite d'une réclusion volontaire, il entreprend un rigoureux programme de prière, de jeûne et de méditation qui le mène à ses idées visionnaires sur la signification du Coran et sur le rôle de la *shari'a*, idées qu'il articulera comme « deuxième message de l'islam ».

Sorti de sa réclusion en 1951, il entreprend de prêcher ce « deuxième message de l'islam », et le Parti républicain se transforme en mouvement voué à la propagation de cette vision, sous l'appellation de Frères républicains, qui compte bientôt un nombre croissant de femmes. À l'intérieur de cette fraternité, on met en pratique ce que l'on prêche en matière d'égalité entre hommes et femmes. En matière de mariage, par exemple, les maris ajoutent à leur contrat de mariage une clause donnant à leurs épouses un droit de divorce unilatéral égal à celui de leurs époux, se prévalant ainsi d'une mesure permise mais généralement inutilisée pour corriger l'inégalité systémique de la *shari'a*.

---

[42] On peut toutefois rappeler que pour des penseurs comme Thomas d'Aquin et surtout John Locke, le *jus naturale*, ancêtre des droits de la personne, avait sa source dans l'ordre divin qui régit l'univers et crée la raison humaine.

[43] L'aperçu biographique qui suit s'en remet à A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 2-19.

Même si les activités du groupe se maintiennent à l'intérieur du cadre légal, ses idées suscitent l'opposition des cercles religieux et politiques tant traditionnels que fondamentalistes, si bien que les conférences de Taha sont frappées d'interdit au début de 1973. Les républicains continuent néanmoins leurs publications et leurs harangues sur les places publiques, malgré les tactiques de harcèlement des autorités. Ces mesures vexatoires connaîtront leur point culminant dans les arrestations massives de 1983 et l'exécution de Taha en 1985.

C'est là le résultat d'une série d'événements qui se précipitent à compter d'août 1983, moment où des décrets du Président Nimeyri visant l'islamisation imposent l'application universelle de la *shari'a*, au détriment des femmes et des non-musulmans[44]. Jusque-là, les républicains avaient appuyé le régime Nimeyri, qui représentait un moindre mal, comparé aux fondamentalistes qui réclamaient l'application intégrale de la loi islamique traditionnelle. À partir du moment où c'est Nimeyri qui prend cette initiative, les républicains lancent une campagne d'opposition parce que, pour eux, il n'est pas question d'appliquer la *shari'a* dans un État-nation moderne avant de l'avoir réformée en profondeur, de façon à assurer l'égalité pour toutes et tous.

En décembre 1984, après 19 mois de détention et sans qu'aucune accusation n'ait été portée contre eux, les leaders des républicains sont relâchés, peut-être à cause de la pression internationale de groupes comme Amnistie internationale, ou peut-être pour pouvoir les arrêter à nouveau et les soumettre aux mesures draconiennes des nouvelles lois. À peine une semaine après avoir été relâché, Taha assume la responsabilité de publier au nom du groupe un pamphlet demandant le retrait des

---

[44] Dans sa version classique, en contexte prémoderne, la *shari'a* ne s'appliquait qu'aux musulmans; les autres groupes religieux, les *dhimmis* aussi appelés *millet* sous l'Empire Ottoman, conservaient la liberté de religion ainsi que leur propre système légal. La *shari'a* s'appliquait sur une base personnelle et non sur une base territoriale. En faisant de la *shari'a* la loi universelle d'un État-nation moderne, on lui donne une application territoriale. On contrevient ainsi à ce qu'avait été jusque-là cette institution : on se retrouve avec un système mixte qui ne respecte ni le concept d'État-nation ni celui de la loi islamique. On renie ainsi des siècles d'histoire et de tradition islamiques en même temps que l'on bafoue les fondements mêmes d'une société démocratique et égalitaire moderne.

nouvelles lois et la garantie des libertés civiques démocratiques permettant un débat sur les principes et sur le processus d'islamisation. Ce pamphlet disait entre autres choses :

> « They [les chrétiens du Sud du Soudan] do not have equal rights. It is not enough for a citizen today merely to enjoy freedom of worship. He is entitled to the full rights of a citizen in total equality with all other citizens. The rights of southern citizens in their country are not provided for in Shari'a but rather in Islam *at the level of fundamental Qur'anic revelation* [...]. »[45]

Nous verrons plus loin la signification technique particulière que Taha donne à ces derniers mots. Mais ils aident dès maintenant à comprendre le motif, non officiellement avoué mais très probable, selon An-Na'im[46], pour lequel Taha est condamné à mort, à savoir l'apostasie. Cette dernière n'était pas mentionnée dans le Code pénal soudanais de 1983 mais elle était passible de la peine de mort selon la *shari'a*, qui était en quelque sorte supplétive de droit. Au terme d'un simulacre de procès et d'appel que la Cour Suprême devait par la suite invalider, Taha est hâtivement exécuté par pendaison, au milieu de mesures de sécurité sans précédent. Les appréhensions du Président Nimeyri qui motivent ces dernières s'avèrent fondées lorsque deux mois plus tard son régime est renversé par les fondamentalistes qui s'emparent du pouvoir.

On peut ajouter ici qu'An-Na'im, alors avocat, défenseur des détenus républicains et doyen de la Faculté de droit de l'Université de Khartoum, a quitté le Soudan. Par son enseignement et ses publications aux États-Unis, au Canada et en Angleterre, il se voue à la propagation des idées de celui qu'il appelle avec respect « Ustadh Mahmoud », son « maître à penser ». Nous allons maintenant évoquer brièvement ces idées en fonction du sujet du présent mémoire.

---

[45] Extrait du pamphlet de Taha cité par A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 11. (L'italique est de nous.)

[46] *Id.*, p. 15 et 16. C'est très probablement aussi pour le même motif que Salman RUSHDIE, auteur du livre *Les Versets sataniques* (traduit de l'anglais par A. Nasier, France, Christian Bourgeois éditeur, 1989), a été condamné à mort par une *fatwa* (avis juridique) de l'ayatollah Khomeyni.

### *4.2 La normativité du Coran*

La thèse principale de Taha au sujet de l'évolution de la loi islamique peut se résumer comme suit[47]. L'islam, considéré par la foi musulmane comme la religion universelle et définitive, a d'abord été offert en des termes égalitaires et tolérants à la Mecque. C'est là que pendant une douzaine d'années (610-622) le prophète Mohammed a transmis la révélation coranique en prêchant l'égalité et la responsabilité personnelle de tous les hommes et de toutes les femmes sans distinction de race, de sexe ou d'origine sociale.

Voyant ce message pratiquement rejeté et ses disciples persécutés par les Mecquois, le prophète et les premiers musulmans ont dû s'expatrier à Médine en 622. À partir de ce moment, certains aspects du message coranique ont changé en réponse aux réalités socioéconomiques et politiques de l'époque[48]. Le passage à Médine n'était pas seulement une étape tactique, il marquait aussi un tournant dans le contenu du message lui-même. On voit clairement la différence en scrutant et en comparant les textes coraniques de la période mecquoise avec ceux de la période médinoise : les destinataires ne sont plus les mêmes, pas plus que la société que devaient régir ces textes particuliers.

La loi islamique de la *shari'a* dans sa forme actuelle est basée sur des textes de la période médinoise. Durant cette période, Dieu répondait, dans le Coran et dans la *sounna* (coutume du prophète), aux besoins potentiels et actuels de la société humaine à ce stade de son développement. C'est en fonction de ces besoins précis que certains aspects de la révélation antérieure (période mecquoise) ont été soumis à l'abrogation (*naskh*) au plan légal, même s'ils demeuraient en vigueur au plan moral et incitatif. Jusque-là, il n'y a rien d'hétérodoxe dans la pensée de Taha. Ce qui est révolutionnaire, c'est l'idée que l'abrogation (*naskh*) n'était que temporaire

---

[47] Une fois de plus, nous prenons comme guide A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 20 et 21.

[48] En raison des ses talents de médiateur et de sage, Mohammed s'est vu confier la tâche de gouverner Médine.

et non définitive. Une fois admise cette prémisse, c'est toute une nouvelle ère de jurisprudence qui peut commencer, permettant l'établissement d'une liberté et d'une égalité complètes pour tous les êtres humains, sans égard à leur sexe, à leur religion ou à leur foi. Cette idée de base s'explicite dans les notions de « premier » et de « deuxième » message de l'islam.

### *4.2.1 Le « premier message de l'islam »*

Le premier message correspond à la deuxième période des révélations coraniques, à Médine. Taha établit ici[49] une distinction entre *al-Iman* (la foi) et *al-Islam* (l'islam), ce dernier représentant un niveau plus élevé de la spirale spirituelle dont le fidèle fait progressivement l'ascension. Ainsi, tout *mou'min* (croyant, celui qui fait l'*Iman*) n'est pas nécessairement un *mouslim* (musulman, celui qui fait l'*Islam*), alors que tout *mouslim* est nécessairement un *mou'min*. C'est pourquoi le Coran se divise en deux grandes parties : l'une, formée des passages révélés à la Mecque, correspond au stade supérieur *al-Islam*, tandis que l'autre, formée des passages révélés plus tard à Médine, correspond au stade moins avancé *al-Iman,* qui constitue le « premier message de l'islam ».

Taha illustre par quelques exemples ce clivage entre le message du Coran à la Mecque et celui à Médine. Ainsi, à Médine, la bonté d'Allah s'exerce à l'égard des croyants, tandis qu'à la Mecque, elle s'exerce à l'égard de toute l'humanité :

> « Les textes mecquois et médinois diffèrent, non par la différence temporelle et spatiale de leur révélation, mais essentiellement de par l'audience qu'ils visent. L'expression "O ceux qui croient" s'adresse à une communauté particulière alors que "O humains" se destine au genre humain dans son ensemble. Le contraste entre "*Il vous est venu un Envoyé élu parmi vous-mêmes. Lourdes lui sont vos fatigues. Vous êtes sa passion. Aux croyants vont sa tendresse et sa miséricorde*" (IX, 128) et "[Dieu] *est tendre*

[49] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 112. La distinction hiérarchique que fait Taha entre *Islam* (islam, soumission) et *Iman* (la foi) ne correspond pas – et semble même s'opposer – à celle que font les théologiens musulmans en situant l'*Iman* au niveau du for intérieur et l'*Islam* davantage au niveau de l'appartenance à la communauté.

> *envers les hommes, Miséricordieux*" (II, 143) montre les différentes audiences que vise le Coran, en somme, la différence entre croyant et musulman. »[50]

Ce même clivage explique, selon Taha, l'apparition à Médine de ceux que le Coran appelle les « hypocrites ». En effet, à la Mecque, les gens étaient ou bien croyants ou bien incroyants, car il n'y avait pas de contrainte, du fait que « [...] ce sont les versets d'accommodement (*al-'ismâh*) qui prévalaient. "*Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et l'édification belle. Discute avec les autres en leur faisant la plus belle part.* [...]" »[51]. Plusieurs autres versets de la même période prônent également la persuasion pacifique.

Mais à Médine, nous dit Taha, ces versets ont été abolis, et les versets de contrainte par l'épée ont pris le pas, comme l'atteste, entre autres, le verset 5 du chapitre 9 : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades ». Devant cette menace de violence, certains ont dû se protéger en cachant leur vraie position tout en adhérant extérieurement à l'islam. C'est ainsi, nous dit Taha, que l'hypocrisie est apparue dans la communauté islamique, en ajoutant que l'appel au *djihad* – terme qu'il faut traduire ici par « guerre sainte » – et l'élaboration des règles qui le régissent sont une caractéristique typique du Coran médinois[52].

Il ne faut donc pas s'étonner du fait que, reposant sur le premier message, c'est-à-dire les versets de la période médinoise, les dispositions de la loi islamique traditionnelle concernant le statut personnel vont indiscutablement à l'encontre de l'égalité en instituant des discriminations fondées sur le sexe et sur la religion. Comme on l'a vu plus haut, en tentant de corriger à la pièce ces inégalités, les modernistes se sont butés aux limites assignées à l'*idjtihad* (libre recherche); celle-

---

[50] *Id.*, p. 113.

[51] *Ibid.*

[52] *Id.*, p. 114.

ci ne peut en effet s'exercer là où il y a un texte clair du Coran. Il s'ensuit donc que certaines des dispositions les plus discriminatoires reposant sur de tels textes clairs ne peuvent être réformées par voie d'*idjtihad* ni par quelque autre technique connue de la *shari'a* traditionnelle.

Cela place donc les musulmans modernes devant le dilemme évoqué précédemment : ou bien on applique la *shari'a* avec ses discriminations à l'égard des femmes et des non-musulmans, ou bien on la met de côté en essayant d'établir un État séculier. Ces deux solutions sont également intenables dans un État musulman moderne, la première en raison des relations internes[53] aussi bien qu'internationales, et la deuxième en raison de l'obligation religieuse qui, selon Taha, est faite aux musulmans de mener leur vie publique aussi bien que religieuse en accord avec les enseignements du Coran[54]. Pour sortir de ce dilemme, Taha ouvre une nouvelle avenue en proposant une réforme à la source plutôt que des solutions à la pièce qui resteront toujours partielles. Cette nouvelle avenue, il la trouve dans l'idée de « deuxième message de l'islam ».

### *4.2.2 Le « deuxième message de l'islam »*

Dans l'introduction à la 4e édition de son ouvrage, Taha annonce clairement ses couleurs :

> « I wish, however, at the outset, to emphasize and clarify an important point, namely, that Islam consists of two messages : a First message based on the subsidiary texts of the Qur'an, and a Second Message based on the primary texts of the Qur'an. The First Message has already been interpreted and

---

[53] L'interminable guerre civile qui sévit au Sud du Soudan en est la preuve manifeste : les non-musulmans (chrétiens et animistes) vont disparaître plutôt que de se soumettre à l'islamisation décrétée par le pouvoir central musulman après des siècles de coexistence assez pacifique.

[54] C'est précisément ce que conteste M.-C. FERJANI, *op. cit.*, note 17, en ce qui a trait à la vie publique d'un État-nation moderne : pour lui, les préceptes coraniques concernent d'abord la vie religieuse privée des individus et ne doivent pas se substituer aux normes publiques qui régissent la société séculière.

> elaborated, while the Second Message still awaits interpretation and elaboration. »[55]

Cette tâche d'interprétation et d'élaboration, Taha l'entreprend en situant la loi islamique actuelle : la *shari'a* traditionnelle n'est pas la globalité de l'islam, mais seulement le niveau de loi islamique qui convenait au stade précédent dans le développement de l'humanité. Ici, il peut être utile d'expliciter ce que Taha veut dire quand il déclare, dans un extrait du pamphlet cité plus haut : « The rights of southern citizens in their country are not provided for in Shari'a but rather in Islam at the level of fundamental Qur'anic revelation, that is, the level Sunnah ».[56]

Ce passage dense et, à première vue, difficilement compréhensible, doit être replacé dans le réseau conceptuel de Taha. Tout d'abord, le terme *sounna* peut porter à confusion. En effet, comment peut-on trouver dans la *sounna* (coutume) des droits en faveur des non-musulmans que la *shari'a* (loi islamique) ne prévoit pas, alors que la *sounna* est considérée par la théorie traditionnelle du droit musulman comme l'une des sources privilégiées de la *shari'a*, immédiatement après le Coran?

La réponse à cette question réside dans le fait que Taha donne à *sounna* un sens bien particulier. En effet, pour les théologiens et les juristes musulmans, la séquence de la *sounna*, de la façon de faire, de la coutume, est la suivante : la coutume de la communauté reproduit la coutume des compagnons du prophète, laquelle reproduit la coutume du prophète, laquelle reproduit la coutume d'Allah. Grâce à la continuité de cette séquence, qui ressemble aux maillons d'une

---

[55] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 31.

[56] Extrait du pamphlet de Taha cité par A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 11.

chaîne[57], l'agir de la communauté se trouve solidement ancré dans la *sounna* d'Allah, sa coutume, sa façon de faire.

Cependant, selon An-Na'im, Taha, lui, rompt en quelque sorte cette continuité en traçant une distinction nette entre deux niveaux de *sounna*[58]. Pour lui, en effet, il y a la *sounna* par excellence, la coutume, la façon de faire du prophète, qui correspond à sa norme supérieure de conduite. Puis il y a les coutumes rapportées dans les récits; ce sont là des façons de faire que le prophète a dû approuver ou tolérer pour les autres, pour les membres de la communauté, en raison de leur faiblesse. Ces coutumes, d'un niveau bien inférieur à la norme de conduite du prophète, correspondent au niveau de la *shari'a.*

À ce niveau, il n'y a pas de droit à l'égalité pour les non-musulmans, tandis qu'il y en a un au niveau de la norme supérieure de conduite du prophète, qui correspond au « niveau de la révélation coranique fondamentale », comme le dit Taha. Ce niveau est celui de l'*Islam*, pratiqué par le *mouslim* (musulman) qui, arrivé à un stade avancé de l'évolution de l'humanité, modèle son agir sur la période mecquoise du Coran, tandis que le niveau inférieur est celui de l'*Iman*, pratiqué par le *mou'min* (croyant), qui modèle son agir sur la période médinoise du Coran telle que véhiculée et explicitée par la *shari'a* que l'on a connue jusqu'ici. Le tableau qui suit schématise la pensée de Taha.

---

[57] Dans les catégories de Max Weber, cela correspond tout à fait à l'autorité de type « traditionnel », les deux autres catégories étant l'autorité de type « charismatique » et l'autorité de type « rationnel ». Voir Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 370-376.

[58] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 11 et 12, 19.

| Le CORAN | |
|---|---|
| Période mecquoise (610-622) | Période médinoise (622-632) |
| Révélations fondamentales<br><br>= versets « primaires » | Prescriptions liées aux besoins et aux capacités de l'époque<br>= versets « subsidiaires » |
| *sounna* (us et coutumes) personnelle du prophète | *sounna* (us et coutumes) approuvée par le prophète pour la communauté à cause de la faiblesse des gens à l'époque |
| = niveau supérieur,<br>niveau de la morale | = niveau inférieur,<br>niveau de la *shari'a* (loi) |
| niveau de l'*Islam*,<br>celui du *mouslim* (musulman)<br>qui est à venir | niveau de l'*Iman* (croyance),<br>celui du *mou'min* (croyant)<br>qui a été réalisé |
| = « deuxième message<br>de l'islam » | = « premier message<br>de l'islam » |
| convient au stade actuel de développement de l'humanité | convenait à un stade de développement de l'humanité maintenant dépassé |
| doit maintenant être développé à partir des principes fondamentaux du Coran | a été développé à partir des prescriptions s'appliquant à Médine au 7e siècle |

La question qui se pose dès lors est de savoir comment passer d'un niveau inférieur à un niveau supérieur de norme. Comment retrouver, au-delà des récits (*hadith*) qui attribuent au prophète telle et telle façon de faire correspondant à l'agir de la communauté, la véritable norme de conduite du prophète, qui correspond à la révélation coranique fondamentale? Pour Taha, la réponse est simple : il s'agit de déplacer les fondements de l'agir et de la loi d'un groupe de textes coraniques, ceux de la période médinoise, vers un autre groupe de textes, ceux de la période mecquoise :

> « The evolution of Shari'a [...] is simply its evolution by moving from one text [of the Qur'an] to the other, from a text that is suitable to govern in the

> seventh century, and was so implemented, to a text which was, at the time, too advanced and therefore had to be abrogated. »[59]

Ce passage d'un texte à un autre à l'intérieur du Coran se fait en utilisant à rebours le mécanisme de l'abrogation : les textes précis médinois qui fondaient la discrimination – et qui avaient abrogé les textes mecquois prônant l'égalité – sont maintenant mis de côté à leur tour parce qu'ils ont rempli leur fonction transitoire, « subsidiaire ». Ils sont remplacés par d'autres textes, des textes « primaires » de la période mecquoise, qui ne représentaient que des préceptes moraux, et auxquels on reconnaît maintenant force légale comme représentant un niveau supérieur dans le développement de l'islam.

Quant au développement de l'islam, l'instinct de Taha lui évite de retomber dans les ornières qui avaient conduit l'islam médiéval à l'ankylose et à la stagnation : en fermant la porte de l'*idjtihad* (recherche personnelle) au X^e^ siècle, les juristes musulmans charcutaient le mécanisme d'adaptation et d'assimilation sélective qui avait permis la mise en place graduelle d'un système légal remarquable. Ce qu'ils léguaient ainsi aux générations à venir, ce n'était plus un outil, mais un produit fini et réputé intouchable. Taha, lui, laisse la porte grande ouverte pour l'avenir, permettant à la Loi de suivre l'évolution incessante de la société humaine. Il s'appuie sur un verset du Coran qu'il interprète en un sens dynamique plutôt que statique, à l'encontre de l'exégèse courante :

> « Le Coran ne peut, en aucun cas, être explicité de manière exhaustive ni concluante. L'Islam, également, ne peut jamais être conclu. La progression en cette matière est éternelle car "*La religion en Dieu est l'Islam*" (III, 19) et être "en Dieu" implique de se situer au-delà du temps et de l'espace. La progression au sein de l'Islam au moyen du Coran est une progression vers Dieu, donc vers l'infini. En tant que tel, le Coran n'a pas été et ne pourra jamais être complètement ni de manière concluante explicité. *Seule sa révélation en tant qu'Écrit est close, son explicitation ne l'est aucunement.* »[60]

---

[59] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 40.

[60] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 140. (L'italique de la dernière phrase est de nous.)

Cette manière de voir ne peut d'aucune façon être confondue avec celle des fondamentalistes. Il est vrai que, comme ces derniers, Taha rouvre la « porte de l'*idjtihad* », libre recherche qui remet en cause la compréhension traditionnelle de l'islam. Mais, alors que les fondamentalistes mettent de côté des siècles de développements juridiques pour retrouver l'islam tel que, selon eux, il existait à ses débuts, Taha, lui, convie à l'édification d'un islam qui, selon lui, n'a jamais existé auparavant et que postule maintenant le stade de développement de l'humanité. Cela suppose non pas un retour à une situation antérieure, à un islam pur et primitif qui, au dire des fondamentalistes, a existé quelque part dans le passé, mais bien une façon actuelle et inédite de se réapproprier et de développer une partie du message du Coran que l'histoire n'avait pas permis de mettre en pratique jusqu'ici.

La façon de voir de Taha se distingue aussi de celle des modernistes. Comme ces derniers, Taha rouvre la porte de l'*idjtihad* (libre recherche) mais il l'ouvre assez grande pour avoir accès aux fondations mêmes de l'édifice éthique et juridique de l'islam, pour reconstruire à partir de la base. Les modernistes, eux, se sont le plus souvent contentés de modifications ponctuelles aux dispositions du Coran qu'ils tentaient de justifier à la pièce par certains textes coraniques, mais sans en renouveler systématiquement la compréhension.

La nouvelle porte d'entrée qui s'ouvre à lui pour la compréhension du Coran, Taha la franchit pour pénétrer de plain-pied dans un univers coranique où il trouve les fondements aux droits de la personne en contexte musulman, en particulier en ce qui a trait à l'égalité. Avant d'inventorier l'impact de ce changement sur la substance du droit à l'égalité, il est important d'analyser de plus près le mécanisme juridique charnière de l'abrogation (*naskh*) qu'utilise Taha, afin de jauger le caractère original voire hétérodoxe de sa position par rapport à ce que les théologiens et les juristes musulmans entendent habituellement par « abrogation ».

### *4.3 La science de « l'abrogation »*

Le terme « abrogation » *(naskh)* apparaît à quelques reprises dans le Coran sous forme d'un principe général, plutôt inchoatif. Ce principe a été utilisé et mis en œuvre par l'une des sciences religieuses islamiques, la science de l'abrogation. Très vaste et fort complexe[61], cette science de l'abrogation s'étend non seulement au Coran mais également aux *hadiths*, récits des faits et gestes du prophète, de sa coutume (*sounna*), qui a acquis une valeur normative presque égale à celle du Coran. Ainsi, les auteurs discutent de l'abrogation d'un verset du Coran par un autre verset, d'un *hadith* par un autre *hadith*, d'un *hadith* par un verset du Coran et même d'un verset du Coran par un *hadith*. Pour les besoins de ce mémoire, nous ne considérerons que la première de ces possibilités. En ce qui a trait au Coran, la science de l'abrogation intéresse avant tout le domaine juridique plutôt que celui de la critique textuelle proprement dite. À cet égard, Louis Gardet fait observer au sujet du Coran tel que vu dans la perspective musulmane :

> « Sans doute, les traditions musulmanes distinguent-elles entre les sûrates "descendues" à la Mekke et celles "descendues" à Médine ; et elles tiennent compte des "conditions" (*asbâb*) historiques et sociales. Elles tiennent compte même des "versets abrogeants" et "abrogés" : cet acte d'"abrogation" (*naskh*), qui assume en quelque sorte les circonstances et leurs contingences, est l'une des prérogatives divines dans la Parole que le Très-Haut adresse aux hommes. Mais il ne s'agit point là d'une critique textuelle et historique au sens moderne de ces mots. Le texte en son ensemble est intangible, chaque verset s'éclaire par tous les autres. »[62]

Autrement dit, l'objectif de cette science n'est pas tant de savoir quel est ou quel était le véritable texte du Coran, que de savoir quelle est la véritable disposition légale prescrite par le Coran, ce qui touche directement notre propos. La science de l'abrogation est fondée sur deux versets du Coran, le verset 106 du chapitre 2 : « Dès que nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, nous le

---

[61] Voir J. BURTON, « *Naskh* », *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., t. VII, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005, p. 1011-1014 et Louis GARDET, *L'Islam, – religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 178 et 179.

[62] L. GARDET, *op. cit.*, note 61, p. 43 et 44.

remplaçons par un autre, meilleur ou semblable » et le verset 101 du chapitre 16 : « Lorsque nous changeons un Verset contre un autre Verset – Dieu sait ce qu'il révèle – ils disent : "Tu n'es qu'un faussaire!" Non!... Mais la plupart d'entre eux ne savent pas ». Il faut noter ici que le « nous » réfère à Allah, le locuteur par excellence : dans le Coran, c'est toujours Allah qui parle, lui qui est considéré par les musulmans comme l'auteur unique de ce « Livre sublime ».

Il y a un autre verset où apparaît le terme « abroger », le verset 52 du chapitre 22 : « Nous n'avons envoyé avant toi ni prophète, ni apôtre sans que le Démon intervienne dans ses désirs. Mais Dieu abroge ce que lance le Démon. Dieu confirme ensuite ses Versets. Dieu est celui qui sait, il est sage ». Ce dernier verset ainsi que le premier cité plus haut (2 : 106) « [...] paraissent suggérer la possibilité, pour Muhammad, d'avoir oublié des révélations et l'impossibilité de cet oubli ou l'oubli contrôlé par Dieu au moyen duquel l'auteur divin fixerait le contenu final de Son Livre »[63]. Cela revient à dire que le Coran comportait une sorte d'autovalidation qui ne permettait pas que s'éternisent les allégations d'omissions. Une fois que le texte écrit a été pratiquement fixé sous le califat d'Othman (644-656), même à supposer qu'il ne contiendrait pas toutes les révélations récitées du vivant de Mohammed, le texte du Coran est réputé complet, au sens où il transmet aux humains tout ce qu'Allah avait l'intention de leur donner pour guider leur agir. À partir de ce moment, le concept d'abrogation perdait de sa pertinence par rapport à l'établissement du texte du Coran, mais il allait susciter une recherche considérable par rapport au contenu juridique des dispositions du Coran.

En effet, tout en affirmant le principe général de l'abrogation, le Coran ne précise pas quels versets particuliers se trouvent abrogés. C'est précisément ici qu'intervient la science de l'abrogation, l'une des branches des sciences religieuses islamiques, qui est venue développer et appliquer ce concept et désigner les versets auxquels il s'applique. Le développement de cette science ne

[63] J. BURTON, *op. cit.*, note 61, p. 1011.

visait pas principalement à établir le texte exact du Coran, comme nous venons de l'indiquer, mais à en déterminer le contenu et l'emprise pratique sur l'agir de la communauté. Le point de départ de cette science est le caractère apparemment contradictoire de certaines affirmations du Coran par rapport à d'autres affirmations touchant un même sujet.

En fonction de ce point de départ, les postulats de cette science semblent être les suivants : le Coran est, mot à mot, la Parole (*kalam*) d'Allah. Contrairement aux humains, Allah est parfaitement cohérent. Ses paroles, c'est-à-dire les versets du Coran, ne peuvent se contredire. On est ici assez près des postulats de la méthode systématique et logique d'interprétation des lois tels qu'ils sont exprimés par Pierre-André Côté :

> « [...] la méthode systématique et logique s'appuie sur l'idée que l'auteur de la loi est un être rationnel : la loi, qui manifeste la pensée du législateur rationnel, est donc réputée refléter une pensée cohérente et logique et l'interprète doit préférer le sens d'une disposition qui confirme le postulat de la rationalité du législateur plutôt que celui qui crée des incohérences, des illogismes ou des antinomies dans le droit. »[64]

Dans cette optique, on doit donc présumer que les contradictions apparentes entre certains passages du Coran ne sont pas imputables aux versets eux-mêmes mais à la compréhension que les humains ont de ces versets. Puisque le Coran lui-même parlait d'abrogation, ce concept a été utilisé par les premiers juristes musulmans pour lever les contradictions apparentes, comme le signale An-Na'im, disciple, traducteur et commentateur de Taha :

> « To reconcile these apparent inconsistencies, the founding jurists engaged in a process of *naskh* (abrogation or repeal) of certain texts of the Qur'an and Sunna to produce a coherent and comprehensive system of Shari'a which was consistent with the totality of the Qur'an and Sunna. Thus, to justify compulsion as opposed to freedom of choice in religion, and to give legal efficacy to verses sanctioning the use of force against non-Muslims and

[64] Pierre-André CÔTÉ, *Interprétation des lois*, 3e éd., Montréal, Éditions Thémis, 1999, p. 387.

> renegade Muslims, the founding jurists deemed that the verses enjoining freedom of choice and peaceful persuasion were abrogated or repealed by the verses authorizing compulsion and use of force. »[65]

Ainsi, la « science de l'abrogation » a permis de dresser des listes de versets « abrogeants » (*nasikh*) et de versets « abrogés » (*mansoukh*). Cette recherche a produit des traités parfois considérables ayant pour résultat un système de catégories que Gardet résume comme suit :

> « 1) Certains versets dont le texte est maintenu dans la récitation sont abrogés quant aux prescriptions juridiques : ainsi au sujet des lois du veuvage, 2, 240 est abrogé par 2, 234 [66]. 2) D'autres versets (plus rares) seront abrogés dans la récitation (et donc dans le texte même), mais maintenus dans leur application juridique. Il peut arriver qu'une école de droit considère comme totalement abrogé (récitation et application) un texte dont une autre école maintiendra la portée juridique. »[67]

Même si Taha ne fait pas appel à cette distinction, on peut dire que l'abrogation dont il parle se situe dans la première catégorie. Toutefois, sans aller plus loin dans la description de la science de l'abrogation, on peut d'ores et déjà se rendre compte que la façon dont Taha utilise le concept d'abrogation se situe tout à fait en marge de cette science traditionnelle. Il déclare tout simplement que telle ou

---

[65] A .A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 17, p. 49.

[66] Coran, chapitre 2, verset 240 : « Ceux d'entre vous qui sont rappelés à nous et qui laissent des épouses, feront, en leur faveur, un legs qui assurera leur entretien durant un an. Elles ne seront pas expulsées de leurs maisons, mais, si elles en sortent, on ne vous reprochera pas la façon dont elles disposeront d'elles-mêmes, conformément à l'usage. – Dieu est puissant et juste – ». Coran, chapitre 2, verset 234 : « Certains d'entre vous meurent en laissant des épouses : celles-ci devront observer un délai de quatre mois et dix jours. Passé ce délai, on ne vous reprochera pas la façon dont elles disposeront d'elles-mêmes, conformément à l'usage. – Dieu est bien informé de ce que vous faites – ».

Ces deux versets ne nous semblent pas en eux-mêmes contradictoires, car ils visent deux aspects d'une même réalité : le verset 234 prescrit la période de veuvage minimale (4 mois et 10 jours) que doit observer l'épouse avant de pouvoir se remarier, tandis que le verset 240 fixe la durée (1 an) de la provision d'entretien que le mari doit observer par testament, tout en laissant l'épouse veuve libre de se remarier une fois écoulée la période minimale de veuvage. Il semble par ailleurs clair que le verset 240, « abrogé » dans son application, favorise l'épouse veuve en assurant son entretien pendant un an, tandis que le verset 234, « abrogeant », favorise le mari en faisant disparaître, quant à son application, l'obligation testamentaire de pourvoir à cet entretien.

[67] L. GARDET, *op. cit.*, note 61, p. 179.

telle disposition de la période médinoise du Coran est abrogée et remplacée par une nouvelle disposition dérivée d'un grand principe d'éthique de la période mecquoise du Coran. Il utilise le concept d'abrogation sans référence apparente à la science de l'abrogation, sans essayer d'en justifier l'application en fonction des critères qui ont été élaborés par les juristes musulmans. Cette position de Taha pose deux problèmes intimement liés par rapport à l'approche traditionnelle de l'abrogation : peut-on inverser le mécanisme d'abrogation, et qui a le pouvoir d'abroger?

### *4.4 L'inversion de l'abrogation*

Pour An-Na'im comme pour son maître Taha, il ne fait aucun doute que le mécanisme de l'abrogation peut encore et doit être utilisé aujourd'hui pour le bien même de l'islam et de la loi islamique :

> « It is my thesis that since the technique of *naskh* has been employed in the past to develop Shari'a which has hitherto been accepted as the authentic and genuine Islamic model, the same technique may be employed today to produce an authentic and genuine modern Islamic law. »[68]

Cette affirmation en apparence toute simple ne va pas de soi. En effet, il ne s'agit pas ici d'ajouter de nouveaux éléments aux listes déjà existantes de versets « abrogeants » et « abrogés », de poursuivre et de compléter l'œuvre des juristes d'autrefois, prétention qui serait déjà difficilement acceptable pour les juristes traditionnels, eux qui estiment parfait le système mis en place par le passé. On comprend donc, *a fortiori*, leur résistance à l'idée qu'il s'agit bel et bien de faire aujourd'hui – mais en sens inverse – ce que les juristes fondateurs ont fait au début de l'islam, ce qui veut dire défaire ce qu'ils ont fait, rétablir les dispositions mecquoises qui avaient été désignées comme abrogées, et abroger les dispositions médinoises qui ont présidé à l'élaboration de la loi islamique en vigueur depuis des siècles.

---

[68] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 17, p. 49.

Il s'agit là d'une révolution copernicienne, compte tenu du fait que, pour les juristes traditionnels, les résultats de la science de l'abrogation ne sont pas sujets à révision, car, une fois établie par les juristes fondateurs, la désignation des versets abrogés était réputée définitive et non temporaire comme le soutient Taha. An-Na'im est bien conscient de cette difficulté lorsqu'il écrit :

> « The crucial question for our purposes is whether the abrogation of earlier texts of the Qur'an by subsequent ones is final and conclusive or whether it is open to reconsideration. If one is dealing with secular legislation, the matter would be resolved by resorting to the legislature for clarification of its legislative intent. This is not possible in the context of Islamic law because the legislature is God, who has already, according to Muslim belief, severed His direct communication with humankind by sending the final prophet and concluding all revelation in the Qur'an. Thus whatever guidance one may obtain from the legislature in the Islamic context has to be derived from the Qur'an and the Sunna of the Prophet. »[69]

La dernière phrase d'An-Na'im prend toute son importance si on la situe dans le contexte du dilemme auquel font actuellement face les pays musulmans : ou bien ils appliquent la loi islamique traditionnelle en passant outre aux droits de la personne, ou bien ils délaissent la loi islamique et la remplacent par des législations purement séculières. Pour échapper à ce dilemme qui hante An-Na'im aussi bien que Taha, on n'a pas le choix : il faut bel et bien accepter de modifier non pas le Coran lui-même, mais la compréhension qu'on en a, de façon à en faire dériver un système légal qui soit compatible avec les droits de la personne.

Mais cette entreprise ne va pas de soi, compte tenu du poids de l'histoire qui entrave considérablement la marge de manœuvre actuelle des réformateurs musulmans; ces derniers se trouvent dans une position beaucoup plus délicate que ne l'étaient les juristes des premiers siècles, comme le souligne Fazlur Rahman :

> « The disadvantage of the Muslim society at the present juncture is that whereas in the early centuries of development of social institutions in Islam, Islam started from a clean slate, as it were, and had to carve out *ab initio* a

---

[69] *Id.*, p. 58.

> social fabric – an activity of which the product was the medieval social system – now, when Muslims have to face a situation of fundamental rethinking and reconstruction, their acute problem is precisely to determine how far to render the slate clean again and on what principles and by what methods, in order to create a new set of institutions. »[70]

Après quatorze siècles d'histoire, les croyants musulmans sont les héritiers d'une tradition considérable et ont facilement l'impression de dilapider leur héritage, de s'amputer d'une partie d'eux-mêmes et de leur identité en abandonnant une institution comme la loi islamique pour la remplacer par des apports étrangers. C'est pourquoi Taha et An-Na'im attachent tant d'importance au fait d'établir un lien clair et ferme entre le Coran et les droits de la personne. De cette façon, un croyant musulman ne devrait pas avoir l'impression d'emprunter quelque chose à l'Occident mais plutôt celle d'entrer en possession d'une partie de son propre héritage dont il n'était pas conscient jusqu'ici.

Cette nouvelle prise de conscience suppose une évolution, et la nouvelle compréhension du Coran que propose Taha repose sur la conception « évolutionnaire » qu'il a de l'islam. Pour lui, rappelons-le, l'islam n'a pas encore atteint son plein développement. Le premier message de l'islam, celui de Médine, mis en œuvre dans la loi islamique, doit maintenant céder le pas au deuxième message de l'islam, celui qui va mettre en œuvre le Coran de la Mecque. Ainsi, les musulmans franchiront le stade de « croyants » (*mou'minoun*) pour devenir des *mouslimoun*, c'est-à-dire des musulmans au sens plein et achevé du terme, ce qui suppose que la loi islamique va, elle aussi, évoluer pour s'ajuster à ce nouveau stade de développement de l'islam et des musulmans.

Pour justifier cette façon de voir assez novatrice, Taha propose des arguments qui semblent bien correspondre à deux méthodes d'interprétation des lois qui ont cours chez nous : l'argument historique et l'argument téléologique. Tout d'abord, Taha reprend l'un des versets qui fonde la science de l'abrogation (Coran, ch. 2, v.

---

[70] F. RAHMAN, *op. cit.*, note 9, p. 214.

106) et en fait une interprétation en fonction de sa conception « évolutionnaire » de l'histoire :

> « God said : "Whenever We abrogate any verse or postpone it, We bring a better verse, or a similar one. Do you not know that God is capable of everything?" (2:106) The phrase, "When we abrogate any verse" means cancel or repeal it, and the phrase "or postpone it" means to delay its action or implementation. The phrase "We bring a better verse" means bringing one that is closer to the understanding of the people and more relevant to their time than the postponed verse; "or a similar one" means reinstating the same verse when the time comes for its implementation. It is as if the abrogated verses were abrogated in accordance with the needs of the time, and postponed until their appropriate time comes. When it does, they become the suitable and operative verses and are implemented, while those that were implemented in the seventh century become abrogated. The dictates of the time in the seventh century were for the subsidiary verses [those of the Medina stage]. For the twentieth century they are the primary verses [those of the Mecca stage]. »[71]

À première vue, l'interprétation de Taha peut faire penser à la science coranique traditionnelle des « circonstances de la révélation » (*asbab al-tanzil*)[72]. Toutefois, cette science recherche surtout les faits particuliers (temps, lieu, témoins, etc.) ayant entouré la « descente » (*tanzil*), c'est-à-dire la révélation d'un passage coranique. Elle se nourrit généralement d'anecdotes reliées à un passage spécifique sans se préoccuper de l'ensemble de la situation. Taha, lui, déborde largement cette approche en interprétant le verset cité en fonction d'une situation globale, d'un contexte historique d'ensemble. En ce sens, son interprétation s'apparente peut-être davantage à la méthode historique d'interprétation que Pierre-André Côté situe comme suit :

> « La communication entre l'auteur du texte législatif et ses lecteurs est constituée de deux éléments, l'exprès, c'est-à-dire la formule, et l'implicite, c'est-à-dire le contexte d'énonciation. Comme le contexte contribue à donner son sens au texte, il est tout à fait indiqué pour l'interprète de chercher à reconstituer les circonstances qui ont pu entourer l'adoption de celui-ci. »[73]

---

[71] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 40. (Les insertions entre crochets sont de nous.)

[72] L. GARDET, *op. cit.*, note 61, p.169.

[73] P.-A. CÔTÉ, *op. cit.*, note 64, p. 521.

Le « contexte d'énonciation » peut s'étendre à la saisie de l'ensemble d'une situation dans ses dimensions sociales, politiques, culturelles. C'est ce que fait Taha en explicitant le sens du verset à l'aide de sa conception de la période historique où se situe la révélation. Ce passage de l'implicite à l'explicite en fonction du contexte historique saisi d'une façon globale permet à Taha de donner à ce passage du Coran une signification qu'il est sans doute le premier à y trouver. Sa conception « évolutionnaire » de l'islam lui permet également d'étayer son argumentation en considérant les motifs de l'abrogation :

> « In this evolution we consider the *rationale* beyond the text. If a subsidiary verse [= of Medina], which used to overrule the primary verse [= of Mecca] in the seventh century, has served its *purpose* completely and become irrelevant for the new era, the twentieth century, then the time has come for it to be abrogated and for the primary verse to be enacted. In this way, the primary verse has its turn as the operative text in the twentieth century and becomes the basis of the new legislation. This is what the evolution of Shari'a means. It is shifting from one text that served its *purpose* and was exhausted to another text that was postponed until its time came. »[74]

Cet appel à la raison d'être (*rationale*) et à l'objectif (*purpose*) visé par le texte correspond à la méthode téléologique (*purposive approach*, ou encore « analyse fonctionnelle ») d'interprétation des lois :

> « La méthode téléologique (du grec *teleos* : but, finalité) est celle qui met l'accent sur les objectifs du texte législatif. [...] On peut supposer que chacune des dispositions d'un texte législatif possède une raison d'être, poursuit un objectif et que la réalisation de cet objectif concourt à l'atteinte des objectifs de l'ensemble des dispositions du texte. »[75]

Pour An-Na'im[76], les deux derniers textes de Taha que nous venons de citer et qu'il cite lui-même illustrent deux aspects importants de la pensée de Taha. Tout d'abord, ces textes montrent l'application de l'approche « évolutionnaire » comme

---

[74] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 40 et 41. (Les insertions entre crochets et les italiques sont de nous.)

[75] P.-A. CÔTÉ, *op. cit.*, note 64, p. 475.

[76] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 17, p. 60.

principe d'interprétation qui sauvegarde l'authenticité islamique de la loi. Ensuite, ils montrent le critère que Taha est susceptible d'utiliser pour déterminer quels versets devraient être mis en application aujourd'hui et pourquoi ils devraient l'être. Ce dernier point nous amène à examiner les lettres de créance de Taha : à quel titre agit-il pour déterminer que telle série de versets coraniques est abrogée et remplacée par telle autre aux fins d'application légale?

### *4.5 L'autorité en matière d'abrogation*

Dans un système juridique comme le nôtre, le pouvoir d'abroger appartient en principe au législateur qui peut, par une nouvelle loi, abroger une loi précédente, et qui pourrait sans doute faire ultérieurement machine arrière et abroger la nouvelle loi au profit de l'ancienne. Dans l'univers juridique de la loi islamique comprise de façon stricte, le pouvoir législatif n'appartient véritablement qu'à Allah. Il a fait connaître sa volonté dans les dispositions du Coran, en indiquant de façon générale qu'il pouvait abroger un verset et le remplacer par un autre, comme nous l'avons constaté précédemment. Mais il n'a pas dit lui-même quels versets étaient abrogés. Comme la révélation est close, le Coran étant l'expression finale et parfaite de ce qu'Allah avait à dire aux humains, on ne peut pas compter sur la venue d'une autre révélation qui viendrait expliciter la volonté du « législateur ».

En dressant la liste des versets « abrogeants » et des versets « abrogés », les juristes fondateurs n'entendaient sûrement pas se substituer au législateur. En utilisant l'*idjtihad* (libre interprétation), ils ont plutôt exercé une sorte de pouvoir déclaratoire : ils ont explicité le contenu pratique du principe général de l'abrogation de façon à respecter l'objectif implicite des dispositions du Coran, à savoir assurer un ensemble juridique cohérent et praticable. Cette explicitation s'est faite par mode d'un consensus qui s'est graduellement formé. Il faut ici se rappeler que, dans l'islam, il n'y a pas d'autorité religieuse centrale, de « magistère » du genre de la papauté dans le catholicisme, chargée de définir les croyances et les pratiques qui s'imposent à l'ensemble des croyants. Toutefois, le

consensus des docteurs du passé jouit d'une autorité telle, le contenu en est réputé si définitif, que, sans doute faute de besoin ressenti, il n'existe aucune instance religieuse pour en assurer la révision et la mise à jour.

Dans ce contexte, quand Taha inverse le mécanisme de l'abrogation, il ne peut recourir à une instance qui jugerait du caractère licite ou de l'orthodoxie de sa démarche. Ne pouvant compter sur l'aval d'une instance religieuse qui, d'autorité, rendrait sa position acceptable, il doit lui-même établir ses lettres de créance en démontrant le bien-fondé de sa position, pour ne pas dire de sa prétention. Il soulève clairement et sans détour la question cruciale de l'autorité actuelle en matière d'abrogation :

> « WHO IS AUTHORIZED TO MAKE THE SHIFT? The Messenger of God passed away, leaving what was abrogated and what was implemented as they were. Is there anyone who is now authorized to make this fundamental change, by implementing what was abrogated and abrogating what was implemented? »[77]

En réponse à cette question, Taha entreprend de fonder sa crédibilité en fournissant des arguments qui, traduits dans les catégories de Max Weber[78], semblent faire appel surtout à l'autorité de type charismatique, autorité qui repose essentiellement sur les qualités et les dons personnels d'un individu. Tout d'abord, fait observer Taha, ceux qui s'opposent au deuxième message de l'islam le font plutôt pour des raisons de forme que pour des raisons de contenu. Pour eux, il ne peut y avoir de nouveau message, car pour qu'il y ait message, il faut qu'il y ait un messager, qui doit être un prophète. Or la prophétie a été menée à terme par un texte final, celui du Coran. Ce à quoi Taha répond : « It is true that prophethood has been terminated, but it is not true that the Message has been terminated [...] »[79]. Puis, il indique ce qu'il entend par prophétie :

---

[77] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 41. (La première phrase est en majuscules et en sous-titre dans la traduction.)

[78] M. WEBER, *op. cit.*, note 57.

[79] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 41.

> « Prophethood means that a person is informed by God and informative of God, that is, receiving knowledge from God through revelation, and conveying knowledge from God to people in accordance with what he receives and according to the understanding of the people. »[80]

Les derniers mots de cette citation – « according to the understanding of the people » – évoquent sans doute la perspective « évolutionnaire » qui est celle de Taha. Mais ils réfèrent tout aussi bien à la conception traditionnelle de la révélation coranique: le message qu'apporte Mohammed est en substance le même que celui livré par les prophètes qui l'ont précédé, d'Adam à Jésus, en passant par Noé, Abraham, Moïse et David. C'est pourquoi les musulmans sont invités à « croire aux prophètes et aux Livres ». Les Livres, ce sont les écrits qu'ont reçus et transmis certains prophètes, et qui représentent divers stades de la Révélation. Le Coran, le message transmis par Mohammed, rappelle et confirme les Livres antérieurs, c'est-à-dire, la *Tawra* (Torah) donnée à Moïse, le *Zabour* (les Psaumes) donné à David et l'*Indjil* (Évangile) donné à Jésus.

Le Coran donné par Allah à Mohammed par l'intermédiaire de l'ange Gabriel complète ce qu'Allah avait déjà dit aux humains dans les Livres antérieurs. En même temps le Coran met un point final à la révélation, qui est close. Cela veut dire que le cycle de la prophétie se termine avec Mohammed. Les humains savent dorénavant tout ce qu'ils ont besoin de savoir pour se conformer à la volonté d'Allah et retourner vers lui afin de recevoir la récompense du paradis. Allah n'enverra donc plus d'autre prophète d'ici le jour du jugement à la fin du monde.

Taha peut donc trouver un certain appui dans l'idée que la révélation comporte des stades, mais il se heurte toujours à l'idée que la prophétie est terminée et, avec elle, la révélation. Il se tourne donc vers la distinction traditionnelle entre « prophète » (*nabi*) et « messager » (*rasoul*), avec, comme point de chute, l'idée que le « message », contrairement à la prophétie, ne se termine pas avec la venue du Coran :

---

[80] *Ibid.*

> « By virtue of revelation from God, a man is a prophet, and by virtue of his function as a teacher to people, he becomes a messenger. This is common knowledge. But now we need to examine the reason or rationale for the termination of prophethood in its traditional sense : why was prophethood terminated? »
> [...]
> This revelation is the Qur'an, and the conclusion of its revelation is the reason why prophethood has been terminated. The rationale behind termination of prophethood is that people should now receive knowledge from God without the intercession of the angel Gabriel; they should receive knowledge from God directly. This may seem strange at first, but it is in fact the self-evident truth. The Qur'an is the literal word of God, and whenever we read it, God is addressing us directly, even though we do not always understand... »[81]

À première vue, l'idée que le lecteur du Coran reçoit directement de Dieu la connaissance pointe beaucoup plus dans la direction du soufisme (mystique musulmane) que dans celle de la théologie traditionnelle. Cette impression se confirme quand on lit quelques lignes plus loin :

> « The Qur'an came with its methodology in Shari'a and in *tariqah*, and with the necessary self-discipline to remove the cover (rust) so that we can understand what God is telling us in the Qur'an. A person who achieves such understanding of the Qur'an becomes authorized to speak of its secrets to the extent he understands from God. »[82]

À n'en pas douter, c'est là le langage des mystiques de l'islam, et le vocabulaire technique du soufisme est mis à contribution par Taha[83] pour désigner les trois niveaux de la *shari'a*. Le premier niveau, c'est celui de la *shari'a* proprement dite, c'est-à-dire la loi prescrite par Dieu pour régir tous les aspects de la vie publique et de la vie privée. Le deuxième niveau est celui de la *tariqa* (« voie »), c'est-à-dire les pratiques surérogatoires et plus rigoureuses de prière et de cheminement spirituel qui vont au-delà des exigences de la *shari'a*. Dans le vocabulaire soufi, le terme *tariqa* désigne la voie mystique dans laquelle l'aspirant chemine sous la

---

[81] *Id.*, p. 41 et 42.

[82] *Id.*, p. 42.

[83] *Id.*, p. 40.

conduite d'un maître spirituel, le *shaykh*, jusqu'au moment où il atteint, par l'ascèse et la contemplation, la perception de la vérité ultime, la *haqiqa*. Pour Taha, cette dernière est le troisième niveau de la *shari'a*. De plus, pour lui, l'idée de l'évolution des croyants dans une sorte de spirale spirituelle ascendante vers l'accomplissement de l'islam intégral n'est pas sans faire penser à la philosophie néoplatonicienne qui imprègne de larges segments des écoles mystiques musulmanes.

La citation d'un texte classique d'Al-Ghazzali, célèbre théologien et mystique du XII^e^ siècle, met en évidence les composantes mystiques de la pensée de Taha :

> « Il est en son pouvoir [du soufi] de parvenir à cette limite, et de faire durer cet état en repoussant les tentations; par contre, il n'est pas en son pouvoir d'attirer à lui la Miséricorde de Dieu Très Haut. Mais par ce qu'il fait, lui, il se met en mesure de recevoir les souffles de la Miséricorde divine, et il ne lui reste plus qu'à attendre ce que Dieu Très Haut lui révélera de la Miséricorde, *comme il l'a révélé, par cette voie, aux prophètes et aux saints.*
>
> Alors, si la volonté [du soufi] a été sincère, son effort spirituel pur et sa persévérance parfaite; s'il n'a pas été entraîné en sens contraire par ses passions, ni préoccupé par l'inquiétude provenant de ses attaches au monde, *les lueurs de la Vérité brilleront en son cœur.* »[84]

On le voit ici, Taha est en bonne compagnie lorsqu'il évoque la possibilité de recevoir directement de Dieu, par une sorte d'illumination, une compréhension du Coran qui n'est pas évidente pour le commun des croyants. Il n'est donc pas étonnant de le voir faire appel, à plusieurs reprises, à une distinction fondamentale de la mystique musulmane entre le *zahir*, la signification apparente, extérieure, accessible à tous, et le *batin*, la signification cachée, intérieure, accessible à ceux qui libèrent leur esprit des contingences matérielles par la prière, la méditation et le jeûne pour atteindre la vérité ultime (*haqiqa*). Ainsi, après avoir constaté que bien des esprits n'arrivent pas à se libérer de la prison des sens et que tous les esprits dépendent pour une grande part de l'information fournie par les sens, Taha

---

[84] Reproduit dans J.-R. MILOT, *L'Islam et les musulmans*, *op. cit.*, note 10, p. 137. (L'italique est ici de nous.)

met en relation sa conception « évolutionnaire » des degrés de la connaissance spirituelle avec la distinction que nous venons d'évoquer :

> « Le Coran étant un livre de dogme (*'aqîda*), de loi (*sharî'a*) et de vérité (*haqîqa*), il n'y a d'autre moyen d'atteindre sa vérité que par son dogme d'abord, puis par sa loi ensuite. Et puisque le dogme, pour se propager, ne doit pas choquer tout ce qu'induit l'évidence tangible, le Coran, à l'adresse de la raison, adopte deux contenus : l'un apparent ou exotérique (*zâhir*), qui ne contrarie pas les illusions du monde sensuel délivrées par les sens, et l'autre, caché ou ésotérique (*bâtin*), qui repose sur le Vrai éclatant. La complaisance à l'égard de nos illusions n'est présente que pour nous éviter des peines inutiles et pour nous rapprocher, petit à petit et avec le temps, du Vrai. »[85]

Ainsi, le Coran comporte une double signification : une qui est près de la signification apparente (*zahir*) et l'autre qui est plus près de la subtilité de la signification intérieure cachée (*batin*). Les rationalistes, poursuit Taha, n'ont pas réussi à comprendre ce fait et se sont basés sur les versets conformes aux illusions des sens pour en tirer des théories qui les ont menés à l'égarement et d'autres avec eux. Ce n'est pas le cas des soufis, les mystiques musulmans, qui, eux, ont compris :

> « Les Soufis étaient conscients de ce fait et savaient que les illusions des sens et celles de l'esprit doivent être toutes deux écartées par la dévotion diligente afin d'atteindre le niveau de la certitude (*al-yaqîn*), masquée par les voiles de l'obscurité et, parfois, par ceux de la lumière. »[86]

C'est dans ce contexte et sur cet arrière-plan mystique qu'il faut situer la réponse de Taha à la question de savoir qui est le messager du deuxième message de l'islam : « He is one to whom God granted understanding from the Qur'an and authorized to speak »[87]. Taha ne dit pas qu'il s'agit de lui-même, mais il pourrait

---

[85] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17 , p. 65.

[86] *Id.*, p. 67. Plus loin, aux pages 77 et 78, Taha utilise également la distinction entre *zahir* et *batin* pour interpréter la désobéissance d'Adam et de sa compagne dans le jardin (Coran 20 : 117-123), ainsi que l'insubordination d'Iblis, l'ange déchu devenu Satan (Coran 15 : 28-40).

[87] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 42.

sans doute faire état de toutes les années qu'il a passées en prison ou en réclusion à lire et à réfléchir sur la signification actuelle du Coran. C'est là, nous dit An-Na'im, qu'a surgi chez Taha sa vision du sens du Coran et du rôle de la loi islamique. Et An-Na'im d'ajouter :

> « Throughout his life Ustadh Mahmoud emphasized that his vision of the future of Islam was God-given and not the result of purely rational secular thinking. He was always careful to state clearly, however, that he had not received any fresh revelation, as he shared the common Muslim belief that all heavenly revelation ended with the Prophet Mohamed. Nevertheless, he maintained that since the Qur'an is the literal word of God, human beings can receive an enlightened understanding of the word and learn from God directly through His word as revealed to the Prophet. »[88]

Cette composante mystique de la pensée de Taha le situe d'emblée dans le type d'autorité charismatique : ses dons personnels et sa force de persuasion ont suscité l'adhésion de nombreuses personnes à ses idées et à son action. Cependant, on peut à bon droit éprouver un certain malaise ou à tout le moins nourrir certaines interrogations à l'égard de ce type d'autorité et de leadership. En effet, l'histoire des grandes traditions religieuses est jalonnée d'« illuminés » – malheureusement pas toujours au sens mystique du terme – qui se sont présentés comme ayant reçu de Dieu un message particulier et la mission de changer le monde.

En contexte soudanais, on pense facilement à Mohammed Ahmad dit Al-Mahdi, qui, après avoir étudié le Coran et avoir passé quinze ans en réclusion à méditer, se mit à prêcher et à faire des disciples. Puis, en 1881, il finit par se proclamer le Mahdi, le « Messie » qui rétablit la justice. Il prit les armes, n'hésitant pas à répandre le sang, tout autant celui des musulmans jugés infidèles que celui des Britanniques. Ses succès militaires en firent un leader national, jusqu'au moment

[88] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 4.

où, en 1898, les troupes anglo-égyptiennes réussirent à subjuguer l'État mahdiste.[89]

Taha était sans doute bien conscient des risques de dérapage que comporte le recours à une connaissance ou à une illumination venant de Dieu. En tout cas, immédiatement après avoir demandé qui est le messager porteur du deuxième message de l'islam et répondu que c'est celui à qui Dieu a accordé la compréhension du Coran et qu'il a autorisé à parler, Taha demande : « How do we know him? » et il répond : « It has been reported that Jesus said to his disciples : "Beware the false prophets!" They said : "How do we know them?" He replied : "You shall know them by their fruits " »[90].

Il peut paraître étonnant qu'un réformiste musulman invoque l'Évangile à l'appui de sa compréhension bien particulière du Coran. Mais, rappelons-le, pour les musulmans, le Coran se situe dans la continuité des Livres antérieurs, dont l'Évangile; le porteur de ce Livre, Jésus, est considéré comme un grand prophète faisant partie de la lignée des messagers d'Allah. Du reste, l'Évangile ne fait ici qu'exprimer un réflexe commun de sagesse empirique : on reconnaît l'arbre à ses fruits. Dans le cas de Taha, sa compréhension renouvelée du Coran a pour fruit une adhésion inconditionnelle aux droits de la personne comme découlant en droite ligne des grands principes d'éthique que proposent les révélations mecquoises du Coran. La façon dont Taha situe l'égalité entre hommes et femmes illustre bien son approche du Coran, comme nous allons le voir dans le chapitre qui suit.

---

[89] Le film à grand déploiement *Khartoum* évoque assez fidèlement la carrière du Mahdi soudanais. Le grand-père de Taha aurait pris part à la révolte du Mahdi contre les Anglais, selon ce qu'affirme F. HOUTART, « Mahmoud Mohamed Taha, témoin de l'Islam dans le monde contemporain », avant-propos de *Un islam à vocation libératrice*, *op. cit.*, note 17, p. 7.

[90] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 42.

## 5. L'égalité entre hommes et femmes dans le Coran selon M. M. Taha

Quand Taha prend sur lui de passer outre à la science traditionnelle de l'abrogation pour inverser le mécanisme de l'abrogation, il ne le fait pas par pure quête d'originalité gratuite ou par simple goût du risque. L'inversion du mécanisme de l'abrogation est pour lui un moyen permettant d'atteindre une fin qui est bien claire, à savoir sortir du dilemme auquel sont confrontés les musulmans modernes : ou bien on met en application la loi islamique traditionnelle avec sa discrimination à l'égard des femmes et des non-musulmans, ou bien on bannit la loi islamique de la vie publique et on établit un État séculier. Pour Taha, nous dit An-Na'im, il n'y a pas plusieurs façons de sortir de ce dilemme :

> « The only way out of this dilemma, argued Ustadh Mahmoud, is to evolve Islamic law to a fresh plane rather than waste time in piecemeal reform that will never achieve *the moral and political objective of removing all discrimination against women and non-Muslims in Islamic law.*
> [...]
> What is revolutionary in his thinking, however, is the notion that the abrogation process (*naskh*) was in fact a postponement and not final and conclusive repeal. Once this basic premise is conceded, a whole new era of Islamic jurisprudence can begin, one that allows for the development of *complete liberty and equality for all human beings, regardless of sex, religion, or faith*. As it stands now, historical Islamic Shar'ia law does in fact discriminate on grounds of sex and religion. »[91]

Ainsi, ce qui motive le remue-ménage prôné par Taha, c'est l'égalité entre tous les humains, et, en particulier, entre hommes et femmes. Avant de s'employer à redresser nommément les diverses dispositions discriminatoires de la loi islamique traditionnelle à l'égard des femmes et des non-musulmans, Taha explique comment il situe l'égalité au cœur même de la société.

---

[91] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 23, 21 et 22. (L'italique est de nous.)

### *5.1 L'égalité, fondement de « la société juste »*

Selon Taha[92], dans l'islam, l'individu est la fin, le but; tout le reste, y compris le Coran et l'islam lui-même, est un moyen pour atteindre cette fin. C'est justement par le moyen de l'islam que peut être résolu le conflit apparent entre les besoins de l'individu et ceux de la collectivité. En effet, l'islam offre un système par lequel le besoin de liberté individuelle absolue qu'a l'individu devient une extension du besoin de justice sociale totale qu'a la collectivité. Cela veut dire que l'islam a réussi à mettre l'organisation de la collectivité au service de la liberté de l'individu.

Cet idéal presque libertaire peut ressembler à un individualisme débridé. Mais, pour Taha, le type d'individualité qui mérite une telle liberté doit en quelque sorte se construire dans un processus d'unification et d'intégration de la personne :

> « L'Islam ultime relève du stade des individualités. Celles-ci ne peuvent être atteintes lorsqu'on est divisé en soi-même. Lorsque l'esprit conscient n'est plus en conflit avec l'inconscient, l'unité de l'être s'accomplit. Cette unité se caractérise par la sérénité du cœur, la clarté de pensée et la beauté du corps, réalisant ainsi une vie intellectuelle et sentimentale épanouie. »[93]

Cet épanouissement de la personne représente un état supérieur auquel on ne peut accéder que par une méthode comportant deux volets : le premier est ce que Taha appelle « la société juste », et le second est « [...] la méthode pédagogique scientifique que doit adopter l'individu afin de libérer ses dons naturels des peurs dont il a hérité »[94].

---

[92] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 35 et 36, *passim*.

[93] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 147.

[94] *Ibid.*

Nous aurons l'occasion de revenir sur le deuxième volet lorsqu'il sera question du rôle de la femme comme éducatrice. Quant au premier volet, la société juste, il peut être utile au départ d'évoquer brièvement la conception que Taha se fait de la société humaine et de son évolution. À cet égard, les derniers mots de la citation ci-haut peuvent fournir un premier éclairage en renvoyant à des notions préalablement établies par Taha[95].

En effet, la peur héréditaire dont parle ici Taha correspond à un stade primitif de la société. Comparé aux animaux, l'homme a été créé faible et sans défense; il est de plus assujetti à une longue période d'enfance. Son Créateur a donc voulu qu'il dépende des autres plutôt que d'être indépendant et l'a en quelque sorte forcé à vivre en groupe.

Pour vivre en groupe sans craindre continuellement d'avoir à se défendre et à défendre ses biens – y compris les femmes de sa famille – contre les voisins, l'individu a dû se soumettre à des coutumes établies par la collectivité. Le respect de ces coutumes était assuré par la peine de mort réservée à ceux qui les violaient. Les pulsions individuelles étaient donc inhibées par la crainte de ce châtiment infligé par la collectivité; à cela s'ajoutait pour l'individu la peur du châtiment imposé par les dieux après sa mort.

L'établissement de la société humaine primitive a vu entrer en conflit deux forces inhérentes à l'être humain : l'ancien animal mû par le désir de vivre – force gouvernée par la recherche du plaisir – et le désir d'être libre. Là où la recherche du plaisir ne pouvait réussir sans violer les règles de la collectivité, le désir d'être libre prenait le relais en abandonnant ce plaisir au profit d'un plaisir supérieur et plus durable, à savoir la récompense de la collectivité et celle des dieux :

---

[95] *Id.*, p. 57-60.

> « De cette manière, les valeurs furent introduites dans la vie grâce auxquelles l'individu était désormais prêt à sacrifier le plaisir matériel immédiat, dans l'espoir de récompenses spirituelles immédiates ou futures, telles que l'approbation, la confiance et l'éloge de ses pairs ou l'agrément des dieux et leur récompense octroyée dans cette vie ou dans l'autre. »[96]

Avec cette recherche des valeurs, la société humaine a continué à se développer, tandis que ses coutumes et ses valeurs se sont affermies tout en s'affinant. Puis vinrent les prophètes, porteurs des concepts de bien et de mal, de permis et de défendu, du ciel et de l'enfer, avec l'idée des qualités de Dieu. Ici, la pensée de Taha semble donner préséance au naturalisme et à l'évolutionnisme par rapport au créationnisme traditionnel lié au Coran. En effet, dans l'optique du Coran, le premier homme, Adam, est le premier prophète, celui à qui Allah a révélé sa volonté au moment où il l'a créé, à l'origine de l'humanité. Taha, lui, semble situer l'entrée en scène de la révélation divine au terme d'une certaine évolution de la nature humaine et de son potentiel initial.

Quoiqu'il en soit, il est clair que, pour Taha, l'interaction continue et féconde entre le désir de vivre et le désir d'être libre a donné naissance aux capacités de discernement qui sont celles de la pensée humaine. C'est ainsi que petit à petit la pensée humaine s'est libérée des anciennes craintes qui hantaient l'homme primitif. Libéré de ses craintes d'antan, l'être humain peut entreprendre de faire de la société une « société juste ». Taha[97] affirme que la société juste[98] est fondée sur trois égalités : l'égalité économique, l'égalité politique et l'égalité sociale.

---

[96] *Id.*, p. 59.

[97] *Id.*, p. 147 et 148.

[98] Le terme arabe qu'An-Na'im traduit en anglais par « *good* » et que la traduction française rend par « juste » est *salih* (dérivé de la racine *s-l-h*, « paix »). Le terme *salih* a une large gamme de connotations, évoquant ce qui est bon, correct, approprié, saint; complet, substantiel, solide; vertueux, pieux, dévot; utile, pratique, praticable, convenable.

Avant de développer systématiquement ce qu'il entend par chacune de ces égalités, Taha précise le rôle qu'il attribue à l'opinion publique dans la société juste. Pour lui, une société juste jouit d'une opinion publique tolérante, qui permet divers styles et modes de vie, en autant qu'ils sont profitables à la société. Il assigne un rôle particulièrement important à l'opinion publique par rapport au droit positif quand il affirme : « L'opinion publique produit ses jugements propres, au-dessus et par-delà la loi. Ils peuvent se révéler plus efficaces que la législation elle-même à décourager les déviants et les offenseurs »[99].

C'est peut-être là, nous semble-t-il, une façon de dire que la souveraineté appartient au peuple et que ce dernier ne s'en départit pas inconditionnellement lorsqu'il confie à certaines personnes le soin de faire des lois et de les appliquer. Toutefois, l'opinion publique ne doit pas abuser de son pouvoir : lorsqu'elle condamne une conduite qu'elle réprouve, elle doit le faire de façon non violente, car la violence risque d'engendrer la violence ou la dissimulation.

Parfois, l'opinion publique peut être traduite en législation, mais à condition qu'elle soit conforme à la Constitution. Cette façon de concevoir l'opinion publique et la société rejoint des idées chères à John Locke et aux tenants du *jus naturale*, comme nous aurons l'occasion de le voir dans le chapitre suivant.

Revenons maintenant aux trois égalités qui, pour Taha, sont les fondements de la bonne société. Nous allons brièvement évoquer la nature de l'égalité économique et de l'égalité politique pour ensuite voir de plus près ce qu'implique l'égalité sociale dont relève plus directement l'égalité entre hommes et femmes.

---

[99] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 148.

### *5.2 L'égalité économique : le socialisme*

Pour Taha[100], l'égalité économique correspond aujourd'hui au socialisme, c'est-à-dire au partage de la richesse de la terre. Cela dit, il prend soin de préciser ce qu'il entend par le socialisme en le situant comme une étape de transition entre le capitalisme et le communisme.

Alors que le capitalisme ou propriété individuelle a sa source dans la loi de la jungle, à savoir la domination du plus fort, le socialisme, lui, a sa source dans la règle de droit qui protège les droits des faibles. Et là, Taha fait une distinction entre le socialisme primitif et le socialisme scientifique. Dans sa forme la plus primitive, le socialisme a commencé par être la lutte entre les riches et les pauvres et comportait déjà un partage de certains types de richesses naturelles. S'étant développé plus lentement que le capitalisme, le socialisme a atteint sa phase scientifique au début du 19e siècle, selon Taha :

> « Robert Owen, riche industriel britannique, considéré généralement comme le fondateur du socialisme moderne, utilisa pour la première fois le terme "socialisme" autour de 1820. Owen pensait qu'il était possible d'accéder au changement social par un développement constitutionnel lent et méthodique, afin d'éviter les horreurs violentes qu'engendrent les révolutions violentes surtout quand elles sont mal préparées. »[101]

À l'opposé, en formulant sa théorie du communisme fondée sur la constante historique de la lutte des classes, Karl Marx était convaincu que la violence et la force étaient les seuls moyens de réaliser un changement fondamental de la société.

---

[100] *Id.*, p. 149-153 *passim*.

[101] *Id.*, p. 150.

Quand Taha parle de socialisme scientifique, il se dissocie de l'approche de Marx. Pour lui, le socialisme scientifique repose sur deux principes concomitants. Le premier, c'est une production accrue grâce à l'utilisation de la science, de la technologie et de l'administration dans la gestion des ressources. Le second, c'est la répartition équitable de cette production fixant un minimum et un maximum aux revenus personnels, de façon à assurer aux plus démunis un seuil de revenus qui sauvegarde la dignité humaine. Cela implique d'importantes restrictions au droit de propriété, tant par rapport aux moyens de production que par rapport aux biens individuels :

> « Aucun citoyen ne devrait posséder un bien de manière individuelle, excepté le nécessaire vital tel une maison et un jardin environnant, des meubles, une voiture, etc. Le principe-clé étant que personne ne puisse posséder un bien qui permette l'exploitation du travail d'un citoyen afin d'accroître son propre revenu. La possession individuelle, même dans ces limites étroites, ne doit pas être une possession foncière mais plutôt une possession d'usage, car tout bien n'appartient véritablement qu'à Dieu et à la communauté dans son ensemble. »[102]

À mesure que progressent à la fois la production et l'équité dans la répartition des biens, l'écart entre riches et pauvres diminue graduellement pour atteindre l'égalité absolue :

> « Lorsqu'une telle égalité parfaite sera atteinte, par la grâce de Dieu et grâce à une production abondante, nous accéderons au communisme, c'est-à-dire au partage des richesses de ce monde entre tous. Le communisme ne diffère donc du socialisme qu'en degré, au sens où le socialisme est une étape dans le développement vers le communisme. »[103]

---

[102] *Id.*, p. 151 et 152. On peut voir ici une sorte de confluence entre la pensée marxiste, la simplicité volontaire des fraternités soufies et la déférence typiquement islamique envers le Créateur. Sur la position ambivalente de Taha par rapport au communisme et au marxisme, voir Mustapha KHAYATI, « Introduction à la pensée de Mahmud Muhammad Taha, réformiste et martyr (les 'Frères républicains' au Soudan) » dans Hervé BLEUCHOT, Christian DELMET, Derek HOPWOOD (ed.), *Sudan : history, identity, ideology*, Reading, Ithaca Press, 1991, p. 292-293.

[103] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 152. On reconnaît ici, une fois de plus, la composante évolutionniste de la pensée de Taha.

Pour Taha, c'est dans l'islam que le communisme ainsi compris trouve son plein épanouissement. Encore là, il s'agit de l'islam tel que le conçoit Taha, non pas l'islam du premier message cristallisé dans la loi islamique, mais l'islam du deuxième message, celui prêché à la Mecque, qu'il est maintenant temps de mettre en œuvre.

Ainsi, fidèle à sa méthodologie, Taha affirme que la *zakat* (aumône rituelle), l'un des cinq piliers de l'islam, n'est pas vraiment une pratique socialiste. Ce n'est pas un précepte primaire de l'islam mais plutôt un précepte subsidiaire destiné à préparer les gens psychologiquement et matériellement au socialisme et au communisme. Le principe fondateur de l'islam qui a été temporairement abrogé par le précepte de la *zakat* est le suivant : « "*Ils t'interrogent sur quoi faire dépense. Dis : 'L'excédent'* "(II, 219). "L'excédent" fut interprété comme tout ce qui n'est pas nécessaire dans l'immédiat »[104].

Évoquant des passages du Coran, de l'exemple du prophète Mohammed aussi bien que de métaphores soufies, Taha voit dans le communisme que réaliseront les musulmans accomplis l'ultime avènement du paradis sur terre :

> « C'était le rêve qui chatouillait l'imagination de Marx. Mais il échoua à l'atteindre en empruntant un chemin sans issue qui l'a égaré. Seuls les musulmans à venir pourront suivre le chemin qu'il convient et qui les conduira à réaliser ce rêve. À ce moment, se réalisera sur terre une partie de ce que promet le verset suivant : "*tandis que les prémunis, dans des jardins et des sources : 'Entrez avec un salut, en toute sûreté'. — Nous aurons ôté de leur poitrine tout vestige de ressentiment; en frères ils se feront face, sur des couches où ne les effleurera aucune fatigue, pour n'en être jamais bannis*" (XV, 45-48). »[105]

---

[104] *Id.*, p. 152 et 159.

[105] *Id.*, p. 153. Pour Taha le terme *al-mouslimoun* (les musulmans accomplis, en conformité avec le deuxième message de l'islam) s'oppose au terme *al-mou'minoun* (les croyants, ceux qui en sont au premier message de l'islam), comme il a été indiqué plus haut dans un tableau d'ensemble, p. 40.

D'ici à ce qu'advienne ce « grand soir » version islamique, il y a une autre sorte d'égalité à conquérir dans l'évolution de l'humanité : l'égalité politique.

### *5.3 L'égalité politique : la démocratie*

L'égalité politique, c'est la démocratie, ou la participation aux décisions qui régissent la vie quotidienne. Pour Taha[106], l'égalité politique est parallèle à l'égalité économique : de même que sur le plan économique le socialisme est le fruit de la lutte entre les riches et les pauvres pour atteindre le partage des biens matériels, la démocratie est, sur le plan politique, le fruit de la lutte pour atteindre le partage du pouvoir. L'égalité économique, à savoir le socialisme, et l'égalité politique, à savoir la démocratie, sont les deux ailes dont la société a besoin pour prendre son envol.

Après avoir évoqué la naissance de la démocratie à Athènes telle qu'elle est décrite par Périclès, Taha souligne la conception de la vie sous-jacente à ce type de démocratie : la reconnaissance de la dignité de l'être humain et la gestion des affaires humaines avec une justice et une vérité dignes de l'assentiment populaire. Puis, il en vient à l'aboutissement moderne de cette conception dont il résume les principes les plus importants comme suit :

« 1. La reconnaissance de l'égalité fondamentale entre tous.
2. La valeur de l'individu est supérieure à celle de l'État.
3. Le gouvernement est au service du peuple.
4. La loi règne partout.
5. Les citoyens se guident par la raison, l'essai et l'expérience.
6. La majorité décide, mais les droits des minorités sont sacrés.

---

[106] *Id.*, p. 153-159.

7. Dans l'état démocratique, les objectifs sont atteints par des moyens et des procédés démocratiques. »[107]

Ici, Taha insiste en rappelant un principe central de sa pensée : l'individu humain est la fin par rapport à laquelle tout l'appareil de la société est un moyen, et la démocratie est la meilleure approche pour réaliser la dignité de l'individu. La dignité de l'homme repose sur le fait qu'il est l'être le plus capable d'apprendre et de se développer. En ce sens, la démocratie suppose non seulement la liberté de pensée, d'expression et d'action, mais aussi le droit à l'erreur et la capacité de la corriger.

Ainsi conçue, la dignité humaine est si chère à Dieu que la liberté individuelle n'est sujette à aucune forme de tutorat, pas même celui du prophète Mohammed, malgré sa moralité impeccable. Pour appuyer cette affirmation plus ou moins acceptable pour la majorité des musulmans, Taha cite un passage du Coran : « Dieu dit : "*Lance donc le Rappel : tu n'es là que celui qui rappelle, tu n'es pas pour eux celui qui régit*" (LXXXVIII, 21-22) »[108]. Pour lui, ces versets signifient qu'aucun être humain n'est assez parfait pour qu'on lui confie la liberté des autres. Si le prophète a pourtant été investi de cette responsabilité, c'était parce qu'au stade imparfait de *mou'minoun* (« croyants ») les humains étaient incapables d'exercer correctement la liberté de pensée et d'action et qu'ils devaient être préparés à la responsabilité de la liberté individuelle absolue propre au stade parfait de *mouslimoun* (« musulmans »).

C'est dans ce contexte de préparation à l'exercice de la liberté qu'il faut situer les versets coraniques qui parlent de *shoura* (consultation, concertation), qu'il s'agisse de l'exercice de l'autorité par le prophète ou de la façon dont les croyants prennent

---

[107] *Id.*, p. 156.

[108] *Id.*, p. 157.

des décisions entre eux[109]. Alors que, pour les modernistes, ces versets servent à légitimer l'adoption de la démocratie moderne par les pays musulmans, pour Taha, ils ne réfèrent pas à la démocratie proprement dite mais bien à la période qui prépare à l'avènement de cette dernière. Pour lui, en effet, la *shoura* (consultation, concertation) n'est pas un précepte islamique originel mais plutôt un précepte subsidiaire destiné à être remplacé par la démocratie, dont le vrai fondement originel est bel et bien le verset d'abord cité par Taha : « "*Lance donc le Rappel : tu n'es là que celui qui rappelle, tu n'es pas pour eux celui qui régit*" (LXXXVIII, 21-22) »[110].

Une fois de plus, l'exégèse coranique de Taha est guidée non par la transposition plus ou moins utilitaire d'un terme particulier mais par une vision globale d'un islam en évolution, un islam qui doit maintenant tourner la page temporaire du « premier message » pour s'engager résolument dans la mise en œuvre du « second message » correspondant au stade de développement moderne de l'humanité :

> « Le second message exhorte à une élévation des principes dérivés vers les principes fondateurs, qui furent l'objet d'une dérivation afin de concorder avec les circonstances et convenir aux capacités matérielles et humaines de la société. Cette élévation des principes implique l'élévation de la législation. Celle-ci devra nécessairement trouver ses fondements dans les principes fondateurs de l'Islam. De cette manière, nous accueillerons l'ère de l'ultime message, celui du socialisme et de la démocratie, et ouvrirons la voie à la liberté individuelle parfaite, dans la pratique du culte comme dans les rapports sociaux. C'est cela le système légal (*sharî'a*) de la communauté des musulmans à venir et que la terre se prépare maintenant à recevoir. Les gens du Coran ont, dès à présent, le devoir de paver la voie pour l'avènement des *musulmans.* »[111]

---

[109] *Id.*, p. 158. Taha cite les versets suivants : « " [...] *Efface leurs fautes, implore pour eux le pardon, consulte-les sur la tactique. Mais quand tu auras pris ta décision, remets-t'en à Dieu. — Dieu aime ceux qui s'en remettent à Lui*" (III, 159) », et « " [ceux] *Qui répondent à leur Seigneur, accomplissent la prière, soumettent leurs affaires à la concertation mutuelle, font dépense sur notre attribution*" (XLII, 38) ».

[110] *Id.*, p. 157.

[111] *Id.*, p. 159.

Cette vision évolutionniste de la vie centrée sur l'individu se retrouve également dans la conception de l'égalité sociale présentée par Taha, comme nous allons maintenant le voir.

### *5.4 L'égalité sociale : la suppression des classes et de la discrimination*

La troisième égalité, l'égalité sociale, résulte dans une certaine mesure des deux premières, c'est-à-dire du socialisme et de la démocratie. Elle se caractérise par l'absence de classes sociales et de discrimination fondée sur la couleur, la croyance, la race ou le sexe. Dans la société juste, on apprécie les gens en fonction de leur caractère intellectuel et moral tel que reflété à la fois dans leur vie publique et dans leur vie privée.

Taha place très haut la barre à franchir pour atteindre l'égalité sociale quand il affirme :

> « Le but de l'égalité sociale est de faire disparaître les classes ainsi que les inégalités entre les villes et les campagnes. Des chances égales doivent permettre à tous l'accès à la culture et à la civilisation. C'est là la condition nécessaire à la disparition des considérations qui empêchent le mariage possible entre un homme et une femme qui se sont librement choisis. C'est à ce critère infaillible que l'on doit se référer pour mesurer le degré d'avancement d'une société vers l'égalité. »[112]

Une fois ce critère posé, il est clair, même si Taha ne le dit pas ici, que la loi islamique échoue au test de l'égalité sociale, puisqu'elle prévoit qu'une musulmane ne peut épouser qu'un musulman, tandis qu'un musulman ne peut épouser qu'une musulmane ou encore une femme des « gens du Livre » (juive ou chrétienne), étant entendu que les enfants d'une telle union appartiendront à la foi

---

[112] *Id.*, p. 148.

musulmane. Ce genre de disposition contrevient à la fois à l'égalité entre tous les humains, et en même temps à l'égalité entre hommes et femmes, forme d'égalité particulièrement chère à Taha, comme nous le verrons plus loin.

Pas étonnant alors que Taha considère l'égalité sociale comme étant la plus difficile à réaliser en pratique car elle doit être préparée par l'égalité économique et l'égalité politique, choses qui sont encore loin d'être acquises. Il faudra donc y mettre beaucoup d'effort pour atteindre ce que Taha décrit comme le sommet de la civilisation :

> « C'est alors que la loi de la jungle, celle de la violence et de la domination par la force, sera remplacée par la loi de la justice, du droit et de la compassion. Les rapports humains s'en verront améliorés : le consentement remplacera la contrainte, l'équité l'exploitation, la liberté le refoulement et le sentiment sublimé par la force de l'intelligence prendra le pas sur le sentiment fruste et asséché. »[113]

Ici, Taha précise ce qu'il entend par l'individu qui est la fin visée par tous les moyens mis en œuvre dans la société : cet individu, c'est l'être humain en tant que tel, si bien que même le plus infime des êtres humains ne saurait être pris comme moyen au service d'une autre fin. C'est pourquoi il ne devrait pas y avoir de discrimination fondée sur la naissance, la race, la couleur, la foi ou le sexe. Aux yeux de Dieu, seule la vertu constitue une marque de distinction :

> « Dieu dit à cet égard : "— *Humains, Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. Si Nous avons fait de vous des peuples et des tribus, c'est en vue de votre connaissance mutuelle. Le plus digne au regard de Dieu, c'est celui qui se prémunit davantage — Dieu est Connaissant, Informé*" (XLIX, 13). »[114]

---

[113] *Id.*, p. 160.

[114] *Ibid.* Ce passage du Coran cité par Taha a maintes fois été repris par les musulmans pour condamner les attentats du 11 septembre 2001 à titre de crimes contre l'humanité.

Ainsi, ce qui caractérise vraiment la civilisation, c'est l'absence de distinction de classes entre les individus, et la société la plus civilisée est celle qui protège le mieux les droits des faibles, en particulier les femmes et les enfants, en respectant leur dignité. Cela ne se produit pas par génération spontanée mais par un développement planifié de la société à travers l'éducation.

Taha distingue deux composantes de l'éducation à l'aide de deux termes : *ta'lim*, que l'on pourrait traduire par « instruction, apprentissage » et *tarbiya*, que l'on pourrait traduire par « éducation ». L'instruction vise l'acquisition des connaissances et des habiletés permettant à l'individu de développer ses talents pour servir la société. L'éducation, elle, vise la formation personnelle et sociale permettant à un individu d'avoir un comportement équilibré et civilisé.

Dans la mesure où elle a pour mission de répondre aux divers besoins de la société, l'instruction suppose la spécialisation et l'organisation. À ce titre elle implique une certaine dose de discrimination :

> « Une distinction entre les hommes et les femmes ainsi qu'entre les hommes eux-mêmes se dessine donc, si bien que les différentes compétences et aptitudes peuvent être utilisées de manière efficace au bénéfice de la société. Cette distinction, telle qu'elle apparaît dans la sélection pour la fonction publique ou l'administration de la société, n'implique pas nécessairement une discrimination sociale ou une supériorité inhérente d'un individu sur un autre. »[115]

L'éducation, elle, ne comporte pas de spécialisation; elle est également partagée par tous les individus qu'elle vise à mener à la maturité et à la responsabilité de leur agir, qu'ils soient hommes ou femmes ou quel que soit leur métier. Cela nous amène maintenant à cerner de plus près la façon dont Taha conçoit l'égalité entre hommes et femmes.

---

[115] *Id.*, p. 162.

### *5.5 L'égalité entre hommes et femmes : un principe fondateur*

Pour Taha, l'égalité complète entre hommes et femmes est la règle universelle de l'islam. Pour appuyer cette affirmation, il se contente de citer trois passages du Coran[116] indiquant clairement que tous les êtres humains, qu'ils soient hommes ou femmes, seront également responsables devant Dieu au jour du Jugement, lorsque leurs actions seront mises dans la balance.

Cet argument scripturaire peut sembler fournir une base assez étroite pour supporter les changements radicaux que Taha entend apporter aux dispositions de la loi islamique (*shari'a*) par rapport à la condition féminine. Pour en saisir toute la portée, il faut donc le replacer dans le contexte global de la conception évolutionniste de l'islam prônée par Taha, à savoir que le moment est venu de passer du premier message de l'islam fondé sur les prescriptions particulières de la période médinoise du Coran au deuxième message qui s'enracine dans les principes généraux de la période mecquoise de la révélation coranique.

C'est dire que pour Taha le principe fondamental de l'équité affirmé par le Coran à la Mecque doit maintenant avoir préséance sur des dispositions particulières de la *shari'a* qui s'enracinent dans les révélations médinoises. En effet, si la *shari'a* faisait une discrimination entre hommes et femmes, c'était uniquement en raison des circonstances qui prévalaient à un stade particulier du développement de la société. Ainsi, c'est l'égalité et non l'inégalité qui est un principe fondateur de l'islam. La condition faite aux femmes par la période médinoise du Coran représentait sans doute un grand pas en avant à cette époque, mais ce n'était qu'une étape transitoire et non l'objectif ultime de l'islam qui est beaucoup plus élevé :

---

[116] *Id.*, p. 131. Les passages cités par Taha sont les suivants : « Dieu dit : "*Nulle âme n'acquiert rien sans contrepartie, mais nulle n'est chargée du chargement d'une autre. Et puis vers votre Seigneur s'opérera votre* retour" (VI, 164). Il dit également : "— *Ce Jour-là toute âme est rétribuée de son propre acquis. Point d'injustice en ce Jour. Dieu est prompt à dresser le compte*" (XL, 17). Ou encore : "*Toute âme de ce qu'elle se sera acquis est le gage*" (LXXIV, 38) ».

> « Une période de transition était nécessaire pour qu'évoluent à la fois les hommes et les femmes pris individuellement ainsi que la société dans son ensemble. Ainsi, la loi octroie à la femme la moitié de ce que l'homme obtient en héritage et son témoignage légal ne vaut que la moitié de celui d'un homme. Les femmes doivent se soumettre aux hommes — père, frères et époux : "— *Les hommes assument les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens*" (IV, 34). Cette première législation musulmane fut, en fait, un grand bond en avant pour les femmes, en comparaison avec leur statut anté-islamique. Néanmoins, c'était bien en-deçà de l'objectif final de l'Islam. »[117]

On notera au passage que Taha, comme la plupart des historiens, prend pour acquis que les dispositions médinoises du Coran ont amélioré la condition des femmes. Cela est toutefois remis en cause par certaines études féministes[118] portant sur la condition des femmes arabes avant l'islam. Même s'il était démontré que la venue de l'islam a signifié un recul dans la situation légale des femmes, cela ne ferait que renforcer l'urgence de la démarche proposée par Taha pour mettre l'islam au diapason de l'égalité visée par les chartes modernes.

Un autre élément qui peut faire sourciller bien des féministes, c'est le rôle que Taha assigne à la femme en tant que reine du foyer tout en dénonçant le manque de considération de la société pour ce rôle fondamental :

> « La mère est le fondement de la famille; elle est la reine de ce petit royaume. Mais malheureusement, la place qu'elle occupe n'est généralement pas reconnue. La mère a toujours été opprimée et elle l'est encore davantage aujourd'hui. Son rôle au foyer a toujours été, et est encore, celui d'une servante. Cette situation a des conséquences funestes sur l'éducation des enfants et sur la vie de la société dans son ensemble, à tous les niveaux. »[119]

---

[117] *Ibid.*

[118] Voir, par exemple, Leila AHMED, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press, 1992, dont Osire GLACIER présente un aperçu dans l'article « Les femmes, l'islam et quelques réformistes », reproduit sur le site Web, http://www.revuerelations.qc.ca/ve/bulletins/2006/Vol13No47/Vol_13_47/Glacier_No47.pdf, consulté le 9 juillet 2007.

[119] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 161.

Ces propos de Taha se situent dans le contexte de la distinction qu'il fait entre l'instruction ou l'apprentissage et l'éducation, ce dont nous avons parlé plus haut[120]. Pour lui, la différenciation fonctionnelle de l'instruction ne remet pas en question l'égalité dans l'éducation, pas plus que l'égalité fondamentale entre les humains :

> « Cette distinction, telle qu'elle apparaît dans la sélection pour la fonction publique ou l'administration de la société, n'implique pas nécessairement une discrimination sociale ou une supériorité inhérente d'un individu sur un autre.
>
> L'important, c'est de reconnaître la même valeur aux femmes comme aux hommes même si des rôles différents peuvent leur être attribués au sein de la société. Donc, lorsqu'une femme est formée à devenir mère, le service rendu à la société n'est pas moins important que celui de son égal en valeur devenu ingénieur, physicien ou juriste. »[121]

On est ici devant un texte publié en 1971, il ne faut pas l'oublier. Cette résonance d'époque n'empêche aucunement Taha de tenir ferme à sa conviction que l'égalité absolue entre hommes et femmes est clairement affirmée à l'état de principe fondateur à la Mecque. Il va appliquer ce principe pour déclarer maintenant inopérantes des dispositions particulières de la période médinoise, comme nous allons maintenant le voir.

### *5.6 L'égalité entre hommes et femmes : des points d'application particuliers*

La règle universelle de l'égalité s'applique dans des cas particuliers pour abroger les dispositions coraniques médinoises et les remplacer par les grands principes de la période mecquoise qui ont maintenant force de loi. Cela permet à Taha de remettre en cause, au nom même du Coran, des situations où le droit des femmes à l'égalité est mis en péril, en particulier lorsqu'il s'agit de polygamie, de divorce, de port du voile et de ségrégation des femmes.

---

[120] *Supra*, p. 73.

[121] M. M. TAHA, *op.cit.*, note 17, p. 162.

### *5.6.1 La polygamie*

Selon Taha, la polygamie n'est pas un principe fondateur de l'islam. Comme les modernistes tunisiens, Taha en arrive à cette conclusion en mettant en relation le fait que le Coran demande un traitement équitable des épouses (Coran, ch. 4, v. 3), et le fait que, malgré tous ses efforts, le croyant ne peut maintenir ce traitement équitable (Coran, ch. 4, v. 129)[122]. L'islam a donc limité la polygamie, faute de pouvoir imposer la monogamie, en raison des circonstances historiques de l'époque.

Le principe fondateur de l'islam était ainsi le mariage entre un homme et une femme, mais sans douaire ni divorce. Pour ce qui est du douaire, en principe, selon Taha, l'islam rejette le concept de douaire parce que le douaire représentait le prix à payer pour une femme à un moment de l'histoire où l'on prenait femme de l'une ou l'autre de trois façons : comme butin de guerre, par enlèvement, ou par l'achat. Parce qu'il équivaut à traiter la femme comme un objet, le douaire doit disparaître lorsque la dignité de la femme est rétablie par la mise en application du principe fondateur de l'islam.

En ce qui a trait à la polygamie, Taha fournit la raison historique qui est habituellement invoquée par les musulmans qui ont recours à une interprétation contextuelle téléologique du Coran : si la monogamie n'a pas été immédiatement imposée par l'islam, c'est parce qu'à l'époque le nombre de femmes excédait nettement celui des hommes à cause des guerres qui décimaient les rangs de ces derniers. En autorisant la polygamie limitée, le Coran assurait une protection aux femmes qui seraient autrement demeurées sans protection faute d'un mari.

On peut noter que Taha introduit ici une distinction entre la justice absolue et la justice relative. La justice absolue, qui est le principe fondateur de l'islam, aurait

---

[122] Ces deux passages du Coran ont été cités plus haut à la page 24, notes 34 et 35.

imposé la monogamie, chose qui aurait toutefois été prématurée pour l'époque. C'est pourquoi la justice relative a été acceptée par la *shari'a* comme mesure transitoire. Tout en légitimant temporairement la polygamie, l'idée de justice sous-tend également l'argumentaire de Taha pour l'abolition de la polygamie :

> « Dans ce contexte, la justice est de caractère à n'être limitée que dans les conditions qui limitent également la liberté. En tant que droit, elle est liée à un devoir et quiconque échoue à reconnaître ce devoir se retrouve dénué de son droit. »[123]

En clair et en fonction des passages du Coran évoqués plus haut, cela signifie que si un homme ne peut s'acquitter du devoir de traiter équitablement ses épouses, il n'a pas le droit d'exercer la polygamie. Comme les modernistes tunisiens, Taha considère que le traitement équitable des épouses est une condition préalable à l'exercice de la polygamie. L'impossibilité de remplir cette condition de nos jours justifie donc l'abolition pure simple de la polygamie et la mise en vigueur du principe fondateur de l'islam, à savoir la monogamie.

### *5.6.2 Le divorce*

Appartient également à ce principe fondateur la continuité de la relation entre les époux et non le divorce. La femme est en quelque sorte l'*alter ego* de l'homme, mais, comme Adam et Ève chassés du paradis se sont cherchés sans vraiment se trouver, hommes et femmes éprouvent beaucoup de difficulté à trouver la moitié qui leur est destinée. C'est pourquoi le divorce est permis pour leur donner une deuxième chance, en attendant que l'humanité acquière assez de clairvoyance pour que disparaisse le besoin de divorcer.

Ici encore l'approche évolutionniste de Taha lui permet de situer la permission du divorce dans la *shari'a* comme une étape transitoire :

---

[123] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 133.

> « Les portes de l'égarement sont largement ouvertes tandis que celles de la guidance sont étroites. Mais grâce à Dieu, nous recevons plus de lumière chaque jour grâce à laquelle le cercle de l'égarement se rétrécit et le cercle de la guidance s'élargit. [...] Mais dès que Dieu aura accompli Sa lumière et que le soleil de l'Islam se lèvera, alors l'erreur ne sera plus de mise, ni la nécessité du divorce/répudiation, puisque les promis se trouveront et que l'union parfaite sera accomplie, [...]. »[124]

Taha semble toutefois traiter le cas du divorce d'une façon un peu différente de celui de la polygamie. Alors qu'il prône l'abolition immédiate de la polygamie, il y va avec plus de ménagement pour le divorce; tout en affirmant que dans l'islam le mariage est une relation éternelle, il reste imprécis et peut-être hésitant quant au moment où prendra fin la mesure transitoire du divorce : « Ainsi, le divorce/répudiation n'est, au fond, que l'occasion pour les conjoints d'apprendre de leurs erreurs pour ne plus les commettre. Il convient donc d'éviter l'erreur pour ne plus légitimer le divorce/répudiation »[125].

### *5.6.3 Le port du voile*

À l'instar de la polygamie et du divorce, le port du voile n'est pas, lui non plus, un principe fondateur de l'islam. En effet, pour Taha, ce que vise l'islam, c'est la chasteté qui vient de l'intérieur des hommes et des femmes, non celle qui est imposée au moyen de portes fermées et de longues robes. Dans une période de transition, l'éducation à la chasteté peut être encouragée par le port du voile, mais le port du voile pratiqué à l'heure actuelle provient de l'immaturité des *mou'minoun* (croyants), alors que les *mouslimoun* (musulmans, à un stade plus élevé) n'y sont pas assujettis.

---

[124] *Id.*, p. 135.

[125] *Ibid.* Pour sa part, A. A. AN-NA'IM, *op. cit.* note 40, p. 143 traduit le même passage de Taha de la façon suivante : « Divorce recognizes man's tendency to err and learn from his mistakes. The Shari'a rule allowing divorce will be ultimately abrogated when there is no longer any need for it ». La phrase « The Shari'a rule ... » ne se trouve pas dans la traduction française alors qu'elle fait partie du texte arabe.

Taha met en contraste *al-soufour*, littéralement « le dévoilement », c'est-à-dire se montrer en public sans voile, qui correspond au principe fondateur de l'islam, et *al-hidjab*, le voile, qui correspond à la période transitoire. Le traducteur An-Na'im fait remarquer en note : « *Al-hijab* as required by Shari'a is the covering of all of the woman's body except her face and hands. *Al-sufur*, on the other hand, permits more exposure, provided modest and decent dress is maintained in general ».[126]

Pour Taha, le principe fondateur de l'islam est la condition d'Adam et Ève au paradis terrestre avant qu'ils commettent leur premier péché. Il cite un long passage du Coran (ch. 7, v. 19-27) qui raconte comment Adam et Ève, à l'instigation du diable, ont goûté au fruit défendu et découvert leur nudité. Ils se sont alors couverts de feuilles du jardin, si bien qu'Allah s'adresse à leur descendance par l'intermédiaire du Coran : « *Dieu dit :* [...] "*O Fils d'Adam, nous avons fait descendre sur vous une vêture pour cacher votre honte, et comme plumage, mais la vêture de se prémunir vaut davantage*" [...] » (VII, 26)[127].

Ainsi, la faute d'Adam et Ève a marqué le début de la période d'*al-hidjab* (le voile); elle a eu pour conséquence la perte de la liberté inhérente à l'état antérieur d'*al-soufour* (le dévoilement) :

> « Se montrer en public sans voile (*as-sufûr*) est un principe fondateur en Islam car il est en parfait accord avec le principe fondateur de liberté. Le principe fondateur de l'Islam est que tout individu est libre à moins qu'il n'abuse de sa liberté, auquel cas cette liberté est réduite conformément à une loi constitutionnelle, comme nous l'avons expliqué plus haut.
>
> [...] Le voile (*al-hijâb*) est donc une sanction appropriée n'intervenant qu'en cas d'abus de la liberté de fréquenter la vie publique à visage découvert (*as-sufûr*). Cette liberté est le principe fondateur en Islam.

---

[126] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 40, p. 143, note 16.

[127] Texte du Coran cité par M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 136. Pour sa part, Denise MASSON, *Le Coran / Introduction, traduction et notes*, (Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967) traduit la dernière phrase par « ... mais le vêtement de la crainte révérentielle de Dieu est meilleur! ». Cela nous semble rendre le terme arabe *taqwa* plus adéquatement que par l'expression « se prémunir ».

> Cependant la législation actuelle de la *sharî'a* fait du voile une confiscation permanente de cette liberté. Certes, le législateur, procédant en vertu de la raison préventive (*sad adhdharâ'i*), voulait ainsi prémunir les immatures face aux conséquences très graves du découvert. Car il s'agit en effet d'une lourde responsabilité que seuls les *musulmans*, à la différence des *croyants*, sont à même d'assumer sans devoir s'assujettir à ces législations contraignantes. »[128]

D'ici à ce que soit atteint le stade supérieur des *musulmans*, la sagesse divine fait du voile un rappel de l'état de pureté, d'innocence et de chasteté qui précédait la faute d'Adam et Ève et une invitation à retrouver cet état. Si l'on en juge par l'expression « une confiscation permanente », on n'en est pas encore arrivé à cet état qui se traduirait par l'abrogation du voile.

### *5.6.4 La non-mixité entre hommes et femmes*

Ce qui vient d'être dit d'*al-soufour* (dévoilement, absence de voile) s'applique à la mixité entre hommes et femmes qui est le principe fondateur de l'islam, nous dit Taha, non sans pointer du doigt la permissivité de certaines sociétés actuelles : « Le principe fondateur en Islam est la société mixte des hommes et des femmes, mais exempte de la permissivité qui afflige les sociétés mixtes de notre époque »[129].

Sans en dire davantage sur la question de la non-mixité entre hommes et femmes, Taha conclut en disant que les exemples de la polygamie, du divorce, du voile et de la non-mixité illustrent le clivage entre les préceptes primaires et les préceptes subsidiaires de l'islam. Ces derniers, qui constituent le premier message de l'islam, ont abaissé les standards du deuxième message pour s'adapter en tenant compte de la faiblesse et des capacités limitées de l'humanité à l'époque où l'islam est apparu.

---

[128] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 137 et 138.

[129] *Id.*, p. 138.

Le principe fondamental de l'égalité entre hommes et femmes ainsi que les points d'application particuliers de ce principe que nous venons de voir peuvent sembler aller de soi comme découlant logiquement de la méthodologie que Taha a mise en place dans son interprétation du Coran. Toutefois, si l'on veut apprécier à sa juste valeur la signification concrète des positions de Taha, il faut les replacer dans le contexte socioculturel qui caractérisait la situation des femmes soudanaises à l'époque où intervenait Taha. À cet effet, la typologie – pour ne pas dire la dichotomie – « femmes publiques » et « femmes privées » est particulièrement révélatrice, comme nous allons maintenant le constater.

### *5.7 Les Soudanaises, entre femmes « publiques » et femmes « privées »*

Les idées de Taha n'étaient pas faites pour rester en vase clos en se confinant à un petit groupe d'adeptes. Les membres du Parti républicain fondé par Taha en 1945 et devenu le mouvement des Frères républicains en 1956 n'hésitaient pas à s'engager publiquement en distribuant des brochures aux gens dans les rues et sur les campus universitaires pour les inviter à discuter des idées des républicains. Un aspect particulièrement frappant de cette activité était la participation des femmes républicaines qui étaient vivement encouragées à être des femmes « publiques »[130]. Mise en relation avec son antonyme femmes « privées », cette expression avait des connotations particulières dans la culture soudanaise, comme le signale Heather Sharkey :

> « Although this distinction was not made by the educated themselves, the terms "public" and "private" are in fact useful for conveying a range of ideas that include but are not limited to a distinction of low versus high status. The experiences of "public" women and "private" women vis-à-vis colonialism and nationalism were strikingly different. Hence the importance

[130] Mohamed MAHMOUD, « Mahmud Muhammad Taha and the Rise and Demise of the Jumhuri Movement », (2001) 23 *New Political Science* 65, 87.

> of making this distinction when considering issues and experiences of gender in the colonial Northern Sudan. »[131]

Dans la marche vers l'indépendance, qui deviendra réalité en 1956, les Nord-Soudanais ont mené d'âpres luttes entre eux pour définir quelle serait la part respective de la modernité et de la tradition dans la nouvelle nation. De façon générale, le nationalisme était un projet masculin, représenté et articulé par des hommes, et les jeunes hommes éduqués s'entendaient sur les mérites de la modernité pour eux-mêmes. Ils étaient toutefois en profond désaccord lorsqu'il s'agissait de déterminer ce qu'ils souhaitaient pour les femmes. En effet, les femmes représentaient la tradition, à la fois dans son acception positive d'héritage et dans sa connotation péjorative de quelque chose de rétrograde, d'arriéré. La lutte sur le rôle des femmes a ainsi mis en évidence les contradictions internes dans le nationalisme nord-soudanais tout en testant les limites de l'adhésion à la modernité au sein du mouvement nationaliste.

Quand il s'agissait de déterminer la direction à prendre pour situer la place des femmes dans la nation en devenir, l'aiguille de la boussole nationaliste oscillait – parfois brusquement – entre deux pôles, celui des femmes publiques et celui des femmes privées. Les femmes publiques avaient généralement un statut social inférieur. Elles circulaient dans les endroits publics et entraient régulièrement en contact avec des hommes qui ne leur étaient pas apparentés[132]. Plusieurs d'entre elles travaillaient pour gagner leur vie à titre de domestiques, de prostituées et de chanteuses, ou encore comme infirmières dans les hôpitaux du gouvernement où elles intervenaient auprès de patients masculins.

---

[131] Heather Jane SHARKEY, *Colonialism and the culture of nationalism in the Northern Sudan, 1898-1956*, Ph. D. thesis, Princeton University, 1998, p. 337. Le chapitre 8, « The Other Half of Life : Women as a Battleground for Nationalism », p. 331-392, est particulièrement éclairant pour saisir la situation à laquelle Taha voulait remédier. Les paragraphes qui suivent s'appuient en bonne partie sur ce chapitre. Dommage qu'il ne soit pas inclus dans la publication de cette thèse sous le titre *Living with colonialism : nationalism and culture in the Anglo-Egyptian Sudan*, Berkeley, University of California Press, 2003.

[132] On se rappellera ici que, selon la loi islamique, une femme ne doit pas apparaître en public à moins d'être accompagnée d'un homme de sa parenté, que ce soit son mari, son père, son frère ou encore son fils.

C'est dire que ces femmes pouvaient parfois être vulnérables faute de la protection d'hommes de leur parenté. Par exemple, les femmes qui avaient des démêlés avec la justice et se retrouvaient en prison étaient la plupart du temps des femmes publiques ou de jeunes femmes devenues publiques en transgressant une norme de comportement en matière sexuelle. En prison, elles devenaient facilement la proie d'hommes nord-soudanais figures d'autorité qui les exploitaient sexuellement.

Par ailleurs, certaines femmes publiques rencontraient des Nord-Soudanais éduqués dans un autre contexte, celui des salons littéraires qui s'étaient développés à compter des années 1920 et qui étaient souvent tenus par des femmes publiques. Sur la toile de fond séculière de la discussion littéraire et politique, les hommes de la classe éduquée pouvaient y boire de l'alcool et écouter de la musique en compagnie de jeunes femmes intelligentes, affables et peu inhibées. À une époque où l'éducation était peu accessible pour les filles, on conçoit facilement que les tenancières de ces salons ont été des chefs de file intellectuelles pour les Soudanaises du vingtième siècle. Elles semblent avoir joué un rôle important en assistant les hommes dans leur lutte contre l'impérialisme, ce qui reflétait un processus plus large d'émergence des femmes dans la sphère publique.

Par contraste, dans la sphère des femmes privées, les hommes troquaient l'option de la licence sexuelle envers les femmes publiques pour celle de la chasteté qu'ils imposaient à leurs propres femmes en les gardant à l'abri des contacts avec des hommes ne faisant pas partie de leur parenté. Sous le couvert d'une légitimité religieuse fournie par la loi islamique, cette pratique culturelle aura pendant longtemps un impact sur la santé des femmes au sens où les hôpitaux du gouvernement étaient perçus comme des endroits non convenables pour des femmes de classe respectable. Il ne fallait donc y aller qu'en tout dernier recours. Selon la même logique, les infirmières de ces hôpitaux étaient considérées comme des femmes de vertu douteuse qui se recrutaient parmi les femmes publiques.

La distinction entre femmes privées et femmes publiques s'extériorisait dans le marqueur social que constitue la façon de se vêtir. À la période coloniale, alors que bien des hommes avaient adopté une tenue vestimentaire à l'occidentale, les femmes de bonne famille continuaient de porter en public le *tobe*, vêtement traditionnel ample, semblable au sari, qui leur couvrait les jambes, la poitrine, les bras et les cheveux. Par contraste, les femmes publiques circulaient avec le visage et les cheveux découverts. Ce clivage vestimentaire reflétait une stratification sociale, comme le signale Heather Jane Sharkey :

> « The extent of coverage, in other words, signified one's social status. On no occasions did respectable Northern Sudanese women adopt Western dress as public apparel, although behind garden walls, or sometimes as an extra layer underneath the tobe, some women were beginning to do so. In other words, changes did occur in women's garb but they were subtle. Through the outward appearances of public dress, women served as a visual symbol of continuity and tradition, notwithstanding changes taking place below the surface. »[133]

Dans ce contexte, que pouvait signifier l'appel de Taha pour que les femmes républicaines soient des femmes « publiques »? À première vue, on est confronté à une certaine ambivalence chez Taha quand il s'agit du rôle des femmes. On peut ici rappeler certains éléments de réponse précédemment fournis. Pour Taha, le principe fondamental est l'égalité entre l'homme et la femme, mais cela ne les empêche pas d'assumer des rôles différents dans la société. Ainsi, le service à la société qui est attendu de la femme est celui de mère et d'éducatrice, de fondement de la famille, service qui est trop souvent déconsidéré. En ce sens, Taha rejoint le stéréotype de la femme privée gardienne de la tradition.

Ce penchant pour la femme privée semble contredit par la position de Taha sur voile et la non-mixité. Pour lui, en effet, ni le port du voile ni la non-mixité entre hommes et femmes ne sont des principes fondateurs de l'islam. Cela ne veut toutefois pas dire que le voile et la non-mixité n'ont actuellement plus leur raison

---

[133] H. J. SHARKEY, *op. cit.*, note 131, p. 344 et 345.

d'être. Ils assurent plutôt une sorte de transition d'ici à ce que les croyants aient atteint un degré de développement correspondant à l'état d'Adam et Ève avant la faute originelle, un état où la chasteté vient de l'intérieur plutôt que des vêtements et de la réclusion.

Le sens de l'expression « femme publique » pour Taha, ce n'est donc pas dans la connotation de laxisme sexuel qu'on le trouve. C'est plutôt dans la composante de liberté de mouvement, de contribution à l'évolution de la société par une présence visible et active dans l'espace public. Quand on consulte les photos affichées sur le site Web consacré à Taha[134], on observe que les femmes du Parti républicain portent le vêtement traditionnel féminin, que Taha lui-même porte la plupart du temps le vêtement traditionnel masculin, que certains hommes le font aussi et que dans certains rassemblements, hommes et femmes du mouvement se côtoient.

Dans cette perspective, on peut penser que pour Taha hommes et femmes ont une responsabilité égale et partagée non seulement dans la préservation d'un héritage traditionnel symbolisé par le port du vêtement, mais aussi dans la lutte à mener sur la place publique pour faire progresser la cause de la liberté et de l'égalité. Cette hypothèse trouve un appui dans une caractéristique marquante du mouvement républicain, à savoir la présence très visible des femmes dans ses activités publiques, que ce soit dans la rue ou sur les campus universitaires. Ainsi, dans la perspective de Taha, le rôle de femme publique ne remplacerait pas celui de femme privée mais viendrait s'y ajouter en pleine conformité avec le principe de l'égalité des sexes.

L'ambivalence apparente de Taha quant à sa conception du rôle des femmes dans la société est moins problématique, nous semble-t-il, que sa prise de position au

---

[134] Site Web, http://www.alfikra.org/index_e.php, onglet Photos, consulté le 9 juillet 2007. On y voit, entre autres, Taha et son épouse assis côte à côte dans un rassemblement, des femmes *djoumhouri* (républicaines) distribuant des brochures sur un campus universitaire ou en train de discuter avec des hommes, etc.

sujet de la « circoncision » des femmes dans ce que l'on a convenu d'appeler « l'épisode de Rufa'h » qui va maintenant être évoqué et discuté.

### *5.8 La circoncision des femmes au cœur d'un conflit de valeurs*

En 1946, l'Assemblée législative soudanaise adoptait une loi faisant de la circoncision pharaonique des femmes – l'ablation des organes génitaux extérieurs – une infraction criminelle passible d'amende et d'emprisonnement. Les législateurs avaient toutefois pris soin de ne pas inclure dans cette pièce législative un autre type de circoncision des femmes – la clitoridectomie – appelée circoncision *sounna*[135] et jugée moins nocive. À peine sorti de prison, Taha n'hésita pas à reprendre sa confrontation ouverte avec le pouvoir colonial en s'opposant fermement à cette mesure répressive même s'il condamnait la pratique de la circoncision pharaonique. An-Na'im décrit ainsi la position adoptée par le Parti républicain :

> « In that year the colonial government of Sudan added section 284A to the Sudan Penal Code forbidding the practice of a severe type of female circumcision known as Pharaonic circumcision (removing all the external genital organs of girls). While vigorously opposed to the practice itself, the Republican Party resisted the introduction of penal measures as not only ineffective, but actually counter-productive. The organization maintained that such deep-rooted social customs could not be changed by imposing criminal sanction; instead, such laws might actually reinforce what was still regarded as a socially desirable practice, despite the threat of prosecution. »[136]

---

[135] Ici, le terme *sounna* désigne non pas la pratique normative de la communauté ou l'exemple du prophète Mohammed mais l'une des cinq catégories dans l'échelle de qualification religieuse des actes selon la loi islamique, à savoir la catégorie 2) ce qui est recommandé, distincte des catégories 1) ce qui est obligatoire, 3) ce qui est indifférent, 4) ce qui est répréhensible, 5) ce qui est défendu.

[136] A. A. NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 3. On peut rappeler ici qu'à l'article 268 du *Code criminel* canadien on lit : « Il demeure entendu que l'excision, l'infibulation ou la mutilation totale ou partielle des grandes lèvres, des petites lèvres ou du clitoris d'une personne constituent une blessure ou une mutilation au sens du présent article [...]. » Il s'agit alors de « voies de fait graves », considérées comme un « acte criminel passible d'un emprisonnement maximal de quatorze ans », selon le même article.

Cette opposition prit la forme d'une résistance organisée quand une femme de Rufa'h – ville natale de Taha – fut arrêtée pour avoir pratiqué la circoncision pharaonique sur sa fille. À la prière du vendredi à la mosquée, Taha livra un discours enflammé et prit la tête d'une manifestation qui envahit la prison et libéra la femme. La police arrêta de nouveau la femme et l'amena de l'autre côté de la rivière à Hassiheissa. Une foule nombreuse de Rufa'h traversa la rivière et força la police à libérer la femme, que les manifestants ramenèrent en triomphe à Rufa'h. Deux jours plus tard, Taha et d'autres manifestants étaient arrêtés. Taha fut condamné à deux ans de prison, mais la rébellion des gens de Rufa'h a sans doute contribué à l'incapacité du gouvernement à faire appliquer la loi sur la circoncision pharaonique.

En plus de l'argument voulant que l'éducation et la réforme graduelle soient plus efficaces que la répression, Taha et les républicains soutenaient que l'administration coloniale utilisait la question de la circoncision pharaonique pour stigmatiser les Soudanaises et montrer à la communauté internationale que le Soudan n'était pas encore digne de l'indépendance. La position de Taha dans cette affaire est jugée sévèrement par Mohamed Mahmoud quand il affirme :

> « But in winning this battle in the name of the "honor" of Sudanese women, Taha had inadvertently contributed the single greatest damage to the welfare of Sudanese women. Circumcision had never been a "Sudanese" tradition in the sense that *all* Sudanese practiced it; Taha's opposition served the interests of those sections of the population who adamantly clung to the practice, refusing to see its harm and brutality.
>
> The negative consequences of the "Rufa'a episode" were, however, far more persistent. Even after independence, governments, civilian and military alike, have studiously avoided any attempt to enforce the law. »[137]

C'est beaucoup attribuer à l'influence de Taha et du Parti républicain. Pour sa part, Heather Sharkey met davantage les choses en perspective lorsqu'elle examine en long et en large la question de la circoncision pharaonique dans le contexte des

[137] M. MAHMOUD, *loc. cit.*, note 130, p. 72 et 73.

politiques et des stratégies du gouvernement soudanais en matière de santé des femmes. Après avoir signalé la position de Taha et affirmé que des officiels coloniaux britanniques allaient eux aussi dans ce sens, elle conclut :

> « With education or without, with attempts to change through gradual reform or drastic legislation, efforts to minimize female circumcision in the Northern Sudan appear to have had little effect in stopping the practice, from the 1920s until the present. (By 1981, over 98% of Northern Sudanese women were still being circumcised, most through infibulation.) »[138]

Par ailleurs, dans leur campagne contre la circoncision pharaonique, les autorités britanniques ont su reconnaître le pouvoir de persuasion d'un argumentaire religieux. Selon Mohamed Mahmoud, trois ans avant l'adoption de la loi faisant de la circoncision pharaonique un crime, le moufti (jurisconsulte) du Soudan avait émis un avis juridique condamnant la circoncision pharaonique comme non islamique. Des chefs de mouvements religieux en avaient fait autant[139]. Pour Heather Sharkey, qui passe en revue les diverses stratégies gouvernementales pour enrayer la circoncision pharaonique, les hauts fonctionnaires britanniques, reconnaissant dans l'islam un puissant véhicule dans une campagne contre cette coutume, ont mis à contribution des discours islamiques, dans toute la mesure du possible, pour convaincre les gens du caractère à la fois nocif et non islamique de cette pratique[140].

On peut alors se demander comment il se fait que la position de Taha sur la question de la circoncision pharaonique ne semble pas faire référence à l'islam alors que, sur d'autres questions concernant les femmes, il s'appuie constamment sur le Coran pour en donner une interprétation en accord avec les droits et libertés de la personne. Il faut peut-être reconnaître ici un conflit de valeurs où Taha a été acculé à choisir entre divers droits et libertés qui lui étaient chers, qui étaient

---

[138] H. J. SHARKEY, *op. cit.*, note 131, p. 368 et 369.

[139] M. MAHMOUD, *loc. cit.*, note 130, p. 71.

[140] H. J. SHARKEY, *op. cit.*, note 131, p. 382.

également cautionnés par sa conception de l'islam mais qui s'affrontaient sur la question particulière de la circoncision pharaonique.

Si l'on en juge par la vigueur de l'action de Taha et par les risques conscients qu'il a pris, c'est bel et bien le nationalisme qui était à l'avant-plan des motifs qui l'inspiraient dans cette affaire. En effet, dans sa pensée, la liberté absolue de l'être humain n'avait de limite que la vie en société acceptée de façon consensuelle et non imposée dans ses modalités par une autorité extérieure. Sa passion de la liberté face à l'autorité coloniale ne pouvait pas laisser passer ce qu'il percevait comme une intrusion méprisante dans la culture soudanaise. Dans la lutte pour l'indépendance, la désobéissance civile devenait alors un moyen légitime, même si, pour l'islam officiel, la soumission au pouvoir établi était une sorte de principe transversal de la loi islamique. Cela n'a pas de quoi étonner si l'on se rappelle que Taha considérait la loi islamique comme désuète et discriminatoire envers les femmes et les non-musulmans.

La prise de position de Taha pouvait en outre se réclamer d'une autre valeur qui lui était chère, l'évolutionnisme, à savoir sa croyance inébranlable en la capacité innée de l'être humain d'évoluer vers la maturité en développant ses talents rationnels et relationnels. Vue sous cet angle, la répression de la circoncision pharaonique devenait un affront au potentiel évolutif des Soudanais et surtout des Soudanaises, elles que la nouvelle loi semblait juger incapables de se libérer par elles-mêmes d'une pratique considérée comme barbare.

Par contre, la position de Taha semblait renier ou mettre en sourdine une autre valeur qui lui était également chère, le féminisme, à savoir sa conviction profonde que les femmes avaient des droits égaux à ceux des hommes et que la société devait valoriser leur rôle au foyer et dans l'espace public, quitte à relativiser les prescriptions de la loi islamique en matière de port du voile et de non-mixité entre hommes et femmes. À ce chapitre, le grand reproche que l'on peut faire à Taha et au Parti républicain, c'est de n'avoir pas suffisamment reconnu la circoncision

pharaonique comme une atteinte grave à l'intégrité physique et psychologique des femmes et l'urgence d'une action pour l'enrayer. Ils n'étaient évidemment pas les seuls à adopter cette attitude, comme le souligne Mohamed Mahmoud en parlant d'un consensus du silence :

> « [...] political movements, including the Jumhuris [les républicains de Taha], have never treated female circumcision as a pressing social issue that need consistently be brought to the forefront. Even the Sudanese Women's Union, acting under the influence of the Communist Party, shrank from the task which "never became a major [Women's Union] and [Communist Party] agenda item. "[141] With this "consensus of silence" on the part of governments and political forces it was no surprise that the pharaonic circumcision law was removed from the penal code in 1983 [...]. »[142]

À la décharge de Taha, on peut invoquer le fait que les personnes susceptibles d'être incriminées et condamnées, c'étaient les femmes, car c'étaient elles qui pratiquaient la circoncision des filles, parfois même à l'insu de leurs maris. De plus, la répression risquait d'aggraver le problème en forçant les exciseuses à agir dans la clandestinité, ce qui augmentait considérablement les risques médicaux et psychologiques.

Une quarantaine d'années plus tard et dans un contexte par ailleurs différent, le juriste français Norbert Rouland se trouvait confronté à un dilemme semblable au moment où un avocat parisien lui demandait de collaborer à la défense d'une cliente musulmane d'origine malienne accusée d'avoir fait exciser sa fille à Paris. Après avoir « longuement réfléchi à ce cas d'anthropologie juridique appliquée », Rouland conclut :

> « [...] j'ai refusé en fin de compte de participer à la défense de Fofana (ma réponse aurait été toute différente si j'avais été nommé expert *par le tribunal*) : de son irresponsabilité, je ne doutais guère, mais mon

---

[141] Les deux derniers passages entre crochets sont de M. Mahmoud, qui réfère ici à Sondra HALE, *Gender Politics in Sudan : Islamism, Socialism, and the State*, Boulder, Westview Press, 1996, p. 230.

[142] M. MAHMOUD, *loc. cit.*, note 130, p. 73.

> témoignage aurait immanquablement été perçu comme un plaidoyer en faveur de l'excision. Or, en tant qu'individu, et par rapport à ma propre culture, je ne peux que la refuser. Il est des fois où l'on ne peut choisir qu'entre deux maux. »[143]

Comme Rouland et bien d'autres, Taha était acculé à choisir de deux maux le moindre et le féminisme ne fournissait pas de réponse univoque à ce dilemme. En effet, le féminisme rallie ceux et celles qui entendent privilégier l'intérêt des femmes, mais quand il s'agit de savoir en quoi consiste cet intérêt dans des situations particulières, l'attachement aux valeurs féministes prend souvent des formes divergentes[144]. Dans le cas de la circoncision pharaonique, le nationalisme et l'évolutionnisme fournissaient à Taha une réponse plus claire que le féminisme, une réponse assez claire pour qu'il s'engage dans une voie qui le mènera à l'emprisonnement.

Au terme de ce chapitre, après avoir évoqué la conception que Taha se fait de l'égalité et comment il l'applique à l'égalité entre hommes et femmes, on peut facilement percevoir l'entreprise de Taha comme une sorte d'interface entre, d'une part, les droits et libertés de la personne énoncés dans le contexte séculier des chartes modernes et, d'autre part, les dispositions de la loi islamique (*shari'a*) enracinées dans le Coran et couvertes depuis des siècles de l'aura de la religion. Ce rôle d'interface n'est pas sans poser deux questions selon que l'on considère la face des droits et libertés de la personne ou la face de la loi islamique.

---

[143] N. ROULAND, *op. cit.*, note 21, p. 155.

[144] Au Canada, entre autres, les courants féministes sont souvent ambivalents quand il s'agit de questions comme la reconnaissance légale de tribunaux religieux en matière familiale ou comme la légalisation de la polygamie. On en a un exemple dans le rapport présenté par Marion BOYD au Ministère du Procureur général de l'Ontario sous le titre *Résolution des différends en droit de la famille: pour protéger le choix, pour promouvoir l'inclusion*, à la section 4, « Résumé des consultations », reproduit sur le site Web, http://www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/french/about/pubs/boyd/section4.pdf, consulté le 21 juillet 2007. On se rappellera qu'au terme de ce rapport, Madame Boyd, juriste réputée et féministe reconnue, a pourtant recommandé le maintien des tribunaux d'arbitrage religieux en droit de la famille, à certaines conditions procédurales visant à assurer la liberté et l'égalité des femmes devant la loi mais pas nécessairement leur égalité dans la loi religieuse appliquée par ces tribunaux.

En ce qui a trait à la première face, on peut se demander : dans quelle mesure la pensée de Taha rejoint-elle ou reflète-t-elle les assises philosophiques et juridiques qui sous-tendent la reconnaissance des droits et libertés de la personne? Cette question fera l'objet du chapitre suivant, le chapitre 6.

Pour ce qui est de la deuxième face, en ce qui concerne la réception de la pensée de Taha dans l'islam actuel, compte tenu de la place qu'y occupe la loi islamique, on est porté à se demander : dans quelle mesure la pensée de Taha peut-elle avoir un impact sur les sociétés musulmanes? Cette question sera considérée en conclusion, au chapitre 7.

## 6. Au carrefour du droit naturel : John Locke et M. M. Taha

Que peuvent avoir en commun un philosophe anglais de l'*Enlightenment*, à l'aube du Siècle des lumières en Europe, et un réformiste musulman confronté d'abord à la répression des pouvoirs coloniaux puis à la grande noirceur d'un régime islamiste dans le Soudan des années 1980? Au-delà de l'espace et du temps qui les séparent, John Locke et M. M. Taha ont en commun une passion, parfois coûteuse, celle des droits de la personne, en particulier la passion de la liberté et de l'égalité qu'ils considèrent comme des dons divins. Leur passion commune s'enracine dans une pensée où l'on retrouve des éléments majeurs du *jus naturale* ou droit naturel, courant de pensée qui a marqué le développement historique des droits et libertés de la personne.

Après avoir brièvement rappelé et situé historiquement les composantes du droit naturel, nous verrons comment Locke et Taha conçoivent deux éléments fondamentaux du droit naturel, à savoir, d'une part, l'état de nature et, d'autre part, le passage de ce dernier à l'état de société. Cette comparaison devrait nous permettre de constater à quel point les assises philosophiques et théologiques qui sous-tendent la reconnaissance des droits et libertés de la personne chez Taha rejoignent les fondements du droit naturel tels qu'ils sont conçus par Locke.

### *6.1 Droit naturel et droits de la personne*

L'expression relativement récente « droits de la personne » a remplacé l'appellation « droits naturels » qui, elle, renvoie à une idée présente chez des philosophes de l'Antiquité gréco-romaine, celle de « loi naturelle »[145]. Par exemple, l'école des stoïciens grecs affirmait qu'une force universelle était à l'œuvre dans toute la création et que les humains devaient modeler leur conduite sur cette loi de la nature. Pour le juriste romain Ulpien, la loi

[145] Ce paragraphe et les suivants s'inspirent de l'article de B. H. WESTON, *op. cit.*, note 2, p. 656-664.

naturelle était celle que la nature – et non l'État – assure à tous les êtres humains, qu'ils soient citoyens romains ou non.

Il faudra toutefois attendre la fin du Moyen Âge et la Renaissance pour que s'effectue le passage de la loi naturelle conçue comme devoirs à la loi naturelle conçue comme droits. Ainsi, progressivement, depuis Thomas d'Aquin (1224-1274) jusqu'au *Bill of Rights* d'Angleterre (1689), on voit s'accréditer l'idée que les êtres humains sont titulaires de droits éternels et inaliénables auxquels ils n'ont pas renoncé en entrant en société et qui ne sont en rien affectés par la prétendue royauté de droit divin. C'est dans le contexte de cette évolution qu'il faut situer la carrière et les idées de John Locke.

### *6.2 La carrière et les idées de John Locke*

Le philosophe anglais John Locke peut être considéré comme un instigateur du Siècle des lumières en Angleterre et en France en même temps qu'une source d'inspiration pour la Constitution américaine[146]. Quelques éléments biographiques permettront d'évoquer les enracinements contextuels de sa pensée politique et juridique.

Né en 1632, Locke se retrouve en 1652 à Oxford (Christ Church), où il suit le curriculum scolastique classique tout en s'adonnant à des études en dehors de ce programme traditionnel, notamment en science expérimentale et en médecine. Il complète un baccalauréat ès arts puis une maîtrise ès arts. Pour remédier à l'étroitesse de sa formation, il s'intéresse à la philosophie contemporaine, particulièrement à celle de Descartes, et surtout à la science expérimentale.

En 1667, il devient le conseiller particulier de l'homme d'état Lord Ashley, avec qui il s'était lié d'amitié, et qui était connu pour ses prises de position en faveur de

---

[146] *Id.*, p. 656. Pour cet auteur, John Locke « [...] [is] – arguably the most important natural law theorist of modern times – ».

la monarchie constitutionnelle, de la liberté civile, de la tolérance religieuse et de la suprématie du Parlement. Pendant quatre ans (1675-79), Locke séjourne en France, poursuivant sa quête épistémologique. À son retour en Angleterre, le pays est déchiré par des affrontements au sujet de la succession royale. Emprisonné, puis libéré, Lord Ashley doit s'exiler en Hollande, où Locke, lui aussi tenu en suspicion, le rejoint bientôt (1683), son nom figurant sur une liste de personnes recherchées pour traîtrise par le gouvernement anglais.

En 1689, Locke rentre en Angleterre après le renversement du roi Jacques II par Guillaume d'Orange. Associé à la *Glorious Revolution* de 1688 et devenu conseiller influent auprès du Lord chancelier John Somers, Locke voit se réaliser les objectifs qu'il avait poursuivis avec Lord Ashley : l'Angleterre devient une monarchie constitutionnelle contrôlée par le Parlement; des progrès réels sont accomplis en matière de liberté des justiciables devant les cours de justice, en matière de tolérance religieuse, de liberté de pensée et d'expression.

Malgré l'intérêt indéniable que présente l'œuvre écrite considérable de Locke, l'objet de ce mémoire nous convie plus directement à examiner les thèmes qui semblent présenter le plus de similitude avec la pensée de Taha, dans le sillage de l'idée de droit naturel. Au départ, il faut reconnaître que le concept de « loi naturelle » n'a pas connu une très longue carrière en islam après le IX$^{e}$ siècle, pour refaire discrètement surface chez certains modernistes musulmans au XIX$^{e}$ siècle. Au départ, également, rien n'indique que Taha ait lu Locke ou ait été directement exposé à sa pensée. La lecture proposée ici sera donc plus synchronique que diachronique, cherchant davantage des structures de pensée communes que des liens historiques entre ces deux auteurs.

### *6.3 État de nature et loi naturelle*

Dans son ouvrage de philosophie politique le plus important[147], *Two Treatises of Government*, Locke retrace deux processus humains dont le premier est « the process from childhood », tandis que le deuxième, qui retiendra ici notre attention, est « the movement of the adult from the community of mankind to the community of a political society ». La communauté humaine, c'est celle de l'état de nature, régie par la loi naturelle[148]. On reste toujours sous la juridiction de la loi naturelle, du seul fait qu'elle prescrit les qualités d'être humain.

Quand on passe à l'état de société civile, on reste assujetti à la loi naturelle, et les lois de la communauté politique elle-même ne doivent pas contrevenir à la loi naturelle. Nous allons tenter de cerner de plus près les concepts d'« état de nature » et de « loi naturelle » pour voir comment ils continuent de régir, tout en s'en différenciant, l'état de société politique créé volontairement par les individus.

De façon globale, pour Locke comme pour Taha, l'état de nature présente des traits communs : il est fondé sur la dignité inhérente de l'être humain tel que créé par Dieu; il est caractérisé par la liberté de l'individu et cette liberté n'est limitée que par la loi naturelle.

Aujourd'hui, dans un contexte séculier, les droits de la personne sont certes fondés sur la dignité de l'être humain en tant que tel, mais on ne sent pas le besoin de légitimer cette dignité en lui assignant une provenance divine. Il en va autrement

---

[147] Le titre complet de cet ouvrage est : *Two Treatises of Government : In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, Are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning the True Original, Extent, and End of Civil-Government* (London, 1690). Selon John W. YOLTON, *Locke : An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 59, le premier des *Two Treatises* réfute la thèse du droit divin des rois, et le second, plus important, réfute la théorie absolutiste qui confère au gouvernement un pouvoir absolu. Les considérations de Yolton s'inspirent surtout de ce dernier traité.

[148] À moins d'indication contraire, « loi naturelle » traduit l'expression de Locke « Law of Nature ».

pour des croyants comme Locke et Taha vivant dans des sociétés où l'omniprésence de la croyance allait presque de soi. En effet, pour eux, le fondement et la trame de fond de l'état de nature qui sous-tend la loi naturelle et les droits de la personne, c'est l'acte de création par lequel Dieu a conféré à tout être humain, du seul fait de son existence, une dignité unique. Comme nous l'avons déjà dit, pour Taha, l'individu humain est la fin par rapport à laquelle tout le reste est un moyen et la dignité de l'homme repose sur le fait qu'il a été créé comme l'être le plus capable d'apprendre et de se développer.

Quant à Locke, comme nous allons maintenant le voir, le Dieu créateur est à la fois auteur et garant de la liberté humaine et de la loi naturelle qui la limite. Pour Locke, la société civile est une condition *artificielle*, alors que l'état *naturel*, l'état dans lequel se trouvent naturellement tous les hommes, en est un où ils ont pleine liberté d'ordonner leurs actions, de disposer de leurs personnes et de leurs possessions comme bon leur semble, sans avoir de permission à demander ou de compte à rendre à un autre être humain. Pour Taha, la dignité humaine est si chère à Dieu que la liberté individuelle n'est sujette à aucune forme de tutorat humain car aucun être humain n'est assez parfait pour qu'on lui confie la liberté des autres.

On peut noter qu'ainsi conçue, la liberté de l'individu s'étend à la liberté de religion. Ici, l'expérience de Taha face à l'islamisation imposée par le régime Nimeyri[149] rejoint celle de Locke face au sectarisme religieux qui déchirait l'Angleterre. Tous deux ont pris une position claire : nul ne peut être forcé de renoncer à son identité religieuse pour participer en toute égalité à la vie de la société.

---

[149] En 1983, le gouvernement de Nimeyri impose par la force son interprétation de la *shari'a* (loi islamique) en voulant l'appliquer à tous les citoyens, y compris les non-musulmans, alors que traditionnellement cette loi ne s'appliquait qu'aux musulmans. Ayant manifesté publiquement leur opposition à ce programme d'islamisation, Taha et une trentaine de leaders du Parti républicain sont emprisonnés un an et demi sans qu'aucune accusation ne soit portée contre eux.

Pour Taha comme pour Locke, la liberté de l'individu a toutefois des limites très précises, qui sont celles de la loi naturelle. Pour Locke, c'est l'indépendance par rapport aux autres, et non par rapport aux lois naturelles régissant nos actions, qui caractérise l'état naturel par opposition à l'état artificiel de la société civile. Dans la société civile, c'est la force de la communauté qui assure le respect des lois, tandis que dans l'état de nature, c'est le pouvoir et le droit de chaque individu qui assurent la conformité des actions avec la loi naturelle.

Comme on le voit, Locke se situe dans la ligne de pensée des chefs de file (Grotius et Hobbes) de l'école de *jus naturale*, qui essaie de construire tout l'édifice du droit par déduction rationnelle à partir d'un fictif « état de nature » suivi d'un contrat social[150]. Pour Grotius, comme pour les stoïciens, le pouvoir normatif de la loi naturelle est dérivé du fait que la nature innée et les penchants de l'homme sont vus comme étant idéaux ou intrinsèquement bons, si bien que même en supposant que Dieu n'existe pas, la loi naturelle conserve toute sa validité. Pour Hobbes, toutefois, l'état de nature n'est pas l'état d'innocence dans lequel l'homme avait vécu dans l'Éden, mais bien un état de nature sauvage dans lequel les hommes, libres et égaux en droits, étaient en état de guerre les uns avec les autres, nécessitant la mise en place d'un pouvoir souverain mandaté pour assurer le respect de la loi naturelle.

John Locke, lui, se démarque du pessimisme de Hobbes en décrivant l'état de nature comme un état où les hommes observent déjà la loi naturelle, avant même leur passage à l'état de société. Pour lui, toutefois, l'état de nature, même s'il est un état de liberté, n'est pas un état de licence, comme le souligne Edilia Cassani-Traverso :

> « La liberté en tant que pur arbitre ne se justifie donc même pas dans l'état de nature, où chacun est lié par la loi que Dieu a imposée aux hommes lors de l'acte de création. La liberté naturelle elle-même résulte strictement

[150] Le présent paragraphe s'inspire des articles "Natural law" (vol. 8, p. 559) et "Western philosophy of law" (vol. 25, p. 727-734), *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., Chicago, Encyclopaedia Britannnica, 1990.

> corrélée à la raison, qui est la mesure commune que Dieu a donnée aux hommes et qui est capable de leur enseigner cette loi d'après laquelle ils doivent se gouverner eux-mêmes, et de leur faire connaître jusqu'à quel point ils sont laissés à la liberté de leur volonté. »[151]

Pour Taha, comme nous l'avons signalé, l'interaction entre le désir de vivre, que l'humain partage avec l'animal, et le désir d'être libre, apanage de l'être humain, a progressivement donné naissance aux capacités de discernement qui sont celles de la raison humaine et qui permettent un usage responsable de la liberté. Pour lui comme pour Locke, tout en étant la pierre d'angle de la liberté naturelle, la raison humaine est aussi, paradoxalement, la force « [...] qui pousse les hommes à sortir de l'état de nature pour constituer une société politique »[152], comme nous allons maintenant le voir.

### *6.4 État de société civile et pouvoir politique*

Dans la pensée de Locke et dans celle de Taha, alors que l'état de nature et la loi naturelle sont directement liés à l'acte créateur de Dieu, l'état de société a lui aussi un fondement divin, mais moins direct, au sens où Dieu a créé l'homme avec des prédispositions et des motivations qui l'ont amené à l'état de société. Ainsi, pour M. M. Taha,

> « Dieu créa l'homme faible, dépourvu de griffes et de canines acérées, afin qu'il dusse compter sur son intelligence plutôt que sur sa force physique. Il prolongea également son enfance afin qu'il dusse dépendre d'autrui au lieu d'être indépendant. Sa faiblesse et sa longue enfance contraignent donc l'homme à vivre en collectivité. »[153]

---

[151] Edilia CASSANI-TRAVERSO, *Liberté et droit naturel dans l'œuvre de John Locke*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1993, p. 126 et 127. La même auteure ajoute, à la page 129 : « En contestant la thèse de Filmer, selon laquelle la liberté de chacun consiste à "faire ce qu'il veut, vivre comme il lui plaît, sans être contraint par aucune loi", Locke réaffirme qu'il n'existe pas de liberté sans norme et que si dans l'état de nature cette norme est constituée par la loi naturelle, dans la société politique il s'agira de cet ensemble de lois et de règles pour la vie en communauté établi par un pouvoir institué et soutenu par le consentement de tous les citoyens ».

[152] *Id.*, p. 123.

[153] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 58.

Cela rejoint bien les propos de Locke quand il affirme : « Dieu ayant fait de l'homme une créature pour laquelle, à son avis, il n'était pas bon de rester seule, le soumit à de puissantes obligations de nécessité, de commodité et d'inclination pour le pousser à entrer en société »[154].

Parmi ces raisons utilitaires et pragmatiques, il y a, au premier chef, celles qui sont inscrites dans l'état de nature lui-même. Ainsi, toute idyllique que soit sa conception de l'état de nature, Locke n'en reconnaît pas moins que le gouvernement civil est le remède approprié aux inconvénients de l'état de nature[155]. En effet, dans l'état de nature, l'exercice du pouvoir, individuel en principe, est incertain et irrégulier en l'absence d'un juge reconnu et d'une autorité qui assure l'exécution de la sentence. Certains individus moins perméables à la loi naturelle peuvent en profiter pour franchir la ligne qui les sépare de la bête et violer la loi naturelle. L'état de nature peut ainsi dégénérer en état de guerre. C'est précisément pour éviter ce risque que les hommes quittent l'état de nature pour former une société qui protège la liberté naturelle et lui permet de s'épanouir en liberté civile. C'est du reste l'état de nature qui est l'outil conceptuel permettant d'évaluer les structures et le fonctionnement de la société civile.

De son côté, Taha, lui aussi centré sur la liberté, estime que la société est encore la meilleure méthode que les humains ont trouvée pour s'assurer que l'individu, l'être humain en tant que tel, demeure une fin et non un moyen[156]. Dans la même logique, Taha estime que la démocratie est la meilleure approche pour réaliser la dignité de l'individu, comme nous l'avons déjà vu. Pour lui, en effet, l'égalité politique, composante essentielle de la société juste, c'est la démocratie moderne, dont il résume les principales caractéristiques comme suit : la reconnaissance de l'égalité fondamentale de tous les individus, la valeur de l'individu placée au-dessus de celle de l'État, le gouvernement au service du peuple, la règle de droit,

---

[154] Tel que cité par E. CASSANI-TRAVERSO, *op. cit.*, note 151, p. 146.

[155] D'après J. W. YOLTON, *op. cit.*, note 147, p. 63.

[156] M. M. TAHA, *op. cit.*, note 17, p. 160.

le recours à la raison et à l'expérience, la règle de la majorité dans le plus grand respect des droits de la minorité[157].

Cette conception de la démocratie rejoint celle de Locke. Pour ce dernier, le pouvoir naturel dévolu à chaque homme dans l'état de nature est confié par lui à la communauté de la société civile, à la collectivité, et non à un individu agissant à titre personnel :

> « Individuals who have legislative or executive power in civil society become public persons "vested with the Power of the Law" and are "to be consider'd as the Image, Phantom, or Representative of the Commonwealth, acted by the will of the Society". The members of that society owe obedience only to "the publick Will of the Society". Political society "act[s] as one Body", its members are "united, and combined together into one coherent living Body". »[158]

Ainsi, s'il surgit un différend dans la société civile, par exemple entre le Prince et certains citoyens, l'arbitre devrait être « the Body of the *People* ». Et comment ce corps public, corporatif et métaphorique va-t-il agir pour qu'on puisse identifier sa volonté et son jugement? C'est en suivant la direction imprimée par la force de la majorité : « It can only be the "will and determination of the *majority*" which can *be* the acts of the one body ».[159]

On peut utilement se rappeler ici le rôle que Taha attribue à l'opinion publique dans la société juste : l'opinion publique a ses propres jugements, qui priment sur ceux de la loi et qui peuvent être plus dissuasifs que la loi à l'égard des déviants. Elle doit toutefois ne pas abuser de son pouvoir et agir en conformité avec la Constitution.

---

[157] *Id.*, p. 156.

[158] Cité par J.W. YOLTON, *op. cit.*, note 147, p. 66.

[159] *Ibid.*

Si le pouvoir de la communauté et de l'opinion publique peut limiter et contrôler le pouvoir politique, c'est que ce dernier a comme fondement le consentement des individus. Toutefois, cette relation consensuelle connaît elle-même des limites : « [...] elle s'arrête au seuil de ces normes ou valeurs exprimées par la loi naturelle elle-même, qui sont indépendantes de toute forme de contrat parce que placées et établies non par l'homme mais par Dieu lui-même »[160]. Locke s'oppose ainsi aux positions de Hobbes en niant toute légitimité de pacte à un pouvoir qui serait absolu et arbitraire, du fait qu'il violerait à la fois la loi divine et la loi naturelle : les hommes ne peuvent consentir à céder des droits qui leur sont conférés par le Créateur et qui doivent s'exercer avec la loi naturelle.

Ancré lui aussi dans cette idée de droits inaliénables conférés par Dieu à chaque être humain, Taha en fait une sorte d'étalon par rapport auquel il mesure la validité non seulement des lois humaines mais aussi de la *shari'a*, la loi islamique que bien des musulmans considèrent comme le modèle divin de l'agir humain. Pour lui, il est bien clair que la loi islamique échoue au test des droits naturels, entre autres à celui de l'égalité entre hommes et femmes et de l'égalité entre musulmans et non-musulmans. Au stade actuel de l'évolution de l'humanité, les croyants musulmans doivent donc délaisser la *shari'a* et retourner au Coran pour y trouver le fondement religieux des droits inhérents à la dignité humaine. C'est précisément là que se situe l'audacieuse entreprise herméneutique de Taha quand il part à la recherche du « deuxième message de l'islam ».

Pour conclure cette brève comparaison entre la pensée de Locke et celle de Taha, on peut dire que pour eux, certains droits appartiennent de façon évidente aux individus en tant qu'êtres humains créés par Dieu, du fait que ces droits existaient dans « l'état de nature », antérieurement à toute société. En entrant en société civile suite à un « contrat social », les humains ont remis à l'État seulement le

---

[160] E. CASSANI-TRAVERSO, *op. cit.*, note 151, p. 134.

droit de faire respecter ces droits naturels, non les droits eux-mêmes puisqu'ils sont l'œuvre du Créateur.

On peut également dire que, dans un cas comme dans l'autre, une ferme adhésion au droit naturel trouve une légitimation dans la croyance religieuse. Ainsi, par le biais du droit naturel qui sanctionne la dignité inaltérable de l'être humain, la pensée de Taha rejoint les assises philosophiques des droits et libertés de la personne. Toutefois, cette pensée rejoint-elle en même temps les assises religieuses de l'islam?

Le chapitre de conclusion qui suit se propose donc de voir dans quelle mesure la pensée de Taha peut être recevable dans l'islam actuel et jouer un rôle d'interface entre les droits de la personne énoncés en contexte séculier et la conviction religieuse que la vie en société doit être régie par le Coran.

# 7. Conclusion : l'héritage de Taha

Malgré tout le respect et l'admiration que peuvent susciter la vie et l'œuvre de M. M. Taha, on peut à bon droit s'interroger sur leur portée réelle : est-ce qu'un tel message a des chances d'être entendu et reçu de façon assez significative pour changer le cours des choses en ce qui a trait à l'égalité entre hommes et femmes dans l'islam? Dans quelle mesure la révolution copernicienne que propose Taha en matière d'interprétation du Coran peut-elle devenir acceptable pour la majorité des musulmans? À cet égard, la majorité silencieuse, coincée entre les intégristes islamistes qui prônent l'islamisation de l'État et la position d'un Ferjani qui prône la laïcisation de l'État, a-t-elle des chances de se tourner vers la position de Taha comme représentant un juste milieu, une version religieuse de la société égalitaire, moins inacceptable que la version laïque prônée par Ferjani?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous allons d'abord considérer l'impact immédiat des idées de Taha pour ensuite évoquer des perspectives d'avenir tant pour les individus que pour les collectivités musulmanes.

## *7.1 L'impact immédiat des idées de M. M. Taha*

« Nul n'est prophète en son pays ». Taha n'a été ni le premier ni le dernier des penseurs réformateurs à faire l'expérience de cette triste vérité. Cela ne veut toutefois pas dire que ses idées n'ont pas eu d'impact immédiat chez lui et à l'étranger. Celui qui est le mieux placé pour évaluer cet impact et ses retombées possibles est sans doute An-Na'im. Ce juriste a en quelque sorte pris le relais de son maître à penser pour faire connaître ses idées et promouvoir les droits de la personne au nom d'une compréhension renouvelée de l'islam et du Coran. C'est lui que nous prendrons comme guide principal dans ce chapitre. Pour lui, ce sont d'abord les femmes qui ont bénéficié des idées et de l'action de Taha :

> « At the immediate local level, the legacy of Ustadh Mahmoud is best reflected in the moral and intellectual transformation of female Republicans. He often said that his work was his female disciples. Young educated Muslim women found in the ideas of Ustadh Mahmoud an Islamic answer to their social and spiritual needs, and they participated effectively in the work of the movement. »[161]

Après que le Parti républicain ait changé de nom pour s'appeler les Frères républicains, les femmes étaient devenues si nombreuses dans ses rangs que le groupe songea à adopter un nom qui reflèterait mieux son *membership*. On décida finalement de conserver le nom qui était déjà connu du public comme incluant hommes et femmes. Cette petite communauté au sein de la société soudanaise n'était évidemment pas en mesure de réaliser son idéal à l'échelle de l'État soudanais. Cela ne l'empêchait toutefois pas de mettre ses idées en pratique dans la vie individuelle des membres et l'organisation du mouvement.

C'est ainsi que fut mis en application le principe de l'égalité entre hommes et femmes. Ces dernières participaient de plain-pied aux activités du groupe. On les retrouvait souvent dans les manifestations ou encore en train de discuter sur les campus universitaires, dans les parcs ou au coin des rues, ce qui n'était pas sans susciter de controverse dans la société patriarcale soudanaise. Le rôle des femmes républicaines était devenu si marquant que lors des arrestations de 1983 quatre d'entre elles – incluant les deux filles et une nièce de Taha – figuraient parmi les leaders de l'organisation détenus sans chef d'accusation[162]. Par la suite, après l'exécution de Taha et la chute de Nimeyri peu de temps après, c'est la fille aînée de Taha, Asma, qui a pris l'initiative d'une poursuite constitutionnelle devant le Cour suprême du Soudan. Le 18 novembre 1986, cette dernière déclarait nuls le procès, les procédures de confirmation et l'exécution de Taha[163].

---

[161] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 25.

[162] *Id.*, p. 5 et 6.

[163] *Id.*, p. 17.

La façon de conclure les mariages offrait aux membres républicains l'occasion rêvée de mettre en pratique leur conception de l'égalité entre hommes et femmes dans toute la mesure où le permettaient les dispositions de l'école de loi islamique hanafite appliquées par les tribunaux islamiques de droit de la famille au Soudan. À cet effet, les républicains adoptèrent en 1971 un plan intégré pour résoudre les problèmes légaux et sociaux reliés au mariage.

Au plan légal, l'école hanafite permettait au mari de donner par contrat à son épouse le droit de divorcer unilatéralement d'avec lui, un droit dont lui-même jouissait en vertu de la loi sans qu'il soit nécessaire de l'inclure dans le contrat de mariage. Alors qu'en pratique personne ne se prévalait de cette possibilité, les nouveaux mariés républicains donnaient à leurs épouses le droit de divorce dans le contrat de mariage et les autres l'ajoutaient aux contrats existants.

En ce qui a trait aux différends entre époux, le verset 35 du chapitre 4 du Coran prévoit clairement l'arbitrage : « Si vous craignez la séparation entre des conjoints, suscitez un arbitre de la famille de l'époux, et un arbitre de la famille de l'épouse. Dieu rétablira la concorde entre eux deux, s'ils veulent se réconcilier ». En pratique, là aussi, cette disposition n'était pas appliquée. On soumettait couramment à des tribunaux formalistes et dominés par des hommes le soin de trancher les disputes entre époux. Il va sans dire que cet ersatz de l'arbitrage coranique offrait peu de chance aux femmes d'obtenir gain de cause. C'est pourquoi les contrats de mariage républicains ajoutaient des clauses d'arbitrage obligatoire qui soumettaient le droit au divorce unilatéral de chacun des conjoints à la décision des arbitres de chaque partie. Si, à l'issue de l'arbitrage, l'un ou l'autre des conjoints tenait au divorce, la décision des arbitres devenait exécutoire quant aux conséquences financières et autres de la dissolution du mariage. Comme chaque partie avait le droit de nommer son arbitre, l'épouse avait une représentation égale à la table d'arbitrage.

Considérant que le douaire (*mahr*) souvent exorbitant versé à l'épouse était en réalité un vestige de la pratique archaïque de l'achat de la mariée et un handicap dans les relations entre les conjoints[164], les républicains s'en tenaient au strict minimum requis pour assurer la validité du contrat de mariage selon la loi islamique. En attendant que cette dernière soit réformée, la réduction draconienne du montant versé en douaire visait à souligner le fait qu'une épouse est d'abord et avant tout une personne humaine qui n'a pas de prix, et que le mariage est un partenariat égal.

Au plan social, dans la société soudanaise, les célébrations de mariage étaient l'occasion de réceptions dispendieuses qui pesaient lourd sur les ressources financières des familles. Les républicains, eux, s'en tenaient à une cérémonie simple, en habits de tous les jours, où l'on ne servait aux invités que des breuvages et des dattes, selon la coutume ordinaire d'hospitalité soudanaise.

Au plan politique, les idées et les pratiques de Taha, séduisantes pour bien des Soudanais partisans des droits et libertés de la personne, étaient irrecevables à la fois pour les factions politiques traditionnelles et pour le groupe fondamentaliste des Frères musulmans qui, sous l'égide de Hassan al-Tourabi, avait la haute main sur le Département soudanais des affaires religieuses. Les idées de Taha et en particulier sa farouche résistance à l'imposition de la loi islamique traditionnelle à tous les citoyens soudanais, qu'ils soient musulmans ou non, ont fourni au régime Nimeyri l'occasion de se débarrasser d'un adversaire politique encombrant tout en se libérant des pressions des fondamentalistes religieux qui réclamaient sa mise au ban comme apostat. C'est ainsi que Taha a été condamné à mort pour apostasie même si ce chef d'accusation n'avait pas été invoqué explicitement au cours de l'imbroglio juridique qui a jalonné son procès ainsi que les procédures d'appel.

---

[164] Pour sa part, J. SCHACHT constate : « Le mariage est un contrat de droit civil, et il comporte encore des traces de son évolution à partir de l'achat de la femme; [...] » (*op. cit.*, note 37, p. 137), mais il reconnaît aussi : « L'obligation pour le mari de payer la totalité du *mahr* en cas de répudiation, constitue un frein sérieux à sa liberté de répudier » (*id.*, p. 141).

L'action de Taha et son exécution ont toutefois eu un impact politique significatif. À la veille de la confirmation de sa sentence, un groupe de professionnels et de chefs syndicaux s'était réuni à l'Université de Khartoum pour demander de surseoir à l'exécution. Cet appel n'ayant pas porté fruit, le même comité a continué à organiser des manifestations massives et une grève générale qui précipita la chute du régime de Nimeyri, comme le relate An-Na'im :

> « The grotesque spectacle of the political trial and execution of this respected pacifist Islamic intellectual was taken by hundreds of thousands of Sudanese as final proof of the depths to which Numeiri himself had sunk. [...] In this way, the execution of Ustadh Mahmoud can be seen as the trigger which activated the democratic movement directly leading to Numeiri's downfall. »[165]

Pour commémorer le premier anniversaire de la mort de Taha, des milliers de professionnels et d'intellectuels ont participé à une semaine de conférences publiques reconnaissant en Taha le symbole d'un engagement indéfectible en faveur des droits et libertés démocratiques. Pendant ce temps, au Caire, l'Organisation arabe des droits de la personne faisait du 18 janvier la journée arabe des droits de la personne en l'honneur de Mahmoud Taha.

Au plan religieux, les idées de Taha ont certes rallié des croyants musulmans gagnés aux droits et libertés de la personne et en même temps convaincus que le Coran et l'exemple du prophète Mohammed n'étaient pas des obstacles mais plutôt des motivations puissantes pour soutenir leurs convictions démocratiques. Toutefois, la révolution copernicienne prônée par Taha en ce qui a trait à l'interprétation du Coran allait à l'encontre de siècles de tradition exégétique et théologique. Soutenir que la loi islamique ne correspondait plus aux besoins des croyants parvenus à l'ère moderne, c'était s'attaquer de front à cette tradition religieuse et à ses racines socioculturelles encore profondes en terre musulmane. Il

---

[165] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 26.

ne faut donc pas s'étonner du fait que le message de Taha ait connu une réception immédiate limitée en raison de son caractère peu orthodoxe.

En même temps, si la composante charismatique de sa personnalité avait de quoi séduire, elle avait aussi de quoi susciter la méfiance du fait qu'elle s'apparentait clairement au style de leadership des *shaykh* (maîtres) soufis qui étaient tenus en suspicion à la fois par l'orthodoxie traditionnelle et par les modernistes. Le charisme de Taha a sans doute contribué à rassembler autour de lui des adeptes de ses idées mais sa disparition a plongé son organisation dans une crise profonde. Après avoir décrit les composantes soufies de la pensée de Taha ainsi que son rôle de *shaykh* au sein du mouvement républicain, Mohamed Mahmoud conclut :

> « As someone who had realized his "authenticity", he [Taha] was a living embodiment of the Sufi ideal of a man transfused with divinity. As such, the Jumhuris [républicains] were not theologically (or psychologically) prepared for Taha's execution as this meant an abrupt and unexpected interruption of his mission, an effective "suspension" of God's scheme.
>
> The collective retreat of the Jumhuris and the indefinite moratorium they have placed on their activities since January of 1985 were, ironically, due to Jumhuri "particularism" being pushed to its logical conclusion : the nature of Taha's claims made him so central to the Jumhuri cause that his demise had to be followed by the movement's demise. Taha could make a seminal contribution to modern Islamic thought, but he could not build a viable movement. »[166]

Cette dernière phrase de M. Mahmoud nous invite à aller au-delà de l'immédiat pour jauger l'impact des idées de Taha. Vue sous cet angle prospectif, l'œuvre de Taha représente en effet une contribution notoire au renouvellement de la pensée islamique en interaction avec la modernité.

Malgré l'intérêt que peuvent présenter certaines convergences entre l'approche de Taha et celle de la « théologie de la libération », le danger de projeter en contexte

---

[166] M. MAHMOUD, *loc. cit.*, note 130, p. 87 et 88.

islamique un courant de pensée chrétien particulier nous fait toutefois hésiter à endosser pleinement les propos de Samir Amin lorsqu'il affirme :

> « La conviction profonde de ce croyant musulman, la maîtrise parfaite de ses connaissances en théologie, la puissance de son argumentation en faveur d'une interprétation radicalement nouvelle de la foi, en rupture ouverte avec le credo dogmatique conservateur officiel dominant, témoignent de l'importance de cette contribution à un renouveau islamique qui, par bien des aspects, rappelle sur l'essentiel celui qu'anime la théologie chrétienne de la libération. »[167]

Dans la perspective de ce mémoire, nous préférons en rester à une approche plus directement liée à la problématique des droits et libertés de la personne dans l'islam actuel, comme nous allons maintenant le voir.

### *7.2 Des perspectives d'avenir*

Si la pensée de Taha attire de plus en plus l'attention, c'est peut-être qu'elle rejoint les préoccupations actuelles de bien des gens, musulmans et non-musulmans, face à deux questions pressantes. D'une part, dans quelle mesure l'application de la loi islamique est-elle compatible avec les droits et libertés de la personne dans un État qui se dit islamique ? D'autre part, dans quelle mesure les millions de musulmans d'Occident peuvent-ils se réclamer de l'islam et du Coran pour adhérer aux valeurs citoyennes communes dans un État-nation régi par un système de droit séculier? Comme nous allons maintenant le voir, ces deux questions comportent des enjeux importants pour le pluralisme juridique en général et pour la problématique de l'égalité entre hommes et femmes en particulier.

---

[167] Samir AMIN, « Vers une théologie islamique de la libération? », préface de *Un islam à vocation libératrice*, *op. cit.*, note 17, p. 13.

### *7.2.1 La loi islamique et les droits et libertés de la personne*

Pour An-Na'im, en dépit d'un lourd bilan humain, en quelques années, l'expérience des régimes fondamentalistes musulmans comme ceux de l'Iran, du Pakistan et du Soudan a – bien involontairement – fait avancer la cause du « deuxième message de l'islam » plus que ne l'a fait l'activité des républicains en quarante ans[168]. De façon plus précise, les idées et l'action de Taha prennent un relief particulier face à l'imposition de la loi islamique à l'échelle d'un pays :

> « The broader, long-term significance of Ustadh Mahmoud's work for the many Muslim countries facing the prospects of the total application of Shari'a can hardly be exaggerated. In the context of the Sudan, for example, not only women but also the non-Muslim Sudanese, approximately one-third of the population, stand to lose many of the fundamental rights which they used to take for granted under secular legal system prevailing up to 1983. The imposition of Shari'a was one of the primary causes of the resumption of the civil war in 1983, after ten years of peace and stability in the southern part of the country. »[169]

Les femmes et les non-musulmans sont les premières victimes de l'application de la loi islamique, mais ce ne sont pas les seules. Les hommes musulmans, eux aussi, voient leurs droits civiques et politiques se dégrader. En effet, la théorie constitutionnelle de la *shari'a* octroie au chef d'État des pouvoirs presque illimités en remettant entre les mains d'une seule et même personne l'exercice des trois pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. Dans un État islamique appliquant le modèle de la *shari'a*, le gouvernant est théoriquement soumis à cette dernière, mais comme il a le dernier mot quant à son interprétation, il est en fait l'équivalent d'un monarque absolu. Cela est d'autant plus vrai que la *shari'a* ne comporte aucune disposition donnant un statut légal à une opposition politique.

---

[168] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 28.

[169] *Id.*, p. 26 et 27.

Comme nous l'avons mentionné précédemment[170], la plupart des pays musulmans ont procédé à une modernisation de leur système de droit, notamment en adoptant une constitution et des codes régissant divers secteurs du droit. Cela a certes diminué l'emprise théorique de la *shari'a* traditionnelle, mais elle est très souvent demeurée concrètement supplétive de droit, au sens où le pouvoir exécutif ou juridique pouvait aller y puiser la légitimation d'une mesure qui n'était pas prévue par la Constitution ou par les Codes. Le procès et la condamnation à mort de Taha[171] fournissent un exemple tragique mais malheureusement non unique des effets pervers que peut produire un système de droit mixte où la *shari'a* continue d'agir en filigrane au service d'intérêts politiques.

En août 1983, un décret du président Nimeyri imposait l'application universelle de la *shari'a* dans le cadre d'une campagne d'islamisation entreprise par le Procureur général Al-Tourabi, leader du groupe islamiste des Frères musulmans et ennemi juré de Taha. L'opposition soutenue des républicains de Taha à ces mesures lui vaudra finalement d'être arrêté avec cinquante des siens le 5 janvier 1985. Au moment où débutait le procès, Nimeyri y allait d'une sanction autorisant le tribunal à appliquer les peines prévues par la *shari'a* pour tout crime à peine fixe (*hadd*), y compris l'apostasie[172], même si le code pénal statutaire ne contenait aucune disposition à cet effet. Concrètement, cela voulait dire que Taha et les siens pouvaient être accusés d'apostasie, crime passible de la peine de mort selon la *shari'a*. Même si l'apostasie ne faisait pas partie des chefs d'accusation

---

[170] Voir la section 3.1, p. 21.

[171] Les paragraphes qui suivent s'appuient sur A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 12-16 et M. MAHMOUD, *loc. cit.*, note 130, p. 79-83.

[172] À ce sujet, Declan O'SULLIVAN fait observer : « Article 126 of the 1991 penal code now criminalises apostasy and makes it a capital offence should the offender persist in it after a certain period of grace granted by the court. The provision has been condemned by the Special Rapporteur on Sudan [United Nation's Human Rights Committee] as a direct contradiction of international law, as it can be used not only against members of religious minorities who convert — especially those who do so under compulsion — and then change their minds, but also against any Muslims who dissent from the official position on religious matters. » Extrait de l'article intitulé « The Death Sentence for Mahmoud Muhammad Taha : Misuse of the Sudanese Legal System and Islamic Shari'a law? » reproduit sur le site Web, http://www.alfikra.org/article_page_view_e.php?article_id=35&page_id=1, consulté le 10 juillet 2007.

officiels, la preuve s'attachait à démontrer la déviance doctrinale de Taha, en particulier son rejet de la *shari'a* traditionnelle. Au moment d'imposer la peine de mort qui suivait le verdict de culpabilité, le juge offrait aux coupables – sauf à Taha – la possibilité de se repentir et d'éviter la peine, ce qui confirme que l'apostasie était le chef d'accusation sous-jacent au procès et reconnu explicitement par la Cour d'appel.

L'entrecroisement de systèmes juridiques qui a mené Taha à la potence peut aussi avoir des effets particulièrement pernicieux pour les femmes là où la loi islamique est remise en application. Par exemple, au Nigéria, en 1999, douze États du Nord à majorité musulmane ont rétabli la loi islamique, ce qui a valu à des femmes musulmanes d'être condamnées à la peine de mort par lapidation après avoir été déclarées coupables de relations sexuelles hors mariage. Ainsi, en 2002, Amina Lawal était condamnée à mort pour avoir donné naissance à une petite fille hors mariage. Dans le cas du père de l'enfant, le juge n'a pas accepté en preuve l'aveu de paternité. Il l'a plutôt acquitté en l'absence de preuve suffisante selon la loi islamique, à savoir le témoignage de quatre témoins masculins. Dans le cas de la mère, un juge sans doute moins expert en droit de la *shari'a* n'a pas exigé cette preuve stricte de quatre témoins. Il a plutôt considéré que l'enfant était une preuve suffisante de culpabilité, confondant ainsi l'aveu de culpabilité – recevable mais tenu pour suspect en droit islamique – avec la preuve matérielle, irrecevable selon la *shari'a* mais admise dans le système juridique parallèle, de type occidental, mis en place par les coloniaux, ce qui porte à dire :

> « La réintroduction récente de la loi islamique a produit une sorte de flou juridique qui laisse une grande marge de manœuvre aux juges pour métisser les systèmes juridiques, pour le meilleur et pour le pire. Le pire, c'est qu'Amina Lawal a été condamnée à la peine de mort prévue en droit musulman sur la base d'une preuve valide en droit occidental mais invalide en droit musulman. Le meilleur, c'est que sa condamnation a été annulée en

> appel alors qu'en droit musulman traditionnel il n'y a pas de cour d'appel. »[173]

Ce chassé-croisé de standards de preuve a également fait la vie dure à des centaines de Pakistanaises qui portaient plainte pour viol. En effet, si elles ne pouvaient pas fournir la preuve suffisante traditionnelle des quatre témoins masculins, elles se retrouvaient accusées d'adultère. Elles pouvaient être détenues pendant longtemps dans l'attente anxieuse d'un procès dont l'issue était prévisible, car en portant plainte pour viol, elles avaient en quelque sorte reconnu avoir eu des relations sexuelles hors mariage, ce qui dispensait du témoignage contraignant de quatre hommes.

Le 15 novembre 2006, après plusieurs tentatives, le gouvernement du président Pervez Musharraf a réussi à faire assouplir la législation islamique pakistanaise sur l'adultère et le viol des femmes :

> « Aux termes d'une nouvelle loi de protection des femmes, celles-ci n'auront plus l'obligation de trouver quatre témoins, exclusivement des hommes, pour prouver un viol. De même, l'adultère ne sera plus puni par la mort par lapidation, mais par cinq ans d'emprisonnement au maximum et une amende. »[174]

Adoptée malgré l'opposition virulente de parlementaires fondamentalistes, cette loi constitue un adoucissement des mesures d'islamisation adoptées en 1979. En juillet 2006, le président Musharraf avait fait assouplir une loi sur la détention des femmes accusées d'adultère pour autoriser leur libération sous caution. Plusieurs centaines de femmes avaient alors bénéficié de cette mesure.

Ces faits aident à comprendre la conviction profonde de Taha quand il s'opposait au rétablissement de la *shari'a* au point d'y laisser sa vie. Pour lui, les droits de la

---

[173] Jean-René MILOT, *L'islam – Des réponses aux questions actuelles*, collection « en question », no 7, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2004, p. 129.

[174] Rapporté par l'Agence France-Presse dans *La Presse*, 16 novembre 2006, p. A 20.

personne étaient fondamentaux, et la *shari'a* historique traditionnelle contrevenait à ces droits par de la discrimination fondée sur le sexe et sur la religion. Devant une telle incompatibilité systémique, il était inutile de tenter des ajustements à la pièce. Cette *shari'a* devait donc être carrément mise au rancart et remplacée.

Pour Taha, la solution de remplacement n'était pas une sécularisation pure et simple qui aurait affranchi la société de l'emprise de la religion instituée. Pour lui, il fallait remplacer la *shari'a* désuète par une nouvelle *shari'a* fraîchement tirée d'une compréhension renouvelée du Coran et en parfait accord avec les droits et libertés de la personne. Il entendait ainsi donner une légitimation religieuse à des valeurs de liberté et d'égalité inhérentes à la dignité de l'être humain et susceptibles de rallier l'ensemble de la société, comme nous allons maintenant le voir.

### *7.2.2 Une base religieuse pour les bienfaits de la sécularisation*

Quand il s'agit d'évaluer la portée à long terme de la solution de remplacement proposée par Taha, on peut distinguer globalement deux aires d'application possibles de son approche. Il y a, d'une part, les pays à majorité musulmane et, d'autre part, les pays où les musulmans sont en minorité sinon en diaspora. Dans les pays musulmans où l'islam est la religion d'État ou à tout le moins la religion la plus influente, les idées de Taha ont de quoi séduire différents auditoires, selon ce qu'affirme An-Na'im après avoir signalé diverses carences de la *shari'a* en matière de droits et libertés de la personne :

> « Given these and other very serious implications for constitutional government and the rule of law in the modern sense of these terms, it is not surprising to find that *The Second Message of Islam* is particularly appealing to women, non-Muslims, and liberal educated Muslims in general. »[175]

[175] A. A. AN-NA'IM, *op. cit.*, note 40, p. 27.

À mesure qu'ils découvrent ce que signifie concrètement un État islamique régi par le modèle traditionnaliste et fondamentaliste de la *shari'a*, les musulmans et les musulmanes du Soudan sont susceptibles de se rallier à l'approche de Taha. Dans le cas des Soudanais non-musulmans, An-Na'im reconnaît d'emblée qu'ils ont des réserves culturelles et religieuses par rapport à toute approche islamique et il situe assez clairement son argumentaire dans la logique d'un choix du moindre mal :

> « Once they are faced with a choice between competing Islamic ideologies, as seems to be the case in Sudan now, they too would opt, I suggest, for that of Ustadh Mahmoud, because it provides an Islamic basis for the constitutional benefits of secularism, despite its strongly religious orientation. »[176]

Au nom de la même logique réaliste, l'approche de Taha devrait rallier les musulmanes et les musulmans qui constatent quotidiennement le caractère intenable de la *shari'a* traditionnelle dans des conditions modernes. Ces gens sont forcés de réviser leurs principes en les confrontant à la réalité actuelle tout en tenant compte de l'emprise encore massive des convictions religieuses :

> « Resort to secular ideology, as indicated above, is unlikely, because of the Muslims' religious obligation to regulate all aspects of their public and private life in accordance with the principles of Islam. To seek secular answers is simply to abandon the field to the fundamentalists, who will succeed in carrying the vast majority of the population with them by citing religious authority for their policies and theories. Intelligent and enlightened Muslims are therefore best advised to remain within the religious framework and endeavor to achieve the reforms that would make Islam a viable modern ideology. »[177]

À la lumière de cet extrait et du précédent qui nous semblent toucher le cœur même de la pertinence actuelle de Taha, on saisit plus facilement l'articulation de sa pensée. Le point de départ de son parcours, c'est l'adhésion inconditionnelle aux droits et libertés de la personne. Dans le contexte du Soudan, deux choses

---

[176] *Id.*, p. 27 et 28.

[177] *Id.*, p. 28.

deviennent alors claires. D'une part, l'islamisation par l'imposition de la *shari'a* est inconciliable avec les droits et libertés de la personne. D'autre part, l'implantation d'un État séculier serait irréalisable compte tenu du sentiment religieux des Soudanais, incluant Taha lui-même. La réinterprétation du Coran et de l'islam proposée par Taha fournit alors une légitimation religieuse pour les bienfaits qu'apporte la sécularisation en termes de droits et libertés de la personne. Autrement dit, Taha atteint un objectif commun et primordial pour l'humanité en empruntant le chemin de la religion plutôt que celui de la sécularisation.

Si l'on en juge par le parcours de Taha, le chemin de la réinterprétation du Coran n'est pas nécessairement plus praticable que celui de la sécularisation dans un pays comme le Soudan. Là comme ailleurs, pour l'orthodoxie officielle inféodée à la *shari'a* traditionnelle, la révolution herméneutique prêchée par Taha n'est pas nécessairement plus acceptable que la sécularisation qui a été imposée dans des pays comme la Turquie ou la Tunisie. Dans ces deux derniers cas, l'impact immédiat de la sécularisation a été considérable. Toutefois, compte tenu du retour du balancier vers la religion dans ces deux pays, les effets durables de la sécularisation sont loin d'être assurés. Dans le cas de Taha, l'impact immédiat de ses idées a été relativement restreint, mais, au fil du temps, son œuvre suscite de plus en plus d'intérêt à tout le moins en Occident, là où les musulmans sont en minorité ou en diaspora.

Ainsi, la pensée de Taha continue de rayonner à partir de son port d'attache, le Soudan, par le truchement du site Web *The Republican Thought*[178] qui lui est consacré. Ce site entretenu par le mouvement républicain qu'il a fondé a progressé encore récemment à la fois en qualité de présentation et en quantité de documents écrits et sonores mis à la disposition des internautes. Par ailleurs, de façon plus précise, la pensée de Taha fait son chemin dans certaines études sur le féminisme islamique, comme celle d'Anouar Majid; c'est ce qu'indique Mary Hossain :

---

[178] L'adresse du site Web consacré à Taha en version anglaise est : http://www.alfikra.org/index_e.php, consulté le 9 juillet 2007.

> « He [Anouar Majid] rejects the secular agenda as inappropriate; in fact he describes the resistance to the Western secular model as essential, not fanatical. Given the failure of modernist ideologies and clerical Islam, he recommends a third way, that proposed by Mahmoud Mohammed Taha and his disciple An-Na'im : an indigenous reform, removing Shari'a and returning to what he calls the ethical voice of Islam. »[179]

On pense évidemment ici à l'activité infatigable d'An-Na'im, le juriste disciple de Taha qui s'est fait le traducteur de ses écrits et le promoteur de sa pensée. Par ses publications, ses tournées de conférences et sa participation à des colloques internationaux, il fait connaître la pensée de Taha et y va de sa propre contribution – non négligeable – à la réforme du droit islamique dans un contexte international. À titre d'exemple, dès février 1992, le Norwegian Institute of Human Rights tenait à Oslo un séminaire de deux jours intitulé « Human Rights and the Modern Application of Islamic Law »[180] et axé principalement sur l'ouvrage d'An-Na'im *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, publié par Syracuse University Press en 1990.

Par ailleurs, au terme d'un long article publié le 11 septembre 2006 George Packer fait état de ses discussions avec des Soudanais – y compris An-Na'im – sur l'héritage durable de Taha compte tenu de la situation de cul-de-sac où se retrouvent les régimes islamistes au Soudan et ailleurs. Il conclut :

> « By taking his message to the Muslim public and risking his own life, Naim is, perhaps unconsciously, following the example of one of the intellectual heroes of modern Islam. The first years of the twenty-first century hardly seem hospitable to Mahmoud Muhammad Taha's humane

---

[179] M. HOSSAIN, recension de *Gender, Politics, and Islam*, edited by Theresa SALIBA, Carolyn ALIEN, and Judith A. HOWARD (Chicago , University of Chicago Press, 2002), (2004) 15 *Journal of Islamic Studies* 262.

[180] Ce séminaire s'inscrivait dans un programme de recherche consacré à l'étude des fondements interculturels des droits et libertés de la personne et de leur mise en œuvre dans des contextes sociaux multiculturels. Les contributions des participants ont été publiées par Tore LINDHOLM et Kari VOGT (dir.) sous le titre *Islamic Law Reform and Human Rights – Challenges and Rejoinders*, Oslo, Nordic Human Rights Publications, 1993.

> vision, but his words are there for young Muslims to discover once they get to the end of the street and need a way to turn around. »[181]

Dans un article paru à la même date (le 11 septembre 2006), Gisle Tangenes trace un parallèle entre Gandhi et Taha, soulignant que le titre de martyr convient à Taha et non aux auteurs des attentats du 11 septembre 2001 : « Like Gandhi, Mahmoud Mohammed Taha was an undeserved gift to humanity, murdered for his message of tolerance and peace. This, in jarring contrast to the atrocity of five years ago, is what martyrdom means »[182].

Dans un autre registre, le 20 janvier 2006, la pensée de Taha faisait l'objet d'un séminaire au United States Institute of Peace, organisme indépendant subventionné par le Congrès américain. Ce séminaire avait pour titre « Islamic Reform in Practice : The Ideas of Mahmoud Taha » et l'on peut maintenant écouter en ligne les interventions des cinq chercheurs dont certains ont été personnellement témoins de l'activité de Taha[183].

Même dans les milieux francophones, l'œuvre de Taha fait lentement son chemin. Cette diffusion de sa pensée devrait être grandement favorisée par la traduction française de *Al-risala al-thaniya min al-islam* [Le second message de l'islam] sous le titre accrocheur *Un islam à vocation libératrice*[184] publiée en 2002.

Si Taha et son œuvre suscitent un intérêt grandissant en divers milieux, musulmans et non-musulmans, c'est peut-être qu'ils correspondent en grande

---

[181] George PACKER, « The Moderate Martyr. A radically peaceful vision of Islam », *The New Yorker*, 2006-09-11, p.11 de la version sur le site Web, http://www.newyorker.com/printables/fact/060911fa_fact1, consulté le 10 juillet 2007.

[182] Gisle TANGENES, « The Islamic Gandhi », *Bits of News*, affiché le 11 septembre 2006, p. 5 de la version du site Web, http://www.bitsofnews.com/content/view/3856/2/, consulté le 10 juillet 2007.

[183] Sur le site Web, http://www.usip.org/events/2006/0120_reform.html, consulté le 10 juillet 2007.

[184] M. M. TAHA, *op. cit.*, notes 5 et 17.

partie à la façon de vivre et de penser de bien des musulmans vivant dans des sociétés occidentales, comme nous allons maintenant le voir.

### *7.2.3 La diaspora et l'avenir des droits de la personne dans l'islam*

Si vivre pleinement et fidèlement l'islam signifie vivre sous la loi islamique en reconnaissant l'emprise globale de la *shari'a* sur la vie individuelle et collective, qu'advient-il des millions de musulmanes et de musulmans qui vivent en Occident parfois depuis plusieurs générations? Ces gens doivent-ils tout mettre en œuvre pour reproduire dans leur pays d'adoption – récente ou plus lointaine – les normes et les institutions de la *shari'a*, comme par exemple des tribunaux religieux islamiques en matière de droit de la famille? Doivent-ils, notamment, devenir des demandeurs inlassables d'accommodement raisonnable pour pouvoir respecter à la lettre toutes les prescriptions de la loi islamique en matière de non-mixité entre hommes et femmes, que ce soit dans les milieux d'éducation ou de soins de santé?

Ainsi formulées, ces questions particulières soulèvent la question fondamentale, à savoir, qu'est-ce que la *shari'a*? C'est précisément là que la pensée de Taha peut aider à mettre les choses en perspective et fournir une légitimation religieuse aux valeurs et aux attitudes citoyennes adoptées par nombre de musulmans vivant en contexte occidental.

Sous-jacente à toute cette problématique, il y a une distinction primordiale qui s'impose plus que jamais et c'est la distinction entre *shari'a* et *fiqh*. On traduit habituellement *shari'a* par loi et *fiqh* par droit, jurisprudence ou pratique de la loi. Toutefois, étymologiquement et originellement, la *shari'a* était la voie, le chemin qui permet de se conformer à la volonté d'Allah, conformité qui constitue le cœur même de l'éthique dans l'islam. En ce sens, il s'agit d'un concept ouvert qui peut s'incarner dans diverses mises en œuvre selon les situations. La recherche pratique de ces mises en œuvre, c'est le *fiqh*, qui agit comme une interface entre l'idéal

éthique et les pratiques qui sont jugées les plus aptes à réaliser cet idéal dans un contexte donné.

Jusque-là, au plan conceptuel, rien de trop problématique. Ce qui complique les choses, c'est que, au plan historique, la *shari'a* en est venue à être localisée dans une forme particulière de *fiqh* au point d'être pratiquement et presque inexorablement liée aux normes et pratiques d'une époque donnée, celle des premiers siècles de l'islam. Ce qui pose problème en contexte moderne, ce n'est donc pas le concept même de *shari'a*, à savoir l'idée qu'il y a des repères éthiques qui balisent la vie individuelle et collective selon l'islam. C'est plutôt ce que Taha remet justement en question, à savoir qu'on en soit venu à donner une valeur quasi absolue et universelle à des pratiques et à des institutions issues d'un contexte historique et culturel particulier.

Autrement dit, ce que Taha conteste, ce n'est pas l'idée qu'il y a une éthique liée à l'islam, une *shari'a*. Ce qu'il revendique, c'est la possibilité et la nécessité de rechercher de nouvelles pratiques de la *shari'a* correspondant au contexte moderne. Pour ce faire, il faut retourner aux valeurs fondamentales prônées par le Coran, aux grands principes d'égalité et de liberté.

En cela, la pensée de Taha rejoint celle de certains réformistes musulmans qui, comme lui, souscrivent aux droits et libertés de la personne tout en étant convaincus que l'islam bien compris en est garant. On peut penser ici à Tariq Ramadan, penseur réformiste musulman de citoyenneté suisse. Malgré la controverse entourant son œuvre et son action, surtout en France, le 28 novembre 2006, il recevait le prix de l'Européen de l'année dans la catégorie des personnalités n'étant pas citoyens d'un pays de l'Union Européenne, devançant des personnalités aussi prestigieuses que Mahmoud Abbas, Kofi Annan, Bill Gates, Alan Greenspan et Orhan Pamuk qui avaient également été mises nomination. Le comité établi par le magazine *European Voice* entendait ainsi

saluer son travail et son engagement autour de l'islam européen, de l'identité et de la citoyenneté européennes.

Au fil de ses nombreux écrits[185], on relève des thèmes qui rejoignent des idées chères à Taha. Ainsi, pour Tariq Ramadan, la nécessaire réforme des sociétés musulmanes ne peut s'opérer efficacement que de l'intérieur, en pleine connaissance et en plein respect des sources islamiques. Ces sources, au premier chef le Coran et l'exemple du prophète Mohammed, il en propose une lecture contextualisée, une réinterprétation libre (*ijtihad*) en fonction du contexte moderne. Pour lui, la *shari'a* est avant tout un rappel qu'il y a, de par la volonté divine, des normes et des valeurs éternelles qui, toutefois, ne vont pas au-delà du message fondamental de l'islam. En conséquence, le corpus jurisprudentiel créé par l'activité des juristes musulmans doit être repensé et ne peut faire l'objet d'une application machinale.

En ce qui a trait à la condition féminine, Ramadan dénonce fermement la discrimination envers les femmes dans les sociétés et les familles musulmanes, aussi bien en Occident qu'en Orient. Pour lui, les femmes musulmanes sont perçues davantage comme des enfants, des épouses et des mères que comme des partenaires égales. Encore là, la réforme ne peut venir que de l'intérieur et à travers l'islam grâce à une lecture plus égalitaire des sources :

> « À la vérité, la question des femmes est un formidable révélateur des sérieux manquements qui se sont développés au cœur de la représentation que les musulmans ont de leurs sources et d'eux-mêmes. Confondant les traditions et les coutumes de leur pays respectif; connaissant peu, ou très mal, ou pas du tout, les textes fondamentaux se référant aux femmes; négligeant par habitude, par paresse ou par profit, l'exemple du prophète (PSL) [Paix Sur Lui], les musulmans éprouvent toutes les peines du monde à se faire une idée claire sur la question. Pire, leur connaissance très relative en la matière de même que le poids des coutumes les mènent à développer

[185] Son site Web, http://www.tariqramadan.com/bienvenue.php3, consulté le 10 juillet 2007, fournit une bibliographie et offre de nombreux articles en plus de ses chroniques d'actualité.

> une représentation de la femme et un discours plus "anti-occidental" en son orientation que réellement islamique en son essence. »[186]

Sur la question de la normativité de la *shari'a* pour les musulmans vivant en Occident, Tariq Ramadan a clairement pris position lors d'un colloque tenu en mai 2005 à Montréal[187]. Intervenant sur le thème « Pour un droit pluriel ou un droit unique? La question des tribunaux d'arbitrage islamique », il a d'abord établi comme position de principe l'égalité de tous les citoyens et de toutes les religions devant la loi. Cela pourrait signifier que si d'autres groupes religieux ont des tribunaux, les musulmans devraient eux aussi en avoir. Toutefois, dans le cas des musulmans, ce ne serait pas une bonne idée, et ce, non seulement en raison de problèmes de faisabilité et des retombées psychologiques confirmant le soupçon d'une volonté d'islamiser l'espace public, mais d'abord et avant tout en raison d'une compréhension erronée de ce qu'est la *shari'a*, car pour lui, comme il l'avait déjà écrit,

> « [l]a shari'a c'est comment être et demeurer musulman, c'est la voie de la fidélité aux principes de la foi vivante, de la responsabilité, de la justice, de l'équité, du respect et de la liberté. Pour la musulmane et le musulman, ces principes généraux sont universels et dessinent le sens et l'horizon du chemin, de sa vie sur la terre. »[188]

En ce sens, pour un musulman qui vit au Canada, la loi commune qui protège adéquatement la justice et l'égalité devient pour lui la *shari'a*. À ce moment, plutôt que d'ériger un système parallèle problématique, il vaut mieux travailler, dans une optique citoyenne, à explorer le potentiel de la loi commune qui protège déjà les femmes musulmanes contre la polygamie et vise un traitement équitable en cas de divorce.

---

[186] Tariq RAMADAN, p. 1 de l'article « Le souffle féminin » affiché le 8 mars 2005 sur le site Web, http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=178, consulté le 10 juillet 2007.

[187] Colloque annuel du groupe associatif *Présence musulmane* sur le thème « Tensions sociales, identités plurielles et valeurs communes », 13 et 14 mai 2005 (notes de l'auteur de ce mémoire).

[188] Tariq RAMADAN, p. 2 de l'article « Comprendre et construire » affiché le 23 août 2005 sur le site Web, http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=402, consulté le 10 juillet 2007.

Autrement dit, ce qui fait qu'une loi est conforme à l'islam, ce n'est pas qu'elle est dite « islamique », c'est qu'elle met en œuvre les valeurs de justice et d'égalité inscrites au cœur même du message coranique. C'est pourquoi, en toute cohérence, Tariq Ramadan dénonce l'instrumentalisation de la loi dite islamique à des fins politiques dans la plupart des pays à majorité musulmane. En particulier, l'application littérale des *houdoud*, c'est-à-dire des peines qui relèvent du droit pénal islamique, sert souvent de monnaie d'échange pour réduire l'opposition fondamentaliste et arborer une façade de légitimité religieuse.

C'est ce qui a incité Ramadan à lancer, en mars 2005, un « Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman ». Pris au sens de simple « délai », le terme « moratoire » peut faire sourciller, mais le réquisitoire de Ramadan vise à faire cesser immédiatement les exécutions et à procéder à un examen approfondi des sources et surtout des conditions d'application traditionnelles de ces peines. Pour lui, il est clair qu'un tel examen conclura à l'inapplicabilité de ces peines dans les sociétés actuelles, qui sont à cent lieues de la société juste supposée par le droit pénal islamique. Avec des accents qui ne sont pas sans rappeler des thèmes chers à Taha, Tariq Ramadan conclut son vibrant réquisitoire en déclarant :

> « C'est au nom de l'islam, de ses textes et de son message de justice que nous ne pouvons plus accepter que des femmes et des hommes subissent des châtiments et la mort dans un silence gêné, complice et finalement lâche.
>
> Il est urgent que les musulmanes et les musulmans du monde refusent les légitimations formalistes des enseignements de leur religion et se réconcilient avec la profondeur d'un message qui invite à la spiritualité et exige l'éducation, la justice et le respect du pluralisme. Les sociétés ne se réformeront pas par des mesures répressives et des châtiments mais par l'engagement de chacun à établir l'État de droit, la société civile, le respect de la volonté populaire et une législation juste garantissant l'égalité des femmes et des hommes, des pauvres et des riches, devant la loi. Il est urgent de mettre en branle un mouvement de démocratisation qui fasse passer les populations de l'obsession de ce que sanctionne la loi à la revendication de

> ce qu'elle devrait protéger : leur conscience, leur intégrité, leur liberté et leurs droits. »[189]

Comme on peut le constater, Tariq Ramadan et Mahmoud Mohamed Taha ont en commun la conviction profonde que les droits et libertés de la personne – et en particulier l'égalité entre hommes et femmes – peuvent être mis en œuvre non pas malgré l'islam mais en raison même d'une compréhension renouvelée du message coranique. Tous deux font le pari qu'un argumentaire tiré de l'intérieur de l'islam rendra une justice et une égalité venues d'en haut plus recevables que des droits et libertés perçus comme venus et imposés d'ailleurs. Tous deux font face à la lourde tâche de convaincre deux types d'interlocuteurs. D'une part, il y a les tenants de la laïcité comme condition préalable et seule voie d'accès au respect des droits et libertés de la personne. D'autre part, il y a ceux qui continuent de croire que les droits de Dieu priment sur les droits de l'homme et que l'islam traditionnel respecte parfaitement cette hiérarchie, même si c'est aux dépens des femmes et des non- musulmans.

La pensée de Taha et celle de Ramadan jettent un éclairage particulier sur la question du pluralisme juridique et de l'internormativité[190]. Si le pluralisme juridique consiste à aménager des espaces particuliers où des systèmes juridiques peuvent cohabiter dans certains secteurs du droit sur un même territoire, on comprend mal comment un système comme celui de la loi dite « islamique » pourrait faire le bonheur des musulmanes et des musulmans d'ici, compte tenu de l'évaluation qu'en font Taha et Ramadan. Par contre, si le pluralisme juridique consiste à reconnaître comme également valables les divers chemins qui mènent à un même but, à savoir la reconnaissance des droits et libertés de la personne dans

---

[189] Tariq RAMADAN, p. 12 de l'article « Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman » affiché le 30 mars 2005 sur le site Web, http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=258, consulté le 9 juillet 2007.

[190] Compte tenu de l'objectif de ce mémoire et de la problématique complexe de l'internormativité, nous nous contentons de référer ici – sans entrer dans cette problématique – à l'éclairant article de Pierre BOSSET et Paul EID « Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif? » dans les *Actes de la XVII^e^ Conférence des juristes de l'État*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2006, p. 63-95.

un État de droit, alors, Taha et Ramadan deviennent des guides pour les musulmanes et les musulmans qui cherchent dans leurs croyances une solide assise à leur appartenance citoyenne.

Sans vouloir préjuger de l'influence future des écrits de Taha, il nous semble permis de croire que, par sa créativité et son audace, Taha est une illustration de ce qui est visé par certains tenants du pluralisme juridique et du respect des cultures : par des moyens propres à la culture islamique, Taha essaie d'atteindre l'objectif universel des droits et libertés de la personne. Dans son plaidoyer en faveur du « droit au pluriel », Norbert Rouland semble bien pointer dans la même direction lorsqu'il écrit :

> « Avec l'Islam, le dialogue paraît encore plus difficile [qu'avec l'Afrique et l'Asie], surtout si l'on s'en tient – à tort – aux manifestes radicaux. Ceux-ci frappent l'opinion publique dans les pays occidentaux, et lui cachent les efforts entrepris par d'autres courants de pensée, soucieux d'établir un dialogue entre modernité et révélation, dont la question des droits de l'homme peut constituer une occasion privilégiée. »[191]

[191] N. ROULAND, *op. cit.*, note 21, p. 209.

# Bibliographie

## 1. Encyclopédies et dictionnaires

ANAWATI, G. C., « Islam – La vie intellectuelle », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 12, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1989, p. 707-713.

BURTON, J., « *Naskh* », *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., t. VII, Leiden, E. J. Brill, 1960-2005, p. 1011-1014.

COULSON, N. J., « Islamic Law », *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., vol. 22, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 938-943.

PETZHOLD PERNA, H., « Égalité », *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, 2e éd., Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993, p. 221-224.

SOULIER, G., « Discrimination », *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, 2e éd., Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993, p. 184-186.

STONE, J., « Western philosophy of law », *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., vol. 25, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 727-734.

WESTON, B. H., « Human Rights », *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., vol. 20, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 656-664.

« Modernisme », *Grand Larousse universel*, t. 10, Paris, Larousse, 1989, p. 7009.

« Natural law », *Encyclopaedia Britannica*, 15e éd., vol. 8, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 559.

« Réformisme », *Grand Larousse universel*, t. 12, Paris, Larousse, 1989, p. 8801.

## 2. Monographies, chapitres et parties de monographies

ABU-SAHLIEH, S. A. A., *Les musulmans face aux droits de l'homme : religion & droit & politique*, Winkler, Bochum, 1994.

AHMED, L., *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press, 1992.

AMIN, S., « Vers une théologie islamique de la libération? », préface de *Un islam à vocation libératrice*, traduit par Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 13-18.

AN-NA'IM, A. A., *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990.

AN-NA'IM, A. A., « Translator's Introduction » dans M. M. TAHA., *The Second Message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987.

BANI SADR, A. H., *Le Coran et les droits de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989.

BERQUE, J. (trad.), *Le Coran, Essai de traduction*, coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin Michel, 2002.

BOSSET, P. et P. EID, « Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif? » dans les *Actes de la XVII^e^ Conférence des juristes de l'État*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2006, p. 63-95.

CASSANI-TRAVERSO, E., *Liberté et droit naturel dans l'oeuvre de John Locke*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1993.

CÔTÉ, P.-A., *Interprétation des lois*, 3^e^ éd., Montréal, Éditions Thémis, 1999.

COULSON, N. J., *Histoire du droit islamique*, Paris, P.U.F., 1995.

FERJANI, M.-C., *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine,* Paris, L'Harmattan, 1991.

FERJANI, M.-C., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

GARDET, L., *L'Islam, – religion et communauté,* Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

HALE, S., *Gender Politics in Sudan : Islamism, Socialism, and the State*, Boulder , Westview Press, 1996.

HOUTART, F., « Mahmoud Mohamed Taha, témoin de l'Islam dans le monde contemporain », avant-propos de *Un islam à vocation libératrice*, traduit par Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 7-12.

KHAYATI, M., « Introduction à la pensée de Mahmud Muhammad Taha, réformiste et martyr (les'Frères républicains' au Soudan) », dans Hervé BLEUCHOT, Christian

DELMET, Derek HOPWOOD (dir.), *Sudan: history, identity, ideology*, Reading, Ithaca Press, 1991, p. 287-298.

LINDHOLM, T. et K. VOGT (dir.), *Islamic Law Reform and Human Rights – Challenges and Rejoinders*, Oslo, Nordic Human Rights Publications, 1993.

LOCKE, J., *Two Treatises of Government : In the Former, the False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, Are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning the True Original, Extent, and End of Civil-Government.* [L'édition utilisée par J. W. Yolton est *A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus*, by Peter Laslett (Cambridge, Cambridge University Press,1960)].

MASSON, D. (trad.), *Le Coran / Introduction, traduction et notes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, réédité dans la collection Folio, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1980, 2 vol.

MAYER, A. E., *Islam and Human Rights : Tradition and Politics,* Boulder, Westview Press, 1991.

MILOT, J.-R., *L'islam – Des réponses aux questions actuelles*, collection « en question », no 7, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2004.

MILOT, J.-R., *L'Islam et les musulmans*, édition revue et augmentée, Montréal, Éditions Fides, 1993.

MILOT, J.-R., « L'islam », dans Mathieu BOISVERT (dir.), *Un monde de religions*, t. 2, *Les traditions juive, chrétienne et musulmane*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, 1999, p. 145-201.

MOREL, A., *Code des droits et libertés*, 6e éd., Montréal, Éditions Thémis, 1998.

PERELMAN, C., *L'Égalité*, études publiées par Henri BUCH et Paul FORIERS (dir.), Bruxelles, Éditions Bruyant, 1971.

RAHMAN, F., *Islam*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1966.

ROULAND, N., *Aux confins du droit*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991.

RUSHDIE, S., *Les Versets sataniques*, traduit de l'anglais par A. Nasier, France, Christian Bourgeois éditeur, 1989.

SCHACHT, J., *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999.

SHARKEY, H. J., *Colonialism and the culture of nationalism in the Northern Sudan, 1898-1956*, Ph. D. thesis, Princeton University, 1998

SHARKEY, H. J., *Living with colonialism : nationalism and culture in the Anglo-Egyptian Sudan*, Berkeley, University of California Press, 2003.

TAHA, M. M., *Al-risala al-thaniya min al-islam* [Le second message de l'islam], 5e éd., Omdurman, 1971.

TAHA, M. M., *The Second Message of Islam*, publié en arabe en 1971 et traduit en anglais par Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse, Syracuse University Press, 1987 [traduction de *Al-risala al-thaniya min al-islam*, 5e éd., Omdurman, 1971].

TAHA, M. M., *Un islam à vocation libératrice*, traduit par Mohamed El Baroudi-Haddaoui et Caroline Pailhe, Paris, L'Harmattan, 2002 [traduction de *Al-risala al-thaniya min al-islam*, 5e éd., Omdurman, 1971].

WEBER, M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

YOLTON, J. W., *Locke : An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

**3. Articles de périodiques et de journaux, sites Web**

ABU-SAHLIEH, S. A. A, « Déclarations islamiques des droits de l'homme comparées à la Déclaration universelle » texte de sa conférence du 10 mars 2001 reproduit sur le site Web, http://www.sami-aldeeb.com/articles/view.php?id=96 , (item 24), consulté le 9 juillet 2007.

AN-NA'IM, A. A., « Religious Minorities Under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism », (1987) 9 *Human Rights Quarterly* 5.

CARIGNAN, P., « L'égalité dans le droit : une méthode d'approche appliquée à l'article 10 de la Charte des droits et libertés de la personne », (1987) 21 *R.J.T.* 491.

GLACIER, O., « Les femmes, l'islam et quelques réformistes », (2006) 13 *Vivre ensemble* 1, reproduit sur le site Web, http://www.revuerelations.qc.ca/ve/bulletins/2006/Vol13No47/Vol_13_47/GlacierNo47.pdf , consulté le 9 juillet 2007.

HOSSAIN, M., recension de *Gender, Politics, and Islam*, edited by Theresa SALIBA, Carolyn ALIEN, and Judith A. HOWARD (Chicago, University of Chicago Press, 2002), (2004) 15 *Journal of Islamic Studies* 262.

IBN WARRAQ, « Islam, Apostasy, and Human Rights », communication présentée à la session du 7 avril 2004 de la Commission des droits de l'homme des Nations-Unies et reproduite sur le site Web consulté le 4 juillet 2007, www.jihadwatch.org/dhimmiwatch/archives/001590.php

MAHMOUD, M., « Mahmud Muhammad Taha and the Rise and Demise of the Jumhuri Movement », (2001) 23 *New Political Science* 65.

O'SULLIVAN, D., « The Death Sentence for Mahmoud Muhammad Taha : Misuse of the Sudanese Legal System and Islamic Shari'a law? » article reproduit sur le site Web consacré à Taha, http://www.alfikra.org/article_page_view_e.php?article_id=35&page_id=1, consulté le 10 juillet 2007.

PACKER, G., « The Moderate Martyr. A radically peaceful vision of Islam », *The New Yorker*, 2006-09-11, sur le site Web, http://www.newyorker.com/printables/fact/060911fa_fact1, consulté le 10 juillet 2007.

PROULX, D., « L'objet des droits constitutionnels à l'égalité », (1988) 29 *C. de D.* 567.

RAMADAN, T., « Le souffle féminin », article affiché le 8 mars 2005 sur le site Web, http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=178, consulté le 10 juillet 2007.

RAMADAN, T., « Comprendre et construire », article affiché le 23 août 2005 sur le site Web, http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=402, consulté le 10 juillet 2007.

RAMADAN, T., « Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman », article affiché le 30 mars 2005 sur le site Web, http://www.tariqramadan.com/article.php3?id_article=258, consulté le 9 juillet 2007.

TANGENES, G., « The Islamic Gandhi », *Bits of News*, affiché le 11 septembre 2006 sur le site Web, http://www.bitsofnews.com/content/view/3856/2/, consulté le 10 juillet 2007.

« Islamic Reform in Practice : The Ideas of Mahmoud Taha », séminaire tenu le 20 janvier 2006 au United States Institute of Peace et dont les interventions peuvent être écoutées sur le site Web, http://www.usip.org/events/2006/0120_reform.html, consulté le 10 juillet 2007.

*The Republican Thought*, site Web consacré à la vie et à la pensée de M. M. Taha, http://www.alfikra.org/index_e.php, consulté le 9 juillet 2007.

## ANNEXE

## Dispositions du Coran[1] ayant un impact sur l'égalité entre hommes et femmes

---

**1. Le statut des femmes** : Coran 2 : 228

> [...] *Les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations, et conformément à l'usage. Les hommes ont cependant une prééminence sur elles. – Dieu est puissant et juste –*

**2. L'autorité des hommes** : Coran 4 : 34

> *Les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien.*

**3. Le témoignage des femmes** : Coran 2 : 282

> [...] *Demandez le témoignage de deux témoins parmi vos hommes. Si vous ne trouvez pas deux hommes, choisissez un homme et deux femmes, parmi ceux que vous agréez comme témoins. Si l'une des deux femmes se trompe, l'autre lui rappellera ce qu'elle aura oublié.* [...]

**4. Mariage, polygamie** : Coran 4 : 3

> [...] *Épousez, comme il vous plaira, deux trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme ou vos captives de guerre. Cela vaut mieux pour vous que de ne pas pouvoir subvenir aux besoins d'une famille nombreuse.*

**5. La répudiation** : Coran 33 : 49

> *Ô vous qui croyez! Quand vous épousez des croyantes et que vous les répudiez ensuite sans les avoir touchées, vous n'avez pas à leur imposer une période d'attente. Donnez-leur quelque bien et renvoyez-les décemment.*

---

[1] La traduction utilisée ici est celle de Denise MASSON, *Le Coran, / Introduction, traduction et notes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967. Le premier chiffre qui suit « Coran » indique le chapitre (sourate), et celui qui suit les « : » indique le verset (*aya*).

**6. La part d'héritage légal** : Coran 4 : 176

*Ils te demandent une décision concernant les successions. Dis : "Dieu vous donne des instructions au sujet de la parenté éloignée : si quelqu'un meurt sans laisser d'enfants,* [...] *S'il laisse des frères et des sœurs, une part égale à celle de deux femmes revient à l'homme". Dieu vous donne une explication claire afin que vous ne vous égariez pas. Dieu connaît toute chose.*

**7. Le port du voile**

Coran 24 : 31, 60

(31) *Dis aux croyantes : de baisser leurs regards, d'être chastes, de ne montrer que l'extérieur de leurs atours, de rabattre leurs voiles sur leurs poitrines, de ne montrer leurs atours qu'à leurs époux, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou à leurs servantes ou à leurs esclaves, ou à leurs serviteurs mâles incapables d'actes sexuels, ou aux garçons impubères.* [...]

(60) *Il n'y a pas de faute à reprocher aux femmes qui ne peuvent plus enfanter et qui ne peuvent plus se marier, de déposer leurs voiles, à condition de ne pas se montrer dans tous leurs atours; mais il est préférable pour elles de s'en abstenir. – Dieu est celui qui entend et qui sait –*

Coran 33 : 55, 59

(55) *Nul reproche à faire aux femmes du Prophète si elles paraissent dévoilées devant leurs pères, leurs fils, leurs frères, les fils de leurs frères, les fils de leurs sœurs et devant leurs femmes et leurs propres esclaves. – Qu'elles craignent Dieu, Dieu est, en vérité, témoin de tout –*

(59) *Ô prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de se couvrir de leurs voiles : c'est pour elles le meilleur moyen de se faire connaître et de ne pas être offensées. – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux –*