

Université de Montréal

Le divorce désamour à l'algérienne ou l'analyse juridique, théologique et empirique du *ḥul'*

Par

Samia Amor

Institut d'études religieuses

Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

©Samia Amor, 2021

Cette thèse intitulée

Le divorce désamour à l'algérienne ou l'analyse juridique, théologique et empirique du hul'

Présentée par

Samia Amor

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Damien Janos

Président-rapporteur

Professeur Patrice Brodeur

Directeur de recherche

Professeure Denise Couture

Membre du jury

Professeur Omar Farahat

Examineur externe

Résumé

Cette recherche se propose de faire une analyse de la dissolution du lien matrimonial spécifique aux épouses musulmanes, le divorce désamour ou *hul'*. Cette faculté de divorcer élaborée par la casuistique doctrinale islamique sunnite ou *fiqh* sera reprise par le Code algérien de la famille promulgué en 1984. Le mode de divorce impartit exclusivement aux femmes fera l'objet de critiques sur le plan théologique et sur le plan juridique.

Dans la théologie du droit dans la tradition islamique, il s'agira d'interroger les fondements religieux du divorce désamour à travers les sources fondamentales du *Qor'ān* et de la Sunna en relation avec le *fiqh*. En reflet, l'examen de la positivisation de la norme islamique dans le Code algérien de la famille conduira à porter un regard sur l'articulation entre ce référent religieux d'origine scolastique et les normes juridiques de production étatique et d'inspiration positiviste caractéristique du Droit algérien, lequel se comprend comme un phénomène juridique spécifique circonscrit aux frontières du pays. L'intérêt porté à cette conjonction internormative, dénommée pour les fins de la présente étude comme une normativité axio-juridique, conduit à rendre compte de son effectivité et donc de son application par les personnes concernées par le divorce désamour qui se trouvent à l'extérieur d'un pays à majorité islamique.

L'étude envisagée poursuit deux objectifs : l'un épistémologique et l'autre ethnographique. L'objectif épistémologique cherche à comprendre dans une visée heuristique l'intérêt d'un cadre théorique féministe, mais aussi islamique et décoloniale, concomitamment critique de l'interprétation par le *fiqh* de ce type de désunion, et du Droit algérien forgé dans un cadre colonial positif et dans des emprunts locaux (coutume, usages et *fiqh* sunnite de l'École malékite), pour l'étude de cette pratique spécifique en islam. Quant à l'objectif ethnographique, il tend à travers une recherche empirique à saisir la subjectivisation du rapport à la transcendance. L'analyse porte sur les actions d'un groupe de femmes musulmanes, croyantes et pratiquantes, d'ascendance algériennes exilées, au cours de la décennie 2000-2010 à Montréal. Des femmes qui ont pris la décision unilatérale d'introduire une procédure de divorce à Montréal plutôt qu'en Algérie. Par ce fait, leur démarche se trouve au croisement de normes juridiques (Code civil du Québec et Loi sur le divorce) sans égard à la normativité axio-juridique algérienne (Code algérien de la famille) qui régit, habituellement, le divorce des Musulman.e.s.

La réflexion inspirée par ces objectifs formulés dans un contexte d'individualisation du croire et de la pratique, a conduit en premier, à la conclusion d'une inégalité juridique intrinsèque à la normativité axio-juridique inscrite dans le Code algérien de la famille et à sa conceptualisation. Et consécutivement, la lecture personnelle du *Qor'ān* indépendante de celle du *fiqh* sunnite, a induit une seconde conclusion :

l'absence d'un fondement *qor'āni* du divorce désamour. L'introduction initiale du *ḥul'* dans le corpus religieux et subséquemment dans la législation algérienne contemporaine peut se comprendre comme l'expression d'un déni aux femmes, contrairement aux hommes, du droit de se défaire des liens matrimoniaux. Finalement, cette recherche a mis en lumière l'agencéité d'un groupe de femmes, musulmanes, croyantes et pratiquantes, d'ascendance algérienne, exilées à Montréal et qui ont fait le triple choix : initier le divorce, le faire selon les lois de la société d'arrivée et le faire en dehors des balises juridiques du *fiqh* sunni relatif au *ḥul'*.

Mots clés : Normativité axio-juridique, inégalité juridique, Droit algérien, Code algérien de la famille, analyse féministe critique et coloniale du droit, analyse critique du féministe islamique du *fiqh*, divorce désamour ou *ḥul'*, épouses musulmanes et pratiquantes exilées et résidant à Montréal.

Abstract

This research analyses the dissolution of the matrimonial bond that is specific to Muslim spouses: the divorce out of love or *ḥul'*. This faculty of divorce posed by the Sunni Islamic doctrinal casuistry of *fiqh* and taken up by the Algerian Family Code. This notion will be criticized both theologically and legally.

Theologically and with respect to traditional Islamic law, we will be questioning the religious foundations of disenfranchised divorce through the fundamental sources of the *Qor'ān* and Sunna in relation to *fiqh*. In reflection, the examination of the positivisation of the Islamic norm in the Algerian Family Code will lead us to look at: the articulation between this religious referent of scholastic origin and the legal norms of state production of positivist inspiration; both characteristic of the Algerian Law and to be understood as a specific legal phenomenon circumscribed to the borders of the Algerian state. The interest in this internormative conjunction is denominated for the purposes of this study as an axio-legal normativity and will lead to an account of its effectiveness. Therefore, we focus on its application to those affected by the disenfranchised divorce who are living outside of a predominantly Muslim country.

This proposed study has two objectives: one that is epistemological and the other that would be ethnographic. Therein, the epistemological objective seeks to understand in a heuristic perspective the interest of a feminist theoretical framework, but also one that is inherently Islamic and decolonial. Concomitantly, we seek a critical interpretation of the *fiqh* that affects this type of disunity, the Algerian law forged in a colonial positive framework, and local borrowings (customs, uses and Sunni (Malekite) *fiqh*) for the study of this specific practice in Islam. As for the ethnographic objective, it tends, through empirical research, to grasp the subjectivization of the relationship to transcend the ancestry of Algerian Muslim wives who immigrated with their husbands, settled in Montreal, made the unilateral decision to divorce, and who by this fact, utilize a disparity in the repertoire of aligned strategic actions. The reflection inspired by these objectives, formulated in a context of individualization of beliefs and practices, led to the proposition of a conceptualization of the legal inequalities intrinsic to the axio-legal normativity inscribed in the Algerian family code.

The reflection inspired by these objectives formulated in a context of individualization of belief, led first to the conclusion of a legal inequality intrinsic to the axio-legal normativity inscribed in the Family Algerian code and to its conceptualization. And consecutively the personal reading of *Qor'ān*, independent of the Sunni *fiqh* induced a second conclusion: the lack of a *qor'ani* basis of divorce. The initial introduction of *ḥul'* into the religious corpus and subsequently into contemporary legislation can be understood as the expression of a deny to women, unlike men, of the right to unilaterally break off marital ties. Finally, this

research sheds light on the agency of a group of muslim, practicing and believing women of Algerian descent and exiled in Montreal, who have made the triple choice: to initiate the divorce, to do it according to laws of the society of happened and to do so outside the legal guidelines of the Sunni *fiqh* relating to *hul'*.

Keywords: Normativity, axio-legal, legal inequality, Algerian law, Algerian family law, critical and decolonial feminist analysis of law, critical islamic feminist analysis of Sunni *fiqh*, disenchantment divorce or *hul'*, ancestry Algerian Muslim (believers and practitioners) wives exiled and settled in Montreal.

Transliteration selon Brill Online (version Brockelmann)

Lettre arabe	Brockelmann	Lettre arabe	Brockelmann
ء	'	ع	'
ا	a, ā, Ā	غ	ġ/Ĝ
ب	B	ف	F
ت	T	ق	q/ Q
ث	ṭ	ك / ك	K
ج	ġ/ Ĝ	ل	L
ح	ḥ	م	M
خ	ḫ	ن	N
د	D	ة	a; at in idāfa
ذ	ḏ	هـ	H
ر	R	و	ū; uw;u;w
ز	Z	ي	ī-iy-; i;y
س	S	Voyelles courtes	a, e, i, o, ō, u, ū
ض	ḏ		
ط	ṭ		
ظ	ẓ		

Tableau 1. – Table de translittération pour Brill online (version Brockelmann)

La Table de translittération selon Brill Online (version Brockelmann) s'accompagne des informations reproduites ci-après et qui serviront à la transcription en lettres latines des mots arabes utilisés dans le corps du présent travail :

« Remarques de Brill Online concernant Brockelmann :
 Qur'ān écrit **Qor'**ān (ou Qor'ān) 'Umar écrit 'Omar (abrégé. 'O.)
 Zubayr écrit Zubair, Tayyib écrit Taiyib, etc.
 Références au Coran : Q n° sourate : verset. Exemple : Q 2 : 106.
 Dates : Hijra/EC; toutes les dates sont écrites en entier dans la translittération arabe. »

Sur la base de cette grille, les termes arabes seront écrits dans une orthographe phonétique latine qui se rapproche le plus possible de l'orthographe phonétique originelle. Par exemple, tout au long de ce travail,

les termes *Qor'ān*, *qor'āni* et *qor'ānia* seront employés à la place de Coran et coranique. Il en sera de même pour *ḥalīf* (calife) et *ḥalīfa* (califat) ou encore *'āya* (sing.) ou *'āyāt* (plur.) au lieu de verset(s). Tous les mots qui n'ont pas un équivalent en français seront donnés directement dans leur translittération de l'arabe. Et tous les mots communs translittérés seront écrits en caractères italiques.

Pour les noms propres d'auteurs arabes classiques ou contemporains, on se préoccupera de conserver pour les noms connus leur graphie reconnue, comme pour Arkoun, Sanhuri ou Shahrur. Et pour les autres, il sera fait usage de la translittération dans la phonétique latine. Pour ce qui est de la traduction des versets coraniques (*'āyāt qor'ānia*) elle s'appuie essentiellement sur celle de Denise Masson¹, même si le travail semble, à mon avis, puiser plus dans les commentaires des Écoles juridiques sunnites que dans le texte *qor'āni* lui-même. À titre d'exemple, la *'āya* 229 de la *sūra* 2, *Al-Baqara* (La Vache), qui est au centre de cette recherche reprend la notion doctrinale de « compensation » pour traduire le verbe *'aftadat* doté d'un sens polysémique, comme il sera démontré ultérieurement. Aussi, lorsque la traduction semble s'éloigner du contenu initial, et que la *'āya* peut se comprendre autrement que simplement dans une lecture littérale ou dans une lecture historico-critique, nous ferons la proposition d'un entendement personnel en tant que lectrice en quête de vérité. Et cela, sans prétentions herméneutiques, mais dans le souci de rapprochement du texte *qor'āni*, d'une exigence vis-à-vis de soi-même et des exigences d'un travail de recherche académique. En ce qui concerne la traduction des termes de l'arabe au français, tout en étant amputés de la richesse et des nuances liées à la plurivocité du vocable originaire, leur sauvegarde se fera avec des réserves. Et, si l'analyse nécessite une explication, les références qui ont contribué à l'inspiration seront citées.

Tout au long de ce travail, les références au texte fondamental du *Qor'ān* se feront selon un code et un ordre distinct. Dès lors, le renvoi à un extrait se fera dans le respect de la grille du Brill Online : Q pour *Qor'ān* suivi d'un chiffre correspondant à l'ordre de classement de la *sūra* citée, accompagné de deux points pour introduire en référence numérique la *'āya* concernée, à titre d'exemple, la citation correspondra à Q 4 : 1 ou parfois *Qor'ān* 4 : 1².

¹ Denise Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.

² Cette *'āya* est traduite de la façon suivante par D. Masson : « Ô gens ! Faites confiance en Votre Unificateur (*rabb*) qui vous a créé d'une seule âme et a formé une paire (*zawġ*) qui a engendré des hommes et des femmes. Et faites confiance en Allah auprès de qui vous serez interrogés sur les liens de parenté car Allah prend tout en considération. »

Finalement, en ce qui concerne le prophète de l'islam, on écrira Muḥammad (ﷺ)³ plutôt que Mahomet. Le premier signifie « le louangé » et la translittération choisie ici correspond à l'écriture en arabe. Alors que le second nom veut dire le « non louangé ». Pour le prophète de l'*islām* ainsi que les autres prophètes dans la tradition islamique, leurs noms dans la translittération retenue s'accompagnent de la formule d'eulogie attribuée, soit « paix sur lui » (*'alayhi al-salām*) ou encore selon l'acronyme AS, comme : 'Īsā (AS), Mūsā (AS) ou 'Ibrāhīm (AS).

³ Formule d'eulogie qui peut se traduire par : « Que la Paix et la Bénédiction d'*Allāh* soit sur lui ».

Table des matières

Résumé	3
Abstract.....	5
Transliteration selon Brill Online (version Brockelmann)	7
Table des matières.....	10
Liste des tableaux.....	15
Liste des figures	17
Liste des sigles et abréviations.....	18
Publications et acronymes.....	21
Abréviations usuelles et locutions latines.....	22
Remerciements.....	24
INTRODUCTION	26
Contexte	27
Objet de la recherche	31
Objectifs de la recherche.....	33
Apports et limites du projet de recherche	34
Présentation du plan	36
Prolégomènes : quelques préalables conceptuels utiles à la recherche sur le divorce dans la tradition islamique sunnite	38
a) « Droit musulman »	41
b) Fiqh	43
c) 'iğtihād	46
d) Islām	47
e) Mahr	49
f) Šarī'a.....	52
g) ḥadīṭ.....	53
PARTIE I : DIVORCE EN DROIT ALGÉRIEN ENTRE NORME JURIDIQUE ET RÉFÉRENT RELIGIEUX.....	59
INTRODUCTION.....	59
1. LA REFERENCE RELIGIEUSE EN DROIT ALGERIEN AU NIVEAU DU DIVORCE : MISE EN CONTEXTE.....	59
Introduction.....	59
1.1 Du divorce dans le Qor'ān ou le consensus scolastique pour des modes de divorces	61
1.1.1 Prescription qor'ānia : balises ou obligations de conduite ?	62
1.1.2 Discours interprétatif sur le divorce	64
1.1.3 L'émergence du divorce désamour	67
1.2 Du divorce dans le « droit musulman » colonial ou l'épouse indigène comme enjeu politique	74
1.2.1 Nationalité sans citoyenneté	74
1.2.2 Retour aux interprétations doctrinales musulmanes : « droit musulman » applicables aux sujets musulmans.....	77
1.3 Du divorce dans le C.a.f. ou la positivisation du référent religieux.....	79

1.3.1 Positivisation du référent religieux et particularités	79
1.3.2 Nature de la positivisation selon la grille du « tracé et de la mesure » : identification d'une normativité axio-juridique.....	80
1.3.2.1 Les fonctions de la norme du point de vue de Catherine Thibierge.....	80
1.3.2.2 Identification juridique du référent religieux : norme dans le droit	83
1.3.2.3 Choix sémantique de la normativité axio-juridique	87
1.4 Du divorce en exil : tensions normatives.....	88
1.4.1 Identification des Algérien.ne.s : exilé.e. s vs. immigré.e. s	89
1.4.2 État de la recherche sur cette population d'exilé.e.s et la rupture matrimoniale	90
Conclusion	94
2. LE DIVORCE DÉSAMOUR : POSTURES THÉORIQUES – CADRE OPÉRATOIRE.....	95
Introduction.....	95
2.1 La chercheuse et le chercheur face à leur objet.....	96
2.1.1 Neutralité axiologique ou positionnement ?	97
2.1.1.1 Principe académique de la neutralité axiologique	97
2.1.1.2 L'épistémologie féministe du positionnement.....	99
2.1.2 Universalité de la norme juridique et utilité du genre	104
2.1.2.1. Universalité de la norme juridique	104
2.1.2.2 Utilité du genre	108
2.2 Dans une analyse féministe du droit	112
2.2.1 Analyse féministe du droit	112
2.2.2 Angles morts de l'analyse féministe du droit : la diversité et l'interdisciplinarité	115
2.2.2.1 Diversité d'expériences du positionnement.....	115
2.2.2.2 Interdisciplinarité.....	117
2.3 Une proposition théorique adaptée : analyse féministe du Droit algérien, dans une critique décoloniale et religieuse, ainsi que conceptualisation de l'inégalité juridique (ḍarār)	123
2.3.1 Fondements conceptuels d'une analyse féministe du Droit algérien dans une critique décoloniale et religieuse.....	123
2.3.1.1 Analyse critique du droit par l'intersectionnalité	123
2.3.1.1.1 Analyse critique et « juriste Critique »	123
2.3.1.1.2 Analyse critique et intersectionnalité	125
2.3.1.2 Critique de la norme juridique : décolonialité du genre	129
2.3.1.3 Critique de la normativité religieuse : Gender jihad.....	137
2.3.2 Conceptualisation de l'inégalité juridique (ḍarār)	141
2.3.2.1 Inégalité juridique : revers de l'égalité	142
2.3.2.2 Inégalité juridique : un tort (ḍarār).....	144
2.3.2.3 Essai de définition.....	146
2.4 Cadre opératoire de l'inégalité juridique en Droit algérien	147
Conclusion	155
3. OPÉRATIONNALISATION DE LA RECHERCHE: AVERS ET REVERS, DE LA COLLECTE DE DONNÉES À L'ÉTHIQUE DE LA CHERCHEUSE ET À L'ANALYSE DES DONNÉES.....	156
Introduction.....	156
3.1 Méthodologie qualitative : choix par défaut.....	157

3.1.1. Recherche qualitative	159
3.1.2 Techniques de l'analyse de contenu et des analyses structurale et intratextuelle.....	162
3.1.2.1 Analyses structurale et intratextuelle qor'ānia	162
3.1.2.2 Analyse structurale du droit	175
3.1.2.3 Analyse structurale de contenu.....	182
3.2 Choix des méthodes	186
3.2.1 Données documentaires	187
3.2.1.1 'Āyāt qor'ānia.....	187
3.2.1.2 Dispositions légales.....	188
3.2.2 Données orales	191
3.2.2.1 Outil méthodologique : entrevue semi-directive	192
3.2.2.2 Grille d'entretien	193
3.2.2.3 Recrutement des participantes	194
3.2.2.4 Déroulement des entrevues	197
3.2.2.5 Traitement informatique	199
3.3 Considérations éthiques : la posture de la chercheuse de l'intérieur ou le Muslim Woman Standpoint.....	200
3.3.1 Réflexivité sur sa propre subjectivité.....	200
3.3.1.1 Précision terminologique.....	200
3.3.1.2 Chercheuse racisée de l'intérieur ou le Muslim Woman Standpoint	202
3.3.2 Dilemmes du terrain et balises objectives.....	203
3.3.2.1 Chercheuse de l'intérieur : entre subjectivité et objectivité	204
3.3.2.2 Balises : réflexivité et tiers objecteur	206
3.4 Analyse des données	208
3.4.1 Démarche des analyses structurales	208
3.4.2 Stratégie de rédaction	209
Conclusion	210
CONCLUSION DE LA PARTIE I	212
PARTIE II : ANALYSE DE L'INÉGALITÉ JURIDIQUE EN DROIT ALGÉRIEN : LE DIVORCE DÉSAMOUR COMME EXEMPLE	215
INTRODUCTION.....	215
4. DE QUELQUES NORMES POSÉES À L'ÉPREUVE DE L'INÉGALITÉ JURIDIQUE.....	218
Introduction.....	218
4.1 Le paradoxe de la norme d'égalité	219
4.1.1 Égalité constitutionnelle universelle ou l'art. 29 de la Constitution de 1996.....	219
4.1.2 Le religieux dans le Droit algérien.....	229
4.1.2.1 « L'Islam religion de l'État : art.2 de la Constitution de 1996.....	229
4.1.2.2 Principes du droit musulman comme sources du droit civil : art. 1 al.2 du Code civil algérien.....	239
4.1.2.3 « Référence aux dispositions de la chariâa » : art. 222 du C.a.f.....	249
4.2 Norme explicite : l'inégalité juridique et lecture personnelle du référent religieux du hul'	260
4.2.1 Présentation de la Rhétorique qor'ānia sur le divorce	261

4.2.2 La rhétorique qor'ānia sur le divorce à travers deux injonctions : ṣadāq et ḥudūd-Allāh..	265
4.2.2.1 Principe du ṣadāq : dilemme face au divorce	265
4.2.2.2 Ḥudūd-Allāh	274
4.2.3 La rhétorique scolastique sur le divorce désamour.....	281
4.2.3.1 Commentaires classiques : ta'wīl, tafsīr ou opinion personnelle ?	281
4.2.3.2 Ḥadīt Ḥabība, Ğamīla ou Maryām, trois (3) femmes et un homme : Thabit Ibn Qays divorcé par désamour.....	296
4.2.4 Du ta'wīl médiéval à la lecture personnelle contemporaine.....	305
4.2.4.1 Méthode d'analyse : quels choix ?	305
4.2.4.2 Repérage des 'āyāt du divorce	306
4.2.4.3 Arrêt sur les 'āyāt dans des analyses littérale, intratextuelle et structurale.....	308
4.2.4.4 Autre possibilité de lecture des 'āyāt qor'ānia.....	323
4.2.4.4.1 La 'āya matricielle : Q 2 :229.....	334
4.2.4.4.2 Analyse de la 'āya matricielle : Q 2 :229.....	335
4.2.4.4.3. Proposition d'une possible lecture du divorce : le divorce à l'amiable comme résolution du différend matrimonial à défaut de reprise de la vie commune.....	338
4.3 Norme implicite : l'inégalité juridique et la lecture juridique du Droit algérien	357
4.3.1 Les joueurs : une assignation de positions	360
4.3.2 La mise en jeu : liberté ou soumission.....	371
4.3.3 Le fonctionnement du jeu.....	372
4.3.4 La règle de l'inégalité juridique pour la paix du nouvel ordre néo-patriarcal	376
Conclusion	383
5. NORME ENGENDRÉE : DILEMME DANS LE HORS-JEU OU LA REDÉFINITION DU JEU DE L'INÉGALITÉ JURIDIQUE EN EXIL.....	384
Introduction.....	384
5.1 L'agencéité en action.....	387
5.1.1 Acculturation juridique et agencéité exilique.....	387
5.1.2 Individualisation religieuse exilique.....	395
5.2 Le choix du for québécois	402
5.2.1 À la recherche du divorce religieux.....	402
5.2.2 Réception du divorce religieux par les tribunaux du Québec : de quelques jugements et proposition doctrinale.....	406
5.3 Rapport à la normativité axio-juridique : profils dégagés	425
5.3.1 Profil conformiste : priorité à la tradition religieuse	425
5.3.2 Profil légaliste : priorité au droit.....	428
5.3.3 Profil stratège : priorité aux intérêts personnels.....	429
5.3.4 Profil dissident : priorité à l'autonomie	432
5.4 Innovations dans la résolution du conflit matrimonial ou l'émergence d'un <i>islām</i> exilique	434
5.4.1 Option pour le divorce sur projet d'accord comme moyen d'éviter le divorce religieux non consenti	434
5.4.2 L'union ḥalāl (conjoint de fait adaptée).....	441
Conclusion	445

6. RETOUR SUR LA RECHERCHE : ET SI C'ÉTAIT À REFAIRE COMMENT S'Y PRENDRE ?.....	446
Introduction.....	446
6.1 Retour sur les objectifs de la recherche.....	446
6.2 Retour sur le cadre théorique et la démarche.....	448
Conclusion.....	450
CONCLUSION DE LA PARTIE II.....	451
PARALIPOMÈNES : L'INÉGALITÉ JURIDIQUE À TRAVERS LES EFFETS DU DIVORCE.....	452
Introduction.....	452
1. Pension alimentaire pour l'épouse.....	455
1.1 Fondement religieux d'une typologie de PA et dispositions axio-religieuses du C.a.f.	455
1.2 Temporalité d'une pension alimentaire.....	456
2. Régime matrimonial axio-juridique.....	460
2.1 Le régime implicite de la séparation des biens.....	460
2.2. Le régime contractuel de la communauté des biens.....	461
Conclusion.....	464
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	466
Références bibliographiques.....	476
Banques de données juridiques.....	476
Dictionnaires.....	476
Repères bibliographiques.....	477
Jurisprudence.....	478
Articles et ouvrages en version numérique.....	480
Articles dans revues ou ouvrages.....	487
Ouvrages.....	523
Annexes.....	536
Annexe I : Lexique de Meynet pour l'analyse rhétorique.....	536
Annexe II : Principales règles d'écriture.....	539
Annexe III : Canevas d'entretien.....	540
Annexe IV : Formulaire de consentement.....	542

Liste des tableaux

<i>Tableau 1.</i> –	Table de translittération pour Brill online (version Brockelmann).....	7
<i>Tableau 2.</i> –	Tableau des profils	155
<i>Tableau 3.</i> –	Traductions réputées en langue française de la <i>'āya</i> 229 de la <i>sūra</i> 2	164
<i>Tableau 4.</i> –	Tableau de traductions en langue anglaise de la <i>'āya</i> 229 de la <i>sūra</i> 2.....	165
<i>Tableau 5.</i> –	Répertoire des <i>'āyāt</i> sur le divorce dans le <i>Qor'ān</i>	169
<i>Tableau 6.</i> –	La table de jeu du divorce désamour ou la règle du néopatriarcat	181
<i>Tableau 7.</i> –	Tableau des structures optionnelles présentes pour les participantes	186
<i>Tableau 8.</i> –	Diptyque des paires d' <i>āyāt</i> sur le divorce et indices d'un processus de divorce à l'amiable	188
<i>Tableau 9.</i> –	Tableau synthèse des données de la recherche.....	210
<i>Tableau 10.</i> –	Tableau des données et convention de lecture	210
<i>Tableau 11.</i> –	Tableau d'une traduction comparative de <i>'āya</i> 229 de la <i>sūrat</i> 2	261
<i>Tableau 12.</i> –	Ḥadīṭ Habiba dans le Sahih Al-Bukhārī	262
<i>Tableau 13.</i> –	Diagramme de Farren de la <i>sūra</i> Al- <i>Baqara</i> (2010: 19-20)	263
<i>Tableau 14.</i> –	Tableau comparatif <i>'āya</i> 143 de la <i>sūrat</i> 2.....	264
<i>Tableau 15.</i> –	Tableau de l'exigence <i>qor'ānia</i> au niveau de la validité du mariage	270
<i>Tableau 16.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 235 de la <i>sūrat</i> 2	270
<i>Tableau 17.</i> –	Tableau comparatif de certaines <i>'āyāt</i> sur le sort du <i>ṣadāq</i> en lien avec un projet de vie commune	271
<i>Tableau 18.</i> –	Tableau comparatif des traductions de la <i>'āya</i> 19 de la <i>sūra</i> 4.....	272
<i>Tableau 19.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 22 de la <i>sūra</i> 4.....	272
<i>Tableau 20.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 19 de la <i>sūra</i> 4.....	273
<i>Tableau 21.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 38 dans la <i>sūra</i> 5 et de la <i>'āya</i> 2 dans la <i>sūra</i> 24	277
<i>Tableau 22.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 70 dans la <i>sūra</i> 25.....	279
<i>Tableau 23.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 7 dans la <i>sūra</i> 3	282
<i>Tableau 24.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 56 de la <i>sūra</i> 40	284
<i>Tableau 25.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> de la <i>sūra</i> 3	287
<i>Tableau 26.</i> –	Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 29 de la <i>sūra</i> 38	289
<i>Tableau 27.</i> –	Tableau <i>ḥadīṭ</i> Habiba dans <i>Ṣaḥīḥ Al-Bukhari</i> : narration Ibn'Abbas	298
<i>Tableau 28.</i> –	Tableau <i>ḥadīṭ</i> Habiba dans <i>Ṣaḥīḥ al-Bukhari</i> : narration Ikrima Ibn Khalid	298
<i>Tableau 29.</i> –	Tableau <i>ḥadīṭ</i> Jamilah dans le Sunan Ibn Majah	299
<i>Tableau 30.</i> –	Tableau des rapporteurs du <i>ḥadīṭ</i> Habiba	301

<i>Tableau 31.</i> – Tableau de la <i>'āya</i> 164 de la <i>sūra</i> 2, des <i>'āyāt</i> 9 et 41 de la <i>sūra</i> 17 et de la <i>'āya</i> 4 de la <i>sūra</i> 45.....	307
<i>Tableau 32.</i> – Tableau synoptique des <i>'āyāt</i> et des concepts clés	313
<i>Tableau 33.</i> – Tableau comparatif des <i>'āyāt</i> 31-32 de la <i>sūra</i> 2	315
<i>Tableau 34.</i> – Tableau de la médiation conjugale <i>ṣulḥ</i>	318
<i>Tableau 35.</i> – Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 10 de la <i>sūra</i> 4.....	318
<i>Tableau 36.</i> – Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 110 de la <i>sūra</i> 3	320
<i>Tableau 37.</i> – Tableau de libre lecture des <i>'āyāt</i> 29 et 24 des <i>ṣūrāt</i> respectives 38 et 47	325
<i>Tableau 38.</i> – Tableau de la <i>'āyā</i> 26-27 de la <i>sūra</i> 3.....	325
<i>Tableau 39.</i> – Tableau de la <i>'āya</i> 13 de la <i>sūra</i> 42	326
<i>Tableau 40.</i> – Tableau <i>Qor'ān</i> 2 : 136, <i>Qor'ān</i> 7 : 205, <i>Qor'ān</i> 16 : 44, <i>Qor'ān</i> 54 : 17 et <i>Qor'ān</i> 80 : 11 à 16	327
<i>Tableau 41.</i> – Tableau du message : unicité dans la pluralité	328
<i>Tableau 42.</i> – Tableau des <i>'āyāt</i> et <i>ṣūrat</i> sur le discours divin en tant que <i>ḥadīṭ</i>	330
<i>Tableau 43.</i> – (Q 7 : 185; Q 39 : 23; Q 45 : 6; Q 52 : 34; Q 68 : 44; Q 77 : 50).....	330
<i>Tableau 44.</i> – Tableau comparatif de la description du <i>Qor'ān</i> par lui-même, Q 2 : 164; Q 17 : 9 et 41; Q 45 : 4.....	332
<i>Tableau 45.</i> – Tableau Traduction de D. Masson de la <i>'āya</i> 229 de la <i>sūra</i> 2.....	334
<i>Tableau 46.</i> – Tableau synthèse du différend matrimonial et de sa résolution	340
<i>Tableau 47.</i> – Tableau des locutions de coordination : <i>وَ</i> (et)]- <i>إِلَّا</i> (<i>'illā</i> (sauf)).....	344
<i>Tableau 48.</i> – Tableau comparatif de la <i>'āya</i> 21 de la <i>sūra</i> 4	344
<i>Tableau 49.</i> – Tableau comparatif de de la <i>'āya</i> 21 de la <i>sūra</i> 4	352
<i>Tableau 50.</i> – Lecture personnelle.....	354
<i>Tableau 51.</i> – Tableau comparatif des lectures de la <i>'āya</i> 229 de la <i>sūra</i> 2	354
<i>Tableau 52.</i> – Tableau des délais de viduité	457

Liste des figures

Figure 1. – Figure du divorce désamour élaboré selon la lecture personnelle du consensus scolastique sunnite (<i>iğmā'</i>)	168
---	-----

Liste des sigles et abréviations

Législation

Algérie

- A.E.** Accord d'Évian, 1962, *Déclaration, Journal officiel de la république française*, n°3019-3032.
- Avis** Avis n°01/16 A.RC/CC/ du 28 janvier 2016 relatif au Projet de loi portant révision de la Constitution, *JORADP* n°06 du 3 février 1996, p. 3.
- Constitution** Loi n°16-01 du 06 mars 2016, *JORADP* n° 14 du 07 mars 2016, portant modification de la Constitution de la République algérienne démocratique et populaire ou Constitution. Loi qui modifie la Loi n°08019 du 15 novembre 2008, *JORADP* n° 63 du 16 novembre 2008, p. 8. Loi qui modifie la Loi n°02-03 du 10 avril 2002, *JORADP* n°25 du 14 avril 2002, p. 11.
- C.a.f.** Code algérien de la famille
Ordonnance n° 05-02 du 27 février 2005 portant modification du Code de la famille, *JORADP* n° 15, p. 17 et suiv.
Loi n°84-11 du 09 juin 1984 portant Code de la famille, *JORADP* du 12 juin 1984.
- Charte d'Alger** (1964) < <http://www.elmouradia.dz/francais/symbole/textes/charte%20d'alger.ht> >
- C.c.a.** Code civil algérien
- C.S.** Cour supérieure
- C.p.a.** Code procédure algérien
Loi n°06-23 du 20 décembre 2006 portant modification du Code pénal algérien, *JORADP* n°84, p. 10 et suiv.
Loi n° 04-15 du 10 novembre 2004, portant modification du Code pénal algérien, *JORADP* n° 71, p. 7 et suiv.
Ordonnance n°66-156 du 8 juin 1966 portant code pénal
Loi n°05-10 du 20 juin 2005 portant modification du Code civil algérien, *JORADP* n°44, p. 15 et suiv. ou C.c.a.
Ordonnance n°75-58 du 26 septembre 1975 portant Code civil algérien.
- D.P.** Décret présidentiel n°96-438 du 7 décembre 1996, relatif à la promulgation au *JORADP* de la révision constitutionnelle adoptée par référendum du 28 novembre 1996, *JORADP* n°76 du 8 décembre 1996.
- JORADP** Journal officiel de la République algérienne démocratique et populaire peut se retrouver dans une forme abrégée sous l'acronyme *J.O.R.A.* (Journal officiel de la République algérienne)

Loi sur la langue

Ordonnance n°96-30 du 21 décembre 1996, modifiant et complétant la Loi n°91-05 du 16 janvier 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe, *JORADP* n°81 du 22 décembre 1996, p. 5.

n°91-05 du 16 janvier 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe, *JORADP* n°03 du 16 janvier 1991, p. 38.

Ordonnance n°71-2 du 20 janvier 1971 portant extension de l'ordonnance n°68-92 du 26 avril 1968 rendant obligatoire pour les fonctionnaires et assimilés la connaissance de la langue nationale, *JORADP* n°7 du 22 janvier 1971, p. 102

Ordonnance n°68-92 du 26 avril 1968 rendant obligatoire, pour les fonctionnaires et assimilés, la connaissance de la langue nationale, *JORADP* n°36 du 3 mai 1968, p. 350.

L.R. (loi référendaire)

Proclamation des résultats du référendum d'autodétermination du 1^{er} juillet 1962, *Journal officiel de l'État algérien*, 6 juillet 1962, n°1, p. 3
< <http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm> >

Loi n°62-157 du 31 décembre 1962 portant reconduction jusqu'à nouvel ordre de la législation en vigueur au 31 décembre 1962, *JORADP* n°2 du 11 janvier 1963, p. 18.
< <http://www.joradp.dz/HFR/Index.htm> >

L.C. Lois coloniales en vigueur de 1962 à 1975

Ordonnance n°73-29 du 5 juillet 1973 portant abrogation de la loi n°62-157 du 31 décembre 1962, tendant à la reconduction, jusqu'à nouvel ordre, de la législation en vigueur au 31 décembre 1962, *JORADP* n°62, du 3 août 1973, p. 678.

Lois sous la colonisation

Capitulation d'Alger

Convention du 5 juillet 1830 connue sous le nom de la Capitulation d'Alger : Michel RIVIÈRE (dir.), *Pandectes françaises. Nouveau répertoire de doctrine, de législation et de jurisprudence*, Tome XIV, Paris, Librairie Marescq Ainé/Plon, 1886-1909, p. 469 < <https://books.google.ca/books> >.

C.N. Code Napoléon ou Code napoléonien.

Fem.kab. CAC, ministère de la justice, 20020495, article 3, décret du 19 mai 1931 *réglementant la condition de la femme kabyle.*

L.E.C. Loi portant modification de la loi du 23 mars 1882, sur la constitution de l'état civil des indigènes musulmans de l'Algérie, *Journal officiel* du 3 avril 1930, *Revue algérienne de législation et de jurisprudence (RA)*, 1931, p. 173.

L.F.K. Loi du 2 mai 1930 *concernant la déclaration des fiançailles et l'âge au mariage des Kabyles*, *Journal officiel* du 23 mai 1930, *RA*, 1930, III, p. 197.

Sénatus-Consulte du 14 juillet 1865 portant sur l'état des personnes et la naturalisation en Algérie,
< <http://mjp.univ-perp.fr/france/sc1865-0714.htm> >

CSA Cour suprême d'Algérie

Québec

C.c.Q. Code civil du Québec, RLRQ, c. C-1991, Livre Dixième : Du droit international privé \Titre premier : dispositions générales

C.p.c. Code procédure civile, chapitre C-25-01

L.A.E. Loi sur l'accès à l'égalité en emploi dans les organismes publics du Québec, L.R.Q., c A-2.01, de 2006, < <http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/ShowDoc/cs/A-2.01> >

Canada

L.E. Loi sur l'équité en matière d'emploi, L.C. 1995, ch. 44, sanctionnée le 15 décembre 1995,
< <https://lois-laws.justice.gc.ca/fra/lois/e-5.401/index.html> >

L.D. Loi sur le divorce, L.R.C. (1985), ch.3 (2^e suppl.), < <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/d-3.4/> >

Loi réformatrice Loi modifiant la Loi sur le divorce, la Loi d'aide à l'exécution des ordonnances et des ententes familiales et la Loi sur la saisie-arrêt et la distraction de pensions et apportant des modifications corrélatives à une autre loi, L.C. 2019, c.16 :

< <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/d-3.4/> >

C.S.C. Cour suprême du Canada

Législations françaises

Droit d'asile Loi 98-349 du 11 mai 1998 relative à l'entrée et au séjour des étrangers en France et au droit d'asile, JORF n°109 du 12 mai 1998 page 7087

Conventions internationales

Conv. Réfug. Convention de Genève relative au statut des réfugiés du 28 juillet 1951 et son protocole de 1967, < <http://www.unhcr.org/fr/4b14f4a62> >

Conv. DHLF Protocole n°14 de 2004 (STCE n°194) à la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales, amendant le système de contrôle de la Convention (entrée en vigueur le 1^{er} juin 2010),
< <https://rm.coe.int/CoERMPublicCommonSearchServices/DisplayDCTMContent?documentId=090000168008372b> >

Publications et acronymes

AFEAS	Association féminine d'éducation et d'action sociale
Arch. phil. Droit	Archives de philosophie du droit
CEDEJ	Centre d'études et de documentation économique, juridiques et sociales
CERC	Centre Emploi Revenus Cohésion sociale
C.P.P.J.	Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen
CNRTL	Centre Nationale de Ressources Textuelles et Lexicales
FAFRMQ	Fédération des associations de familles monoparentales et recomposées du Québec
FFQ	Fédération des femmes du Québec
FMSH-WP	Fondation Maison des Sciences de l'homme-Working Papers et Position Paper
INSANIYAT	Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales
J.O.	Journal officiel
JORADP	Journal officiel de la République algérienne de la République algérienne démocratique et populaire
L.G.D.J.	Librairie générale de droit et de jurisprudence
NAQD	Revue d'études et de critique sociale
PUF	Presses universitaires de France
PUO	Presses universitaires d'Ottawa
R.A.S.J.E.P.	Revue algérienne des Sciences juridiques, politiques et économiques
RJPIC	Revue juridique et politique, indépendance et coopération
Remm	Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée
R.I.E.J.	Revue interdisciplinaire d'études juridiques
RTD civ.	Revue trimestrielle de droit civil

Abréviations usuelles et locutions latines

Al.	Alinéa
Art.	Article
Cf.	Se rapporter à
Coll.	Collection
Decujus	Défunt
Dir.	Sous la direction
Divide imperia	Diviser et attiser
Ed.	Édition
Ibid.	Même endroit
Infra	Ci-dessous
Licentia	Autorisation divine
Loc.cit	Loco citato (dans l'ouvrage déjà cité)
N°	Numéro
Necessitas est lex temporis	Nécessité fait la loi du moment
Op. cit.	Opere citato
Potestas et auctoritas	Pouvoir absolu
Prima facie	À première vue
Sic et non	Ceci ou cela
Tertius gaudens	tirer profit d'une situation donnée
Vinculum juris	Lien de droit
Vol.	Volume

À ma famille à Montréal, à Londres, en France et en Algérie

« If there's a book that you want to read, but hasn't
been written yet, then YOU must write it. »

Toni Morrison⁴

⁴ In Ellen Brown, « Writing is Third Career for Morrison », *The Cincinnati Enquirer*, 27 Sept 1981, page F11, Column1,
< <https://www.newspapers.com/image/?clipping> >

Remerciements

Tel le bateau de Thésée, cette recherche renvoie à une expérience humaine parmi d'autres, la dissolution du lien conjugal. Elle mobilise la notion d'identité dans une situation d'interaction avec la tradition islamique et l'ensemble des règles juridiques sollicitées tant au Québec qu'en Algérie. Mais qu'est-ce qui reste et qu'est-ce qui change en moi tout au long de cette traversée ?

La métaphore du bateau rend compte de toute l'instabilité par la perte des repères connus et de l'exposition aux contraintes naturelles d'une vie sur l'eau. Même si la croisière se voulait courte, l'environnement mouvant l'a prolongée par nécessité d'un apprentissage des règles de navigation. Mais tout au long de ce voyage, des rencontres opportunes ont contribué à ma survie affective et intellectuelle. Rompant avec les conventions, je commencerai par remercier Alaa Eddine (Aladin), mon époux pour son soutien indéfectible. Il a été et reste la boussole qui m'assure sécurité et liberté. Ensuite, à Yasmine qui, comme un phare m'a éclairée par ses questionnements et ses lectures aussi riches que diversifiées. Son apport a tracé des routes, sur une mer tumultueuse, que je n'avais jamais pensée explorer. À Mehdi qui chaque fois que le bateau est sur le point de larguer les amarres, vient avec son sens pragmatique me rappeler de ne pas prendre le large sur un simple coup de barre et consulter la carte de la voie maritime en vue du prochain port d'attache. De retrouver mon orientation et dessiner le chemin.

Les multiples escales ont permis de croiser d'innombrables personnes. Pour celles qui m'ont accompagnées, mes remerciements vont en premier à mon premier directeur de recherche, le professeur de droit Pierre Noreau pour ses critiques, souvent déstabilisantes, et ses doutes qui ont renforcé ma détermination de poursuivre l'expédition. Mes remerciements vont à mon directeur, le professeur Patrice Brodeur, qui a toujours été là et qui a continué à me faire confiance malgré mes tâtonnements et les revers subis. Il m'a escortée tout au long du chemin par une disponibilité, une écoute compassionnelle, des encouragements, de généreuses conditions de travail et un soutien sans failles. À tous les deux, je leur dois d'avoir été, en dépit pour l'un et grâce à l'autre, une sorte de tiers implicite dans ma relation avec mon objet de recherche. Une mesure absolue, envers laquelle on a une exigence de donner le meilleur de soi.

Ensuite, un grand remerciement aux personnes bienveillantes que j'ai rencontrées tout au long de cette odyssée parsemée d'angoisses et d'incertitudes qui par leur support, leur bienveillance, et leur humour l'ont illuminée. Une pensée particulière à Anne Saris partie trop tôt et qui a cru en moi, à mon amie Monique Dion pour son aide et son amitié. À Mouloud Idir pour m'avoir encouragée à poursuivre ce projet quel que soit le temps consacré. Et à Erdal Gök pour son indéfectible amitié. À Céline Bisson pour sa bonté

et sa lucidité. À Denitsa Ilieva Tsvetkova et à Carmen Chouinard Swann, leur soutien me propulsait, à chaque creux de (la) vague, vers la crête.

Mes remerciements s'adressent également à Abdelaziz Hammaoui, à Stoyan Georgiev et aux frères Markaryan pour leur soutien indéfectible.

Les règles d'éthique ne me permettent pas de nommer toutes ces femmes qui par leur participation à cette traversée, ont fait preuve d'une générosité sans limites dans le partage de leurs paroles et de leurs vies malgré la souffrance des souvenirs. Je les remercie pour leur confiance, sans elles, ce projet n'aurait pu arriver à port.

INTRODUCTION

Est-il vrai que le divorce soit répandu chez les Algérien.ne.s vivant à Montréal ? La question est posée, en 2012, dans le cadre d'une enquête journalistique pour le compte du quotidien algérien *Liberté*. Elle fait écho à une réflexion personnelle née de rencontres dans le cadre d'un stage en médiation familiale.

Au cours de cette expérience professionnelle, dans la majorité des couples croisés, les femmes étaient initiatrices du processus extra-judiciaire, en vue d'un divorce ultérieure à l'amiable. Et elles portaient le hijab. Dès lors, je me demandais de quelles manières divorçaient-elles lorsque le *fiqh* sunnite pose la condition du remboursement du *ṣadāq*, pour le faire ? Pour celles qui se définissaient comme musulmanes et pratiquantes, le divorce pour perte d'amour ou désamour (*ḥul'*) trouve-t-il place ? Cette forme de divorce sera-t-elle appliquée et/ou évoquée dans la demande de divorce sur projet d'accord enregistrée devant les juridictions du Québec ? Le serait-elle si la procédure est litigieuse devant ces mêmes tribunaux ? L'époux pourrait-il réclamer la restitution du *ṣadāq* devant le juge du Québec ? L'ensemble de ces questions constitue la motivation principale de mon engagement dans cette recherche⁵.

La démarche se propose d'explorer un aspect méconnu dans le domaine du droit et dans celui des sciences des religions, soit le divorce désamour dans son élaboration par le *fiqh* sunnite et son incorporation dans le corpus législatif étatique algérien. La littérature disponible sur le *ḥul'* se limite à relater la réforme de la loi sur le *ḥul'* en Égypte en 2000 et sa réception par les tribunaux (Bernard-Maugiron en 2007 et 2011) et la presse (Sonnerved en 2012) ou alors de le discuter dans une approche comparative entre l'Égypte et la Mauritanie (Fortier, 2010).

Des études sont menées sur le recours *ḥul'* devant les tribunaux pakistanais (Mehmood et Farooq, 2014) ou ceux de Zanzibar (Stiles, 2019). La législation sur le *ḥul'* a aussi été analysée dans une perspective comparative entre le Pakistan et la Malaisie (Mehmood, 2016), alors que l'institution même du *ḥul'* l'a été dans une approche diachronique (Zantout, 2006). Ce tour d'horizon sur les travaux sur le désamour en culture juridique islamique indique un intérêt dans une contextualisation contemporaine et ciblée à des régions spécifiques du monde. Mais le Maghreb et particulièrement l'Algérie en sont exclus.

⁵L'étude entreprise se déroule à Montréal, un environnement dans lequel les personnes interviewées évoluent habituellement depuis leur arrivée d'Algérie. La richesse du cadre d'évolution des droits des femmes et du droit de la famille au Québec pourrait servir d'outil analytique, mais s'ouvrir à cette vision engage sur une voie qui dépasse l'objet de la présente recherche et s'en éloignerait.

Aussi, la présente recherche constitue la première étude sur l'analyse du divorce désamour en dehors du monde musulman et dans le contexte de Montréal. Il s'agit d'une nouveauté qui touche aux fondements religieux de la pratique, à son introduction dans la législation algérienne et à son sort entre les mains de femmes musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne, en exil et résidant à Montréal. De plus, la compréhension de l'odyssée du *hul'* nécessite une mise en lien entre le mariage, peu importe la raison, et la tolérance face à la dissolution du lien conjugal.

Contexte

Parler de divorce oblige à comprendre les liens d'attachement nés du mariage. Puisque le divorce des personnes rencontrées s'effectue au Québec, le mariage civil est d'abord, « l'union légitime de deux personnes, à l'exclusion de toute autre personne »⁶. Depuis l'Antiquité et jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le mariage se définissait en Occident, et dans bien d'autres sociétés, comme une union choisie pour des raisons d'alliances familiales et d'intérêts. D'ailleurs, cette alliance se souciait peu de l'amour ou de l'attirance de l'un pour l'autre. L'attachement amoureux au sein du mariage ne s'impose qu'au siècle dernier (Caron-Verschave et Ferroul, 2015) pour se répandre et devenir le paradigme contemporain. Le mariage arrangé (ou de convenance) cède, de plus en plus, place au mariage choisi (ou d'inclination), désiré et recherché. Formalisé par un acte juridique accompli par un officier de l'état civil ou un célébrant désigné⁷, le mariage renvoie, aussi, à un accord moral dont la dissolution, quelle qu'en soit la raison, relève d'un effet de procédure de divorce.

Aujourd'hui, le divorce n'est plus une marginalité. Socialement admis, la banalisation de sa pratique et sa progression s'accompagnent, d'ailleurs, d'une dédramatisation. Les retombées de ce dépassonnement de la rupture conjugale impactent autant le juridique que l'économique et le psychique. À titre d'illustration, aux plans légal et économique, le divorce de compétence fédérale⁸ se pense comme dans la législation provinciale (Code civil du Québec) sous le prisme financier. Au Québec, des dispositions d'ordre public prévoient le partage des biens acquis pendant la vie commune (patrimoine familial et

⁶ Loi sur le mariage civil, LC 2005, c.33, < <http://canlii.ca/t/69jj5> >.

⁷ Tout au long de ce travail, et chaque fois que cela était possible, la priorité est accordée à la féminisation des mots. À défaut, il a été fait usage de mots épiciens ou d'une écriture inclusive avec point médian. Toutefois, l'emploi du genre masculin aura uniquement pour but d'alléger l'écriture.

⁸ Loi sur le divorce (L.R.C. (1985), ch.3 (2e suppl.) connaît une réforme en 2019 : Loi modifiant la Loi sur le divorce, la Loi d'aide à l'exécution des ordonnances et des ententes familiales et la Loi sur la saisie-arrêt et la distraction de pensions et apportant des modifications corrélatives à une autre loi, I.C. 2019, c.16 (Loi réformatrice) : < <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/d-3.4/> >

régime matrimonial), le droit de l'enfant, né de cette union, à une pension alimentaire et le droit de l'ex-époux à une probable pension alimentaire et même la possibilité d'octroi d'une prestation compensatoire en cas de mariage traditionnel (durée de + 8 ans et femme au foyer).

À l'inverse, au niveau affectif, la facilitation légale expose un ensemble de conséquences. D'une part, elle agit comme avec un effet dissuasif pour de nombreux couples. Recourir au contentieux semble, pour certains, plus accessible que de chercher d'autres solutions, aux tensions et différends insolubles. De surcroît, et en miroir au diktat social de l'épanouissement individuel et de la recherche du bonheur, le divorce est quasiment « promu, recherché, sinon recommandé » (Lemaire, 2001 : 4). D'autre part, la saisine de l'appareil judiciaire peut également conduire le couple à se placer dans une situation de délégation de sa responsabilité, voire d'infantilisation. En effet, à la place des parties, chaque avocate et avocat substitué.e va non seulement parler et agir au nom de son client, mais mener, parallèlement, une lutte judiciaire qui renforce la fracture affective, émotionnelle et la charge de souffrance née de l'extinction de l'amour. Mais à cette désappropriation du différend matrimonial s'ajoute, aussi, une rupture de communication entre le couple/parents qui affecte directement les enfants. Transformés en enjeux de litige, leur négligence par l'exclusion et privation d'un parent, par le déchirement relié à un conflit de loyauté, ou autre raison, provoque un drame plus nocif qu'une rupture amoureuse, qui est, déjà en soi, insupportable :

« L'enfant coupé de l'un des parents en sera irrémédiablement traumatisé; l'enfant disputé, instrumentalisé, écartelé, éprouvera de grandes difficultés à se construire. » (Rivoire et Bertagna, 2014 : 42)

Par ailleurs, en dehors de la pénalisation de ces personnes innocentes, de la perte du lien conjugal et des perspectives de gains inférées par le contentieux familial, la déstigmatisation (Lemaire, 2001 : 4) du divorce par la souplesse des procédures judiciaires a un impact sur le rôle de la magistrature. Le contrecoup à l'accessibilité des tribunaux émerge, particulièrement dans la dissolution non conflictuelle du lien conjugal. On peut la voir, soit à travers le divorce sur projet d'accord (non-judiciarisation du conflit), soit par le biais de l'entente sur mesures accessoires et consentement pour jugement (conflit judiciairisé). Corrélativement à ces instruments non contentieux, on assiste à la transfiguration du rôle du magistrat. Désormais, le juge intervient pour entériner, vérifier et constater, a posteriori, un acte signé, par les parties et leurs avocates et avocats, déposé au greffe ou auprès du Greffier spécial. Cette fonction d'homologation semble opérer une réelle destitution, voire délégitimation du rôle du magistrat de « s'immiscer dans l'histoire du couple conjugal et rappeler les droits et les devoirs respectifs des conjoints en vertu d'une série de normes relatives à la vie conjugale » (Hippert, 2018 : 56). En conséquence, le

divorce civil en symétrie avec le mariage civil se situe dans une logique consensuelle balisée par les dispositions légales. Simultanément, le principe de l'autonomie de volonté (de faire ou de ne pas faire) est encouragé et limité par la loi. D'un côté, le principe s'érige sur l'exercice de la liberté de l'individu et sur la présomption de sa capacité à défendre ses propres intérêts. De l'autre, la liberté contractuelle achoppe là où il y a protection légale des personnes vulnérables. Un rempart qui, dans l'univers juridique du Québec, convoque la protection économique ainsi qu'il a été souligné antérieurement. Néanmoins, si les politiques familiales, comme au Québec, relèvent de revendications de groupes féministes au sein de la société civile (Revillard, 2007 : 104), de quels droits les femmes croyantes disposent-elles, en cas de divorce, à l'intérieur des traditions monothéistes ? Comment le religieux pense-t-il le divorce par les femmes ?

L'Église catholique soucieuse de réguler la société et les naissances avait prescrit une séparation entre la procréation et le sentiment amoureux (Flandrin, 1982 : 109). Et dès le XI^e siècle, elle pose les règles du mariage en tant que sacrement porté par quatre colonnes : l'indissolubilité, la monogamie, le consensualisme et l'exogamie. Cet ensemble insécable de consolidation du mariage rend inconcevable toute velléité de divorce. Toutefois, la morale chrétienne prévoit le cas du refus de l'épouse. En l'absence de solution, malgré l'arbitrage du confesseur et face à la persistance du différend, l'épouse, dans ce cas de figure, subit la sanction de ne bénéficier ni de l'absolution ni de la communion (Flandrin, 1982 : 111). Mais le mariage perdure à défaut de se dissoudre.

Inversement, la tradition hébraïque autorise le divorce, mais la rupture des liens matrimoniaux ne relève ni des tribunaux civils ni des tribunaux religieux (*bet din*). Le divorce confessionnel est soumis à la seule volonté de l'époux. L'effectivité de la désunion passe par la remise du *get*. Contrat unilatéral rédigé par l'époux et attestant du droit de celui-ci à dissoudre le mariage, sa pérennité repose sur l'immuabilité des lois juives (*Halakha*). À ce jour, la majorité des rabbins refusent de prendre des mesures de modification, d'ajout ou de retranchement de la loi d'origine divine qui le prévoit. Dès lors, qu'en est-il lorsque le mari refuse de remettre le *get* ? Le mariage n'est pas annulé du côté de l'épouse, même si le divorce civil est prononcé. Une situation qui connaît certaines atténuations comme le droit de contraindre l'époux d'accorder le divorce, soit la possibilité d'appliquer des « mesures d'éloignement » de l'époux, une sorte de mise en quarantaine par rapport à la société (Atlan, 2014 : 40-41) ou de bannissement social. L'absence d'une solution unanime autour du *get* soulève, encore, des débats. En attendant, le divorce dépend toujours de l'accord de l'époux. L'épouse, ni mariée ni répudiée, « reste ancrée à son mariage, elle est une *agouna* » (Susskind Goldberg, 2007 : 208). Ceci signifie qu'elle ne peut ni se remarier, ni entretenir

une relation sexuelle avec un autre homme. Tout enfant conçu avec cet autre est considéré comme mamzer (adultérin) et frappé de l'interdiction d'épouser, plus tard, une juive ou un juif. À l'opposé le mari, considéré comme marié, dispose, implicitement, du droit d'être polygame et d'avoir des enfants reconnus comme légitimes. Il importe de comprendre que l'interdiction relève plus des règles rabbiniques que des règles bibliques (Sussking Goldberg, 2007 : 209) Toutefois, comme dans le dogme chrétien, le Talmud prévoit le cas de divorce de la femme qui se refuse à son époux. Les docteurs la désignent comme *moredet* (rebelle) et soumettent sa possibilité de divorce à de nombreuses conditions prévues dans le traité des Ketubbot (collection des contrats standard de mariage). La femme peut donc sortir de la relation, « se libérer » à la condition de ne pas réclamer la somme inscrite dans l'acte de mariage ou ketubbah. Ladite somme est inscrite en tant que garantie contre une rupture imprévue ou un décès de l'époux (Atlan, 2007 : 198).

À l'instar de la tradition hébraïque, le divorce est permis dans la tradition islamique. Et, l'époux dispose, également, selon le *fiqh* sunnite (qui m'intéresse) d'une prérogative exclusive et unilatérale de désunion. À la différence avec le divorce juif, il n'existe pas de *get*. La triple prononciation de la formule répudiaire (« tu es divorcée ») suffit pour rendre le divorce performatif. De manière similaire, le cas du conflit en lien avec le refus de l'épouse de partager le lit conjugal (*nušūz*) est prévu. Mais le *Qor'ān* l'envisage autant pour l'époux que pour l'épouse. Et sa solution requiert un processus de conciliation ou *ṣulḥ*. Cependant, en cas d'échec de cet arbitrage, la question se pose si l'épouse musulmane, à l'instar de la *moredet*, peut divorcer ?

La doctrine médiévale sunnite lui attribue une autorisation de se délier des liens conjugaux dans différentes situations, et précisément en cas de *ḥul'*, c'est-à-dire l'indifférence sentimentale ou désamour (Ruffiot, 1987 : 60; Théry, 1993 : 13). La dissolution de la relation se concrétise par l'observation de la condition de restituer le don reçu lors du mariage. Sans passer, en revue le statut juridique des femmes dans la tradition islamique, ce qui serait prématuré, il semble opportun de relever la présence de cette forme de dissolution des liens matrimoniaux dans la législation algérienne en matière de divorce. Paradoxalement, la Constitution algérienne met en place le principe de l'égalité des sexes, alors que le Code algérien de la famille le situe au rang de morphème symbolique. L'accès au divorce se distingue selon que l'initiative relève des épouses ou des époux. La disparité entre la loi fondamentale et la loi ordinaire a longtemps contraint les femmes algériennes à demeurer dans une relation matrimoniale non désirée. Ce point sensible du droit au divorce reste toujours d'actualité.

Il ne fait aucun doute que, quelle que soit la tradition religieuse, le désir de mettre fin à la relation conjugale se conçoit pour l'épouse, uniquement, dans la survenance d'un différend conjugal en lien avec leurs rapports intimes. Cette circonstance précise met en évidence l'importance du consentement de l'épouse, son autonomie de volonté, mais surtout sa revendication de disposer de son propre corps. Toutefois, la liberté des épouses de sortir d'une relation matrimoniale demeure soumise à des contraintes. Et l'intérêt pour les mécanismes sociaux, juridiques et culturels derrière ces contraintes et leur mobilisation, particulièrement dans la tradition islamique, m'amène à choisir de traiter la question du *hul'* ou divorce désamour en contexte d'exil et dans l'espace de Montréal.

Objet de la recherche

Cette recherche a pour objet d'analyser le rapport des musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne, exilées et résidant à Montréal avec le Droit algérien intégrant le référentiel religieux. Par « référentiel », il est entendu « une structure de sens [qui articule] la perception du monde » (Muller, 2010 : 556-557). Le terme fera l'objet d'une discussion dans les chapitres à venir. En attendant, il faudra préciser que l'emploi de la notion de « Droit » avec une majuscule correspond à une intention précise, celle de cibler un phénomène juridique qui englobe, dans un territoire donné, l'ensemble des normes juridiques effectives qui caractérisent sa juridicité. Les normes produites par l'instance exécutive et les normes provenant d'une coutume, reconnue ou non, seront ultérieurement identifiées au fur et à mesure de leur interpellation dans le présent texte.

La recherche se concentre sur l'examen de la dimension juridique de l'équation exil-divorce-tradition islamique, et sur celle de l'incidence du référentiel religieux sur les rapports hommes femmes, et ce, en dehors du contexte social et juridique algérien. Sans équivoque, que devient la norme religieuse lors d'une expérience « exilique » ? Cette expression est empruntée à Nous qui la considère :

« Comme un déploiement d'une potentialité heuristique unique, pourtant négligée, en regard des nouvelles réalités de la migration mondialisée et face à la juxtaposition des catégories aussi variées que, par exemple, l'immigré, le réfugié, le déplacé, le clandestin, catégories qu'il importerait cependant de penser ensemble. Leur nature multiple et leur diversité échappent aux grilles analytiques, de type socio-économique, utilisées communément en visant la seule notion de migration. L'interprétation gagne à appliquer le prisme plus large de l'expérience exilique qui, susceptible de marquer plusieurs générations sur le plan individuel comme collectif, pourra être revendiquée telle une construction identitaire ou opérer tel un travail de mémoire. C'est par cette dimension qu'elle appelle la désignation néologique d'exilance qui

insiste sur ses potentialités d'affirmation ou de résistance par lesquelles elle échappe au déterminisme exclusif de facteurs extérieurs. Nulle passivité dans l'exilance, elle ne marque ni un manque ni une perte mais affirme un ethos. » (Nouss, 2015 : 243)

De la manière la plus précise et la plus adéquate, cette recherche tente de présenter la perspective des actrices, en l'occurrence des Algériennes croyantes et pratiquantes en exil qui ont décidé de divorcer à Montréal plutôt qu'en Algérie et conformément au Code algérien de la famille (C.a.f.). Leur démarche se trouve au croisement des normativités civiles (provinciale et fédérale) et axio-juridiques (Algérie). La focale sur cette superposition normative permet de saisir comment ce groupe de femmes expliquent leur choix de divorcer au Québec, lorsqu'une telle décision exprime, simultanément une transgression des conditions religieuses en matière de divorce, une rupture avec la tradition religieuse et une innovation dans la réception du Code algérien de la famille (C.a.f.) en dehors de son territoire d'application. Dit autrement, à quelle (in)effectivité (Carbonnier, 1958) des dispositions juridiques et religieuses du C.a.f. renvoie le désamour en exil ?

L'option retenue pour ce travail s'explique par quatre considérations : la réalité des divorces en contexte exilique, indépendamment des conjectures des exilé.e.s algérien.ne.s; la rareté des études au niveau académique de ce mode de divorce; l'absence de recherche au Québec ou ailleurs sur le *hul'* appliqué par les couples algériens en exil et le regard critique sur les sources religieuses de cette « part islamique » du Droit algérien, ou encore de sa « shari'a incorporated » (Berger et Sonneveld, 2010). L'initiative entreprise tente de comprendre la matérialisation du divorce désamour à Montréal lorsque traditionnellement et selon la législation algérienne, pareille action implique la restitution du *ṣadāq*. Mais quels modèles théoriques traditionnels permettraient d'étudier le référent religieux ?

Par exemple, le positivisme juridique dans sa forme originelle (neutralité axiologique, autonomie du droit) et les débats qui l'accompagnent ou sa critique à travers les pluralismes juridiques (intra/extra étatique, multiplicité des ordres juridiques, pluralisme normatif) peuvent-ils être une clé de lecture du Droit algérien qui ménage une place au référent religieux ? La positivisation de cette normativité spécifique, son intégration au droit étatique et son hybridation conduisent à défaire vaguement sa dimension axiologique. Par ailleurs, l'absence d'un ordre juridique spécifique au droit familial algérien (juridiction cadiale ou tribunal *ṣarī'i*) ainsi que d'un pluralisme normatif mettent au défi les théories juridiques habituellement utilisées dans les recherches en droit. De surcroît, ces théories définissent les règles dans des caractéristiques d'abstraction, de généralité et d'universalité. De ce fait, la dimension relationnelle asymétrique structurée par le référent religieux risque d'être occultée alors qu'elle constitue la matrice

du dispositif juridique relatif aux divorces en Droit algérien. Dès lors, la prise en considération de ce paramètre concernant les femmes oriente vers de recherches féministes en droit. Aussi, la conduite de la présente recherche adopte le prisme de l'analyse féministe du droit adaptée à l'univers juridique algérien.

Objectifs de la recherche

L'objectif de cette recherche s'organise autour de deux composantes. La première comprend l'examen de la tension normative en Droit algérien entre la Constitution (égalité des sexes) et les lois ordinaires (hiérarchie entre les sexes). En effet, l'insertion en Droit algérien, d'un référent religieux inspiré du corpus interprétatif médiéval sunnite (*fiqh*), renseigne sur une dualité normative. Mais, il éclaire également sur une relation de proximité et de coproduction politique entre le droit et le religieux (au sens d'institutionnalisation dogmatique de la praxis du croire). Dès lors, l'analyse de la mise en relation le Droit algérien – l'islam (religion de l'État) et l'État pourrait aider à saisir la dimension systémique de l'inégalité des rapports hommes/femmes dans le domaine du divorce.

La seconde composante de l'objectif de ce travail concerne l'élargissement de la réflexion sur la revendication d'une égalité substantielle, menée en Algérie et qui a abouti à une reconnaissance de la représentation politique et de la protection des femmes (criminalisation de la violence physique). Certes, ces gains compilés au niveau législatif ont entraîné des modifications de la Constitution, mais ils procurent un impact insignifiant sur les mentalités et les pratiques sociales. Au-delà de cet acquis, le flux de revendications a failli, par crainte de le perdre, par souci d'apaiser les opposants, ou par manque de conditions favorables, à poser la question cruciale de la rupture matrimoniale et du droit au divorce pour tou.te.s sans conditions. En conséquence, la présente étude axée sur ce point précis prend le risque d'exposer une connaissance scientifique, encore marginale et originale, par rapport aux connaissances répandues en la matière. Elle contribue ainsi à un débat, intellectuel et social, en devenir puisque l'exploration du divorce désamour à Montréal conduit à augurer d'une transformation, voire d'une redéfinition des rapports hommes/femmes face au divorce, qui tend à s'écarter de la vision traditionnelle ancrée dans la normativité religieuse, c'est-à-dire le *fiqh* consensuel sunnite.

Aussi, l'approfondissement de la question de départ nécessite de recourir à des aspects théoriques, historiques et pratiques afin de saisir le choix subjectif des femmes concernées et les enjeux « objectifs » autour de leur statut sociojuridique. Dès à présent, il faudra souligner que l'enchevêtrement de normativités « emboîtées » en contexte migratoire a déjà fait l'objet d'études qui seront ultérieurement exposées. Mais, hormis l'examen de la réception du *talāq* (divorce unilatéral de l'époux) par les tribunaux

européens et nord-américains, les modes de divorce féminin, leurs manifestations dans ces environnements sociaux et leur fonctionnement font l'objet d'une indifférence. Et, jusqu'à présent aucune étude académique n'a entrepris l'examen du divorce désamour dans une configuration déterritorialisée et par une personne de l'intérieur.

Apports et limites du projet de recherche

Sur le plan théorique, cette recherche a permis de concevoir un cadre spécifique à l'objet d'études. L'imaginaire collectif en islamologie reste sur une représentation orientaliste et coloniale des musulmanes et des Algériennes, en sujet docile, soumis, impuissant, silencieux, analphabète, vulnérable et voilé, à l'inverse de la femme occidentale éduquée, moderne, maîtresse de son corps et de sa sexualité et libre de prendre ses propres décisions (Mohanty, 1984 : 336). Cet imaginaire reste figé dans une littérature coloniale encore prégnante parce que notoire, car comme le soutenait Bourdieu, « nommer, on le sait, c'est faire voir, c'est créer, porter à l'existence. Et les mots peuvent faire des ravages [...] parce que [l]es mots font des choses, créent des fantômes, des peurs, des phobies ou, simplement, des représentations fausses » (Bourdieu, 1996 : 19). Les images et les légendes qui accompagnent ces femmes acquièrent, ainsi, un statut d'évidence. La reproduction et l'évolution de cette grille de lecture restent encore bien vivante dans plusieurs milieux académiques aujourd'hui. Ce qui rend difficile, voire suspicieux toute tentative d'une vision antithétique, avancée dans une recherche menée par une personne de l'intérieur. Toute nuance ferait défaut. Mais le positionnement dans une perspective féministe contribue à disposer de clés de compréhension de cet écart visuel dans la représentation des femmes musulmanes et du modèle de rapports sociaux dans lesquelles, elle est minorisée.

Sur le plan des limites et rétrospectivement, cette recherche en comporte une pléthore. Seulement trois d'entre-elles seront soulevées et concernant la chercheuse, l'objet de recherche et l'échantillon. D'une part, la chercheuse est confrontée à deux défis : sa formation et sa position de l'intérieur. Pour ce qui est du premier, on est au fait que chercher à comprendre le *hul'* peut être mis en question du fait de l'absence d'une formation approfondie en sciences des religions, et en sciences islamiques en particulier. Or, l'objectif de cette recherche n'est ni de fournir une introduction à ce qui est communément considéré comme le droit islamique / musulman / divin / religieux / droit *qor'āni*, ni à la pensée juridique en islam. Quoiqu'il puisse ouvrir, de manière collatérale, des lucarnes, qui apporteraient quelques pistes de réflexion en la matière. Mais, ce qui pourrait être perçu comme un obstacle et une limite se résorbe dans la primauté donnée à la perspective juridique et analytique de certains passages *qor'āni*. Par ailleurs, il serait même une opportunité, car l'absence de formation en études islamiques reflète aussi, un

détachement, voire une rupture épistémologique par rapport à la transmission d'une connaissance médiévale, parfois en porte-à-faux avec une réalité contemporaine. Et ce qui peut être perçu comme une faiblesse encourage à regarder le référent religieux sans préjugés puisqu'allégé d'une interprétation classique, univoque et consensuelle. Au contraire, cette distanciation valorise une approche à la fois historique et critique des premières élaborations juridiques et permet l'émergence de nouvelles lectures en lien avec les besoins actuels. Cette position particulière a l'avantage de pouvoir générer une pluralité de lectures et de sens à partir d'un autre ancrage que dans celui des sciences islamiques du *fiqh* en particulier.

Pour ce qui est de la posture du chercheur de l'intérieur, la proximité linguistique, culturelle et religieuse avec les participantes pourrait susciter, pour certains, un a priori d'absence d'objectivité académique. Or tout savoir est dans une mesure relative, subjectif, comme le souligne Polanyi, « into every act of knowing there enters a passionate contribution of the person knowing what is being known » (Polanyi, 1957: 329). Conséquemment, l'idéal de détachement scientifique, voire d'objectivité, devient problématique. Mais un savoir personnel n'écarte pas, dans la méthodologie suivie pour cette recherche, l'observance de l'objectivité de la technique, admise par consensus par la communauté académique. Et même si cette recherche adhère à la position du « standing point » pour aborder son objet, elle retient les contraintes académiques en matière de transparence dans les choix théoriques et méthodologiques utilisés tout au long de la recherche. Et dans une réflexivité, elle prend en considération les risques du contre transfert du fait de la formation de la chercheuse dans la culture occidentale et dans le droit civil (appliquée en France, en Algérie et au Québec, dans une large mesure). Une réflexivité qui a nécessité, d'ailleurs, la mise en place de balises éthiques et aspirer à un engagement responsable.

D'autre part, la seconde limite émerge de l'objet même d'étude. C'est la première fois qu'une étude s'intéresse aux femmes, musulmanes d'ascendance algérienne en exil et initiatrices du divorce. En effet, ainsi qu'il a été relevé antérieurement, le divorce désamour, sa prise en considération en contexte d'exil ne se reflète pas, jusqu'à présent, dans la littérature qu'elle soit francophone, anglophone ou arabophone. Cette marginalisation thématique dévoile une terra incognita en la matière. Ceci permet à cette recherche de tracer une piste et d'ouvrir la voie à des recherches inexplorées.

Et finalement la dernière limite qui n'est pas la moindre concerne le nombre de participantes. Malgré les efforts consentis qui seront exposés au chapitre consacré à la méthodologie, le taux de participation a été limité. L'échantillon n'est donc pas représentatif et il en sera tenu compte lors de l'interprétation des résultats. De plus, cette recherche n'a pas la prétention de généraliser les résultats obtenus à l'ensemble

des épouses musulmanes, en exil en Occident ou ailleurs et encore moins en pays à majorité musulmane. La signification de ces derniers touche les participantes en lien avec l'hypothèse avancée. Cependant, cette étude du *hul'* donne, simplement, matière à s'interroger sur la nature des rapports entre le Droit algérien et la dimension religieuse dans le domaine très privé de la famille où se perpétue une grande partie de la production et de la reproduction de la société. Eu égard au paradoxe de la situation algérienne, comment l'un et/ou l'autre intervient dans la construction d'une norme opposée à l'égalité des sexes affirmée comme droit constitutionnel ? Et voir, en retour, comment se construit la relation des individu.e.s face à la normativité religieuse ? Ce dialogue entre le droit, la foi et l'expérience humaine permet d'inférer les résistances, les adaptations et les changements normatifs face à des conditions sociales nouvelles des croyantes musulmanes, dans une société laïque comme le Québec.

Présentation du plan

Afin d'accompagner les lectrices et les lecteurs de ce travail, quelques repères propres aux études islamiques sont présentés au tout début, en prolégomènes. On y trouvera autant les significations communes que le sens qui est le mien, des concepts de « droit musulman », de *fiqh*, d'islam, de *mahr*, de *šari'a* et de *hadīṭ*. Et en toute fin, ce travail aborde, de manière succincte dans les paralipomènes, les points récurrents argués indirectement par les participantes. Cette recherche est organisée autour de deux longues parties : le divorce en Droit algérien entre la norme juridique étatique et le référent religieux posé par le *fiqh* et englobé dans une positivisation étatique (Partie I) ainsi que l'étude théorique et empirique de l'inégalité juridique en matière de divorce en Droit algérien (Partie II).

La première partie de la thèse comprend trois chapitres. Le premier met en lumière l'élaboration du divorce désamour, par le consensus scolastique sur le divorce désamour (1.1). Il présente également, sa reprise dans la création coloniale du « droit musulman » associé à l'indigène musulman (1.2) ainsi que sa préservation, ultérieure par le Code algérien de la famille (C.a.f.) à travers la positivisation de la norme religieuse (1.3). Cette recension du parcours d'un référent religieux qui se vit au quotidien soulève des interrogations, surtout quant à son devenir dans un lieu d'exil (1.4). Le second chapitre explore les concepts et les approches théoriques qui serviront à situer la réflexion sur le divorce désamour. Pour cela, il y a la présentation de la chercheuse face à son objet ou la remise en question de la neutralité axiologique et de l'universalité de la norme juridique (2.1), l'exposé d'une analyse féministe du droit et de ses angles morts lorsqu'il s'agit des femmes musulmanes (2.2), la proposition d'un cadre théorique adaptée à l'objet de recherche, la dénomination du référent religieux et sa désignation sous forme de normativité axio-

juridique et la conceptualisation de l'inégalité juridique (*dar*) en Droit algérien (2.3) et le cadre opératoire composé de l'hypothèse, des unités d'analyses, des variables et de leurs indicateurs (2.4).

Pour répondre à l'hypothèse avancée, le troisième chapitre se révèle utile par la description de la méthodologie qualitative en tant que choix par défaut de cette recherche (3.1). Il s'agit de mettre en œuvre les techniques d'analyse structurale et intratextuelle des documents (*'āyāt qor'ānia* et dispositions légales du Droit algérien) et des entretiens semi-directifs (3.2). Ainsi que les méthodes choisies (3.2) Ce chapitre informe également sur les considérations éthiques et la posture de la chercheuse de l'intérieur ou le Muslim Woman Standpoint (3.3) ainsi que l'Analyse des données (3.4).

La seconde partie comprend, également, trois chapitres. Les deux premiers font état de la dichotomie par rapport à la normativité axio-juridique dans son élaboration par l'État et par le religieux (les Autorités d'en haut) et sa réception ordinaire par le groupe de musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne exilées et résidant à Montréal (liberté individuelle du bas) et la norme engendrée ou la redéfinition du jeu de l'inégalité juridique en exil. Le troisième chapitre formule une synthèse par un retour sur la recherche. De manière plus détaillée, le premier chapitre explore le paradoxe de la norme d'égalité en Droit algérien (4.1) et entame l'analyse structurale et intratextuelle des *'āyāt* et *'āḥadīṭ* au fondement d'une interprétation religieuse patriarcale du *ḥul'* (4.2) et de l'analyse structurale de la normativité axio-juridique, expression néo-patriarcale du discours législatif (4.3). Cette analyse se poursuit au chapitre suivant afin de mesurer la réception de la normativité axio-juridique par le groupe de participantes (5.1) dans leur choix juridictionnel (5.2). L'agir de ce groupe particulier de femmes a permis d'établir des profils (5.3) et de relever les innovations en matière de résolution du conflit matrimonial, fruits d'une interprétation personnelle du livre saint (5.4). Le dernier chapitre revient sur les objectifs de la recherche (6.1), sur le cadre théorique et sur la démarche (6.2).

Prolégomènes : quelques préalables conceptuels utiles à la recherche sur le divorce dans la tradition islamique sunnite

« L'épistémologie a bien une couleur et une sexualité. »

(Ramón Grosfoguel, 2006 : 52)

Dans le Code de vie, adopté le 25 janvier 2007, par la municipalité d'Hérouxville (Québec), il est écrit :

« Nous considérons que les hommes et les femmes ont la même valeur. À cet effet, une femme peut, entre autres : conduire une voiture, voter librement, signer des chèques, danser, décider par elle-même, s'exprimer librement, se vêtir comme elle le désire tout en respectant les normes de décence démocratiquement votées et les normes de sécurité publique, déambuler seule dans les endroits publics, étudier, avoir une profession, posséder des biens, disposer de ses biens à sa guise. Cela fait partie de normes de vie.

Par conséquent, nous considérons comme hors norme toute action ou tout geste s'inscrivant à l'encontre de ce prononcé, tels le fait de tuer les femmes par lapidation sur la place publique ou en les faisant brûler vives, les brûler avec de l'acide, les exciser, etc. »⁹

Cet extrait donne un aperçu du contexte de la controverse autour de la question de la liberté de religion et des pratiques religieuses¹⁰. La perception générale converge vers la prédiction d'un danger imminent

⁹ Un extrait du Code de vie d'Hérouxville rédigé par le Conseiller André Drouin et adopté par le conseil de ville en janvier 2007 dans le contexte de la Commission Bouchard-Taylor. Le texte se retrouve dans une publication mise à jour pour les 10 ans de son adoption, < <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2772394> >.

¹⁰ De nombreux événements politiques, juridiques et publics se rattachent à cette polémique. On peut citer, par exemple au niveau politique, la réception au Québec de l'affaire dite des tribunaux d'arbitrage religieux en Ontario. Bien que l'article 2636 du C.c.Q. interdise l'arbitrage en matière familiale, l'Assemblée nationale a adopté en mai 2005 une résolution « s'opposant à l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada », Journal des débats de l'Assemblée nationale, 37^e lég., 1^{er} session, n°156 (26 mai 2005) < <http://www.assnat.qc.ca/fra/37legislature1/Debats/journal/ch/050526.htm> >.

Au niveau judiciaire, la CSC a rendu des décisions suscitant des mécontentements dans l'opinion publique au Québec. Elle a d'abord relié la croyance à une conception subjective de celui/celle qui s'en prévaut sans référer à un expert. Et cela afin de permettre l'installation de la succah (cabane) sur le balcon en contravention du règlement intérieur de condominiums : *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551; un an plus tard, la haute juridiction autorise le port du kirpan à l'école pour un écolier sikh, s'il est préservé dans son fourreau : *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, [2006] 1 R.C.S. 256. Au niveau public, les années 2006-2007 correspondent à ce qui a été qualifié de « crise des accommodements raisonnables » avec l'affaire des fenêtres givrées du centre sportif du YMCA de l'avenue du Parc qui fait face à une synagogue; la demande à la S.A.A.Q. d'une personne de confession juive de ne pas avoir d'examineur femme; ou encore les demandes de salles de prière à l'université par les étudiants musulmans.

Ce débat sur les accommodements raisonnables a donné lieu à la création, le 8 février 2007, d'une Commission coprésidée par Gérald Bouchard et Charles Taylor. Les consultations réalisées à travers tout le Québec ont abouti à

touchant au droit des femmes à l'égalité¹¹. Et ce, par l'effet des demandes d'accommodements des groupes religieux, présumées provenant des Musulman.e.s. Ce sentiment a été « l'occasion de manifestations islamophobes » (Langevin, 2009 : 48), et le déroulement de ces événements a véhiculé une méconnaissance de la réalité, mais également des amalgames, des malentendus, voire des préjugés qui s'alimentent mutuellement au point de laisser envisager « l'islam comme problème de l'immigration et problème pour les immigrés » (Laacher, 2005 : 51).

Et face à cette perception admise, comme « une évidence sociale [c'est-à-dire] une croyance qui dispense de la preuve et qui peut donc se passer de la raison » (Mohammed, 2014 :1), s'est déclenchée une réflexion personnelle sur la connaissance scientifique élaborée autour et sur la culture juridique en islam. De quel islam parle-t-on lorsqu'on évoque la présence et l'image des populations associées à cette appartenance religieuse ? D'emblée, ni la surexposition médiatique de ce groupe religieux ni les enjeux qui lui sont liés et qui renvoient aux débats sur les politiques d'immigration et le rapport aux minorités musulmanes ne forment le but de ce travail. C'est un autre registre que cette recherche se propose d'explorer. Ma démarche prend, également, en considération l'étendue du domaine relatif au savoir sur l'islam. Ce qui nécessite, au préalable, de circonscrire les contours de certaines notions primordiales à l'appréhension de mon objet d'étude, et de les (re)mettre en question, bien qu'elles apparaissent évidentes tant elles sont familières.

Partant de l'image répressive et négative sur les musulmanes, comme symbole de la subordination et de la soumission, il a semblé pertinent d'envisager cette représentation d'une façon inhabituelle, c'est-à-dire d'analyser la connaissance juridique couvrant leurs droits, mais sous la facette de l'articulation des rapports sociaux de sexe et de leur (re)production juridique. Les mutations du droit de la famille en Algérie offrent un terrain d'apprentissage sur ces enjeux et informent sur l'équilibre entre les impératifs religieux et l'égalité constitutionnelle des sexes. Il faudra préciser qu'après deux décennies d'une législation contestée par de nombreuses femmes, le pays se dote d'un Code de la famille pressenti adapté aux

un rapport final rendu public le 22 mai 2008. L'une des principales conclusions est qu'il y avait une crise de perception plutôt que d'accommodements, puisque de nombreux cas rapportés par les médias étaient contredits par leurs vérifications sur le terrain. Les recommandations restent encore objet de controverse.

¹¹ Cette inquiétude s'est traduite, sur le plan juridique, par un amendement de la Charte des droits et libertés de la personne du Québec. Le projet de Loi 63 introduit deux ajouts : un considérant et une disposition.

« Considérant que le respect de la dignité de l'être humain, l'égalité entre les femmes et les hommes et la reconnaissance des droits et libertés dont ils sont titulaires constituent le fondement de la justice, de la liberté et de la paix ; (...). (Art. 1, Projet de loi 63) ».

art. 50.1: « les droits et libertés énoncés dans la présente Charte sont garantis également aux femmes et aux hommes (Art. 3, Projet de loi 63)

mutations de la société (scolarisation et salarisation des femmes). Cependant, quelles significations donner à cette réforme par rapport au statut des Algériennes ?

L'adoption de cette législation révèle des positionnements clivés au sein de la société et dans l'enceinte de l'Assemblée nationale qui dépassent largement le domaine juridique. L'incursion du religieux dans la structuration du débat, autour du statut des Algériennes a, d'ailleurs, été rapportée par la littérature juridique algérienne (Hamdan, 1985; Cheriet, 2009; Lalami, 2012). La mise en exergue de la dynamique du rapport religieux/politique laisse entrevoir le rôle structurant de cette articulation dans une législation de compromis entre des modèles familiaux en contradictions (traditionnel ou d'émancipation). À ce niveau, le droit de la famille donne l'image d'une production législative façonnée par le religieux, une sorte d'« hybridation de l'ancien et du nouveau » (Cardi et Devreux, 2014 : 5) avec, pour enjeu, les droits des femmes. Dès lors, il apparaît indispensable de retourner dans l'histoire du droit pour retracer la place donnée aux femmes. Ce retour s'accompagne, par mesure de précaution, d'une explicitation des termes employés dans cette recherche. Le sens qui leur a été donné a façonné, à la fois, la connaissance autour de la culture juridique en islam et la représentation synchronique des femmes musulmanes.

L'entreprise peut paraître téméraire, voire ambitieuse ou présomptueuse, alors qu'elle n'est qu'une modeste contribution au débat sur la clarification épistémologique entamée, déjà par des auteur.e.s versé.e.s dans les études islamiques, incluant la culture juridique. Et ce vaste chantier de la remise en question du répertoire juridico-interprétatif en est encore à ses balbutiements. Le présent travail ne prétend nullement le traiter, il tend seulement à mettre à plat certains concepts afin d'envisager de revoir leur compréhension en lien avec ma recherche. Et ce, à la lumière de connaissances locales, et de faire l'effort de labourer dans un sillon encore indéfini et ardu.

Au préalable, il faudra rappeler que les recherches historiques (Arkoun, 1979; Hallaq, 2000; Turki, 1997; Zeghal, 1996, Tillier, 2016) sur la constitution du savoir religieux renseignent plus sur la méthodologie de ce qui est communément dénommé exégèse, qu'elle soit classique (Gilliot, 1990) et ou contemporaine (dont Soroush pour l'islam shi'ite et Shahrour pour l'islam sunnite), même si celle-ci est peu explorée. Et on pense à la démarche de Mohamed 'Abdu, de Rashid Rida ou de 'Alî Sharî'atî (Merad, 1998). Toutefois, l'intérêt de sa consultation aide à comprendre que la connaissance sur l'islam a élaboré son registre lexical en puisant dans la « base linguistique explicite [du] Coran » (Arkoun, 1980 : 423). Seulement, la performativité lexicale, le galvaudage de son usage et la polémique contemporaine sur les mots rattachés à cette culture juridique entretiennent une confusion qui ne saurait faire l'économie de leur clarification.

Car comme le rappelle Le Moigne, « explorer les racines en s'intéressant à leurs formations, développements, régénérations, ne s'avère-t-il pas auto-régénérant ? » (Le Moigne, 2015 : 1).

L'objectif est aussi de sortir des savoirs élaborés en dehors de soi et sur soi en tant qu'Autre. Pouvoir envisager, en même temps, ce qui serait la « réinvention des savoirs sur soi » (Peñafiel, 2012 : 69), puisque la réflexion des usagers de ces connaissances et celle de leurs producteurs ont rarement été poussées au-delà de la compréhension hégémonique. Ainsi, en optant pour une voie en dehors du sentier tracé, la visée tend à éviter le risque d'une reproduction des amalgames endémiques structurants l'épistémologie juridique construite autour des sociétés à majorité islamique. Et, en raison de la double culture (algérienne et française) et du bilinguisme (arabe et français) qu'elle génère, cette démarche incite à une « déterritorialisation de la pensée pour penser non pas à l'intérieur d'une culture ou d'une autre, [mais à] se situer pour comprendre, dans les 'entre deux' ou les 'entre-mondes' » (Luste Boulbina, 2015 : 22). Une posture rendue nécessaire par l'effet de l'expérience exilique vécue par la chercheuse et par les participantes à cette recherche. Une réalité qui, latéralement, fusionne des attachements normatifs au pays d'arrivée et au pays de départ. Elle contribue à éclairer l'interrogation sur la manière dont les femmes musulmanes, en l'occurrence d'ascendance algérienne pour les besoins de cette recherche, comprennent, acceptent, redéfinissent et bricolent en contexte d'exil, leurs propres normes religieuses.

Portée par un souffle de revivification, l'attention se dirigera donc vers une mise en perspective des termes récurrents qui jalonnent cette recherche. Et à la manière d'un répertoire à la Prévert, une autre compréhension sera donnée aux mots suivants: « droit musulman », *fiqh*, *islam*, *mahr*, *šarī'a* et *ḥadīṭ*.

a) « Droit musulman »

À contre-courant d'un consensus quasi-unanime (Mahieddin, 1999 : 72), les travaux de Bontems (2014) et ceux de Buskens et de Dupret (2011 : 1 et 7) renseignent sur une inventivité d'un droit reliée à des ambitions politiques coloniales (Hanoteau et Letourneau, 1883; Bontems, 2004). Dans cette visée de conquête, il appert rétrospectivement, qu'il fallait contourner « deux bastions de résistance à l'occidentalisation : la religion et la femme » (Charnay, 1963 : 705). Ceci a rendu nécessaire, d'une part, l'élaboration d'un « islam impérial » (Achi, 2009 : 142) et, d'autre part, le remplacement impératif d'un droit local, successivement soumis à un pétrissage sémantique qui le fait passer de droit indigène à droit coutumier et finalement à un droit musulman algérien. Et l'entreprise de ce travail s'est effectuée avec le concours de juristes de la Métropole au service de la colonisation (Henry, 1979). Dès lors, s'il fallait perpétuer, dans le présent travail, l'usage de cette notion de « droit musulman » cela pourrait signifier

une participation au maintien de la logique coloniale. De surcroît lorsque l'expression même n'appartient ni à la terminologie interprétative-juridique classique ni ne répond à une équivalence en arabe.

En effet, la traduction littérale de l'expression « droit musulman » pourrait correspondre soit à « *qânûn islâmî* » (code islamique), soit à « *tashrî' islâmî* » (doctrine islamique), même si certains auteurs persistent à le traduire par « jurisprudence islamique » (Laghmani, 2003 : 23). Or, chacune des formulations diffère en contenu de ce « droit musulman » puisque la première couvre un dispositif législatif contemporain correspondant au code de la famille, la seconde regroupe les avis des doctrinaires successifs et reconnus au cours de différentes époques et la troisième à une ensemble de jugements qui présument un ordre juridique islamique (dont il n'est, nulle part, trouvé traces).

Par ailleurs, l'exploration de la culture juridique dans les sociétés à majorité islamique conduit à relever d'autres notions telles que *ḥāq* et *dīn*. Le premier vocable réfère principalement aux attributs de Dieu, décrit comme Le « Vrai » et Le « Juste ». Et la notion fait l'objet, dans la doctrine islamique, d'une distinction entre les droits de l'homme (*ḥuqūq al-insan*) et les droits d'*Allāh* (*ḥudūd- Allāh*). Il désigne aussi une rationalité culturelle (Botiveau, 1990 : 168). Conséquemment, la notion de *ḥāq* se situe plus dans le champ des valeurs que dans celui du droit. En revanche, le second terme, *dīn*, oriente vers le spirituel et se situe en complément du premier, c'est-à-dire le *ḥāq*. L'un et l'autre véhiculent une certaine éthique puisqu'ils se rapportent aux valeurs morales (*ahḷāq*) qui sous-tendent les conduites sociales (*mu'āmalāt*). Dit autrement, les notions qui prévalent dans l'univers juridique et interprétatif en islam renvoient à une conception holiste d'un individu concret et inclusif comparativement à l'individu abstrait et exclusif affirmé en droit positif.

Dès lors, à l'opposé de ce « droit musulman » en tant qu'extension du droit civil français en terres algériennes, la culture juridique sur ces lieux pourrait s'identifier à l' « homéomorphie », c'est-à-dire qu'elle n' « est pas identique à l'analogie ; elle représente une équivalence fonctionnelle particulière découverte par le moyen d'une transformation topologique. Elle est une sorte d'analogie fonctionnelle existentielle » (Panikkar, 1984 : 4-5). Ce sur quoi Vachon apporte une clarification par le constat suivant :

« Il existe [...] à travers le monde, non seulement plusieurs variantes, modalités et applications de ce que l'Occident nomme le Droit, mais plusieurs systèmes, ou mieux « cultures juridiques », dont les différences ne sont pas uniquement procédurales mais se situent au niveau substantiel, à savoir au niveau profond de leurs postulats réciproques. Différences si radicales que l'on pourrait même dire qu'il n'y a rien même d'analogie entre elles. Ce sont des cultures juridiques « homéomorphes », c'est-à-dire si substantiellement différentes au niveau de leurs natures

même et de leurs postulats, qu'on ne saurait parler que d'équivalences fonctionnelles entre elles. » (Vachon, 1990 : 164-165)

Les éclairages donnés par les travaux de Panikkar et de Vachon mettent, surtout, en lumière l'inclination habituelle de certains auteurs relativement à la culture juridique en sociétés à majorité islamique. La propension est d'appliquer des concepts connus à des notions inconnues. Une pratique qui engendre un malaise, pour quiconque souhaite poser un regard critique, quant à la conception, la reproduction et le cautionnement sur ces mots. De plus, perpétuer l'usage de la notion, « droit musulman », implique une participation consentante à l'amalgame implicite qui qualifie ce « droit », du fait de son épithète, de manière essentiellement religieuse. D'ailleurs ce marqueur religieux trouve, malgré tout, une résonance dans l'usage de manière équipollente des notions de droit divin, de droit coranique ou de Loi sacrée (El Shakankiri, 1981 : 772). Et pour sortir, du moins dans le cadre de cette présente recherche, de l'ambiguïté générée par cette tournure catégorielle, il est proposé l'adoption de la notion de « normativité ». La pertinence de ce choix trouve explication au chapitre II de la Partie I. En attendant, le registre de l'équivocité s'étend à l'usage de la notion de *fiqh*.

b) Fiqh

Historiquement, les ouvrages sur le *fiqh* situent l'émergence de celui-ci à la période apostolique. Le prophète (ﷺ) s'appuyait sur les principes *qor'āni* pour définir le rite, notamment celui de la prière, et pour déterminer les relations humaines en instaurant les règles de la structure familiale (mariage, divorce et héritage), celles de la résolution des conflits (belligérances, comportements), des interdictions en rapport avec les jeux de hasard et l'alimentation ou la consommation de boissons (Barber, 1999; Botiveau, 1993 : 75).

La notion de *fiqh* est souvent traduite en français par jurisprudence. Pour tout juriste civiliste, cette notion s'entendrait comme l'« ensemble des arrêts et des jugements rendu par les Cours et les Tribunaux pour la solution d'une situation juridique donnée » (Braudo). Or, le *fiqh* ne centralise aucune décision judiciaire émanant d'une structure judiciaire, du fait même d'une émergence ultérieure, des tribunaux et de la fonction de juge (*qāḍī*) (Tyan, 1960 : 116-118)¹².

¹² L'organisation judiciaire s'implante sous le califat abbasside au VIII^{ème} siècle (È.C.) avec l'adoption de l'institution perse du *kadi al-kudat* et des caractéristiques religieuses qu'elle revêt. Cette organisation découlerait, elle-même, d'une influence byzantine. Mais la dimension religieuse de la fonction judiciaire en islam émerge, selon les chroniqueurs médiévaux, à la deuxième moitié du IX^{ème} siècle (È.C.). Ainsi, les litiges entre musulmans se règlent au sein de la mosquée par une personne musulmane détenant certaines qualifications comme la connaissance du texte

De surcroît, sous l'angle de la sémantique arabe, le terme se charge d'au moins deux acceptions : compréhension et instruction. Nonobstant, la lexicographie religieuse le rapporte à l'ensemble des connaissances acquises à partir d'une interprétation du *Qor'ān* en corrélation avec les propos (*'ahādīṭ*) du prophète (ﷺ). L'approche critique rappelle que la notion désigne, à l'origine, une connaissance en lien avec la foi (Al-Banna, 2107 : 45 et 87). Ce rapport entre *fiqh* et foi retient également l'attention de quelques islamologues comme Hurgronje et ses disciples, particulièrement Schacht (Wakin, 2003) et Bousquet (Bousquet-Lefèvre et Robine, 1989 : 173). Ce code éthico-légal rationnel et cohérent ne revêt pas les contours d'un système légal (Powers Law, 2002). Toutefois, cette conception déontologique n'en utilise pas moins l'analogie entre *fiqh* et jurisprudence. La perspective orientaliste de la nature éthico-légale du *fiqh* peut aussi être mise en tension car elle renvoie au lieu d'énonciation, c'est-à-dire au contexte européen familier des producteurs du savoir islamique avec la notion de jurisprudence en tant qu'activité judiciaire. Dès lors, la transposition de cette catégorie juridique sur le *fiqh* en altère la vision et la compréhension.

Et insistant sur la mutation au fil du temps de la notion et son passage de la foi à la loi, on observe le déplacement du *fiqh* d'un terrain strictement religieux vers un terrain plus legaliste. La transposition s'accompagne d'une modélisation d'une norme de conduite édictée autour de la dichotomie du licite et de l'illicite (Al-Banna, 2017 : 87). Le travail casuistique, notamment la contribution de l'imam As-Shāfi'î à la tête de l'École juridique shāfi'ite (Laghmani, 2003 : 26), celle des trois autres Écoles juridiques sunnites¹³ et de leurs disciples successifs a composé des idéaux-types de conduites qui se répartissent en

qor'āni lui permettant de répondre aux questions de culte, de diriger la prière et de gérer les biens habous en plus de trancher la justice. Quant à l'« épître d'Umar » considéré comme « la charge organique du système judiciaire », son apparition tardive dans les ouvrages du IX^e et X^e siècles soulève un doute sur son authenticité. Et en Algérie, les juridictions cadiales, et rabbiniques, voient le jour au début de la colonisation (1834).

¹³ L'univers sunnite se compose de quatre écoles juridiques nées entre le VIII^e et le IX^e siècle É.C. Leurs fondateurs supposés disposent d'un rang canonique et servent d'éponyme à l'identification de ces écoles : Abou Hanifa (VIII^e siècle É.C.) d'Irak pour l'École hanéfite, Malik Ibn Anas (VIII^e siècle) de Médine, pour l'École malékite, Mohammed ibn Idriss Ash-Shāfi' (VIII^e/IX^e siècle É.C.) pour l'École shāfi'ite et Ahmad Ibn Hanbal (VIII^e/IX^e siècle) pour l'École hanbalite.

Ces écoles se confondent au courant politico-interprétative sunnite et lui forment sa dimension juridique. Ce qui fait dire à certains auteurs qu'elles forment des « systèmes désignés également parfois comme des "rites", qui furent élaborés dès les premiers temps de l'islam pour préciser les usûl ou fondements de la Loi, ainsi que le détail de leurs conditions d'application. [...] » : (Sourdel, 1996 : 258).

Une compréhension partagée avec d'autres islamologues dont la majorité relie l'existence de ces Écoles à l'apparition de nouveaux problèmes, non prévus dans le Coran ou dans les *'ahādīṭ*, et auxquels se confronte l'organisation socio-politique musulmane naissante (Mircea et Couliano, 1990 : 214).

Selon M. Arkoun, l'effet stérile attaché à cette concentration scolastique est d'avoir neutralisé un pluralisme doctrinal présent à cette époque. L'auteur parle plus longuement de l'évanouissement du bouillonnement

cinq catégories : l'obligatoire (*fard*), le recommandé (*mandūb*), le licite (*mubāḥ*), le désapprouvé (*makrūh*) et l'interdit (*maḥḍūr*). Dès lors, cette mutation du *fiqh* couvre une norme de comportement et devient l'élément central d'une orthodoxie religieuse sunnite en construction. Une orthodoxie décrite de façon critique et non essentialiste par Talal Asad comme une « relation de pouvoir » qui s'élabore « là où les musulmans ont le pouvoir de réguler, faire respecter, exiger ou corriger des pratiques *correctes*, et de condamner, d'exclure, détruire ou remplacer celles qui sont *incorrectes*, se trouve le domaine de l'orthodoxie » (Asad, 2017 : 133).

Par conséquent, l'articulation du *fiqh* métamorphosé et de l'orthodoxie religieuse sunnite contribue, d'une part, à leur légitimation réciproque et d'autre part, à puiser généreusement dans un répertoire linguistique *qor'ani* pour la corroborer. L'efficacité de cette dynamique conduit à l'émergence d'un discours religieux officiel qui, selon Arkoun, fonctionne « comme clôture dogmatique » (Arkoun, 2004 : 220). Concomitamment, le dispositif mis en place confère à ce corps formé de '*ulamā*', *fuqahā*, *mūftī*, *qādī*, '*udul*, *shuhūd*, le monopole de l'interprétation du texte sacré et fait, de ces producteurs du religieux, d'irrécusables « gestionnaires du sacré » (Ben Achour, 2005 : 134) et une « autorité suprême de légitimation » (Arkoun, 1979 : 308) du politique (*ḥalīfa*), du judiciaire (*qādī*) et de l'intellectuel ('*ālīm*). Dans cet agencement de pouvoir du politique et du religieux, la proximité de l'instance religieuse oblige à lui conférer une place privilégiée.

À travers ce prisme se dégage l'inscription, par exemple, du tournant historique du *fiqh*, sa mutation d'un ensemble de réponses aux questions de foi et d'orthopraxie ('*ibādat*) vers un registre d'obligations juridiques axées sur le comportement (*mu'āmalāt*) et sa connexité avec « le rapport dialectique » entre les savants et l'institution d'un *ḥalīfa* impérial (Al-Banna, 2017 : 49). Ce réseau d'opérateurs de pouvoir déploie alors ce qui peut s'identifier à « des stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux » (Foucault, 1994 : 299). Dit autrement, une forme de contrôle social se dégage. Il porte sur les individus et sur les populations, dans une association entre le politique et le religieux détenteurs de l'exclusivité du commentaire interprétatif du *Qor'ān*.

La communion du politique et du religieux ou encore, dans les termes de Bidar, la mise en place de « la théocratie à deux têtes » (2011 : 151), est dénoncée par de nombreux dissidents de la tradition classique.

intellectuel entre le VIIIe et le XIIIe siècles (É.C.) et du rôle des disciples de ces maîtres en tant que « fabricants du droit » (Arkoun, 2012 : 69).

Leur *'iğtihād* ou réflexion en appellent à un « renouveau du *fiqh* » (Al-Banna, 2017 : 76)¹⁴ et une « analyse du discours historiographique et théologique » (Arkoun, 1979 : 320). Le travail sur les Écoles juridiques sunnites et des savants successifs (*'ulamā*) contribue, non seulement de sortir de cette « mytho-idéologie » (Arkoun, 2002 : 45-46)¹⁵, mais pousse également à un réexamen de la méthodologie de déduction de la règle juridique par l'effet de l'*'iğtihād* en tant qu'effort de réflexion théologique face aux mutations sociales.

c) *'iğtihād*

D'après les juristes classiques musulmans, l'*'iğtihād* correspond à un exercice cognitif accompli par tout *mujtahid* (savant) en vue de l'élaboration d'une règle à caractère juridique. Cette définition attribue une reconnaissance à un corps intermédiaire, à une autorité exclusive détentrice de la réflexion sur le texte sacré. Simultanément, elle lui confère la production d'un savoir religieux. C'est ainsi que s'est développée l'idée d'une fermeture de la porte de l'*'iğtihād* en écho au triomphe d'un mouvement exponentiel d'une pensée juridique rigoriste (Babès, 1993). Cependant, cette affirmation de stagnation de la pensée réflexive ne fait pas l'unanimité. Ainsi, pour Iqbal, croire en un abandon de l'*'iğtihād* reflète :

« Une pure fiction suggérée en partie par la cristallisation de la pensée juridique dans l'islam et en partie par cette paresse intellectuelle qui, spécialement dans la période de la décadence spirituelle, transforme en idoles les grands penseurs. Si quelques-uns des docteurs ultérieurs ont été partisans de cette fiction, l'islam moderne n'est pas engagé par cet abandon volontaire de l'indépendance intellectuelle. » (Iqbal, 1996 : 149)

Par conséquent, l'*'iğtihād* devrait se concevoir comme un « impératif » (Chérif, 2009) essentiel, notamment dans le monde contemporain, pour penser l'articulation du texte *qor'āni* avec son environnement social d'élection. Son exercice participera aux « dépassements possibles » d'une pensée créative (Arkoun, 1979 : 327). C'est ainsi, par exemple que la proposition épistémologique d'Arkoun, en faveur d'une islamologie appliquée rend compte de cette initiative positive. L'auteur y

¹⁴ Al-Banna préconise une révision du *fiqh* classique à partir d'un cadre conceptuel mettant en articulation la raison et les valeurs dominantes dans le *Qur'an*, c'est-à-dire : droit/justice (*haqq* ou *'adl*) ; foi (*'aqida*) ; (*šarī'a*) ; compassion (*rahma*) ; pardon (*al-'afw*, *al-istighfâr*) ; repentir (*tawba*) ; liberté de penser et de croyance (*'itiqâd*) ; indulgence (*al-samâha*) ; générosité (*infâq*).

¹⁵ Selon Mohammed Arkoun, la littérature produite entre le VIIe et le XIIe siècle revêt ce trait commun qui est de se construire autour d'une ossature historique (chronologie). Or, elle « est entièrement tissée de récits narratifs, mytho-historiques, qui la sous-tendent et qui lui assurent sa forme de vérité ». Et aujourd'hui, cette mytho-histoire cède la place à la mytho-idéologie dans le sens où il y a un « combinaison du cadre de pensée et d'interprétation, et d'action politique [avec la mytho-histoire] »

suggère le franchissement des étapes de « transgression » et de « déplacement » afin de pouvoir examiner les racines, les fondements et les mécanismes de production de sens (Arkoun et Cahen, 1996).

Une approche similaire se retrouve chez les féministes islamiques selon certaines recherches (Badran, 2002; Latte Abdellah, 2010). Ce courant de pensée transnational a engagé des travaux en faveur d'une épistémologie égalitaire et anti-patriarcale. Pour ce faire, leur vision appuie une lecture féministe du texte saint en comparaison avec le statut juridique et sociale des femmes en islam. Intégrant leurs formations respectives à leur analyse des commentaires du *Qor'ān*, les féministes islamiques, majoritairement académiciennes, mobilisent des outils conceptuels et méthodologiques des sciences humaines et sociales. Et leurs travaux interrogent, non seulement certains concepts, tels que la justice (*'adl*), la dignité (*karāma*), la responsabilité de l'homme à l'égard de la femme (*qawāma*), mais aussi la cosmogonie en islam (création de l'humain et notamment de Ève), le statut de la femme, et surtout ce qu'il faut entendre par « *islām* ».

d) Islām

L'évocation de la notion d'*islām* renvoie à un champ linguistique varié. Sans définition unanime, le terme engendre des significations qui l'associent, simultanément, à une religion (quoi que ce qualificatif soit problématique comme il pourra être ultérieurement exposé), à une civilisation et, depuis les dernières décennies, à un projet politique (radical). Dans chacun des cas, l'*islām* se perçoit à partir d'une terminologie plaquée qui ne correspond pas toujours au sens originel. En s'attardant sur l'acception de l'*islām* comme religion, plutôt que sur les deux autres, on peut relever deux postures singulières. L'une, défendue par Mohammed Arkoun, qui se situe dans une perspective d'analyse linguistique et sémiologique. Cet islamologue revient à l'étymologie arabe du mot pour définir l'*islām* comme une attitude, celle de « livrer sa personne dans sa totalité à Dieu, confier toute sa personne à Dieu » (Arkoun, 1988 : 35). La seconde renferme la proposition de Talal Asad. À partir d'une perspective anthropologique, l'auteur suggère de comprendre l'*islām* en dehors de la vision kantienne de la religion, c'est-à-dire celle qui se situe dans la filiation protestante et qui établit une séparation entre le privé et le public. La notion de religion a une histoire ancrée dans un espace européen et l'appliquer à d'autres pratiques, telle que l'*islām* porte deux risques. Le premier, heuristique qui tend à ignorer, à partir de l'extérieur, la complexité de cette histoire et le second, d'ordre politique qui manifeste une vision ethnocentrique (Landry, 2016 : 79). Dans sa critique des thèses sur l'*islām* et notamment celles de Clifford Geertz, Asad met en exergue certains éléments. D'une part, il estime que les connaissances de cet anthropologue sont ethnocentriques et essentialistes car elles s'appuient sur une étude de l'objet *islām* dans un contexte et un objectif de production marqués par des rapports de domination (colonisation) sous-jacents. Quoique

ces connaissances fassent autorité, les caractéristiques historiquement situées doivent intervenir dans leur analyse. D'autre part, l'objet *islām* s'étend à toutes les voix des concerné.e.s sans sélection ni exclusion ni mise de côté de certaines personnes. Dans cette optique, l'étude de l'*islām* s'entend comme une « tradition discursive » :

« If one wants to write an anthropology of Islam, one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding text of the Qur'an and the Hadith, Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs artefacts, customs, and morals. It is a tradition. » (Asad, 1986 : 14)

La « tradition » ne se comprend pas dans une dichotomie et une césure entre le passé et le présent. Au contraire, la rhétorique qui l'a décrit s'arrime au passé, en tant que canevas référentiel, pour modeler la conduite au présent. Selon Asad, la tradition discursive reflète la combinaison des termes *ḥadīṭ* (ce qui est dit) et Sunna (tradition)¹⁶ et engendre un double effet : l'effet prescriptif, normatif (le permis et l'interdit) et l'effet de discipline du comportement. Dans cette appréhension la conduite se transmet, s'acquiert et s'applique à partir des textes fondamentaux (*Qor'ān* et Sunna) enseignés :

« A practice is Islamic because it is authorized by the discursive tradition of Islam and is so taught to Muslims-whether by an *alim*, a *khatib*, a Sufi shaykh or an untutored parent. » (*Ibid.* : 13)

L'intégration de la pratique depuis l'enfance développe ainsi une « moralité islamique [faire du bien et être reconnu comme faisant du bien] enchâssée dans des rapports sociaux » (Landry, 2016 : 85). Et selon Asad, le sujet musulman va se trouver dans une situation d' « embodiment » ou d'incorporation des pratiques inculquées (Asad, 2015 : 166), celles qui doivent d'être vérifiées avec ce que la société autorise et reconnaît en tant que telles :

« Only someone who has been educated in that tradition, who has been taught what "appropriate Islamic practices" are, can undertake it properly. This is not a criticism that anyone coming from the outside, a total stranger, say, armed with a fine sense of logical argument and a set of universal moral principles, can carry out. So, it is quite different from

¹⁶ Pour Asad, penser la tradition en termes de pratique conduit à expérimenter une temporalité propre à l'islam puisque le *ḥadīṭ*: « the Arabic word [...], incidentally, captures nicely the double sense of temporality usually separated in English: on the one hand it denotes anything that is new or modern, and the other hand a tradition that makes the past- and the future- encountered in the present. The *ḥadīṭ* means « discourse » in the general, secular sense as well as the remembered discourse of the Prophet and his Companions that is actualized in the disciplined body/mind of the faithful Muslim- and thus becomes the tradition, the sunna. » (Asad, 2003, p. 223-224)

the notion of abstract and generalized criticism that has to be confined to the enlightened, literate members of a policy. » (Asad, 1996: 7)

Le respect des prescriptions islamiques et de la conduite sociale informe sur le rapport de l'individu à l'*islām*. Malgré la différence des angles d'appréhension de l'*islām*, sémiologique pour Arkoun et anthropologique pour Asad, les auteurs placent, en finalité, l'individu musulman face à sa subjectivité dans son usage de la référence islamique. Dans la tradition islamique, cette dernière constitue un modèle structuré par le principe éthique de la « commanderie du bien et le pourchas du mal » (Q 3 : 104) (*al-amr bil ma'ruf w nahy 'n al-munkar*) qui régit un agir au quotidien et l'oblige à une discipline morale enracinée dans l'exemplarité d'Ibrāhīm (AS) comme pur croyant (*hanīf* Q 3 : 67) et dans le modèle du prophète (ﷺ) en tant que l'exemple de perfection (*uswatun hasana* Q 35 : 21). Idéalement, chaque musulman.e aspire à être une personne qui agit bien, en bien et pour le bien de son environnement. Une culture de la piété dans les actes et les paroles qui conduit à une transformation de soi, au quotidien, selon les enseignements reçus relativement aux prescriptions divines : structurer « un soi pieux » (Marzouki, 2015 : 36).

Or et en accord avec Asad, « clearly, not everything Muslims say and do belongs to an Islamic discursive tradition » (Asad, 1983: 14). Seulement la tradition discursive permet de comprendre l'islam à travers la subjectivité des Musulman.e.s et leurs actes discursifs et de voir que « ces dire sont des faire » (Amer Meziane, 2017 : 69). Dit autrement dans les propos de Asad, le concept d'*islām* en tant que tradition discursive ne formule pas de définition mais induit une méthode et un statut d'objet d'étude (Amer Meziane, 2017 : 71).

Dès lors, si l'islam s'entend comme une tradition discursive identifiée par des pratiques et par des bonnes paroles (Q 19 : 24-25), comment saisir cette attitude de confiance en *Allāh* ainsi que l'interaction entre l'éthique et le prescriptif dans une situation particulière, comme celle du divorce désamour ? Comment l'exigence de restitution du *ṣadāq* (unanimement remplacé par le terme de *mahr*) peut constituer une gageure pour les personnes musulmanes pratiquantes au quotidien ?

e) Mahr

Naïma Dib rappelle que « la traduction porte toujours en elle les traces de son auteur en même temps que celle de l'horizon dans lequel elle prend forme » (Dib, 2011 : 175). Et, par intuition, « plus la culture du texte de départ est éloignée de celle du traducteur, plus celui-ci éprouvera de la difficulté à le faire

passer dans le texte d'arrivée » (Gémar, 2007 : 15). La notion de *mahr* (Dussaud, 1935 : 149-150)¹⁷ pourrait illustrer les aléas des alternatives et des traductions.

Pour ce qui est des alternatives, elles opèrent de manière problématique en raison de l'absence du terme au sein du répertoire lexical du *Qor'ān*. Indépendamment du fait de sa popularité au sein des cultures moyenne-orientales et des travaux académiques. Au contraire, les vocables qui jalonnent le livre sacré paraissent sous quatre schèmes : *ṣadāq*, *farīda*, *'ağar* et *'a'ta'*. L'étude de cet ensemble en lien avec le mariage sera développée en Partie II de ce travail. Son analyse mettra en exergue le pouvoir politique sur lequel repose la mutation sémantique, de *ṣadāq* en *mahr*, son déplacement fonctionnel, de condition préalable au mariage en protection après le *talāq*, et sa conception comme enjeu de divorce *ḥul'*.

À ce stade, on peut déjà retenir que, malgré, ces multiples dénominations, les pays du Maghreb et de l'Afrique Sub-Saharienne ont opté pour la notion générique de *ṣadāq*. Ce terme se retrouve, par exemple, à l'article 26 de la *Mudawwana* (Statut personnel du Maroc) en version française¹⁸. À l'inverse, le Code algérien de la famille fait état de deux notions distinctes selon que le texte se lit en arabe ou en français. Dans la version originale, l'article 9 réfère à la notion *qor'ānia* de *ṣadāq*, mais la traduction retient le terme « dot ». Toutefois, l'une et l'autre situent ce terme parmi les conditions préalables de validité du mariage. Le défaut de remise du *ṣadāq* entraîne la nullité du mariage. Et dans la réalité, son exécution précède la cohabitation conjugale et survient, fréquemment, au moment de la cérémonie des fiançailles (*ḥūtūba*).

Dans une compréhension opposée, une pratique courante au Moyen-Orient scinde le *ṣadāq* en deux. Une partie est remise avant le mariage (*mahr mū'ğāl*) et la seconde pendant le mariage (*mahr mū'hār*). Fréquemment, pendant la vie commune, le second versement demeure une créance de l'épouse même au moment du divorce. Le fractionnement et le différé de remise conduisent à la confusion qui conduit à considérer le *ṣadāq* comme une sorte de garantie en cas de divorce, notamment en Occident :

« The stakes of conceiving mahr as an autonomous legal institution rather than as a dynamic part in a larger marital web of rights and duties. »
(Fournier, 2007: 69)

¹⁷ René Dussaud établit une analogie entre le mot arabe « *mahr* » et le mot hébreu « *mohar* ». Ce dernier comporte trois significations: « cadeau de nocces à la mariée »; « prix d'achat » et « compensation ». L'auteur conclut que le « *mahr* » en serait une perpétuation.

¹⁸ Sur le plan légal, Dahir n°1-04-22 du 12 hija 1424 (3 février 2004) portant promulgation de la loi n°70-03 portant Code de la famille, bulletin officiel n° 5358 du 2 ramadan 1426 (6 octobre 2005).

Une attitude qui conforte l'idée d'un *ṣadāq* en tant qu'effet du divorce plutôt qu'une condition fondamentale du mariage.

Les transmutations du terme, à l'intérieur et à l'extérieur de l'univers musulman rejoignent les aléas de la traduction soulevés par Jean-Claude Gémard. Aussi bien la littérature francophone qu'anglophone réfèrent aux vocables familiers de « dot » et de « dower ». Le premier fait partie du répertoire du régime dotal qui prévalait jusqu'en 1965 en droit français. Dans une politique légale où la femme n'avait ni responsabilité juridique ni bien propre, la dot se comprenait, lors de la conclusion d'une relation matrimoniale, comme sa part d'héritage pré-mortem qui vient accroître le patrimoine de l'époux. D'autres significations pouvaient être données à la dot : être une « machine à déshériter les femmes » ou une « participation de la femme aux charges du ménage » ou encore une « stratégie matrimoniale » pour la mobilité sociale de la femme (Laroche-Gisserot, 1988 : 1435, 1440 et 1447). Tout comme pour la notion de « dot », l'institution du « dower » a longtemps prévalu, notamment dans la Common Law américaine. Et jusqu'à son abandon dans les années 1980, elle se comprenait surtout comme le droit de l'un des époux, sur le patrimoine de l'époux décédé, alors que ni l'un ni l'autre ne peuvent s'en prévaloir en cas de divorce (Freed, 1965 : 661).

Bien que la « dot » et le « dower » se rattachent à des traditions juridiques distinctes, leur commutation au *ṣadāq* dans les traductions française et anglaise rend peu compte de la singularité de la notion originale. Les travaux de Rubya Mehdi (2014 : 144) et de Pascale Fournier (2013 : 235-240) donnent un aperçu des risques liés à un tel transfert. Ainsi, les études fournies par la première auteure affirment la corrélation entre le mot *mahr* et une *'āya qor'āniya* (Q 4 : 24). Une vérification du passage *qor'āni* fait état de l'usage d'un autre terme : *'ağar* (synonyme de *ṣadāq*), mais pas à celui de *mahr*. Alors que dans le registre similaire, les écrits de Pascale Fournier rattachent la notion à plusieurs *'āyāt* du *Qor'ān* dans sa traduction en français, plutôt que dans le texte original en arabe. La traduction retient le terme « dot ». Ces quelques illustrations servent de mise en garde quant à un désaccordage au niveau du sens qui accompagne un transfert linguistique et culturel. Et dans ces cas précis, son usage conduit à une distorsion du sens du mot *ṣadāq*. Qu'en est-il pour la notion de *ṣarī'a* ?

f) Šarī'a

La représentation sociale et même un ensemble de la production académique établissent une synonymie entre la *šarī'a* à la règle de Dieu, à la Loi¹⁹ divine ou au « droit musulman »²⁰. Leur usage interchangeable et sans distinction porte le risque d'instaurer une confusion, assez « troublante » parce que le débat autour de la notion dispose les intervenants à exhiber une incapacité à distinguer entre : 1) les formes d'organisation sociale et de comportement des communautés musulmanes dont les racines puisées dans les sociétés d'origine the notion of abstract and generalized criticism that has to be confined to the enlightened, literate members of a policy. » (Asad, 1996: 7) ont subi un changement par le fait migratoire; 2) les normes religieuses qui découlent d'une production des savants musulmans. À partir du *fiqh*, la doctrine reprend ce que le *Qor'ān* et les *'aḥādīṭ* formulent sans distinction par rapport à ce qui est réellement exprimé; 3) la non-reconnaissance en pays d'accueil, des lois positives des pays d'origines des membres de ces communautés en matière familiale (Gleave, 2012 : 23). Les affirmations controversées convergent, néanmoins, vers une quasi-certitude : la *šarī'a* correspond à un corpus juridique renfermant des normes à statut divin.

Cette compréhension n'est ni nouvelle ni exclusive dans les discours médiatiques et académiques sur la notion. La rhétorique politique islamiste en fait sa principale revendication. Le diktat du retour à un *islām* authentique et à l'instauration de l'islam comme mode de gouvernance néglige le contexte historique de la résurgence de la notion. La littérature critique de ce mouvement établit une connexion entre son émergence au XVIIIe siècle et l'alliance tribale entre Ibn Abdel Wahab et Ibn Se'ud sous les auspices de la Grande-Bretagne pour la création d'une théocratie extirpée de l'empire ottoman sous la forme du royaume wahabî (Abû Zayd, 2002 : 23-24).

Pourtant, une recension du texte sacré fait plutôt état, d'une « indication spirituelle sans aucune orientation législative » (Abderraziq : 1994). Alors que d'autres relèvent la paucité des *sūrat* légales (Berque, 1993 : 88), la dimension juridique réduite du *Qor'ān* avec seulement 200 *sūrat* sur 6000 (Botiveau, 1990 : 187) et la nécessité d'une démarche réflexive pour parvenir à lui subsumer une portée normative :

¹⁹ Que faut-il entendre par loi ? Au sens juridique moderne, la loi est une disposition normative, abstraite (impersonnelle) qui pose une règle juridique générale et obligatoire. Cette règle portant une prescription et une sanction qui sont discutées par une institution législative et promulguées par le pouvoir exécutif. La *šarī'a* ne relève pas du processus législatif qui implique, comme au Québec par exemple, d'une politique gouvernementale soumise au parlement et puis à la sanction du lieutenant-gouverneur.

²⁰ Son élaboration doctrinale a été soulignée plus haut au point 1 « droit musulman ».

« [un] premier problème est qu'il ne comporte qu'un nombre limité de prescriptions à valeur normative, quelques centaines de versets au total, permettant d'établir l'interdiction de l'adultère, quelques règles relatives au mariage, aux successions... Le second problème est que certains versets normatifs sont ambigus. [...] Le Qur'anique ne permet donc pas à lui-seul de déduire la volonté divine. [...] Les musulmans doivent donc exercer leur réflexion pour approcher Sa loi. » (Tillier, 2016 : 2)

Étymologiquement dans sa définition arabe, la *šarī'a* désigne :

« Le chemin qui, dans le désert, mène au point d'eau. Il est employé de manière métaphorique pour signifier qu'il n'est point de salut en dehors de cette voie. [...] l'emploi de ce terme s'est d'abord développé dans les communautés juives et chrétiennes arabophones du Proche-Orient pour désigner leur propre religion. » (Tillier, 2016 : 2)

Modèle ou trajectoire (Bras, 2015) les *'āyāt* l'emploient dans des déclinaisons en verbe et substantif²¹ qui laissent comprendre la *šarī'a* comme une « normativité [...] ayant surtout une dimension déontologique, éthique et morale » (Dupret, 2013 : 2). Cette discordance dans la vision de la *šarī'a* explicite, en partie, une position de réserve, voire de dissociation, par rapport à la perspective classique. Le rapport à la dogmatique que cette dernière a mis en place a procédé par substitution d'une intellection éthique à un répertoire rigoureux des actes licites et illicites. Cette novation aménage, d'une part, la voie à la primauté du légalisme (Arkoun, 1970 : 22), et d'autre part, elle semble contribuer à entretenir et à conforter l'équivoque de la synonymie entre la *šarī'a* – droit et Loi divine. Sa pérennisation interroge, par inférence, sur la logique derrière les *'ahādīṭ*.

g) ḥadīṭ

Aux préceptes généraux, voire absolus, du *Qor'ān*, la Sunna cet ensemble de dires et de faires attribués au prophète (ﷺ) par les premiers compagnons (*salaf*), incarnerait leur application au quotidien. Pareille expectative se dégage des premières interprétations avancées par les juristes médiévaux (IIIe-IVe-Hégire/IXe-Xe E.C.). Leur préoccupation pour l'édification d'une normativité hégémonique apparaît très tôt. Au premier siècle de l'Hégire, c'est-à-dire au commencement du calendrier lunaire islamique fixé à l'année 622 (VIIe È.C.), sera mis en place la Sunna du prophète (ﷺ). Une sorte de Code religieux constitué de comportements, de cadres de penser et d'une pratique discursive inspirés, ou simplement copiés de l'attitude de celui que le *Qor'ān* décrit comme « l'exemple de perfection » (Q 35 : 21). Un

²¹ Ces flexions prennent les formes suivantes : Q 5 : 48 (*šarī'a'aten*) ; Q 7 : 163 (*šarī'a'an*) ; Q 43 :13 (*šarī'a*) ; Q 42 : 21 (*šarī'u*) et Q 45 : 18 (*šarī'a'atin min al amr*).

concentré qui « remplir[a] la fonction de lien plus ou moins direct entre les musulmans de n'importe quelle époque et le fondateur de l'islam » (Brunner, 2014 : 375). L'engouement pour le *ḥadīṭ* et son ascension au rang de source fondamentale au même titre que le *Qor'ān* procède de la réflexion de Al-Shāfi'i dans la *Risāla*. L'ouvrage de cette figure maîtresse de l'École shāfi'ite s'appuie sur les '*aḥadīṭ saḥīḥa* (authentiques selon la chaîne de continuité des rapporteurs ou *īsnād*) pour élaborer une méthode juridique.

Le travail de colligation (plus d'un million de '*aḥadīṭ*) et d'épuration a été fortement critiqué. Très tôt, des dissidences se manifestent pour dénoncer l'axialité du *ḥadīṭ* ou la crédibilité des rapporteurs, obligent à des précautions quant à leur connexité avec le prophète (ﷺ). Pour le premier, le mouvement rationaliste (*Mu'tazilite*) résiste à l'idée de l'authenticité du *ḥadīṭ* par le seul témoignage quantitatif sans être corroboré par des preuves rationnelles. Quant à la crédibilité des rapporteurs, certains travaux démontrent la mythique de certaines figures comme celle d'Ibn 'Abbas (Gilliot, 1985) ou les traitent, de manière sarcastique, de « tribu des "il nous a été rapporté" » (Al-Banna, 2013), du fait de leur choix à retenir :

« Les *ahadith* les plus imbibés de négativisme, de bigoterie et d'imitation servile [...], contribuant à former cet « état d'esprit typique » que caractérisent le manque de résistance politique, l'occultation du rôle social de la femme, le défaut de pensée esthétique... » (Al-Banna, 2017 : 58)

Par ailleurs, d'autres voix s'élèvent contre l'autorité textuelle des '*aḥadīṭ* fondatrice de l'autorité sunnite en *islām*. L'exposé de la *Risāla* établie une autorité doctrinaire des savants (*ūlāmā'*) chargé de la légitimation du pouvoir du *ḥalīf* et de la mise en œuvre d'un « pouvoir judiciaire par délégation [afin] de « prouver » que l'Autorité s'attache exclusivement aux traditions du Prophète » (Arkoun, 1979 : 315). Dans ce regard critique à l'égard des '*aḥadīṭ*, il y a lieu de prendre au sérieux le travail méthodique d'universitaires musulmanes. Les travaux des universitaires femmes telles que la Marocaine Fatima Mernissi (1989), la Turque Hidayat Şefkatli Tuksal (2014) et de la Malaisienne Nur Saadah Hamisan (2017) permettent de réfuter l'authenticité de certains '*aḥadīṭ*, de souligner leur misogynie et leur discrimination irrécusable à l'égard des femmes.

Paradoxalement, cette même tradition sunnite rapporte l'interdiction posée par le prophète (ﷺ) d'écrire ses propos :

« Abu Sa'id Khudri reported that Allah's Messenger (may peace be upon him) said: Do not take down anything from me, and he who took down

anything from me except the Qur'an, he should efface that and narrate from me, for there is no harm in it and he who attributed any falsehood to me-and Hammam said: I think he also said: "deliberately"-he should in fact find his abode in the Hell-Fire. » (Book 42, Number 7147 *Sahih Muslim*)

Et dans le même *Sahih*, on trouve deux autres *'ahadit* qui divergent de la précédente. Le prophète (ﷺ) aurait dit :

« J'ai laissé parmi vous ce qui, si vous vous y tenez fermement, vous préservera de l'égarement : le livre d'Allah et ma famille » (Livre 44/4, numéro 2408, *Sahih Muslim*)

Mais il aurait également affirmé :

« J'ai laissé parmi vous ce qui, si vous vous y tenez fermement, vous préservera de l'égarement : le livre d'Allah » (Livre 15/19, numéro 1218, *Sahih Muslim*)

Parmi les explications avancées pour comprendre ce paradoxe scolastique, la plus probante semble être celle qui établit de la corrélation entre certains facteurs historiques, tels que la disparition des proches compagnons du prophète qui furent témoins de son vécu, l'extension territoriale avec les conquêtes, et l'urgence d'élaborer un corpus juridique fédérateur pour ces populations cosmopolites. Il s'agit de comprendre le rôle attribué à la compilation des *'ahadit* dans l'entreprise classique d'instauration du référent juridique, d'une part comme un rapport de domination politique et d'autre part, comme un espace d'exercice de l'autorité religieuse.

En ce qui concerne ma position par rapport au *hadit*, la valeur d'authenticité se mesure à l'aune de sa conformité aux énoncés *qor'āni*. En conséquence, et si un *hadit* contredit une (*'āya*), il peut aisément être considéré comme controuvé.

En bref, ce survol sur l'origine des termes utilisés par la recherche a semblé une nécessité pour deux raisons. D'une part, leur compréhension contemporaine continue à puiser dans un héritage colonial implicite. L'anthropologie coloniale en Algérie a enfermé la société indigène dans des déterminismes sociologiques anhistoriques, « elle a fait une lecture de la société Nord-africaine qui tendait à légitimer et à conforter l'ordre colonial [...] [C]es connaissances étaient surtout en rapport avec la conscience européenne qui cherchait dans le discours académique la validité de ses représentations et la légitimité des politiques menées dans les colonies. » (Addi, 2012 : 57). Il se dégage, alors, de la littérature islamologue ou issue des spécialistes en sciences sociales une vision substantialiste qui repose sur une

représentation négative des hommes et des femmes (population monolithique, statique et dénuée de rationalité), en tant qu'« objet qui ne parle pas, mais qui est parlé » (*idem* : 58).

Par ailleurs, souvent, ces études reflètent un discours normatif et universalisant qui reste attaché aux interprétations classiques. Toutefois, depuis quelques années, la question des femmes musulmanes retient l'intérêt. D'autre part, du côté des intellectuels, musulmans ou assignés musulmans, on retrouve, dans une reprise inconsciente dans leurs travaux, des outils conceptuels forgés dans un terreau colonial et majoritairement admis en milieu académique. Comment alors, en accord avec le questionnement de Saloua Luste Boulbina cesser « de se voir à travers le regard orientaliste » (Luste Boulbina, 2002 : 8) ?
Compte tenu que:

« Of all the religions of the world none has been studied in the West with more bias and been more misunderstood than Islam. As a result, it is difficult for a Westerner to understand why a Muslim believes in Islam, and a Muslim who reads Western sources on his own religion begins, to a certain extent, to wonder why he believes in it himself. »
(Hossein Nasr, 1964: 106)

Dans un cas comme dans l'autre, les chercheurs dégagent l'impression d'un rajeunissement « des mêmes problèmes, sans en créer d'autres et surtout sans les résoudre selon les exigences de l'esprit scientifique contemporain » (Chelhod, 1969 : 25). Et dans les thèmes abordés, l'incuriosité s'étend sur les postulats de la normativité médiévale.

Or, de nouveaux entendements deviennent inévitables. Et il semble opportun de puiser à d'autres sources, notamment celles qui émergent de l'intérieur, et qui dans une perspective critique étudient les fondements et le savoir interprétatif développés depuis son émergence au III^e siècle H/IX^e siècle È.C. Cette optique implique aussi de pouvoir s'éloigner des significations extérieures données aux termes cités précédemment. D'autant qu'il n'existe pas « dans les sociétés musulmanes de champ universitaire élaboré pour produire des connaissances académiques sur elles-mêmes et sur les autres » (Addi, 2012 : 105).

En somme, cette démarche préalable d'explicitation lève le voile sur le rapport entre la connaissance hégémonique et la connaissance provenant de la « marge ». Hormis leurs dissonances aux niveaux épistémique, géographique et en termes de validité scientifique, l'une et l'autre demeurent empreintes du « modèle du pouvoir colonial ou de la colonialité du pouvoir » (Grosfoguel, 2006 : 57). On doit cependant garder à l'esprit, qu'effectivement, tout le savoir entourant l'*islām*, son « droit », les femmes musulmanes, ainsi que les catégories mobilisées pour le produire « mettent en évidence la distance

pratiquement insurmontable avec les réalités qu'elles tentent de décrire » (Beauclair, 2016 :36). Une attitude qui peut s'apparenter à ce que Rajeev Bhargava décrit à propos de l'Inde coloniale comme une « injustice épistémique qui survient quand les concepts et les catégories grâce auxquels un peuple se comprend lui-même et comprend son univers sont remplacés ou affectés par les concepts et les catégories des colonisateurs. » (Bhargava, 2013 : 44).

Et cela correspond, dans le cadre de cette étude, à des notions qu'il faut primordialement comprendre afin de saisir les droits des femmes musulmanes, car l'avancement de la connaissance, ne peut se faire sans « d'abord renoncer à certaines évidences; [car] ces « évidences » procurent le sentiment confortable que procurent toutes les certitudes mais [en plus] elles nous empêchent de poser des questions, ce qui est sinon la seule, au moins la plus sûre façon de parvenir à des réponses. » (Delphy, 2001 : 254).

La démarche se veut être en rupture avec une idée de continuité entre le savoir classique sur le droit en *islām* et le savoir contemporain, élaboré sur le droit de *l'islām*. Le corridor de la désaliénation du savoir sur la normativité en *islām*, peu emprunté, devient un passage impératif face à la lecture de l'actualité contemporaine sur les Musulman.e.s, que ce soit sur leur rapport au corps ou leur (in)capacité d'agir. Aussi, replacer les mots dans leur contexte originel aide à « contribuer à la compréhension de ma réalité » et d'atteindre « l'ultime liberté celle dont toutes les autres dépendent en dernière instance, [...] la liberté de se nommer, de nommer soi-même sa propre réalité » (Mazama, 2003 : 3). Car comme le rappelle Bogumil Jewsiewicki, historiquement le « refus de reconnaître aux savoirs islamiques le statut formel qu'ils se sont donné domine encore aujourd'hui » (Jewsiewicki, 2001 : 629). Dès lors, l'explicitation envisagée conduit, impérativement, à établir une dissociation entre ce qui relève de l'épistémologie religieuse, de l'épistémologie juridique en *islām*, de l'épistémologie juridique coloniale et de l'héritage colonial. Ceci conduit à une rupture d'avec une « doxa épistémologique » (*Ibid.* : 635) qui, comme l'évoque également, Boaventura de Sousa Santos, par rapport au contexte de l'Amérique latine, s'est constituée en termes d'épistémicide et de linguicide (2011 : 45).

La combinaison des deux visées peut vouloir déboucher, en ce qui concerne le cas des femmes musulmanes d'ascendance algérienne, à une représentation de l'Autre comme un « objet sans voix »²², c'est-à-dire sans parole par carence de mots, et sans part par non-représentativité. Et dans une altérité réduite au silence, on parle à sa place. Or, Spivak avertit que les subalternes parlent. Mais sont-ils/elles

²² Vincent Tucker est cité par Sousa Santos (2011) « Épistémologies du Sud », < <https://journals.openedition.org/etudesrurales/9351> >

entendu.e.s et ceux qui prétendent les entendre ont-ils la capacité de les écouter ou ne parlent-ils pas à leur place ? (Spivak, 2009). Pareil questionnement rend indispensable de déplacer le regard sur l'interaction entre le locuteur et le récepteur et d'envisager un arrêt sur le dit et le non-dit qui la ponctuent. Et ce même, au niveau du discours normatif du droit, et particulièrement de celui des subalternes sans voix ni part. Ceci semble nécessaire pour l'étude de la dissolution des liens matrimoniaux en droit familial algérien, une hybridité entre la norme juridique et la norme religieuse.

PARTIE I : DIVORCE EN DROIT ALGÉRIEN ENTRE NORME JURIDIQUE ET RÉFÉRENT RELIGIEUX

INTRODUCTION

Cette partie se compose de trois chapitres. Le premier retrace le parcours du référent religieux et son passage d'une norme religieuse à une norme juridique, par l'effet de sa positivisation, à une dénomination retenue et motivée de normativité axio-juridique (chapitre I). Le second chapitre tente d'inscrire cette normativité axio-juridique dans des postures théoriques et avance une proposition conceptuelle adaptée (chapitre II). Le troisième chapitre présente une méthodologie spécifique tout en exposant le cadre opératoire de la recherche le concernant (chapitre III). Ces différentes étapes donneront des repères afin de mettre en évidence l'interaction entre le droit et le religieux pour gérer les rapports de sexe et le rapport des participantes au droit et au religieux en contexte d'exil. Ils tentent de saisir les lignes de tension entre la normativité axio-juridique et la loi du *for* au moment de la rupture matrimoniale.

1. LA RÉFÉRENCE RELIGIEUSE EN DROIT ALGÉRIEN AU NIVEAU DU DIVORCE : MISE EN CONTEXTE

« Il y a trois sortes de violence :

La première, mère de toutes les autres, est la violence institutionnelle, celle qui légalise et perpétue les dominations, les oppressions et les exploitations, celle qui écrase et lamine des millions d'hommes dans des rouages silencieux et bien huilés.

La deuxième est la violence révolutionnaire, qui naît de la volonté d'abolir la première.

La troisième est la violence répressive, qui a pour objet d'étouffer la seconde en se faisant l'auxiliaire et la complice de la première violence, celle qui engendre toutes les autres.

Il n'y a pas de pire hypocrisie de n'appeler violence que la seconde, en feignant d'oublier la première, qui la fait naître, et la troisième qui la tue. » (Câmara, 1970)

Introduction

Le présent chapitre intègre dans son élaboration le questionnement formulé par Arkoun sur la « force de la règle de droit ». Et ce, dans le but de tenter d'identifier quelques jalons des métamorphoses structurelles du référent religieux. Dans les termes de l'islamologue, cette expression réfère plutôt à la notion entendue comme *ḥūkm*, c'est-à-dire le discours tenu par une personne religieuse (ou parfois

politique) et qui est « indispensable à la marche dans la Voie du Salut » (Arkoun, 1981 : 308). Le *ḥukm* comporte également d'autres sens, celui du jugement (dernier), et celui d'être un des attributs d'*Allāh* représentant la volonté de Sa miséricorde.

La charge religieuse autour des paroles prononcées par ces figures participe à les couvrir d'une aura d'autorité supérieure et à leur donner, simultanément, le sceau de la reconnaissance par les membres de la société et la légitimité d'une connaissance irrécusable. Plus précisément, en s'adressant à l'individu, cette élocution implique l'évaluation de son acte et de sa conduite, à l'aune des finalités (*maqāṣid*) et de la valeur déontique déclarés puisés dans le *Qor'ān*. Sous cet angle, les finalités liées aux actions (*mū'malāt*) rendent compte d'un geste juste (*maṣlaḥa*) fortement encouragé. Alors que les actions injustes (*mafsada*) encourrent un découragement. L'une ou l'autre taxinomie renvoie à l'extériorisation de la foi.

Or, et au-delà des débats des juristes positivistes sur l'impossible définition du droit et sur sa cartographie par la norme juridique, la règle de droit se comprend communément comme une règle de conduite des rapports sociaux, générale, abstraite et obligatoire²³, dont la sanction est assurée par la puissance publique. Sous un mode critique, certains auteurs retiennent la notion de norme juridique comme :

« Un ensemble d'outils de direction des conduites humaines ayant pour fonction d'indiquer à ceux à qui elle sont destinées - pour qu'ils se « règlent » dessus, qu'ils fixent à l'intérieur d'elle leurs lignes de conduite – la marge de leur possibilité d'agir dans tels ou tels cas, ce qu'ils peuvent faire, ce qu'ils ne peuvent pas faire ou ce qu'ils ne peuvent pas ne pas faire. » (Amselek, 2014 : 198)

D'autres, s'écartent de la directivité de la norme/règle et pensent la règle de droit comme un savoir-faire, un « modèle justiciable d'action consacré à l'organisation équilibrée de rapports sociaux respectueux de la qualité de chacun » (Robert-Wang, 2003 : 1326). Ces différentes déclinaisons donnent prise à une saisie de la règle de droit à partir de sa fonction d'aménagement des rapports sociaux et d'instauration d'un vivre-ensemble en paix et en sécurité. Dès lors, existe-t-il, comme le laisse présumer l'affirmation d'Arkoun, une synchronie entre le *ḥukm* et la règle de droit ?

²³ Ces traits de la règle de droit ne répondent pas toujours à la réalité. À titre d'illustration, la généralité renferme, paradoxalement, des dispositions touchant des individus déterminés, comme la législation sur les congés de maternité. Il en est de même pour le caractère obligatoire qui parfois fait défaut dans les règles de négociation. Le modèle de règle (à suivre ou à réaliser) est maintenu, mais il ne comporte aucune prescription. Quant à la caractéristique de la sanction, son association à la règle juridique est contestée car elle présume que la juridicité de la norme extérieure est reliée à l'État. Finalement, les règles de droit ne proviennent pas seulement des sources formelles (législation et jurisprudence), mais également de sources non formelles (principes, coutume et doctrine).

Aux fins d'une réponse, parmi d'autres, une comparaison s'avère indispensable. Si le *ḥukm* reflète une synonymie de la règle de droit, il tend à être un modèle, entendu au sens donné par Amselek :

« Le modèle de règle de droit indique aux hommes auxquels [il est] adressé et communiqué, la mesure de leur possibilité d'agir, afin qu'ils ajustent leur conduite sur cette mesure, qu'ils s'y conforment : les règles ou normes juridiques sont, en ce sens, des mesures à suivre, à observer, à respecter dans les réalisations que les hommes accomplissent. »
(Amselek, 1987 : 131)

Dit autrement, le *ḥukm* serait un standard d'intelligibilité et de réflexivité du comportement individuel dans le rapport au monde (ontologique) plutôt que celui de l'action en société par rapport à la loi (juridique). En somme, la règle de droit correspond pour Amselek à une directivité et pour Arkoun à une impérativité. Mais qu'en est-il lorsque les deux inclinations se combinent ? Une jonction est observée dans la culture juridique algérienne, la trajectoire du *ḥukm* et sa réception par le droit positif algérien. Le tracé sera mis en évidence au chapitre II du présent travail. Dans l'immédiat, le tournant juridique pris par le *ḥukm*, en tant que décision de l'autorité religieuse, couvre une interaction, façonnée dans la tension, entre le religieux et le politique, par le médium du droit. En effet, l'intégration internormative offre le gîte à une norme juridique structurée sous le mode du contrôle social, alors que le *ḥukm* s'élabore à partir d'un questionnement existentiel. Ce paradoxe inhérent à ce qui est identifié comme référent religieux incorporé à la législation algérienne retient l'attention.

Néanmoins, je garde à l'esprit qu'une telle perspective suppose une analyse enveloppant l'ensemble du Droit algérien, ce qui dépasserait les objectifs de la présente initiative. Aussi, tenant compte des contraintes académiques, le choix retenu porte une attention particulière sur un aspect de ce paradoxe, soit le statut juridique des femmes algériennes face à la rupture matrimoniale. Pour le cerner, il me faudra prendre en compte la dynamique des interprétations religieuses (1.1) celle de la législation coloniale (1.2) et la place du référent religieux dans la législation algérienne postindépendance en matière de divorce (1.3). Puis, on pourra se tourner vers la littérature consacrée à la rupture matrimoniale des Algériennes et voir la pertinence de l'appréhender dans un contexte d'exil (1.4).

1.1 Du divorce dans le Qor'ān ou le consensus scolastique pour des modes de divorces

Le *Qor'ān* en tant que texte canonique portant sur la pratique de la foi à travers la prière et l'action, prescrit-il un ou plusieurs modes de divorce ? Les commandements divins en matière de rupture matrimoniale comportent-ils une distinction, par le sexe, face au divorce ? Dit simplement, le divorce reflète-t-il un ordre sexuel divin ? Pour saisir l'origine du traitement différentiel du divorce, et dégager les

lignes d'éclairage, on retient trois lieux d'observation : les extraits pertinents du livre sacré (1.1.1), leurs interprétations par les autorités religieuses reconnues (1.1.2) et l'institution du *ḥul'* comme divorce désamour (1.1.3).

1.1.1 Prescription qor'ānia : balises ou obligations de conduite ?

La mise en perspective du divorce dans le *Qor'ān* nécessite une articulation entre différentes '*āyāt* traitant des relations entre époux. Ce branchement vise à (re)situer la corrélation entre ce qui est dit et ce qui se dit sur le couple et à anticiper sur une réappropriation, une réinterprétation, un enrichissement ou un renoncement qui sont contemporains à l'héritage religieux et juridique.

Dans la présente étude, le texte spirituel, entendu comme réservoir de sens, du tracé de la vie et de l'aune des valeurs, est abordé comme un document sans prétention exégétique, au sens des commentateurs médiévaux, c'est-à-dire en accomplissant le *tāfsīr*²⁴. Je prête attention que le faire nécessite des compétences approfondies en études islamiques, qui me fait défaut, et ce bien qu'une proposition d'analyse structurale et intratextuelle des '*āyāt qor'ānia* relatives au divorce sera exposée en Partie II de ce travail. Aussi, n'étant ni exégète ni postulant exégète, je retiendrai par substitution, voire synonymie, une terminologie d'un usage courant, telle que « document » et « écrit ».

Toutefois, on devra préciser que pour aborder ce texte, je me situe dans la posture de la personne croyante, juriste de formation qui adopte une lecture libre, c'est-à-dire allégée de toute une tradition de lecture qui charge l'esprit d'un imaginaire qui réfute de « prendre la peine de le lire encore » et de le découvrir. Une lecture libre et transversale, c'est-à-dire qui propose une mise en lien des '*āyāt* désaccouplées qui porte sur une thématique commune afin d'en dégager une cohérence textuelle et un sens homogène. Le choix pour cette voie n'écarte pas l'exigence de lire la '*āya* dans le contexte interne de la *sūra* et en lien avec les '*āyāt* précédentes et subséquentes. Il s'agit, au demeurant, de relever les oppositions (continuité/discontinuité), les analogies (ressemblance, comparaison, métaphore), d'identifier la linéarité du propos et d'examiner leurs interactions. Cette forme personnelle de lecture textuelle permet d'appréhender l'analyse structurale et intratextuelle *qor'ānia* inspirée et adaptée de la rhétorique sémitique développée par Cuypers et de la démarche de Moreno al Ajamî. L'une et l'autre

²⁴ En effet, la notion d'exégèse n'a pas d'équivalence en langue arabe. Cependant, on trouve deux termes qui pourraient identifier le travail effectué par les premiers commentateurs du *Qor'ān* : le *tāfsīr* et le *ta'wīl*. Le premier retient les '*āḥādīṭ* du prophète pour élaborer le commentaire littéral du *Qor'ān*. Alors que le second, selon l'explication de Emmanuel Pisani, « porte sur l'interprétation du texte en se fondant sur l'existence de versets obviés et abscons. » (Pisani, 2009 : 30)

fournissent une batterie de moyens pour comprendre la notion étudiée dans une connexion interne au texte fondamental et de lui dégager un sens dans une organisation intégrative plutôt que détachée. Ceci conduit à rendre compte de la logique du discours de l'énonciateur à partir d'une globalité plutôt que d'un fractionnement. La démarche sera expliquée au Chapitre III et mise en œuvre au chapitre IV de cette étude.

Par ailleurs, l'objectif de ce retour au texte est de déterminer le fondement d'une réflexion juridique et en sciences religieuses sur le dispositif prévalent en Droit algérien relatif à la rupture matrimoniale en lien avec une orthopraxie religieuse. Relevons dès à présent, que le document par son ordonnancement - les *sūrat* plus longues suivies des plus courtes sans égards à la chronologie de leur transmission -, sa division textuelle - sans lien, sauf pour quelques-unes (Q 12 et Q 55), avec la thématique de l'intitulation - et l'originalité de son genre, *Allāh* étant l'unique locuteur, ne met à disposition aucune indication soutenant une lecture linéaire.

Mais avant d'aborder la rupture matrimoniale, il est opportun de donner un bref aperçu de la vision du mariage tirée d'une lecture du document sans la médiation de l'héritage exégétique religieux. Sans s'arrêter sur l'exigence du *ṣadāq* avant toute union matrimoniale, ce premier contact avec le texte donne accès à quelques repères. On constate par exemple, la primauté accordée au lien affectif et à la bienveillance (*mawadā w raḥma* Q 30 : 21) entre les époux. Ceci renvoie, d'une part, à un sentiment de sécurité : être bien, se sentir en confiance et faire attention. En même temps, la nature ontologique de cet attachement peut, au fil de la lecture, se relier à la cosmogonie *qor'ānia* dans laquelle la création humaine émerge en couple (*zawġ* Q 4 : 1). D'autre part, cette affection au sein du couple résulte également du fait que l'époux et l'épouse sont un vêtement (*libās*) (Q 2 : 187) l'un pour l'autre. La métaphore de l'habit semble, ici, avoir une valeur métonymique pour désigner l'acceptation de sentiments d'amour et de pardon. La connexité entre les deux sentiments secrète un modèle d'échange affectif, physique et communicationnel qui fonctionne dans une interaction configurée par des indications précises conçues pour l'époux. Et pour n'en citer que deux, l'époux a l'obligation de veiller à la mise en place d'une relation de bienveillance (*'ūšra bil-ma'rūf* Q 4 : 19) et il a la responsabilité des dépenses familiales (*qawāma* Q 4 : 34). Compte tenu de ces préceptes, la dissolubilité du lien conjugal répond également à des modalités prédéterminées qu'une lecture intratextuelle (Gobillot, 2007 : 225) permet d'identifier. Pareille approche conduit à déplier une lecture scholastique officielle, autorisée par les détenteurs traditionnels du savoir et suivie, jusqu'à présent, par une majorité des musulmans récepteurs.

1.1.2 Discours interprétatif sur le divorce

Le texte canonique renferme une réserve de sens. Sa lecture n'est ni abstraite ni ahistorique. Son appréhension et sa compréhension nécessitent alors, l'emprunt du chemin de l'interprétation (Benzine, 2016). Il serait utile, au regard du texte saint caractérisé par une économie de synonymes et par une polysémie de sens, de marquer un arrêt sur la méthodologie homogène adoptée par les commentateurs juristes médiévaux fondateurs ou disciples des quatre Écoles juridiques sunnites, afin d'identifier les extraits *qor'āni* qu'ils ont associés au divorce et mettre en lumière la logique et les enjeux.

Au préalable, l'histoire de la pensée religieuse indique la prise en charge du commentaire interprétatif par les figures reconnues puis essentiellement par les fondateurs des Écoles juridiques sunnites²⁵. Leurs définitions appliquées aux termes puisés dans le *Qor'ān* serviront à la création, au développement et à la diffusion de certaines disciplines, comme celles des sciences normatives (*usūl al-fiqh*). Les termes-clés extraits de la casuistique des doctrinaires (*fuqahā'*) composeront, alors, les normes, à caractère comportemental et juridique sous forme de *'ahkām* (décisions). Succinctement, la méthode appliquée correspond à un processus. La première étape consiste à vérifier le statut de la personne (*mujtahid*) chargée d'étudier le cas, réel ou hypothétique, et à décrire la démarche, c'est-à-dire à énoncer les sources qui serviront à poser les normes. Ensuite, ce personnage a pour tâche de vérifier le *ḥadīṭ* approprié, évalué sur le plan de la validité et de l'authenticité. Finalement, il se doit de confirmer la réunion des conditions du consensus des Écoles juridiques sunnites (*iğmā'*) et celles du raisonnement par déduction ou par analogie (*qīyas*) (Laghmani, 2003 : 26). Il y a lieu de souligner que le consensus doctrinal a pour fonction utile d'écarter toute tension et opposition interprétative en vue d'une unité de signification et d'imposition d'un dogme particulier.

La méthode utilisée par les commentateurs médiévaux, tout en dévoilant une rigueur dans la démarche, laisse voir l'influence de la *Risāla* élaborée par l'imam Al-Shāfi'i reconnu par la littérature islamologique comme « le maître architecte de la pensée juridique en islam » (Saint-Prot, 2012 : 149). Promoteur du raisonnement et de la hadithologie ou science du *ḥadīṭ* (*'ilm al-ḥadīṭ*) par les uns, Al-Shāfi'i est perçu par les autres, comme l'artisan des fondements de l'Autorité en *islām* qu'elle soit divine, prophétique, ou savante (Arkoun, 1979 : 308). L'analyse de la *Risāla* force à voir que l'ouvrage impose un schème de pensée organisé autour de quatre postulats : la complétude du corpus religieux, ce qui ne tolère aucun commentaire supplémentaire sur le *Qor'ān* et aucune collecte additionnel de *ḥadīṭ* ; le statut de la Sunna

²⁵ Voir Prolégomènes.

comme source de fondement du droit équivalente au *Qor'ān* en tant que système de croyances; la prévalence de la langue arabe; et le raisonnement par déduction comme méthode d'élaboration de la règle juridique. Cette structuration de l'inférence met en place une « cohérence discursive » qui convoque la raison/intelligence (*'aql*) – l'âme (*nafs*) et le cœur (*qalb*). Leur articulation concourt alors à la production d'une connaissance (*'ilm*). Dès lors, la discussion dans la *Risāla* :

« Dépasse les limites de la simple méthodologie juridique ; elle définit le principe de lecture des textes coraniques et des hadith en tant que sources de l'Autorité, elle-même perçue comme l'instance suprême de légitimation des pouvoirs humains : pouvoir politique du calife et de ses délégués, pouvoir judiciaire du qadi [juge], pouvoir intellectuel du 'ālim [savant]. » (Arkoun, 1979 : 308)

En se concentrant sur la structure de la *Risāla*, la critique avancée par Arkoun met en exergue les relations enchevêtrées entre le champ religieux et le champ politique. La méthodologie juridique élaborée par Al-Shāfi'i inaugure la fonction de l'Autorité religieuse, qui est celle de légitimer l'ordre établi et indirectement l'ordre politique.

Cette double légitimation se retrouve dans la littérature reliée à l'interprétation canonique classique, et notamment aux passages reliés à la famille et à la rupture matrimoniale. Leur lecture dégage au moins trois observations.

La première relève d'un constat, celui de la mise en évidence par la littérature canonique d'un consensus entre les différentes Écoles juridiques sunnites autour de la prérogative d'unilatéralité et d'exclusivité du divorce par l'époux. Et toute nuance introduite porte plutôt sur les circonstances de son exercice, telles par exemple, la contestation de la validité d'une rupture conjugale survenant sous l'effet de la pression familiale ou de la colère (Linant de Bellefonds, 1962 : 526) ou plutôt sur la distinction entre divorce régulier (*talāq āsūnā*) et divorce irrégulier (*talāq al-bīd'ā*) (Bianquis, 1986).

La seconde observation porte sur l'absence de *'āyāt* d'appui de cette prérogative. Comment le *Qor'ān* a-t-il été mobilisé pour autoriser ce privilège ? La genèse de cette catégorie donne une réponse à la question. En effet, la tradition sunnite attribue la formule répudiaire univoque (« tu es répudiée ») à Omar, imam et 2^{ème} *halīf* de la communauté musulmane en émergence (Laoust, 1939 : 430). Sa proximité avec le prophète (ﷺ), son témoignage sur l'enseignement de celui-ci, sa désignation dans une fonction religieuse et son occupation d'un poste politique, toutes ces caractéristiques lui confèrent une posture de reconnaissance sociale du pouvoir de dire la norme. Sans discuter cette confusion des fonctions religieuse et politique, le consensus doctrinaire ultérieur renforce cette légitimité en retenant la même formule,

mais l'assortissant d'une triple réitération. Son usage se prolonge jusqu'à nos jours. Depuis lors, cette conception d'un divorce entre les mains de l'époux produite et reproduite est fortement ancrée dans les esprits des croyant.e.s mais également dans les études consacrées par les orientalistes et islamologues à la dimension juridique en islam *islām*, (Millot, 1953; Flory et Henry, 1989; Botiveau, 1993; Schacht, 1999; Flory et Henry, 1989; Blanc, 2007).

Le troisième commentaire touche à l'usage des *'ahādīṭ* comme moyen de consolidation, de légitimation et d'historicisation des concepts *qor'āni*. À défaut d'être expressément ancrée dans un verset *qor'āni*, la prérogative maritale trouve fondement dans la terminologie du texte. La mobilisation de quatre vocables en assure le bien-fondé : la supériorité (*qawāma* Q 4 : 32-34), le privilège (*fadāla* Q 2 : 32-34), le degré (*daraġa* Q 2 ; 228) et de l'obéissance (*tā'ā* Q 60 : 12). Les commentateurs classiques confèrent aux trois premiers termes la marque divine de la supériorité de l'homme sur la femme. Cette attribution imposerait même, à travers la hiérarchisation dégagée de la juxtaposition de ces termes, un devoir d'obéissance de la femme.

Or, une relecture de ces *'āyāt* et notamment celle qui a trait à la *qawāma* conduit certaines auteures féministes, telle que Asma Lamrabet à prendre en considération la polysémie du terme. C'est ainsi que son travail laisse découvrir d'autres significations de la notion comme celles d'« accomplir », « maintenir », « supporter », « porter » et « se tenir debout ». Ce qui provoque un déplacement d'un sens à un autre et organise la *qawāma* autour de la responsabilité masculine, du devoir d'assumer les charges familiales, plutôt qu'une supériorité de l'homme sur la femme. On y retrouve, quelque peu, le modèle du *pater familias* pourvoyeur exclusif de la famille. Un modèle éculé qui n'a plus de place dans les sociétés où les femmes occupent un emploi salarié et dans lesquelles se répandent des modes de cogestion et de codirection des affaires familiales.

Par ailleurs, la *qawāma* ne fait pas uniquement allusion à la dimension économique. La réélaboration de sa signification renvoie à un ensemble de notions qui concourent à l'établissement d'une cohabitation (*ta'āyūṣ*) au sein de la relation conjugale, c'est-à-dire vivre dans la consultation (*tašāwur*) et la mutuelle acceptation (*ṭaraḍī*). Dès lors, les différentes facettes d'entendement de ce concept mettent en exergue des attitudes et des comportements favorables à une dynamique relationnelle, au sein du couple, s'exerçant dans la bienveillance. Un souci de l'autre qui dépasse le souci de soi et s'oppose à tout espèce de pouvoir dans le couple.

Loin de se leurrer, ce versant positif du couple occupe la place d'un référentiel idéal dans la vie conjugale de nombreux musulmans. Les différends, les ratages, les souffrances réciproques et les séparations

matrimoniales mettent à jour le clivage entre les prescriptions *qor'ānia* et les pratiques misogynes. Une opposition qui peut être analysée dans une inconciliation entre un *islām* entendu comme une tradition discursive (Asad) et une tradition culturelle patriarcale. En fait, il s'agit d'un chiasme qui situe le discours scolastique sur le divorce dans un carrefour à simple entrée : la prérogative de la répudiation.

À l'issue de cette présentation du discours normatif médiéval, représenté par la position unanime des Écoles juridiques sunnites, la question qui se pose est de savoir comment cette tradition religieuse a élaboré le divorce désamour ?

1.1.3 L'émergence du divorce désamour

La notion de *ḥul'* se retrouve dans le langage des commentateurs juristes plutôt que dans le répertoire *qor'āni*. Le dictionnaire classique arabe-arabe (Ibn Manzûr)²⁶ expose une pléthore de significations qui lui est associée. Le répertoire lexical propose, pour une notion unique, les vocables de retrait, de sortie, de détachement, d'arrachement par rapport à la relation conjugale, de dévêtement, de dépossession, de dépouillement, ou de privation.

La perspective traductologique française et anglaise compile d'autres significations à la notion de *ḥul'*. Pour la présenter on retient les dictionnaires bilingues de Kasimirski (1860) et celui de Alkawrid (réédition). D'abord, le dictionnaire bilingue se comprend comme « tout répertoire mettant en correspondance des mots de deux langues différentes ou des mots de deux dialectes ou deux variétés contemporaines de la même langue ou des mots de deux états diachroniques de la même langue » (Boulangier, 2000 : 9). Il est un moyen de rendre accessible les mots inconnus d'une langue à une autre. Cette intention porte, toutefois, le risque de se heurter à des écarts culturels notamment lorsque, par exemple, la langue de départ contient des euphémismes et que la langue d'arrivée ne dispose pas de mots facilement équivalents en sens. Ensuite, le choix porté sur ces deux dictionnaires en particulier est motivé par deux raisons : la notoriété contemporaine du premier et l'impératif pragmatique du second. Pour mieux clarifier le propos, d'une part, le dictionnaire arabe-français de Kasimirski retient l'attention parce que sa traduction du *Qor'ān* est une initiative pionnière en langue française qui « n'émane nullement

²⁶ De manière succincte, le développement de la lexicologie et ultérieurement de la grammaire résulte des approximations linguistiques relevées dans les commentaires des premiers siècles de l'Hégire, notamment celle reliée à Tabari et à la « chaîne des garants » des *'āḥadīṭ* rapportés. Très tôt, on voit émerger, VIIIe siècle (IIe de l'Hégire), avec Al khalīl Ibn Ahmad al-Faradhī qui a généralisé l'emploi des points diacritiques. Son travail inspira au siècle suivant (IIIe siècle de l'Hégire) une recherche lexicologique affranchie du postulat théologique. Et le dictionnaire d'Ibn Manzûr conçu quelques siècles plus tard en a poursuivi la continuité.

d'arabisants professionnels » (Larzul, 2009 : 161). On peut, néanmoins, relever que cette traduction soulève un questionnement concernant sa fidélité par rapport « à la langue d'arrivée » (Trabelsi 2000 : 410) et sa fiabilité par l'insertion de son point de vue dans le « corps du texte, comme une sorte de mise en abyme de sa signature » (Larzul, 2009 : 162).

Mais mon intérêt pour Kasimirski est lié à son dictionnaire qui s'impose comme une autorité et une « référence incontournable pour les débutants comme pour les spécialistes travaillant avec ces deux langues, étudiants, chercheurs, traducteurs » (Albouraq, 2004). Cette traduction couvre une autre réalité. On y trouve, par exemple, les verbes intransitifs spécifiques à la langue française tels que, ôter, retirer, abdiquer, offrir un dédommagement pour le renvoi de son épouse, renier son fils ou renoncer à toute autorité sur lui, sortir d'un lieu ou se révolter. Dans ce vocabulaire éclectique proposé par l'orientaliste arabisant, on trouve des significations étrangères à la tradition islamique, tant au niveau du *ḥul'* que du divorce. Ainsi pour le premier terme, Kasimirski lui attribue la fonction de proposition ou de cadeau, donné par le mari ou par la femme (une éventualité inexistante) en contrepartie de sa rupture (1860 : 616). Relativement à la seconde notion, Kasimirski précise :

« VI.1. Divorcer, se quitter mutuellement en annulant le contrat de mariage. 2. Rompre le pacte, l'alliance. » (Kasimirski, 1860 : 617)

D'autre part, tout comme pour le dictionnaire bilingue arabe français, le dictionnaire arabe anglais date de moins de deux siècles. Dans cette pléthore de dictionnaires, Al-mawrid élaboré par Rouhi Baalbaki, juriste, linguiste et propriétaire de la maison d'édition *Dar el-'il lil malayin*, se démarque par deux traits : sa particularité et sa jeunesse. En ce qui concerne le premier trait, Al-mawrid semble être le seul dictionnaire bilingue bipartite, c'est-à-dire qui cible autant les usagers arabophones que les non-arabophones afin de les aider à saisir le décodage de l'arabe ou de l'anglais (Franjié, 2009 : 54). Pour ce qui est du second trait, il touche à sa relative jeunesse. L'apparition de ce dictionnaire remonte à cinq décennies. Il se distingue par la modernisation de la lexicologie arabe classique, et sa modification, voire l'abandon des mots considérés comme obsolètes. L'auteur fait usage de synonymes, d'homonymes, de syntaxes compréhensibles, de proverbes et même d'insertion de *'āyāt qor'ānia* (Abou Assaly, 2016). À travers la compilation des mots, Al-mawrid contient une visée pédagogique pour l'apprentissage de l'arabe et la communication entre deux cultures. Malgré ce pragmatisme, le dictionnaire se heurte à un reproche récurrent, fait à tout autre dictionnaire bilingue, celui de l'absence de mise à jour malgré une réédition fréquente. Et cette critique trouve application lorsque la traduction en langue anglaise retient une terminologie notionnelle classique qui pour définir le *ḥul'* déroule les verbes suivants: to take off, to put

off, to slip off, to undress, to take off one's clothes, to cast off, to shed off, to slip, to extract, to remove, to divorce or repudiate one's wife (in return for a monetary compensation to be paid by her to him) et redemption.

Les dictionnaires de Kasimirski et Al-mawrid donnent un aperçu de la pluralité des lectures des notions arabes et les emprunts faits auprès des commentateurs musulmans classiques du *Qor'ān*. Et cela ramène à la problématique soulevée par ces derniers reliée aux paramètres à respecter pour la traduction du *Qor'ān*, soit la maîtrise de la langue arabe *qor'ānia* et par conséquent l'inimitabilité du texte. Pour ce qui est de la langue, primauté est accordée à la langue arabe du fait de son statut de véhicule linguistique au message prophétique (Q 26 : 192-195; Q 43 : 2-5). Ceci a pour conséquence que toute traduction du *Qor'ān* dans une autre langue ne peut être dénommée ainsi. Seulement un sens du *Qor'ān* est traduit (Sadak et Basalamah, 2007 : 101). Quant à l'inimitabilité du *Qor'ān*, elle ressort du fait qu'il est considéré, par la majorité des croyant.e.s comme en parole d'*Allāh*, inaltérable (Q 10 : 63-64; Q 17 : 77; Q 26 : 192-195; Q 33 : 60-62; Q 35 : 42-43; Q 48 : 20-23 et 28) et inépuisable (Q 31 : 27).

À ces présupposés s'ajoute celui qui est exigé du traducteur de devoir :

« Cerner, au cours de ses lectures des différentes exégèses reconnues, accréditées du Coran, les interprétations les plus fortes, les plus fréquentes de chaque verset, de chaque sourate et de prendre connaissance également des conditions de la révélation de tous ces versets. » (Trabelsi, 2002 : 402)

Cette dernière condition établit une mesure de précaution afin d'éviter des erreurs discursives, qu'elles soient personnelles ou d'ordre général. Les premières découlent d'omission lors de la traduction, d'ambiguïté et de manque de clarté du sens exprimé, et d'une réduction du « sens accrédité ». Les secondes couvrent la transmission d'interprétations différentes (Trabelsi, 2002: 403).

Ce qui ressort de l'application de cette règle, d'origine non identifiable, est que la traduction dans une autre langue, s'effectue sur une assise déjà reconnue, celle constituée par les commentaires admis dans la société et donc autorisés par leurs concepteurs. De l'autre côté, la traduction en tant que médium de transmission, de communication, de diffusion d'une information, d'une culture et d'un cadre cognitif semble nécessiter le recours à un autre médium celui de l'interprétation par les commentateurs comme moyen explicatif, qui n'écarte pas l'introduction d'ajouts. Dès lors, si l'incertitude plane sur la définition par les commentateurs en langue arabe et sur la traduction en langue étrangères du *Qor'ān* comment cette notion a-t-elle forgé le consensus scolastique autour du mode de divorce désamour ?

À défaut du mot *ḥul'*, la terminologie *qor'āniā* a servi pour la reconnaissance d'un synonyme. Alauddin Masu'd 'Al-Kasani (VI^e siècle È.C.), un disciple de l'École hanafite retient le terme *naza'a* (Q 7 : 43 et 108) signifiant aussi bien extraire que retirer quelque chose pour établir une synonymie avec le *ḥul'* (Masu'd 'Al-Kasani, 2000, 3 : 227) et introduire celui-ci dans l'activité du commentaire. Concrètement, la proximité entre les deux termes dépasse l'origine des sources, puis l'un est intrinsèque au texte fondamental et l'autre lui en est extrinsèque. Toutefois, le rapprochement/confusion sous-tend un processus de création d'un espace de signification *qur'āni* pour le *ḥul'*. Par cette transition, les deux vocables deviennent sémantiquement interchangeables du fait de leur appartenance à un même registre de reconnaissance cognitive. Concomitamment, cette équivalence langagière confère une certaine accréditation au choix linguistique retenu, révélé, popularisé et diffusé par les Écoles juridiques sunnites. En effet, si le dictionnaire est avant tout un outil de compréhension, il est également un fournisseur de moyens pour échanger dans des termes communs, c'est-à-dire être capable de communiquer. Ce code de bon usage pourrait alors contribuer à entériner et à resserrer les interprétations scolastiques. Cette possibilité paraît d'autant plus plausible que les dictionnaires reprennent le répertoire doctrinal utilisé aux fins des commentaires/interprétations pour le faire passer dans la langue commune. Dès lors, rétrospectivement et au mieux des connaissances acquises, le contenu encyclopédique semble se modeler à une certaine attitude religieuse qui ressort du consensus des Écoles juridiques sunnites. Le recours au consensus (*'iğmā'*), consigné dans le *fiqh* de chacune de ces quatre écoles, révèle une autre facette de l'usage du dictionnaire. Pièce constitutive de l'édification d'un savoir religieux circonscrit par les autorités dominantes, de l'époque jusqu'à nos jours, le contenu lexical renferme un réservoir de signifiants, mais reliés à une signification univoque, invariable et constante.

Cette univocité interprétative trouvera une analogie dans une reprise unanime du terme de *ḥul'*, dans les traductions françaises du *Qor'ān* (Masson, Blachère, Chouraqui, Hamidoullah et Berque) ou dans les ouvrages académiques sur le « droit musulman », la majorité retient les significations de « rachat de liberté » (Bousquet et Berchem, 1953 : 118; Milliot, 1953 : 372; Linant de Bellefonds, 1965 : 421) de l'épouse, soit comme la « réparation offerte au mari après accord de ce dernier » (Hamdane, 1985 : 1011), ou encore comme l'affranchissement, la réparation ou la compensation (Bousquet, 1963 : 124). Une seule auteure décrit le *ḥul'* comme « l'idée de retirer, en l'occurrence, de défaire le lien matrimonial » (Fortier, 2010 : 63). La prolifération de notions témoigne d'une part, de la divergence des traductions, et d'autre part, en diapason, fait le constat d'un usage en lien avec une certaine représentation d'asservissement des femmes musulmanes. Ceci renvoie à une manière de voir coloniale et civilisatrice de ces femmes afin

de mieux justifier « l'infériorité de tout le corps social, hommes et femmes confondus » (Katzenellenbogen, 1999; Taraud, 2001 : 158).

Cette perception du *ḥul'* montre tant dans son expression arabe que dans sa traduction en français (en anglais également), que la notion de *ḥul'* comporte trois indications : dissolubilité du mariage par prérogative masculine; indissolubilité du mariage par inexistence du droit féminin au divorce; et le compromis de la compensation par l'épouse. La première confirme l'évidence d'une prévalence de la rupture matrimoniale attribuée exclusivement à l'époux. La seconde indication en serait le corollaire d'autant plus que la possibilité d'envisager une rupture sous forme de *ḥul'* sera perçue comme une « répudiation consentie par le mari » (Zeys, 1885 : 34). Ce point de vue suggère une absence de volonté chez l'épouse. Néanmoins, la troisième indication souligne la possibilité d'une désunion par celle-ci, à la condition d'offrir une « compensation (*ta'wīd*), ce qui signifie que la présomption de discussion entourant l'acte de compensation confère au *ḥul'* implicitement l'expression d'une volonté. Toutefois, cette négociation accompagnée des propositions se considère, plutôt, comme une forme de « répudiation convenue » (Zwahlen, 1981 : 50; Sarehan, 2004 : 2802) en raison d'une indemnisation à l'époux pour « dommage » causé par le désamour (Nyazee, 1982 : 121-126). Par analogie à l'époque contemporaine, ceci se rapprocherait du divorce par consentement mutuel. À ce niveau, la compensation se perçoit de manière contradictoire et il importe de garder à l'esprit que sa visée reflète plutôt l'idée d'une contrainte que l'expression d'une liberté individuelle pleine et entière. Car en s'éloignant de la sphère d'une hypothétique négociation projetée sur le *ḥul'*, on peut se tourner vers l'univers juridique de la compensation qui fait état d'une panoplie de formes revêtues par celle-ci : la restitution du *ṣadāq* dans le *fiqh* sunnite, l'accord entre époux sur un montant ou sur une somme équivalente ou encore à la renonciation à tous les droits financiers de l'épouse (Bernard-Maugiron, 2011 : 118), dans les législations contemporaines.

Cette intelligibilité du *ḥul'* en tant que modalité *qor'ania* reste commune à de nombreux musulmans, au point d'en devenir « un impensé et un impensable » (Arkoun, 1984 : 58). Elle renvoie également aux paroles du prophète (ﷺ) à travers les *'aḥadīṭ* et notamment celui de Habiba. Rapporté par Ibn 'Abbas (Gilliot, 1985), ce *ḥadīṭ* relate la réponse donnée par le messager d'*Allāh* à une question posée par l'épouse de Ibn Thabith Ibn Qays Ibn Shammās, un compagnon du prophète (ﷺ) sur la rupture matrimoniale par désaffection de sentiment de la part de l'épouse. La réponse donnée est qu'en situation de désamour, cette dernière devra restituer la parcelle agricole offerte lors du mariage, à titre de *ṣadāq*.

Ultérieurement, le traitement de la question du divorce désamour par les savants (*fuqahā*) incorpore une condition supplémentaire, celle de l'accord préalable de l'époux. Il s'agit d'une façon de relier la connaissance sur la rupture conjugale par l'épouse à la prérogative exclusive de l'époux. Cette approche laisse prévaloir une volonté de conserver le pouvoir décisionnel sur les liens familiaux entre les mains de l'époux. En outre, elle s'inscrit dans les structures traditionnelles et tribales antérieures de contrôle sur les femmes et du déni de leur capacité à décider de leur devenir matrimonial. Et le débat doctrinal autour de cette condition supplémentaire aide à mieux la saisir. En effet, la focale des discussions scolastiques témoigne de la frénésie autour de la nature juridique de cet accord préalable de l'époux.

Ainsi, pour les courants hanafite et malékite, le consentement préalable de l'époux semble équivaloir à une annulation (*fasha*) du mariage. Tandis que pour les écoles shaf'ite et hanbalite, il relèverait plus du registre du divorce irrévocable (*talāq*). Au-delà de la dissension scolastique, l'accord préalable de l'époux laisse présumer la mise en place d'un espace de négociation quant à une éventuelle compensation, réparation ou renonciation. Mais, la pluralité d'options révèle, encore à ce niveau, une discordance inter-doctrinale.

Ainsi, l'École malékite se démarque par un rejet de toute compensation en cas de divorce désamour. Sans adhérer totalement, les Écoles hanafite et shâf'ite apportent des nuances distinctes. L'École hanafite élabore une analyse des hypothèses relatives à une suppression volontaire ou à une omission involontaire. La première renvoie au divorce unilatéral de l'époux (*talāq*) comme le suggère l'argumentaire de l'École malékite. Toutefois, cette position provoque une scission au sein de la doctrine hanafite entre les partisans d'une compensation avec l'obligation pour l'épouse de restituer le *ṣadāq* et ceux qui spéculent sur l'omission involontaire de la compensation (Ibn Hamam). Cette divergence interne au sein de leur orthodoxie va engendrer un effet sur le *ṣadāq*. Ainsi, les *fuqahā* hanéfite, favorables à une compensation proposeront d'envisager sa remise en deux temps : au moment de la formation du mariage et lors de la rupture de celui-ci. À travers leur argumentation, le *ṣadāq* constitue une condition du mariage et pourrait devenir un probable effet de la rupture matrimoniale. Et dans le cas de la survenance de celle-ci, la métamorphose du *ṣadāq* va opérer, simultanément, une quittance de créance envers l'époux (dispense du bien à remettre) et une dette à l'encontre de l'épouse (restitution du bien reçu). Néanmoins, ce renversement d'obligations à l'égard du *ṣadāq* ne décharge nullement l'époux d'assumer le paiement des besoins de l'épouse et des enfants pendant la période de la *'iddā* (délai de viduité) (Abu Yûcuf (m.182/789) et Shaybânî (m. 189/804).

Optant également pour un morcèlement du *ṣadāq*, les tenants de l'hypothèse de l'omission involontaire du *ṣadāq* retiennent que les époux détiennent le statut réciproque de créancier et de débiteur l'un de l'autre. Et pour étayer cette affirmation, ils prescrivent que la réalisation du divorce désamour entraîne une extinction de dettes formées des biens dus et des biens reçus. Ultérieurement, tout accord préalable de l'époux qui surviendrait lors des discussions avec l'épouse ne viendra qu'entériner lors des discussions, une compensation consensuelle. Même si cette approche rencontre peu d'adhésion, elle se retrouve dans le Code de Qadri Pacha qui a prévalu au XIX^e en Égypte et jusqu'à la moitié du XX^e au Liban et en Syrie (Bernard-Maugiron, 2007 : 716).

Toutefois, ce raisonnement satisfait peu la dissidence au sein de l'École hanafite. Sans remettre en question les postulats de fractionnement du *ṣadāq* ni de la réciprocité des dette et créance entre époux, ce groupe d'opposants réfute la conclusion de l'extinction de celles-ci. Faisant recours à la notion *qor'ānia* du *nušūz*, relative à un différend autour du refus de l'épouse à des relations intimes, ce noyau d'antagonistes pense le *ḥul'* comme partie intégrante du devoir conjugal. Ceci signifie que toute demande de *ḥul'* représente, *per se*, une entorse, une insubordination, une violation par l'épouse à son devoir marital. Et par conséquent, une telle désobéissance engendre un préjudice à l'époux qui ouvre droit à une réparation. Ce dédommagement pourra corroborer la rétention du *ṣadāq* non versé et servira de bien-fondé à la restitution par l'épouse du *ṣadāq* versé. Dès lors, la négociation en vue d'un consentement de l'époux porterait plutôt sur la confirmation du non-versement de la fraction restante de *ṣadāq*. En même temps, l'usage de la notion de *nušūz* brouille toute sa compréhension. En effet, le *nušūz* désigne un différend conjugal bien précis qui résulte autant de l'attitude de l'épouse que celle de l'époux. Et les *'āyāt qor'ānia* (Q 4 : 34 et Q 4 : 128) lui dictent sa résolution à travers le *ṣulḥ*. Il s'agit d'un processus de médiation familiale qui a d'abord pour visée la réconciliation entre les époux. La discussion ne porte ni sur la restitution du *nušūz* ni sur une éventuelle rupture matrimoniale. Retenir le *nušūz* pour justifier l'obligation de remboursement du bien reçu et finaliser le *ḥul'* ne donne pas plus de poids à ce dernier argument. Le *nušūz* et le *ḥul'* émanent de deux sources de différends : le refus conjugal et le désamour. Les deux peuvent également se confondre, mais le premier peut survenir pour de multiples autres raisons, et pour en citer quelques-unes, on pense à la tension au sein du couple, la dispute, la violence (psychologique, physique ou financière).

Dans la recherche d'autres justificatifs à l'hypothèse de l'omission involontaire de la compensation, l'École sha'f'ite par le biais de son disciple Al-Muzānī (791-879 É.C.) évince la notion *qor'ānia* de *nušūz* et lui substitue une autre, celle de *'aftadat* (Q 2 : 229). Le terme *'aftadat* dérive du verbe *'aftadaa* (أَفْتَدَى) qui

est, selon le dictionnaire *Lisan al arab* d'Ibn Manzûr (1232-1311), synonyme du mot *halaa* qui donne le nom de *hul'*. On peut le rapprocher dans une traduction française au verbe « ôter » en français. L'association entre le terme *'aftadat* et *hul'* reflète la position de 'Umar et de Othman, les compagnons du prophète (ﷺ) devenus, successivement, 2^{ème} et 3^{ème} *halif* après le décès de celui-ci. D'ailleurs, l'historiographie classique (Al-Azmeh, 1986 : 411) leur a attribué un rôle primordial dans l'octroi de la signification de « rançon » au verbe *'aftadaa*. Cette compréhension sera reprise également par Ibn Al-Humâm (1388-1457 È.C.), un juriste théologien hanafite, pour expliquer le délaissement de l'épouse à tous ses biens afin d'obtenir le divorce. Dans une rhétorique contemporaine, la renonciation de l'épouse à tous ses droits peut être perçue comme une façon d'acheter la paix et la liberté.

De mon point de vue, les juristes théologiens de chaque école juridique sunnite ont justifié, chacun à sa manière, l'édification du divorce désamour. Le dispositif repose sur le fractionnement du *ṣadāq*, sur les notions de *nuṣūz* et de *'aftadat*. Les outils *qor'āni* semble participer de l'exonération financière de l'époux, c'est-à-dire une dispense de son obligation de remettre la totalité du *ṣadāq*. Ce type de raisonnement dévoile une articulation entre la sphère économique et le divorce qui souligne un renforcement du privilège masculin dans la rupture matrimoniale.

Le rappel, dans les grandes lignes, des fondements du divorce désamour permet de suivre le cheminement d'une pensée (pré)occupée par la mise en place d'un système, à la fois religieux et juridique, pour la nouvelle communauté de foi. Les efforts des Écoles juridiques sunnites et de leurs disciples sont-ils détachés d'un contexte social médiéval caractérisé par des rapports sociaux hiérarchiques ? Dans quelles mesures l'environnement sociojuridique influe sur le statut des musulmanes, en particulier les Algériennes ?

1.2 Du divorce dans le « droit musulman » colonial ou l'épouse indigène comme enjeu politique

Ce point expose le statut politique et juridique des Algériens et particulièrement des femmes sous la colonisation (1.2.1) et le recours aux interprétations doctrinales en *islām* pour faire émerger un « droit musulman » applicable aux indigènes (1.2.2).

1.2.1 Nationalité sans citoyenneté

Sous le régime colonial, les modèles normatifs classiques associés au divorce, comme pour l'ensemble des notions liées à la pratique de *l'islām*, feront l'objet d'un usage paradoxal. D'une part, le Général Louis-Auguste de Bourmont prenait l'engagement dans la Convention du 5 juillet 1830 d'assurer la protection

de la liberté et de la religion des habitants de l'Algérie, Juifs et musulmans, ce qui signifie que les populations locales conservent leurs traditions culturelles et religieuses. Néanmoins, la fugacité de ce droit à l'auto-administration, et par là-même de cette parole militaire, sera soulignée, quatre ans plus tard, par l'Annexion, en 1834, de l'Algérie à la France. Cette décision va accentuer la contradiction puisqu'elle soulève le dilemme de la nationalité des populations locales. Comment qualifier ces Juifs et ces Musulmans ? Les tribunaux français en Algérie apporteront une réponse en élaborant la catégorie juridique d'indigène, le définissant comme l'habitant, sans distinction de religion (musulmane ou hébraïque), mais, qui n'est « ni Français ni étranger » (Blevis, 2004 : 212). Toutefois, le 14 juillet 1865, cette homogénéité statutaire se dissipe avec l'adoption du Sénatus-Consulte, législation de classement et de clivage confessionnelle. Et en 1870, avec le Décret Crémieux, les « indigènes israélites » bénéficieront d'une naturalisation collective (Nadjari, 2007 : 77). À l'opposé, la population musulmane se voit frappée du déni de jouissance des droits civils et politiques. Toute reconnaissance de droits devra passer par une naturalisation soumise à la condition, quasiment existentielle, de renoncer à son statut personnel (Weil, 2005 : 100; André, 2016 : 104). Cette situation particulière exige, par ailleurs, le respect du Code civil français et de renoncer aux pratiques incompatibles en matière de mariage, de divorce, de filiation et de succession. Ultérieurement, le Code de l'indigénat de 1881, « matrice du droit colonial » (Le Cour-Grandmaison, 2010) creusera l'écart entre les populations. Il aménagera un régime spécial pour les Musulman.e.s, à la fois disciplinaire (internement administratif, responsabilité collective, séquestration, interdiction de circuler, infractions spéciales) et d'inégalité structurelle avec des exceptions juridiques des lois fondamentales de la République, comme la Loi sur la Laïcité de 1905 (Achi, 2004 : 84). Le statut juridique des Musulman.e.s renferme une « citoyenneté paradoxale » (Spire, 2003 : 48) « diminuée » (Blanchard, 2008 : 11), une « nationalité dénaturée » (Weil, 2005) ou « innommable » (Blevis, 2001 : 575) ou encore une citoyenneté « inachevée » (Deschamps et Caille, 1997 : 48). Et cet « entre-deux juridique de ni citoyen ni étranger » (André, 2016 : 96) se maintiendra jusqu'à la fin de la IIe guerre mondiale avec un traitement particulier pour les femmes. Cette exigence disparaît avec la Constitution de 1946 qui confère une citoyenneté dans le statut afin de faciliter la circulation des épouses algériennes, entre l'Algérie et la France. La naturalisation des indigènes musulmans porte l'exigence de rejoindre leurs époux participant à l'édification de l'État français après-guerre. L'octroi, le 20 septembre 1947, d'un Statut de l'Algérie reconnaissant l'égalité entre tous les citoyens français et en 1958 d'un droit de vote tendront, surtout, à s'allier une force sociale contre les mouvements nationalistes.

À l'égard de cette partie de la population musulmane locale, il n'y avait pas d'intérêt particulier car « les femmes ne faisaient pas encore explicitement partie du projet colonial » (Clancy-Smith, 2006 : 25). Leur

prise en considération, en tant qu'enjeu, se développe avec l'émergence d'un discours réfutant l'assimilation des colonisés (hommes), l'incompatibilité de leur religion avec les valeurs de la République et leur rapport aux femmes. Cette nouvelle approche se fortifie des rapports militaires et des témoignages de certaines féministes. On peut citer d'Hubertine Auclert qui dépeignit les musulmanes dans une représentation infériorisée et oppressive par leurs hommes, passant sous silence la discrimination du Code civil napoléonien (Auclert, 1900). Alors que Cécile Brunschvicg revendiquait, à titre de citoyenne, les droits politiques attribués aux sujets musulmans qui ne disposaient pas de la citoyenneté (Brunschvicg, 1931). Leur thèse principale rejoignait celle des militaires chargés de « dresser » un peuple inférieur sans morale puisque sa civilisation opprime les femmes (Clancy-Smith, 2006 : 26-27).

Cependant, dans cette entreprise coloniale de domestication des hommes, la contribution de ces féministes à charge contre les femmes colonisées a été questionnée. Leur position problématique trouve diverses explications dans les recherches consacrées. Pour certaines, cette position se traduit par l'immersion de ces féministes dans l'ordre colonial fondé sur la race, le sexe et le genre. Leur appartenance à une société coloniale informe sur leur cécité et sur leur « complète adéquation avec l'ordre sociopolitique existant en Algérie » (Robert-Guiard, 2015 : 132). Pour d'autres, la frilosité des féministes à l'égard des droits des femmes des colonies se justifie plutôt par l'état de tension structurelle vécue. Prises dans un écartèlement entre une mission de civilisatrice (Garnier, 2010) confiée par l'empire colonial et leurs propres revendications de citoyennes privées du droit de vote (Chaudhuri et Strobel, 1991 : 5), ces féministes font, quand même, preuve d'une prise de conscience sur le sort et l'émancipation des femmes indigènes. Toutefois, cet entendement leur ouvrira l'accès, en tant que minoritaires dans la société colonisatrice, le « statut d'être de tous les droits et de tous les privilèges; privilège surtout de ne pas être de cette majorité colonisée » (Kitouni-Dahmani, 1996 : 46). Ceci permet de saisir leurs propos habillés d'un « maternalisme colonial – lui-même plus ou moins teinté de l'idéologie racialisée de l'époque » (Taraud, 2011 : 167).

En effet, ces féministes revendiquaient, pour les indigènes, la possibilité d'accéder à la formation d'assistante médicale et paramédicale, à l'enseignement élémentaire ménager, tout en s'accommodant du déni du droit à la citoyenneté et l'exclusion à un système scolaire d'enseignement général. Parallèlement, cette supériorité à l'égard des musulmanes colonisées servira de levier de revendications à leurs propres causes. On peut le voir avec l'interpellation au droit de vote pour les femmes, lorsque la Loi Violette de 1936 envisagea de l'accorder aux hommes indigènes (Charles-Geniaux, 1937).

En somme, ce féminisme conçu dans une idéologie impérialiste est animé par ce que Spivak qualifie de fardeau « de sauver les femmes brunes des hommes bruns » (Spivak, 2009 : 94). Il s'agit d'une intention élaborée dans un enfermement de « l'Algérien dans un cercle de culpabilité » (Fanon, 2012 : 18). Cet engagement dans la dénonciation de la discrimination structurelle des colonisées se révèle être un instrument du pouvoir politique impérial. Il servira d'argument pour l'avancée du droit de vote des Françaises plutôt qu'à l'émancipation des femmes colonisées. Dit autrement, la position ambivalente des féministes françaises à l'égard des musulmanes indigènes reflète la reproduction des rapports sociaux racistes et coloniaux du système. En même temps, elle nourrit une stratégie de luttes politiques pour leurs propres droits. Néanmoins, la mise en place d'un statut d'infériorité pour les musulmanes prend de l'envergure avec des dispositions légales spécifiques.

L'abondance des recherches contemporaines sur la représentation des musulmanes indigènes fait cependant l'impasse sur la contribution des institutions judiciaires et législatives dans la construction de sa condition d'assujettie. Un angle mort qui a cependant été exploré par des chercheuses algériennes, notamment Saï et Graba.

1.2.2 Retour aux interprétations doctrinales musulmanes : « droit musulman » applicables aux sujets musulmans

Les travaux de certain.e.s juristes algérien.ne.s mettent en lumière le statut des musulmanes indigènes dans le droit colonial comme le produit d'une imbrication de plusieurs rapports de domination (Graba, 2003 : 95). À l'organisation traditionnelle de la société algérienne s'ajoutent des rapports racistes et coloniaux. Le dispositif légal et social les place concomitamment dans un espace familial de non-droit et un système colonial de sans-droits. L'inventaire de la législation coloniale²⁷ retrace la métamorphose de la condition juridique des musulmanes. Au prisme de ce corpus, on perçoit une législation spécifique, orientée vers la femme indigène kabyle et l'assurance de son émancipation, son détachement des prescriptions musulmanes et des coutumes locales. Son contenu façonné dans les catégories du droit français prend appui sur un courant minoritaire de l'École juridique malékite répandue dans tout le Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie) et des emprunts à l'école hanéfite pour autoriser et corriger certains

²⁷ Notamment, l'Ordonnance royale du 10 août 1834 posant l'option de la loi du 23 mars 1882 instituant la déclaration obligatoire de tout mariage devant l'officier d'état civil; Loi du 2 avril 1930 sur la constitution de l'état civil des indigènes musulmans d'Algérie; loi du 2 mai 1930 sur la déclaration des fiançailles des Kabyles; décret du 19 mai 1931 réglant la condition de la femme kabyle; Ordonnance du 4 février 1959 instituant la nullité d'un mariage non conclu devant le juge (*qāḍī*) ou l'officier d'état-civil.

droits. Ainsi la mise en place de l'accès au divorce, de la réclamation des dommages et intérêts en cas de divorce unilatéral de l'époux, du droit dans la succession de l'époux et de l'octroi de la tutelle légale des enfants en cas de décès du père, toutes ces matières juridiques destinées à l'indigène féminin kabyle viennent bouleverser la société traditionnelle kabyle.

De surcroît, ce nouveau statut moulé dans le droit civil français met en évidence une émancipation de clivage entre les femmes indigènes. Ce faisant, les différences (linguistiques et coutumières) caractéristiques de ces dernières, viennent renforcer un système qui a pour objectif d'établir une proximité entre l'indigène kabyle et la Française modélisée et de créer des alliances entre elles. Dans cet effort politique d'évolution des mœurs, l'indigène kabyle apparaît comme la bénéficiaire, mais surtout le maître-étalon d'un rapport minorité/majorité égalitaire. Ce qui conforterait la « rhétorique de la mission civilisatrice » en Algérie, quoique paradoxalement, elle soit élaborée sur des impératifs coloniaux (Achi, 2015 : 48). Par ailleurs, le rapprochement entre ces groupes antinomiques induit deux conséquences : une dévalorisation du groupe des femmes indigènes arabes et une légitimation du principe organisateur colonial de division et de hiérarchisation entre les femmes et les hommes. D'où l'efficacité attendue de ces mesures réformatrices qui répondrait à une fragilisation de l'intérieur et minerait toute construction hégémonique majoritaire face à la colonisation.

Cependant, ce projet légal en tant qu'incursion dans le domaine de la famille s'insère dans le régime d'exception aux lois de la République qui organise une gestion coloniale du religieux en écartant l'application de la Loi de 1905 (Touati, 2006 : 111; Achi, 2004 et 2015). Ultérieurement, avec le Code Morand en 1916, jusqu'à la Loi Sid-Kara en 1958, les textes législatifs reflètent cette volonté de concevoir un « droit algérien original (différent aussi bien du droit musulman que du droit civil français » (Graba, 2003 : 95). Quitte à imaginer et à inventer un droit musulman algérien dans une perspective positiviste, étrangère à la normativité islamique et qui va acquérir une notoriété au point d'être enseigné dans les institutions des sociétés à majorité islamique contemporaine (Buskens et Dupret, 2012 : 78).

Dans cet outil de domination du peuple algérien, la politique du gouvernement colonial envers les Algériennes était déjà en gestion (Sambron, 2005 : 123). Toutefois, ce dispositif législatif élaboré dans un cadre de régime discriminatoire n'offre ni liberté, ni égalité, ni universalité de la loi (Le Cour-Grandmaison, 2005 : 235). À l'inverse, il établit un « racisme dans le droit, en raison des représentations [faites] de l'« Arabe », du « Kabyle » et du « Nègre », et le racisme de ce droit colonial fait pour discriminer, opprimer et exploiter des peuples et des races jugées inférieurs » (Le Cour-Grandmaison, 2006 : 124). La dimension politique de ces changements en droit familial met en évidence un objectif colonial plus large : celui de la

gestion d'un *islām* algérien, unique au monde (Achi, 2015 : 46) dont la structure fondamentale assurait la pérennité du système colonial même après l'indépendance de l'Algérie.

1.3 Du divorce dans le C.a.f. ou la positivisation du référent religieux

La promulgation du Code de la famille algérien (C.a.f.) conçue au sein d'un système positiviste hérité de la colonisation expose une singularité (1.3.1). Celle est questionnée sur la nature juridique de la mixtion formée par la norme juridique et les interprétations scolastiques médiévales (1.3.2).

1.3.1 Positivisation du référent religieux et particularités

En rappel, le Droit algérien s'inscrit, par héritage, dans une conception positiviste, c'est-à-dire celle qui dans les termes de Jacques Vanderlinden correspond à :

« un Droit positif *unique* (il n'y en a qu'un dans le ressort qui est le sien), *étatique* (ce ressort est celui de l'État, seul producteur de droit), formé de *règles* (dispositions caractérisées par leur généralité et leur permanence) *abstraites* (elles sont souvent formulées au départ de concepts construits dans le cerveau des juristes) tendant à l'*objectivité* (ce qui découle en partie du caractère précédent) dans une *hiérarchie* (dont le respect est garanti par divers mécanismes de contrôle) et dominée par la *loi* (à l'origine elle seule source de droit et si un rôle est reconnu à la coutume il est quantitativement et qualitativement réduit) dont les *procédés déductifs* (on part du général pour aller au particulier) permettant de dégager la manière de résoudre des cas concrets. » (Vanderlinden, 2000 : 292)

À travers ce prisme, la norme juridique occupe la centralité. Elle fonde l'ordre juridique et en tire sa validité (Kelsen, 1962 : 257). Mais, sa particularité se situe dans sa caractéristique de relever d'un acte de volonté plutôt que d'un acte divin. Dans le projet kelsénien, la pureté du droit, l'autonomie de la norme juridique et de l'ordre juridique écartent cette transcendance. Or, son application dans un espace colonial, reproductible d'une répartition inégale intrinsèque, rencontre plusieurs notes de discordance dans sa continuité au sein du Droit positif algérien.

En effet, le dispositif colonial sera reconduit, en 1963, soit aux lendemains de l'indépendance de l'Algérie, jusqu'en 1975. À cette date sera promulgué le Code civil algérien inspiré du Code civil français, mais qui ménage une place à la dimension religieuse:

« La loi régit toutes les matières auxquelles se rapporte la lettre ou l'esprit de l'une de ses dispositions.

En l'absence d'une disposition légale, le juge se prononce selon les principes du droit musulman et, à défaut, selon la coutume.

Le cas échéant, il a recours au droit naturel et aux règles de l'équité. » (Art. 1 C.c.a.)²⁸

Par cette disposition, des éléments provenant de sources extra-étatiques peuvent suppléer au silence de la loi et s'imposer au juge. En soutenant une telle alternative le législateur algérien admet, légalement, la cohabitation avec un « phénomène normatif concurrent » (Chevallier, 1986 : 15), et implicitement un pluralisme normatif²⁹. Or, l'affirmation d'une hétérogénéité intégrative d'autres types de normes produit un effet de brouillage de l'optique positiviste axée sur la pureté du droit et conforte un syncrétisme normatif qui connaîtra une consécration, en 1984, avec l'adoption du Code algérien de la famille. Avec cet ensemble de règles inspirées directement du *fiqh* et donnant précellence à la transcendance, il n'est plus possible de postuler la pureté du Droit algérien selon l'idéal kelsénien.

1.3.2 Nature de la positivisation selon la grille du « tracé et de la mesure » : identification d'une normativité axio-juridique

La positivisation du référent religieux fait état de sa transformation irrémédiable. La multifonctionnalité de la norme détaillée par Thibierge aide à la saisir (1.3.2.1), à repérer les contours juridiques (1.3.2.2) et à déterminer la qualification de cet alliage (1.3.2.3).

1.3.2.1 Les fonctions de la norme du point de vue de Catherine Thibierge

L'engagement dans une réflexion épistémologique et dans la compréhension d'un concept nécessite de passer par l'étymologie et spécialement par la linguistique (Perrin et al., 1979 : 7 et 21). Cette attention est aussi valable pour la norme. Elle s'avère tout aussi indispensable pour qui souhaite faire une étude d'un volet (droit de la famille) d'une culture juridique comprenant des normes juridiques et du religieux, comme en Droit algérien.

Dans le Vocabulaire juridique la norme contient une définition polymorphique qui la dépeint comme :

« un terme scientifique employé parfois dans une acception générale comme l'équivalent de règle de droit (proposition abstraite et générale),

²⁸ Ordonnance n°75-58 du 20 Ramadan 1395 correspondant au 26 septembre 1975 portant Code civil, modifiée et complétée, Journal officiel n°78 du 30 septembre 1975, < <http://www.joradp.dz> >.

²⁹ Le concept de pluralisme normatif sera exposé au chapitre suivant portant sur le cadre théorique qui servira d'ancrage à cette étude sur le *hul'*.

qui évoque non pas l'idée de normalité (comme par exemple en biologie), ni celle de rationalité, ou de type convenu (standardisation), mais spécifiquement la valeur obligatoire attachée à une règle de conduite et qui offre l'avantage de viser d'une manière générale toutes les règles présentant ce caractère quels qu'en soient sa source (loi, traité, droit naturel) ou l'objet (règle de conflit, droit substantiel). » (Cornu, 2011 : 685)

D'emblée, ce descriptif inscrit la norme dans une perspective normativiste. De ce point de vue représentatif du projet théorique de Kelsen (Kelsen, 1996), la notion renferme une vision plus large, plus générale que celle de la règle ou de la loi (Pfersmann, 2003 : 1079). Elle revêt une centralité soutenue par une double visée : homogénéiser l'usage de la notion par les juristes, dans une science du droit, et en faire la structure de la théorie générale du droit positif, dans une systématisation de cette science (Millard, 2007). Dès lors, la norme juridique revêt trois caractéristiques ontologiques : 1) son appartenance à la sphère du *sollen* (devoir-être), 2) et à un ordre juridique (Kelsen, 1962 : 257)³⁰ autonome et moniste, 3) et sa constitution dans un régime épistémologique de l'imputation. Ceci la représente dans une « essence et une identité qui ne réside que dans une structure formelle » (Viala, 2011 : 99). Mais en Droit algérien, la configuration normative fait état d'une composition maillant le religieux et le civil. Ce double ancrage augure, *prima facie*, de la difficulté à retenir l'approche positiviste juridique kelsenienne, sans nuances ni circonspection, dans le choix théorique accompagnant ma recherche. Sur la voie d'un éclaircissement de la qualification de ce qui est en droit algérien, on se tourne vers les travaux de Catherine Thibierge, théoricienne française en droit et professeure à l'Université d'Orléans (France). Sa réflexion pourrait servir d'instrument heuristique pour aider à identifier le référent religieux et lui attribuer une dénomination moins confuse.

Dans l'appréhension de la norme, l'auteure avance une approche nouvelle. Se dissociant de la vision positiviste (ordre normatif-autorité compétente-procédure exigée) et de la vision déontique (obligation-interdiction-permission-facultatif), Thibierge s'attarde sur le sens abstrait de la norme. Elle y voit deux voies, l'une mène à la normativité et l'autre à la normalité. La première dégage une formule, un modèle à suivre et la seconde un état, soit la régularité et la récurrence (Thibierge, 2008 : 345). À partir de cette distinction, il est possible de considérer la norme dans un lieu moins axé sur son appartenance à un ordre

³⁰ Pour Kelsen, la notion d'ordre signifie « système de normes dont l'unité repose sur le fait que leur validité à toutes a le même fondement : et le fondement de la validité d'un ordre normatif est, comme il sera présenté, une norme fondamentale de laquelle se déduit la validité de toutes les normes appartenant à cet ordre. Une norme donnée est une norme juridique en tant qu'elle appartient à un ordre juridique, et elle fait partie d'un ordre juridique déterminé si sa validité repose sur la norme fondamentale de cet ordre. »

juridique ou sur la formulation de son énoncé, mais sur ses fonctions. Ceci sous-entend l'identification de deux caractéristiques essentiellement et qui sont intégrées dans des formes précises : celle d'un modèle concret servant à tracer et/ou à mesurer l'action (fonction de tracé); celle d'un modèle abstrait utilisé pour guider et/ou juger et vérifier l'action (fonction de mesure). À l'appui de ces notions de tracé et de mesure, la règle de droit renferme, non seulement, les deux fonctions, mais elle constitue une espèce de norme dans sa forme la plus aboutie. Dit autrement, la règle de droit analysée à partir de ses fonctions de tracé et de mesure constitue le prototype même de la norme, en tant que catégorie générique.

Certes, à partir de cette approche de la règle de droit comme référentiel de la norme, « d'autres normes qui ne présentent pas les caractères usuellement associés aux règles de droit » prennent part, quand même, au droit. La norme, en tant que catégorie générique, couvre un répertoire de formes normatives. Ce qui met en évidence l'éventualité d'une malléabilité du contenu de la catégorie et amène Catherine Thibierge à attribuer à celle-ci une « nature plastique et un caractère parfois non localisable, presque fluide » (Thibierge, 2013 : 1109). Une mobilité qui s'illustre par l'existence de normes individuelles, mais aussi à travers les recommandations d'autorités administratives indépendantes, les avis de la Cour de cassation, les principes déclaratoires, « etc. » (*Ibid.* : 347 à 352).

Or, la locution adverbiale « etc. » utilisée par Thibierge force le détour. Sans la définir précisément, l'auteure lui attribue un avantage, celui d'envisager une extensibilité de la norme. Ce qui signifie d'une part, que la norme peut être imaginée comme un réceptacle hétérogène hospitalier envers d'autres concepts. Et sous cet angle, l'incorporation du référent religieux, comme en Droit algérien, se conçoit et trouve place. Mais d'autre part, un tel rattachement laisse entier le questionnement sur la dénomination juridique du référent religieux : est-il encore une norme, c'est-à-dire une espèce analogue à la règle juridique? On se souvient que selon Thibierge, la règle juridique se dégage « du « double modèle » qui fournit à la fois [l']outil pour tracer une direction, guider l'action et instrument de mesure » (*Ibid.* : 349) Néanmoins, cet angle de vue, s'éloigne peu du projet positiviste dans lequel l'ordonnancement hiérarchique des normes s'édifie dans un rattachement à la Grundnorm. Que devient alors une norme ouverte à d'autres formes de normes qui s'arriment à une transcendance divine ? Le référent religieux formule-t-il des limites à la locution adverbiale « etc. »? Sans anticiper sur des réponses qui nécessitent un travail approfondi qui prolongerait cette thèse, la réflexion de Thibierge offre un autre chemin d'accès pour aborder la mixité normative présente en Droit algérien. Pour la saisir dans ce cadre épistémique, il faudra d'une part identifier ce qui est habituellement entendu par référent religieux et d'autre part, le mettre en parallèle avec le système juridique algérien.

1.3.2.2 Identification juridique du référent religieux : norme dans le droit

Partant d'une posture à propension positiviste, Bras décrit le référent religieux en termes de norme. Il serait « un ensemble de normes et de valeurs référées à un corpus de sources « sacrées » » (Bras, 2007 : 111). Sans s'attarder à analyser cette analogie, ni remettre en cause les concepts positivistes sous-jacents, certains juristes algériens entourent cette affirmation de nuances en mettant l'accent sur la circonscription de la dimension religieuse au seul registre familial. Le référent religieux ne serait, donc, pas la norme fondamentale du « droit algérien [qui] ne consacre pas le droit musulman comme source principale et encore moins exclusive du droit » (Babadji, 2013 : 19). Et c'est loin d'être une exception. Les pays de l'Afrique méditerranéenne se partagent une affinité similaire. Le droit de la famille serait le domaine le moins affecté par « l'acculturation juridique [...] à la suite de leur intégration dans la sphère du capitalisme européen » (Attalah, 1975 : 301). Toutefois, si le référent religieux est présent dans la législation algérienne, l'interrogation sur le respect des préceptes religieux se pose (Dannouni, 1986 : 712).

On peut dégager quelques pistes de réponses dans la réflexion d'autres juristes algériens. Tout en relevant des homologues avec le droit musulman classique, ils insistent sur les racines positivistes de ce droit de la famille en citant l'exemple du C.a.f. :

« S'inspirent de règles qui ont leur origine dans la législation adoptée par les autorités françaises durant la période coloniale ainsi que des principes posés par la jurisprudence des tribunaux d'avant 1962 et celle élaborée par les institutions judiciaires nationales depuis cette date jusqu'à l'entrée en vigueur du Code de la famille. » (Mahieddin, 2012, 19-20)

On pourrait voir que cette diversité des sources, incorporées au référent religieux, contribue à attribuer, au C.a.f., certaines caractéristiques qui le situent dans et en dehors du système juridique algérien. L'examen intrinsèque du référent religieux dans l'ordonnement normatif, exemplifié par le C.a.f., le situe dans une reconnaissance législative. Que ce soit dans sa mouture initiale (loi) ou dans sa réforme (ordonnance), le C.a.f. est promulgué dans des formes légales. Une affiliation qui renvoie à ce que Dupret et Buskens désignent par l'expression de « processus de positivisation » (2012 : 14). Autrement dit, la dogmatique islamique médiévale relative au statut des personnes (mariage, divorce, filiation, succession) s'expose à une « dilution » dans le système positif, en empruntant les arcanes du processus législatif. Conséquemment, ce référent religieux s'incorpore au droit positif algérien à travers un formalisme législatif (ordonnance et décret présidentiel). Le mécanisme lui permet d'endosser ce que Bourdieu désigne par « la force proprement symbolique de la forme » (Bourdieu, 1986 :4). Mais si le référent

religieux revêt la symbolique juridique, il n'enfile pas sa substantialité juridique puisqu'il ne répond pas aux présupposés positivistes comme la neutralité et le légalisme étatique. Dit en d'autres termes, la positivisation du référent religieux n'en fait pas une règle juridique à part entière.

Par ailleurs, les lectures croisées sur la codification du droit de la famille en Algérie et la restitution de la genèse du référent religieux révèlent singulièrement que les réformes en la matière tendent de répondre, moins au débat national controversé autour du statut des femmes, qu'à un souci de se conformer aux pressions plus internationales. Tout en posant des balises de réserve. À titre d'illustration, le 2 mai 1996, l'Algérie a bien ratifié la Convention internationale de lutte contre les discriminations à l'égard des femmes. Mais, elle pose des réserves quant aux dispositions en contradiction avec le C.a.f., comme par exemple l'inscription de l'égalité homme-femme dans la Constitution et la prise de moyens d'application effective au niveau législatif ; la reconnaissance législative de l'égalité avec l'homme devant la loi et en matière civile, une capacité juridique identique ainsi qu'un exercice similaire ; l'égalité en matière familiale notamment dans la conclusion du mariage, de choix de conjoint, de consentement au mariage et de dissolution, etc. ; ou encore le recours à un arbitrage international.

De surcroît, ce référent religieux positivisé subit également une adaptation. Gardons à l'esprit que le système juridique algérien détient, en héritage, un droit français aux influences initialement chrétiennes. On peut citer certains exemples, comme le repos dominical qui prévalait jusqu'en 1976 ou encore les catégories juridiques d'infractions et de sanction pénales traversées par la notion de faute, au sens de péché (Carbonnier, 1993 : 18). Ce point ne semble pas avoir été réfléchi ou qu'il ait pesé dans le choix de la reconduction de la législation du colonisateur aux lendemains de l'indépendance. Car le plus surprenant est que la notion de péché originel fait défaut dans la narration *qor'ānia* (Anawati, 1970 : 39). Dès lors, l'englobement du référent religieux islamique dans un droit positif au socle biblique met en résonance le constat fait par Carbonnier, à savoir que le droit, libéré d'une forme géométrique (forme pyramidale) peut connaître une évolution dans un champ libre (forme physique). Et par la même occasion mieux saisir la locution adverbiale « etc. » retenue par Thibierge. Car elle permet de voir que « la religion qui est un esprit peut souffler spontanément, aisément. Ce qui lui ouvre des possibilités nouvelles, diverses, et souvent inattendues, de participer au droit » (Carbonnier, 1993 : 19). Dans cette logique d'évasement du droit, la famille se comprend comme une « institution juridique pour laquelle le droit compte le moins, que l'essentiel lui vient des mœurs et de la morale » (Carbonnier, 1976 : 149). Et par analogie, certaines dispositions du C.a.f. reprennent la doctrine islamique classique sunnite portée plus sur les règles déontiques que juridiques. Toutefois, ces règles se caractérisent, par leur lieu initial d'élaboration, soit le

« Hijâz, principalement la Mecque et Médine » (Benkheira, 2006-2007 : 164), en tant qu'espace de référence. Un espace géographique et une temporalité en contraste avec la société algérienne contemporaine.

Pour ce qui est de la nature du référent religieux, l'impact de sa positivisation ouvre sur la question de sa transformation au contact avec la règle juridique et de son statut normatif. Pour y répondre, là encore la réflexion de Thibierge va servir de grille de lecture. Ainsi qu'il a été exposé antérieurement, cette auteure propose d'appréhender la notion de norme à l'appui de deux instruments conjoints ou disjoints: le tracé et la mesure. Une double entrée qui contribuera, dans le cadre de cette recherche, à se pencher sur une dénomination moins évasive que celle de référent religieux communément retenue.

Le moyen du tracé, en tant que modèle d'action, laisse voir que les dispositions du C.a.f. relèvent de l'agir, que ce soit, par exemple, dans la démarche de la conclusion du mariage, ou de sa dissolution. Conséquemment, elles répondent à ce que Thibierge nomme « la normativité-guide », c'est-à-dire la vocation détenue par la règle de droit à servir de modèle, à diriger l'action (Thibierge, 2008 : 350 et 354). Car pour l'auteure, la règle de droit renferme le modèle d'être un outil pour tracer la direction et pour guider l'action et d'être un instrument de mesure. Ceci explique qu'elle soit également générale, obligatoire et renferme une sanction.

Or, en ce qui concerne le référent religieux, sa généralité se réduit aux personnes d'obédience musulmane et qui se trouve dans une situation et/ou une autre, relevant du statut personnel. De plus, l'élément d'obligatorité de la norme fait défaut. Le caractère prescriptif des dispositions du C.a.f. se situe au niveau formaliste de certains actes. Autrement, le principe du consensualisme prévaut pour les personnes concernées (fiancé.e.s, époux, parents, enfants, défunts, héritier.e.s). Finalement, quelques situations prévoient une palette de sanctions. Ces dernières varient entre la réparation (en cas de rupture de fiançailles art. 5 C.a.f. ou d'abus de la faculté de divorce de l'époux art. 52 C.a.f. ou du préjudice subi par l'épouse art. 53 bis C.a.f.); la nullité du mariage (s'il comporte un empêchement ou une clause contraire à l'objet du contrat art. 32 et 35 C.a.f.); un vice, car contracté avec une personne prohibée (art. 33 et 34 C.a.f.); l'abandon du domicile conjugal (art. 55 C.a.f.); la restitution du *hul'* (art. 54 C.a.f.); la renonciation à la garde des enfants par la mère qui se remarie (art. 66 C.a.f.) et autres situations en lien avec la garde (art. 67 à 70 C.a.f.), etc. Dès lors, à partir de cette fonction du tracé, le référent religieux n'est ni général, ni obligatoire, ni contraignant, ce qui peine à le situer au rang de norme. Qu'en est-il de la seconde fonction de la norme, c'est-à-dire la mesure, composant la réflexion de Thibierge ?

À l'aune de la mesure, la norme revêt l'habit de modèle pour juger et procéder à un contrôle de légalité. Ceci signifie que la règle de droit, en tant que paradigme normatif, sert d'instrument de mesure des comportements et de vérification de leur conformité. Elle est une « normativité-mesure » parce que cette règle mesure légalité (en tant qu'étalon), la normalité (en tant que modèle de comportement) et la vérification (en tant que comparatif entre la norme contrôlée et la norme de référence) (Thibierge, 2008 : 365-366). Le référent religieux circonscrit dans le C.a.f. comprend-il cette fonction de mesure ?

Certes, les dispositions du C.a.f. devraient permettre, en tant que norme positivée, de vérifier la conformité de la conduite des personnes qui font le choix de les appliquer. Conséquemment, la vérification par le juge relativement à leur respect par les concernés, considèrerait le référent religieux comme une règle de conduite. Mais le corpus législatif familial et la position de la Cour suprême de l'Algérie font état d'une originalité. Le magistrat tranche sur la conformité aux formes posées par la loi (le Code d'état civil pour les actes de naissance, de mariage, de divorce, ou de décès), mais en matière de dissolution matrimoniale la jurisprudence de haute instance judiciaire algérienne se prononce sur le référent religieux distinctement selon la période antérieure ou postérieurement à la promulgation du C.a.f.

Ainsi avant l'adoption d'un code de la famille, la Cour suprême d'Algérie faisait valoir la « nécessité d'appliquer de manière exclusive les principes de la Shari'a islamique, en matière de statut personnel » (Saï, 2010 : 30). Et, avec l'adoption du C.a.f. en 1984, cette même instance continue de se référer « à la position concordante des jurisconsultes et non aux dispositions du code de la famille » (*Ibid.* : 33). Ce qui signifie que la conduite dictée par le référent religieux trouve origine, non pas dans la norme étatique, mais dans les sources scripturaires islamiques (*Qor'ân* et *Sunna*). Et elle se mesure à l'aune de celles-ci. Dès lors, en référence à Thibierge, la norme positivée peut contenir une fonction de tracé, et revêtir la forme d'« une norme pour l'action ». Toutefois, il lui manque la fonction de mesure, pour juger et être « une norme de conduite » puisque cette conduite réfère à un ensemble normatif religieux. Par ailleurs, au niveau des tribunaux, le contrôle de la légalité se transforme en contrôle de conformité avec le C.a.f. Le juge ne se tourne pas vers le C.a.f. Ce qui rejoint les commentaires de Carbonnier pour qui, la famille demeure le domaine le moins marqué par le droit français de la famille. En conséquence, les jalons du tracé et de la mesure, posés par Thibierge pour identifier la norme, suscitent une réserve quant à leur usage pour qualifier le référent religieux dans le cas de l'Algérie. Ce dernier semble être une norme, par l'effet de positivisation, sans être une règle juridique dotée d'une « plénitude normative » (Thibierge, 2008 : 351). On note ici une incomplétude, issue de sa dimension religieuse qui fait ressortir le

métissage normatif de ce référent religieux en le situant à l'interface de ce que désigne Thibierge comme « des zones d'internormativité »³¹

1.3.2.3 Choix sémantique de la normativité axio-juridique

Par l'effet de positivisation, ce référent religieux s'inscrit comme le décrit Thibierge dans son étude de la norme, dans une normativité-guide sans égard au défaut d'une référence à une normativité-mesure. Une situation de disjonction des fonctions de tracé et de mesure mais dans laquelle l'auteure lui reconnaît la possibilité de contenir des « indicateurs de juridicité » (Thibierge, 2008 : 367-368). On les retrouve en amont dans la fonction de « tracé » comme source de production de la norme en tant que modèle pour agir. Mais on les retrace en aval, dans la fonction de mesure, et ces indicateurs se raccordent à la légalité de la norme, à sa recevabilité et à son invocabilité comme moyen de droit par le justiciable. Ceci établit la distinction entre une norme juridique et une norme non juridique parce qu'il y a :

« De la rigueur technique dans la mesure et de l'ouverture axiologique dans le tracé : la première peut donc apparaître plus spécifique de la juridicité, et la seconde d'avantage reliée aux autres champs normatifs. »
(Thibierge, 2008 : 368)

En conséquence, les deux fonctions, de tracé et de mesure permettent de déduire que la normativité juridique n'est pas une exclusivité de la norme juridique étatique. La particularité de cette dernière se concentre sur le fait qu'elle est « l'objet de la mesure juridique » (Thibierge, 2008 : 368).

De mon point de vue, l'effet de saillance de ces deux fonctions de la norme révèle en creux l'existence d'une normativité « moins forte car moins complète » (Thibierge, 2008 : 368). Ce qui semble ressortir de l'analyse du référent religieux positivé. Dès lors, il serait justifiable de le désigner en termes de « normativité » plutôt que de référent. Une normativité qui serait comprise dans le sens de Thibierge, c'est-à-dire « une qualité [de modèle ou de mesure] ou comme un champ [normatif qui renvoie à un ensemble de normes] » (Thibierge, 2013 : 1120). Une telle définition répond à ma compréhension du référent religieux comme un modèle de conduite au quotidien en référence à la transcendance plutôt que

³¹ Le phénomène d'internormativité évoqué par Santi Romano (Santi ROMANO, *L'ordre juridique*, trad. française Lucien François et Pierre Gothot, 1975, Paris, Dalloz, 174 pages) évoqué par Jean Carbonnier, 1977, « Les phénomènes d'internormativité », *European Yearbook in Law and Sociology*, p. 42-52, connaît une étude plus poussée au Québec avec Guy ROCHER, « Les « phénomènes d'internormativité » : faits et obstacles »; Jean-Guy BELLEY, « Le contrat comme phénomène d'internormativité »; Andrée LAJOIE, « La normativité professionnelle dans le droit : trajets et spécificité formelle »; Roderick A. MacDONALD, « Les « Vieilles gardes » : hypothèse de l'émergence des normes, l'internormativité et le désordre à travers une typologie des institutions normatives », dans Jean-Guy Belley (dir.), 1996, *Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude de l'internormativité*, L.G.D.J. : Paris, p. 29-36; 195-232 ; 159-194, et 233-272.

comme une mesure de légalité. Cette dénomination loin d'être nouvelle, a déjà été utilisée antérieurement, même si on relève de la tergiversation à désigner le référent religieux. Et les travaux de Baudoin Dupret et Léon Buskens témoignent de l'état du chantier terminologique dans lequel se disputent de manière indifférenciée, les expressions de « normativité islamique » et de « norme islamique » (Buskens et Dupret, 2011 : 71; Dupret, 1999 : 169).

Cependant, mon adhésion à la nomination de « normativité », s'entoure d'une réserve quant aux caractéristiques « socioreligieuses- l'islamité », vocable dénoncé par Dupret. Ce dernier emporte « l'affirmation que le droit de ces pays est conditionné par la religion » (Dupret, 2012 : 452). Or, même s'il existe des bastions, comme le droit de la famille, fortement inspirés de l'interprétation juridico-religieuse, le Droit algérien reste tributaire de son héritage colonial essentiellement positiviste. Dès lors, j'avance la possibilité d'une désignation du référent religieux inscrit dans le C.a.f. comme étant une normativité qui comprend une dimension juridique concrète reliée sa positivisation, et une dimension axiologique abstraite renfermant des valeurs reliées au message qor'āni. La convergence des composantes de ce métissage normatif incite à une identification du référent religieux qui convoque une dénomination alternative moins sibylline et inclassable, pour une autre plus spécifique en fonction de sa nature intriquée dans deux domaines de connaissance la théologie (valeurs religieuses) et le droit (forme positiviste). Ce qui est donc retenu est l'expression normativité axio-juridique dont on fera usage, pour désigner le référent religieux, à partir de cet instant et tout au long de cette recherche.

Cette proposition me paraît plus commode à s'appliquer aux mécanismes entourant la famille conçus, présentés, adoptés, appliqués par le corps théologico-juridique médiéval musulman et repris par le C.a.f. D'un côté, elle reflète la capacité extensive de la norme. Ce qui permet d'écarter l'a priori d'une raideur, d'une étroitesse de la norme et de sa réduction à un simple formalisme. De l'autre côté, le référentiel de normativité axio-juridique met en exergue la complexité (Ost et van de Kerchove, 2002), le pluralisme (Carbonnier, 1972 : 315) et la polymorphie de la réalité sociale dans lequel la norme s'élabore. En conséquence, la plasticité offerte par cette nouvelle dénomination du référent religieux pourrait aider à évaluer la pertinence, à son étude, par le positivisme juridique et l'approche théorique des pluralismes juridique et normatif.

1.4 Du divorce en exil : tensions normatives

Sur ce point, l'auto-identification des Algérien.ne.s intervient (1.4.1.) pour saisir l'angle mort des recherches sur cette population spécifique en lien avec la dissolution du lien conjugal (1.4.2).

1.4.1 Identification des Algérien.ne.s : exilé.e. s vs. immigré.e. s

Les mots ont leur importance. Aussi, avant d'aborder ce point, un commentaire sur la perception des Algérien.ne.s sur eux/elles-mêmes : cette population se considère rarement comme immigrante. Elle s'identifie comme exilée. Un exil éprouvé, comme le décrit Lafitte « dans [son] intériorité, [...] et qui tente [...] de dominer le sentiment d'arrachement [...] » (Lafitte, 1999 : 103).

Le départ des Algérien.ne.s de leur pays résulte, comme le note Hachimi Alaoui, d'« une migration forcée, [d']une rupture violente » (1997 : 198). Mais, pareil déracinement de chez soi peut, également, être ressenti par les résidents permanents ou les revendicateurs du statut de réfugiés, et par tous ceux et toutes celles qui sont désigné.e.s comme « Immigré.e.s ». Toutefois, le qualificatif d'exilé.e dégage une perception plus positive, moins inconfortable que dans cette dernière catégorisation. Car, comme l'observe Nous, le sentiment de malaise se vit comme une « stigmatisation préalable qui ignore le vécu de celles et de ceux qui en reçoivent l'impact [et] anticipent la possibilité d'une condamnation sous la forme d'un délit d'existence » (Nous, 2015 : 14). Et pour les Algérien.ne.s l'assignation d'un statut d'immigrant réfère à deux repères factuels: les « Immigré.e.s » en France et la problématisation de l'immigration au Québec.

En ce qui concerne le premier, les travaux de Sayad analyse l'immigration algérienne vers la Métropole. Le sociologue a tenté de saisir ce flux migratoire vers la Métropole dans une reconstitution chronologique soulignant les « trois âges de l'émigration algérienne en France (Sayad, 1977). Les premiers départs d'Algérie débutent avec la colonisation et la dépossession des terres (XIX^e siècle) pour, ensuite, progresser pendant et puis après les deux guerres (XX^e siècle). La migration d'une population agricole transformée en classe ouvrière avait, ainsi, contribué à la reconstruction de la France pendant la colonisation. Un frein est posé, dans les années 70 et 90, qui entraîne le ralentissement du mouvement migratoire puis, les événements tragiques en Algérie vont provoquer une accélération avec une transformation de sa composante. À la migration ouvrière succède un départ massif de personnes scolarisées fuyant les massacres d'intellectuels perpétrés lors de la « décennie noire » (1990-2002). Et aujourd'hui elle prend la figure des « haraga », vocable algérien pour désigner les « brûleurs de papiers » qui traversent la Méditerranée avec l'aide de passeurs pour contourner les restrictions européennes à la circulation des personnes (Meynier, 2011 : 219). À la suite de l'étude de ces vagues migratoires, surgit la catégorie « immigrée », avec pour objectif d'établir une équivalence entre les nouveaux étrangers et les sujets coloniaux (Desrosières, 1993 : 39). Dans cette perspective, la société est fortement marquée par un passé colonial, toujours présent dans le regard porté sur les citoyen.ne.s algérien.ne.s. installé.e.s dans

l'Hexagone. Sans égard au principe de mixité sociale et au droit à habiter dans une ville, cette population (quelle que soit la génération d'appartenance) fait, encore, face à des assignations ethnoculturelles dichotomisées (espace de cantonnement sous forme de banlieues ou de bidonvilles) et à des interdictions d'accès à certains espaces (logement privé, emploi, participation politique). Parallèlement se construit une image d'immigré.e modelée dans le stigmate relié à l'ethnie, à la nationalité et à la religion. Et ces « stigmates tribaux » induisent une exclusion sociale (Goffman, 1975 : 149) que les Algérien.ne.s au Québec souhaitent éviter. Or, et c'est le second facteur intervenant dans l'éviction de la dénomination d'Immigré.e.s, celui de la perception de cette catégorie, au Québec.

Ainsi, le risque de se voir accoler une image négative est aggravé par le fait que l'appartenance ethnique semble prédominer au Québec. La division de la population en peuples autochtones, peuples fondateurs (français et anglais) de la Confédération, et « autres ethniques » en donne quelques indices. Par ailleurs, l'émergence de cette dernière catégorie statistique produit un double effet : inclure et désigner les immigrants comme groupe homogène, tout en fabricant une altérisation. Dès lors, la focalisation sur les différences rappelle, à de nombreux Algériens, un continuum colonial, alors même qu'aucun passé colonial ne les lie au Québec. Ce sentiment est d'autant plus renforcé qu'une terminologie importée établie un flou dans la catégorie (Arabes, Musulmans, Maghrébins) et pourrait conduire au « choc de l'altérité [...] un choc de la découverte de l'Autre » (Dakhli, 2006 : 160 ; Eid, 2002). De surcroît, et en regard des éléments exposés précédemment sur la défiance à l'égard de la notion d'immigrant.e.s, la tragédie des années 90 (Ramonet, 1999 : 1) en Algérie, qui correspond à la période avec la plus forte venue d'Algérien.nes au Québec en particulier, renforce l'idée d'exil forcé et non choisi.

1.4.2 État de la recherche sur cette population d'exilé.e.s et la rupture matrimoniale

La sélection sémantique étant exposée, on peut noter que les recherches au Québec se sont, très tôt, intéressées aux immigrants. Différentes disciplines s'impliquent comme la démographie (Renaud, 1997), l'anthropologie (Meintel et Le Gall, 1995), la sociologie, la santé (Rousseau et al., 1997; Vatz-Laaroussi, 2009), l'éducation (Mc Andrew, 1993) et le droit (Noreau, 2003).

Certaines d'entre elles commencent, au cours de ces dernières années, à se pencher sur les Musulman.e.s (Daher, 1999; Castel, 2002; Le Gall, 2003; Labelle, Rocher et Antonius, 2009; Triki-Yamani, 2007; Triki-Yamani et Mc Andrew, 2009; Triki-Yamani, Mc Andrew et El Shoubargi, 2011). L'accent est mis sur les problèmes d'éducation, d'insertion à l'emploi, et aujourd'hui sur le rapport des droits religieux à la laïcité. Cette vue d'ensemble révèle un angle mort : l'exil des populations d'ascendance algérienne, qui dans les

années 1990 ont formé la plus grand nombre personnes provenant de l’Afrique du Nord et du Moyen-Orient, région de provenance de la majorité des arabo-musulmans.

En effet, les projets universitaires bénéficiant de subventions accordent peu d’importance aux pratiques des musulman.e.s et des Algérien.ne.s. La littérature trouvée dans les bibliothèques des universités du Québec, et particulièrement celles de Montréal (Udem, Uqam, McGill et Concordia) évoque, en périphérie, la dimension religieuse dans des recherches qui peuvent être regroupées en trois groupes : études globales sur les Musulman.e.s, études consacrées aux Maghrébin.e.s et études consacrées aux Algérien.ne.s.

Ainsi, le premier bloc d’études sur les Musulman.e.s, intègre implicitement les Algérien.ne.s à travers les dénominations usuelles du moment de minorités visibles (Labelle, 2010 : 17; Jaccoud, 2003 : 72)³², de minorités ethniques³³, de communautés culturelles³⁴, d’immigrants³⁵, ou de communautés racisées (Eid et al., 2012; Ducharme et Eid, 2005 : 1)³⁶. De manière non exhaustive, l’état des lieux de ces recherches retiennent des thématiques éclectiques : l’emploi (CIM, 2011; Eid, 2012), l’immigration en région (Vatz-

³² La norme « minorité visible » a été approuvée le 15 juin 2009 par Statistiques Canada qui donne la définition suivante : « minorité visible réfère au fait qu’une personne appartient ou n’appartient pas à une des minorités visibles définies dans la Loi sur l’équité en matière d’emploi et, le cas échéant, le groupe de minorités visibles en question. Selon la Loi sur l’équité en matière d’emploi, on entend par minorités visibles « les personnes, autres que les Autochtones, qui ne sont pas de race blanche ou qui n’ont pas la peau blanche ». Il s’agit principalement des groupes suivants : Chinois, Sud-Asiatique, Noir, Arabe, Asiatique occidentale, Phillipin, Asiatique du Sud-Est, Latino-Américain, Japonais et Coréen, et d’autres minorités visibles et de minorités visibles multiples. Le terme « Personne » réfère à l’individu et il s’agit de l’unité d’analyse utilisée pour la plupart des programmes de la statistique sociale », < <http://www.statcan.gc.ca/fra/concepts/definitions/minorite01> >

³³ « Les membres des minorités ethniques sont des personnes, autres que les personnes autochtones et les personnes d’une minorité visible, dont la langue maternelle n’est ni le français ni l’anglais. » : Loi sur l’accès à l’égalité en emploi dans les organismes publics du Québec, Chap. A-2.01, art.1, < legisquebec.gouv.qc.ca/ShowDoc/cs/A-2.01 >.

³⁴ « Elle fait référence aux personnes immigrantes, aux personnes des minorités visibles et aux personnes issues de l’immigration autre que française ou britannique qui sont nées au Québec » : DIRECTION DE LA RECHERCHE ET DE L’ANALYSE PROSPECTIVE et DIRECTION GÉNÉRALE DES RELATIONS INTERCULTURELLES, « Pour la pleine participation des Québécoises et des Québécois des communautés culturelles. Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination. Caractéristiques de la population des communautés culturelles. Statistiques », Ministère de l’immigration et des communautés culturelles, 2006, note à la p. 2, < www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/Consultation-Pol-Lutte >

³⁵ Citoyenneté et Immigration Canada définit trois (3) catégories d’immigration : l’immigration économique et le regroupement familial. Dans les deux situations, il s’agit de résidents permanents. La troisième catégorie comprend les réfugiés, c’est-à-dire les personnes admises et bénéficiant du statut : Tamara HOUDON, « Les femmes immigrantes », Statistique Canada, < www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2015001/article/14217-fra.htm >.

³⁶ Citoyenneté et Immigration Canada définit trois (3) catégories d’immigration : l’immigration économique et le regroupement familial. Dans les deux situations, il s’agit de résidents permanents. La troisième catégorie comprend les réfugiés, c’est-à-dire les personnes admises et bénéficiant du statut : Tamara HOUDON, « Les femmes immigrantes », Statistique Canada, < www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2015001/article/14217-fra.htm >.

Laaroussi, 2001), l'accès à l'égalité (Chicha et Charest, 1985; Lee-Gosselin, 2009), le profilage racial des jeunes racisés (CDPDJ, 2011), la transmission identitaire et culturelle (Le Gall et Meintel, 2015; Helly et al., 2001), la religion et l'intégration (Meintel et Gélinas, 2012), les enjeux scolaires et la santé (Kanouté et Lafortune, 2014), les rôles familiaux, la pratique des mariages forcés (Bendriss, 2008), la scolarité des enfants (Mc Andrew, 2015; Tardif-Grenier, 2015), les femmes âgées immigrantes (Charpentier et al., 2015) ou le deuil en contexte migratoire (Rachédi et al., 2015). Ce registre hétérogène donne un aperçu global. Il présente, toute de même, certains avantages et inconvénients.

D'un côté, ces études faites par des étudiant.e.s permettent de cerner, par diverses avenues, le phénomène migratoire et de le décrire à travers des catégories conceptuelles puisées dans le répertoire statistique. On peut constater alors que la catégorie des « exilé.e.s » n'y figure pas ! De l'autre côté, ces études dénotent une convergence dans le choix, implicite ou volontaire, d'un modèle anthropologique d'ensemble pour exposer le parcours migratoire ou le processus d'insertion. Ce qui risque de perpétuer une connaissance anachronique sur les groupes d'immigrants en contexte de mondialisation et de guerres généralisées.

En ce qui concerne le second agrégat de recherches consacré aux Maghrébins, elles touchent aux questions d'actualité, telles que l'emploi (Lenoir-Achdjian et al., 2009), la reconnaissance des diplômes et compétences Vatz-Laaroussi, 2008; Belhassen-Maalaoui, Raymond, 2009), l'écriture comme moyen d'intégration (Rachedi, 2008), l'ethnicité maghrébine (Manai, 2015), la transmission de la mémoire (Vatz-Laaroussi et Rachedi, 2006), le regard maghrébin sur l'école québécoise (Ouali, 2011), la deuxième génération d'origine arabe (Eid, 2007), les musulmans (Daher, 2003), le traitement des musulmans au Canada (Helly, 2007) et à Montréal (Beauregard, 2015). Ces recherches se démarquent par une homogénéité relativement aux femmes originaires du Maghreb. Leur statut empreint d'une représentation collective négative est étudié en lien avec la culture musulmane (Lauzon 2011; Nault-Beaucaire, 2012), de la violence conjugale des femmes arabo-musulmane (Taïbi, 2013), des violences sur les femmes arabes et musulmanes (Osmani, 2007), des jeunes filles musulmanes (Manço et Freyens, 2008), du sexisme et du racisme et de l'intégration des arabo-musulmanes (Chouakri, 2003) et du rapport entre musulmanes et féminisme québécois (Vatz-Laaroussi et Laaroussi, 2014). En écho à un discours savant dominant sur les femmes musulmanes, de toutes ethnies, ces travaux insistent sur leur vulnérabilité, sur la domination masculine exercée sur elles, en tant que femmes, épouses ou filles. Une convergence contre laquelle Vatz Laaroussi met en garde parce que génératrice de généralisations dues à l'effet d'appartenance culturelle et religieuse (Vatz-Laaroussi et Laaroussi, 2014). Une observation

similaire se retrouve en termes d'« ethnocentric universality » (Mohanty, 2009 : 335), c'est-à-dire lorsque la production académique des femmes du Sud sur elles-mêmes utilisent les catégories d'analyse et les méthodologies qui les décrivent dans le discours dominant. Or, la réappropriation et l'intériorisation de ces catégories tend à ignorer, omettre, minimiser l'importance, des règles structurelles des rapports économiques, sociaux et de pouvoir (Paidar, 1981) qui les traversent. Et ce « réductionnisme inhérent » aux recherches sur les femmes musulmanes a pour conséquence de les placer dans une évolution « dans un temps non historique » (Lazreg, 201 : 87). Ceci renvoie au décalage de vision sur les femmes du Sud (par opposition au Nord économiquement développé) mis en évidence par Gayatri Spivak :

« Quand nous parlons pour nous-mêmes nous affirmons avec conviction : le personnel est politique. Pour les femmes du reste du monde, (...) nous retombons sur une théorie colonialiste de la collecte d'information la plus efficace. » (Spivak, 2009 : 320)

Ces recherches faites par des étudiant.e.s s'intéressent aux femmes musulmanes en dressant un panorama sur les difficultés rencontrées, par exemple, en cours d'intégration individuelle et en rapport à la transmission linguistique et culturelle. Et sous cet angle, le présumé religieux intervient comme facteur explicatif. Ceci contribue ainsi à l'invisibilisation des initiatives personnelles, locales, nationales et des difficultés contingentes.

Finalement le troisième îlot de recherches consacrées aux Algérien.ne.s reprend ce qui est désigné par François Pouillon comme la « vulgate coloniale » (Pouillon, 1993 : 37). En des termes prosaïques, il s'agit de la classification ethnique dissociative, entre berbérophones et arabophones (Pouillon, 1993 : 38). Ainsi, le groupe berbérophone est analysé à travers la transmission de langue (Chabah, 2006 : Beaumont, 2011), le statut de minoritaire (Mahfoudh, Montgomery, Rachedi, Stoetzel, 2010), le statut des femmes kabyles autochtones (Bouzaza, 2008). À l'opposée, les recherches sur le groupe arabophone portent sur la santé mentale (Kaddour-Rebihah, 2007), sur l'*islām* et la laïcité chez les Algériens de Montréal (Mouhoub, 2010). Et de manière indifférenciée, sur la délinquance des adolescentes algériennes (Bergheul, 2012 : 446), les expériences traumatiques des réfugiés algériens en contexte post-migratoire et le recours à la tradition religieuse comme stratégie de protection (Mekki-Berrada et Rousseau, 2011 : 69) ou encore sur les Algériens dans un contexte postcolonial (Pollaert, 2001).

Cette troisième série d'études rejoint ma préoccupation de consacrer un travail sur les Algériennes et de prendre en considération la dimension religieuse dans leur parcours exilique. Dans cette optique, les « trajectoires complètes » aideront, comme le laisse entendre Sayad, à écarter une analyse partielle. L'intégration en amont des conditions d'émigration (de la société d'origine) et en aval de celles

d'immigration (vers la société d'accueil) permettra, dans le cadre de cette présente recherche, à saisir les tensions normatives en situation de divorce. Il s'agit donc d'un sujet jamais abordé dans les recherches au Québec. Quoiqu'une récente recherche entreprise par Vatz-Laaroussi s'y intéresse, mais uniquement au niveau des raisons qui poussent les immigrants à la rupture matrimoniale, et ce, dans une perspective transnationale (Vatz-Laaroussi, Magninin, Bernier, 2018).

En se tournant, vers la recherche algérienne, les contributions théoriques en droit de la famille touchent le statut juridique de la femme et ultérieurement le Code algérien de la famille et sa réforme (Salah-Bey, 1974; Babadji, 1983; Hamdan, 1985; Graba, 2003; Saïdi, 2006; Lalami, 2006). Mais, Fatima-Zohra Saï s'est particulièrement penchée sur la position de la Cour suprême en matière de *ḥul'* (Saï, 2010 : 31) en faisant un rapprochement entre les décisions rendues pendant et après la colonisation.

Cependant, jusqu'à présent, ici et là-bas, l'examen de la dissolution des liens conjugaux en interaction avec la normativité axio-juridique et le parcours exilique reste peu documenté.

Conclusion

Ce chapitre reflète la tentative de faire ressortir le fondement du *ḥul'* en se tournant vers le texte *qor'āni* puis vers les commentateurs faits sur les versets considérés pertinents pour ce mode de divorce. Par le jeu du *tafsīr w tā'wīl* le travail doctrinal des juristes-commentateurs de l'époque médiévale constitue un moment d'appropriation, de sacralisation, de naturalisation de valorisation et donc de consécration des mœurs locales concernant le statut d'infériorisation des femmes et le statut de supériorisation des hommes. La connaissance religieuse produite, et particulièrement celle concernant les relations matrimoniales sera en symbiose avec l'organisation sociale et juridique patriarcale de l'époque. Cette logique d'asymétrie des rapports de sexe au sein même des commentaires *qor'āni* traduit une conception d'inégalité renforcée par la normativité religio-juridique. Ceci laisse voir une doctrine religieuse devenir un instrument de manipulation du *Qor'ān* revêtir un caractère politique. Le *ḥul'* serait une illustration de la production du savoir en un levier de pouvoir.

À cette étape, il devenait invraisemblable d'ignorer deux dimensions fort importantes en lien avec la normativité en *islām* : d'une part, la construction scientifique de la catégorie « droit musulman » (Dupret et Buskins, 2012 : 9) édiflée dans un positivisme juridique occidental porté par les juristes-producteurs de ces connaissances sur la société algérienne; d'autre part, faire abstraction des mutations opérées par la législation coloniale sur le phénomène normatif local en l'amputant de son essence enracinée dans le *fiqh*, ainsi qu'observer l'impact ultérieur de cette approche coloniale sur l'enseignement et la transmission d'un

« droit musulman » dans les enceintes universitaires et les productions académiques, mais également sur l'édification d'un code algérien de la famille agrégé à un Droit algérien contemporain.

Compte tenu que le divorce désamour se déroule dans un contexte déterritorialisé, il fallait également prendre en considération les recherches faites sur l'immigration. Certains travaux montrent dans cette situation précise une adaptation du religieux (Connor, 2008 : 245) alors que d'autres relèvent un renforcement de la pratique (Mossière, 2006 : 45). Ces recherches ignorent l'application du statut personnel islamique en exil, alors que d'autres réfèrent à la *šarī'a* sans en mesurer sa portée concrète sur les femmes. Mais l'ensemble de ces travaux participeront à l'analyse, en deuxième partie, de la trajectoire du référent religieux à travers le discours, la pratique des participantes, pratiquantes d'ascendance algérienne et de leur agentivité en état d'exil, plutôt que d'immigration, au Québec.

Référent religieux débaptisé en normativité axio-juridique et dont le contenu fera l'objet d'une section au chapitre II de l'actuelle première partie.

2. LE DIVORCE DÉSAMOUR : POSTURES THÉORIQUES³⁷ – CADRE OPÉRATOIRE

Introduction

Le débroussaillage conceptuel, historique et factuel des chapitres précédents avait pour but d'apporter deux éclairages : une familiarisation avec les concepts propres à l'univers juridico-religieux en sociétés à majorité islamique, incluant l'Algérie, utilisés dans cette recherche, et un entendement sur l'attachement du référent religieux dans le système juridique algérien. La prise en considération de sa positivisation a conduit à saisir sa nature et à retenir la qualification de normativité axio-juridique pour l'identifier juridiquement. Dans le prolongement et la compréhension de l'articulation entre le droit et le religieux, particulièrement, dans l'élaboration des droits des femmes algériennes, le présent chapitre examine certaines perspectives théoriques afin de soutenir cette réflexion.

Pour la réalisation de cette visée, la démarche s'appuie sur les concepts de « norme » et de « genre » qui, comme un fil d'Ariane, baliseront le parcours ayant pour objectif le dépassement du formalisme de l'un et l'omniprésence normative de l'autre. Dit dans d'autres termes, ce chapitre devrait mettre en avant les mécanismes historiques, sociologiques, juridiques de la norme et du genre, afin de dégager, à partir de

³⁷ L'adoption de « posture théorique » au pluriel, plutôt que la reprise habituelle de l'expression « cadre théorique » découle de la lecture d'un article aussi profond dans son contenu que léger dans sa rédaction de Pierre Paillé qui relate le dialogue avec un étudiant sur le sujet (Paillé, 2006 : 145).

leur articulation, le contenu de la normativité axio-juridique présente au sein du Droit algérien. La marche à suivre rend nécessaire et simultanément un approfondissement de la réflexion sur la catégorie juridique de la norme et la dilatation de la vision sur le Droit algérien, par effet de « déterritorialisation [c'est-à-dire] quitter une habitude, une sédentarité. Plus clairement, c'est échapper à une aliénation » (Deleuze et Guattari, 1972 : 162) il importe, donc, de penser la texture de la normativité axio-juridique au-delà de son unité formelle positiviste.

Dans le cadre de la réflexion, en palimpseste, sur la « mobilité » (Chavel, 2014 : 63; Labelle, 2015)³⁸ d'une normativité axio-juridique genrée, il a paru indispensable d'éclairer dès le début, la voie choisie en annonçant comment sera abordé le cadre théorique ajusté à cette spécificité.

Compte tenu que le présent travail se situe à la jonction du droit et du religieux et que les enjeux qui les divisent se trouvent dans des registres féministes, il a paru convenable, pour éviter toute confusion, d'identifier au préalable d'où on parle et comment parler (2.1 position de départ avec la chercheuse, le chercheur et leur objet). Le cheminement marquera ensuite l'inscription de ce travail dans une analyse féministe du droit (2.2 position de la *soft critique* du positivisme) et à partir des angles morts de celle-ci, s'inspirer des critiques féministes décoloniales pour avancer une proposition adaptée au Droit algérien et tenter une conceptualisation de l'inégalité juridique (2.3 position critique de la position critique). Et finalement, ce chapitre fera connaître le cadre opératoire (2.4 modélisation des profils des participantes).

2.1 La chercheuse et le chercheur face à leur objet

L'injonction à la neutralité axiologique présume un.e juriste évoluant hors de la vie sociale et vivant en laboratoire. À l'opposé, la chercheuse affirme son positionnement, son absence de neutralité et sa proximité avec l'objet d'analyse (2.1.1). Le juriste « neutre » étudie son objet avec distance tandis que la juriste subjective fait corps avec lui (2.1.2). Toutefois, la neutralité du juriste face à son objet et l'universalité de la norme juridique étudiée mettent en place une pratique, consciente ou inconsciente, enracinée dans des idéologies traversées par le genre (2.1.3).

³⁸ Plutôt que l'usage du terme « migration » relié à une représentation des politiques de protection des frontières, il sera fait emploi de celui de « mobilité » (Labelle, 2015). En effet, la prise en compte de la réalité sociale montre que les mouvements contemporains s'analysent mieux en termes de « mobilité », c'est-à-dire en revenant à un sens premier qui est « le fait de bouger [qui] est un état naturel des êtres humains ». Par ailleurs, désigner une personne de migrant c'est s'arroger le droit de mettre en débat ses droits pour un octroi ou un refus, plutôt que de les considérés comme « un dû inaliénable. » (Chavel, 2014 : 63).

2.1.1 Neutralité axiologique ou positionnement ?

Ce point aborde la prétention à la neutralité axiologique (2.1.1.1) et l'épistémologie féministe du positionnement (2.1.1.2).

2.1.1.1 Principe académique de la neutralité axiologique

En rappel, les présupposés du positivisme juridique établissent un standard d'objectivité du chercheur à l'égard de son objet. L'impératif de neutralité axiologique (Weber, 1965) fait du juriste un chercheur infaillible. Placé en dehors de la société, des valeurs et des affects de celle-ci, il s'entoure ainsi d'une aura garante de la scientificité de sa production. Néanmoins, cette corrélation entre la neutralité axiologique du chercheur et le savoir produit aurait un effet « doxique », c'est-à-dire un ensemble d'évidences partagées par les membres d'un même champ social (Bourdieu, 1997 : 30). Dit autrement, la neutralité axiologique reflète plus le point de vue particulier des « dominants qui s'impose comme point de vue universel; le point de vue de ceux qui dominant en dominant l'État et qui ont constitué leur point de vue universel en faisant l'État » (Bourdieu, 1994 : 129) qu'un regard objectif. Dans l'entendement bourdieusien, l'objectivité exigée du chercheur serait, donc, une posture professionnelle, une sorte de contrôle des pairs. Elle formulerait une interaction en lien avec les autres chercheurs plutôt qu'en rapport avec l'objet de recherche.

Or, loin de faire l'unanimité la règle wébérienne est de plus en plus contestée. De plus en plus de voix critiques contemporaines soutiennent la présence de « préjugés » chez tout chercheur. Préjugé étant entendu comme « un jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond » (Gadamer, 1976 : 108). Ceci ne signifie pas une abdication de la raison. Au contraire, le préjugé renferme une teneur positive qui lui permet de couvrir une étape d'analyse transitoire vers l'analyse définitive. Plus clairement, sans être une erreur de jugement, il s'inscrit dans une continuation, dans une histoire, celle qui précède et dans laquelle on s'intègre. Par ce fait, il aménage une place à une réflexion critique plutôt que d'en être un obstacle. Il donne ainsi lieu à une anticipation sur une réelle connaissance. Dès lors, le connaître et le reconnaître dans une démarche intellectuelle aide à appréhender un préjugé bien plus tenace, voire le mythe que toute recherche scientifique doit être aseptisée de toute axiologie. Et lequel contraint, également, à une « rupture épistémologique » (Bachelard, 1949 : 104) sous la forme d'injonction pour une rupture instantanée et irréversible d'avec les connaissances ordinaires (non scientifiques). Cependant, la coupure épistémologique ne serait-elle pas, plutôt, un appel à une rupture avec l'idéologie sous-jacente (Rancière, 1973) ? Ce qui signifie que rompre avec cette dernière implique de s'engager dans un réel processus réflexif qui se traduit par un travail d'objectivation et de réflexivité

sur soi face à l'objet d'étude par l'acquisition de « principes d'une critique technique » (Bourdieu, 2001 : 173-174). Il s'agit donc de développer une posture analytique qui pourrait, également, signifier la quête d'un équilibre entre « engagement et distanciation » (Elias, 1983). La question reste entière pour le juriste-savant : le juriste se distingue-t-il de tout autre chercheur ?

Tout comme ce dernier, le juriste est également engagé dans une démarche scientifique, c'est-à-dire un parcours qui l'amène à construire son objet d'étude :

« En d'autres termes, le choix d'un objet d'étude n'est pas innocent (...) il suppose déjà une interprétation préalable, (...) il est inspiré par notre intérêt présent. Reconnaissons que ce qui n'est pas un pur donné, mais un fragment d'univers qui se délimite par notre visée. (...) à partir d'un désir de savoir et de rencontre notre attention se porte en deux directions distinctes : l'une qui concerne la réalité à saisir, l'être ou l'objet à connaître, les limites du champ de l'enquête, la définition plus ou moins explicite de ce qu'il importe d'explorer ; l'autre qui concerne la nature de notre réplique : nos apports, nos outils, nos fins – le langage que nous mettrons en œuvre, les instruments dont nous nous servirons, les procédés auxquels nous recourrons. Nous sommes (...) l'unique source de ce double choix : c'est pourquoi nous choisissons si fréquemment nos moyens d'exploration en fonction de l'objet à explorer et, réciproquement, nos objets en fonction de nos moyens. » (Geslin, 2016 : 94)

Dès lors, le questionnement sur la neutralité axiologique se pose à l'orée de la démarche, c'est-à-dire au moment de l'inspiration pour une thématique particulière destinée à la compréhension de l'objet étudié. Assurément, la recherche scientifique du juriste s'inscrit, d'abord, dans le choix entrepris. Ceci suppose une certaine subjectivité en contradiction avec l'objectivité recommandée. Ensuite, il faudrait ajouter que cet investissement intellectuel renferme une pensée humaine encore empreinte de son processus de production (Harding, 1993). De sorte que l'objectivité d'une connaissance scientifique se trouve, déjà, incarnée dans le contexte social, historique et politique de son émergence et des préjugés inhérents à celui-ci.

Par ailleurs, cette amorce de démythification du principe de neutralité axiologique est poussée par la critique féministe jusqu'à l'affirmation que toute connaissance est une connaissance produite à partir d'un point de vue, celui du chercheur. Et bien plus, ce qui est désigné comme une connaissance objective de la société cache un biais masculin (Smith, 1997 : 392). En conséquence, le paramètre de la neutralité axiologique est-il soutenable pour le juriste dans son étude du droit ?

2.1.1.2 L'épistémologie féministe du positionnement

Avant de répondre au questionnement du rapport de la juriste, du juriste à la neutralité axiologique, il est utile de souligner que dans la pensée féministe, neutralité et objectivité ont rarement déjoué les biais sexistes et androcentriques. Au cours des dernières décennies et dans de nombreuses disciplines, les travaux féministes mettent en lumière la prégnance d'un androcentrisme certain, soit une « dissimulation des problèmes posés par l'asymétrie des sexes dans une universalité factice, trompeuse » (Lorenzi-Cioldi, 1994: 37). D'ailleurs, leurs conclusions déploient un « skepticism about the possibility of a general or universal account of the nature and status of knowers » (Alcoff & Potter, 1993: 1). L'idée défendue est celle d'une conciliation entre une certaine forme d'objectivité et un engagement politique féministe, c'est-à-dire une intrication entre la lutte politique et la production d'un savoir inclusif des femmes après leur ignorance et la négligence de leurs expériences personnelles. Cette assertion se retrouve chez les théoriciennes, pionnières, du Standpoint : Smith (1974) pose la perspective féministe comme critique radicale alors que Hartsock (1983 : 285-288) met l'accent sur l'influence de la position sociale sur la vision du monde; tandis que Rose (1983) porte une critique radicale dans le domaine de la science, la cécité à l'égard des femmes relève moins d'une indifférence au sexe et au racisme qu'aux « theoretical categories make it impossible for them to explain why science is not only bourgeois but male » (Rose, 1983 : 82); Collins (1986) conceptualise la perspective des « outsiders-within », c'est-à-dire celle du chercheur à la marge; et que Harding (1986 : 24) suggère l'objectivité forte dans la recherche et que pour Haraway (1991), « l'objectivité féministe incorporée [...] signifie tout simplement 'savoirs situés' » (Haraway, 2007 : 115), c'est-à-dire savoirs fiables car ils combinent une conscience oppositionnelle (Sandoval, 2011) et une subjectivité située. Selon ces académiciennes, toute connaissance scientifique est politiquement et socialement située. Et ce féminisme du positionnement³⁹ ou savoirs situés émerge d'une critique et d'une révocation de l'objectivité scientifique, de l'imposition d'un point de vue univoque des dominants et de la naturalisation de la différence sociale entre les hommes et les femmes. On assiste à une remise en cause pour partialité du savoir institué et à une accréditation du savoir puisé dans l'expérience des concernées.

³⁹ Pour Bracke et Puig de la Bellacasa, la traduction en français de la notion de Standpoint revêt un sens plus pertinent avec le terme « positionnement » plutôt que celui de « point de vue ». Ce dernier évoque une approche perspectiviste, voire relativiste qui présente « l'inconvénient de diluer l'intensité contenue dans le terme standpoint qui suggère la résistance, l'opposition, l'adoption d'une attitude, la prise de position. La traduction par 'positionnement' permet dès lors d'insister sur le caractère politique, actif et construit du standpoint. » (Bracke, Puig de Bellacasa et Clair, 2013: note 3, p. 48).

Pour expliciter la théorisation de la pratique du positionnement, il importe de revenir au point de départ. La réflexion critique et épistémologique prend appui sur le vécu des personnes minorisées, et particulièrement celui des femmes. La mobilisation pour une connaissance nouvelle, intégrative de l'expérience des femmes met l'accent sur « un privilège épistémique à partir de la marginalité et de l'oppression subie par les femmes » (Flores Espínola, 2012 : 108) et à l'index l'objectivité du chercheur selon le modèle traditionnel du scientifique. Cet apprentissage d'en bas s'effectue grâce au « pouvoir de voir » (Haraway, 2007 : 121) l'expérience des femmes, dans sa complexité car :

« Experience is not a word we can do without, although, given its usage to essentialize identity and reify the subject, it is tempting to abandon it altogether. But experience is so much a part of everyday language, so imbricated in our narratives that it seems futile to argue for its expulsion. It serves as a way of talking about what happened, of establishing difference and similarity, of claiming knowledge that is « unassailable ». Given the ubiquity of the term, it seems to me more useful to work with it, to analyze its operations and to redefine its meaning. This entails focusing on processes of identity production, insisting on the discursive nature of « experience » and on the politics of its construction. Experience is at once always already an interpretation and something that needs to be interpreted. What counts as experience is never self-evident nor straightforward; it is always contested, and always therefore political. The study of experience, therefore, must call into question its originary status in historical explanation. » (Scott, 1991 : 797)

À cet égard, la description de la notion d'expérience fait présumer une inscription dans la continuité de la remise en question de la neutralité scientifique. Un débat effervescent mené aux États-Unis lors de la guerre du Vietnam, pointait le partenariat entre certains intellectuels, les militaires et les industriels. De fait, les liens entre politique et savoir scientifique viendront conforter la nature incarnée de la production épistémique. Ce qui ouvre la voie, dans le domaine scientifique et technologique à un mouvement de critique radicale de la science (Pessis, 2014 : 345; Pessis et Angeli Aguiton, 2015) qui dénonce également l'aveuglement au sexe dans le milieu de ce domaine de la recherche. C'est donc une lutte politique pour la reconnaissance des femmes de couleurs et de leurs expériences.

Néanmoins, la mise en saillance du vécu des femmes pour un changement social révèle, en creux, la vacuité d'une théorie unique en raison des perspectives hétérogènes ancrées, tantôt dans le marxisme tantôt dans la phénoménologie ou dans le poststructuralisme postmoderniste. Les divergences se manifestent principalement dans les travaux de Susan Hekman (1997), Dorothy E. Smith (1994 : 7), Nancy C. M. Hartsock (1998), Sandra Harding (1997 : 389), Patricia H. Collins (1997) et Donna Haraway (2007 : 39).

Pour les unes, l'expérience des femmes rattachée à la reproduction est considérée comme une « activité humaine caractéristique » (Hartsock, 1983). Pour d'autres, le vécu de celles-ci sous-entend un caractère politique et construit du processus d'auto-conscience qui peut être envisagé épistémologiquement comme un idéaltype significatif pour la théorie féministe contemporaine (Hekman, 1997). Alors que d'autres encore avancent que ces expériences, comme d'ailleurs celles de toute personne en position de subordination dans la société, s'arriment à une réalité engendrée par une connaissance tacite acquise au quotidien et à travers des pratiques locales qui lui confèrent une « conscience bifurquée » (Smith, 1990 : 18-21). D'ailleurs, cette conscience bifurquée se produit du fait de la cohabitation de deux modes de connaissances : le local et le conceptuel. Le premier reflète le positionnement situé des femmes dans leur corps (reproduction) et dans l'espace par l'appropriation du lieu (tâches domestiques). Quant au mode conceptuel, l'implication des femmes dans le monde domestique engendre un avantage en faveur des hommes qui vont disposer de plus de temps pour penser, pour et à la place de, et conceptualiser et imposer aux femmes le comment penser le monde. En d'autres termes, d'une part, les concepts créés reflètent rarement le vécu des femmes. Non seulement elles ne s'y reconnaissent pas, mais les femmes vont se trouver inféoder à leurs propres expériences. D'autre part, la réflexion abstraite développée par les hommes et désincarnée de la réalité des femmes entraîne une vision de naturalisation et de normalisation de la division sexuelle du travail domestique. Cette assignation naturelle des tâches s'étend de manière évidente sur le plan de la production intellectuelle !

Partant de ces expériences des femmes, on peut se demander si par femmes on pouvait référer à « the critical assumption that all of us of the same gender across classes and cultures, are somehow socially constituted as homogeneous group identified prior to the process of analysis » (Mohanty, 1988 : 337) et si l'expérience des femmes des minorités peut constituer un savoir ? Ce qui laisse présumer que la partialité et l'incomplétude de l'épistémologie majoritaire à l'égard des femmes sont exacerbées lorsqu'il s'agit des femmes d'autres minorités, telles que les femmes musulmanes qui se trouvent à la jonction d'une conscience féminine et d'une réalité matérielle. Conséquemment, l'éviction des expériences des femmes musulmanes, sous couvert d'objectivité et de neutralité axiologique, produit une connaissance scientifique basée sur des concepts et des outils méthodologiques correspondant à une vision unisexuée et racisée du monde. Or, « le point de vue des femmes noires » en raison d'une expérience forgée dans « des conditions historiques, matérielles et épistémologiques » (Collins, 1989 : 770) a constitué un prérequis dans l'élaboration d'une pensée féministe noire. La singularité du savoir tirée de ces expériences de femmes pourrait devenir « an interpretative framework dedicated to explicating how knowledge remains central to maintaining and changing unjust systems of power » (Collins, 1997 : 375).

Et de manière complémentaire, ancrer le savoir scientifique dans la subjectivité des femmes marque un écart vis-à-vis de la neutralité positive dite objective. Au même moment, sans faire l'objet d'un rejet, la neutralité se limiterait uniquement, pour le chercheur, à « une valeur méthodologique » dans une démarche scientifique (Catto et al., 2013 : 6), à une éthique vis-à-vis de son objet.

La question soulevée quant à la pertinence d'un savoir objectif, partiel et partial, fait partie intégrante du présent travail sur certaines épouses algériennes impliquant une normativité axio-juridique insérée dans le droit positif. D'ores et déjà, il semble fondamental d'assumer que la chercheuse provient de ce même groupe d'analyse et qu'elle est tout aussi concernée par les rapports de sexe, de classe, de racialisation et du religieux en lien avec un passé colonial.

Relativement au terme « racisé », il réfère à un processus dans lequel un groupe de personnes précis en est l'objet à travers :

« Une catégorisation et [une] différenciation en fonction de caractéristiques somato-psychologiques héréditaires socialement instituées comme naturelles. Les groupes racisés sont pris dans un rapport social asymétrique, placés en position subordonnée par rapport aux racisant.e.s. et ainsi radicalement infériorisé.e.s. » (De Rudder, 1998-1999 : 111)

Au demeurant, une autre distinction entre race, racialisation et racisation maintient la corrélation entre les trois. Alors que la race est une construction sociale associées à certains marqueurs (caractérisations chromatiques, traits culturels, physiques, religieux, etc.) justificatif du racisme, la racialisation en tant que processus cognitif est la « face mentale du racisme compris comme rapport social » et la racisation, en tant que production sociale, comme la « face matérielle du rapport social raciste, faite de discrimination, ségrégation, harcèlement, agression, extermination, etc. » (Poiret, 2011 : 113) De surcroît, la notion renvoie à un « individu ou un groupe racisé impliqué dans un rapport social de race qui [...] se retrouve du côté « défavorisé » dans celui-ci (Pagé, 2015 : 135). Ces précisions paraissent utiles car depuis 2001, la notion de religion, associée à l'islam, dévoile un « discours académique et médiatique actuel autour de l'« 'Arabe' (...) représentatif de l'orientalisme contemporain [et dans lequel] le monde arabe se caractériserait par son irrationalité (la religion comme seule loi), son incapacité à se pacifier soi-même et ses valeurs rétrogrades et obscurantistes » (Dechaufour, 2008 : 100). L'autre intérêt de ces définitions est que le présent travail s'efforce de dépasser cette représentation et d'aborder les femmes musulmanes étudiées comme des sujets pensants et connaissant, dont les expériences méritent considération. De plus, la notion de « sujet » n'est comprise ni comme l'« universel » « décharné » (Césaire, 1956), désincarné de son corps, du temps et de l'espace, ni comme :

« Le sujet épistémique [qui] n'a ni sexualité, ni genre, ni ethnicité, ni race, ni classe, ni spiritualité, ni langage, ni localisation dans les relations de pouvoir; un sujet dont la production de vérité repose sur un monologue intérieur indépendant de toute relation avec quiconque en dehors de lui-même. » (Grosfoguel, 2010 : 122)

Le « sujet » dans cette recherche parle à partir d'une histoire coloniale qui l'a forgé, consciemment ou non, de lieux de départ et d'arrivée dans une trajectoire d'exil, dans un temps donné post-mariage et de la complexité de son identité multiple liée au sexe, genre, religion, classe, ethnie, etc. et de son expérience concrète. Il exprime un positionnement capable de produire une connaissance.

En conséquence, ce qui vient d'être exposé exprime en d'autres termes l'emplacement extérieur de la chercheuse de l'intérieur qui façonnera sa vision, sa compréhension et son analyse des pratiques de l'*islām* et du droit des membres étudiés de son groupe. Ce lieu d'observation permettra de se rendre compte que ni l'islam ni le droit ne sont des concepts abstraits. Tout comme l'islam, le droit est une expérience humaine dérivée d'une pratique, de ceux et de celles à qui il s'adresse, entrelaçant les normes, mais aussi les valeurs morales (et religieuses). Et l'étude de ce droit concret, vivant et en harmonie avec le point de vue des acteurs ne signifie pas pour autant que la connaissance produite sera partielle et/partielle.

Même si sa production se dégage d'un point de vue situé et endossé, elle tend à considérer que la neutralité axiologique est une question fondamentalement éthique qui accueille avec l'analyse, une auto-analyse pour cerner d'éventuelles influences dégagées par la position du chercheur, par ses biais culturels et épistémiques. Le but est de mener une étude scientifique en réunissant à la fois une distanciation du regard du chercheur sur l'objet proche ainsi qu'une attitude de proximité et de réflexivité sur soi. La question du divorce désamour se rapporte donc à des points de vue normatifs portés sur ce mode particulier de la rupture au féminin, ce qui l'inscrit dans un registre politique puisqu'il s'agit de conflit entre diverses visions du monde. Or, étudier le conflit, objet de controverses, contraint à s'élever au-dessus de l'illusion d'une universalité de la norme juridique et de la normativité islamique et de tenter de saisir les enjeux du genre derrière ce supposé « absolu de la norme » afin de dégager le déni de genre au centre de la soi-disant « neutralité ». Aussi, quelle que soit la position du chercheur, juriste ou autre, vis-à-vis de son objet ou de son degré de proximité avec celui-ci et quelle que soit la nature de l'objet lui-même, norme juridique ou normativité axio-juridique, la démarche œuvre à reconstituer le rôle du genre dans la soi-disant universalité du droit et du religieux.

2.1.2 Universalité de la norme juridique et utilité du genre

L'universalité de la norme juridique fait l'objet de critiques (2.1.2.1) notamment par la prise en compte de la notion de genre (2.1.2.2).

2.1.2.1. Universalité de la norme juridique

Dans la perception des théoriciens traditionnels du droit, ce dernier dispose d'une autonomie par rapport à la société et se définit par des règles abstraites, générales et impersonnelles. Et en tant que « vision du monde et praxis, instrument du politique et instrument technique dans la vie quotidienne » (Dhoquois, 2001 : 74), il met en avant un idéal universaliste intégratif de la totalité des personnes.

Et dans un endossement corroboratif, le dictionnaire de la langue française Larousse définit le concept abstrait d'universalité comme « le caractère de ce qui concerne, implique tous les hommes; caractère de ce qui convient distributivement à tous les individus d'une classe ». Dans le même ordre d'homologation, le dictionnaire juridique Cornu donne des significations juridiques à partir d'exemples nés du répertoire juridique (legs universel, communauté universelle), etc. Mais il retient deux définitions. L'universel est ce qui est :

« 1. Admis dans tous les pays mondialement reconnus ou ayant vocation à l'être (protection universelle des droits d'auteur, déclaration universelle des droits de l'homme) ; 2. Au sein d'un même État, ouvert ou imposé à tous les citoyens (suffrage universel, service national universel). » (Cornu, 2004)

Il semble utile de rappeler que la notion puise sa racine dans le terme latin : universalitas signifiant ce qui est « entier, total » (Lochak, 2010). Et cet universalisme issu des Lumières postule l'existence de dénominateurs, communs à la collectivité humaine et ce, indépendamment du temps et de l'espace. Quoique paradoxalement ce moment historique a vu naître les Droits de l'homme, leur universalité dominée par l'idéologie bourgeoise et leur inscription dans un pays au fondement d'un empire colonial. Dès leur proclamation cet universalisme se voit invalider par le principe de hiérarchie qui les forgent et qui opère entre les hommes et les femmes et entre ces derniers et les populations des colonies.

La prémisse induit, évidemment, l'universalité des valeurs morales et des normes juridiques. Toutefois, si l'indétermination terminologique laisse croire à une égalité de tou.te.s devant la loi, c'est en raison de la transformation de l'assise d'universalité comme dans l'exemple de la tradition républicaine française:

« Le principe de libertés particulières, fut remplacé par celui d'une loi générale, valable pour tous, connue de tous et élaborée par tous.

Expression de la volonté générale, puisqu'elle est élaborée par tous, la loi a un caractère universel parce qu'elle s'applique à tous. Son universalité est enfin garantie par son impersonnalité et par le caractère général des matières qu'elle traite. » (Varikas, 2004 : 254)

Une universalité qui suppose, également, une uniformité de traitement quelles que soient les différences, sans qu'il y ait réduction à une « essentialisation [c'est-à-dire une réduction] de l'identité à quelques traits conçus comme nécessaires, inévitables, généraux et généralisés » ou à un effacement « par des généralisations » (Belleau, 1999 :13-14). Cependant, une telle optique d'égalité force à retenir une aune de comparaison, afin de la cerner (Langevin, 2009 : 141) et de l'évaluer. Quelle serait-elle ? Le modèle masculin semble être le paradigme de la mesure. Bien qu'au Canada, indépendamment des faits contradictoires, la Cour suprême du Canada réfute son application et définit l'égalité comme :

« Une notion comparative qui se perçoit par rapport à la situation d'autres personnes dans le même contexte social ou politique [...] le fait d'être traité de façon différente ne crée pas d'inégalité, tandis qu'un traitement identique peut souvent donner lieu à de graves inégalités. »⁴⁰

Or, très tôt le principe d'universalité de la norme juridique a pris place dans les premiers questionnements épistémologiques féministes d'Amérique du Nord dans la foulée des revendications des droits civiques. Simultanément aux États-Unis, en Scandinavie, au Québec et tardivement en France (Lempen, 2013) il est établi un lien entre universalité et la « question des femmes » (Bartlett, 1990) et celles toutes les personnes en marge des rôles sociaux de sexe. La réflexion a nourri les recherches féministes critiques du droit qui se canalisent, en priorité, en direction d'une « désublimation du masculin » (Jones, 2000). À rebours, on a une pensée radicale féministe qui revendique plutôt le maintien de l'universel en tant que « site de contestation en crise incessante » (Butler, 2005 : 117). Dans cette approche, même si l'universalité renferme un contenu imprécis, ambigu, clivant, exclusif et polémique, elle endosse un levier de revendication qui transcende l'indifférence des sexes, questionne les rapports de sexe et les normes, sociale, religieuse et juridique, de représentation, d'assignation et de reconnaissance formant la matrice du sujet « femme ». Cela peut ouvrir, sur le plan de l'expression politique, la voie d'un « essentialisme stratégique » (Spivak, 1996 : 214)⁴¹ qui permet de figurer la potentialité d'une capacité d'agir et de penser l'action à partir de soi. Et cette perspective renvoie à la théorie postcoloniale laquelle conçoit

⁴⁰Andrews c. Law Society of British Columbia [1989] 1R.C.S. 14

⁴¹ Spivak a élaboré ce concept dans une visée politique pour revendiquer les droits d'un groupe dont les membres partagent des traits communs tout en contestant l'hégémonie de l'essence identitaire. Il s'agit là d'un usage tactique de la typologie essentialiste. Cependant l'auteure suggère un usage occasionnel car il peut générer des confusions, telles que l'enfermement ou la « ghettoïsation » des personnes, objet d'études

l'universalisme abstrait comme un concept de déni simultanée du sexe féminin et de l'hétérogénéité humaine. Il appuie, valide et légitime des catégories positivistes contre-productives, théoriquement et pratiquement, particulièrement dans leur transposition dans les sociétés culturellement et localement spécifiques.

Dans le contexte européen, les recherches féministes françaises en droit dévoilent un bouillonnement similaire à ce qui se passe aux États-Unis. Leurs critiques se nourrissent du substrat des recherches féministes dans les autres disciplines. On peut penser aux notions de rapport social de sexe qui, dans son emploi au singulier :

« Peut-être assimilé à une « tension » qui traverse la société ; cette tension se cristallise peu à peu en enjeux autour desquels, pour produire de la société, pour la reproduire ou « pour inventer de nouvelles façons de penser et d'agir », les êtres humains sont en confrontation permanente. Ce sont ces enjeux qui sont constitutifs des groupes sociaux. Ceux-ci ne sont pas donnés au départ, ils se créent autour de ces enjeux par la dynamique des rapports sociaux. Enfin, les rapports sociaux sont multiples et aucun d'entre eux ne détermine la totalité du champ qu'il structure. C'est un ensemble qu'ils tissent la trame de la société et impulsent sa dynamique : ils sont consubstantiels. » (Kergoat, 2010 : 62)

D'autres concepts peuvent être évoqués comme les rapports sociaux de sexe (Daune-Richard & Devreux, 1992 : 10), le sexe social ou le sexe social « femmes » (Mathieu, 2004 : 196) ou encore la division sexuelle du travail caractérisée par l'assignation des hommes à la sphère de production et les femmes à celle de la reproduction, et dont les principes organisateurs portent sur la séparation des travaux selon les sexes et la hiérarchisation par valorisation du travail masculin par rapport au travail féminin (Kergoat, 2010 : 64). Par ailleurs, né et développé dans un contexte de pouvoir colonial, le principe d'universalité écarte, simultanément, les personnes subordonnées (femmes), dominées (colonisées) et marginalisées (non-conformes au modèle hégémonique et hétéronormé car bisexuelles, lesbiennes, transsexuelles, transgenres, trans, etc.). En effet, l'universalisme républicain se montre aveugle aux minorités (Fassin, 2007 : 16). Et sa mythique prétention à une communauté de droits et de traitement refait surface dans la polémique autour de la notion de genre (Vidal, 2006 : 231; Colin, 2004; Ferarese, 2004 : 264; Delphy, 2015; Laudou, 2004). La résistance au concept serait d'ordre idéologique, puisqu'il touche aux identités des minorités qui, en France, sont noyées, dans une identité nationale unique. En ce sens, la dimension subversive de la notion met en lumière la dynamique du droit et du genre dans une coproduction commune d'« engendrement du droit ». Dit autrement, la mise en dialogue du droit et du genre montre que le premier est « pétri [par le second] dans le processus même de sa fabrication et, réciproquement,

que le droit, par les catégories qu'il met en place et les usages qui en sont faits, ne cesse de produire le genre » (Cardi & Devreux, 2014 : 5). En conséquence, les normes et les catégories juridiques ne sont pas dans une désincarnation absolue par rapport au contexte historique et sociopolitique entourant leur élaboration. Tout autrement, leur articulation instaure un processus de gestation abritant des tensions, des luttes et des compromis couverts par une apparence de neutralité axiologique et d'universalité. Ceci laisse voir le droit, tour à tour, comme un « law is sexist », puis « law is male » et finalement à le révéler comme un « law is gendered » (Smart, 1992 : 30-35).

Sous cet angle d'approche, l'accent est mis sur l'aveuglement volontaire de l'universalité de la loi sur les particularités de sexe. Ceci laisse voir que ce faisant, le principe uniforme s'avère une réfutation de protection des droits des personnes écartées par l'homogénéité. Et entérinant ce constat d'incapacité à défendre les opprimées, certaines féministes n'ont pas hésité à mobiliser la loi comme moyen de revendication des droits. Si le personnel est politique, le privé est donc public (MacKinnon, 1983 : 656) et le droit devra autant garantir le droit à la vie privée que le droit de la vie privée. Tandis que d'autres féministes, notamment au Québec, ont influencé la législation de la province. Sur le plan légal, on peut citer en exemple, la réforme du Code civil qui a intégré le patrimoine familial et la prestation compensatoire (Boivin, 1995 : 59). L'impact féministe apparaît au plan judiciaire avec, par exemple, la jurisprudence de la Cour suprême sur les éléments suivants : reconnaissance que le mot « personne » inclut les membres des deux sexes⁴²; modification de l'art. 10 de la Charte des droits et libertés de la personne : grossesse est un motif de discrimination⁴³, l'avortement n'est pas un crime⁴⁴, les tests de sélection en milieu professionnel sont discriminatoires à l'égard des femmes⁴⁵, le fœtus est partie du corps de la femme, il n'est pas un être humain au sens de la Charte des droits et libertés de la personne⁴⁶. la mère porteuse et le corps des femmes ne sont pas une marchandise mise à la disposition de la procréation⁴⁷, l'absence de responsabilité délictuelle de la femme enceinte envers son fœtus, les deux ne forment qu'une unité physique et juridique⁴⁸.

Toutes ces analyses féministes du droit ont entraîné une mobilisation du droit pour en faire un outil de changement social, mais aussi « un outil de justice de genre » (Revillard, 2009 : 348). Certes, le droit

⁴²*Person's Case*, [1930] A.C. 124.

⁴³ *Bliss c. P.G. du Canada*, [1979] 1 R.C.A., 183.

⁴⁴ *R.c.Morgentaler*, Smoling et Scott, [1988] 1 R.C.S. 30.

⁴⁵ *Colombie-Britannique (Public Service Employee Relations Commission) c. BCGSEU*, [1999] 3 R.C.S.3

⁴⁶ *Tremblay c. Daigle*, [1989] 2 R.C.S. 530.

⁴⁷ *Adoption-091*, 2009 QCCQ 628.

⁴⁸ *Dobson (Tuteur à l'instance de) c. Dobson*, [1999] 2 R.C.S. 753).

comporte une facette oppressive dans sa légitimation des rapports sociaux de pouvoir, mais il peut devenir un réservoir émancipateur (Sarat & Kearns, 1993) à la portée des minorités opprimées. Mais, en même temps, ces gains accumulés par les femmes mettent en saillance le paradoxe (Butler, 2004 : 146) intrinsèque à la notion d'universalisme : une neutralité et une indifférence au sexe tout en étant fortement sexuée, parce que genrée. Dès lors, au sein de cette dissonance cognitive, le concept de genre peut-il être un outil, une « catégorie utile d'analyse » (Scott, 1988) encore « utile » (Scott, 2009) d'analyse en droit et de la normativité axio-juridique ? Peut-il être un outil d'une utilité scientifique (Revillard & de Verdalle, 2006) pour penser la simultanéité du droit, du religieux, du genre et de l'expérience d'inégalité par le sexe ? Mais également, les épouses musulmanes, en tant que femmes subalternes comme « the historically muted subject » (Spivak, 1988 : 267) ?

2.1.2.2 Utilité du genre

Ce bref état des lieux de l'universalisme, notamment dans sa version française, montre que le principe se rattache à la naissance de la République et de la démocratie. Mais tout « en se voulant un idéal [il] est aussi un masque » (Fraisse, 1989 : 6), puisque contrairement aux idéaux qui le portent, des groupes minorisés restent à la marge dans une invisibilisation. Et par un effet de la colonisation, cette vision s'étend aux pays colonisés, en l'occurrence à l'Algérie.

Si sur le plan épistémologique, ce mot couvre une absence de neutralité et une structuration dans un registre masculin. Il se révèle dans une perspective historique féministe plus proscriptive des femmes, dans l'ensemble des territoires coloniaux, de leurs droits politiques et de leur citoyenneté pleine et entière en raison des critères d'ethnicité et de non-nationalité (Blévis, 2001 : 558), plutôt qu'inclusive et égalitaire. Comme on peut le voir, cette compréhension de l'universel, contrevient à l'amorce d'une culture démocratique axée sur une participation de tou.te.s aux affaires publiques. Dans cette dialectique, le concept de l'universalisme, neutre, unique, indifférenciable, se révèle être historiquement sexué. De surcroît et conformément à la dénonciation féministe, il se caractérise par une inégalité intrinsèque des sexes (Fraisse, 1989 : 7). Sa mise à nu par la notion de « genre »⁴⁹ est-elle l'indice d'une émancipation de l'oppression subie par les minorées, et particulièrement les femmes ?

⁴⁹ On gardera à l'esprit que le terme est introduit pour la première fois en psychanalyse et en sexologie. Son usage revient à John Money qui, en précurseur, a établi une distinction entre genre et sexe. D'après ce psychanalyste, le genre établit le processus de construction des rôles de genre, du féminin et du masculin. Et l'ambiguïté sexuelle portée par les personnes hermaphrodites feront l'objet d'une assignation par correction chirurgicale renforcée par le « sexe d'élevage » (éducation selon le sexe attribué). Conséquemment, le travail médical de normalisation permet la construction, l'assignation et le renforcement des identités et rôles masculins et féminins.

Avant de poursuivre la recherche sur les outils conceptuels nécessaires à la compréhension de la singularité du Droit algérien, il importe de rappeler que la notion de « genre » a émergé d'une réflexion épistémologique remettant en cause la naturalisation des rôles sexués et opérant une distinction entre le sexe (biologique) et le sexe social (genre comme principe de représentation et de hiérarchisation du féminin et du masculin). Et dans la réflexion d'Héritier, le terme « genre » comporte justement, une dimension universelle identifiée comme « la valence différentielle des sexes », c'est-à-dire « la place différente des deux sexes sur une table de valeur, et plus généralement la dominance du principe masculin sur le principe féminin » (Héritier, 1981 : 50). Cette différence procède d'une classification hiérarchique dont la matrice se retrouve dans la « néotonie », soit l'acquisition, dès la petite enfance, d'une expérience de l'autorité, de la tutelle et de la domination des aînés (Héritier, 1996 : 93). En d'autres termes, les activités sociales s'organisent de telle manière qu'elles accordent une primauté au masculin selon une hiérarchie sociale favorable à ces derniers. C'est ainsi que, tout ce que les femmes entreprennent est assorti d'une valence inférieure sans équivalence ni prééminence avec les tâches des hommes. L'affirmation de cette asymétrie entre les sexes va évoluer, dans une évidence notoire, sur le terrain symbolique (valorisation/dévalorisation dans les codes sociaux appliqués à tous les domaines). Cet arrangement social du primat masculin et de la subordination des femmes découle, selon Héritier, d'une nécessité pour les hommes de prendre le contrôle de ce dont ils ne disposent pas, soit la capacité procréatrice. L'idée renvoie à la mise à disposition du corps des femmes avec pour corollaire leur dépossession d'un contrôle sur celui-ci, sur leurs organes reproducteurs ou leur sexualité. La hiérarchisation des sexes reflète une façon de penser le monde et les rapports sociaux entre les sexes dans une « domination masculine » laquelle :

« Existe, agissante, opprimante, violente, dans bien des sociétés de notre monde contemporain, mais aussi de façon moins voyante, symbolique, inculquée dans les rites et les imaginaires masculin et féminin dès l'enfance, fonctionnant de manière évidente, comme naturelle et allant

Mais John Money doit également sa notoriété à une « expérience tragique » : la circoncision ratée sur un nourrisson de 8 mois. Le sexologue et psychiatre spécialiste de l'intersexuation ou hermaphrodisme recommande, aux parents venus le consulter, d'élever cet enfant comme une fille, alors qu'il est né garçon et n'ayant pourtant pas de problème d'« ambiguïté sexuelle ».

Le cas de cet enfant était pour lui une opportunité de tester sa théorie, qui consiste à corriger les anomalies sexuelles du fait que l'identité sexuelle est flexible. En d'autres termes, on ne naît pas homme ou femme, on le devient. Et l'enfant a servi de cobaye.

Et se penchant sur le transsexualisme, Robert Stoller avance l'idée d'une « identité de genre », c'est-à-dire l'expression de la volonté d'appartenir à l'autre sexe que celui attribué à la naissance. Elle se traduit par le recours d'opérations hormonales et chirurgicales de réassignation.

de soi, par préterition, dans notre propre société comme dans toutes les cultures et dans toutes les civilisations. » (Héritier, 1993 : 93)

L'intériorisation des modalités du rapport de domination masculine par les femmes, leur intégration dans les schèmes cognitifs de penser et d'action de ces derniers et à tous les niveaux de la société, se retrouve également chez Bourdieu dans son analyse ethnologique des Kabyles. Mais cette évidence résulte des structures de domination qui sont :

« Le produit d'un travail incessant (donc historique) de reproduction auquel contribuent des agents singuliers (dont les hommes avec des armes comme la violence physique et la violence symbolique) et des institutions, familles, Église, État, École. » (Bourdieu, 1998 : 40-41)

L'analogie d'une perception de « domination masculine » constitue pour Bourdieu et pour Héritier, des tentatives de dépassement de celle-ci. En ce sens, que pour Bourdieu, un affranchissement est possible par le changement dans le système au travail critique des féministes mais surtout à l'impact de l'institution scolaire dans l'éducation des filles. Moins confiante et presque sceptique, Héritier fait preuve de méfiance à l'égard des dispositifs fondationnels de la société, « cet ensemble d'armatures étroitement soudées les unes aux autres que sont la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches, une forme légale ou reconnue d'union stable et la valence différentielle des sexes » (Héritier, 1993 : 29). Les perspectives des deux auteurs insistent sur une action sur la structure équationnelle - valorisant/dévalorisant- qui, au demeurant, reste encore à penser et à négocier.

En attendant, la notion de genre peut servir comme « catégorie utile » (Scott, 2000 (1988)) et même « encore utile » (Scott, 2009) d'appréhension des constructions des rapports sociaux. Sa signification ne vise ni son acceptation grammaticale pour désigner les catégories « masculin » et « féminin » ni la tendance à le confondre avec le sexe biologique. Le « genre » revêt, effectivement, un rôle d'agent de signification des rapports sociaux de domination. À cette tâche, il structure la perception et l'organisation de la vie sociale au niveau de la « distribution de pouvoir (contrôle différentiel ou accès égal aux sources matérielles ou symboliques) » (*idem.* : 49).

Dans cette compréhension, l'utilité potentielle du genre dans l'analyse du Droit algérien se pose d'autant plus que la connaissance juridique ancrée dans les postulats du positivisme juridique, de neutralité axiologique du chercheur, d'une relation distanciée avec son objet, et d'universalité de la norme se déploie autour du formalisme de la normativité religieuse. Dans la configuration du modèle positiviste hiérarchique la focale porte sur la norme et sur sa validité. Toutefois, elle omet la place du « genre » dans cette structure de subordination de la dynamique du pouvoir intrinsèque qui l'actionne. Une composante

fondamentale sur laquelle les recherches féministes insistent car à travers ce prisme, la règle juridique se présente plutôt comme :

« Le produit d'une contradiction, dite « primitive » lorsqu'elle intervient en amont de sa formulation, « consécutive » lorsque le débat se déplace sur le plan de son interprétation ou de son application. Il n'existe donc pas de sens objectif ni unique, la construction d'un sens légitime étant lui-même l'objet de luttes qui conditionnent son évolution. Le droit, tout en étant le langage du pouvoir, peut lui-même être utilisé à l'encontre de ce même pouvoir; loin de s'imposer par la force du raisonnement juridique lui-même ou par des valeurs prétendument universelles, il constitue un enjeu pour l'ensemble des acteurs sociaux. » (Corten, 2013 : 74)

Le droit peut être investi pour appréhender les inégalités fondées sur le genre et leur reconfiguration consécutives à la judiciarisation des questions qu'elles soulèvent chez les femmes. Dans le domaine qui touche à ces dernières, l'éclairage du genre permet de voir le droit dans ses différentes formes d'expression, légale, doctrinaire et judiciaire ainsi que dans ses liaisons entre-elles. Mais la prise en considération de la notion de « genre » souligne l'impuissance du droit à l'égard des femmes. Producteur de norme universelle, 'neutre' et donc favorable aux intérêts des hommes, le droit constitue, entretient et valide les inégalités sociales entre les hommes et les femmes. Il maintient la hiérarchie entre eux et reconnaît, indirectement, la différence de valeurs au fondement de cet agencement.

En raison de l'influence du positivisme sur le droit, le courant féministe radicale en droit – avec en tête de file la militante juriste MacKinnon (2005), considère le droit à l'instar de tout autre instrument de l'État, comme pétri de domination masculine et patriarcale. La reconnaissance que la conceptualisation de l'universalité du droit peut renfermer, à la loupe du genre, des inégalités entre individus permet de voir qu'ils risquent de se trouver dans l'incapacité d'exercer les droits accordés par ce même principe général. Mais paradoxalement, le droit servira à entreprendre sa transformation et l'élaboration de nouvelles catégories juridiques (aux États-Unis : harcèlement sexuel et pornographie; au Québec : patrimoine familial et violence conjugale) à travers une jurisprudence féministe. Mais force est de constater que cette asymétrie hommes femmes inscrites dans le droit se reproduit, inconsciemment, dans les rapports entre femmes, en raison de l'appartenance de certaines à des classe, race, religion, nationalité ou sexualité distinctes : un point qui sera discuté ultérieurement.

Dans une approche qui croise le droit, le religieux et le genre, on se propose de comprendre, d'étudier et de saisir le sens moral de la réception de la norme juridique positivée en normativité axio-juridique. Car en tant que dispositifs légal-religieux érigés sur le genre dans le domaine du divorce et vis-à-vis des

femmes, parce qu'elles sont femmes, leur substantialité au-delà de la forme, retient l'intérêt de cette étude située dans une analyse féministe du Droit algérien.

2.2 Dans une analyse féministe du droit

L'analyse féministe du droit a mis en exergue les inégalités du droit en tant qu'ensemble de normes abstraites, générales et impersonnelles et d'application universelle, mais pensées dans le déni des groupes minoritaires desquels les femmes font parties.

Cette approche a une histoire qui débute en Scandinavie, en passant par les États-Unis et le Québec avant d'atterrir en France: un voyage qui dépeint les traits pour la saisir (2.2.1) mais qui dévoile, à première vue, ses angles morts (2.2.2).

2.2.1 Analyse féministe du droit

Les tentatives de cerner l'analyse féministe du droit font état d'une absence de définition, contrairement à la divergence dans son énonciation. En effet, l'abondante littérature anglo-saxonne qui la décrit laisse de moins en moins apparaître une approche conjoncturelle ou singulière. Ceci conforte la genèse retracée dans de rares écrits au Québec sur le sujet. L'analyse ou les analyses féministes du droit (Langevin, 1995 :5-8) se décrivent dans des usages oppositionnels. Aux États-Unis, l'emploi au pluriel se dégage des premiers cours de *Woman and Law*, de programmes comme le *Feminist Jurisprudence* ou *Feminist Legal Theory* initiés par Catharine MacKinnon et Ann Scales (Achin et Bereni, 2013 : 191) et dans les conférences données, dès 1970, à l'Université de New York sur le rapport droit et femmes. De manière similaire, les théoriciennes d'Europe, particulièrement d'Allemagne, de Suisse et de Grande-Bretagne, mais aussi d'Australie (Achin et Bereni, 2013 : 193) retiennent la notion « analyse féministe du droit » au pluriel. En dehors de ces considérations sémantiques, ce qui est fondamental est que ce type d'approche met l'accent sur l'inégalité de l'interaction entre les femmes et les hommes (MacKinnon, 1989) et sur son enchâssement dans une domination masquée par le droit.

Dans un registre marginal, les écrits des théoriciennes féministes au Québec retiennent l'expression au singulier entourée d'une pluralité de dénomination. En premier, on se doit d'entendre ce droit au sens de droit privé (Belleau, 2005 : 435) et de droit de la famille (Boivin, 1986 :54), les deux axes sur lesquels s'attardent cette analyse. Ensuite, la profusion de désignations la rapporte aux « théories féministes en droit », à la « recherche féministe » (Dhoquois, 2001), au « cadre théorique féministe » qui prend en considération, la position et les réalités des femmes et propose des solutions. Car « ce cadre est

spécialement important en matière de harcèlement sexuel, puisque ce sont les femmes qui ont dénoncé ce comportement fautif et en ont décrit les paramètres à partir de leurs expériences personnelles » (Langevin, 1995 : 103). Il intègre, également, une « conscience juridique » et l'implantation de l'« intersectionnalité stratégique [qui] consiste à imaginer des stratégies qui prennent en considération les expériences devenues invisibles lorsque l'on considère séparément le féminisme et les luttes politiques d'identité nationale et culturelle », à la place du « féminisme juridique » (Belleau, 2005 : 431). La formulation se retrouve dans les revues juridiques féministes, comme les Cahiers de droit, Recherches féministes, et la Revue Femmes et droit, ainsi que dans l'institutionnalisation de la recherche avec l'ouverture de l'Institut Simone de Beauvoir (Concordia University), le GIERF (groupe interdisciplinaire pour l'enseignement et la recherche féministes à l'UQAM), le Groupe de recherche multidisciplinaire féministe (Université de Sherbrooke) et Chaire Claire-Bonenfant (Université Laval). Mais cette analyse féministe portée par des canaux théoriques se développe à travers une pratique juridique au niveau de la Cour suprême du Canada par une voix québécoise, celle de la Juge Claire L'Heureux-Dubé de 1987 à 2002 (L'Heureux-Dubé, 1995). Toute cette diversité épistémique et pratique ainsi qu'un activisme militant (FFQ, AFEAS et FAFMRQ) ont contribué au changement des politiques familiales au Québec.

Néanmoins, cet activisme souligne en creux, au niveau nord-américain, la difficulté à dénommer la critique féministe du droit. Ceci pourrait affirmer comme explication l'hétérogénéité de la pensée féministe et la divergence des courants théoriques qui la nourrissent. En revanche, cette dissemblance met, également, en évidence une convergence de finalités. L'ensemble des critiques féministes procèdent à partir de certains paramètres communs, comme les rapports de sexes, la subordination, la « minorisation » des femmes, en tant que « processus politique de catégorisation de groupes sociaux dans une position subalterne, donc leur soumission à des rapports sociaux de domination » (Mayer et Lamoureux, 2016 : 91) et les multiples oppressions des femmes. Les recherches effectuées mises en interaction tendent, dans leur majorité, de comprendre, d'indiquer et d'exposer les rapports du droit à l'égard des femmes, en dehors des certitudes disciplinaires. La concentration argumentative qui les caractérise fait apparaître la tendance forte à retenir la catégorie « femmes » à la fois un sujet pensant et un objet d'étude.

Sur le plan méthodologique, les analyses féministes du droit sont menées dans une pratique d'interdisciplinarité réunissant des disciplines variées (littérature, philosophie, sociologie, histoire, psychologie, éducation, sciences sociales et humaines, etc.). La diversité des approches théoriques a

permis d'approcher de façon pointue et complémentaire les thèmes transversaux (femmes, genre, rapports de sexe, égalité, justice sociale, famille, éducation, travail, etc.) qui s'y rattachent. Aussi, rapidement les problématiques communes ont, en quelque sorte, imposé l'approche interdisciplinaire dans les analyses féministes du droit comme une exigence première de la critique de la hiérarchisation des connaissances et de la réalité des expériences des femmes. Elle pouvait :

« Permettre de mieux – et aussi de changer – les réalités complexes qui déterminent les relations sociales entre les sexes, en désagréant les limites épistémologiques d'un savoir établi par les hommes qui en excluaient les femmes. » (Chaponnière et Hiltmann, 2014 : 4)

Pourtant, les recherches féministes *mainstream* au Québec et de manière générale en Amérique du Nord, hormis le *Black Feminism*⁵⁰, s'effectuent dans un contexte façonné par les rapports de domination. Leurs travaux et donc leurs analyses du droit, pour certaines, s'éloignent peu ou pas du « *white solipsism* » (Rich, 1979), c'est-à-dire de la « tendance à se replier implicitement sur une compréhension de la domination qui prend la situation des femmes blanches pour la situation de toutes les femmes, pour la modalité universelle de la domination de genre » (Dorlin, 2005 : 88). En conséquence, au souci de contester la norme juridique genrée en raison de son universalité, l'analyse féministe du droit répond par la reprise du modèle analogue pour faire les études sur les autres femmes. Le rejet d'une égalité humaine entre femmes peut paraître contradictoire, mais trouverait explication autant, dans l'ignorance et l'occultation que dans l'indifférence envers l'hétérogénéité des expériences d'oppression patriarcale. On peut alors considérer que cette attitude rend compte d'une sélection dans l'appréhension du sujet/objet « femme » et d'une répartition tout aussi asymétrique et inégalitaire de la production des connaissances sur les femmes, mais par les femmes. Et un tel savoir revêt les caractéristiques de partialité tout comme l'épistémologie dominante critiquée, car expressive d'une relation de pouvoir au sein même de la hiérarchie académique. La relation de pouvoir dérive, alors, dans les termes de Foucault, d'un :

« Mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur

⁵⁰ Cette expression est comprise dans le sens donné par Elsa Dorlin : « Par Black Feminism, il ne faut pas entendre les féministes 'noires' mais un courant de pensée politique qui, au sein du féminisme, a défini la domination de genre sans jamais l'isoler des autres rapports de pouvoir, à commencer par le racisme ou le rapport de classe, et qui pouvait comprendre dans les années 70 des féministes 'chicanas', des 'natives américaines', 'sino-américaines' ou du 'tiers-monde' [et] toutes les femmes rentrant dans la catégorie de 'colored women' » (Dorlin, 2007 : 21, note 29).

des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes » (Foucault, 1984 : 236)

Et ces relations de pouvoir coextensives aux relations humaines nécessitent une remise en cause. Aussi, tout en soulignant l'apport de ces recherches sur l'illusion de l'universalité, le présent travail jette un éclairage sur les points aveugles des recherches féministes nord-américaines et aspire à les replacer dans une perspective d'ouverture à d'autres types d'oppression et aux diverses stratégies mises en place pour démontrer une résistance et la réalité d'un contre-pouvoir.

2.2.2 Angles morts de l'analyse féministe du droit : la diversité et l'interdisciplinarité

Le tour de la littérature en recherche féministe indique expose une diversité (2.2.2.1) qui conduit à considérer une élasticité des contours disciplinaires (2.2.2.2)

2.2.2.1 Diversité d'expériences du positionnement

Peut-on penser et lutter contre l'oppression des femmes sans inclure la diversité de sa composante ni la pluralité des modes de vies et des expériences de cette hétérogénéité ? Peut-on effectuer un déplacement du regard et observer un autre système de différenciation des relations humaines, de cerner ses objectifs, de repérer ses modalités d'ancrage de pouvoir et d'identifier les formes de son exercice (Foucault, 1994 : 239-240) ? Serait-il possible de concevoir un savoir scientifique féministe dégagé des « impensés ethnocentristes » (Aït Ben Lmadani et Moujoud, 2012 : 16) qui dénie toute parole à celles qui ne leur ressemblent pas ? La « sociologie des absences » développé par Boaventura de Sousa Santos introduit aux mécanismes d'exclusions de certains groupes :

« De montrer que ce qui n'existe pas est en fait activement produit comme non existant, c'est-à-dire comme une alternative non crédible à ce qui est supposé exister. » (Sousa Santos, 2011 : 34)

Une conclusion analogue ressort des réflexions de certaines théoriciennes des « Suds ». La nomination plurielle manifeste une réappropriation des féministes provenant de diverses régions, à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières, des empires coloniaux français et britanniques. En effet, dans un positionnement géographique de division du monde, la désignation collective de ces féministes les inscrivaient dans un groupe homogène, « un ensemble qui accueille plus des trois quarts de la population mondiale », mais qui partageant une problématique similaire de développement (Tronquoy, 2002 : 2).

Dans ses travaux, Chandra T. Mohanty questionne les recherches féministes occidentales et celles de certaines féministes des Suds et soutient qu'elles renferment des écueils. Les unes et les autres partent

de présupposés implicites, européocentriques et androcentriques, qui surdéterminent leurs conclusions. Deux de ces présupposés prédominent : l'universalisme érigé en norme générale et une représentation des femmes des Suds comme des personnes soumises à des :

« Cultural practices as 'feudal residues' or label us 'traditional', also portray us as politically immature women who need to be versed and schooled in the ethos of Western feminism. » (Amos et Parmar 1984 : 7)

Alors que ce type de recherche infère une analyse critique en lien avec la position sociale, raciale et sexuelle des chercheur.e.s, il apparaît que la place de certains universitaires se répercute, sous couvert de la neutralité, sur les savoirs académiques produits. Il en découle pour les féministes des Suds la nécessité, voire l'urgence, de sortir de l'enfermement que le diktat de l'objectivité scientifique impose aux chercheur.e.s. Parvenir à apprendre à le démythifier et à déserrer le chemin de l'universalité dont la finalité, implicite et parfois inconsciente, conduit à la dévaluation d'un savoir contre-hégémonique émanant des chercheur.e.s des Suds. Et qui, particulièrement, dans l'exemple des recherches faites sur les femmes arabes ou désignées musulmanes démontre que :

« L'apport de l'épistémologie féministe est en ce sens [celui de sa position sociale de femme arabe ou de culture arabo-musulmane] précieux, dans la mesure où elle nous montre que toute connaissance est partielle, partielle et située. Le dire est une chose, accepter d'en tirer toutes les conséquences sociologiques concrètes, à la fois sur les recherches et les chercheur.e.s, en est une autre... » (Kebabza, 2006 : 161)

Dans les termes de Boaventura de Sousa Santos, la connaissance scientifique est considérée comme « précieuse », à une double condition. D'une part, cette cognition non extractiviste s'élabore « dans l'optique d'un savoir *avec* l'autre, et non *sur* l'autre ou *à propos* de l'autre » (Godrie, 2017 : 145-146). Et d'autre part, la connaissance scientifique constitue une « écologie des savoirs » qui sans discréditer le savoir scientifique intègre les connaissances alternatives et promeut l'interdépendance entre-elles (de Sousa Santos, 2011 : 40).

L'entrelacs de connaissances tend vers un but commun : renforcer les luttes sociales pour parvenir à une justice sociale. Cette définition génère des questionnements sur la pertinence du concept d'universalité et sur sa transposition aux individus et aux collectivités qui peuplent la terre. D'autant plus que la notion adhère aux prémices d'une tradition eurocentriste qui récuse, simultanément, la pluralité de connaissances, la collectivité et la considération de l'ensemble des individus (citoyens et non citoyens), l'idée d'une société dans la nature et une intégration de l'immanence et de la transcendance.

Les points de vue des chercheur.e.s des Suds informent, à travers les exemples locaux qu'ils étudient, sur la nécessité d'une rupture épistémologique d'un universel erronément général. De manière implicite pour les uns et manifeste pour les autres, leur approche d'un positionnement situé se rapproche, d'une part de celle développée par les théoriciennes du *Standpoint Theory* exposée précédemment et, d'autre part, de la réflexion qui rend compte d'une relecture des connaissances incomplètes développées sur les personnes provenant des Suds.

Parallèlement, ces chercheur.e.s soulèvent trois observations à l'égard des chercheur.e.s des deux pôles : une mise en garde à l'encontre, de ceux/celles du Nord contre la tentation des recherches *mainstream* d'établir un monopole épistémologique sur les personnes des Suds; une attention, envers les chercheur.e.s. des Suds, contre leur aveuglement quant à une « position du sujet écrivant ou pensant » (Aït Ben Lmadani et Moujoud, 2012 : 13); et une sensibilisation à l'incohérence résultant de l'adoption d'une grille de lecture des recherches *mainstream* qui inéluctablement va cautionner, par prévalence, l'invisibilisation académique de celles des Suds. Bien davantage, ces considérations sur l'ignorance des épistémologies des Suds atténuent le clivage plus économique que géographique Nord-Sud, tout en supportant l'idée d'une réconciliation des savoirs, par le biais l'interdisciplinarité, à consolider le pont construit en partie et à construire. Mais comment envisager une dynamique entre savoirs académiques et non académiques avec le droit, une discipline élaborée dans une clôture disciplinaire ?

2.2.2.2 Interdisciplinarité

Pour certains chercheurs, entrevoir une interdisciplinarité en droit relève d'« une *contradictio in adjecto* » (Barraud, 2015 : 33). Car cette approche renferme un paradoxe qui ressort du fait de la réunion de chercheurs de toutes disciplines exclusives les unes des autres de leur objet d'étude, pour étudier un objet qui leur est extérieur comme « un tout complexe » (*Ibid.*). Pour d'autres, au contraire, le droit devrait mettre à profit les expériences interdisciplinaires notamment dans le renouvellement de la notion de « catégorisation comme située dynamiquement » (Thereau, 1997 : 9). Dès lors, l'idée de décroisement serait de bon augure, mais avec des nuances. Ainsi est défendue, par exemple, l'idée d'une ouverture du droit mais dans un angle favorisant « des programmes d'étude qui tout à la fois s'articulent fermement autour d'un axe central (le droit) et ménagent par ailleurs un nombre significatif d'ouvertures vers d'autres disciplines » (Ost, 1997 : 1). L'évasure disciplinaire récuse l'exclusion, soutient la réciprocité et la complémentarité (Ost et van de Kerchove, 1987 : 183) et contribue à l'acquisition de « la hauteur de vue et [du] recul nécessaires » qui font défaut lorsque les normes juridiques sont étudiées uniquement dans une optique technique ou utilitaire (Serverin, 1972). Par ailleurs, concevoir l'interdisciplinaire peut

vouloir signifier de tolérer l'éventualité de se soustraire « au discours dogmatique et à développer un regard critique sur l'objet [droit] traité » (Bottini *et al.*, 2014 : 57). Et à travers cette expérience, le regard sur le droit en sera modifié. Certains comme Lemay et Prud'homme le voit déjà « réflexive, critique et sereinement positiviste » (Lemay et Prud'homme, 2011 : 581) tout en conservant la spécificité du droit et la préoccupation de la préserver. Pour d'autres, tels que Gaudreault-Desbiens, l'interdisciplinarité suscite un état d'esprit chez le juriste-chercheur qui se traduit par une « agilité », c'est-à-dire une « capacité d'adaptation à des contextes différents », à avoir une disposition à « établir un dialogue fructueux avec des professionnels qui arrivent d'autres horizons disciplinaires » et à être dans une « intelligibilité [qui] ne suppose pas de renoncer à ce que l'on est, loin de là. Elle suppose de faire un effort pour adapter son discours à d'autres, pour qu'il soit compris, et réciproquement » (Gaudreault-Desbiens, 2014-2015 : 13-14). Dit autrement, les chercheurs.e.s juristes considèrent que l'ouverture à d'autres disciplines n'infère nullement un reniement de l'ancrage matriciel au droit. A contrario, cette connaissance interdisciplinaire du droit disposera d'un statut qui découle d'« une discipline [fixée conventionnellement] qui occupera le centre des échanges interdisciplinaires », et pour le droit elle fonctionnera « comme discours-objet, soumis au traitement théorique des métadiscours externes qui le prennent pour objet d'étude » (Ost, 1997 : 5). Épistémologiquement, le dialogue interdisciplinaire se fera selon la trame interne des juristes, qui restera dominante.

Cependant, dans un avis tranché, le juriste Rémi Bachand soutient qu'en s'inscrivant « dans une perspective Critique [on] ne peut plus croire et continuer à travailler à l'intérieur des paramètres du positivisme juridique » (Bachand, 2013 : 131) parce que :

« Si le propre du juriste Critique est de bien manier le langage du droit, il s'emploiera au contraire à développer la conscience Critique de ses étudiants et leur enseignera les règles, non pas de manière dogmatique mais plutôt de façon qu'ils puissent s'en servir pour servir les principes qui sont les leurs. » (*idem*).

Dans ce passage, la réflexion théorique porte sur le « juriste Critique » et une remise en question du juriste neutre, simple observateur de la réalité décrite et respectueux des exigences du domaine du droit. Ce modèle est contestable parce que les juristes, qu'ils soient chercheurs, professeurs, avocats ou magistrats participent par leur écriture à la transformation du droit. Ainsi :

« Le droit ne sera pas seulement déterminé par des sources ou par des autorités qui interprètent. Il le serait aussi par l'activité d'écriture des

juristes. Celle-ci constituerait plus précisément une modalité d'existence du droit selon une phénoménalité diffuse. » (Forray et Pimont, 2017 : 53)

De ce point de vue, le travail d'interprétation du droit qui consiste à l'écrire en le décrivant remet en question le principe même d'objectivité. Le juriste neutre et les membres de la communauté juridique participent, de manière non consciente et indirectement, à la réinvention de l'ordre juridique et donc à son maintien à travers les modes de production du droit. Conséquemment l'écriture du juriste :

« [cet] acte banal par lequel le juriste exprime sa connaissance du droit n'est pas neutre, de cette neutralité qui pourrait conduire à faire comme si le droit demeurerait identique avant et après le texte. (...) Avant l'écriture d'une de ses compréhensions, le droit est dans un certain état; l'état que lui confère une masse de textes. Après, il comporte une forme supplémentaire qui a subtilement modifié cet état par le propre de la signification à l'œuvre dans l'écriture. La mise en forme du droit, la formalisation opérée par les juristes, indique alors l'existence d'un phénomène, actif et discret, qui travaille les systèmes juridiques. Un phénomène dont chaque juriste est inconsciemment le moteur. » (Forray et Pimont, 2017 : 223)

Cette reconnaissance d'une contribution au droit, par les juristes, à caractère plus normatif que descriptif met en parallèle un juriste neutre à l'objectivité évanescence et un « juriste Critique » à la subjectivité reconnue. Cependant, cette dernière prémisse est insuffisante. Le « juriste Critique » devra satisfaire à d'autres conditions reliées à son état d'esprit, à son épistémologie et à sa méthodologie. Pour les premières, par exemple, ce juriste devra admettre au moins deux choses : le poids de la subjectivité dans son travail et la place du monde social dans la constitution du droit. Relativement à l'impératif d'objectivité, il est présumé l'exclusion de toute forme de subjectivité qui pourrait surgir à travers un point de vue, une croyance, un goût ou même un intérêt personnel. À l'inverse, le « juriste Critique » comprendra que son immersion dans la société rend impossible cette objectivité qui permettra la production d'une connaissance neutre, indépendante et imperméable à son environnement. Car comme pour tout autre chercheur, le juriste parle à partir d'une place, sociale et académique, située. L'incorporation de la subjectivité du chercheur permet d'élaborer la subjectivité en recherche en droit. On peut, d'ores et déjà, rappeler sa présence dans les recherches qualitatives incluant des données recueillies auprès des personnes interviewées.

Par ailleurs, sans aborder dans l'immédiat la question de l'institutionnalisation de l'interdisciplinarité, on s'attardera sur la tension objectivité/subjectivité au centre du dilemme du chercheur. Constituant un axe de réflexion, le « juriste Critique » s'il devait s'en tenir à l'injonction d'objectivité constatera au moment de sa mise en pratique, que la connaissance est fortement influencée par le savoir reconnu dans la

discipline. Mais en adéquation avec sa posture critique, il devra, d'une part, ingérer une dose d'humilité quant à la production d'une connaissance « pure ». Plus spécifiquement, cet exercice procurera un soulagement pour tout chercheur soucieux de fournir une connaissance scientifique et de se dégager d'une polarisation qui semble tendre vers un discrédit, voire la silenciation de son travail affirmé dans sa subjectivité. Tout en sachant, toutefois, que la reconnaissance d'un travail scientifique ressort essentiellement du consensus des pairs (Morin, 1990 :39). En conséquence, tout en comprenant ce paradigme positiviste d'objectivité, le « juriste Critique » peut démontrer de l'objectivité dans la description de son objet et pouvoir, en raison de sa subjectivité personnelle, sortir d'une position dogmatique muselante et étaler les biais inhérents au droit. D'autre part, cette prise en considération permet, au moins, de s'éloigner de « la rhétorique de l'autonomie, de la neutralité et de l'universalité » du droit dont l'effet majeur consiste en une « *neutralisation* des enjeux » (Bourdieu, 1986 :9) et des rapports de force que celui-ci couvre. Ceci signifie pour le « juriste Critique » de veiller à développer un langage à la fois « rigoureux [...] claire et précis » et d'adopter des termes « monosémiques [plutôt que] polysémiques » (Barraud, 2006 : 8 et 16).

Auparavant et à l'opposé du paradigme positiviste d'observation et de description de l'objet, la réflexion épistémologique opère un changement radical. À la place de décrire le droit, on pourra regarder comment se construit la connaissance sur l'objet observé. L'alternative proposée d'épistémologie constructiviste, présente aussi dans toutes les disciplines, conduit le juriste chercheur à s'engager dans une démarche épistémologique dans laquelle :

« [Il se] pose trois questions : une question gnoséologique – qu'est-ce que la connaissance? Qu'y a-t-il à connaître? –, une question méthodologique – comment la connaissance est-elle constituée? –, une question axiologique – comment apprécier la valeur ou la validité de la connaissance produite? » (Le Moigne, 2007 : 6)

Et les réponses varient selon que le chercheur se place dans une épistémologie descriptive ou constructiviste. Dans la première, l'objet de recherche pose l'existence du droit comme une réalité en dehors du chercheur. Ce dernier se doit donc de la décrire, de l'expliquer selon la méthode du syllogisme et de vérifier empiriquement la connaissance déduite. L'épistémologie constructiviste s'appuie sur le postulat que la connaissance scientifique est un produit socialement construit et le chercheur connaissant y joue un rôle significatif, une conclusion qui prend à contre-pied le principe de l'objectivité du chercheur. Sa méthodologie oscille entre la déduction syllogistique et dialogique et la modélisation.

Dans le droit, l'épistémologie juridique couvre la connaissance sur le droit qui diffère de la dogmatique du droit consacrée à l'interprétation et à la systématisation des normes juridiques. Par ailleurs, au plan pratique, cette dernière forme à une technique et à une réponse aux besoins des « professionnels-techniciens du droit » (Baraud, 2006 : 7 et 8). Or, le « juriste Critique » recherche la production d'un savoir éloigné de la dogmatique juridique. Il est dans un positionnement :

« Critique fondamentalement politique (compris ici dans un sens large de manière à intégrer les dimensions économiques, sociales, culturelles des relations de pouvoir (les rapports de domination et d'exploitation (...)). Or (...) un tel engagement n'est évidemment possible que grâce à l'adhésion à une posture épistémologique qui rejette l'objectivité de la science (...) cette Critique est fondée autour de la conviction selon laquelle le savoir est toujours situé, c'est-à-dire qu'il se constitue toujours à partir d'un point de vue ou d'une position politique particulière et que ce point de vue a notamment comme effet d'influencer la façon de poser les problématiques, mais aussi plus fondamentalement encore (...) le choix des problématiques en tant que tel. » (Bachand, 2013 : 117-118)

Cette posture épistémique foncièrement constructiviste évoque quelque peu la mise en œuvre d'une science du droit en tant que « réflexion analytique et critique sur l'élaboration des connaissances juridiques scientifiques et des modalités de justification et de validation de ces connaissances » (Geslin, 2015 : 87). C'est donc en termes de « pluralisme épistémique » récusateur de tout monisme (Ost et Van de Kerchove, 1987 : 183) que pourra se développer un « point de vue externe modéré » (*Ibid.* : 190) : alternative entre un point de vue interne (des juristes) et un point de vue externe (non-juristes).

Toutefois, ma lecture du passage de Bachand sur le « juriste Critique » fait l'hypothèse d'une figure qui peut s'inscrire dans une épistémologie qui préconise une ouverture à différentes perspectives théoriques pour l'étude du droit comme objet. Ceci l'amène à devoir relever le défi de l'interdisciplinarité en droit. Car, à l'instar de la transdisciplinarité, l'interdisciplinarité le conduira au dépassement du « formalisme excessif, [de] la rigidité des définitions et [de] l'absolutisation de l'objectivité comportant l'exclusion du sujet [et qui] conduisent à l'appauvrissement » (de Freitas, Morin, Nicolescu, 1994, art.4) de la connaissance produite. Cela induit de prendre de la distance par rapport à l'épistémologie du droit.

Sans entrer dans la controverse autour de la monodisciplinarité et du morcellement du travail intellectuel, ce qui nécessite un développement dont la pertinence excède les limites de cette recherche, on peut s'efforcer de souligner un des effets improductifs, telle que la marginalisation, voire l'ignorance de l'expérience humaine, tant celle du chercheur que du sujet-objet de recherche. Et à la faveur de l'interdisciplinarité, on peut ajouter que cette dernière convie, implicitement, à l'indisciplinarité :

« Qui n'est pas l'indiscipline. Elle dépasse et intègre sa dimension négative dans une démarche positive. Le chercheur indisciplinaire n'est pas indiscipliné. Il s'oppose à ce qui, dans la discipline, nuit au processus de découverte. L'indisciplinarité se nourrit de tous les apports des disciplines, cultive l'autodiscipline, et ne s'oppose qu'à ce qui entrave le mouvement libre de la sérendipité [au sens de combinaison du savoir, de l'expérience et de la liberté imaginative du chercheur].

De même, l'indisciplinarité n'est pas la pluri-, l'inter- ou la transdisciplinarité. Elle explicite ce qui est à leur origine : la conscience des effets sclérosants des disciplines. Elle ne part pas de la situation d'un objet dans l'espace des territoires disciplinaires, elle part de la personne qui élabore un questionnement, dans une discipline ou en dehors de toute discipline, et y répond selon les besoins de l'enquête, avec ou sans le concours des disciplines, voire contre celles qui font obstacle à la découverte. L'indisciplinarité peut mener à enrichir une discipline, peut faire appel à la pluri- ou à l'interdisciplinarité, peut faire le constat de la transdisciplinarité; mais elle affirme d'abord ce qui préside à ces attitudes : la conscience que la soumission à la discipline signifie la répétition sans invention. À différents degrés, toute découverte est à la fois sérendipienne et indisciplinaire ». [...] En revanche le mot « interdisciplinaire » reprend ce jeu de mot libérateur, mais en l'inscrivant par son suffixe dans le cadre d'une conceptualisation épistémologique qui n'a pas seulement vocation à exprimer un rejet » (Cattelin et Loty, 2013 : 35).

Dans le cadre de la présente recherche, l'interdisciplinarité pourrait contribuer à la construction progressive d'une connaissance en droit et en *islām* dans une coopération collective avec les savoirs développés dans chaque mono-discipline et qui, du fait de leurs cloisonnements demeurent fragmentaires sur l'interaction des deux catégories, et ce particulièrement en ce qui concerne les droits des femmes situés au croisement d'un savoir juridique positiviste et d'un savoir normatif religieux.

Quant à l'éventuelle méthodologie qui sera retenue par le « juriste Critique », elle découle normalement du choix épistémologique. Sachant que, la perspective de l'interdisciplinarité se caractérise par une mise en dialogue des savoirs distincts, on pourrait présumer que la méthodologie retenue se déploierait en dehors du modèle empirico-logique familier à une démarche d'observation objective de l'objet de recherche ou de celui de la modélisation systémique. Le cadre de « dialogue réflexif » (Lalonde, 2017 : 72) proposé par l'interdisciplinarité offrirait une opportunité pour le « juriste Critique » de mobiliser, à défaut d'une approche méthodologique innovante, les méthodes (qualitatives, quantitatives ou mixtes) éprouvées en sciences sociales. L'éventualité d'une traversée disciplinaire, en totale dissociation de la doctrine positiviste juridique, constitue le projet du point subséquent.

2.3 Une proposition théorique adaptée : analyse féministe du Droit algérien, dans une critique décoloniale et religieuse, ainsi que conceptualisation de l'inégalité juridique (*ḡarār*)

La proposition de cette section expose ses fondements conceptuels (2.3.1) et une conceptualisation de l'inégalité juridique (*ḡarār*) (2.3.2).

2.3.1 Fondements conceptuels d'une analyse féministe du Droit algérien dans une critique décoloniale et religieuse

Les fondements conceptuels s'élaborent sur une analyse critique du droit (2.3.1.1), une critique décoloniale de la norme juridique (2.3.1.2) et une critique de la normativité religieuse dans une posture de '*gender jihad*' (lutte de genre) (2.3.1.3).

2.3.1.1 Analyse critique du droit par l'intersectionnalité

L'analyse critique du droit concerne le juriste analyste (2.3.1.1.1) et l'incorporation du concept d'intersectionnalité dans l'étude du droit (2.3.1.1.2)

2.3.1.1.1 Analyse critique et « juriste Critique »

Adopter une posture critique en droit peut se concevoir comme une recherche de filiation au courant français amorcée dans les années 1970 sous forme de « Critique en droit » (Miaille, 1976). L'exercice ambitieux et complexe n'entre ni dans nos intentions ni dans nos prétentions car il aspire à la conception et tend à la mise en place d'une véritable science du droit (Kalusxinski, Dupre de Boulis, 2011 : 13). Néanmoins, ce mouvement, tout aussi critique qu'il puisse être, demeure dans la pensée positiviste. Or, la posture critique donne au terme « critique » un sens qui dépasse le simple désaccord ou une contradiction.

Selon Bachand, la notion revêt deux dimensions complémentaires : un aspect ontologique et un aspect épistémologique subsidiaires (Bachand, 2013 : 117). L'une est d'ordre politique et vise à « dénoncer et ultimement renverser (plutôt qu'adoucir) les rapports de domination et d'exploitation » (*idem*). Il s'agit ici d'une visée qui combine méfiance à l'égard des relations de pouvoirs et de leur capacité normative sur l'individu, et engagement politique orienté en faveur des « subalternes [c'est-à-dire], des groupes qui se trouvent dans une position de subordination eu égard à des structures de domination et d'exploitation » (Bachand, 2013 : 121). La seconde considération couvre l'aspect épistémologique et elle requiert une mise à distance vis-à-vis de l'objectivité de la science. Dit de manière différente, cette vue confirme et entérine ce que les recherches féministes attestent à profusion dans leurs travaux : le « savoir est situé [...c'est...]

un nœud compact dans un champ de lutte pour le pouvoir » (Haraway, 2007 : 109). Ainsi, l'identification du lieu d'énonciation, de la position, de la positionnalité⁵¹, et du site d'analyse, permettra au chercheur de « comment voir et ensuite de le dire ».

Dès lors, selon Rémi Bachand, la critique féministe ne se contente pas de faire une critique des structures oppressives qui pèsent sur les femmes. Elle pousse également vers la « communauté scientifique » dont elle met en question les « outils épistémologiques et méthodologiques dominants » (Bachand, 2013 : 138). Dans cette réflexion, l'épistémologie féministe devra pousser son affirmation par rapport à une épistémologie académique hégémonique. Or, en raison de son ancrage militant, ce type de critique, a été longtemps marquée du sceau du « soupçon de trahison ou de partialité », sur l'« objet, le jeu et les enjeux qui commandent l'ensemble des stratégies des groupes et des agents engagés dans ce champ, [lorsque] le chercheur qui prétend décrire est lui-même partie prenante du jeu » (Lagrave, 1990 : 27), un argument qui a pesé, malgré l'observation des chercheuses féministes sur le « féminisme [qui se conçoit comme une] grille d'analyse scientifiquement valable » (Ferchiou *et al.*, 1982 : 105). Dès lors, cette résistance à l'admission d'un savoir féministe pourrait-elle être considérée comme « un essentialisme qui n'(en) est pas un » (Shor, 1993). Et la recherche féministe dans le domaine du droit international en fournit une illustration.

Ce type de recherche est vouée soit à une adaptation aux exigences des règles du jeu scientifique, soit à un abandon (D'Aoust, 2010 : 355-356). La seconde voie s'élimine d'elle-même, mais la première présume la reprise du modèle scientifique posé par une communauté scientifique à dominance masculine qui confère un statut résiduel à certains points substantiels dans une recherche féministe (notion de genre, rapports sociaux de sexe). Et, une telle intégration institutionnelle oriente vers trois effets : la neutralisation et la normalisation des études sur les femmes; l'éloignement du volet subversif de ces recherches et la dissolution de la distinction d'avec une recherche traditionnelle.

Or, une démarche scientifique féministe se caractérise par un triple trait dégagé par les travaux de Dagenais (1987) et Descarries (1994 : 20) et qui correspond à contenir une critique épistémologique

⁵¹ Le « positionning » ou positionnalité relève du vocabulaire géographique même s'il a été repris par les féministes. « Cette notion renvoie en premier lieu aux aspects essentialisés de l'identité. Globalement elle permet une lecture réflexive du soi (des multiples soi). [...] certains traits caractéristiques de cette notion au-devant de la réflexivité. La « race » [j'emploie le mot race au sens anglais], l'ethnicité, la nationalité, l'âge, le genre, le statut économique et social, la sexualité, le niveau d'éducation, ou encore les habilités de langage et le réseau social, sont pour elles autant des signes distinctifs que le chercheur se doit d'interroger pour comprendre le regard porter sur lui » (Milan 2013 : 5). Sur le terrain de recherche, en tant qu'espace auto-ethnographique, les attaches personnelles du chercheur avec celui-ci produisent un effet sur le processus et sur les résultats de sa recherche (Butz & Besio, 2004 : 356).

(Ollivier et Tremblay, 2000 : 7), faire une analyse politique et proposer une approche méthodologique. Sa mise en œuvre s'effectue autour des principes dénombrés par Dagenais, soit toucher à la reconnaissance de l'importance des rapports sociaux de genre partout ainsi que dans la production de la connaissance et de l'oppression des femmes; disposer d'une attitude critique; contextualiser la recherche et la chercheuse dans les rapports sociaux de la société; considérer les femmes comme sujets de la recherche et non comme objets et prendre en considération leurs points de vue; considérer l'intersubjectivité entre la chercheuse et les femmes participantes; et finalement disposer d'une préoccupation éthique dans le sens que la recherche doit servir la cause des femmes (Dagenais, 1987 : 22 à 24).

L'examen de ces balises fait apparaître les défis qui attendent la démarche scientifique comme « la remise en cause [et sa contestation] tant de l'intérieur que de l'extérieur des études féministes », ou encore sa capacité à « absorber [les] question et thématiques nouvelles » (Descarries, 2004). Et l'une des manières de les relever consisterait à déplacer la recherche féministe de la place périphérique dans laquelle elle se trouve et l'amener vers le centre en parvenant à « convaincre de sa légitimité et de la compatibilité de ses approches théoriques et méthodologiques avec l'esprit scientifique » (*idem.*). Ceci signifie se doter de ses propres outils scientifiques. De plus, une gageure de plus en plus relevée par les recherches féministes des Suds consiste à prendre en considération le concept d'intersectionnalité dans leurs analyses.

2.3.1.1.2 Analyse critique et intersectionnalité

De ce point de vue, l'épistémologie féministe dominante fait état d'écueils relativement aux études entreprises sur les femmes racisées. Leurs approches à un seul axe, soit le genre, soit les rapports sociaux ou la culture dans une logique essentialiste (conception moniste) ne rendent pas compte de l'imbrication, de l'articulation, de la transversalité et de la consubstantialité des catégories sociales auxquelles appartiennent ces personnes (conception pluraliste) (Bilge, 2010 : 51). Or, cette oppression multiple a déjà fait l'objet de la théorie féministe sur l'intersectionnalité. Cet angle de vue émerge dans un contexte d'émancipation (années 70) dans lesquels les mouvements militants pointent la marginalisation des femmes africaines-américaines et l'imputent à deux facteurs consubstantiels : l'ethnocentrisme du féminisme américain aveugle au racisme et l'indifférence au sexisme du mouvement anti-racial. Autrement dit, on peut dire que le désintérêt du féminisme blanc à l'égard des oppressions croisées de sexe et de race laisse voir l'évidence des rapports de domination entre femmes. En même temps, il pose « le problème de la *représentation* et de la *représentativité* dans le discours et l'action féministe » (Bilge, 2010 : 48). Face aux limites du féminisme blanc américain, l'aile la plus radicale du *Black Feminism* d'Amérique conçoit des outils théoriques pour appréhender la triade : race-genre-classe, intégrée aux

études sur les identités multiples. Pour ce faire, la pensée féministe intersectionnelle militante se nourrit des réflexions de la juriste Kimberlé Crenshaw (1991) et la sociologue Patricia Hill Collins (2000). Pour la première, la notion d'intersectionnalité constitue un « *concept d'appoint* » entre les politiques modernes et la théorie postmoderne. Quant à la seconde, l'intersectionnalité opère un changement de paradigme et se présente comme une alternative à l'épistémologie occidentale (*alternative paradigm*) élaborée sur la polarité entre le positivisme et la postmodernité (*Ibid.* : 48-49). L'opposition théorique entre les deux féministes importe moins par rapport à ce qu'il en ressort. Elle représente un apport considérable aux études académiques subséquentes orientées plus vers la convergence des facteurs d'oppression concomitantes et enchevêtrées pour déceler les différents rapports de domination, que vers la prise en compte d'un seul d'entre eux. Sensiblement, l'impact de l'intersectionnalité sur les recherches féministes en fait « donc à la fois l'outil et le produit d'une lutte pour la parole et le sens » (Bilge, 2010 : 50). Néanmoins ce double topique laisse entière la question posée par Bilge de savoir si l'intersectionnalité sera transformative des « termes du débat [sur les rapports de pouvoir] ou si elle produit simplement des contre-arguments à l'intérieur des paramètres établis » (*Ibid.*).

Des rapports de domination couverts par un lexique riche et varié qui ont fait l'objet d'un inventaire non exhaustif:

« On trouve par ordre chronologique : l'interconnectivité des oppressions de sexe, de race et de classe chez bell hooks, « nexus » chez Deborah King, l'intersectionnalité chez Kimberlé Crenshaw et les « systèmes d'oppression imbriqués » et « la matrice de domination » chez Patricia H. Collins ». (*Ibid.* : 2010 : 60).

Sans remettre en cause ce tri, on pourra ajouter le lexique francophone du Québec sous la forme de l'« interconnexion » (Juteau, 2016 : 2) ou encore celui de France avec la « consubstantialité » (Kergoat, 2009) mais également la contribution canadienne (McClintock, 1993 : 204) avec le « *double crossings* » qui relie d'autres rapports d'oppression comme la maladie mentale, la sexualité et l'impérialisme. Cet inventaire aussi large qu'inventif met en évidence un dispositif conceptuel pour comprendre et expliquer la variété des rapports de domination dégagés des expériences des femmes afro-américaines. De surcroît, la domination structure ces rapports et se dresse en obstacles pour neutraliser, étouffer et paralyser les discours portés par les mouvements antisexiste et antiraciste. Malgré cette mosaïque d'appellations, l'usage académique du concept d'intersectionnalité laisse entendre la construction d'un consensus :

« Because, the intersectionality experience is greater than the sum of racism and sexism, any analysis that does not take intersectionality into

account cannot sufficiently address the particular manner in which Black women are subordinated. » (Crenshaw, 1989 : 140)

Il est important de rappeler que le « trio canonique race-genre-classe » (Bilge, 2010 : 48) connaît depuis quelques années une progressive ouverture. L'élasticité de la grille incorpore, dans les débats féministes sur les rapports de domination, le visuel des « différences entre femmes » (Fraser, 2005 : 35), pointé par les féministes des Suds et les lesbiennes en terre américaine. L'intersectionnalité s'intensifie, à partir de la périphérie, avec les théories postcoloniales, Queer et antiracistes en intégrant la complexité des discours issus de la diversité des femmes d'une même société ou de sociétés autres.

Toutefois, un fait demeure. L'intersectionnalité connaît plus d'adhésion en milieu académique anglo-saxon que français. Dans le contexte français, les questions de la race et des minorités postcoloniales relèvent de l'impensé académique lequel semble forgé, par et dans, le principe de l'universalisme républicain. L'une et l'autre, questions, renvoient à la brutalité du passé impérial, à la fois, esclavagiste par le Code noir et colonialiste par le Code de l'indigénat, mais occulté par l'histoire nationale. À cela s'ajoute un strabisme social envers le cosmopolitisme contemporain. Et le milieu académique n'y échappe guère en étant déchiré par le dilemme race/colonie qui met à mal les prétentions universalistes auxquelles il s'accroche. Et les questions soulevées par l'intersectionnalité de la race, du racisme, de la classe, du sexe commencent, à peine, avec la remise en cause de l'idée de femme comme catégorie homogène et singulière. Le désintérêt pour la diversité des femmes et la pluralité de leurs expériences d'oppression semble permettre de faire le constat de :

« La référence à l'universalisme républicain jointe à l'oubli de l'histoire coloniale de la France a longtemps contribué à obscurcir la réflexion sur la diversité des situations et des vécus des femmes. » (Zaidman, 2004 : 20)

Il faudra souligner que cet extrait met en saillance une sorte d'osmose entre le politique et l'académique. Et la propension semble être conforté par la récente controverse menée par les universitaires français (Laurent Bouvet, Nathalie Heinich, Pierre-André Taguieff) quant aux craintes d'une institutionnalisation des études postcoloniales⁵². Par ailleurs, cette perception donne, également, à croire, que l'intersectionnalité constitue un outil d'analyse qui ouvre sur une complexité plus large que celle autorisée par l'optique de genre. Mais il reste que l'inclusion du genre et son rôle dans les rapports de domination

⁵² Texte collectif paru le 26 décembre 2019 dans le journal L'Express sous le titre « Les bonimenteurs du postcolonial business en quête de respectabilité académique », < https://www.lexpress.fr/actualite/politique/les-bonimenteurs-du-postcolonial-business-en-quete-de-respectabilite-academique_2112541.html >.

soulèvent la question de la hiérarchisation des axes imbriqués au moment de leurs analyses. Plus précisément et en tenant compte de la réflexion de Bilge, « [peut-on ou non] accorder plus de poids à un des axes [race, genre, sexe] dans un contexte donné » ? (Bilge, 2010 : 61). L'auteure avance une réponse selon sa propre position dans le débat théorique sur l'intersectionnalité :

« Je me situerai dans une approche intégrée (holiste) débarrassée d'une vision doctrinaire de l'équivalence inconditionnelle des dominations, dans une intersectionnalité réflexive et critique qui reconnaît l'utilité et s'accommode des dissociations analytiques justifiées et historicisées. Concrètement, dans le cas d'une immigrante sans statut – clandestine ou revendicatrice du statut de réfugié en attente -, il m'est donc impossible d'adhérer à une intersectionnalité normative qui nivelle toutes les dominations; ma compréhension de l'intersectionnalité posera au contraire la question de l'interdépendance inégale des dominations et avancera comme hypothèse à vérifier la précarité du statut comme un axe de domination ayant un poids plus important, déterminant sur les autres axes. » (Bilge, 2010 : 62)

L'approche de l'*intersectionnalité réflexive et critique* se déduit d'un raisonnement qui a formulé la notion d'intersectionnalité, dans son contexte particulier d'émergence à partir des expériences de racisme et de sexisme des femmes africaines-américaines invisibilisées par le droit, dans l'hétérogénéité de sa dénomination et dans la diversité des théories de son articulation avec les axes de domination tels que le sexe, le genre, la sexualité, la race, la classe, etc. La posture de Bilge constitue une alternative aux recherches féministes, moniste (un axe de domination) et plurielle (plusieurs axes de domination), sur les inégalités sociales, effectuées dans l'ignorance des dynamiques d'oppressions des femmes indigènes. Réfutant l'aveuglement et le réductionnisme, cette vision répondrait à la nécessité d'analyser la différence au sein d'un rapport social inégalitaire. On peut voir également que cette approche encourage l'exploration de l'intersectionnalité dans des champs variés. L'intersectionnalité serait alors « un méta-principe devant être ajusté et complété en fonction des champs d'études et des visées de la recherche et d'en accepter les mises en applications plurielles » (Bilge, 2009 : 85). Ce pourquoi, on se permet de joindre l'inégalité juridique comme facteur réflecteur et cristallisant de l'asymétrie sociale des sexes. Car comme mon travail se propose de le démontrer, le Droit algérien est non seulement modelé, façonné, pétri dans le genre mais aussi avec la religion. Par ailleurs, plus attentive aux spécificités de certaines femmes, cette approche autorise d'élargir les axes de domination et leurs dynamiques, par l'inclusion de l'axe du religieux, ce sur quoi se penche, également, l'analyse des musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne en exil pour voir l'imbrication des rapports de genre aux rapports de dominations favorisés par le référent religieux et la normativité axio-juridique.

Rappelons que la présente recherche se place dans un positionnement. Sous cet angle, le point de vue de la chercheuse se doit d'être mis à jour avant de mettre en lumière celui des participantes rencontrées. Ceci signifie, aussi, que l'intersectionnalité est envisagée dans un savoir situé et critique du Droit algérien et du référent religieux positivé car l'héritage colonial au niveau culturel et juridique façonne, aujourd'hui encore, le statut des intéressées. La critique décoloniale récuse la binarité épistémologique entre le Nord et le Sud. Elle promeut une diversité d'être dans le monde et de le penser dans une égalité inclusive, plutôt que dans l'universalisme abstrait exclusif (Ali et Dayan-Herzbrun, 2017).

2.3.1.2 Critique de la norme juridique : décolonialité du genre

La critique féministe retenue dans ma proposition d'une analyse du Droit algérien intègre une réflexion décoloniale inspirée de la vision de Maria Lugones.

Au préalable, on entend clarifier la distinction entre la pensée décoloniale et la pensée postcoloniale. L'une trouve son origine dans les pays du tiers-monde et dans le sillage de la Conférence des non-alignés (Afrique – Asie – Amérique Latine) de Bandung en 1955. Tandis que l'autre émerge dans le monde anglo-saxon. La pensée décoloniale se veut une alternative aux modèles occidentaux capitaliste et communiste. Aujourd'hui, elle recherche l'égalité mondiale et la justice économique et se polarise sur la classification raciste, infériorisante des populations colonisées et sur la disqualification (Mignolo, 2013), voire « l'épistémicide » (de Sousa Santos, 1994) de leurs savoirs locaux.

Dans l'épanouissement de cette pensée décoloniale, l'éclairage de Maria Lugones, philosophe d'origine espagnole née en Argentine et enseignant aux États-Unis, la localise comme l'une des références phares du féminisme décolonial latino-américain. Dès à présent, il faudra noter que les travaux de Lugones amorcent une critique féministe de la théorie décoloniale conçue par des hommes. Cela aide à saisir son questionnement des notions de « genre » et de « race ». La portée critique de cette lecture permettra l'émergence de notions telles que le concept de colonialité du genre, le principe de coalition et une approche du féminisme décoloniale, trois entrées qui peuvent servir de clés d'intellection de la pensée de Lugones.

En premier, dans l'édification de l'idée de la colonialité du genre, Lugones entreprend un travail de mise en dialogue de deux cadres théoriques, le *Black Feminism* et la théorie décoloniale, en jouant avec les notions d'intersectionnalité (Kimberlé Crenshaw) et de colonialité du pouvoir (Aníbal Quijano). Au registre de la première, rappelons que l'intersectionnalité telle que théorisée par Crenshaw articule la race et le genre pour étudier l'expérience de violence sur les femmes de couleur par rapport à celle des femmes blanches (intersectionnalité structurelle) et la marginalisation par ces dernières de ce type d'expérience

spécifique aux premières (intersectionnalité politique). En fait, l'intersectionnalité met en lumière l'inexistant lié à la séparation des catégories race et genre et qui correspond à la réalité des femmes dominées dans chacune d'elles. Cependant comme les catégories se comprennent dans une homogénéité incluant d'une part, les femmes et les hommes blanc.he.s et bourgeois.es et d'autre part, les noirs hétérosexuels, les femmes de couleurs sont omises en tant que femmes et noires. L'intersectionnalité conduit à leur visibilité par le croisement des axes « genre » et « race » sous la forme de « femmes noires ».

À partir de cet usage du genre, Lugones s'interroge sur la pertinence de la taxinomie au fondement de l'approche de l'intersectionnalité. En effet, si le genre a été élaboré dans la logique coloniale de la pureté, le reprendre dans une démarche de dénonciation de celle-ci, ne porte-t-elle pas un risque de contribuer à sa perpétuation ? En simultanément, Lugones aborde d'autres catégories préoccupantes, comme celle de « femme ». À ce propos, elle préconise la vigilance car, il faut s'en souvenir, cette catégorie a été construite à partir du paradigme de la femme blanche. Dès lors, si l'intersectionnelle vise le groupe de « femmes noires » qui ne se rattache à aucune identité déterminée, comme celles de « noirs » pour les hommes et de « femme » pour les femmes blanches, cette acception renferme un potentiel de transcendance de la désignation catégorielle faite par le féminisme *mainstream*. Qui plus est, elle visibilise le groupe dans lequel fusionne les notions de sexe et de race. À partir de ce prisme éclairé du genre, Lugones relève les écueils dans la construction intellectuelle de Quijano sur la colonialité du pouvoir. Elle y décèle une (con)fusion entre le genre et le sexe. En effet, pour Quijano, le sexe serait une donnée biologique de reproduction.

Or, selon Lugones, et c'est loin d'être nouveau, les assignations juridiques à une catégorie sexuelle « révèlent que ce qui est compris comme étant le sexe biologique, est socialement construit ». A l'appui de son propos, l'auteure cite le cas du dimorphisme (Lugones, 2016 : 60). Lugones note également que Quijano appréhende l'intersection du genre et de la race comme une continuation « plutôt qu'elle ne révèle l'effacement des femmes colonisées de la plupart des domaines de la vie sociale » (Lugones, 2016 : 66). Dès lors, ni le genre ni l'intersection ni la race ne peuvent, dans les sociétés indépendantes des Suds se comprendre, sans questionner et critiquer, en amont, la place de ces notions dans les sociétés précoloniales. À partir de cet ancrage politique et historique, il sera plus clair de cerner, en aval, les transformations subies par ces dernières du fait de la colonisation.

Par là même et réfutant un universalisme à la fois homogénéisant et ethnocentrique (López, 2017 : 39) tout en aspirant à une critique féministe de la théorie décoloniale, Lugones se penche sur le concept de «

colonialité du pouvoir » développé par Quijano à partir de la pensée indigène de José Carlos Mariátegui et de la pensée noire de Frantz Fanon. En posant cette notion en prémisse, Lugones entreprend son élargissement. Il faudrait souligner, que selon Quijano, la colonialité du pouvoir se définit dans les termes suivants :

« La colonialité est l'un des éléments constitutifs et spécifiques du modèle de pouvoir capitaliste. Elle s'appuie sur l'imposition d'une classification raciale/ethnique de la population mondiale qui constitue la pierre angulaire de ce modèle de pouvoir et elle opère à tous les milieux et toutes les dimensions de l'existence sociale quotidienne, ainsi qu'à l'échelle sociétale. Elle surgit et se mondialise à partir de l'Amérique. » (Quijano, 2000 : 342)⁵³

Cette définition met l'accent sur la race et l'ethnicité en tant qu'éléments fondamentaux dans la configuration de la Modernité concomitante à la colonialité et à l'esclavage. Car la perspective historique des relations de domination permet d'identifier un point de départ, la Conquête de l'Amérique en 1492, l'avènement du capitalisme et la classification sociale contenant une ligne de démarcation par la « race » pour le réaliser :

« La primera categoría social moderna, pues clasifica a la población en función de elevar las diferencias fenotípicas (y centralmente el color de la piel) como forma natural de diferenciación y desubordinación social, y su emergencia histórica coincide con el proceso de dominación y legitimación de la superioridad europea sobre el resto del mundo no-occidental. » (Lagos Rojas, 2008 : 60-61)⁵⁴

Cette corrélation pose comme critère impératif de la matrice de la colonialité la simultanément, l'entrelacs et l'articulation des processus historiques, en apparence indépendants. Elle permet également de constater que la conquête territoriale s'accompagne d'une politique impériale civilisationnelle (mode de vie et valeurs supérieurs des conquérants), de la pureté du sang, de la langue et de l'épistémologie. L'accomplissement de ce projet tend à permettre de voir, selon Quijano, la colonialité de pouvoir comme une relation de domination, d'exploitation et de conflit, entre les acteurs sociaux, pour le contrôle de l'économie (l'appropriation et l'exploitation de la terre, des ressources naturelles et du travail), contrôle d'autorité (institutions et armée), contrôle de genre et de sexualité (famille et éducation) et contrôle de

⁵³ La traduction en français du texte espagnol est extraite de l'article de Bourguignon et Colin (2016 :103).

⁵⁴ Dans une traduction libre : « la première catégorie sociale moderne classe la population en termes de différences phénotypiques (avec au centre la couleur de la peau) comme une forme naturelle de différenciation sociale et de subordination, et son émergence historique coïncide avec le processus de domination et de légitimation de la supériorité européenne sur le reste du monde non occidental. »

la subjectivité et de la connaissance (épistémologie, imaginaire et mémoire historique). Ce maillage historique, économique et humain expose la Modernité comme une :

« Fusion des expériences du colonialisme et de la colonialité avec les nécessités du capitalisme, créant ainsi un univers spécifique de relations intersubjectives de domination sous une hégémonie Eurocentrée. »
(Quijano, 2000 : 343)

Et l'Eurocentrisme s'entend comme une naturalisation « de l'expérience des gens au sein de ce modèle de pouvoir » (*Ibid.*). Et selon Lugones, dans une conjoncture élaborée dans la superposition de la race et de l'ethnicité dans le récit autoréférentiel du « modèle cognitif du capitalisme global, Eurocentré » (Lugones, 2016 : 51). Des conditions favorisées par les empires coloniaux successifs (français, anglais, hollandais, étasunien) qui composent le terrain topique. Dans ce visuel, l'humanité est redéfinie en des termes biologiques pour justifier les rapports de domination entre humains. Et l'inférence déterminante à cette différenciation raciale se manifeste par l'émergence d'une identité d'une catégorie composée de personnes colonisées, dominées, racisées et infériorisées. La domination construit la classification par la race qui fera advenir une forme d'organisation capitaliste du travail. Certes, la mise en perspective de la dimension économique normative dans la colonialité du pouvoir élaborée par Quijano permet de saisir les rapports de classe, de sexe et de race. Mais, cette approche fait l'impasse sur le pôle genre.

Or, selon Lugones, si l'imbrication du racisme, du capitalisme et du colonialisme rend nécessaire le fonctionnement économique, le genre ne demeure pas à l'écart. Au contraire, dans une dynamique active et tacite avec la race et le travail, il est érigé en système qui forme la matrice de la colonialité du pouvoir. Plus globalement, la colonialité du pouvoir correspond à un régime de pouvoir né, concomitamment, de l'équation Modernité- du colonialisme- du capitalisme et dans lequel la race contribue à la marchandisation et à la hiérarchisation des populations mondiales. Mais en même temps, la classification raciale mise en place, reprend, renforce et creuse en profondeur jusqu'à naturalisation, la différence de sexes et les rapports sociaux de genre déjà en fonction. Et dans une perspective de rendement, ces lignes de démarcation chromatique et par le genre demeurent tenaces puisqu'elles vont modeler les rapports sociaux de l'ensemble des pays colonisés. Et ce, même après leurs indépendances car si la colonisation se caractérise par l'installation d'un régime colonial dans les territoires conquis, la colonialité du pouvoir maintient, malgré l'abolition de celui-ci et par d'autres moyens, le fait colonial.

Et poussant plus loin la réflexion de Quijano, Lugones déplace les présuppositions retenues, tels que le dimorphisme biologique, l'organisation patriarcale et hétérosexuelle des relations caractéristiques de l'Occident, pour les situer sur le terrain de la signification de la notion même de genre. Et par ce

vacillement, la colonialité du pouvoir viendra occuper également une position axiale. Constitutive, la colonialité du pouvoir se caractérise par les formes de pouvoir qui organisent la zone du genre ainsi que les autres domaines d'existence. Selon Lugones la prise en considération de la notion de genre contribue à relever son instrumentalisation dans l'assujettissement des femmes de couleur, mais également dans celle des hommes de couleur, pour donner naissance à un « système de genre moderne/colonial » ou « colonialité de genre (Lugones, 2016 : 48). Dans ce système, la transposition des codes de genre occidentaux va « mettre en genre » (engenerezida) et transformer les conditions des femmes colonisées (Africaines et Indigènes d'Amérique, entre autres) et va leur faire perdre les relations égalitaires avec les hommes. Dès lors, ces femmes connaîtront une double domination, celle des colonisateurs et celle des hommes colonisés qui n'auront de pouvoir que dans l'espace familial. L'implantation, la mise en œuvre, le fonctionnement et la continuation de cette oppression à deux souches ne résulterait pas uniquement du système colonial. Elle naît de la transaction tacite entre les belligérants relativement à la subordination des femmes colonisées. Au colonialisme s'agrège une certaine complicité des colonisés. Bien que tous aussi victimes de la colonisation, ces derniers affichent un silence envers les violences commises sur leurs femmes. Ce mutisme met en évidence une complicité masculine qui, par un effet rebond freine et compromet toute solidarité entre colonisé.e.s. Cette idée de mutualité sous un joug commun servira comme autre grille de lecture de la pensée de Lugones.

La réputation de l'auteure ressort, également, de son appel à la coalition de « femme de couleur ». L'expression entend :

« Désigner non pas une identité qui sépare, mais une coalition organique entre femmes autochtones, métisses, mulâtres, noires : Cherokees, Portoricaines, Sioux, Chicanas, Mexicaines, Pueblo, en un mot, toute la trame complexe des victimes de la colonialité de genre. Cependant, elles ne se lient pas entre elles en tant que victimes mais en tant que protagonistes d'un féminisme décolonial. La coalition est une coalition ouverte, suscitant une intense interaction interculturelle. » (Lugones, 2019 : 85)

En fait, cette dénomination représente un mouvement de solidarité horizontale, une coalition organique qui réunit les femmes subalternes états-uniennes au croisement de multiple domination. Ces femmes autochtones forment, ainsi, le noyau des « victimes de la colonialité du genre » (Lugones, 2019 : 85) mais également, l'essence du féminisme décolonial qui sera exposé ultérieurement. Dans l'immédiat, Lugones soutient un principe de coalition qu'elle prend soin de ne pas confondre avec la notion de sororité revendiquée par le féminisme canonique. Effectivement, l'idée de sororité entre les femmes, quels que

soient les lieux et quelles que soient les ethnies, d'ampleur universelle prend appui sur l'« oppression commune ». Or, cette fondation commune fait l'objet de critique de la part du *Black feminism* tant sur le plan théorique que pratique. Par rapport au premier, cette assertion induit un « nous » collectif qui renvoie au monopole de la représentation de l'ensemble des femmes par un groupe d'entre-elles, précisément, des femmes blanches hétérosexuelles, bourgeoises. Parallèlement, cette prétendue communauté d'expériences occulte la notion de « race » comme axe structurant les rapports de genre et de sexes. Ce qui décline, en second lieu et sur le plan pratique, une invisibilisation des expériences des femmes racisées. Alors même que cet effacement des femmes de couleur met, par contraste, en lumière les revendications personnelles du groupe représentatif.

Or, la sororité porte comme une évidence l'unicité des femmes en tant que sujet collectif, tout en refoulant la pluralisation des différences et en s'accommodant de l'indifférence, de l'omission, de la marginalité, de l'exclusion des autres femmes. Et à l'instar de l'universalisme colonial, cette solidarité transnationale crée un trompe-l'œil insinuant une homogénéité chimérique. Au demeurant cette oppression commune tend à révéler qu'il s'agit d' :

« Un mot d'ordre mensonger et malhonnête qui masquait la véritable nature de la réalité sociale vécue par les femmes, sa complexité et sa variété. Les attitudes sexistes, le racisme, les privilèges et toute une kyrielle d'autres préjugés [qui] divisent les femmes. Elles ne peuvent s'unir durablement qu'à la condition de reconnaître ces divisions et de prendre les mesures nécessaires pour leur élimination. »
(hooks, 2008 : 116-117)

À l'opposé, Lugones retient la notion de « coalition ». Elle la définit en note de bas de page dans les termes suivants :

« Il ne s'agit pas simplement d'un marqueur racial ou d'une réaction à la domination raciale, mais plutôt un mouvement de solidarité horizontale. »
(Lugones, 2019 : 85)

Doté d'une dimension subversive, la coalition engendre une propension vers un décentrement de la catégorie « femme ». Ceci suppose un entendement écartant l'unicité pour adopter la pluricité. Avec égard aux différences, la perspective d'inclusion des femmes mobilise une dialectique entre les idées de conscience de soi en tant que sujet colonisée et celle de reconnaissance mutuelle en tant que sujet d'oppression insurgé. Sans tension ni opposition, la coalition semble conduire vers une capacité créatrice qui favorise une transformation à deux volets : de soi sur soi et de soi sur les autres. Ce contexte accueille la pluralité d'identités qui habite chaque personne et qui la place, souvent, dans la posture de l'*outsider*.

Cette figure du « *outsider* » dispose de la dextérité de la *joueuse*, la personne qui possède une flexibilité lui permettant de saisir la construction structurelle dominante. En même temps, cette agilité lui confère une capacité de voyager d'un univers culturel vers un autre. Parallèlement, être du « dehors » conduit à un dépassement de soi, par la reconnaissance d'une pluralité en soi. Dans la vision de Lugones la place de « *outsider* » conduit à être soi-même tout en pratiquant un déploiement diversifié. Ainsi, les identités individuelles ne sont ni pures ni duelles, mais hétérogènes et complexes et résultent d'une positionnalité sociale.

Cette pluralité d'identités évoque la « double conscience [c'est-à-dire] le sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle avec un amusement teinté de pitié méprisante » (Du Bois, 2007 : 9). En même temps, elle présume une position de frontière. Un interstice qui aménage un espace de négociation au sujet baignant dans la diversité plutôt que l'unité, dans la pluralité plutôt que l'uniformité. Mais qui peut également devenir une jonction de plusieurs axes d'oppression.

Avec la figure de l'« *outsider* », le féminisme décolonial de Maria Lugones induit une prise de conscience de sa position sociale et de sa positionnalité dans l'interaction. La pluralité du soi facilite ainsi le passage d'un univers à un autre. De celui des dominant.e.s vers celui des dominé.e.s et vice versa. À l'instar des féministes des Suds, son féminisme ne se contente pas d'une dénonciation du sexisme et du machisme comme le préconise le féminisme *mainstream*; il est une révocation de tous les types de rapports de domination. Tout en mettant en défi les notions de « différence », d'« individualisme » et de « connexion », le féminisme décolonial engage vers une rupture épistémologique vis-à-vis du savoir hégémonique et préconise de « [prendre] au sérieux des perspectives/cosmologies/intuitions à l'œuvre dans les pensées critiques du Sud, élaborées depuis/conjointement à/avec des espaces et des corps racialement/ethniquement/sexuellement subalternes. » (Grosfoguel, 2010 : 12)

Dans un positionnement épistémique interdisciplinaire, ce féminisme propose le projet de mise en place de solidarités pour un changement social. Dans cette perspective, les solidarités traduisent une résistance, qui se comprend « as adumbrating our possibilities » (Lugones, 2003 : 30), à toute division et opposition entre hommes et femmes. La réciprocité de leur reconnaissance et la neutralité de leur défiance mutuelle contribuent à la mise en place de coalition pour les « *luttes communales* », celles des « communautés politiquement (re)-construites et non naturalisées. » (NdT de Coussieu-Reyes et Falquet dans Lugones, 2019 : 46).

En somme dans la continuité de l'analyse de Crenshaw sur l'intersectionnalité des identités et de la perspective décoloniale de la colonialité du pouvoir de Quijano, Lugones a voulu indiquer que le premier constitue un outil qui a permis, à partir du second, le déplacement de la focale orientée sur la race vers l'intrication des relations de pouvoir sur le genre, la classe, le sexe, la sexualité et la race. En ce sens, son élaboration de la notion de « colonialité de genre » offre une piste intéressante d'exploration empirique, et particulièrement dans ce présent travail. Ceci implique une démarche organisée autour de deux axes de travail : intellectuel et pratique.

Le premier d'ordre intellectuel consiste à appliquer la mise en éveil de Lugones sur la nécessité de revoir certains concepts, tels que « genre » « femme » ou « féminisme » chargés d'une historicité coloniale. Forgées dans une idéologie raciste et coloniale, leur transposition sans questionnement risque d'assurer la reproduction des dynamiques qui les structurent, les fait fonctionner et développer. Aussi, à l'instar de la proposition de Lugones, il n'est nullement envisageable de les rejeter mais de les resituer et d'opter pour une vigilance dans leur emploi afin d'être sensible dans l'analyse des rapports de pouvoir et de prendre en compte le racisme et le sexisme sous-jacents.

On se doit de rappeler que la pensée décoloniale a permis de dévoiler le poids de la colonialité dans l'idéologie de la « modernité » présentée comme une visée européenne émancipatrice pour couvrir les phénomènes de l'esclavage, de la colonisation, de l'exploitation des produits naturels et des peuples. Elle en est constitutive car :

« Le terme « colonialité » fait référence à un type de pouvoir qui, né du colonialisme moderne, s'applique néanmoins à des domaines autres que juridique ou politique. » (Hurtado López, 2016 : 43)

Les travaux décoloniaux font état de la conservation et de la perpétuation, au-delà de l'indépendance territoriale, administrative, politique des pays anciennement conquis, d'un pouvoir colonial tout aussi économique, culturelle et épistémique. Et par rapport à ce dernier point, il est rendu nécessaire, avant toute transposition et imitation de concepts, de savoir, nés dans cette pérennité contextuelle, de revisiter leur chronologie et de voir avec précaution leur impact dans une recherche sur les femmes niées dans leur altérité (Lévinas) et considérées sans parole ni voix pour réclamer, par elles-mêmes, leurs droits. Pratiquement, le travail de Lugones invite, par sa recherche, à une lecture critique et déconstructive de concepts et de certaines connaissances savantes, qui parfois sous couvert d'objectivité et de neutralité, dissimulent une participation, une complicité, une reproduction et une revitalisation de l'idéologie coloniale. Sa réflexion réveille un sursaut de vigilance envers une décolonisation intellectuelle qui assure l'introduction aux concepts de « colonialité de genre », de « féminisme décolonial » et de « *outsider* ».

Le second axe organisateur de ma démarche de travail se situe à un niveau pratique. Le concept de colonialité de genre a mis le genre au centre de la construction des rapports sociaux. Dans le contexte algérien le genre ne peut se comprendre que comme une logique de pouvoir imposée par les interprétations *qor'ānia* machistes auxquelles s'est rajoutée l'application du droit du colonisateur conçue dans une logique patriarcale et naturaliste qui conçoit les femmes de manière naturalistes et divinement subordonnées aux hommes. Le concept de genre contribue, alors, à rappeler que la présence d'un enchevêtrement de plusieurs axes de rapports de pouvoir. Et qu'en tant qu'outil d'analyse, il constitue un moyen de détection et d'observation des inégalités juridiques au sein du Droit algérien, de leurs effets sur les situations respectives des musulmanes pratiquantes et les enjeux liés à leur statut social. Et surtout, cela permet de saisir la nature genrée de la normativité axio-juridique du divorce désamour en mettant l'accent sur la réalité du fonctionnement des disparités fondées sur le genre, le sexe, la classe, la religion : des intersections qui montrent la complexité des identités individuelles.

Par la même occasion, elle révèle, à travers le rapport au Droit algérien, une certaine « ineffectivité » de normativité axio-juridique, au sens de sa non-application. Dans le cas de mon étude, elle résulte de l'abandon de ce droit au bénéfice du droit familial applicable au Québec, ce qui suppose du côté du justiciable une distanciation critique qui entraîne une rupture, une désobéissance à la norme axio-juridique du C.a.f., matière de divorce. Et du côté de la puissance publique algérienne, cet éloignement/reniement des justiciables, en l'occurrence celles qui font l'objet de la présente étude, interroge sur la capacité de l'État à continuer à utiliser le droit comme outil d'exercice de son pouvoir, puisque la fragilisation du droit étatique algérien est mise en évidence. Finalement, la pensée de Lugones aide à prendre en considération, le problème personnel des participantes et à participer à la visibilisation des « contre-récits des femmes [...] pour mettre en évidence combien le point de vue de la « marge » impose une redéfinition des notions d'universel qui ne soient pas l'imposition des valeurs des groupes dominants (Kebabza, 2017 : 13). Allant du droit au religieux, ce contre-récit opère, avec la réappropriation de l'interprétation *qor'ānia*, une subversion sur le plan religieux.

2.3.1.3 Critique de la normativité religieuse : Gender jihad

Pour Amina Wadud le *gender jihad* correspond à un outil qui :

« ... establish gender justice in Muslim thought and praxis. At a simplest level, gender justice is gender mainstreaming – the inclusion of women in all aspects of Muslim practice, performance, policy construction, and in both political and religious leadership. » (Wadud, 2006: 10)

D'une part, le *gender jihad* suggère une réappropriation du *Qor'ān* par une lutte contre les lectures patriarcales classiques et pérennes (Badran 2009 : 311)⁵⁵. Cette démarche renvoie au registre de la pensée en *islām* confrontée à une loyauté à l'exégèse médiévale et à l'embarras d'une réalité contemporaine des femmes. Il s'agit d'un écart qui rend nécessaire, d'après Amina Wadud, la révision des interprétations *qor'ānia* dans une approche incluant les expériences des femmes (la sienne en tant que femme, Afro-américaine, et convertie). La mise en œuvre du *gender jihad* se fait à partir d'une méthodologie de compréhension du livre saint élaborée dans le concept de l'unité et de l'unicité d'*Allāh* (*tawhidic paradigm*) (*Ibid.* :24). Selon Asma Barlas, le *tawhid* « is the most important theological paradigm » (Barlas, 2002 : 13) et présuppose qu'*Allāh* n'est ni défini ni comparable. Il est donc irréprésentable. Dès lors, l'idée même de *tawhid* réfute la hiérarchie entre humains et contredit l'organisation sociale des sexes. L'*islām* n'est ni une religion du père, ni celle de patriarches fondateurs, il ne saurait être une tradition patriarcale (*Ibid.*). Asad pousse plus loin en considérant l'*islām* comme une tradition discursive :

« That includes and relates itself to the founding texts of the *Qur'ān* and the hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artefacts, customs, and morals. It is a tradition. » (Asad, 1986 : 14)

Ce postulat permet alors d'investir le domaine de la production de la connaissance religieuse, longtemps dominé par les « gardiens de l'orthodoxie » (Arkoun, 2008 : 72) et d'écarter les interprétations de substitution d'une autorité masculine sur les femmes à l'autorité divine sur l'ensemble des humains.

Et, ce travail de questionnement du savoir religieux a retenu l'attention de certains auteurs favorables à des lectures alternatives à celle des traditionalistes. Ainsi Mohammed Arkoun, islamologue franco-algérien (1984), Mohammed Abdel Al Jabri, philosophe marocain, (1994), Mohamed Shahrour, ingénieur syrien (2009) et Mohammed Talbi, historien franco-tunisien (2010) prennent en considération le contexte socio-politique d'émergence des premières interprétations du texte sacré. Il en sera de même pour le rôle des savants de l'époque, leurs liens avec le pouvoir politique califal et leur fonction « d'instance de légitimation » du pouvoir politique en contre-parti d'une mainmise sur la production d'un langage juridique réflecteur des rapports sociaux environnants. Et de manière spécifique Farid Esack encourage les femmes musulmanes à entreprendre le *gender jihad* afin de pouvoir élaborer leur propre statut, sans référence ni influence des interprétations traditionnelles (Esack, 1995 : 25; Esack, 1997 : 239).

⁵⁵ La première utilisation est attribuée à Omar Rasheid lors de sa lutte, au cours des années 1980, contre l'Apartheid au sein de la société sud-africaine. Un récapitulatif des origines du terme se trouve dans l'ouvrage de Badran.

Or, cette initiative n'est ni nouvelle ni inhabituelle. Déjà, certaines académiciennes musulmanes font figures de pionnières. On peut penser à Fatima Mernissi, sociologue marocaine (1987), Riffat Hassan, théologienne pakistanaise (1989), Leila Ahmed, littéraire égypto-américaine (1992), Asma Barlas, littéraire américano-pakistanaise (2002), Hidayat Tuksal, théologienne turque (2009), Ziba Mir-Hosseini, anthropologue du droit iranienne (2010), Omaima Abou Bakr, littérature comparée (2013) l'ont entreprises. Dans le cadre de leurs travaux doctoraux et de recherches scientifiques, ces intellectuelles se sont attelées à lire, à relire, à relier le texte fondateur (*Qor'ān*) et à délier les corrélations établies entre celui-ci, les interprétations doctrinales classiques et la compilation des *'aḥadīṭ*. Leurs travaux et leurs réflexions vont réévaluer la tradition religieuse, approfondir et élargir le champ du savoir autour de l'*islām* et du statut des femmes. Mais cette critique demeure encore marginale du fait de sa localisation géographique (intellectuelles en diaspora) et marginalisée par un courant traditionaliste local (Kian-Thiébaud, 2007; Abou-Bakr, 2015). La prise de conscience d'une subalternisation par un savoir religieux façonné dans une terminologie divine reste encore limitée. D'autant plus que l'entreprise de relecture et donc de réinterprétation du texte *qor'āni* place les personnes qui la mènent, dans une position de lutte pour une reconnaissance au sein de la société et pour une légitimité religieuse. Entre tensions et oppositions, ces intellectuelles mettent en avant, ce qu'Amina Wadud qualifie d'« ethos *qor'āni* » produit des interactions entre les dimensions de justice, d'équité et de dignité humaine, mais aussi les notions révisées de piété, de vicariat et de responsabilité réciproque. Ainsi, la relecture du texte *qor'āni* pourra constituer un levier d'émancipation autant pour les femmes que pour les hommes.

Toutefois, cette tâche de relecture du texte sacré génère, selon Ziba Mir-Hosseini « un important défi épistémologique » (Mir-Hosseini, 2011 : 14) puisqu'elle devra se faire, simultanément, de manière interprétative et critique. La relecture est interprétative parce que la compréhension prendra soin d'être en cohésion avec les concepts actuels de justice. Quant au mode critique il impliquera, dans cette relecture, l'invalidation des prémisses patriarcales posées par les interprétations traditionnelles.

Brièvement, le retour aux textes essentiels de la tradition religieuse, que ce soit sous l'effet de la suggestion de la relecture des textes ou du signalement des difficultés de l'entreprendre, permet de voir que la référence au *gender jihad* lorsqu'elle n'est pas explicite, ressort en filigrane. Plus qu'un incitatif à revisiter les lectures chauvinistes, le *gender jihad* intervient, également, d'après Abdennur Prado, dans combat contre une lecture homophobe et sexiste des textes sacrés (2005).

L'exploration de cette notion de *gender jihad* conserve une potentialité décelée dans les travaux d'une génération de chercheuses musulmanes orientées vers le questionnement des *'aḥadīṭ*. Leurs travaux

représentent un bouillonnement intellectuel qui souligne l'apport théorique de Amina Wadud (1999). Il faudra cependant souligner que l'expression exprime le symbole d'une révolution à la fois linguistique, épistémologique et stratégique. En effet, au plan linguistique, la métaphore s'inscrit dans deux univers linguistique (anglais et arabe) et théoriques distincts : genre (*gender*) et lutte (*ǧihād*) (Kepel, 2000)⁵⁶. Mais, elle puise également, sous l'angle épistémologique, dans les théories féministes américaines. Et cela l'amène à retenir, à l'instar de Joan W. Scott, le genre comme « une catégorie de pensée » (Scott, 1988). Et dans un usage stratégique du *gender jihad* pour la conquête des droits des femmes et des hommes en vue d'une véritable justice, Amina Wadud préconise une démarche en deux étapes. Dans un premier temps, il y a la prédisposition à une lecture en lien avec le « texte préalable », c'est-à-dire celui qui ressort du vécu de chacun dans une réalité donnée. Dans un second temps, il se fait une rupture épistémologique délaissant les interprétations hégémoniques en revisitant leurs fondements dans une logique d'égalité entre les hommes et les femmes⁵⁷. Ceci renvoie quelque peu à ce que Natalie Davis avançait dans les années 1970 lorsqu'elle recommandait la prise en compte de l'histoire. Celle-ci permettrait de comprendre l'importance des sexes des groupes de genre dans le passé, mais surtout de « découvrir l'étendue des rôles sexuels et du symbolisme sexuel dans les différentes sociétés et périodes, de trouver quel était leur sens et comment ils fonctionnaient pour maintenir l'ordre social et pour le changer » (Scott, 1988 : 126).

Et pour les femmes musulmanes, le *gender jihad* inaugure, avant tout, une démocratisation de l'interprétation puisque l'accès en est ouvert à tou.te.s croyant.e.s sans nécessairement s'en tenir à une sorte de « prêt-à-être compris et appliqué », dénué de toute critique. Et l'exclusion, jusqu'à présent, des femmes de la production d'un savoir religieux relève simplement d'une « négation, [...] une violation de la dignité même de la femme en tant qu'être humain et en tant que *ḥalīfa* (Bidar, 2010 : 32)⁵⁸, ou vice-

⁵⁶ En islam le 'iǧtihād comprend une plurivocité de sens. Il correspond, au plan spirituel au combat intérieur mené par la personne croyante sur elle-même. La rhétorique de l'islam politique lui attribue une caractéristique de violence guerrière, une acception reprise par la littérature populaire et dont on peut trouver exemple dans la contribution de Kepel (2000).

⁵⁷ C'est ainsi que Amina Wadud revoit les principales notions structurant les inégalités entre les hommes et les femmes : *nafs wahīda* (4 : 1), de *qawwāma* (4 : 34), de *ṭā'ā* (4 : 34) et de *daraba* (4 : 34), respectivement identifiées à l'autorité de l'homme sur la femme, à l'obéissance de la femme à l'homme prennent une autre signification : celles de soutien de l'homme, et d'obéissance de la femme à Dieu seulement.

⁵⁸ La notion de vicariat (*ḥalīf*) se retrouve dans plusieurs *'āyāt qor'āniya* (2 : 30; 6 : 165; 10 : 14; 10 : 73; 35 : 39). Pour Abdennour Bidar, le terme s'entend au sens de « successeur ». Autrement dit, l'homme et la femme sont des « héritiers de Dieu », c'est-à-dire qu'ensemble, ils détiennent une responsabilité dans la gestion de la nature et qu'ils doivent « apprendre à exercer [leur] puissance avec la même sagesse que celle de Dieu » car ils sont tenus l'un et l'autre à rendre des comptes (Berraies Guigny, 2010).

régent devant Allah » (Wadud, 2013). Dès lors, le *gender jihad* ouvre la voie à la réévaluation de la tradition religieuse dans son ensemble aux enjeux politiques et sociaux cruciaux, soit, le bouleversement des rapports sociaux de sexe. Ceci en fait un défi à la ségrégation hiérarchique (Wadud, 2010 : 100)⁵⁹.

Avec le *gender jihad*, Amina Wadud souhaite utiliser le coffre à outils du maître, pour y mettre ses propres outils, déconstruire son interprétation hiérarchique et établir une égalité dans un style qui pourrait correspondre à : ni maître, ni subordonnée.

2.3.2 Conceptualisation de l'inégalité juridique (*ḡarār*)

En Algérie, le clivage entre l'égalité constitutionnelle entre les hommes et les femmes et l'inégalité de la loi ordinaire, en l'occurrence le C.a.f., à leur égard, laissent envisager, d'une part, que l'inégalité juridique est le produit d'une tension traversée par l'égalité constitutionnelle (2.3.2.1). D'autre part, cette inégalité juridique autorise à la concevoir comme un tort à l'égard de la personne qui le subit. La notion de tort reflète une entorse à l'égalité due à des partages exclusifs (Rancière 1995 : 44). Dit autrement, toute situation qui conduit à une exclusion, de l'arène politique, de certains membres de la société porte atteinte à l'égalité fondamentale. Une connotation de ce tort à l'égalité constitutionnelle trouve illustration dans la rupture matrimoniale telle mise en place par le C.a.f. La démonstration se fera, à travers le cas particulier du *ḡul'*, en soulignant les principales étapes de la démarche retenue, c'est-à-dire :

- Discerner la norme (a) sexuée;
- Affranchir celle-ci des « résidus tolérés » tels que la discrimination positive ou la parité;
- Réformer le modèle universaliste de la norme abstraite;
- Aspirer à une définition de l'inégalité juridique; et
- Revivifier la normativité axio-juridique

La démarche contient en acrostiche le mot dans le vocabulaire arabe de *DARAR* (*ḡarār*) qui signifie « tort ». Il renvoie au vide conceptuel relié au partage d'égalité entre les hommes et les femmes face au divorce (2.3.2.2). Le traitement de cet oubli d'attribution de l'égalité juridique à une catégorie de citoyens conduit

⁵⁹D'ailleurs, l'une des solutions proposées par Amina Wadud pour éradiquer la hiérarchisation est la règle de la réciprocité ou de la *mū'wada*. Terme qui comprend deux composantes : le *ta'aruf* ou la (re)connaissance mutuelle (Q 49 : 13) et le *ta'awūn* ou le soutien mutuel à l'égard de tout humain (Q 5 :2). La règle de la réciprocité élevée au rang de principe éthique universel a pour conséquence de mettre à la charge de chacun.e une responsabilité de justice à l'égard de l'autre. Le droit à un traitement équitable en est le corrélat. Cette proposition oriente vers une solidarité intra-humaine et crédite la place des femmes en tant qu'un autre humain dans la société.

à faire une proposition de définition de l'inégalité juridique (2.3.2.3). Son application empirique préconisée pour la seconde partie de cette étude pourra dégager certaines nuances.

2.3.2.1 Inégalité juridique : revers de l'égalité

Depuis les affres de la Seconde guerre mondiale, les sociétés modernes démontrent une affirmation constitutionnelle pour l'égalité comme valeur fondamentale. Élevée au rang d'archétype normatif, la hiérarchisation des valeurs ne soulève aucun débat, contrairement à celle des normes. Toutefois, avec une exception pour le Québec qui a connu une polémique, en 2014, lors de la discussion du *Projet de loi 60* communément appelé *Charte des valeurs*⁶⁰. Mais l'idée même d'égalité a une histoire et sa texture s'est forgée sur quelques siècles. Au fil du temps, elle s'est enrichie de plusieurs sens :

« La notion d'égalité est passée d'une forme d'égalité primordiale à la protection égale de certaines libertés fondamentales établies juridiquement, formulée sous la forme de conditions susceptibles d'assurer l'égalité de cette participation jusqu'à l'effet direct du droit sur l'égalisation des rapports sociaux, puis l'accès adéquat des sujets aux bénéfices et aux charges de la coopération sociale et enfin au traitement égal des sujets de droit devant les instances chargées de la mise en œuvre des lois. » (Gilles, 2012 : 259-260)

Il existerait une polysémie des sens qui va nourrir certains dilemmes. Le plus topique renferme l'exigence de la formulation contemporaine en faveur d'un traitement égal (égalité formelle) et d'un traitement différencié (égalité différenciée) (Proulx, 2007 : 98-99). Cet antagonisme égalité/différence discrédite le modèle d'égalité absolue parce qu'il infère l'inéluctable émergence d'inégalités juridiques lesquelles se trouvent être :

« Consacrées par le droit, inscrites dans la règle de droit [qui] reflètent en général les inégalités sociales et simultanément les renforcent (comme l'illustrent le statut de la femme ou le statut des étrangers). » (Lochak, 2004 : 14)

Mais il serait inexact de confondre l'inégalité juridique et la discrimination. Car cette dernière est « le fait d'un agent [ou] des faits de cultures » (mœurs, mentalités, etc.) et qui peuvent engendrer l'inégalité sans que celle-ci soit une conséquence inévitable de la discrimination (*Ibid.* : 13). Cela peut se manifester par une distinction ou une différence de traitement fondés sur un critère prohibitif et donc illégitime. On peut

⁶⁰ Plus précisément, l'intitulé de ce projet s'énonce ainsi : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement. Voir le dossier de la LECRE rassemblant l'ensemble des mémoires < <http://www.lecre.umontreal.ca/laicite-et-charte-des-valeurs/> >.

référer à l'article 10 de la *Charte des droits et libertés de la personne*⁶¹ qui considère comme discriminatoire :

« Art. 10 : toute distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'identité ou l'expression de genre, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap. »

De même, il est possible de reconnaître les inégalités juridiques en se servant, comme repères, des caractéristiques recensées par Lochak. La juriste militante des droits de l'homme⁶² a analysé les « mésaventures du positivisme sous Vichy » (Lochak, 1989) en soulevant la responsabilité propre du juriste dans la société, sa neutralité et l'objectivité de ses commentaires face à des lois « pas seulement critiquables mais moralement inacceptables » (Lochak, 1994 : 433). Force pour elle de constater que l'inégalité ressort d'une situation de faits interdépendants composés de facteurs intrinsèques personnels (âge ou handicap) ou de facteurs extrinsèques contextuels (structures sociales ou économiques). Sans inférer d'une discrimination, celle-ci peut la renforcer. Mais encore, il arrive que l'inégalité juridique découle du droit lorsque la règle juridique s'applique à tous, sans égards à la différence entre les personnes et parfois dans une propension à la corroboration des inégalités sociales. Tous ces éléments rendent impossible d'établir un rapprochement entre l'égalité juridique et le droit égalitaire puisque la première suppose de ne s'appliquer qu'aux personnes semblables et placées dans des situations semblables. Alors que la seconde présume une délégitimation des hiérarchies traditionnelles. Dans ce dernier cas, toute revendication d'égalité serait-elle illégitime ? Certes non, car tout débat sur l'égalité en tant que norme bafouée serait fortuit.

Le disant autrement, Lochak met la lumière sur le lieu d'appartenance des inégalités juridiques, soit le système juridique. Cette imbrication neutralise structurellement tout traitement préférentiel issu d'une

⁶¹ Charte québécoise, chapitre C-12.

⁶² Au Québec, l'usage courant retient l'expression consacrée par la Charte des droits et libertés de la personne (1975). Le texte juridique au statut quasi-constitutionnel adopte, dans une perspective inclusive, l'expression « droits de la personne », plutôt que « droits de l'homme ». Les droits de l'homme en France prennent appui sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789). L'idéal prôné par le mouvement des Lumières va constituer l'ossature du système juridique, politique et social du pays. Texte de référence, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen a inspiré, au plan international, la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948). Tant la Charte québécoise que les différentes Déclarations, les textes protègent les droits fondamentaux inhérents à toutes les personnes composant la famille humaine. Leurs dispositions reflètent la reconnaissance à la dignité de toutes et de tous ainsi que l'égalité et l'inaliénabilité de la liberté, de la justice et de la paix de chacune et chacun.

politique correctrice ou réparatrice des inégalités. Car ce type d'initiative s'attaque aux effets des inégalités, sans s'attaquer aux sources de celles-ci, c'est-à-dire à la norme juridique. Sous cet angle, la réduction des inégalités ne signifie point leur élimination. Au contraire, leur pérennité et leur stabilité dans le droit renvoient au questionnement féministe, exposé antérieurement, sur le principe de l'universalité en tant que garant de l'égalité des sexes. Pourquoi mettre en avant le principe d'égalité, lorsqu'intrinsèquement il fait défaut à la norme qui le met en œuvre ? On peut croire à l'égalité entre les sexes, mais les inégalités innombrables qui caractérisent la situation des femmes donne au concept une illusion vertigineuse. Car l'égalité consiste effectivement, en une « présupposition qui doit être discernée dans les pratiques qui la mettent en œuvre » (Rancière, 1995 : 57).

Par ailleurs, par leur cécité face aux ségrégations à l'égard des femmes et envers d'autres groupes sociaux vulnérables (personnes immigrantes, minorités visibles, personnes handicapées, minorités sexuelles), l'universalité de la loi et de la norme juridique soulèvent l'enjeu de la citoyenneté dans un système démocratique qui se conçoit comme un simple régime politique, plutôt qu'un éthos. Et dans ce régime politique, l'inégalité juridique revêt aussi les contours d'un « tort » à l'égalité juridique.

2.3.2.2 Inégalité juridique : un tort (*ḍarār*)

La lexicographie du Centre nationale de ressources textuelles et lexicales (Cnrtl) propose différentes acceptations et locutions en lien avec le terme « tort » (*ḍarār*). Parmi lesquelles, on peut relever celles qui renferment une connotation juridique d'un comportement blâmable, comme : « faire du tort à quelqu'un », au sens de lui nuire ou lui porter préjudice; ou « porter tort à quelqu'un » en lui causant un préjudice ou encore « mettre quelqu'un dans son tort ». Le registre juridique le situe au niveau de l'action de celui qui agit de manière répréhensible et critiquable au point que la responsabilité lui soit attribué (Lochak, 1992; Barbou des Places, 2010; Israël, 2012). Du point de vue philosophique, le tort rend visible ce qui est occulté. Il s'attache à un litige né du « partage des occupations, de fonction et des places » dans le commun duquel sont oubliés les « incomptés » ces « sans-part », « sans rien », ces « exclus » « sans-voix » sans droits de parler et qui cherchent à se faire entendre en tant qu'êtres parlants et non seulement bruyants (Rancière, 1995 : 59; 159 et 184). De ces définitions, celle qui retient l'attention tend vers l'examen par Rancière, de la notion des « sans-part », de leur situation, de leur parole et de leur capacité à surpasser les assignations.

En effet, dans un ordre juridique axé sur l'égalité des individus quel que soit leur sexe, l'inclusion semble être posée comme postulat. Dans cette logique, l'universalité d'une norme juridique indifférente au genre ne vient que renforcer le consensus de l'évidence d'égalité. Or, en soutenant une égalité, qui dans les faits

détonne avec la réalité des individus, l'universalisme couvre une dépossession de droits (notamment politiques) en plus d'une naturalisation des rapports de genre et de la domination. Concomitamment, elle détermine une non-reconnaissance de la puissance intrinsèque de ceux/celles qui sont oublié.e.s tout en transformant, voire en neutralisant, leur capacité et leur pouvoir d'agir. Cet enfermement social, juridique et politique se comprend dans la sémantique arabe, dans le sens de « *darār* », c'est-à-dire le tort fait à quelqu'un tout en lui faisant porter la responsabilité de la survenance. Et ce sens semble, simplement, méconnu.

Sans revenir sur ce qui a déjà été exposé au point 1.3 du Chapitre premier de cette partie relativement aux sources médiévales sur le *ḥul'*, un éclairage se fera sur deux points. Le premier rend compte d'une explication univoque sur l'exigence d'un divorce désamour pour les épouses. Les Écoles juridiques sunnites formulent un consensus dans l'institution du *ḥul'*. Et cet accord se fonde sur le *ḥadīth* h Habiba attribué au prophète qui reçoit, de leur part, une reconnaissance quant à son authenticité.

Or, aujourd'hui, le personnage compilateur initial (ou principal?), c'est-à-dire 'Abdellah Ibn 'Abbas, considéré dans la tradition sunnite, comme figure historique incontournable dans l'émergence au premier siècle du savoir en *islām*, suscite scepticisme et critiques (Gilliot, 1985; Comerro, 2011)⁶³ et remise en cause⁶⁴. Ceci pourrait jeter de l'ombre sur tout ce qu'il aurait transmis et, pourquoi pas, sur le fondement même du dispositif du *ḥul'*.

Par ailleurs, et c'est le second point, les sources narratives disponibles montrent, également, la centralité du débat scolastique sur le *ḥul'*. La focale est mise sur le consentement de l'époux comme condition *sine qua non* pour la finalisation de la rupture matrimoniale. La divergence autour de l'implication de l'époux porte sur la nature juridique attribuée à son assentiment : est-ce une annulation du mariage ? Est-ce un divorce irrévocable au même titre que le divorce sur la base de la formule répudiaire ? Est-ce une opportunité d'ouverture à la négociation entre les époux sur les effets de la rupture matrimoniale ? Cette dernière éventualité intervient dans le débat en raison de la tournure prise. En effet, si l'épouse se retire de la relation matrimoniale, sa décision provoque un préjudice à l'époux qui nécessite réparation. Mais

⁶³ Il est indéniable que la rareté des données traditionnelles rend difficile le tracé d'un réel portrait du personnage à partir des hagiographies écrites. Ces considérations s'appliquent aux recherches contemporaines. Toutefois, notre propre lecture se questionne sur le rôle d'Ibn 'Abbas dans la transmission et dans les conflits claniques et l'articulation de ces conduites dans une perspective de pouvoir califale. Lire sur le sujet : Claude Gilliot, 1985, « Portrait mythique d'ibn 'Abbās », *Arabica* 32, n° 129, p. 125-137.

⁶⁴ Les travaux d'Edward Saïd soulèvent d'ailleurs la question de l'approche ethnocentriste des publications occidentales sur l'histoire des premiers siècles d'*islām*.

quelles formes prendra cette réparation ? La controverse sur la nature de la rupture matrimoniale trouve, néanmoins, convergence dans la forme de réparation par l'épouse, soit la restitution du *ṣudāq* donné par l'époux en vue du mariage.

Toutefois, ce raisonnement se comprend dans un contexte particulier. Si les sources narratives sont critiquables sur le plan méthodologique dans leur entreprise d'écriture de l'histoire interprétative et juridique des premiers siècles de l'*islām*, elles fournissent un ensemble d'éléments du contexte d'émergence. Leur contenu révèle, en effet, une évocation du passé mobilisant une sélection et une classification des propos rapportés du prophète. Or, l'analyse de la version canonique produite subséquentement laisse plutôt comprendre qu'elle pourrait répondre à un triple objectif : légitimer le pouvoir califal en place, donner sens à une transmission au fondement de l'interprétation juridique, et créer un corpus commun à une communauté de foi en devenir. Et dans cette perspective, la préservation de rapports de sexe en faveur de l'homme semble être primordiale.

De surcroît, l'élaboration du divorce désamour pourrait se comprendre comme équivalent à une remise en cause du pouvoir marital (attaché à une obéissance de l'épouse) et à un discrédit jeté sur l'homme objet d'une désertion d'amour. Et cette rupture semble créer une relation sans avantage pour l'époux, contrairement à l'épouse. D'où la possibilité de penser à une réparation. Dès lors, comment comprendre l'exigence de la restitution du *ṣadāq* si ce n'est dans une visée punitive ? Autrement dit, punir matériellement l'épouse pour son vide affectif. Le *ḥul'* peut se comprendre comme une volonté de continuer à exercer un pouvoir sur l'épouse à travers une culpabilisation (mettre quelqu'un dans le tort) et une volonté de punir (faire du tort à quelqu'un). Le *ḥul'* représente le modèle de protection de l'époux contre le désengagement amoureux de l'épouse.

Eu égard aux paramètres constitués par l'inégalité juridique et par le tort, une proposition de définition sera avancée subséquentement.

2.3.2.3 Essai de définition

Étant donné sa positivisation, on assume que l'inégalité juridique constitue une catégorie juridique au sens donné par Cumyn, c'est-à-dire être une interface entre un ensemble de situations factuelles et de règles de droit (Cumyn, 2008 : 8) qui comportent des traits communs caractéristiques obéissant à un régime commun (Bergel, 2003 : 209). Toutefois, cette catégorie juridique ne résulte pas de manière directe, par l'introduction de la notion dans un texte ou une norme juridique, mais elle ressort indirectement et de manière cohérente du choix opéré par le législateur (algérien) quant à certaines notions la déduisant. À titre d'illustration, on s'inspire de la démonstration de Michelle Cumyn pour

mettre en évidence la catégorie juridique de l'inégalité juridique dans le C.a.f. D'après l'auteure, il suffit de « rattacher la situation factuelle à une catégorie de manière à susciter l'application du régime correspondant » (Cumyn, 2011 : 369).

Prenant l'exemple des modalités de divorce au féminin prévus par le C.a.f., on peut concevoir avec leur incorporation en matière familiale comme une forme d'ouverture du droit de divorce unilatérale aux épouses. Mais, dans les faits, cette vraisemblance relève une double dissonance : le divorce initié par l'épouse se plie aux conditions de la qualification juridique du divorce pour préjudice (*ḡarār*) et à celles du divorce désamour (*ḡul'*). Et le régime applicable est, dans le premier cas, la réparation du préjudice qu'elle subit, et dans le second, la restitution du *ṣadāq*, pour préjudice qu'elle ferait subir. Conséquemment, la catégorie juridique est celle du divorce *ḡarār* ou du divorce *ḡul'*. Et que les deux modes de divorce établissent une possibilité de divorce conditionnel lorsque l'époux peut divorcer unilatéralement sans conditions. À première vue, les catégories de divorce au féminin renferment une asymétrie liée au sexe dans et par le droit. Cette impression sera mise à l'épreuve par une analyse, dans la deuxième partie de ce travail, des dispositions législatives les concernant. L'inégalité juridique se trouve, ainsi, dans l'organisation rationnelle de l'ordre juridique (algérien) pour préserver la sécurité du modèle hiérarchique familial et des rapports sociaux de subordination.

Au regard des caractéristiques dégagées, l'inégalité juridique peut se définir comme une catégorie juridique qui établit une distinction entre l'époux et l'épouse dans l'accès au divorce afin de maintenir les rapports sociaux de sexe. Et dans le cadre de cette recherche, le divorce désamour en donne un exemple. Ce mode de rupture matrimoniale apparaît comme le révélateur d'un aménagement entre l'autorité étatique et l'autorité religieuse, plutôt que d'une décision émanant de la volonté autonome de l'épouse. Dès lors on affirme que :

« L'inégalité juridique est une catégorie juridique qui se présente comme le produit d'un rapport de force inégal avec le politique, usant de ses auxiliaires le droit et le religieux. »

2.4 Cadre opératoire de l'inégalité juridique en Droit algérien

Au terme d'une exploration du cadre théorique adéquat à l'étude du divorce désamour, nous avons opté pour une perspective théorique adaptée à la singularité de la normativité axio-juridique qui l'instaure. Cette trajectoire conduit, par inférence, à avancer une définition de la notion d'inégalité juridique qui structure cette normativité. Le déroulement du travail conceptuel rend essentiel la transformation de la question de recherche et de la poser en termes de résolution de la tension normative entre une

normativité axio-juridique et le droit civil du Québec dans une situation de divorce désamour initié par les musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne résidant à Montréal. L'hypothèse posée conçoit les ressources financières et donc l'autonomie économique de l'épouse comme le moteur déterminant dans l'exercice du *hul'* et dans la métamorphose, en contexte d'exil, du rapport au référent religieux paradigmatique définie, en la matière, par le *fiqh* classique.

En présence de l'épaisseur des concepts abstrait et en recherche de la concrétude de cette assomption, cette étude entreprend sa démarche de vérification à trois niveaux : légal (dispositions de la Constitution algérienne, du C.c.a et du C.a.f.), théologique (*'āyāt qor'ānia*) et individuel (propos des participantes). L'exercice de traduction de l'abstrait au concret passe par une démarche d'opérationnalisation des concepts théoriques en éléments observables à travers les outils d'informations, documents officiels et entretiens, collectés. L'objectif assigné vise à donner du sens aux données qualitatives, à débusquer les éléments implicitement genrés dans le dispositif normatif manifestement dit « universel » et analyser les comportements des participantes, en concordance avec leurs perceptions de la réalité juridico-religieuse dans la situation précise du divorce désamour.

En contexte exilique, cette normativité axio-juridique se confronte à une réalité sociale et à un cadre juridique distincts. D'une part, la société d'arrivée, en l'occurrence le Québec, confère aux femmes un certain nombre de droits ouvrant sur une autonomie individuelle, c'est-à-dire la capacité de décider par elle-même de manière libre et éclairée de rompre les liens conjugaux. Ceci permet aux exilées de bénéficier des droits acquis par les femmes de la société d'accueil, notamment en matière matrimonial. Rappelons que la réforme du Code civil au Québec a introduit une transformation dans le droit de la famille au plan de l'égalité économique entre les époux. Du partage du patrimoine familial, à la prestation compensatoire, et à la pension alimentaire pour les enfants /et de l'ex-épouse, le Code renferme des dispositions impératives qui sont d'ordre public. On ne peut y déroger ou y porter atteinte par des conventions particulières. Leur impérativité semble vouloir dire, d'une part, que l'ordre public familial restreint la liberté contractuelle des époux.

D'autre part, cet ordre public matrimonial n'écarte pas une finalité de direction, puisque le dispositif de protection des biens matériels fait ressortir l'intervention de l'État dans la sphère privée. Les dispositions d'ordre public répondent, certainement, à une finalité de protection de l'intérêt général, c'est-à-dire rechercher la stabilité sociale et politique et éviter tout désordre. Mais, elles soutiennent particulièrement les épouses démunies d'un patrimoine, impliquées dans l'accroissement de celui de leurs époux et qui en sont dépouillées lors de la rupture matrimoniale. L'intervention de l'État dans le partage des biens des

époux contribue au renversement du rapport de genre au sein du couple. Elle revêt « un sens politique » en attribuant des droits aux femmes (Revillard, 2006 : 96). Et pour les épouses d'ascendance algérienne initiatrices du divorce au Québec, elles passent d'une législation inégalitaire vers une législation égalitaire⁶⁵. Le constat d'une loi bienfaitrice tend à atténuer leur regard sur le pouvoir étatique, compris dans un sens abstrait, à l'égard duquel elles nourrissent une défiance. Elles conservent en mémoire le rapport causal entre l'immixtion de l'État dans leur vie privée et leur exil au Québec. De surcroît, le Droit algérien adossé à un système juridique colonial, rehaussé par un référent religieux transnational entrelacé à des traditions culturelles locales, n'assure pas dans un ordre public de protection aux épouses. Bien que le C.a.f. fût adopté en 1984, il a négligé la question des rapports patrimoniaux entre les époux. À défaut d'un contrat pré-nuptial ou même en cours de mariage, les biens patrimoniaux ne sont pas également et légalement partageables à moins de démontrer la preuve de leur propriété.

Contradictoirement, dans la société d'origine où le rapport économique, au sein du couple, se manifeste en termes de revenus disponibles pour les deux époux, du fait de la scolarisation des femmes, la relation de sexe au sein de la famille évolue en miroir de la société. L'espace privé et l'espace public entretiennent un rapport asymétrique entre les hommes et les femmes. Et l'État reconduit cette représentation par une configuration du droit de la famille qui attribue, peu ou prou, des droits à une catégorie d'épouses. À partir de ce raccourci ethnographique et législatif, peut-on supposer que la normativité axio-juridique puisse perdre de sa force lors d'un parcours exilique ? L'intégration aux enjeux d'égalité suppose-t-il un usage de nouveaux instruments juridiques, ceux de la société d'accueil pour les épouses croyantes et pratiquantes initiatrices d'une procédure de divorce ? Comme il est, également, possible de penser que certaines d'entre-elles s'en tiennent à l'application stricte de la normativité axio-juridique du C.a.f. et préfèrent demander le divorce en Algérie. La reconnaissance du jugement étranger se fera ultérieurement. Dès lors, dans un contexte où le divorce se démarque, outre sa déstigmatisation (Lemaire, 2001) et sa banalisation, par une indifférenciation quant au sexe de la personne qui le requiert, la rupture matrimoniale initiée par des croyantes pratiquantes revient à vérifier leur choix pour des dispositifs juridiques antinomiques et à comprendre leur rapport au droit de la société d'arrivée, à la normativité de la société de départ et à la norme religieuse.

⁶⁵ L'égalité, en tant que valeur juridique, est souvent considérée comme acquise. Par contre, selon Delphy, ce mythe d'une égalité déjà-là agit comme un poison, car les questions de la parité et de la pauvreté des femmes demeurent d'actualité (Delphy, 2004).

Dans cette entreprise d'analyse féministe, décoloniale intégrant les concepts de *gender jihad* et d'inégalité juridique du Droit algérien, soucieuse d'explorer les rapports des individus, femmes croyantes et pratiquantes d'ascendance algérienne, à la normativité axio-juridique, on retiendra une approche de modélisation des profils des participantes inspirée du travail du professeur Pierre Noreau (2009 : 386) juriste et chercheur au sein du Centre de recherche en droit public (CRDP) affilié à la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

Dans une réflexion autour des questions soulevées par les accommodements raisonnables en matière religieuse aux théories de la démocratie délibérative dans les sociétés libérales hétérogènes, à l'exemple du Québec, l'auteur s'attarde sur les relations entre les « sujets de droit » et le droit. Pour ce faire, une analyse secondaire de données d'une recherche sur le droit et la diversité ethnoculturelle sert de support, de prolongement et d'approfondissement pour explorer la question posée, à « savoir si une délibération sur l'état ou l'orientation de la normativité juridique peut souffrir d'une relation différente de ses acteurs à la normativité » (*Ibid.* : 392). La ré-exploitation des données parvient à décliner quatre profils des « sujets de droit » : le normatif, le religieux, le proactif et le réactif. L'intérêt de ces profils est que chacun d'eux « renvoie à des rapports très différents au droit » (*Ibid.* : 402).

Plus précisément, le profil **normatif** correspond au groupe de personnes pour qui le droit est « une référence première dans l'orientation de leur vie personnelle » (*Ibid.* : 402). De nature conservatrice ce profil considère le droit comme une « référence extérieure, impérative, stable et objective » (*Ibid.* : 403), voire dotée d'une valeur morale et susceptible de confiance. Le profil suivant est celui du **religieux** assez semblable à la figure précédente élaborée dans une configuration hiérarchique englobant un ensemble de règles morales et de comportements. La normativité y est évoquée « comme une référence intrinsèquement étrangère au sujet qui s'y trouve soumis » (*Ibid.* : 404). À l'inverse du normatif, ce profil se démarque par une faculté critique qui le place, en tant que « sujet religieux au centre d'une tension entre deux visions impératives du monde » (*Ibid.* : 405). Mais ces deux groupes s'identifient dans un rapport où le normatif, organisé dans sa forme pyramidale juridique ou religieuse, contient une obligatorité incontestable car symbolique chez le normatif et transcendant chez le religieux. Le commandement normatif et religieux, fondamentalement statique, engendre un sentiment d'obéissance, souvent, sans réserve ni questionnement.

Le troisième profil identifié comme **proactif** représente le « sujet entretenant une conception essentiellement fonctionnelle sinon instrumentale du droit » (*Ibid.* : 404). En cohésion avec cette posture, le droit est compris comme un instrument de régulation des relations sociales, d'intervention de la

puissance étatique et de mobilisation des justiciables. Seule sa fonction est sollicitée pour répondre aux attentes des acteurs, laquelle est exercée sous une forme de négociation. Finalement, le quatrième profil désigné sous la dénomination **réactif** réunit les personnes les moins scolarisés. Dans leur représentation, le droit conçu par les nantis sert leurs intérêts à l'exclusion de ce groupe et du bien commun. Il comporte une dimension contraignante, voire des raisons qui poussent à son rejet (*Ibid.* : 405).

Les catégories de « sujets de droit » construites par le professeur Noreau permettent de répertorier les conduites des uns et des autres vis-à-vis du droit en fonction de leur position d'être *devant le droit, avec le droit ou contre le droit* (*Ibid.* : 397). Selon leurs expériences, ces justiciables déclinent une attitude de soumission, d'instrumentalisation ou de détournement du droit. Une réplique au droit qui détermine la nature de leurs interactions avec le corpus législatif et les institutions judiciaires. Aux yeux de ces acteurs, les différentes perceptions du droit mettent à jour, en amont, les questions de légitimation de la norme juridique et en aval, celles de l'éthique des personnes sur lesquelles elle s'applique. Il est à noter que ces points renvoient à la confiance sociale envers le droit et au sentiment de protection qu'il peut fournir. Par ailleurs, à travers les profils dessinés, la classification des groupes laisse voir, d'un côté, des usagers du droit (normatif et religieux) préoccupés par le respect de la norme juridique imposée, et de l'autre, d'autres usagers (proactif et réactif) plus soucieux de l'obtention de leurs droits en tant que tels. Ceci permet de penser que le cadrage légal et judiciaire opère, vis-à-vis de chacun des profils, selon l'intériorisation de la force du droit et l'extériorisation des besoins exprimés. Alors que les premiers profils s'en tiennent et s'en remettent à la norme transcendante, les seconds se réservent le droit de choisir et de négocier, en quelque sorte, la norme juridique en fonction de leurs intérêts personnels. Ces situations où la norme juridique peut être approchée à partir de son pouvoir symbolique ou dans une dialectique ludique et où la normativité religieuse se couvre de transcendance, indiquent que la norme opère par commandements à suivre, par recommandations de pratiques et par contraintes subies. En tant que facteur organisateur, elle fixe un usage pour les justiciables qui fonctionne de manière collective, par répétition de la conduite, mais aussi selon leur propre échelle de valeurs, facteur appréciatif pour leurs actions individuelles. Toutefois, peu importe le profil, l'application de la norme juridique ou religieuse relève foncièrement du choix individuel, autonome ou non. Elle découle d'un pouvoir décisionnel valorisé dans les sociétés contemporaines car elle reflète une capacité d'agir. Cette représentation risque de prendre une acuité particulière lorsqu'elle est « transposée » sur un groupe de femmes, en l'occurrence les femmes croyantes, pratiquantes, désireuses de divorcer et en exil auxquelles l'histoire religieuse, coloniale, le droit, les médias leur déni trop souvent une capacité de parler et d'agir.

Si on se tourne vers les participantes à la présente recherche, il faudra souligner préalablement, que leur situation s'inscrit, en Algérie, dans un pluralisme normatif, au sens donné par le doyen Carbonnier, c'est-à-dire :

« Une place aurait été donnée aux multiples réseaux des normes non juridiques par lesquelles est aussi régulée la vie en société. » (Carbonnier, 1986 : 350)

Dans le système juridique algérien, ce pluralisme normatif se trouve dans le Droit algérien et dans la pratique sociale de celui-ci. La corrélation entre le droit étatique et le *fiqh* doctrinal couvre des enjeux liés à la conception de la famille dans la société algérienne, à la fonction du droit et à la place du religieux. Depuis l'indépendance, on assiste à des changements sociaux et à une mutation de la famille. À l'instar des familles contemporaines, les modèles de famille mononucléaire, recomposée ou monoparentale subroge, progressivement, celui du modèle traditionnel de la famille élargie, antérieurement dominant. En revanche, la relation au sein du couple et avec les enfants ne revêt ni les caractères de liberté ni d'égalité des sexes, malgré la scolarisation et l'employabilité des femmes. Le système familial et les comportements familiaux reposent, encore, sur une autorité, effective ou illusoire, de l'époux et du père.

Par ailleurs, dans ce contexte de transformations du paysage social, le droit occupe une fonction résiduelle de contrôle puisque le différend matrimonial, que ce soit dans le cadre d'un divorce unilatéral par l'époux ou d'un divorce désamour par l'épouse, se réalise à l'extérieur de l'arène judiciaire et souvent à travers le réseau familial de conciliation. Le juge ne statue pas. Son rôle se limite à apprécier l'usage du privilège masculin de divorce et à prononcer des dommages-intérêts en cas d'abus. Et dans la situation d'un divorce désamour, le juge s'en tient à l'homologation de l'entente entre les époux ou à fixer le montant à restituer en cas de mésentente. L'intervention du juge s'inscrit dans une optique où les sanctions revêtent un caractère de réparation civile et non pénales, et dans laquelle la pratique sociale effective du religieux réserve dans le domaine familial et le différend matrimonial la primauté à la conciliation intrafamiliale ou à un compromis de déliaison, à défaut de réconciliation (*ṣulḥ*).

En même temps, à la faveur de la mobilité des participantes, la question se pose sur la saisine ou pas, du système juridique du lieu de résidence. Comment s'invite la normativité axio-juridique dans le pouvoir décisionnel de ces épouses d'investir les juridictions du Québec ? Il ne s'agit pas, dans cette recherche, précisons-le, d'examiner en profondeur les décisions rendues par les juges québécois. Comme on le verra, il y en a très peu qui mentionne le référent religieux. On tente seulement d'appréhender, à travers le discours des participantes, leur rapport au droit et à l'*islām* dans le choix des tribunaux et des lois du

Québec, leur réinterprétation et réappropriation du référent religieux et leur gestion de la tension normative générée par leur posture de croyantes pratiquantes.

La démarche inspirée de la modélisation des profils générés par l'étude du religieux par le professeur Noreau s'orientera vers une adaptation des catégories à la complexité du divorce désamour et aux enjeux normatifs (religieux, juridiques, culturels) reliés au contexte exilique.

À la lumière des particularités du Droit algérien et du discours des participantes, l'approche de modélisation adaptée retient également quatre (4) profils. Mais la dénomination est pensée dans un champ lexical spécifique. On trouvera donc un profil légaliste, un profil conformiste, un profil stratège et un profil dissident.

Le profil **légaliste** conçoit la norme juridique et la normativité axio-juridique en termes d'obligations qui mettent les actrices, prétendantes au divorce désamour, dans une situation paradoxale. Celle-ci est induite par l'affirmation constitutionnelle en Algérie d'une égalité des sexes et par l'énoncé, dans la loi algérienne, d'une différence sexuelle en matière de divorce. Toutefois, cette antinomie affecte peu leur perception sur les lois du Québec et du Canada. Au contraire, la confiance envers ce système judiciaire remplace la défiance envers celui de la société d'origine. Le profil normatif pourrait supposer une certaine adaptation à une conduite ambiante de respect du droit.

Le profil **conformiste** place également les participantes dans un entre-deux normatif. En tant qu'épouses croyantes et pratiquantes d'ascendance algérienne, elles sont tenues par une double contrainte. D'une part, le facteur religieux les soumet à une obligation de conformité au texte fondamental, aux *'āḥadīṭ* et au *fiqh*. D'autre part, le facteur national, les oblige à appliquer, en matière familiale, les dispositions du C.a.f., quels que soient l'espace et le temps. Néanmoins, l'immutabilité du référent religieux et de sa positivisation en normativité axio-juridique, laisse peu de choix quant au droit applicable et aux juridictions saisies. Ces participantes s'en tiennent au respect de la tradition religieuse.

Le profil **stratège** laisse voir un groupe de participantes autonomes détenteur d'un pouvoir décisionnel individuel. Tout comme dans le profil **conformiste**, les personnes appartenant au profil **stratège** sont confrontées à un choix légal et judiciaire. Et dans les circonstances de l'exil, elles démontrent une capacité à penser les différentes options et à faire le choix qui sert leurs intérêts. Elles font preuve d'un choix raisonné dans lequel le droit local procure des avantages et répond à leurs besoins matériels.

Quant au profil **dissident**, il se rapproche sur le plan de la finalité de l'action, du profil précédent. Cependant, le groupe de participantes formant cette catégorie semble être animé par un idéal de justice.

L'asymétrie caractéristique du Droit algérien suscite transgression, résistance et dissidence. La première se manifeste sur le plan légal et judiciaire par un refus d'appliquer la normativité axio-juridique en s'abstenant de saisir les tribunaux algériens, soit pour une demande de divorce, soit pour une demande d'exéquatur (reconnaissance d'un jugement rendu à l'étranger). Leur résistance se traduit, au niveau du référent religieux, par une critique des interprétations médiévales relatives au divorce et au divorce désamour. Dans une lecture personnelle et personnalisée du texte fondamental, elles s'arrogent un pouvoir interprétatif qui conduit, au niveau pratique à une transgression de la tradition religieuse dans le domaine de la rupture matrimoniale. La subjectivité des participantes et l'appropriation de l'acte interprétatif dans un état d'esprit de *gender jihad*, c'est-à-dire une lutte contre les interprétations patriarcales du *Qor'ān*, démontrent une puissance d'action chez elles. L'amarrage au droit laïc et à ses juridictions civiles trouve motivation dans une interrogation des fondements religieux du divorce désamour et dans une individualisation de la lecture du texte sacré.

Ces profils permettent de relever un rapport au droit et à la normativité axio-juridique qui serait mouvant à trois niveaux. Le premier se perçoit dans la prédominance de la sollicitation du droit local et de son système judiciaire au détriment de la normativité axio-juridique. Le second justifie ce choix par les raisons d'ordre pratique qui y sont reliées (lieu de résidence au Québec, l'égalité du droit au divorce et les effets légaux rattachés à la rupture matrimoniale, comme le partage du patrimoine familial et le régime matrimonial de la société d'acquêts). Le troisième niveau se situe au niveau compétitif entre le droit et la normativité axio-juridique en mettant cette dernière au défi quant à son immuabilité dans un parcours exilique. Ceci laisserait voir une mutation du statut de la normativité axio-juridique chez certaines participantes.

Sur la base de ces modèles empruntés et ajustés, l'hypothèse de départ s'en trouve reformulée. Ainsi, les profils normatif, réactif et proactif présentent une position commune vis-à-vis de la normativité axio-juridique et des tribunaux algériens. Le respect d'une norme directive pour l'un, de son usage intéressé par l'autre et de son adoption par censure pour le troisième, entraînent un relâchement de l'attrait de la normativité axio-juridique du *hul'* à la faveur du droit local et de ses juridictions. Alors que pour le profil religieux le respect de la normativité axio-juridique fait usage du droit au Québec et de la normativité axio-juridique en Algérie. En d'autres termes, le rapport au droit et à la normativité fait état d'un déplacement des normes extérieures portant références symboliques (droit), et transcendantes (religieuses) vers des normes personnelles portées par des intérêts conjoncturels ou par un idéal

d'invalidation de l'inégalité des sexes. Le cadre opératoire se présente sous la forme concentrée du tableau suivant :

Profiles/ Rapport à/au	Profile légaliste	Profile conformiste	Profile stratège	Profile dissident
Norme juridique (Droit société d'accueil)	Obligatoire	Obligatoire	Instrumentalisation	Adoption réaction
Normativité axio- juridique (Droit algérien)	Contraignante	Contraignante	Contraignante	Contraignante
Tribunaux	Québec	Québec/Algérie	Québec	Québec
Motivation	Inégalité juridique	Immuabilité de la normativité (divine)	Droits des femmes et des enfants	Inégalité juridique et religieuse

Tableau 2. – Tableau des profils

Conclusion

Ce chapitre a permis d'étudier la position du chercheur positiviste, incluant le chercheur juriste, soumis au principe de neutralité, à l'universalité de la norme juridique traditionnellement indifférente au concept de genre. Les critiques adressées par les théories féministes à ce postulat de recherche conduisent à examiner le droit autrement. Tout au long de ce travail, la démarche retenue a tenté d'introduire aux différents bouleversements, désormais irréversibles que connaît le domaine de la recherche académique. On a pu voir l'expansion des théories du positionnement et la remise en cause de l'objectivité comme couverture d'un point de vue occulté, à la faveur d'une subjectivité affirmée. Dans la même foulée, on a pu assister au dévoilement d'une norme juridique genrée plutôt que neutre et à un droit reproducteur des rapports sociaux inégalitaires entre les sexes. Ces critiques adressées au chercheur, qui dans le domaine du droit doit s'en tenir à la description du droit et à ce dernier, en tant qu'objet de recherche, posent des défis intellectuel et épistémologique à relever dans le contexte juridique algérien.

On s'attarde au défi juridique et religieux inspiré par la critique féministe du droit pour pouvoir mettre en exergue, non seulement la construction dogmatique du droit, mais aussi l'indifférenciation des groupes minoritaires, dont celui des femmes et leur marginalisation au niveau de la production savante. La contribution féministe *mainstream* a favorisé l'invalidation de l'argument naturaliste des interactions sociales pour exposer les apories du droit étatique dans ses prétentions à l'universalité et à la neutralité. Cette critique est quelque peu poussée au niveau de la recherche sur le Droit algérien. L'accent a été mis sur l'inopérance d'une analyse féministe du droit inscrite dans les présupposés positivistes, les rapports de domination et dans la reproduction de ces derniers dans l'étude des femmes des Suds.

Dans une optique décoloniale ce travail se situe dans une « pensée frontalière critique » (Anzaldúa : 1987). Cette perspective formule « une réponse épistémique des subalternes » (Grosfoguel, 2010 :134) qui revisite le dispositif sur les droits des femmes et de la citoyenneté à la lumière de la réalité algérienne dépouillée de la colonisation des concepts. En ce sens, la proposition avance un cadre d'analyse accommodé à la réalité d'un groupe de femmes confronté à des oppressions spécifiques par le jeu d'une normativité axio-juridique intégrant une domination croisée entre le juridique et le religieux. Et afin de pouvoir penser la norme d'égalité autrement, une tentative est formulée en vue d'une conceptualisation de la notion d'inégalité juridique.

L'étape suivante consiste en une analyse de l'analyse de l'inégalité juridique. Elle opère à trois niveaux : la norme juridique et la normativité axio-juridique en cherchant à déceler les indices d'inégalité juridique dans la législation algérienne par le croisement de la Constitution et des dispositions du C.c.a. et du C.a.f.; le référent religieux en vérifiant les fondations *qor'ania* de l'asymétrie homme femme par l'analyse des versets; et au niveau des actrices en laissant voir les points de vue des participantes sur cette inégalité juridico-religieuse.

3. OPÉRATIONNALISATION DE LA RECHERCHE: AVERS ET REVERS, DE LA COLLECTE DE DONNÉES À L'ÉTHIQUE DE LA CHERCHEURE ET À L'ANALYSE DES DONNÉES

« [qu'il ne fallait pas] tomber dans l'objectivisme qui consiste à penser que l'objectivité est conditionnée par un rapport qui récuse tout intérêt »⁶⁶

Introduction

En rappel, cette recherche met en perspective le rapport des musulmanes algériennes pratiquantes en exil au Québec à la normativité axio-juridique et par extension à la norme religieuse. Les chapitres antérieurs se sont attachés à montrer d'une part, comment la norme religieuse s'intègre au système juridique par l'effet d'une positivisation, et d'autre part, comment cette normativité axio-juridique n'est pas neutre. Sa structure genrée se trouve au fondement même des « constructions sociales des rôles propres aux hommes et aux femmes (Scott, 2012 :129). La positivisation du référent religieux, visant l'acquisition de la juridicité, met en place toute une légitimité prescriptive d'un mode de comportement,

⁶⁶ Propos de Monique Gadant cité par Aïssa KADRI (1999 : 33).

plus expressif en matière de rupture matrimoniale. La prise en considération de cette construction juridique interpelle sur sa mise en œuvre en contexte déterritorialisé. Dès lors, lorsque ces actrices sont en exil, confrontées à un choix normatif, entre le divorce selon le C.a.f. et le divorce selon les lois au Québec et au Canada indifférentes à la différence de sexes, comment divorcent-elles?

L'optique, retenue au chapitre II de cette recherche, d'une analyse féministe et décoloniale du Droit algérien, et mettant en exergue une pluralité d'axes d'oppressions (genre, classe, religion, citoyenneté) concomitants, consubstantiels et structurants les rapports hommes femmes dans la société algérienne, a conduit à retenir comme objet de recherche un groupe de femmes originaires d'Algérie ayant initié le divorce devant les juridictions civiles du Québec et de voir leur rapport aux contraintes religieuses et législatives. Ce choix s'explique par le fait qu'une personne musulmane et pratiquante manifeste davantage de considération à la norme religieuse, dans son expérience quotidienne, quel que soit le lieu de résidence. L'hypothèse avancée prend en compte la dimension économique comme facteur déterminant dans le choix d'une rupture matrimoniale plutôt que le maintien dans une relation sans amour. À cette échelle micro-individuelle, la compréhension des logiques d'action repose sur une recherche qualitative et un positionnement de la chercheuse. L'affirmation de la position de l'auteure de ce travail ne signifie pas une négligence dans la démarche scientifique de la recherche, mais une façon différente et tout aussi importante d'y œuvrer.

Au regard de ces informations, ce chapitre s'attache à présenter la méthodologie qualitative comme choix par défaut, d'alternatives féministes, ainsi que les techniques d'analyse structurale et intratextuelle du texte religieux, du texte législatif et du contenu des entrevues (3.1), les méthodes retenues (documentaires et entrevue semi-directive) (3.2), les considérations éthiques et la posture de la chercheuse de l'intérieur et le Muslim Woman Standpoint (3.3) pour enfin exposer la démarche d'analyse des données (3.4).

3.1 Méthodologie qualitative : choix par défaut

L'hypothèse de recherche retient comme postulat l'enjeu déterminant des moyens matériels de l'épouse dans la décision de divorcer pour désamour. Sa démonstration nécessite, d'une part, qu'il faille saisir la place de la normativité axio-juridique incluant le religieux en situation de divorce dans une société présumée normée dans des règles civiles, c'est-à-dire le Québec. Il paraît donc indispensable de questionner, à travers les trajectoires exiliques et les expériences de ruptures matrimoniales, l'articulation entre l'acte décisionnel de divorcer au Québec, et les moyens matériels disponibles de l'épouse pour le

faire. Face à ce qui semble évident, c'est-à-dire divorcer à partir de son lieu de résidence, on a été tenté de renverser la logique d'analyse et d'essayer de comprendre le devenir de la dimension religieuse associée à la normativité axio-juridique afin de recueillir l'entendement, dans une posture de distance par rapport à la société algérienne, de la hiérarchisation du divorce en Droit algérien.

D'autre part, la vérification de l'hypothèse retenue dans cette recherche met à contribution la méthodologie classique. Et par méthodologie on comprend « la dimension critique et le caractère systématique et rigoureux que doit comporter toute démarche de recherche » (Dagenais, 1987 : 21). Dès lors, l'application d'une méthodologie féministe semblerait plus appropriée. Toutefois, la conceptualisation d'une méthodologie féministe fait défaut (Dagenais, 1987 : 20). Les raisons résident dans les priorités retenues : l'orientation des recherches féministes dirigée vers l'analyse et la remise en question de l'épistémologie androcentrique hégémonique exclusive des femmes, ménage peu de place à une « theory and analysis of how research should proceed » (Harding, 1988 : 2). Quoique, ce type de travail dispose d'un « terrain réflexif » propice à la discussion de « l'implication de l'enquêteur oblitérant toute prétention à une quelconque « neutralité » » (Clair, 2016 : 67). En faveur d'une méthodologie féministe se trouve la combinaison d'une « façon d'être [et] une façon d'observer [et de se] caractérise[r] par un état d'esprit plus que par des étapes rigides » (Grawitz citée par Dagenais, 1987 : 21). En somme, une méthodologie féministe théorisée pourrait se distinguer par le type de questionnement posé et par le positionnement de l'émettrice lorsqu'elle le formule (Dagenais, 1987 : 27). Toutefois, prendre compte de la réalité sociale comprenant l'humanité dans son entièreté (hommes ET femmes) et de la posture du chercheur comme préalables à une recherche féministe ne sont pas suffisants. Une tentative de définition d'une méthodologie féministe est, toutefois, avancée :

« [pour] qu'une méthodologie puisse être qualifiée de féministe, en amont de toute autre discussion concernant les différentes façons féministes de concevoir le sexe, le genre et la sexualité, si et seulement si : 1) elle promeut de penser ensemble théorie et méthode; 2) elle fonde cette théorie sur une acception selon laquelle le genre est une catégorie d'analyse, et non un objet ou une « donnée », à observer; et 3) elle s'appuie sur un corpus bibliographique féministe – entre autres corpus. »
(Clair, 2016 : 70)

En attendant la conception de méthodes « techniques of gathering evidence » (Harding, 1988 : 2) spécifique à la méthodologie féministe, il faut préciser que cette absence d'alternative à la méthodologie classique, ne saurait déduire un reniement des transformations des chercheur.e.s en interaction avec leurs terrains. Les questions générées par ces recherches, la problématisation du terrain mettent en

perspective les discours des marginalisées à partir de leurs positions, ainsi que l'illusion d'objectivité et de neutralité du chercheur. Leur émergence dessine, déjà, les contours d'un savoir féministe. Aussi, cette partie exposera la recherche qualitative classique qui prévaut par défaut dans les recherches féministes (3.1.1) et les techniques d'analyses en lien avec le corpus de terrain (3.1.2).

3.1.1 Recherche qualitative

La présente recherche sur le divorce désamour comporte plusieurs qualificatifs : critique féministe décoloniale du droit et de la norme religieuse, interdisciplinarité, exploratoire et qualitative. On ne s'attardera pas sur les premières caractéristiques développées tout au long du chapitre précédent. Pour les fins du présent volet, mon propos sera circonscrit aux dimensions exploratoire et qualitative de cette étude.

La revue de la littérature effectuée dans ce cadre a mené au constat que l'étude du divorce désamour, sous l'angle du droit et des sciences des religions, fait partie des problématiques guère observées jusqu'à présent. *A priori*, ce travail trouve place dans le registre de recherche exploratoire entendue comme :

« Un sujet encore à peu près inconnu ou au contraire tellement étudié déjà que des vues pratiquement stéréotypées se sont imposées, il est parfois utile de se mettre en situation sans partir d'hypothèses spécifiques ou sans avoir préalablement sélectionné les variables à étudier. Le chercheur doit se plonger dans les données, apprendre tout ce qu'il peut en adoptant les points de vue les plus variés et obtenir une information très générale plutôt que des données limitées en un point particulier. » (De Landsheere, 1979)

Comme pour notre travail, la recherche exploratoire vient à combler un vacuum en exposant le sujet, les questions soulevées par celui-ci, les hypothèses proposées et le potentiel identifié. Ce type de recherche peut également relever de la recherche qualitative (Trudel *et al.*, 2007 :39). Sans trop s'attarder sur cette symétrie qui ouvrirait sur des pistes qui modifient les contours de cette recherche, on souhaite souligner que l'attrait pour la recherche qualitative relève de sa pertinence à mettre l'accent sur les interactions sociales et notamment sur le jeu des acteurs avec les normes sociales. Elle renvoie à une approche compréhensive qui « se caractérise par deux choses : la compréhension de la pensée, de la parole et de l'agir des acteurs en rapport avec un contexte ou une situation (Dumez, 2012 :48). Sa visée ne tend pas à une mise à jour des lois universelles, mais à comprendre l'action de l'acteur, enracinée plutôt que supposée, dans un contexte. Une action, par ailleurs, perçue comme expressive de sens parce que son auteur arrive à définir et à dénommer sa propre expérience. De surcroît, l'articulation et la verbalisation

d'un vécu et d'un ressenti font de cet acteur le dépositaire d'un savoir intérieur à découvrir (Kaufmann, 2006 : 23). Conséquemment, l'importance pour la parole des acteurs, offert par la recherche qualitative, répond à l'un des objectifs de cette étude : celui de saisir, par la subjectivité des participantes dans leur rapport avec la normativité axio-juridique et la norme religieuse, leur point de vue, leurs expériences singulières, et de comprendre les processus aménagés pour parvenir à l'affranchissement des liens matrimoniaux.

Par ailleurs, l'ancrage de la présente étude dans une perspective de multiréférentielle qui met en relation des épistémologies féministe, religieuse et juridique, induit de retenir une approche interdisciplinaire. En corollaire, elle présume un éloignement de la méthodologie juridique classique façonnée dans un modèle herméneutique favorable au regard interne des juristes. En effet, traversée par des courants interprétativiste (unicité de la représentation de la réalité) et constructiviste (co-construction de l'interprétation par chercheur et acteurs), la méthodologie juridique traditionnelle s'accommode, aussi, d'un modèle empirique-logique élaboré à partir du positivisme scientifique et de l'effacement du chercheur juriste (Cumyn et Samson, 2013: 2). Grâce à cet élargissement de la vision, né du contact avec la sociologie du droit, le développement d'un regard externe modéré du droit et sur le droit (Ost et van de Kerchove, 1991 : 67) a été rendu possible. Toutefois, il n'a pu renverser le postulat du juriste chercheur neutre et admettre que « le chercheur est rarement totalement étranger et neutre face à son objet d'étude » (Devereux, 1967 : 30). Ce point représente un aspect fortement critiqué par les recherches féministes auquel adhère cette étude qui « délaisse la position de l'observateur neutre et détaché » (Perez, 2008 : 5).

Dans cet entrelacs d'attributs, cette recherche est essentiellement tributaire de l'apport des études féministes. Leur contribution a permis, par rapport à mon objet de recherche, de nommer les biais, les préjugés et les stéréotypes véhiculés par le savoir académique colonial et contemporain, sur les Musulmanes et sur les Algériennes, ainsi que sur le savoir traditionnel sunnite par rapport au divorce désamour. On peut lui adjoindre tout un pan de la connaissance orientaliste et islamologue, d'ailleurs internalisée par de nombreux chercheurs locaux, élaborée autour de la normativité juridique en *islām*, qualifiée tantôt de « droit musulman ou islamique », de « charia », de droit divin ou *qor'āni*. Au niveau de l'effacement des femmes, les recherches féministes ont mis en lumière l'élaboration diachronique du savoir scientifique hégémonique, qui prend appui sur un sujet abstrait et sur des techniques négligeant leurs expériences. Néanmoins, sans manifester un rejet radical de ces connaissances fragmentaires et exclusives, l'apport des recherches féministes jette un éclairage sur les limites des théories et

méthodologies traditionnelles, et manifeste la volonté, s'il y a lieu, de leur réappropriation amendée d'une intelligibilité en lien avec les projets féministes. Et ce, dans la visée de la production d'une connaissance, simultanément scientifique, sociopolitique et transformative des rapports sociaux de sexe (Ollivier et Tremblay, 2000 :7).

Compte tenu de ces considérations, ma recherche, ancrée dans cet esprit féministe, mais également juridique décolonial, s'efforce de s'appuyer sur les éléments de scientificité identifiables à travers une démarche méthodologique des méthodes et une attitude du chercheur. Cela implique également de garder à l'esprit que la scientificité d'une recherche s'examine, aussi, *a posteriori*. Et selon certains, le caractère scientifique d'une recherche s'observe dans le respect des critères posés, admis et reconnus comme légitimes par la communauté des chercheurs, c'est-à-dire entourés de la *credibility*, *transferability*, *dependability* et *confirmability* (Lincoln & Guba, 1985 : 327), des critères entièrement calqués sur une logique positiviste. Dès lors, la méthodologie qui atteste ces balises doit donner place à des énoncés réfutables (ou selon l'anglicisme falsifiables), un terme associé à Popper selon lequel la falsifiabilité se comprend lorsque « des énoncés ou des systèmes d'énoncés doivent pouvoir entrer en contradiction avec des observations possibles ou concevables » (Popper, 1963: 68). Dit autrement, l'hypothèse avancée devra être soumise à l'expérimentation pour attester, en l'absence de contradiction, de sa véracité. Tandis que pour d'autres, l'exigence de critères de scientificité reflète l'expression d'une lutte de pouvoir dans le champ scientifique, soit la légitimité d'une science d'un domaine sur les autres et l'acquisition d'un statut d'autorité scientifique (Bourdieu, 1975 : 95). Quels seraient les critères de validité dans une recherche qualitative comportant d'autres enjeux telle que la présente étude ? Comment appliquer, par exemple, le critère de transférabilité plus approprié à une recherche statique plutôt qu'à une recherche dynamique ancrée dans un contexte précis ?

Cette recherche conçue, également, dans une épistémologie du positionnement aspire à la production d'une connaissance scientifique tenant compte de l'expérience des actrices en tant que source et délestée des biais sexistes au fondement d'un savoir religieux sur les femmes musulmanes et d'un savoir orientaliste sur les Algériennes. Et, en porte-à-faux par rapport à une neutralité et une objectivité du chercheur, il est fait état dans le présent travail, en toute transparence du positionnement de son auteure. Dans la continuité de ce changement de paradigme sur le statut du chercheur, défendu par la recherche qualitative, est-il possible de d'imaginer mettre l'accent sur l'apport à la science, d'une recherche académique axée sur la générativité plutôt que sur la généralisation ? La générativité se conçoit comme

une centralité « non pas sur l'état immuable et fixé des recherches, mais plutôt sur leurs possibles, sur leurs futurs » (Proulx, 2019 : 63 et 65) ?

3.1.2 Techniques de l'analyse de contenu et des analyses structurale et intratextuelle

Dans l'éventail des méthodes offertes en sciences sociales, on retient celles des analyses, structurale et intratextuelle, des sources documentaires (3.1.2.1 et 3.1.2.2.) et celles de l'entretien semi-directif (3.1.2.3).

3.1.2.1 Analyses structurale et intratextuelle qor'ānia

La doctrine juridique médiévale⁶⁷ relie le divorce désamour à deux sources : l'une (a) tirée du *Qor'ān* (Q 2 : 229) et l'autre (b) provenant de la Sunna (*ḥadīṭ Ḥabība*). De plus, il est impératif de replacer (a) et (b) dans un contexte plus large sur (c) le divorce en général dans le *Qor'ān* et son analyse (d).

a) 1ère source du divorce désamour : Q 2 : 229

Dans la doctrine musulmane, toujours en vigueur, la 'āya 229 incarne le divorce désamour ou le divorce par *ḥul'*. Situé dans la *sūra al-baqara* (2), la plus longue parmi celles qui forment le *Qor'ān*, cet extrait a fait l'objet d'une discussion scolastique exposée au chapitre I de cette partie. Néanmoins, on peut garder à l'esprit, que pour les Écoles juridiques sunnites, le divorce relève de la prérogative masculine en situation de détachement affectif. Par concordance, l'École malékite conçoit la possibilité pour l'épouse de se défaire des liens matrimoniaux en cas de désamour. Indubitablement, cette reconnaissance à l'épouse d'un droit au divorce constitue l'expression d'une restriction du privilège exclusif de l'époux de le faire. Toutefois, ce contraste met en évidence les enjeux autour de la validité du divorce et formulés à travers trois pôles : l'octroi du divorce par l'époux, la nature de ce divorce ou annulation du mariage (*ṭalāq* ou *fash*) et la restitution du *ṣadāq*. La controverse scolastique inclut cette dernière notion, puisée à même le *Qor'ān*. Dès lors, il a paru important de chercher si, la lecture de l'extrait de la *sūra al-baqara*, l'un des fondements du divorce désamour, est susceptible de permettre une telle exigence à l'égard de l'épouse et, dans quelles mesures, le *ḥadīṭ Ḥabība* attribué au Prophète (ﷺ), second fondement du divorce désamour, se prête à cet entendement. En d'autres termes, est-ce que la 'āya 229 a suscité un intérêt académique ?

⁶⁷ La question a été exposée au paragraphe 1.2 du Chapitre I de cette première partie.

Un bref tour d’horizon de la littérature en français et en anglais consacrée aux Études islamiques fait ressortir des initiatives d’analyse de l’ensemble de la *sūra* plutôt que celle du passage en question. De plus, en français, six travaux de traduction de ce passage se dégagent. Et le choix de les rassembler, sous une même figure, contribue à dégager les points de convergence et de divergence au moment de son analyse. Au préalable, l’extrait du Q 2 : 229 se présente ainsi dans sa version originale :

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ
بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا
يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا
يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا
يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا
فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا
تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Aux fins de l’analyse de ces *’āyāt*, six traductions (quatre vers le français, et deux vers l’anglais) ont été retenues selon les critères reliés au sexe, à la confession, à la langue et à la chronologie. L’identification des auteur.e.s des traductions permet de voir que la majorité des textes étudiés correspond à un travail masculin. Cette réalité ne se mesure pas à l’aune d’un choix, car en dehors de Denise Masson (1967), la littérature consacrée à la traduction du *Qor’ān* en entier, que ce soit en français ou en anglais ne cite aucun nom de femmes. En, l’état actuel de nos recherches, il serait hasardeux de conclure qu’il n’en existe pas puisqu’il y a au moins Zeinab Abdelaziz (2009). Ce silence ou omission serait-il un effet de défaut de notoriété ? Concernant l’obédience confessionnelle, mais aussi la culture, la diversité des personnes visées donne un éclairage sur les significations données à un même texte. Au demeurant, on peut voir comment l’activité de traduction peut devenir, comme le soutient Umberto Eco, un travail de négociation, lorsque le mot à traduire n’existe pas dans la langue de traduction (Eco, 2006). Pour observer ce dilemme, les traducteurs choisis sont chrétiens (Denise Masson, Régis Blachère), juif (André Chouraqui), musulman (Mohammed Hamidullah et Abdul Hakim Khan) et un converti à *l’islām* (Mohamed Marmaduk Pickthall). Quant à la langue, la disponibilité d’un même document en trois langues arabe, français et anglais ouvre sur des codes linguistiques et des visions du monde distincts. Inéluctablement, si la langue structure la

pensée, on peut se demander dans le cadre de cette recherche, si la traduction d'une langue à une autre implique un déplacement ou une transcendance de la pensée pour saisir le significatif dans l'exploration du divorce désamour. Rappelons-le cette question se trouve au centre de l'analyse de la *'āya qor'āniya* qui permet de retracer le mode de rupture spécifique aux femmes en état de rupture affective. Le tableau ci-dessus expose les traductions du texte (Q 2 : 229) consigné par la doctrine religieuse sur la question du divorce féminin :

	Mohammed Hamidullah (1959)	Régis Blachère (1966)	Denise Masson (1967)	André Chouraki (1990)
Q 2: 229	« On peut divorcer jusqu'à deux fois. Alors, ou c'est la reprise conformément au bon usage ou un renvoi avec bonté. Et il ne vous est pas permis de reprendre quoi que ce soit de ce que vous leur aviez donné, - à moins que tous deux ne craignent de ne point garder les bornes de Dieu. Si donc vous craignez que tous deux ne puissent garder les bornes de Dieu, alors on ne leur fera pas grief de ce avec quoi la femme se rachète. Voilà les bornes de Dieu. Ne les transgressez donc pas. Et quiconque transgresse les bornes de Dieu...c'est eux qui sont les prévaricateurs. » ⁶⁸	« La répudiation a lieu deux fois : donc, reprendre [l'épouse] d'une manière reconnue [convenable] ou [lui] donner la liberté de bonne grâce. Il ne vous est pas licite de prendre quelque chose sur ce que vous avez donné [comme] douaire à vos épouses. À moins que tous les deux craignent de ne pas appliquer les lois (hudûd) d'Allah. Si vous craignez que tous deux n'appliquent point les lois d'Allah, nul grief à leur faire à tous les deux si l'époux se rachète. Voilà les lois (hudûd) d'Allah. Ne les transgressez point ! Ceux qui transgressent les lois ⁶⁹ d'Allah, ceux-là sont les Injustes. »	« La répudiation peut être prononcée deux fois. Reprenez donc votre épouse d'une manière convenable ou bien renvoyez-la décemment. Reprendre quelque chose de ce que vous lui avez donné ne vous est pas permis. À moins que tous deux craignent de ne pas observer les lois de Dieu - Si vous craignez de ne pas observer les lois de Dieu, nulle faute ne sera imputée à l'un ou à l'autre, si l'épouse offre une compensation. Telles sont les lois de Dieu ; ne les transgressez pas. Ceux qui transgressent les lois de Dieu sont injustes. »	« La répudiation peut avoir lieu deux fois. L'homme doit alors reprendre la femme, selon la justice, ou la libérer, selon la décence. Il ne serait pas licite pour vous de reprendre ce que vous leur avez donné, à moins que chacun redoute de ne pas tenir les bornes d'Allah. Si vous redoutez les bornes d'Allah, nul grief contre les deux, à ce qu'elle se rachète. Ne transgressez pas les bornes d'Allah, les transgresseurs des bornes d'Allah sont des fraudeurs. »

Tableau 3. – Traductions réputées en langue française de la *'āya* 229 de la *sūra* 2

	Pickthall (1930)	Mohammad Khan (1985)
Q 2: 229	« Divorce must be pronounced twice and then (a woman) must be retained in honour or released in kindness. And it is not lawful for you that ye take from	« The divorce that can be cancelled by the husband is twice, after which he can keep her to himself with goodness or dismiss her with goodness. And it is not

⁶⁸ Hamidullah accompagne sa traduction des notes suivantes : « trois cas sont envisagés. – 1^{er} cas : divorce révocable : on peut le faire jusqu'à deux fois, dans un ménage; à la 3^{ème} fois, il devient automatiquement définitif; 2^e cas : la femme veut rompre le lien, mais le mari veut révoquer le divorce à moins que la femme renonce à son « prix de mariage » : c'est défendu à l'homme; 3^e cas : la réconciliation est impossible, et le mari ne veut pas divorcer : la femme, elle, a le droit d'offrir quelques compensations matérielles en échange de sa liberté. Ce que vous leur aviez donné. Sur ce « prix du mariage » ou « salaire d'honneur », voir la note au v. 236 ».

⁶⁹ Blachère ajoute en note de bas de page : « Il faut comprendre avec les commentateurs et les juristes : la répudiation avec faculté de retour immédiat de la femme peut se produire deux fois, avec alternative à chaque fois, ou du retour de l'épouse contre versement d'un douaire, ou d'une séparation dans des conditions courtoises. »

	<p>women ought of that which ye have given them; except (in the case) when both fear that they may not be able to keep within the limits (imposed by) Allah. And if ye fear that they may not be able to keep the limits of Allah, in that case it is no sin for either of them if the woman ransom herself. These are the limits (imposed by) Allah. Transgress them not. For whoso transgresseth Allah's limits: such are wrong-doers. »</p>	<p>lawful unto you to take back anything of that which ye have given them, except when both be afraid that they won't keep to the prescribed bounds of God. Therefore, if ye are afraid that they won't observe the prescribe bounds of God, it won't be non-sin in them, if she redeems herself by giving anything. These are the prescribed bounds of God, therefore trespass them not; and whoso trespass the bounds of God, they are the iniquitous. »</p>
--	--	--

Tableau 4. – Tableau de traductions en langue anglaise de la *’āya* 229 de la *sūra* 2

Pour débattre sur le divorce désamour, les Écoles juridiques retiennent le *ḥadīṭ Ḥabība*, comme second fondement à ce mode spécifique de rupture des liens matrimoniaux attribué aux épouses.

b) 2e source du divorce désamour : Ḥadīṭ Ḥabība

Pour rappel, le *ḥadīṭ* reprend les faits et gestes ainsi que les dires du Prophète (ﷺ). Leur réunion forme la Sunna. Étymologiquement, cette dernière notion renvoie à la tradition des ancêtres, mentionnée dans le *Qor’ān* sous la dénomination de la tradition du Prophète (ﷺ) (*sūnnat al-’āwwālīn*) et qui est remplacée, dans le texte, par la tradition d’*Allāh* (*sūnnat al-Allāh* Q 47 : 23; Q 17 : 77, Q 40 : 85).

Toutefois, sous la dynastie omeyyade émerge une troisième désignation, celle de *sūnnat al-rassoul* ou tradition du Prophète (ﷺ). L’historiographie sur les *’aḥādīṭ* établit une concomitance entre l’assemblage de ces derniers, leur sélection (*’aḥādīṭ authentiques et ’aḥādīṭ apocryphes*), leur classification et leur concentration en des recueils au IXe siècle È.C. Depuis ce moment fondateur de la *Sunna*, ces recueils la désignant rapportent la conduite du Prophète (ﷺ), sa façon d’agir au quotidien et ses dires. L’inventaire de ces recueils canoniques de commentateurs notoires s’élève à six (6), parmi les plus représentatifs il y a le *Ṣaḥīḥ* (authentique) d’*al-Buḥārī* (810-870) et celui de son disciple, le *Ṣaḥīḥ* de *Muslim* (821-875).

Avec la codification de la Sunna se développe un savoir normatif dans les différents domaines de la vie et de la gestion. La concomitance entre les deux suppose que celle-ci a servi d’assise à « la pratique et la théorie de l’orthodoxie mohammadienne » (Massé cité par Sourdel, 1988 : 45). Rétrospectivement, les travaux contemporains sur la pensée islamique attribuent le mérite de la prévalence de la *Sunna* à la méthodologie de l’imam Abu Abdillah Muhammad Ibn Idriss al-Shāfi’i (767-820 È.C.). Le juriste théologien fondateur de la 3^{ème} école juridique sunnite (École Shāfi’ite) possède la réputation d’être le concepteur de l’édifice juridique en *islām*. Son archéologie de la normativité islamique, exposée dans la *Risāla*, littéralement épître, en tant que discours fondateur qui marque, d’ailleurs, un tournant décisif dans l’édification de la raison islamique.

Succinctement, on peut attirer l'attention sur certains principes de cet écrit, tels que la langue, le statut de la *Sunna* et l'émergence d'une Autorité. En ce qui concerne la première, la *Risâla* confère précellence à la langue arabe en raison du fait qu'elle est la langue du *Qor'ân*. L'autre pierre angulaire de la méthodologie portée par la *Risâla* se forme par l'accession de la *Sunna* au statut de source fondamentale. Et au même titre que le *Qor'ân*, elle pourra régenter l'*islām*, entendu comme un terreau de croyances, et produire sa normativité. Simultanément le troisième principe posé par la *Risâla* participe à l'instauration et à la stabilité ultérieure de la notion d'Autorité, c'est-à-dire la personne détentrice de la légitimité d'« énoncer en discours et en acte, ce qui est permis et ce qui est interdit » (Décobert, 2003 : 23). Il prend la figure du détenteur du pouvoir politique (*ḥalīf*), du savant (*'alim*), du saint (*wali*) et de guide religieux (*'imam*). Plus qu'auparavant, le travail d'al-Shâfi'i est soumis, aujourd'hui, à l'épreuve de la critique. Parmi celles qui sont formulées à l'égard de son ouvrage, celle d'Arkoun s'articule autour de l'impact de la méthodologie qui agirait comme une « stratégie d'annulation de l'historicité » :

« En effet à force de systématiser le raisonnement juridique appliqué à des textes formels (Coran et hadith) coupés du vécu initial autant que des besoins immédiats, il [al-Shâfi'i] a cherché à disqualifier les raisonnements personnels (*ra'y*, *istihsân*) qui intégraient les traditions vivantes en s'éloignant plus ou moins de la Norme originaire. » (Arkoun, 1979 : 313)

Dans le même registre de critiques, al-Banna souligne qu'avec la *Risâla*, al-Shaff'i a établi une subordination du *Qor'ân* aux *'ahādīṭ* contrevenant ainsi à l'interdiction du Prophète (ﷺ) de transcrire ses paroles (Al-Banna, 2017 : 52 et 56) et ce, par le recours au consensus (*iğmā'*) des jurisconsultes de l'époque.

Ce bref rappel sur la Sunna permet de rendre compte de la pratique du *ḥadīṭ* attribué au Prophète (ﷺ), en tant que modèle de signification pour le comportement des croyant.e.s. Le *ḥadīṭ Ḥabība* en est une expression. Le propos est rapporté par Abd Allah Ibn'Abbās (619-687 È.C.)⁷⁰:

حَدَّثَنَا أُزْهَرُ بْنُ جَمِيلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ امْرَأَةً، ثَابِتَ بْنَ قَيْسٍ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ مَا أَعْتَبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقِي وَلَا دِينِي، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَتَرَدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ ". قَالَتْ نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَقْبِلِ الْحَدِيثَ وَطَلِّقِيهِ تَطْلِيقًا " (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Book 68, ḥadīṭ 22)

The wife of Thabit bin Qais came to the Prophet (ﷺ) and said, "O Allah's Messenger (ﷺ)! I do not blame Thabit for defects in his character or his religion, but I, being a Muslim, dislike to behave in un-Islamic manner (if I remain with him)." On that Allah's Messenger (ﷺ) said (to her), "Will you

⁷⁰ Au décès du prophète en 632, Ibn 'Abbas avait 12 ans. Et il aurait rapporté approximativement 1160 *'ahādīṭ*.

give back the garden which your husband has given you (as Mahr)?" She said, "Yes." Then the Prophet (ﷺ) said to Thabit, "O Thabit! Accept your garden and divorce her once." (Trad. Muhammad Muhsin Khan)

« Une femme [*Habība*, épouse de Thâbit Ibn Qays] s'adresse au prophète disant qu'elle n'aimait plus son mari et qu'elle voulait se séparer de lui moyennant la restitution du verger qu'il lui avait donné en douaire. »
(Traduction libre)

La mise par écrit des *'ahādīṭ* s'effectue selon une méthodologie conçue par les commentateurs classiques. Celle de *al-Buḥārī* l'emporte par la mise en œuvre de l'*isnad* ou la « Règle d'or de *al-Buḥārī* » dans la sélection des *'ahādīṭ*. La démarche consiste à identifier les personnages concernés par le propos, à tester leur crédibilité, leur contemporanéité, et les modalités de transmission (Merad, 2001 : 55). Toutefois, ce procédé fait l'objet de controverses (Al-Banna, 2013) quant à la crédibilité même des rapporteurs, mais aussi du contenu rapporté.

Le débat sur la première se déplace sur la prolifération de certains rapporteurs. Ainsi les compilations classiques mentionnent la contribution massive d'Abu Hurayra. Bien que n'ayant connu le prophète qu'une année, il a relaté un nombre record d'*'ahādīṭ*, soit 5374 (Kerzazi, 2018). Pour ce qui est du second point de divergence, relatif au contenu ou *matn* des *'ahādīṭ*, l'analyse historico-critique, dans le rétablissement diachronique de ces derniers esquisse une équipollence entre le contexte politique marqué par l'emprise califale sur la production religieuse et l'émergence de ces recueils sur les *'ahādīṭ*. Autrement dit, à l'instar du *Qor'ān*, la production de propos rapportés du Prophète (ﷺ) aurait servi comme source à l'autorité et à la légitimité des pouvoirs humains (Arkoun, 1984 : 68). La considération de cette allégation présume d'une allégeance des collecteurs de *'ahādīṭ* et d'une collaboration orientée vers une Tradition scripturaire officielle favorable à l'autorité califale. Dès lors, il est permis de se questionner sur les *'ahādīṭ* attribués au Prophète (ﷺ) et de dégager une ligne de démarcation entre ceux authentiquement exprimés et ceux éventuellement dictés par une conjoncture socio-politique et donc apocryphes.

Par ailleurs, sans se figer dans cette logique du *sic et non* récusée par Arkoun, au profit d'un raisonnement nuancé (Arkoun, 1985 : 48), toute la prolifération textuelle des propos du messager d'*Allāh* commande de situer le *ḥadīṭ Habība*. Pour ouvrir l'espace de la discussion, il a paru nécessaire de mesurer son bien-fondé à l'aune de la normativité du divorce dans le *Qor'ān*.

Mais dans l'immédiat, le divorce désamour selon le consensus patriarcal autour de ses sources canonisées, peut s'illustrer de la façon montrée à la figure 1.

c) Le divorce dans le Qor'ān

La lecture du *Qor'ān*, sous la forme de la vulgate (*Mushaf 'Uthman*) admise par la majorité des Musulman.ne.s, relève que la problématique du divorce semble être concentrée dans une *sūra* qui en porte le titre : la *sūra* 65. Cette dernière se caractérise par certains traits. Le premier est qu'au plan diachronique, son classement ne correspond pas à son rang de révélation (99^{ème}). Le second ressort de son lieu de réception. L'organisation *qor'ānia* lui attribue une origine médinoise, du fait de sa réception par le Prophète (ﷺ) pendant sa période d'exil. Finalement, cette *sūra* fait partie d'un îlot de dix autres qualifiées de : les glorificatrices ou les louangeuses (*musabihat*) parce qu'elles commencent par l'invocation, Louange à *Allāh* (*subhan Allāh* ou Louange à *Allāh*) (Q 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65 et 66).

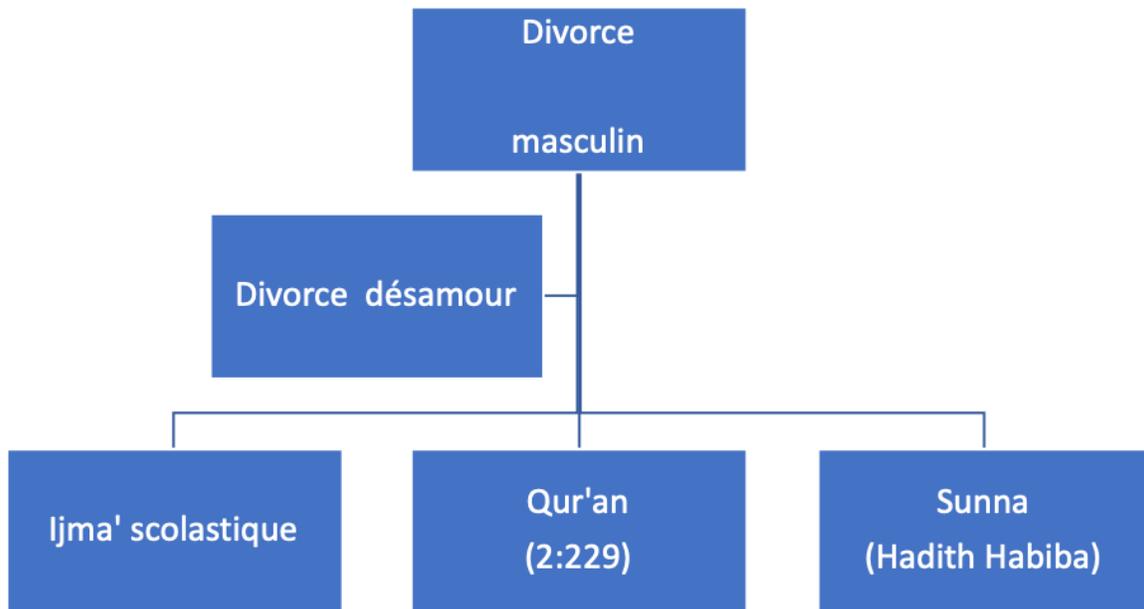


Figure 1. – Figure du divorce désamour élaboré selon la lecture personnelle du consensus scolastique sunnite (*iğmā'*)

Pour revenir à la *sūra* 65, son intitulé formule une désignation sans ambiguïté qui laisserait croire à une concentration, à ce niveau organisationnel du Livre saint, du répertoire de la rupture matrimoniale. On pourrait donc s'en tenir à cet énoncé. Mais une lecture attentive du texte indique l'évocation de quelques aspects de la désunion par seulement sept *'āyāt* sur douze. Expressément, les *āyāt* topiques touchent à des points précis et de manière incomplète, ce qui dans une grammaire juridique contemporaine, pourrait être rangé parmi les conséquences du divorce. Cependant, les *'āyāt* de la *sūra* a 65 en citent, quelques-unes, sous forme d'obligations : le délai de viduité pour l'épouse, les obligations matérielles à la charge de l'époux et la séquence consécutive à l'expiration du délai. Dès lors, existe-t-il d'autres *'āyāt* relatifs au

divorce ? Forment-ils avec les *'āyāt* pertinents de la *sūra* 65 une homogénéité intégrale et suffisante de la rupture matrimoniale ? Et dans cet ensemble, quelle place attribuée à l'extrait *qor'āni* soit la *'āya* 229 de la *sūra* 2 ? Voici donc un tableau récapitulatif des *'āyāt* sur le divorce dans le *Qor'ān* :

Sūrāt	'Āyāt
La Vache Al-Baqara	2 :226 : Serment d'abstinence : délai de viduité 2 :227 : Si décision de divorce 2 :228 : Délai de viduité 3 mois pour l'épouse et cas de la femme enceinte 2 :229 : Divorce réaffirmé : <i>ṣadāq</i> et <i>ḥudūd-Allāh</i> (4 fois) 2 :231 : Expiration : reprise-divorce-pas de rétention par préjudice 2 :232 : Expiration délai : interdiction d'empêcher remariage des époux 2 :233 : Allaitement maternel et mise en nourrice : pension 2 :235 : Expiration délai de viduité et proposition de mariage 2 : 236 : Divorce sans conjugalité et <i>ṣadāq</i> non fixé 2 : 237 : Divorce sans conjugalité et <i>ṣadāq</i> fixé 2 :241 : Droit à une pension pour la divorcée
Les femmes Al-Nisā'	4 :19 : Interdiction de considérer les femmes comme patrimoine- pas d'empêchement au remariage pour garder leurs biens- comportement 4 :20 : Cas de changement d'épouse : pas de reprise du <i>ṣadāq</i> 4 :21 : Comment reprendre après une vie intime 4:34 : <i>Qawāma - nuṣūz</i> de la part de la femme : conduite de l'époux 4 :35 : <i>ṣulḥ</i> (reconciliation)
La discussion Al-Muğādala	58 :2 : Serment d'abstinence 58 :3 : Annulation du serment : affranchir d'un esclave 58 :3 : À défaut : jeûner pendant 2 mois consécutifs ou nourrir 60 démunis
L'éprouvée Al-Mūmtaḥina	60 :10 : Cas des croyantes exilées de l'époux kufar (non croyants) : conditions de mariage et remboursement de leur prise en charge 60 :11 : Cas des épouses rejoignant les kufar (non croyants) et remboursement de leur prise en charge
Le divorce Al-Ṭalāq	65 :1 : En cas de divorce : délai de viduité – maintien dans leur résidence <i>ḥudūd-Allāh</i> (2 fois) 65 :2 : Option en cas d'expiration : Reprise ou séparation devant 2 témoins 65 :4 : Délai de viduité épouses ménopausées, aménorrhées et enceintes, 65 :5 : Commandements d' <i>Allāh</i> 65 :6 : Hébergement des épouses selon les moyens des époux et pension en cas d'allaitement 65 :7 : Contribution des débiteurs alimentaires selon leurs moyens
L'interdiction Al-Taḥrīm	66 :1 : Interdiction de ce qui est permis 66 :2 : Permission de se délier de son serment

Tableau 5. – Répertoire des *'āyāt* sur le divorce dans le *Qor'ān*

Ces questions permettent de déduire que les réponses nécessitent de replacer la focale sur le *Qor'ān* et d'effectuer un travail de filtrage. En premier, il a été fait mention de l'assignation, par la doctrine religieuse médiévale, de l'extrait Q 2 : 229 au rang de fondement du divorce désamour. Aussi, pour son analyse, il ne sera fait appel ni aux études *qor'ānia* classiques musulmanes, ni à celles plus contemporaines axées sur l'analyse historico-critique. La raison fondamentale est que chacune d'elles s'attarde sur l'histoire du texte fondamental, de sa datation, de son analyse littéraire, sans aborder la normativité axio-juridique en

tant que telle et dans son application contemporaine reste l'approche synchronique dans la forme de l'analyse structurale des *ṣūrat* du *Qor'ān* appliquée par Cuypers.

d) Approche synchronique et analyse structurale

L'étude des *'āyāt qor'āniya* s'appuie sur deux types d'analyses, l'une en lien avec l'organisation des *ṣūrat* et l'autre sur leur approche rhétorique.

Sur le plan terminologique, Cuypers utilise différentes appellations pour nommer sa méthode. Tantôt, il retient l'expression d'« analyse structurale » (Cuypers, 1999 : 31) et « d'analyse structurelle » (Cuypers, 1995 : 107), tantôt celle d'« analyse rhétorique » (Cuypers, 2003 : 92), d'autres fois de « rhétorique sémitique » et même de « rhétorique coranique » (Cuypers, 2011 : 9-11). Dans un souci de clarification de la démarche, on commencera par démêler les notions et éclairer le choix lexical retenu. À priori, on pourrait présumer d'une synonymie entre certaines expressions. Mais lesquelles ?

Cuypers fait allusion à la dénomination d'analyse structurale pour mentionner l'usage de celle-ci dans les études bibliques (Cuypers, 1999 : 31; Cuypers, 2011 : 20). Il mentionne ensuite sa transformation ultérieure en analyse sémiotique. Mais, l'auteur désigne également l'analyse rhétorique comme structurelle (Cuypers, 99 : 32) pour la dissocier de la première. Les définitions distinctives proposées indiquent que l'analyse structurelle ou analyse rhétorique se penche sur « les structures de surface » du texte qui se dégagent de la lettre même du texte. Alors que l'analyse structurale cherche les « structures en profondeur » qu'il faut mettre en lumière (Cuypers, 2007 : 16). Toutefois, ces explications n'apportent pas un éclaircissement sur l'usage de ces concepts par l'auteur. Au contraire, l'imprécision persiste puisqu'il emploie la notion d'analyse rhétorique ou rhétorique biblique ou rhétorique sémitique au sens de « l'art de la composition du texte », une sorte de « grammaire du texte » (Cuypers, 2007 : 1 et 6). L'analyse rhétorique, ou la rhétorique sémitique, s'appuie sur le principe de la symétrie, qui se déploie « en un jeu complexe de correspondances, donnant au texte une allure plus géométrique ou spatiale, que linéaire » (Cuypers, 2016 : 4). Sur la base de ces diverses définitions, on se demande si la rhétorique sémitique est une analyse de nature structurale ou structurelle.

De manière directe, Cuypers replace le discours *qor'āni* dans sa culture sémitique d'impression, mais aussi dans la littérature sémitique de l'Antiquité tardive qui révèle une similitude entre ces textes (Cuypers, 2007 : 6). Ce présupposé rend la rhétorique classique gréco-romaine inadaptée et inadaptable à l'appréhension du texte. En effet, cette dernière sollicite une logique linéaire alors que les textes sémitiques requièrent une logique symétrique. Dès lors, on pourrait induire des travaux de Cuypers que

l'évocation de l'analyse rhétorique intègre, par synonymie, la rhétorique sémitique et la rhétorique *qor'ānia* (Cuypers, 2011 : 9-10). La présente recherche retiendra l'expression d'analyse rhétorique.

Ainsi, le fondement de l'analyse rhétorique développée par Cuypers prend appui sur le principe de la symétrie qui se manifeste sous la forme de parallélismes, de chiasme ou de concentricité. Cependant, l'approche ne fait pas consensus. Les critiques du professeur Dye, islamologue et orientaliste français professant à l'Université libre de Bruxelles, se distinguent en termes de perplexité à l'égard de la méthode de Cuypers, à la fois suggestive et lacunaire. La suggestivité ressort d'une certaine apologie du *Qor'ān*. Alors que les failles de la méthode se dégagent à deux niveaux: la malléabilité des critères retenus et la dichotomie supposée entre l'analyse rhétorique et l'analyse historico-critique. Relativement au premier, Dye reproche à l'analyse rhétorique appliquée par Cuypers, la plasticité de ses éléments qui autorise une proximité entre les unités de texte, péripécies et *sūrāt* dissemblables. Il en déduit une éventuelle manipulation de la méthode qui laisse planer un halo de discrédit. Par rapport au second niveau, Dye situe la méthode de Cuypers dans la préconisation d'une antinomie entre les méthodes historico-critiques et l'analyse rhétorique. Cuypers avancerait donc que cette dernière remet en cause les conclusions des méthodes historiques. Et par ailleurs, une telle vision antonymique offre une approche synchronique et holiste face à une autre diachronique et parcellaire (Dye, 2014 : 149). De surcroît, pour Dye, l'acuité de sa perplexité porte sur la pertinence de l'application des outils de la critique biblique au *Qor'ān*.

En réponse Cuypers avance que, d'une part, l'incompatibilité des approches provient des prémisses contradictoires de départ. La critique historique s'attache à la déconstruction du texte en remontant jusqu'à sa source. La démarche suppose l'existence de couches rédactionnelles qui forment l'épaisseur de sa texture et confortent ses amendements. À l'inverse, l'analyse rhétorique entrevoit de dégager un ordre dans le désordre apparent du texte. Ce dernier se forme dans une structure intelligible conditionnée par des règles précises qui le maintiennent : une visée qui dispense de la recherche des sources parce que, contrairement à la chronologie des textes bibliques, celle du *Qor'ān* est réduite (Cuypers, 2012 : 369). D'autre part, l'analyse rhétorique permet de voir dans chaque texte une symétrie sous ces trois formes détaillées : parallélisme, compositions spéculaire et concentrique. Le parallélisme renferme deux figures : synonymique ($A//A'$ ou $AB//A'B'$ ou $ABC//A'B'C'$) ou antithétiques ($A\leftrightarrow B$; $AB\leftrightarrow A'B'$; $ABC\leftrightarrow A'B'C'$). Une bipartition similaire se trouve dans la construction spéculaire avec la forme inversée ou en miroir ($ABC//C'B'A'$) ou la construction en chiasme ($AB//B'A'$). Quant à la composition concentrique, elle inclut un élément charnière entre les deux éléments textuels ($ABC/x/C'B'A'$).

Sur le plan méthodologique, l'analyse proposée par Cuypers s'effectue en quatre (4) étapes qui s'amorcent avec le découpage du texte à étudier en « membres » ou syntagmes. Ensuite, elle se poursuit avec une réunion des membres en « segments » comprenant deux ou trois membres. L'étape suivante est consacrée au regroupement de deux ou trois segments en « morceaux ». Le travail s'effectue en crescendo pour obtenir une partie (trois ou quatre morceaux) un passage (trois ou quatre parties), une séquence (trois ou quatre passages) et une section (trois ou quatre séquences). Ce processus de fission-fusion tend à mettre en lumière la cohérence interne du *Qor'ān*. Car pour Cuypers, « Les unités textuelles qui composent l'ensemble d'une *sūra* ne sont plus considérées *a priori* comme des fragments originellement indépendants, mais comme des parties d'un tout cohérent, fruit d'une composition littéraire délibérée. Seules des incohérences délibérées, échappant aux lois de la rhétorique sémitique, devraient donner lieu à des interrogations » (Cuypers, 2012 : 368), et ce, pour arriver à dégager le sens du texte.

Comme on peut le constater, les études sur le *Qor'ān* se distinguent entre une approche historico-critique et une approche synchronique, en plus de la tradition des commentaires. Tenant compte de l'ancrage de cette recherche dans une vision féministe, de positionnement et d'interdisciplinarité, la réflexion n'écartera pas l'idée de prêter attention à chacune des approches et à s'inspirer de la méthode de Cuypers. L'objectif est de saisir la préoccupation des musulmanes pratiquantes cherchant à vivre leur pratique dans un espace géographique déterritorialisé.

Ainsi il ressort des travaux de Cuypers que l'étude de la composition du *Qor'ān* n'est pas une innovation. Déceler l'organisation, la cohérence et le sens du *Qor'ān* a retenu l'attention de nombreux auteurs, tant musulmans que non musulmans. Le point de vue de la tradition musulmane recouvre les commentateurs musulmans classiques, tels que 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (m.471/1078), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.606/1209), et Abū Ja'far ibn al Zubayr (m.708/1308). Le premier avait exploré la phrase, le second avait dégagé les indices d'un agencement (*tartibāt*) et de corrélations (*rawābit*) et le troisième travailla sur l'agencement du *Qor'ān*. La voie ouverte par al-Rāzī de commenter le *Qor'ān* par lui-même fut également reprise par Ibn Taymiyya (m.728/1327). Mais ni les uns ni les autres ne semblent, aux yeux de Cuypers, avancer vers une théorisation rhétorique. Et, parmi les commentateurs contemporains, les tentatives de Sā'id Hawwā, de mettre en évidence la cohérence du *Qor'ān* ne s'accompagnent pas d'une conceptualisation systémique. Cependant, les travaux les plus proches de la rhétorique sémitique proviennent de Ahsan Islāhī (m.1997). De façon méthodique, il avance l'assertion d'une binarité des *sūrat* et de leur lecture en

tandem. Cette double affirmation trouve écho dans les efforts de Cuypers, d'appliquer la rhétorique biblique au texte *qor'āni*.

À l'opposé, la littérature académique du *Qor'ān* fait état de deux approches du texte, l'une historico-critique et la seconde synchronique. La première se développe sous l'impulsion orientaliste et à l'instar de son application aux études bibliques. Sous l'angle diachronique, certaines traductions, comme celles de Nöldeke et de Blachère, axées sur la datation du *Qor'ān* font autorité auprès d'un lectorat spécialiste. Ainsi, Nöldeke se sert d'une méthode alliant classement thématique et références à la vie du Prophète (ﷺ). Tandis que Blachère, tout en tirant parti des matériaux rassemblés par celui-ci, entreprend d'élaguer, d'adapter au public français, et de reclasser les *sūrāt*. L'un et l'autre prennent en considération les *ṣūrat* comme un tout. L'identification et la datation d'ensemble plus réduit — unités de base d'un à quelques *'āyāt* — reviennent à Bell. Cette perspective centrée sur la composition des *'āyāt* sur leur cohérence et sur leur sens, se retrouvent dans les recherches de Neuwirth et de Crapon de Caprona sur les *sūrāt* mecquoises (courtes). Sous cet angle, Neuwirth (2000) atteste d'une composition pré-rédactionnelle des *sūrāt*, alors que Crapon de Caprona (1981) tente de déceler la trame rythmique de l'organisation du *Qor'ān*. Explorant plus profondément ce reversement de connaissance du texte sacré, les analyses de Robinson (2003) et de Zahniser abordent les *ṣūrat* médinoises (longues). Le premier explore la relation entre le *Qor'ān* et la biographie du Prophète afin de saisir le cadre chronologique du texte sacré et discuter le modèle de Nöldeke. Alors que le travail du second s'attarde sur la *ṣūrat al-baqara* et en déduit les caractères d'unité et de cohérence.

Dans le registre de l'approche synchronique, les travaux de Cuypers s'effectuent dans une logique de recouplement de *sūrāt* contiguës. Or, cette configuration fait défaut dans la problématique du divorce parce que la ventilation des *'āyāt* sur plusieurs *sūrāt* désavoue toute proximité textuelle. Aussi, la tâche à accomplir, tout en s'inspirant de la démarche de Cuypers, tend à saisir le sens du divorce dans le *Qor'ān* par l'identification de paires de *'āyāt* relatives au divorce plutôt que de dyades de *sūrāt*. Cette approche à un niveau atomique (*'āya*) de la *sūra* ne constitue pas une nouveauté. Expérimentée dans l'explication du *Qor'ān* (*tafsīr qor'āni*) par la Sunna ou par l'opinion (le *ra'y*) désigné par « exégèse classique », elle consiste à faire le commentaire de chaque *'āya* sans tenir compte du contexte ou encore procède par une mise en relation de *'āyāt* distinctes (le commentaire du *Qor'ān* par lui-même). Par ailleurs, on peut la rapprocher de l'analyse des *'ahādīṭ* par Meynet (Meynet *et al.*, 1998). Le succès de son entreprise sur les dires du prophète et celui des travaux de Cuypers sur les *sūrāt*, encouragent, sur le plan de cette

recherche, à retenir l'approche synchronique et à entreprendre une tentative sur les *'āyāt* du *Qor'ān* pour saisir le registre *qor'āni* du divorce et le comparer à son institution scolastique.

Concrètement, cette démarche d'analyse rhétorique *qor'ānia* se fera dans un enchaînement d'opérations qui repose également sur une analyse transversale du *Qor'ān*. Cette notion propose une mise en lien des *'āyāt* désaccouplés portant sur une thématique commune afin de les accoupler et d'en dégager une cohérence textuelle et un sens homogène. Le choix pour cette voie n'écarte par l'exigence de lire la *'āya* dans le contexte interne de la *sūra*, et en lien avec les *'āyāt* précédentes et subséquentes. Il s'agit, au demeurant, de relever les oppositions (continuité/discontinuité), les analogies (ressemblance, comparaison, métaphore), d'identifier la linéarité du propos et d'examiner leurs interactions. Cependant, il peut être utile de rappeler que la démarche de combinaison de l'analyse rhétorique *qor'ānia* et de l'analyse transversale tente de se conformer aux caractéristiques de la rhétorique sémitique appliquée par Cuypers. Et comme celle-ci comprend des emprunts à la rhétorique biblique théorisée par Meynet (Meynet, 2015), il sera fait, de temps à autre référence aux travaux de ce dernier, notamment, quant aux définitions et aux traits de la binarité et de la parataxe au fondement de la rhétorique biblique. Il est également nécessaire de garder en vue, l'éclairage apporté par Cuypers sur la composition des textes sémitiques, incluant le *Qor'ān*, laquelle s'organise selon le principe de la symétrie. À l'inverse du principe de linéarité au fondement de la logique gréco-romaine, le principe de la symétrie comprend « des procédés d'écriture ou de « figures de composition » offrant de multiples possibilités combinatoires et cependant parfaitement codifiables. » (Meynet, 2011 : 10).

Après la considération de ces balises, la mise à plat du processus permet : 1) de repérer les couples de *'āyāt* à partir d'une thématique commune (binarité); 2) de les juxtaposer pour établir les relations et les niveaux d'organisation (parataxe); 3) de dégager les figures de composition selon les formes de parallélisme, de concentricisme ou de spéculaire; 4) d'identifier les niveaux d'ordonnement du maillage des *'āyāt* relatifs à la dissolution des liens conjugaux; 5) de cerner les ayat centraux et les *'āyāt* périphériques dans cet ensemble ; 6) de proposer une disposition processuelle des *'āyāt*; 7) d'en faire l'analyse par une description de la construction des textes, de leur cohérence interne et de leurs observations en vue d'une possible autre interprétation⁷¹.

⁷¹La démarche présentée s'inspire de la Charte de Meynet qui se retrouve aux Annexes I et II de la thèse.

3.1.2.2 Analyse structurale du droit

Cette recherche s'inspire de l'analyse structurale effectuée par André-Jean Arnaud sur le Code civil napoléonien. Le lien entre ce dernier et le Droit algérien apparaîtra, ultérieurement, de manière plus claire, même si dès à présent, un bref aperçu peut en être donné. Mais au préalable, une présentation de l'auteur s'impose.

Arnaud (1936-2015) est un sociologue du droit. Directeur de recherche émérite au CNRS (Paris), il a été le fondateur et le directeur scientifique de l'Institut international de sociologie juridique. Son imposante bibliographie comprend la *Revue Droit et Société*, et surtout, *Le Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit* qu'il a dirigé en 2013, demeure une référence incontournable en sociologie du droit. Toutefois, son approche du droit ouvre sur une perspective distincte de l'approche juridique. Le point de vue interne du droit (celui des juristes) aborde le droit à partir de son discours sur lui-même, véhiculé par les énoncés législatifs, les arguments procéduraux, et les décisions judiciaires. L'objectif vise l'affirmation ou la validité des visions normatives. À l'inverse le point de vue externe du droit (celui des sociologues et des sciences sociales) est celui d'un observateur qui, sans forcément adhérer aux règles du droit, étudie l'usage qui en est fait par ceux les acceptent. Adoptant une mise à distance du droit pour mieux le regarder, Arnaud retient un angle ludique. Son analyse du Code civil français de 1804 dévoile :

« La règle du jeu dans la paix bourgeoise, dans l'ordre social, économique, politique, spécifiques de ce temps. Une règle du jeu spécifique par rapport à un modèle général de règle du jeu juridique en société; une règle du jeu fondée sur l'existence de classes de statuts en nombre déterminé regroupant les joueurs, et sur l'existence d'un nombre fini d'opérations susceptibles d'intervenir entre les joueurs. Un système minutieux de contrôle de la perpétuation des joueurs et des enjeux, et de garanties fonctionnelles, assure le non-blocage du jeu. Tout est clos, l'univers juridique du Code Napoléon est limité, et toute action enserrée dans ces frontières. » (Arnaud, 1991 : 39-40)

Postérieurement, l'auteur analyse le Code civil français dans sa réforme en 1990 (certaines parties du Code font l'objet de modifications séquentielles). Sa déduction est que la règle du jeu demeure la même. Certes, sa structure diffère, notamment avec l'implantation des voies informelles de prévention et de règlements des différends, puisque l'élasticité du jeu, au sein de ces modes alternatives, favorise un équilibre entre les joueurs. Cependant, aucun chamboulement du système en place ne ressort. Et le Code civil contemporain révèle que :

« Le caractère égalitaire d'une société ne repose pas nécessairement sur une réduction à l'unité des classes de statuts, réduction qui ne pourrait être obtenue qu'au prix d'une fiction, c'est-à-dire aux dépens de la réalité quotidienne que le droit est pourtant censé régler. L'égalité dépend plutôt de la minutie avec laquelle le diseur de droit prévoit les opérations antisymétriques indispensables, préalables ou concomitantes à une relation symétrique, destinées à rétablir l'égalité entre ceux, qui, n'étant pas égaux de fait, participent néanmoins à une même transaction. »
(Arnaud, 1990 : 22)

Pour ce qui est de l'analyse structurale du droit, elle peut déjà s'apprécier comme une démarche pionnière empruntée par Arnaud. Ce travail précurseur sur l'enchevêtrement des codes normatifs dans le Code civil de 1804, procède d'une recherche doctorale de critique du droit. Sa méthode est décrite dans l'ouvrage qu'il en a tiré et intitulé *Essai d'analyse structurale du Code civil français. La règle du jeu de la paix bourgeoise* (1973). Dans une tentative de la présenter, on peut rappeler l'adoption d'une analyse à partir d'un modèle du jeu de société.

Arnaud relève que l'analyse des règles de jeu montre que le joueur a certes des droits, mais pas nécessairement celui de jouer. Il s'agit d'une logique intrinsèque aux règles juridiques. Poursuivant son observation, il affirme que l'accès du joueur - soit la personne de droit - à la table de jeu dépend de certains déterminants sociaux (âge, sexe, conditions familiales et sociales) et de la possession d'un des statuts hiérarchisés par la loi (adulte, enfant, mari, épouse, de cujus, héritier.ère). D'emblée, l'entrée dans le jeu juridique relève alors d'une combinaison primordiale : l'intrication de ces facteurs chez les personnes détentrices de la faculté d'autorisation et d'interdiction, et de désigner la mise attachée à l'aspirant joueur, qui lui servira de monnaie d'échange en forme de biens mobiliers et/ou immobiliers, de services et de liberté. Pour cette dernière, il faudra rappeler que le Code Napoléon considérait que l'enfant est la propriété du père et que la femme mariée dépend de l'époux. L'analyse d'Arnaud met en lumière la matrice de cet ensemble d'obligations : la théorie des contrats qui est le domaine fondamental en droit civil. En somme, le fonctionnement du jeu place les joueurs dans une relation, simultanément, synallagmatique et conventionnelle. Puis, après identification des types de relations contractuelles envisagées lors du jeu (vente, louage, contrat de mariage, succession, etc.), l'auteur dégage une convergence entre elles. Le dénominateur commun de ces interactions se concentre autour de la recherche d'un équilibre économique dans les rapports privés; un équilibre sans avantages pour les contractants pris individuellement, mais à la faveur de la classe bourgeoise de l'époque. Dès lors, la règle du jeu normatif du Code civil de 1804 est celle d'une classe sociale, spécifique, la classe bourgeoise, préoccupée par la stabilité de son système économique. Cet ensemble de règles juridiques recouvre, en

fait, des règles sous-jacentes qui sont, à la fois économique et idéologique. Tel un manuscrit palimpseste, le Code Napoléon renferment ainsi des dispositions en mode paradoxal : d'un côté, un humanisme juridique (autonomie de volonté, individualisme) apparent et, de l'autre côté, des exigences inapparentes d'une certaine classe sociale pour laquelle dans « le Droit – et strictement dans le Droit - que sera inscrite, décrite et consacrée [sa] « règle du jeu » (Arnaud, 1974 : 4).

D'un point de vue technique, la méthode de l'analyse structurale appliquée au Code Napoléon recouvre les méthodes (données documentaires et orales) de l'analyse de contenu retenues pour la présente recherche et dans laquelle prévaut les points de vue des énonciateurs. Cette connexité conforte le choix pour une analyse structurale du Droit algérien. Mais, d'autres motifs militent, également, en faveur de cette option. À titre d'exemple, on peut citer les particularités liées au type même de recherche élaborée entre le droit et le religieux. La recherche tend à recueillir le point de vue de l'énonciateur, soit les actrices/sujets dans mon étude, exprimé dans une forme langagière, plutôt qu'à se concentrer sur la forme du texte (sens du texte) qui trouve réponse dans l'aptitude de cette technique de communication à le faire. À l'instar d'Arnaud, l'analyse structurale du Droit algérien aspire à comprendre la signification véhiculée par les normes juridiques, sous l'angle des mots choisis et des expressions retenues. De surcroît, cette technique postule la relativité du sens des termes, compte tenu de la fonction syntaxique qu'ils occupent. Autrement dit, un mot n'acquiert sens que dans ses connexions avec les éléments et dans le système d'appartenance, parce qu'il :

« Dérive de ses relations, ses parentés et ses contrastes avec les autres termes du discours. Le sens que le locuteur donne aux mots qu'il choisit est donné par la combinaison des relations de ce terme avec les autres termes de son discours, c'est-à-dire sa position dans la structure d'ensemble du discours. » (Bourgeois & Piret, 2006 : 183)

On peut également avancer comme argument en faveur de l'analyse structurale pour analyser le Droit algérien qu'elle fournit le moyen de rendre compte de l'implicite du texte à travers son expression explicite. Ceci a pour effet de contribuer à la déduction de l'interaction entre les différents concepts mis en évidence par le texte législatif et de dégager en quoi leur signification est structurante de l'énoncé, plutôt que l'inverse.

Finalement, l'option de l'analyse structurale comme méthode d'analyse du Droit algérien se dégage de son fonctionnement à répondre à des conditions strictes. Arnaud explique son choix par l'utilité de son application sur un corpus à la fois réduit (unicité) et fermé (entièreté). Cette contracture exigée du volume semble trouver compensation dans l'attrait de sa compréhension. Pareille modération préserve,

également, la fiabilité dégagée du processus mis en œuvre. Toutefois, en ce qui concerne la présente étude, l'analyse structurale fera l'objet d'un resserrement plus pointu. L'attention a été attirée sur le corpus portant sur quelques dispositions qui, comme on tentera de le démontrer ultérieurement, configure le statut juridique, social et familial des femmes algériennes et particulièrement des musulmanes croyantes. Le travail d'analyse s'effectuera, donc, sur les relations lexicales au sein d'un texte (C.a.f.), sur les échanges avec d'autres textes (Constitution et C.c.a.), afin de voir ce qui sous-tend ce réseau d'échanges (Arnaud, 1973 : 53) et la structure qui le soutient.

Sans s'étaler sur cette problématique, qui sera largement discuté au sein de la Deuxième partie de cette étude, il est liminaire de noter que le Droit algérien, jusqu'en 1975 et même à présent, est un reflet du droit positif français. Par l'effet de la colonisation, le Code Napoléon a été exporté en terre colonisée considérée comme un Département français (Grimaldi, 2013). Le paradoxe de cette situation est que, ce même droit du colonisateur, qui, pour des considérations raciales, culturelles et cultuelles, a fait l'objet d'exception dans les colonies (Loi sur la laïcité de 1905 non applicable en Algérie, l'universalité de la citoyenneté met à la marge les Algériens considérés comme « sujets »⁷² sera reconduit à l'indépendance pour gérer les droits des Algériens.

Par ailleurs, en 1975, date de la promulgation d'un Code civil algérien, le législateur fait fi des réformes françaises apportées au Code Napoléon. Or, comme Arnaud le retrace, le Code civil de 1804 fait preuve d'une initiative d'unification des lois françaises de droit privé et d'abrogation, entre autres, des lois romaines, et coutumes générales et locales. Conséquemment, ce code transcrit la préoccupation étatique de maintenir une paix sociale de la classe bourgeoise, mais également le contrôle de la famille considérée comme une :

« Petite patrie qui est à l'image et au service de la grande. La famille est, en effet conçue selon le modèle patriarcal, avec un antiféminisme très marqué qu'illustrent les multiples déclarations misogynes de Napoléon. Le divorce et l'adoption sont considérés comme d'éventuels facteurs dissolvants de la famille légitime; quant à l'enfant naturel, il est véritablement traité en paria parce qu'il représente une menace pour l'ordre social. Non seulement le Code civil ne marque pas le triomphe de l'individualisme libéral, mais il porte de graves atteintes à l'égalité civile héritée de la Révolution. » (Halpérin, 2012 : 13)

⁷²Pendant la colonisation, le statut de « sujet français » correspondait à une privation de citoyenneté, c'est-à-dire qu'un.e algérien.ne ne « jouit ni des droits civils, ni des droits politiques. » (Weil, 2005 : 95).

Si l'effet de l'histoire coloniale de la France en Algérie trouve raison de l'usage du Code Napoléon, il est permis de se questionner sur sa pérennité après une lutte de libération du joug colonial. Comment un pays qui opte pour un projet de développement national, économique, social et juridique inscrit dans la voie socialiste en rupture avec le système colonial continue à se doter d'un Code civil conçu pour répondre à une vision et à un ordre social bourgeois, et à faire du « mimétisme juridique » (Bugnicourt, 1973 : 1239) ? Les Accords d'Évian en donne une explication : la reconnaissance de l'indépendance de l'Algérie s'accompagne de la préservation des intérêts (économiques) de la France, ce qui signifie le maintien des structures et donc du droit ancien et sa reconduction officielle jusqu'en 1975.

Entre cet héritage colonial et l'avènement d'un droit au contenu socialiste (autogestion) avec des références islamiques (droit de la famille), entre une législation de transition et une législation inspirée (consciemment ou inconsciemment du modèle rejeté), la prégnance des catégories juridiques positives s'observe encore dans la formulation de la législation algérienne, y compris le C.c.a. et le C.a.f. Dès lors, et au-delà des reconductions et des retouches (algérianisation et arabisation de la législation), le système originel (colonial) demeure : la colonialité perdure. Et dans cette continuité de fait et de droit, la juxtaposition de règles disparates pourrait, probablement, ne pas manquer d'abriter des contradictions entre elles et avec la réalité complexe environnante.

Eu égard à cette influence du C.c.f. sur le législateur algérien, la reprise de la métaphore du jeu des échanges qui caractérise ce code revêt une pertinence pour l'étude du Droit algérien. L'élaboration diachronique du Droit algérien fait ressortir, en toile de fonds, la logique du Code Napoléon. En effet, le legs colonial et la reconduction postindépendance du Code napoléonien confèrent toute la pertinence de l'analyse structurale effectuée par Arnaud sur ce dernier. L'analogie entre les règles juridiques et les règles du jeu nécessite de rechercher la règle du jeu, ses bénéficiaires, les conditions pour prendre part au jeu, les mises, les enjeux, les coups permis et les coups interdits, ainsi que les éléments servant à maintenir le déroulement et la pérennisation du jeu. Arnaud en arrive à identifier la règle de l'échange pour préserver l'ordre bourgeois au fondement de l'ordre juridique napoléonien.

Dans le cadre de ma recherche, cette analyse contribue à repérer la règle du jeu au sein d'une normativité axio-juridique puisée dans la norme religieuse de la doctrine médiévale, qui, comme il le sera démontré en Deuxième partie, prend essence dans la Constitution en instituant l'*islām* comme religion de l'État et, dans une continuité dans le C.c.a. qui commande aux juges de recourir aux principes du droit musulman en cas de vide juridique, et dans une application dans le C.a.f. La lecture d'Arnaud « ni exégétique ni dogmatique » et encore moins de reconstitution historique du C.c.f. perçoit la « structure comme réalité

dans une attitude plutôt que structurelle, structurale, cherchant à renvoyer à la structure comme syntaxe [...] pour entrer dans une lecture synchronique » (Arnaud, 1973 : 18-19). Dans le cadre de cette recherche, la technique de l'analyse structurale du Droit algérien s'inspire de l'étude d'Arnaud et tout comme elle, pose des postulats d'organisation du Droit algérien :

- Le C.c.a. se comprend autant comme un système d'échanges économiques (transmission de personnes et de biens) que de communication (discours juridique) tout en s'appuyant sur une source religieuse évoquée par la Constitution et formulée dans le C.a.f.;
- L'analyse structurale des dispositions pertinentes de ces textes législatifs ouvre sur une profusion de réalités observables (socio-économique, historique, idéologique), mais elle se concentre sur celles qui ne sont pas explorées : les relations sociales de sexe et l'idéologie qui les régule;
- À l'instar d'Arnaud, cette analyse du Droit Algérien s'appuie une « sémiologie de la signification » (Arnaud, 1973 : 20). Cette approche du système législatif permet de dégager des indices de communication et de repérage du Code des codes (C.c.a. et C.a.f.). Compte tenu de la caractéristique du contexte de l'Algérie post indépendance, indéterminé entre la tradition et la modernité, on peut qualifier ce Code, entre autres, d'être néo-patriarcal.

Le concept de néopatriarcat proposé par Hisham Bashir Sharabi est né d'un constat sur le système politique, économique, social, culturel des sociétés arabes contemporaines. Leur organisation aux lendemains de l'indépendance s'édifie dans des « structures hybrides, traditionnelles et semi-rationnelles... où coexistent modernité et patriarcat dans une union contradictoire » (Sharabi, 1996 : 83). La configuration se remarque par un Gouvernement et par une représentation du père détenant un rôle axial dans l'expression du pouvoir. Les gouvernés, tout comme les membres de la famille, déclinent des comportements façonnés dans le rituel, le consensus, la soumission, la coercition, la violence et le conformisme (*Ibid.*). L'analogie entre les différents statuts conduit à relever que les interactions, nées de la cohabitation de ces attitudes, opèrent dans une verticalité qui évolue sous tension. En parallèle, la cellule familiale de ces sociétés fonctionne dans une promotion de la hiérarchisation entre les hommes et les femmes. La domination masculine est présentée comme une attribution de la Nature et du Divin. Dès lors, ce socle commun entretient une logique de supériorité innée d'un sexe sur un autre, à laquelle les dispositions légales n'échappent pas. Le Droit algérien, conçu dans une hybridité entre des sources matérielles (civile et religieuse) et deux pensées juridiques dichotomiques, sa codification duale constitue un espace de confrontation d'un pluralisme normatif mêlant la modernité et la tradition. La formulation paradoxale d'une égalité dans la loi fondamentale et d'une inégalité de la loi ordinaire conduit à proposer

qu'à la table de jeu du divorce désamour se joue la règle du néopatriarcat. On se réserve d'approfondir ultérieurement cet aspect.

Dans l'immédiat, l'archéologie tracée par Arnaud du Code Napoléon peut être transposée au C.c.a. Toutefois, mon intérêt se porte sur quelques dispositions de ce code, de la Constitution et du C.a.f. Ainsi, le modèle identifié par l'auteur a inspiré le tableau suivant:

Joueurs	Postulat de l'égalité citoyenne pour les femmes et les hommes		
	Matrimonial	Classe des statuts	Relations statutaires
Statut des joueurs	-relation matrimonial entre eux : épouse-époux -exclusion des célibataires, des divorcé.e.s et veuf.ve.s	-âge similaire de mariage (19 ans) - femme mariée	Infériorisation de l'épouse par rapport à l'époux : - Tuteur pour se marier - paternalisme - Conditions pour divorcer – autoritarisme sur la femme mariée
Enjeux du divorce	Mises en jeu : Droit de divorcer <i>Ṣadāq</i> ou l'équivalent		
	Potentialités du jeu : Épouse : -Obligations pour accéder au divorce : - Obligation d'apporter la preuve du tort (divorce pour préjudice) - Obligation de restitution du <i>ṣadāq</i> ou son équivalent (divorce pour désamour) Époux : -Prérogative de divorcer -Aucune preuve pour divorcer -Possibilité de dommages et intérêts en cas d'abus de la prérogative		
Partie en action	Recherche de structure : analyse du divorce désamour (conditions posées) Gage : perpétuer le mariage malgré le désamour Perpétuer les enjeux par la restitution du <i>ṣadāq</i>		
Règle déduite de jeu	RÈGLE DU NÉOPATRIARCAT		

Tableau 6. – La table de jeu du divorce désamour ou la règle du néopatriarcat

Pour les fins de la présente étude, le corpus législatif a fait l'objet d'un découpage thématique, d'un repérage des thèmes communs et, en fonction de la pertinence par rapport à la question de recherche, d'une sélection des passages pertinents, c'est-à-dire significatifs pour le thème concerné. Ceci a contribué à la préparation de l'analyse sémantique des dispositions légales selon une grille composée des axes majeurs de la technique qui correspondent, également, aux étapes de l'exercice d'analyse. Dit dans les termes descriptifs de l'analyse structurale, le canevas tient compte de la disjonction et de l'analyse sémantique. Le premier fait état de la relation entre les éléments du discours selon les critères de l'homogénéité, de l'exclusivité et de l'exhaustivité entre eux. Alors que l'analyse sémantique survient dans une seconde étape. Son objectif vise à mettre en lumière la structuration des relations (parallèles, hiérarchiques ou croisées) établies entre les disjonctions relevées.

On est au fait que cette analyse disposerait d'une fiabilité supplémentaire s'il y avait eu un accès aux archives parlementaires retraçant les débats autour de l'adoption des textes retenus. Néanmoins, leur indisponibilité trouve une modique consolation dans les quelques contributions universitaires y référant et qui seront utilisées lors de l'analyse. Mais leur usage ne peut être envisagé comme une réutilisation de données qualitatives.

3.1.2.3 Analyse structurale de contenu

Pour saisir la méthode d'analyse structurale de contenu, il est utile d'avoir une idée de l'analyse de contenu car elle entretient des liens de filiation avec elle. L'une et l'autre représentent l'analyse de contenu de communication.

D'une part, l'analyse de contenu est souvent considérée comme « une technique de recherche pour la description objective et, systématique et quantitative du contenu manifeste de la communication » (Berelson cité par Bardin, 2013 : 21) ou « une démarche discursive de reformulation, d'explicitation ou de théorisation de témoignages, d'expériences ou de phénomènes » (Paillé et Micchielli, 2016 : 6). On la voit également comme un « ensemble disparate de techniques utilisées pour traiter de matériaux linguistiques » (Henri et Moscovici, 1968 : 36). Conséquemment, l'attrait envers l'analyse de contenu fait ressortir des traits de rigueur et de transcendance de l'évident et du simple et contribue à saisir la « complexité humaine » (Morin, 2008). L'objectif résulte alors des « des inférences valides. Celles-ci concernent les destinataires des messages des textes, le contenu de ces messages ou les destinataires des messages » (Landry, 1997 : 330). Et ces inférences résultent de « l'articulation entre la *surface des textes*, décrite et analysée (du moins certains éléments caractéristiques) et les *facteurs qui ont déterminé ces caractéristiques*, déduits logiquement » (Bardin, 2013 : 45). Dit en d'autres mots, c'est une technique descriptive et analytique des données. Et la démarche d'analyse dirige vers la compréhension du sens de la communication.

D'autre part, cette technique de recherche n'échappe pas aux critiques. On lui reproche de cataloguer les faits à travers des opérations de déconstruction et de reconstruction du matériel discursif brut, souvent opulent et hétérogène. Et la catégorisation est un procédé de :

« Classification d'éléments constitutifs d'un ensemble par différenciation puis regroupement par genre (analogie) d'après des critères préalablement définis. Les catégories sont des rubriques ou classes qui rassemblent un groupe d'éléments (unités d'enregistrement dans le cas de l'analyse de contenu sous un titre générique), rassemblement effectué en raison des caractères communs de ces éléments. Le critère de catégorisation peut être sémantique (catégories thématiques : par

exemple, tous les thèmes signifiant l'anxiété seront rassemblés dans la catégorie « anxiété », alors que ceux qui signifient la détente seront regroupés sous le titre conceptuel « détente », syntaxique (les verbes, les adjectifs), lexicaux (classement des mots selon leur sens avec appariement des synonymes et des sens proches), expressifs (par exemple, catégories classant les divers troubles de langage). » (Bardin, 2013 : 150-151)

L'opération de taxinomie met en action trois procédés : la déduction ou techniques de boîtes *a priori* (à partir du cadre conceptuel et des hypothèses); l'induction ou techniques des tas *a posteriori* (catégories construites selon les interprétations des sujets), et les techniques inductivo-déductives qui associent les catégories prédéfinies et les catégories post-définies (Martinic, 2006 : 194). Sans se renier mutuellement, ces opérations de catégorisation peuvent se compléter. Ainsi dans une recherche qualitative sur les personnes provenant d'autres univers culturels, à l'exemple de la présente recherche, le catalogage inféré du schéma conceptuel ne peut dépeindre au préalable des catégories qui ne ressortent que du matériau recueilli. Certaines vont émerger du matériel analysé. Et les procédés mixtes, admis par l'analyse structurale de contenu, permettent de mettre en évidence l'incidence des paramètres culturels dans l'agir, libre ou déterminé, du sujet de recherche. En effet, de manière comparable avec l'analyse de contenu, la technique d'analyse structurale de contenu contribue à saisir la réalité des personnes approchées, c'est-à-dire leur vision du monde et l'organisation de celui-ci et les solutions qu'elles déploient face à des problèmes, et qui peuvent être reliés à des « schèmes fondamentaux (...) à partir desquels s'articule, selon un art de l'invention, analogue à celui de l'art musical, une infinité de schèmes particuliers » (Rémy, 1996 : 205). L'analyse structurale de contenu aide à identifier ces schèmes fondamentaux. Pour ce faire, cette technique reprend à son compte les principes théoriques de la sémantique structurale de Greimas (1986) pour une analyse du signifié, c'est-à-dire du contenu et pour une description de la signification sans vouloir retenir l'organisation du signifiant. Dans cette optique, l'analyse structurale de contenu consiste à :

« Saisir non pas le mode de manifestation du sens, non la forme ou la pratique discursive, mais bien le mode d'existence du sens comme tel, c'est-à-dire ce par quoi ce qui est évoqué se constitue en « réalité » perceptible, ou concevable tout en se dotant de propriétés spécifiques. » (Hiernaux, 2010 : 56)

Schématiquement c'est une méthode qui s'applique en deux temps : la reconstruction du texte en unités textuelles et leur mise en relations. Cette démarche s'appuie sur la sémantique structurale qui couvre trois particularités : étendre les méthodes linguistiques aux sciences humaines; analyser le « signifié » afin de s'introduire dans l'univers des « significations » plutôt que de s'attarder sur l'organisation apparente

du « signifiant »; étudier les textes à partir de « micro-univers linguistiques » en faisant ressortir l'agencement implicite, de l'apparence figurative, en dégagant les multiples niveaux du signifié. La sémantique structurale retient, plutôt, la relation de disjonction au sein d'une unité de sens (T1) comme la forme minimale constitutive de sens. Ceci permet l'émergence des couples d'unités de sens (A1, B1), et d'unités de sens qui les contre-définissent (A1/B1) en tant que réalités spécifiques. On peut prendre comme exemple pour illustrer le propos de Hiernaux, les réalités des mots « homme » et « femme » qui forment une paire opposée puisque l'un est la contre-définition de l'autre, et vice-versa. Mais la relation de disjonction qu'ils font naître donne à penser et à exprimer la totalité initiale de l'universalisme abstrait, aveugle aux différences, et qui se trouve dans le projet positiviste spécifique de Kelsen.

Dans la systématisation de l'analyse structurale de contenu, Hiernaux conçoit une articulation entre les unités de sens au fondement de la production de « structures en parallèle » (Hiernaux, 2010 : 58). Ainsi, la jonction se réalise lorsque le terme d'une disjonction s'associe à celui d'une autre disjonction pour créer lui-même une association et ainsi de suite. L'ensemble formera alors une arborescence qui prendra la forme d'un éventail, par reproduction du même schème, alors que le croisement des termes des disjonctions associées prendra la forme de structure croisée. Les multiples configurations mettent en évidence, non seulement les ressemblances, mais aussi les différences et les positionnements et donc les rapports au sein des structures.

Concrètement comment opère l'analyse structurale de contenu ? La mise en œuvre de l'analyse structurale de contenu nécessite différentes opérations. Cela passe par la segmentation du texte en unités de sens dispersées, par l'identification des disjonctions, et des structures associées. Pour précision, l'entretien fait l'objet d'un découpage en unités élémentaires de sens, lesquelles subiront un codage puis un classement taxinomique et une mise en rapport de codes ou des catégories (relations parallèles, relations croisées ou relations hiérarchisées) afin d'établir les disjonctions formant structure, dégager à travers les associations les différents jeux de significations et cerner les enjeux.

Dans le cadre de la présente recherche, une analyse structurale de contenu des entrevues réalisées auprès des musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne à Montréal, le tableau des structures parallèles dégagées s'inspire du travail de Hiernaux sur l'immigrant maghrébin (Hiernaux, 2010 : 61). Du fait de certaines affinités de proximité culturelle, géographique, linguistique, probablement de religion et de déracinement de l'objet (homme immigrant maghrébin) avec ma propre recherche (femme exilée d'un pays du Maghreb), l'analyse structurale appliquée par l'auteur orientait vers son adoption à ma propre

problématique. Sans former de paires, le présent travail pourrait être regardé comme une contribution à la connaissance du sujet « actant » en quête de pouvoir. L'actant étant alors :

« Un personnage qui peut jouer des rôles différents et plusieurs actants peuvent jouer un même rôle (occuper un même statut actantiel). Les relations que les actants peuvent entretenir entre eux sont au nombre de trois : des relations de communication, de désir et de pouvoir. Ces relations mettent les actions en interaction deux à deux. » (van Campenhoudt, Marquet et Quivy, 2017 : 279)

Sur le plan pratique, la grille de codification élaborée au cours du travail d'organisation, de classification et de codification des entretiens semi-directifs avec les participantes, puis la grille d'analyse ont servi de repères pour situer les éléments du texte et permettre les allées et venues entre les parties du texte. Le tableau ci-dessous expose les disjonctions formées des unités de sens opposées et les structures des relations parallèles d'insertion.

Ainsi la colonne de droite renferme les totalités de disjonctions présentées sous la lettre (T). Alors que les colonnes de gauche renferment les paires opposées formant disjonctions selon 4 niveaux : 1) le mariage (A) et le divorce (B); 2) l'espace juridictionnel selon le choix délocalisé (A) et localisé (B); 3) le rôle du référent religieux dans la rupture matrimoniale face à la prérogative de l'époux (A) et au pouvoir du juge (B) et 4) le rapport à la norme religieuse et à la normativité axio-juridique en harmonie (A) et en désharmonie (B). À partir de ces structures parallèles, le point de vue des participantes fait état d'un état d'esprit, vis-à-vis du religieux et du Droit algérien, en termes d'injustice, de discrimination, d'inégalités, et d'une conduite en exil qui se dégage de l'émergence et de la mise en œuvre d'une autonomie en lien avec l'action de rupture matrimoniale. Cette initiative sera vue comme le moment fondamental de l'adoption d'une règle personnelle (affranchie de la règle patriarcale de la norme religieuse et de la règle néo-patriarcale du C.a.f.) articulée à leurs expériences exiliques. Suivant les consignes de Hiernaux, le tableau de structures parallèles se présente ainsi :

Statut de mariée A Union matrimoniale et désamour	Statut de divorcée B Rupture matrimoniale et agentivité	Totalité des disjonctions T Liberté décisionnelle
Espace A Choix juridictionnel Juridiction et loi algérienne	Espace B Choix juridictionnel <i>For</i> du Québec et loi du <i>for</i>	Totalité des disjonctions T Autonomie de volonté
Religieux A Divorce religieux A Pérennité de la prérogative de l'époux	Civil B Divorce civil B Pouvoir du juge	Totalité des disjonctions T Institution neutre

(à suivre)

Harmonie avec norme religieuse et normativité axio-juridique A Collectivité du croire Profil conformiste Profil légaliste	Désharmonie avec norme religieuse et normativité axio-juridique B Individualité du croire Profil dissident Profil stratège	Totalité des disjonctions T Innovation et l' <i>islām</i> exilique Projet d'accord Union <i>halal</i>
		Règle personnelle : ni patriarcat, ni néopatriarcat

Tableau 7. – Tableau des structures optionnelles présentes pour les participantes

L'exploration des données recueillies lors des entretiens semi-directifs et la systématisme de la démarche (incluant le support informatif de traitement des données) seront exposées au point 3.2.2. du présent chapitre. L'analyse des relations entre unités de sens et des croisements de structures permettra de reconstituer les vecteurs de sens et occupera un versant substantiel de la Seconde partie de cette recherche.

3.2 Choix des méthodes

La reconnaissance d'une démarche scientifique pose l'exigence de mettre à l'épreuve les faits présentés dans une recherche. Et la méthode permet d'en faire la description et de donner l'explication à travers un ensemble d'éléments rationnels. Dans le cadre de ce travail, la notion de méthode s'entend comme « l'ensemble concentré d'opérations mises en œuvre pour atteindre un ou plusieurs objectifs, un corps de principes présidant à toute recherche organisée et un ensemble de normes permettant de sélectionner et de coordonner les techniques » (Pinto et Grawitz, 1971 : 289). Dit autrement, la méthode permet de cheminer dans la compréhension du sujet au moyen d'instruments utilisés, de manière rationnelle, pour répondre aux interrogations, vérifier les hypothèses et concrétiser l'objectif assigné à la recherche.

L'étude du divorce désamour s'inscrit dans le registre de la recherche qualitative qui place la focale sur les acteurs, entités concrètes, sur leur façon de penser, de parler, d'agir et d'interagir, de coopérer et d'affronter un contexte ou une situation (Dumez, 2011 : 49). L'objectif ne cible pas l'inférence de lois universelles puisque les propos s'incarnent dans un environnement circonscrit et ne valent que dans celui-ci. Il tente plutôt de parvenir à une compréhension des propos en lien avec un cadre circonscrit et au moyen de questions structurées par le « comment ? » et le « pourquoi ? ». La démarche permet de mettre en exergue les mécanismes en œuvre derrière les paroles et les actions individuelles en situation. Pareille optique repose sur des méthodes axées sur la collecte de données, telles que l'observation directe, l'observation participante, les entrevues, les notes du chercheur et les documents. Parmi cette batterie

de méthodes, celles qui réfèrent aux données documentaires (3.2.1.) et aux entretiens semi-directifs (3.2.2.) paraissent susceptibles d'aider à mener cette recherche.

3.2.1 Données documentaires

Ces données se composent des *'āyāt* (3.2.1.1) et des dispositions légales algériennes en lien avec le divorce dans la tradition islamique (3.2.1.2.).

3.2.1.1 *'Āyāt qor'ānia*

Au préalable, l'exposition de quelques caractéristiques du mariage aident à approcher le divorce dans le *Qor'ān*. Le texte divin formule le mariage dans une forme contractuelle (*'aqd al-nikah*) à durée indéterminée, sans précision quant à son expression orale ou écrite. Ceci laisse présumer, a contrario, une interdiction de toute union conclue, par contrat verbal ou écrit, pour une période temporaire (*zawaġ al-mūwaqqat*) ou comme mariage de plaisir (*zawaġ al-mut'ā*). C'est d'ailleurs la position des Écoles juridiques sunnites qui le perçoivent comme l'expression du phénomène prostitutionnel fondé sur l'oppression des femmes et notamment des épouses rejetées par leurs époux. C'est à l'opposé de l'École juridique shi'ite (École *ja'farite*) qui admet cette pratique aux origines préislamiques. En revanche, le droit de contracter un mariage sans durée déterminée, ne signifie pas imprescriptibilité. La dissolution du lien conjugal est donc admise et permise. Mais la prérogative du divorce revient-elle de manière exclusive et unilatérale à l'époux comme le soutient la doctrine médiévale ? Cette attribution correspond à ce qui est communément nommé sous le vocable de répudiation. Pour tenter de répondre à la question, le moins qui puisse être fait est de se pencher sur le Livre saint. Alors que la *sūra* 65 porte le titre de divorce (*talāq*), elle comporte sept *'āyāt* sur 12 (7/12) relatifs à la période de viduité ou *idda*. Il faudra scruter d'autres *'āyāt* répartis sur plusieurs sourates pour avoir une vision plus précise de la désunion.

À travers le prisme du *Qor'ān*, le tableau 9 énumère les *'āyāt* associées au divorce. Leur présentation se fait sur deux panneaux. L'un se conforme au classement des *sūrāt*, tel que la recension d'Othman le préconise, c'est-à-dire une chronologie selon l'ordre décroissant des plus longues aux plus courtes, à l'exception de la première *sūra* (*Al-Fatiha* ou l'Ouverture) (voir tableau 8).

La vulgate contemporaine conserve cette organisation du *Qor'ān* (*nuzum al-qor'an*) attribuée au troisième *ḥalīf*-Compagnon du prophète qui a dirigé la communauté émergente de croyant.e.s une douzaine d'années après le décès de celui-ci. Les *'āyāt* sont identifiés par mots clés et à ce stade, selon la traduction en français de Denise Masson. Leur contenu, exposé dans sa version originelle et dans les traductions de celle-ci sera discuté dans une perspective comparée et dans une analyse structurale dans la seconde partie

de ce travail. Le second panneau abrite ma proposition d'agencement, selon un tracé linéaire, du dispositif de la rupture matrimoniale dans le *Qor'ān* composé de sourates révélées d'abord à la Mecque, puis à Médine.

1-Différend matrimonial

Différends	De la part de la femme	De la part de l'homme
Refus d'accomplir le devoir conjugal <i>nuṣūz</i>	Q 4 :34	Q 4 :128
Réconciliation <i>ṣulḥ</i>	Q 4 :35	Q 4 :128
Serment d'abstinence <i>ḥudūd-Allāh</i>		Q 2 :226, et Q 58 :2 à 4

2-Modalités et conséquences du divorce

Principes Divorce Délai de viduité (<i>ḥudūd-Allāh</i>) <i>ṣadāq (mithaq ghalid)</i>	Q 66 :2 Q 65 :1	Q 2 :229 Q 4 : 20-21
Cas de figures Serment du dos (<i>zahr</i>) Divorcée (<i>mutaliqat</i>) Femmes ménopausée ou ménorrhée Femmes enceinte	Q 2 :226= 4 mois	Q 58 : 2-3-4
	Q 2 : 226 =3 mois	Q 65 :4
	À l'accouchement	
Options à l'expiration du délai : Décision	Q 2 : 227 Q 2 :227	Q 65 :2 Q 2 : 231 Q 2 : 232 (ne pas décourager la reprise) Q 65 :2
Hébergement Besoins (en cas d'allaitement) Selon les ressources Demande de mariage <i>ṣadāq</i> <i>ḥudūd-Allāh</i>	Q 2 : 226 Q 2 :241 Q 2 : 233 Q 2 : 235 Q 2 : 229 Q 2 : 236 Q 2 : 237	 Q 65 :7 Q 4 : 21 Q 4 :20
Situation spécifique de l'exil à Médine	Q 60 :10	Q 60 : 11

3-Commandements divins

Prescription et <i>Ḥudūd-Allāh</i>	Q 65 :5 Q 2 :229	Q 4 :19 Q 58 :3 ; Q 65 :1
--	---------------------	------------------------------

Tableau 8. – Diptyque des paires d'āyāt sur le divorce et indices d'un processus de divorce à l'amiable

3.2.1.2 Dispositions légales

Le corpus de cette recherche se compose d'extraits des textes législatifs algériens concernant les femmes dans leur ensemble, en tant que citoyennes et ceux les concernant dans leur statut d'épouses désirant

mettre fin à la relation matrimoniale. Les dispositions pertinentes sont puisées dans trois catégories de textes : la Constitution, le Code civil algérien (C.c.a.) et le Code algérien de la famille (C.a.f.). Cet ensemble de normes juridique appelle quelques remarques préliminaires. Dans la perspective positiviste, la Constitution se conçoit comme un ordre juridique, c'est-à-dire une norme fondamentale qui assure la validité des normes juridiques subséquentes. Or, le C.a.f. réfère à un critère de rattachement distinct de la Constitution. Formellement, ce code fait partie du dispositif légal, mais matériellement, la validité de la majorité de son contenu (conditions du mariage, divorce, filiation, *kafala* (tutelle de l'enfant orphelin ou abandonné), succession), relève du *fiqh*, en tant que source doctrinale de la normativité juridico-religieuse. Quant au C.c.a., il est prévu qu'en cas de silence de la loi, il y a le recours au droit musulman. En conséquence, le Droit algérien se compose de sources différentes et l'ensemble étale une convivialité ambiguë à l'égard des femmes. Cet aspect d'un « Droit, [comme] ensemble peu convivial » (Arnaud, 1989), rend compte de la nature complexe du système de Droit algérien et de son décalage par rapport à la société contemporaine qu'il est censé régir. L'enchevêtrement normatif et ses disjonctions feront, d'ailleurs, l'objet d'une discussion au sein de la seconde partie de cette recherche. En attendant, l'intérêt pour les dispositions concernant les femmes ressort du paradoxe législatif configuré par une égalité citoyenne entre les hommes et les femmes (Constitution) et une hiérarchie entre les hommes et les femmes au sein même de la famille (C.a.f.) confortée par la possibilité donnée au juge de « se prononcer selon les principes du droit musulman (C.c.a.). Enfin, l'accessibilité à ces données écrites a été rendue possible à partir de deux lieux de repérage : le site du Conseil constitutionnel algérien qui abrite l'ensemble de la législation algérienne et celui des archives de la publication étatique de diffusion des lois, ou Journal officiel de la république algérienne.

À la lumière des questionnements portés par cette étude sur le divorce désamour, une sélection acérée s'est faite à l'intérieur de ces textes. L'analyse s'attardera sur les dispositions relatives à *l'islām* (art. 2 Constitution et art. 1 C.c.a.), à l'égalité citoyenne (art. 32 Constitution) et au divorce (art. 48 à 57 bis C.a.f.). Cependant l'englobement de ces dispositions dans un ensemble juridique hétéroclite nécessite de saisir leur interaction et la règle qui la sous-tend.

Pour rappel, ce travail s'est également intéressé à la réception du divorce désamour par les juridictions du Québec et celles d'Algérie. L'idée d'un corpus de jugements et d'une analyse comparative a germé très tôt. Sa pertinence était motivée par le questionnement de Janet Halley en préface de l'ouvrage de Pascale Fournier, *Mariages musulmans, tribunaux d'Occidentaux*. En effet, la professeure se demandait, relativement aux causes familiales « comment les États occidentaux, qui accueillent un afflux considérable

d'immigrants musulmans, doivent-ils traiter les règles, apparemment étrangères à leur système juridique, du droit islamique de la famille sur lesquelles ces nouveaux résidents et citoyens ont construit leurs mariages ? » (Fournier, 2013 : 17). Et le divorce désamour fait partie de ces catégories à connotation hybride (juridique et religieux).

Toutefois, la mise en œuvre de cette aspiration a vite été confrontée à deux types de problèmes liées à la disponibilité des décisions. Du côté des tribunaux du Québec, l'accès aux décisions judiciaires pouvait ne pas être un obstacle en raison de leur publication, intégrale ou sommaire. Le travail consiste, plus, à identifier les jugements contenant des indices explicites d'évocation du divorce désamour ou des traces implicites de restitution d'une somme d'argent à l'époux en lien avec ce type de divorce. D'ailleurs rapidement une grille de recherche a été élaborée comprenant quelques indications comme :

- L'identification des parties (ascendance algérienne, musulmane et épouse demanderesse)
- La formulation expresse ou tacite du mariage désamour ou de la restitution du *ṣadāq* (et si celle est demandée par l'époux ou proposée par l'épouse)
- Le dispositif du jugement et donc les motifs de la décision.

Plus concrètement, le déroulé de la recherche a conduit à la consultation des collections numériques de la Société québécoise d'information juridique (SOQUIJ), du Centre d'accès à l'information juridique (CAIJ) et de l'Institut canadien d'information juridique (CanLII). La recherche s'est également entourée de balises liées à l'espace, au temps et aux thèmes. En ce qui concerne l'espace, la recherche porte sur des jugements rendus par la Cour supérieure, chambre de pratique de Montréal, Longueuil et Laval. La Région métropolitaine de Montréal abrite une population algérienne qui s'est installée dès son arrivée au Québec (voir tableau en Annexe I). Et cela explique également le choix de la période couvrant la décennie 2001-2011 qui correspond au flux exilique des Algérien.ne.s pendant la Décennie noire (guerre civile). Quant au choix thématique, la recherche s'est faite à partir du mot « *ḥul'* » et de ses formes orthographiques décelées dans la littérature francophone et anglophone qui lui est consacrée, directement ou indirectement : « *khol'a* », « *khola* », « *khul* », « *khol* » et « *el/al khul* ». Et pour élargir les possibilités de repérage des jugements en lien avec mon objet de recherche, d'autres termes ont été utilisés, tels que : « islam », « *Islām* », « musulman.e.s », « divorce religieux », « divorce musulman », « divorce islamique », « divorce religieux musulman », « divorce religieux islamique », « divorce shari'ique » et « demanderesse algérienne ».

Sur une soixantaine de décisions rendues, au cours de la période visée, par la Chambre familiale des Cour supérieures de Montréal, Longueuil et Laval, concernant des couples d'ascendance algérienne, aucune

référence ne vise le divorce pour désamour. Quoique, certains traits religieux figurent dans les demandes de divorce enregistrées au Québec, comme le versement du *ṣadāq* (communément désigné en Occident et au Moyen-Orient par *mahr*) ou le prononcé du divorce dit religieux. Cependant, la démarche entreprise pour trouver des jugements touchant spécifiquement au divorce désamour s'est avérée infructueuse.

Du côté des juridictions algériennes, l'accès est plutôt incertain. D'une part, la publication systématique des décisions accuse un retard, et d'autre part, leur mise en ligne sur Internet, pour celles qui le sont, est exceptionnel. Le choix envisageable est de se déplacer sur place. Une éventualité qui prend en considération une logistique organisationnelle qui fait défaut. Néanmoins, si le déplacement à Alger devenait impossible, est-ce qu'il était possible de trouver l'information auprès du Consulat d'Algérie à Montréal ? En effet, tout changement dans l'état est, habituellement, enregistré sur les registres concernés impliquant les ressortissants algériens au Québec. Au regard de cette formalité, une demande a été adressée au Consul d'Algérie à Montréal, à l'effet de consulter de manière anonyme et confidentielle, les tableaux (si tant qu'il en ait) de la situation matrimoniale des Algérien.ne.s à Montréal. Après plusieurs semaines, un rejet a été signifié, par courriel. Le motif avancé était qu'une insuffisance de personnel pour superviser le travail de tri et de confidentialité ne permettait pas de donner une suite positive à la demande. Après cette réponse, les chances de disposer de décisions judiciaires pour étudier le rapport entre le juge et le référent religieux ont été annihilées. L'incorporation des décisions judiciaires de divorce rendues par les juridictions locales et algériennes a donc été abandonnée.

3.2.2 Données orales

Le divorce désamour ne pouvait faire l'objet d'une observation directe ou participante compte tenu de sa survenance antérieure à la mise en contact avec les participantes. Corrélativement, l'usage de notes du chercheur sur le terrain observé perdait de son utilité. À l'inverse la prise en compte des *'āyāt qor'ānīa* et des dispositions légales est apparue nécessaire à la compréhension du divorce désamour par un groupe précis de femmes musulmanes et pratiquants d'ascendance algérienne, exilées, résidant à Montréal et ayant demandé le divorce auprès des juridictions locales. Ce fait permet de saisir le devenir de la normativité axio-juridique algérienne en contexte d'exil et la logique de leur choix de divorcer à Montréal sous la loi séculière. La saisine de sens oriente, inéluctablement, vers l'usage de l'entretien comme outil de communication.

Ce point met l'éclairage sur l'outil méthodologique privilégié, soit l'entrevue semi-dirigée (3.2.2.1), la grille d'entretien servant de guide (3.2.2.2), le recrutement des participantes (3.2.2.3), le déroulement des entretiens (3.2.2.4) et le traitement informatique (3.2.2.5).

3.2.2.1 Outil méthodologique : entrevue semi-directive

D'emblée, il faudra souligner que le divorce désamour rend impossible l'observation directe de ce mode de rupture matrimoniale : la connaissance de ce dernier intervient souvent après que la décision soit prise. Ce type de divorce ne permet pas non plus le recours au questionnaire, car il occulte certaines informations indispensables à la saisie de la notion, comme par exemple, les motivations menant à l'initiative de la démarche de divorce. Ces éléments factuels produisent une sélection de fait et aiguillent vers une méthode plus réaliste : l'entrevue semi-directive. Elle se définit comme une entrevue :

« Semi-préparée, semi-structurée et semi-dirigée. Ce qui signifie que le chercheur prépare son entrevue, quoique de manière non fermée, qu'il propose un ordre des interrogations et guide la conversation, sans toutefois l'imposer. Bref, l'entrevue est préparée mais elle demeure ouverte à la spécificité des cas et à la réalité de l'acteur. » (Paillé 1991 : 4).

Cet outil permet le contact direct avec les participantes et le recueil de leurs perceptions sur les thématiques abordées. L'entrevue semi-directive fournit ainsi un espace d'expression, en toute liberté, d'une parole vivante qui autrement serait circonscrite, si elle s'exprime, à un cercle privé (familial, amical ou professionnel) et rarement public. En raison de l'évasure qu'il déploie, il est possible d'y puiser des informations inconnues, inattendues et probablement pertinentes. En autres, celles qui motivent leur comportement et lui donne sens. Ce déploiement de la subjectivité des participantes, de l'expression de leurs points de vue et de leurs démarches actives dans la concrétisation de la rupture matrimoniale implique une interaction avec la chercheuse. Certes, ce moyen privilégié d'entrer en contact avec les personnes, aménage la possibilité « d'appréhender et [de] rendre compte des systèmes de valeurs, de normes, de représentations, de symboles propres à une culture ou à une sous-culture » (Michelat, 1975 : 230). L'entretien comporte également un avantage pour le chercheur, celui d'être « une forme d'exercice spirituel visant à obtenir l'oubli de soi, une véritable conversion du regard que nous portons sur les autres dans les circonstances ordinaires de la vie » (Bourdieu, 1993 : 1406).

Toutefois, cette proximité génère une dynamique qui comporte au minimum trois biais, en lien avec le dispositif de l'enquête, avec la posture sociale respective des participantes et de la chercheuse, et le contexte même de l'enquête (Poupart, 1997 : 193). Pour mieux contrôler ces biais, mais surtout pour

mieux accueillir la parole des participantes et faire le recueil des informations véhiculées, il fut nécessaire de préparer un guide d'entretien.

3.2.2.2 Grille d'entretien

La réalisation de l'entretien semi-directif repose sur l'élaboration d'un guide d'entretien préliminaire qui a été modéré après les deux premières entrevues. Eu égard à la charge émotionnelle liée aux raisons du divorce, il fallait être attentive à l'impact des questions sur l'état sentimental de la participante. Ceci signifie, éviter toute incursion maladroite dans cette zone expérientielle, parfois traumatisante, et de faire remonter les souvenirs douloureux (des liens conflictuels ou des regrets de la rupture). Pour ce faire, il devenait primordial de trouver un équilibre entre les questions sur l'expérience de divorce désamour et l'émotion de son évocation. À titre d'exemple, plutôt que de poser la question sur l'expérience elle-même, on a débuté l'entretien par une question non directive sur le quotidien après le divorce. Ces raisons ont conduit, également, à écarter les termes ou expressions équivoques, inintelligibles et longues, à la faveur de questions simples, courtes, limitées en nombre et parfois subversives afin d'amener les participantes à exprimer leurs points de vue sans retenue. En laissant parler les participantes, on a noté que le déroulement de l'échange s'est orienté vers des terrains inattendus (sur la différence sexuelle dans le divorce, le retour vers le texte sacré et l'interprétation individuelle du *Qor'ān*, etc.) qu'il fallait intégrer au canevas initial. Pour une entrevue de 1 : 30, il y avait dix-sept questions.

La grille d'entretien restructurée se compose de quatre parties majeures : 1) questions descriptives de la relation matrimoniale - obstacles et aide obtenue afin de comprendre comment est perçu le divorce ainsi que les premières expériences de femme monoparentale; 2) questions de clarification des sentiments afin de saisir les motifs de divorce (perte de sentiments); 3) questions plus intimes pour comprendre le rapport au religieux et au droit; pour apprendre sur le rôle joué par des tiers (imam, famille-ami.e.s, avocat.e.s), sur le choix de la juridiction compétente; étudier leur entendement du *hul'* en tant que restitution du don marital, sur le C.a.f.; 4) informations sociodémographiques. En amont et en aval, les questions se voulaient plus générales. On s'est également gardé la possibilité d'ajouter des questions d'éclaircissement ou de rebondissement au fur et à mesure de leur pertinence au cours de l'entretien.

Les premières entrevues exploratoires ont sensibilisé sur un point fondamental : le climat de confiance. Sa mise en place a permis rapidement d'écarter, d'une part, le biais de la réponse conforme à l'attente, et d'autre part, d'éviter à la chercheuse et au chercheur de se trouver dans le dilemme de la confiance totale ou de la défiance absolue (Bourdieu, 1997 : 7). Dans cette optique, la posture réflexive sur soi, plutôt que morale, oblige le chercheur d'adopter une distanciation par rapport à ce qui est dit. Grâce à ce

recul l'entretien se conçoit mieux comme une collaboration entre deux partenaires (Savoie-Zajc, 2009 : 345). Une telle perception du rôle de chacune et de chacun au cours de l'échange facilitera, alors, la participation, la proximité et l'efficacité du contact interpersonnel. Cependant, ce retrait ne présume nullement une absence d'écoute, à la fois soutenue et attentive.

Enfin, le troisième critère accorde une attention particulière aux conditions reliées au mode de collecte des données, aux actrices impliquées, et à la séquence de rencontre qui formalisent la réalisation des entrevues. Dans le but d'appréhender les rapports entretenus par les participantes avec le droit et le religieux, l'étape de la constitution d'un échantillonnage a été la plus ardue.

3.2.2.3 Recrutement des participantes

Alvaro Pires attribue à l'échantillon une portée informative. Selon l'auteur, il constitue :

« Une petite quantité de quelque chose pour éclairer certains aspects généraux du problème : c'est étudier ceci pour appuyer un au-delà ; c'est l'idée d'extrapoler, de déplacer, de transcender, de mettre en rapport, ou encore de donner une idée ou un éclairage sur quelque chose d'autre à l'aide d'un ou de plusieurs éléments pouvant s'y rapporter. »
(Pires, 1997 : 132)

Cette dimension instructive initiale présume de « bien choisir ses informateurs » (Kaufmann, 2013 : 43). Cependant, structurer un échantillon ou choisir des informateurs, l'une et l'autre opération présume une action, celle d'effectuer une sélection : une opération qui « réfère au processus général de décider, de cibler, non seulement l'objet de l'étude, mais aussi l'angle par lequel on souhaite l'approcher » (Savoie-Zejac, 2007 : 101). Or, cette étude est confrontée à une palette réduite quant au recrutement puisque d'un côté, la population féminine musulmane d'ascendance algérienne installée au Québec ne figure pas dans les statistiques. Cette absence de dénombrement soulève la difficulté de les repérer, à partir d'une localisation précise, et de tenter de trouver une information sur leur divorce. De l'autre côté, ma démarche a relevé l'inexistence de structure organisationnelle regroupant, au sein de leurs membres, des pratiquantes d'ascendance algérienne ayant divorcé au Québec. Aux contraintes du recrutement se pose celle de la pertinence de l'élaboration d'un échantillon. De manière plus claire, l'étude du divorce désamour, qui se situe à l'échelle micro-individuelle, trouvera-t-elle des personnes intéressées à en parler ? Dans l'hypothèse qu'il y en ait, cette étude nécessite-t-elle un large échantillon pour déceler une perception d'inégalité juridique par cette catégorie de femmes ? Est-ce qu'un seul cas ne serait pas illustratif de l'ensemble de ce type de situations ? En effet, le fait que la même normativité axio-juridique et norme religieuse s'applique à toutes les épouses musulmanes, indépendamment de la nationalité, de

l'ethnie ou du lieu de résidence, désireuses de divorce par *hul'* nécessite-t-il, d'un ou plusieurs cas pour démontrer la mise en œuvre de l'inégalité juridique ? Ce questionnement renvoie à la description de l'échantillon au niveau de la taille, du type et du processus de sa constitution.

Au niveau de la taille, la littérature en matière de méthodologie de recherche distingue entre l'échantillonnage à partir d'un cas unique (*single case*) et à partir de cas multiples (Pires, 1997 : 154). Concernant cette dernière éventualité, deux principes sont avancés : la diversification et la saturation. Le premier permet d'avoir « une vision d'ensemble ou [...] un portrait global des problèmes ou des situations » (Pires, 1997 : 177). Tandis que le second, soit la saturation empirique, elle « désigne le phénomène par lequel le chercheur juge que les derniers documents entrevues ou observations n'apportent plus d'informations suffisamment nouvelles ou différentes pour justifier une augmentation du matériel empirique » (Pires, 1997 : 180). Et dans la présente recherche, on a pu observer, d'une part, que la diversification des expériences n'élimine pas l'uniformité de l'application de la normativité axio-juridique et du référent religieux doctrinal. Dit autrement, toutes les épouses musulmanes désireuses de sortir d'une relation matrimoniale marquée par la défection sentimentale, qui ne souhaitent pas invoquer un préjudice, se voient appliquer les dispositions sur le *hul'*, et ce, quelle que soit leur localisation géographique. D'autre part, dès les premiers entrevues, l'information sur le divorce désamour devenait répétitive en ce qui concerne le divorce conditionnel des épouses au regard du divorce inconditionnel des époux, la compréhension religieuse du *hul'* et l'application du C.a.f. en contexte d'exil : une annotation qui n'a pas été démentie par les entrevues postérieures. Il semblait clair qu'à ce niveau, les données recueillies ou à recueillir, ne pouvaient apporter des informations nouvelles et utiles à ma recherche. Il fallait aussi garder à l'esprit, que la taille de l'échantillon, en recherche qualitative, vise à atteindre deux objectifs : une saturation et une variabilité maximale des réponses (Bloor & Wood, 2006 : 165-166). Par ailleurs, la taille de certaines recherches qualitatives confortait la réalité de mon terrain et qu'« une douzaine d'entretiens bien ciblés peut suffire à atteindre l'objectif de saturation » (Khon et Christiaens, 2014 : 77). De surcroît, au niveau opérationnel, le déroulement des entrevues dans une forme dialogique (entre interviewé.e/intervieweur et intervieweuse), s'est échelonné sur une période de trois ans. Il aurait été coûteux en termes de temps et sans gains compensateurs de continuer à en chercher plus puisque la variabilité des réponses à la question de recherche était atteinte. Sans compter que la cartographie du terrain s'est dessinée sur des paramètres spécifiques d'inclusion et d'exclusion.

En effet, les conditions de recrutement s'organisaient autour du principe d'inclusion qui renferme une dimension d'homogénéité interne, c'est-à-dire une expérience de divorce désamour au Québec au cours

de la décennie 2001-2011, une origine régionale (ascendance algérienne), une appartenance religieuse (*islām*), un parcours exilique engagé à la même période (arrivée au Québec au cours des années 90), une résidence d'au moins cinq ans à Montréal ou sa banlieue, une tranche d'âge (entre 20 et 60 ans), un niveau d'instruction et une occupation professionnelle. Conséquemment, toutes les personnes qui ne répondent pas à ces conditions étaient exclues de la recherche.

Quant au processus de recrutement, la prise en contact du terrain a d'abord débuté avec un rapprochement de quelques associations de femmes musulmanes. L'aridité du terrain a conduit à solliciter quelques mosquées fréquentées par des personnes d'ascendance algérienne, en posant des affichettes sur les murs dans leur espace. Nos coordonnées sont restées plus d'une année sur les tableaux d'annonces ainsi qu'au niveau du Centre culturel algérien et des CLSC de Côte-des-Neiges, de Saint-Léonard et de Saint-Michel (arrondissements présumés de concentration d'une population algérienne). Là également aucune manifestation n'est signalée. En revanche, la mise à contribution du réseau amical a donné fruits. La première salve de cinq personnes répondant aux critères retenus a été rencontrée, entre avril et septembre 2012. Les rencontres ont fourni des noms de connaissances directes ou indirectes. Les entrevues avec la seconde salve, composée de deux personnes référées, se déroulent de manière sporadique entre janvier 2013 et août 2015.

On peut retenir que la réalisation du recrutement de sept participantes s'est effectuée par le biais de la stratégie de l'échantillonnage en boule de neige. Et à partir de ce réseau restreint, cinq autres personnes ont accepté de participer à la recherche à la fin de l'année 2015. En résumé, l'échantillon a été constitué par le réseau amical et par boule de neige. Cependant, quelques perturbations ont affecté la stabilité de la taille de l'échantillonnage. On a vécu la rétractation de certaines personnes, (3 parmi les 12) à la dernière minute et parfois sur les lieux même de la rencontre. Les motifs avancés étaient qu'elles ne se sentaient pas prêtes à divulguer leurs histoires intimes ni leurs perceptions sur *l'islām* ou alors qu'elles étaient freinées par le manque de familiarité à participer à des recherches. Il fallait songer à leur remplacement. D'autres ont fait preuve de réticence à signer le formulaire de consentement par crainte d'être reconnues au sein de leur cercle de connaissances. Les engagements d'une anonymisation des données et des patronymes n'étaient pas un gage de garantie suffisant et rassurant. Il faut noter que pour cette seconde catégorie, le règlement du Comité pluri-facultaire d'éthique de la recherche (CPER) prévoit la possibilité de faire une entrevue, sous anonymat complet et en conformité avec l'exigence éthique universitaire. Pareille situation est prévue par le formulaire d'accompagnement du certificat, au point 2.2.2, qui réfère à l'éventualité d'un consentement verbal :

« Quand cela s'avère impossible ou inapproprié de recourir au consentement écrit en raison du contexte de recherche (p. ex. contraintes culturelles, méthodologiques ou autres, populations analphabètes, risques inhérents à la divulgation de l'identité des participants, etc.), le consentement peut être recueilli de façon verbale. Dans ce cas, le chercheur doit documenter avec le plus de précision possible le processus d'obtention du consentement (p. ex. en enregistrant le processus ou en notant dans un journal de bord la date de l'obtention du consentement des sujets et le moyen utilisé : téléphone, rencontre en personne, etc.). »

Il est généralement recommandé de laisser quand même au participant un document écrit relatant les informations pertinentes à son consentement et les coordonnées du chercheur. Ce document peut prendre la forme d'un formulaire de consentement, sans espace réservé à la signature du participant.

Cependant, les chercheurs ne doivent pas laisser de documents écrits aux participants si cela risque de compromettre leur sécurité ou le caractère confidentiel de leur participation. Ce peut être le cas pour des projets de recherche se déroulant dans un contexte politique délicat ou des projets effectués dans des zones de guerre ou de conflits. » (Ceres-Cper-Ceras, 2015 : 5)

Dans ces conditions, la poursuite des entrevues ne s'opposait pas aux principes de l'éthique de la recherche si la préservation de l'identité des participantes était assurée. La confidentialité portait sur l'anonymisation des données et des patronymes. Il nous fallait comprendre que même si les participantes faisaient preuve de générosité en divulguant leur vie privée, elles refusaient, malgré la possibilité de l'usage de pseudonymes, de laisser une quelconque trace de leurs vrais noms ou de leurs signatures. Tout risque d'identification devait être écarté comme le montre le tableau des données ethno-sociolinguistiques inclus postérieurement. En bout de ligne, l'éventail des participantes s'est réduit à douze personnes alors qu'il aspirait à former un groupe de soixante-dix femmes.

3.2.2.4 Déroulement des entrevues

Aux fins de la réalisation des entrevues, une ébauche de guide d'entretien avait été élaborée. Mais après la première rencontre, un raffinement et une adaptation des questions ont été nécessaires. D'autres corrections apportées après la seconde entrevue ont conduit à la forme définitive. Quatre (4) questions ouvertes constituent l'armature de ce document. Elles portent sur le rapport à la normativité axio-juridique du C.a.f. et de l'islam en général, la compréhension religieuse du divorce désamour, le choix du for québécois pour divorcer et les raisons de ce choix.

Munie du guide d'entretien et d'une tablette tactile (Ipad), on a procédé à des entrevues sur deux lieux distincts : la résidence des participantes et la Chaire de recherche du Canada, Islam, Pluralisme et

Globalisation, qui logeait à la Faculté de Théologie et de Sciences des religions, aujourd'hui Institut des études religieuses, au sein du Pavillon Marguerite-d'Youville de l'Université de Montréal. Quant aux entrevues chez les participantes, leur réalisation a eu lieu aux domiciles de certaines d'entre-elles. Et nombreuses parmi elles se sont installées, après leur divorce, en dehors de Montréal. Aussi, tout déplacement vers la Chaire soulevait divers problèmes (transport public, garde d'enfants, disponibilité en fin de semaine ou en soirée). Il a semblé plus simple de contourner ces contraintes logistiques en optant pour des entrevues à domicile, même si cela devait en créer quelques-uns pour moi (transport en commun ou en taxi, parfois à des heures tardives).

Concrètement le déroulement des entrevues s'est effectué selon un rituel similaire comprenant trois grandes étapes. La première consiste à exposer le projet doctoral après les salutations d'usage et l'explication du processus de l'entretien semi-directif. La seconde étape prend en charge le recueil des consentements par la signature des formulaires correspondants ainsi que le consentement des participantes à ce que je puisse employer une tablette tactile personnelle (iPad). Finalement, l'enchaînement de l'entrevue elle-même. La durée maximum de chaque entrevue s'étend sur 1 : 30. Toutefois, la prise de note n'a pas été exclue compte tenu de l'opposition de certaines personnes à être enregistrées, en plus de ne pas signer le formulaire de consentement, ceci reflétant une cohérence dans l'attitude. Cependant, un tel usage comporte un risque de faire naître des biais par le filtrage des propos et de freiner le rythme de la conversation. Dans l'ensemble, ces entrevues enregistrées ou notées se caractérisent par la prolixité de la parole recueillie. La liberté laissée aux participantes a permis d'intégrer des bribes de leurs trajectoires exiliques. Ceci laisse voir leur rapport au divorce au féminin, leur positionnement au quotidien face à l'islam et les difficultés rencontrées dans l'obtention des mesures accessoires au divorce (notamment relativement au régime matrimonial). Au fur et à mesure de la réalisation des entrevues, le choix de l'entretien semi-directif paraissait être un bon équilibre entre la spontanéité du propos des participantes et la possibilité de corréler l'entretien avec les objectifs de la recherche.

Une fois les entrevues compilées, leur transcription a été faite personnellement. L'inconvénient majeur relié à cette contrainte est le temps alloué à l'exercice. Mais il ressort un avantage de la production personnelle du verbatim, c'est celui de pouvoir faire une pré-analyse au fur et à mesure des transcriptions. Ceci n'aurait pas été possible si la transcription avait été réalisée par une tierce personne.

3.2.2.5 Traitement informatique

Le traitement et l'analyse des entrevues réalisées est effectué à partir du logiciel d'analyse de données qualitatives : NUD-IST (Non-numerical Unstructured Data Indexing Searching and Theorizing). Le choix porté sur ce logiciel s'explique par deux raisons : la recherche doctorale et l'expérience. Pour la première raison, le type même de la recherche doctorale, recherche critique comprend une phase de collecte de données qualitatives. Et le logiciel facilite les tâches mécaniques de codage. Quant à la seconde, elle s'explique par la familiarité développée par une pratique antérieure. Engagée, en 2001, dans une recherche sur la médiation familiale dirigée par le Professeur Pierre Noreau de la Faculté de droit de l'Université de Montréal, j'ai été introduite, dans une formation sur le tas, à l'usage de ce logiciel. Et j'ai continué, par expérience, à le mettre à profit dans d'autres recherches.

Ce type de logiciel développe une organisation des données qui permet ultérieurement une analyse des données, c'est-à-dire la mise en œuvre d'un processus en deux étapes « qui implique un effort explicite d'identifier les thèmes, de construire des hypothèses (idées) telles qu'elles émergent des données ainsi que de clarifier le lien entre les données, les thèmes et les hypothèses conséquentes » (Tesch, 1990 : 113).

De manière concrète, les entrevues ont été transcrites en format Word. Puis, elles ont été enregistrées de manière systématique et transférées, au fur à mesure de leur disponibilité, dans le logiciel de traitement de l'analyse qualitative des données. Après cela, leur lecture subséquente avait pour but l'identification, le repérage, l'isolement, la segmentation, l'organisation, la codification et la décontextualisation des données. Le travail de découpage et de codage a permis l'émergence et la conception d'une grille de codification, c'est-à-dire le classement des thèmes dégagés par le contenu des entrevues et mutuellement exclusifs et de leur attribuer les extraits (ou unités de codage) pertinents, incluant les silences, les onomatopées, etc. La grille de codification a été insérée dans le logiciel. L'arbre de codification créé a accueilli les unités de codification, c'est-à-dire l'ensemble des extraits repérés et rassemblés en unités individuelles de sens. Insérées dans une arborescence hiérarchique, ces unités reflètent les critères de compréhension *per se* en dehors du contexte, et de communication d'une information complète. À ce stade, pour valider la grille de codification et les unités de codification, un pré-test individuel a été effectué afin de vérifier la codification avec une ou deux entrevues. Cette opération préventive, avait pour but de détecter les éventuelles failles de la codification et de procéder à l'amélioration de celle-ci. On est au fait de la pertinence d'un test en inter-juges, quant à la vérification de la justesse de la codification. Mais à défaut, l'effort s'était appliqué à établir une correspondance entre le contenu des entrevues, les thèmes dégagés, les unités de codage et la grille de codification. Et à la suite

de la lecture des entrevues transcrites et enregistrées et à leur codage, l'itinéraire s'était poursuivi par un travail de décontextualisation – recontextualisation des extraits sous la forme d'un rapport. Les unités de sens sont rassemblées afin d'aborder l'étape analytique ultérieure de recherche d'un « sens continu » (Tesch, 1992 : 18). Finalement tout le travail de sécabilité des entrevues a eu le mérite de permettre d'entreprendre une pré-analyse au fur et à mesure de l'assemblage des unités sous les thèmes appropriés. Postérieurement, aux fins de l'analyse, la lecture croisée et transversale des extraits significatifs a facilité l'extension du regard sur la totalité des données collectées lors des entrevues.

3.3 Considérations éthiques : la posture de la chercheuse de l'intérieur ou le Muslim Woman Standpoint

La posture de la chercheuse face à son objet/sujet s'est déployée tout au long de la recherche dans « un processus de conscientisation de soi et de la production de sens » (Rondeau et Paillé, 2016 : 6). Les quelques réflexions inférées à partir de ce travail vont être exposées subséquemment en deux points majeurs : la réflexivité de la chercheuse (3.3.1) et les dilemmes du terrain (3.3.2).

3.3.1 Réflexivité sur sa propre subjectivité

En partant des propos des participantes pour comprendre leur rapport à la normativité axio-juridique, c'est-à-dire prendre le sujet/ actrice et son expérience de femme comme objet de recherche, le regard du chercheur passe d'une mise à distance à une proximité avec celui-ci. Et tenant compte que la présente étude est de nature scientifique axée sur le doute plutôt que la conviction du chercheur, il est essentiel de réitérer la posture située retenue. Toutes ces considérations mettent en lien un questionnement sur la réceptivité de la connaissance dégagée de la parole des personnes situées dans les interstices du Droit algérien. La réflexion s'étend également au travail du chercheur appartenant à une minorité racisée. Cette double interrogation traverse le point quatre et nécessite au préalable une clarification terminologique avant de discuter du chercheur de l'intérieur et des balises éthiques posées dans la production de sa connaissance située.

3.3.1.1 Précision terminologique

De manière métaphorique, Chantal Maillé décrit les « femmes racisées » comme « un couteau que l'on enfonce dans la peau, il fait mal, mais il est précis comme un scalpel et il met en relief la construction de la race plutôt que de l'éviter » (Maillé, 2015 : 253). Et dans une observation plus empirique, la sociologue souligne l'association de ces femmes à « une expérience sociale, façonnée à la fois par l'héritage d'un

passé déshumanisant et par les disparités de pouvoir et d'injustices raciales toujours persistantes » (Hamrouni, 2015 : 13). Antérieurement Naïma Bendriss et Jean-René Millot se sont penchés sur le discours racisant construit sur ce groupe de femmes pour le décrire comme « un élément trouble et troublant, ce qui signifie qu'il constitue un danger pour l'ordre social, une menace à l'unité et à l'intégrité sociales » (Bendriss et Millot, 2012 : 188). Dans un registre plus expérientiel, Leïla Benhadjoudja dépeint le « soi-même racisé » (Pagé, 2015 : 136) comme la personne « issue d'un groupe altérisé et racisé, ayant une expérience de l'immigration, féministe, arabe et identifiée comme musulmane » (Benhadjoudja, 2015 : 50).

Avant de poursuivre, il est impératif de clarifier le terme « arabe » qui est souvent attribué à toutes les personnes qui parlent arabe et dont l'ensemble forme une nationalité (Rodinson, 2002 : 13). Et ce, quelle que soit la religion, l'ethnie ou la nationalité. L'Arabe se perçoit comme l'« habitant d'origine des anciennes colonies maghrébines, l'individu de culture arabe ou bien le Maghrébin indifférencié et [qui est] nommé « Arabe » par ses interlocuteurs blancs » (Mathis, 2003 : 131) ou alors il est « an oversexed degenerate, capable [...] of cleverly devious intrigues, but essentially sadistic, treacherous, low » (Said, 1979 : 287) ou encore celui qui est « le subordonné culturellement différent ». La description coloniale de la femme arabe, musulmane, algérienne correspond soit à « une créature sensuelle, indolente, en proie à l'ennui, prisonnière du harem comme l'oiseau en cage », soit à une « servante ou l'esclave, contrainte par son mari à un incessant labeur » (Clancy-Smith, 2006 : 25). Des traits qui demeurent encore performants parce que « les termes « Arabes » et « Musulmans » sont devenus des catégories d'un système de classification culturel-religieux qui est brandi pour refuser les droits les plus fondamentaux à la population indigène [en France] » (Clancy-Smith, 2006 : 32 à 35). Cette représentation de la femme arabe, musulmane, algérienne se retrouve, de manière implicite et parfois involontaire, mais pérenne dans le regard contemporain posé sur elle. L'histoire coloniale nourrit, à ce jour, cet impensé aussi bien collectif qu'académique, avec pour corollaire une racisation. Construit en deux paliers, le processus se caractérise par le décrochage et la compartimentalisation. Le premier consiste à extraire un groupe d'une appartenance nationale et à l'assigner dans une appartenance communautaire (l'altérisation radicale). La seconde étape se voue à l'enraciner dans une position sociale minorée (discrimination négative) (Poirier, 2010 : 197). À travers ce prisme de la racialisation, l'assignation à une identité vulnérabilisée par les labels, ethnique, culturel, religieux, politique, et autres, de la chercheuse racisée se manifeste par une identification à une Maghrébine indifférenciée et l'éliision du statut de chercheure. Il s'agit d'une double surcharge qui soulève un questionnement majeur : existe-t-il une connexion entre la légitimité de la production d'un savoir académique par une chercheure et la marginalisation sociale de son groupe

d'appartenance ? Dit en d'autres termes : la position académique reproduirait-elle la position sociale ? (Martin & Roux, 2015 : 6). Quelle place pour la chercheuse racisée de l'intérieur ?

3.3.1.2 Chercheuse racisée de l'intérieur ou le Muslim Woman Standpoint

Pour identifier la posture du chercheur, Daunais dresse une liste de dix attitudes à observer :

« L'empathie du chercheur; l'établissement d'un climat de confiance; l'acceptation inconditionnelle des propos; l'ouverture d'esprit; le sens de l'écoute et le respect des silences; l'encouragement verbal ou corporel fait à l'égard de la participante; la sensibilité du chercheur; l'utilisation de questions de précision ou de relance par le chercheur; la transposition temporaire du chercheur dans le monde de la participante. » (Daunais, 1993 : 96)

À la lecture de cette liste, apparemment non exhaustive, on se demande dans quelles mesures le positionnement subjectif du chercheur trouve place ? Et dans le cadre de ma recherche, comment le Muslim Women Standpoint (Benhadjoudja, 2015 : 50) peut-il répondre à l'exigence académique nécessaire à la production d'un savoir scientifique légitime forgé dans « l'hybris du point zéro » (Hurtado, 2009 : 31) ? Cette expression réfère au modèle hégémonique de production des connaissances qui tend à masquer, sous le label de l'universalité et de l'objectivité, le lieu sexuel, de classe et de race, dans l'énonciation de celle qui parle. Comment peut-on effectuer une recherche en étant dans un rapport de proximité (lieu de naissance, origine, langue et religion) avec l'objet/sujet de recherche, en l'occurrence, le groupe des Algériennes musulmanes en situation de divorce désamour ? Comment concevoir une production scientifique dans une position de « *outsider within* » (Collins, 1986 : 14) ?

D'emblée, l'optique de la connaissance située d'une chercheuse ouvertement affiliée à l'*islām* soulève un certain scepticisme quant à la validité de toute connaissance produite. En effet, un soupçon verbalisé d'une absence d'objectivité, d'une prévisible partialité, d'un potentiel prosélytisme et d'une irréfutable idéologie, pèse incontestablement, sur la présente démarche. Inéluctablement, au niveau de la réception épistémologique du travail, la caractéristique de « chercheuse du cru » (Diawara, 1985 : 17) pourrait devenir un handicap. Cette dimension subjective du chercheur a déjà fait l'objet d'une analyse par les féministes américaines critique du standard d'objectivité. Leurs travaux soulignés précédemment font état des épistémologies féministes critiques à l'égard d'un savoir omettant le contexte du sujet épistémologique (Alcoff & Potter, 1993).

Par ailleurs, un « savoir endogène », c'est-à-dire inscrit « dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs

exogènes qui sont encore perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs » (Hountondji, 1995 : 15) , aspire à se vouloir et se voir comme une alternative à un savoir teinté d'orientalisme et à un savoir islamologue désincarné, entre lesquels l'hétérogénéité des femmes musulmanes se trouve coincée dans une représentation monolithique et essentialisée. Car comme le rappelle Abdel Malek Anouar, à propos du savoir orientaliste, il s'agissait d'un savoir produit sur les peuples colonisés au service des politiques coloniales. L'objectif était de « figer les sociétés [colonisées] dans une altérité constitutive de caractère essentialiste afin de mieux assurer [leur] asservissement aux puissances coloniales » (Abdel-Malek, 1972 : 83-85). Ce savoir orientaliste charrie trois écueils : l'essentialisme, l'historicisme et le textualisme (l'étude textuelle aveugle sur les déterminations politiques, sociales et économiques traversées par ces nations colonisées). Pourtant, cette connaissance connue et reconnue se présente sous un label scientifique objectif et neutre.

À contrario, faut-il comme le relève Thomas Brisson, considérer que toute « reprise de la parole par un intellectuel arabe sur sa propre culture, [est] à rebours du canon occidental » (Brisson, 2008 : 511), voire de la tendance orientaliste, ouvre forcément sur une démarche « mal assurée de ses résultats »? (Le Goff, 2007 : 14). L'acuité de ce questionnement pourrait faire figure d'intrus dans une recherche déjà balisée par un ensemble d'exigences, mais le scepticisme risque d'en devenir une considération supplémentaire.

Pour toutes ces raisons, il faudrait donc souligner que cette recherche se singularise par une position de chercheure féministe, croyante, racisée, de l'« intérieur » (Flaschner, 2010 : 191), « autochtone » (Diawara, 1985 : 17) ou « insider » (Arweck et Sringer, 2002), mais également « outsider » (*Ibid.* Chryssides & Gregg, 2019) par rapport à la réception du travail effectué. L'adoption d'un point de vue située, ne signifie pas, non plus, comme le mentionne Bruno Latour « être limité ou spécialement « subjectif » (Latour, 2006 : 201-202). Néanmoins, cette place d'être de l'intérieur/de l'extérieur, dans un « entre deux mondes » (Brisson, 2008 : 515) contient, également, des limites qui renvoient à la responsabilité de la chercheure et à son éthique.

3.3.2 Dilemmes du terrain et balises objectives

L'exposé de ma posture de chercheure de l'intérieur permet de mettre en exergue les tensions liées à la proximité du terrain et les ambivalences qu'il a fait naître, mais aussi constitue un avantage pour la compréhension du terrain (3.3.2.1) et l'accessibilité aux personnes étudiées (3.3.2.2).

3.3.2.1 Chercheuse de l'intérieur : entre subjectivité et objectivité

Dick Pels observe qu'à trop tirer sur l'objectivité de la recherche scientifique et sur la neutralité du chercheur, la théorie du point de vue occulte la posture de celles qui en parlent (Pels, 2004 : 281). En effet, les personnes qui soutiennent la théorie du point de vue, partent elles-mêmes d'une position, celle de l'intérieur d'un groupe subissant l'oppression, mais surtout celle d'élite qui dispose du privilège de la parole. Le statut de porte-paroles (*spokespersons*) du groupe des dominées porte le risque, soit de donner une image erronée de la réalité vécue par le groupe, soit de voir ces représentantes s'ériger en groupe dominant à travers la conceptualisation d'outils de dénonciation de l'oppression. D'autant plus, qu'une théorisation de l'expérience réelle des femmes conduit à une généralisation. Comment concilier la généralisation de la théorie et la singularité de l'expérience ? Sandra Harding répond à ce défi avec la notion « objectivité forte » (Harding, 1993 : 71) qui soutient la prise en considération de l'expérience des femmes blanches et celles des femmes racisées pour parvenir à une connaissance moins faussée. Ceci relève de l'impossible relativement à cette recherche. L'expérience du divorce désamour est spécifique aux femmes musulmanes pratiquantes. Elle ne correspond à aucune réalité pouvant être vécue par d'autres femmes qu'elles, puisque le droit au divorce est partagé entre les deux sexes. Et l'expérience de la chercheuse lors du déroulement des entretiens a soulevé de nombreux dilemmes. La réflexivité, en tant que réflexion sur sa propre activité, a conduit à revoir quelques paramètres.

En premier lieu, la finalité de la recherche. On s'est demandé quelle était la plus-value d'une recherche menée de l'intérieur ? Quels avantages épistémiques génèrent-elles ? Dans l'étude du handicap Frédéric Flaschner se demande si « être chercheur de l'intérieur lui donne-t-il des savoirs supplémentaires, ou du moins, autres que ceux du chercheur de l'extérieur ? » (Flaschner, 2010 : 191). À partir de son travail d'anthropologie africaine, Paulin Hountondji répond affirmativement. D'après lui, le chercheur *inside* a « un immense avantage [sur ses pairs occidentaux] : celui de connaître souvent de l'intérieur, les peuples dont il parle, leur culture et leur langue, pour avoir grandi en leur sein et avoir lui-même appris à voir le monde comme eux, à sentir et à penser comme eux, ce qui lui rend infiniment plus aisée l'interprétation immanente des phénomènes qu'il décrit » (Hountondji, 1993 : 101). À l'inverse, Jean-Pierre Olivier de Sardan considère que l'appartenance à la communauté ne constitue nullement une « condition nécessaire d'un bon travail de terrain » ou encore une « garantie automatique d'un « plus » en termes de qualité ethnographique ou sociographique, et surtout, ne peut être érigé en « valeur » méthodologique cardinale » (Olivier de Sardan, 2000 : 431-432). La divergence des positions suscite d'autres interrogations : la connaissance de la langue, de la culture et le fait de partager le même système de

croyances, prédisposent-ils à la production d'une connaissance pour proche de la réalité, voire plus vraie ? À l'inverse, génèrent-ils une empathie nocive à la production d'un savoir scientifique ? Dans ce cas, la subjectivité du chercheur présume-t-elle d'une recherche sans intérêt scientifique ou d'une recherche tronquée et truquée lorsqu'elle porte sur le système de croyances et les personnes croyantes ? Il semble qu'au-delà de l'évaluation des avantages et des inconvénients d'être proche du terrain, le point essentiel du débat ressort du propos de Fatoumata Ouattara : la focale doit être mise plutôt sur « la lucidité du chercheur sur son positionnement méthodologique et épistémologique » (Ouattara, 2004 : 652).

De mon point de vue, la clairvoyance suggérée par Fatoumata Ouattara, permet d'une part, d'être en mesure de saisir les « allant-de-soi » et les « implicites » d'une conversation. Mais, d'autre part, être de l'intérieur ne signifie pas s'éloigner de sa fonction de chercheuse qui, dans l'interaction avec les actrices coreligionnaires, est absente. On pourrait plutôt considérer que la chercheuse de l'intérieur se trouve plutôt dans une double appartenance : celle de son autochtonie et celle de sa profession.

Par ailleurs, le lien d'appartenance (linguistique, culturel et religieux) dispose à l'introduction à la matrice d'interprétation, intrinsèque, présente chez les participantes. En conséquence, il n'est pas nécessaire pour la chercheuse de l'intérieur de faire l'effort de se convertir à une autre mentalité qui « [exige] le passage préalable par le rituel d'initiation » ni de passer par ce que l'auteur décrit comme le « temps de l'imbibition », nécessaire avant de prendre « de la distance » et de « dépasser le stade de la compréhension par dedans » et parvenir à une compréhension transcendante plus large, « la compréhension par le dehors » (Laplantine, 2001 : 193-194).

Toutefois, cette distance conduit, d'une part, à un questionnement sur soi-même et sur sa place dans cette compréhension éthique (classification à partir de catégories conceptuelles connues dans les sciences sociales). Entre le trop faire-dire et le peu faire-dire, l'équilibre recherché prendra part à la production de ce que Frédéric Flashner qualifie de « savoir fondé » (Flashner, 2010 : 193).

D'autre part, le contact au terrain a révélé dès les premières entrevues, le risque de « contre- transfert », c'est-à-dire « la somme totale des déformations qui affectent la perception et les réactions de l'analyste envers son patient; ces déformations consistent en ce que l'analyse répond à son patient comme si celui-ci constituait un imago primitif, et se comporte dans la situation analytique en fonction de ses propres besoins, souhaits et fantasmes inconscients – d'ordinaire infantiles » (Devereux, 1980 : 75). En effet, une formation initiale de la chercheuse, à la pensée occidentale, met-elle à l'abri d'une transposition des repères conceptuels habituels ? Est-ce que la chercheuse succomberait à la tentation de retravailler la représentation de l'univers de l'autre, de manière à l'assimiler au nôtre (celui d'une personne acculturée)

avec le risque d'un éloignement de la réalité ? Car comme le souligne Stuart Hall, le contre-transfert peut provoquer une « déformation de la perception et de l'interprétation des données, elle oblige le chercheur à la mise en place de résistances à ces réactions, qui prennent l'allure d'une méthodologie, et provoquent de nouvelles déformations » (Hall, 2007 : 16). La prise de conscience d'un sous-bassement culturel, professionnel, social et culturel contribue à la saisie, avec distance, de connaissances de la pratique religieuse ou des implicites culturels des personnes rencontrées.

3.3.2.2 Balises : réflexivité et tiers objecteur

En tenant compte de toutes ces considérations, la recherche de l'intérieur se conçoit plus comme une épreuve intellectuelle, personnelle, mais aussi « éthique » de responsabilité qui nécessite des « garde-fous » (Morelle et Ripoll, 2009). Au cours de cet exercice périlleux entre la proximité et la distance avec l'objet de recherche, il a semblé primordial de s'entourer de balises. D'autant plus que la recherche revêt les contours d'une aventure dans laquelle ni le code éthique ni le « coffre à outils » (Létourneau, 2006) du chercheur ne sont fournis pour la préparer. Il fallait recourir à des précautions éprouvées antérieurement par d'autres recherches : la réflexivité (Bourdieu, 2003 : 46) et le tiers objecteur (personnalisé par le directeur de recherche ou des collègues non-initiés au sujet ou disposant de points de vue distincts).

En ce qui concerne la réflexivité, Bourdieu affirme qu'elle vise :

« à saisir tout ce que la pensée de l'anthropologue (ou du sociologue) peut devoir au fait qu'il est inséré dans un champ scientifique national, avec ses traditions, habitudes de pensée, problématiques, évidences partagées, etc., et au fait qu'il y occupe une position particulière (celle du nouvel entrant qui doit faire ses preuves ou celle du maître consacré, etc.), avec des « intérêts » d'un type particulier qui peuvent orienter inconsciemment ses choix scientifiques (de discipline, méthode, objet, etc.).

Bref, l'objectivation scientifique n'est complète que si elle inclut le point de vue du sujet qui l'opère et les intérêts qu'il peut avoir à l'objectivation (notamment quand il objective son propre univers), mais aussi l'inconscient historique qu'il engage inévitablement dans son travail. » (Bourdieu, 2003 : 46)

Cette réflexivité a rapidement pris place dès les premières prises de parole par les participantes. Ces entretiens ont suscité un questionnement sur mon comportement (parole, attitude, regard). L'attention et l'écoute mises à disposition ont, indirectement, généré des réponses au-delà du cadre de la grille d'entretien. Ce débordement fait apparaître, à mon niveau, des dilemmes. Face à ce flux d'informations

non voulues : doit-on, veut-on ou peut-on poursuivre, détourner ou arrêter l'enregistrement ? Jusqu'où un chercheur peut-il aller dans l'écoute sans démontrer une part de voyeurisme ? Certains éléments de la vie conjugale ou de la nature du conflit matrimonial étaient exposés de manière libre, confiante et généreuse. Faut-il poursuivre l'écoute, pourquoi et quoi en faire ? Rechercher la perception des participantes a conduit à revivifier, chez certaines des souvenirs (souvent douloureux) et à mettre à nue une vulnérabilité émotionnelle à la périphérie de la présente étude. Mais que faire de ces confidences lorsque l'objectif est de collecter des informations ?

Même si les ouvrages de méthodologie regorgent de consignes de retenue dans l'écoute en corrélation avec la restitution de la parole des participantes, aucun modèle de conduite n'est proposé. Et paradoxalement, ces propos font quand même parties du point de vue des participantes. Tout sectionnement porte-t-il le risque d'affecter la parole exprimée puisque le « sujet est un hôte », à la fois invitant et invité (Lévinas, 1990 : 330) ? S'en remettant à cet esprit d'hospitalité, on s'est tournée vers une éthique personnelle pour adopter une attitude circonstanciée. C'est ainsi que le choix de l'arrêt de l'enregistrement est survenu chaque fois que l'intensité de l'émotion ou l'intimité du propos renvoyaient plus à une intrusion dans la vie des participantes qu'à une collecte d'informations.

La réflexion sur la seconde précaution, c'est-à-dire le recours à un tiers objecteur, est survenue au cours de la période d'analyse des données. Cette étape a ouvert sur une autre dimension, celle de l'objectivité par rapport à ma subjectivité. Le recours au tiers objecteur a servi de rappel dans le présent travail, des risques de substitution d'une interprétation personnelle à celle des participantes. Ce regard extérieur et objectivant, provient de deux groupes distincts. Le premier se compose de manière informelle, de quelques ami.e.s doctorant.e.s. L'implication dans un projet de longue haleine amène les intéressé.e.s à discuter de la pertinence de concepts théoriques ou méthodologiques, des déplacements des frontières disciplinaires et à confronter les idées. Mais, ces personnes partagent également, les incertitudes, les épreuves liées à leur statut académiques ainsi que le parcours quotidien et ordinaire d'un.e doctorant.e. Le second groupe se situe dans un cadre institutionnel. Les commentaires du directeur de la recherche, des professeurs et des candidat.e.s inscrit.e.s au Séminaire de recherche (2019-2020) au sein de l'Institut d'études religieuses ont sensibilisé au piège du « biais cognitif » (Lilienfeld, Ammirati et David, 2012 : 27). À l'opposé d'une posture dictée par des contraintes du programme académique, leurs implications sous forme de « réactions au projet doctoral », dans un espace de visibilité et de communication attentive et revigorante, éveillent une réflexivité personnelle aux conséquences majeures sur la recherche située. À titre d'illustration, on peut citer le rapport à la parole des participantes va de plus en plus tendre vers la

dissociation avec celle de la chercheuse, ou encore l'évolution de la pensée au gré des lectures découvertes ou alors recommandées. Par surcroît, cette source de décantation s'accompagne d'un autre bienfait, celui d'agir comme un palliatif à la « solitude du thésard » (Lhérété, 2015 : 22) sous la forme de prolongation des discussions entamées au cours du Séminaire.

3.4 Analyse des données

Après avoir expliqué la position de la chercheuse de l'intérieur, les questionnements éthiques rencontrés et les garde-fous posés, cette section est consacrée à la présentation des différentes étapes de la démarche entreprise pour la réalisation de la présente recherche : au niveau des analyses structurales (3.4.1) et au niveau de la stratégie de rédaction (3.4.2).

3.4.1 Démarche des analyses structurales

L'analyse des données discursives puisées dans des sources de production hétérogènes (textes religieux, textes législatifs, textes d'entretiens) s'est effectuée au fur à mesure de leur collecte et dans un déroulement progressif. Au commencement, l'enjeu de poser un regard croisé sur ces matériaux variés impliquait de trouver des facteurs de convergence. Le premier ressort de la possibilité d'appréhender les corpus sous l'angle de l'analyse structurale, c'est-à-dire l'analyse des corrélations des relations entre les unités textuelles identifiées et d'en dégager le sens global. Cette analyse structurale trouve application dans diverses disciplines (sciences des religions, droit, sociologie du droit) et présente des traits repérables : au niveau cognitif et au niveau de l'application. Pour le premier, le processus intellectuel fait référence à « un travail ou à une suite d'opérations effectuées sur un élément quelconque du monde et qui transforme cet élément en un autre élément (Mucchielli, 2007 : 1). Pour ce qui concerne la mise en œuvre, les analyses structurales renferment un *modus operandi* similaire. Chacune des techniques fait appel à la colligation des informations dans des corpus déterminés par l'objet de recherche, leur classement taxinomique et l'étude des intrications entre les éléments de communication. Il s'agit d'un découpage et d'une recombinaison orientés vers la mise en lumière de la signification donnée par les participantes à leur compréhension de la normativité axio-juridique du divorce incarné dans une action humaine. Le second point partagé par les formes d'analyses structurales recouvre la combinaison des résultats qui permet de transcender les clivages entre elles, de remettre au centre du débat académique la rupture matrimoniale comme un droit pour tou.te.s et de discuter le concept d'inégalité juridique en tant que principe systémique du Droit algérien. Le troisième facteur de convergence entre les données recueillies ressort de leur complémentarité pour rendre lisible le poids donné au religieux pour asseoir un

agenda politique d'octroi de privilèges aux seuls citoyens. Leur intrication exprime de manière contradictoire, une dichotomie : inclusion/exclusion; égalité/inégalité et non-privilège/privilège. Finalement, les formes particulières de l'analyse structurale, selon la discipline concernée, reposent sur un principe commun : la mise en relation des éléments de chaque corpus et le point de vue de l'actrice, à la fois objet et sujet de la recherche. La pertinence de choix portée sur l'analyse structurale relève de la possibilité d'extraire les significations religieuses, juridiques et expérientielles sous-jacentes à la logique d'action de divorce des actrices. Mais, cette démarche contribue à démontrer comment le droit en s'appuyant sur le religieux a rendu possible la mise en veilleuse des droits des femmes, à travers l'exemple précis du divorce désamour.

3.4.2 Stratégie de rédaction

L'analyse des données conditionne la stratégie de rédaction retenue. Dans les limites des données recueillies, la démarche comprend quatre (4) étapes. La première consiste à discuter le paradoxe du modèle égalitaire constitutionnel. La seconde fait état de la norme juridique implicite de l'inégalité juridique par la présentation du jeu normatif constitué par l'articulation des dispositions du texte fondamental (Constitution) et des textes ordinaires (C.c.a. et C.a.f.). La troisième escale ouvre sur la norme explicite d'une inégalité juridique intrinsèque à la normativité axio-juridique du divorce désamour par l'effet de l'interprétation de la *'aya* 229 de la *sūra* 2 à partir de son explicitation, le *ḥadīṭ* Habiba. Elle aspire à exposer avec distance ce que dit le *Qor'ān* à propos du divorce et ce qui a été dit par les commentateurs médiévaux en la matière. La corrélation entre ces deux pôles renvoie à la signification donnée au *ṣadāq* (don nuptial) en tant que clé d'acceptation de l'inversion de la prérogative masculine de la rupture matrimoniale. La mécanique de construction du sens du divorce désamour repose sur le déplacement de la fonction du *ṣadāq* : de condition de validité du mariage, il devient une condition de réalisation du divorce pour l'épouse en désamour. Le croisement de ces deux registres discursifs met en évidence la conception, l'adoption et la mise en place, en matière de divorce, de droits forts, performatifs, imprescriptibles et sacrés pour les époux, en contraste avec les droits faibles pour les épouses, appuyés par des références religieuses (Parole d'*Allāh* et paroles du prophète). L'étape suivante dépeint les points de vue des participantes sur les privilèges et leur interruption, dans les expériences vécues en contexte d'exil. Précisions que pour être complète, la démarche d'analyse va intégrer des thèmes spontanément abordés lors des entretiens. La richesse informative des matériaux recueillis a nécessité la prise en compte de ces éléments afin de rendre intelligible l'action posée par ces femmes au Québec plutôt qu'en Algérie. Et relativement à ces participantes, le tableau subséquent en donne une vue d'ensemble :

Données orales			Données documentaires		
Types de données	Nombre	Participant	Types de données	Nombre	Nature
Entrevues semi-dirigées	12	Musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne	Qor'ān	5	Sūrāt
			Législation	3	Constitution Code civil Code algérien de la famille

Tableau 9. – Tableau synthèse des données de la recherche

Finalement pour faciliter l'écriture ainsi que la lecture des résultats, et par souci de préserver l'identité des participantes en respect de leurs volontés, l'option d'une identification en termes alphanumériques à travers l'acronyme FAAM (femme d'ascendance algérienne musulmane) est retenue.

Participant	Origine ethnique Selon l'auto-identification des personnes	Diplôme Universitaire	Date d'installation au Québec	Durée du mariage	Formes de divorce	Nombre d'enfants	Situation matrimoniale actuelle
FAAM.1	Kabyle	1er cycle	2000	9 ans	Civil/hul'	1	Mariage <i>halāl</i>
FAAM.2	Algéroise	2ème cycle	1999	18 ans	Civil	1	Remariée civilement
FAAM.3	Algérienne	1er cycle	1997	30 ans	Civil	3	Divorcée
FAAM.4	Kabyle	Collégial	2006	14 ans	Civil	2	Remariée civilement
FAAM.5	Kabyle	Collégial	1993	10 ans	Civil	3	Divorcée
FAAM.6	Oranaise	Collégial	2005	5 ans	Civil	3	Divorcée
FAAM.7	Kabyle	Universitaire	1995	20 ans	Civil/hul'	3	Remariée et divorcée
FAAM.8	Algéroise	Universitaire	2000	13 ans	Civil/hul'	2	Divorcée
FAAM.9	Kabyle	Universitaire	1995	7 ans	Civil	1	Divorcée
FAAM.10	Algérienne	Collégial	1999	27 ans	Civil	2	Divorcée
FAAM.11	Arabe	Universitaire	1993	10 ans	Civil	4	Mariage <i>halāl</i>
FAAM.12	Kabyle	Universitaire	1982	7 ans	Civil	3	Divorcée

Tableau 10. – Tableau des données et convention de lecture

Conclusion

Ce chapitre méthodologique a fourni l'occasion d'exposer trois points fondamentaux à l'étude du phénomène du divorce désamour : la carence méthodologique dans les recherches féministes, le processus de la collecte des données et la posture d'être une chercheuse de l'intérieur.

Le vacuum méthodologique, objet de controverse chez de nombreuses théoriciennes afro-américaines et relevé par des féministes québécoises, est comblé par l'emprunt des méthodologies classiques et éprouvées en sciences sociales. Bien que pertinent, l'importation de ce débat dans le cadre de cette étude aurait conduit à un débordement. Ceci explique donc la réserve et la limite de son signalement à

seulement quelques références. Concernant le déroulement de la collecte de données, ce chapitre a tenté d'en circonscrire les étapes allant des critères conduisant au choix des participantes (en lien avec le phénomène étudié du divorce désamour, les contraintes de la délimitation géographique, date d'arrivée au Québec, de durée de mariage et pratique religieuse avérée), à l'élaboration du guide d'entretien, au contexte de réalisation des entrevues semi-dirigées, et le traitement informatique des données. Finalement, ce chapitre a également donné l'espace de présenter une réflexion sur la posture d'être une chercheuse, qui aspire à la légitimation de la connaissance située produite et qui constate qu'une recherche sur les humains est d'abord une question d'éthique avant d'être une question méthodologique.

CONCLUSION DE LA PARTIE I

De nombreuses études, en sciences sociales et en sciences humaines, se penchent sur la pratique religieuse des personnes croyantes et pratiquantes pour la mettre en lien avec quelques thèmes, indistinctement cités ci-après, tels que le droit, la santé mentale, l'alphabétisation /éducation /retour aux études, l'employabilité / disqualification, l'immigration, etc. Malgré cette profusion de recherches, aucune ne s'est penchée particulièrement sur les exilées croyantes et pratiquantes d'ascendance algérienne.

Cette partie a permis d'exposer la complexité de cet objet d'étude, tant au niveau du sujet connaissant que du chercheur, de l'épistémologie convoquée pour le faire, ainsi que de la méthodologie pertinente envisagée.

En ce qui concerne l'objet d'étude, on a pu relever les multiples obstacles nés du parcours exilique. Sans sous-estimer ni dissimuler la vulnérabilité psychologique reliée à la solitude, à l'incertitude économique et autres facteurs significatifs, la première difficulté semble être d'ordre lexical. Comment les personnes d'ascendance algérienne se représentent-elles ? Exilé.e.s ou immigré.e.s ? Le dilemme entre une dénomination personnelle d'exilé.e.s et une assignation habituelle d'« immigré.e.s », catégorie souvent reliée à des clichés négatifs, renvoie à une tension entre la perception de soi fuyant la mort (l'acteur) et la perception d'autrui sur soi comme une personne en quête d'un mieux-être économique (le système). La subjectivation dans l'autodénomination favorise une mise à distance par rapport à un enfermement catégoriel abstrait car la sortie de chez soi n'est ni une option existentielle ni une liberté ressentie. L'exil est perçu par certains comme une perte irréversible et par d'autres comme une opportunité de réalisation d'un rêve (américain). Les raisons de ce départ forcé, de ce déracinement brutal, de cette mobilité de repères edificatrice de sentiments d'insécurité et de discontinuité, de cette coupure avec l'imaginaire collectif, sont probablement pléthoriques, mais reliées à un contexte socio-politique unique (Décennie noire des années 90) et les expériences diverses. De ce fait, la dénomination personnelle permet de comprendre comment les concerné.e.s, et en l'occurrence les participantes à la présente étude, construisent leur réalité dans des conditions de vie nouvelles et comment ces personnes interprètent les paramètres structurants de leur identité. Et, comme on a pu le constater, aucune étude n'a prêté attention à cette situation spécifique récente dans l'histoire des Algérien.ne.s à l'extérieur de leur pays. Et il a paru judicieux de combler cette lacune et de recueillir le point de vue sur leur rapport au droit et au religieux.

Le second obstacle rencontré par ces exilé.e.s, résultat de l'arrachement à l'avant-départ, touche à la relation matrimoniale. L'exil bouleverse les rôles au sein du couple. Le contact avec les structures sociales (écoles, centres sportifs, hôpitaux), le milieu de travail (autonomie financière) deviennent sources de revendications des femmes et multiplient, entre autres, les raisons pour une dissolution des liens conjugaux. Il existe une relative littérature académique sur les liens entre l'immigration et le divorce, et rarement sur ceux en contexte d'exil. Toutefois, l'accent est mis sur les facteurs stressants reliés au travail, le changement des rôles traditionnels de genre, les difficultés avec les enfants. À ma connaissance, aucune ne s'attarde sur le rapport aux normes juridiques et religieuses au moment du divorce concernant les musulmanes. Le divorce désamour a seulement fait l'objet d'étude scientifique quant à la réforme législative égyptienne en la matière et dans une société tribale mauritanienne : mais aucune par rapport aux Algériennes. Mon étude montre donc la place de la normativité religieuse lors de la décision individuelle de la rupture matrimoniale dans le cas de celles-ci. Le portrait forcément incomplet des facteurs internes et externes de divorce soulève un autre défi rencontré par cette étude, celui de la position de la chercheuse, à la fois de l'intérieur et dans un positionnement de proximité avec son objet.

Cette mise en contexte amène à relier la question de recherche à une perspective théorique féministe d'analyse critique du droit. En effet, son ignorance du genre ainsi que de l'hétérogénéité et de la pluralité des expériences conduisent à mobiliser des catégories interprétatives puisées dans le féminisme décolonial soucieux de considérer que « Le concept genre élaboré par des chercheuses féministes [doit être] revisité grâce à de multiples apports auparavant invisibles, considérés insignifiants, peu reconnus ou sans légitimité académique » (Verschuur, 2009 : 786). Le prisme du genre dépouillé de sa charge coloniale consent à une dilatation intégrative de la critique des interprétations religieuses anthropiques. Dans cette redéfinition du genre en tenant compte de la diversité des femmes et de leurs expériences et l'intersectionnalité des multiples oppressions subies, on propose de sortir de « ce qui est familier (l'Europe, l'Occident, « nous ») [et aller vers] ce qui est étranger (l'Orient, « eux ») » (Verschuur, 2009: 14).

Sur le plan méthodologique, dans l'optique d'appréhender les résonnances subjectives de l'exil sur le rapport au droit et au religieux, la démarche privilégie une méthodologie structurant la recherche et sa mise en œuvre à travers une approche qualitative qui met l'accent sur la construction de sens à partir d'expériences propres. Ce point de vue des participantes sera appuyé par une analyse documentaire sur les dispositions pertinentes du Droit algérien et les *'āyāt qor'ānia* relatives au divorce désamour.

Rappelons que cette étude indique que déjà, sous la colonisation le statut des femmes indigènes était traversé par le genre, la classe, la race et la nation. Les choses ont peu changé. Et le visuel colonial homogénéisant de ce groupe perdure. L'asymétrie naturalisée comporte aujourd'hui un entérinement religieux. Et ce travail s'attèle à le démontrer. Toutefois, dans la partie subséquente, on pourra avoir la prise de conscience des dynamiques de genre construites à même les voix des participantes. Sans prétendre à une voix représentative, leurs paroles pourront être considérées comme une forme de résistance contre les oppressions subies. Et « ce n'est que lorsque des personnes subalternes comme les femmes, les Orientaux, les noirs et d'autres « indigènes » ont fait suffisamment de bruit que l'on s'est intéressé à eux et qu'on leur a demandé de parler » (Said, 1989 : 210). Elles acquièrent le « droit de narrer » dès qu'elles disposent de la possibilité de parler en leur nom, par elles-mêmes et pour elles-mêmes (Bhabha, 2007 : 25). On pourra voir dans la seconde partie de cette recherche un monologue à trois sur la situation des participantes : celui du législateur, des commentateurs interprétant la parole divine *qor'ānia* et celui des participantes.

PARTIE II : ANALYSE DE L'INÉGALITÉ JURIDIQUE EN DROIT ALGÉRIEN : LE DIVORCE DÉSAMOUR COMME EXEMPLE

« [les mots] connotent bien plus qu'ils ne dénotent, ils mobilisent un halo de références, d'idées vagues et de préjugés dans lequel ils ont un sens, fut-il éloigné de leur acception technique savante. »
(Dupret, 2014 : 2)

INTRODUCTION

Tout au long de la première partie, la démarche retenue a tenté d'appréhender le divorce désamour dans ses conceptualisations religieuse et juridique et de tenter de voir sa théorisation à l'appui d'une vision féministe décoloniale critique qui a conduit à la proposition d'une définition de l'inégalité juridique, en tant que principe organisateur de la société et composante fondamentale du religieux et du droit. L'objectif de la seconde partie consiste à mettre en place l'opérationnalisation du concept d'inégalité juridique en Droit algérien autour du divorce désamour. Le processus d'analyse des données entreprend de mesurer l'ampleur, la persistance de ce concept, de rendre compte de la fonction constitutive de celui-ci dans l'élaboration du référent religieux, de la norme juridique et de la normativité axio-juridique et de renseigner sur son (in)effectivité en contexte d'exil et des solutions apportées par les participantes.

En rappel, la question principale de recherche aspire à comprendre comment cette approche peut aider à cerner le sort du divorce au féminin lorsque les Algériennes musulmanes pratiquantes divorcent au Québec. L'objectif est de voir l'interaction entre la norme axio-juridique (réfèrent à *l'islām*) et ce groupe d'acteurs. Autrement dit, les dispositions du Code algérien de la famille (C.a.f.) continuent-elles à s'appliquer à l'extérieur de l'Algérie, et particulièrement en situation d'exil ou sont-elles délaissées au profit du Code civil du Québec et de la Loi sur le divorce ?

Parmi les réponses possibles, et dans la perspective du cadre théorique retenue, il a paru pertinent d'établir un rapport entre l'appartenance à *l'islām* des actrices étudiées, la classe économique et leur décision de rester ou de rompre une relation matrimoniale non désirée affectivement. Et l'hypothèse qui en découle se formule de la façon suivante : moins les épouses disposent de ressources matérielles plus elles demeurent dans une relation matrimoniale non désirée et n'exercent pas le divorce au féminin. Plus

les épouses disposent de ressources matérielles moins elles demeurent dans une relation matrimoniale non désirée et elles exercent le *hul'*.

La vérification de cette hypothèse s'appuie sur la position adoptée dans la présente recherche inscrite dans une posture juridique d'analyse féministe critique du Droit algérien. Elle met en lumière le concept d'inégalité juridique que je définis comme une catégorie juridique, de par son insertion dans la norme positive étatique, et un état de fait nés de l'intersectionnalité des facteurs endogènes (sexe féminin, foi islamique, statut matrimonial, degré de pratique, acculturation) et exogènes (statut social et classe économique, exil, (dé)attachement au groupe d'Algériens au Québec), qui conforte, maintient et reproduit un ordre social hiérarchique au nom de valeurs *qor'ānia* dérivées d'interprétations strictement humaines.

Le concept d'inégalité juridique servira de mesure pour recenser, décrypter et mettre en évidence les effets de la norme juridique inégale à partir de sa construction aux niveaux du texte fondamental (la Constitution 1996) et des lois ordinaires (Code civil algérien et du Code algérien de la famille) et de leur co-construction simultanée et réciproque. Ce qui permet de voir leur impact sur le groupe des femmes qui désirent divorcer pour désamour. Au préalable, il faudra préciser le choix de la Constitution de 1996⁷³.

Dans l'histoire constitutionnelle de l'Algérie postindépendance, ce texte fondamental se situe chronologiquement au 5^{ème} rang, après celles de 1963, de 1965, de 1976 et de 1989. Son élaboration s'effectue dans un contexte de guerre civile après l'interruption du processus électoral favorable à un parti religieux (FIS) et une suspension de la Constitution de 1989. Adoptée par référendum, cette constitution marque un tournant significatif dans la vie politique algérienne. Outre la reconnaissance de droits culturels (*l'amazighia* comme composante de l'identité algérienne), la libéralisation du système politique, elle représente un « retrait sur les principes démocratiques acquis » (Bendourou, 1997 : 87) et porte les « stigmates des élections législatives perturbées en 1991 » (Mahiou, 1996 : 486). Ces différentes particularités font de la constitution de 1996 l'expression d'une « présidentialisation du pouvoir » (Gourdon, 1997 : 36). Considérant les révisions conjoncturelles et la perception doctrinale, le texte présente une relevance du fait que depuis 1996, elle fait l'objet de « modifications » jusqu'aux révisions de 2008⁷⁴ et 2016⁷⁵ par le Parlement algérien. Cette dernière est présentée sous la forme

⁷³Constitution du 28 novembre 1996, JORADP n°76 du 8 décembre 1996 modifiée par la Loi n°02-03 du 20 avril 2002, JORADP n°25 du 14 avril 2002, par la Loi n°08-19 du 15 novembre 2008, JORADP n° 63 du 16 novembre 2008, par la Loi n°16-01 du 6 mars 2016, JORADP n°14 du 07 mars 2016.

⁷⁴Loi n° 08-19 du 15 novembre 2008, JORDAP n° 63 du 16 novembre 2008.

⁷⁵Loi n°16-01 du 6 mars 2016, JORDAP n°14 du 7 mars 2016.

« d'amendements partiels et limités » comme le prétendait le président Bouteflika en 2008 lors de l'inauguration de l'année judiciaire. Au sein de cette « instabilité constitutionnelle » (Mahiou, 1996 : 484), l'adoption de la Constitution de 1996 se caractérise par deux traits saillants : le contexte et les besoins. D'un côté, les changements apportés à la Constitution précédente s'effectuent dans un climat de violence politique né vers la fin des années 1980. Au cours de cette période la population algérienne avait le choix de subir des assassinats ciblés, des incarcérations arbitraires ou un exil forcé. Cette dernière voie touche certaines participantes à cette recherche, lorsqu'elles ne sont pas arrivées au Québec dans le cadre d'un programme de parrainage. La constitution de 1996 marque un tournant dans l'histoire de l'Algérie indépendante. Elle institue le libéralisme, le multipartisme, constate la dimension *amazighe* de l'identité algérienne, aux côtés de l'islamité et de l'arabité, mais sans lui accorder le statut de langue officielle avant 2016. Ceci signifie simultanément, le retrait officiel de l'option socialiste comme voie de développement du pays et la privatisation des biens publics et des ressources naturelles à travers des investissements étrangers.

De façon globale, cette Constitution suggère une interprétation disparate, soit une lecture démocratique, soit une lecture autoritaire, mais surtout « attendre la pratique pour savoir laquelle des deux tendances va l'emporter » (Mahiou, 1996 : 490). Les modifications constitutionnelles de 2009 et 2016 détermineront une modification radicale au niveau du mandat présidentiel qui ne sera plus limité à 2 ans (d'où la prétention à un 5^{ème} mandat du président en place ce qui a provoqué, le *hirak* (manifestation) depuis le 22 février 2019). Les revendications cristalliseront le ras-le-bol provoqué par les remaniements instituant une « normalisation de l'impunité » (Dris, 2017). Ces facteurs significatifs permettront, finalement, de déceler les traces d'une orientation autoritaire donnée à la Constitution de 1996. Par voie de conséquence, l'étude de son impact sur les Algériennes, en l'occurrence celles qui désirent divorcer, objet de la présente recherche, conduit à proposer le déroulement de la discussion en trois chapitres complémentaires et un chapitre Paralipomènes connexe.

Le premier chapitre comprend trois niveaux. L'exposé du paradoxe de l'égalité dans le Droit algérien, soit l'antinomie entre l'égalité dans la loi fondamentale et l'inégalité dans la loi ordinaire du C.a.f; la compréhension d'un aspect du paradoxe à travers l'étude de l'interprétation *qor'ānia* comme composante explicite de l'inégalité juridique du *hul'*; et par symétrie la composante implicite et ludique de la norme juridique au fondement de l'inégalité juridique.

Le second chapitre reprendra une démarche méthodologique similaire pour faire l'analyse du discours des participantes et permettra de comprendre comment les oppressions sont mises en exergue par le

croisement des inégalités juridiques liées au genre/sexisme, à la classe socioéconomique, à l'adhésion à *l'islām*, mais aussi par l'ajout d'autres paramètres connexes, tels que le degré de pratique religieuse, l'acculturation du fait de l'exil et le (dé)attachement au groupe minoritaire des Algérien.ne.s au Québec. Ce chapitre se penchera sur la perception subjective des participantes à partir de leurs expériences individuelles et du dilemme normatif qui a accompagné leur démarche de divorce quant au choix du type de divorce selon les dispositions applicables au Québec ou la normativité axio-juridique retenue par les tribunaux algériens.

Le dernier chapitre effectuera un retour sur la recherche au niveau de ses objectifs, du cadre théorique et de la démarche.

Finalement un chapitre Paralipomènes exposera les informations révélées lors des entrevues et qui permettent de saisir, à travers les effets du divorce, le choix pour la juridiction locale.

4. DE QUELQUES NORMES POSÉES À L'ÉPREUVE DE L'INÉGALITÉ JURIDIQUE

Introduction

Avec l'indépendance de l'Algérie en 1962, il semblait évident que le droit acquerrait sa propre autonomie, en tant qu'expression de la souveraineté nationale soit autonome. Toutefois, une reconduction de la législation coloniale s'est faite jusqu'au 5 juillet 1975.

Le droit de la famille ou statut personnel relevait, à ce moment-là, des coutumes locales et du droit musulman algérien, compris dans sa formulation et dans son contenu, sur le plan académique par les juristes-militaires français, comme étant :

« L'emploi de la notion de « droit musulman » impliquait une conception tout à fait nouvelle de la normativité islamique, nous parlons d'« invention ». Cette conception positiviste était devenue dominante dans le monde actuel, dans une mesure telle qu'on enseigne le « droit musulman » et la « législation islamique » aux élèves des institutions islamiques et qu'on œuvre à leur introduction dans les États musulmans contemporains. » (Buskens et Dupret, 2012 : 77)

Catégorie politique et juridique coloniale, l'expression « droit musulman » était destinée à connaître et faire connaître la normativité religieuse et juridique du peuple colonisé pour des fins de contrôle de la population à travers son culte. Or, la reconduction de la législation antérieure soulevait le problème de la dualité du système juridique partagée entre les tribunaux musulmans (*maḥkama*) et les tribunaux hérités de droit civil. Dès lors, la fusion des deux types d'instances judiciaires se posait en termes d'impératif pour

une harmonisation de l'ordre juridique algérien. Et l'unicité de ce dernier n'excluait pas alors et encore aujourd'hui, comme on pourra le relever à différentes étapes de ce travail, un pluralisme normatif.

En parallèle du legs juridique et judiciaire, ce pluralisme normatif marque la défaillance du législateur algérien à organiser un « système cohérent et hiérarchisé » (Khalfoune, 2015 : 409) alors qu'il existe une double contrainte juridique, étatique et religieuse, sur les rapports sociaux de sexe. Cette tension fait débat ponctuellement jusqu'à aujourd'hui. Elle rend nécessaire de s'y pencher parce que la cohabitation de ces deux catégories normatives soulève le paradoxe du Droit algérien, entre égalité et inégalité juridique. Le paradoxe ne se réduit pas au poids de ces vocables. On prendra sa pleine mesure sur le plan juridique, à l'aune de la Constitution qui énonce l'*islām* en tant que religion de l'État et des lois ordinaires qui recommandent au juge de se « prononcer selon les principes du droit musulman » (art. 1 al.2 C.c.a.) et de la « chariâa » (art. 222 C.a.f.). (4.1). Alors que sur le plan religieux, on tentera de relever le fondement interprétatif de la norme explicite d'inégalité juridique dans la normativité axio-juridique (4.2) et le fondement idéologique de la norme implicite d'inégalité juridique dans le Droit algérien (4.3).

4.1 Le paradoxe de la norme d'égalité

À travers ce point, sera abordée l'égalité constitutionnelle (4.1.1) et la place du religieux dans le Droit algérien (4.1.2) comme prétexte d'une inégalité axio-juridique.

4.1.1 Égalité constitutionnelle universelle ou l'art. 29 de la Constitution de 1996

L'égalité des sexes dans la Constitution algérienne illustre l'affirmation la plus constante d'une vision moderne des relations hommes femmes dans la société :

« Art. 29 : Les citoyens sont égaux devant la loi, sans que puisse prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion ou de toute autre condition ou circonstance personnelle ou sociale. »

La lecture de la disposition constitutionnelle nécessite un rappel : celui de l'éclectisme des racines du Droit algérien. À la jonction du droit colonial, de la coutume ethno-religieuse (amazigh, arabe et *islām*), de l'idéologie socialiste et de l'algérianisation du droit, ce syncrétisme normatif soulève la question de l'harmonisation de ces « zones d'influence » (Cubertafond, 1976) pour envisager, entre autres, l'articulation de l'égalité et de la non-discrimination au motif de sexe. Assurément, le principe d'isonomie

trouve ancrage dans les corpus fondamentaux de la Charte d'Alger de 1964⁷⁶ et de la Charte nationale de 1976, en passant par les différentes constitutions. La reprise de la rhétorique universaliste du modèle républicain de l'ancien colonisateur dans la Constitution de 1996 promeut, effectivement, une égalité pour tous sans discrimination pour cause de distinction biologique. Dans un renforcement déclaratif, le discours politique algérien y souscrit par une remobilisation de la lutte pour la libération nationale, porteuse du projet social de libération de toutes ses couches et composantes :

« La guerre de libération a permis à la femme algérienne de s'affirmer et de prendre aux côtés de l'homme des responsabilités et une part active à la lutte [...] L'égalité de l'homme et de la femme doit s'inscrire dans les faits. La femme algérienne doit pouvoir effectivement participer à l'action politique et à la construction du socialisme en militant dans les rangs du Parti et des organisations nationales et en y assurant des responsabilités. Elle doit pouvoir mettre son énergie au service du pays en participant à l'activité économique, assurant ainsi par le travail sa propre promotion. » (Charte d'Alger 1964, 8-Rôle de la femme algérienne)

Toutefois, il ne faut pas s'y méprendre, sous l'apparence d'une homogénéité de la mobilisation politique se dissimule une controverse rigide, au sein du parti unique le Front de libération national (FLN), relativement à la place des femmes dans la sphère politique. La ligne du parti inscrite dans la Charte d'Alger (1964)⁷⁷ reprenait la consigne retenue pendant la lutte de libération nationale, en l'occurrence que la liberté de la femme musulmane s'arrête au seuil de sa porte et que celle-ci ne sera jamais l'égale de l'homme (Meynier et Harbi, 2004 : 613). Son engagement dans la résistance armée contre la colonisation, premier pas vers une occupation de l'espace politique et un ébrèchement d'une identité infériorisée, n'occulte, cependant pas, un statut érigé en enjeu politique entre le régime colonial et les nationalistes (Lalami, 2008). Les critiques contre les femmes musulmanes mettent en évidence leur marginalisation par les uns et les autres au cours de cette période d'occupation. Elles soulignent surtout la pérennité du propos bien après l'indépendance. Cette prédisposition s'observe, essentiellement, par la mise à l'écart des Algériennes, dans les manuels d'histoire des femmes, à l'exception de certaines icônes - muğāhidāt (femmes révolutionnaires), comme Djamilia Bouhired, Djamilia Boupacha ou Hassiba Ben Bouali.

⁷⁶Voir Charte d'Alger adoptée au cours du 3ème Congrès du FLN (Front de libération nationale parti unique au pouvoir créé, en 1954, pour mener la lutte pour l'indépendance et son chapitre « 8- Le rôle de la femme algérienne », 1964, < <http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/charte%20d'alger.htm> >.

⁷⁷La Charte est adoptée lors du congrès du FLN tenu, à Alger, entre le 16 et le 21 avril 1964. Le document insiste sur l'idée que : « la libération de la femme n'est pas un aspect secondaire qui se rajoute à nos autres objectifs. Elle est un problème dont la solution est un préalable à toute espèce de socialisme. La situation de la femme fait d'elle une force révolutionnaire inépuisable. », < [www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/charte d'alger.htm](http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/charte%20d'alger.htm) >.

À l'évidence la question de la condition des femmes et de son émancipation recèle peu d'intérêt. Les velléités politiques postindépendance se sont déployées vers un essor industriel. En outre, l'émancipation des Algériennes, sur le plan national, se résume dans des termes « paternaliste, autoritariste [et] moraliste » (Saï, 2012 : 141). Au demeurant, cette observation trouvera expression juridique dans le C.a.f. qui place, en 1984 et en 2005, les femmes sous la tutelle des hommes en prévoyant un tuteur matrimonial (art.1 C.a.f.)⁷⁸ comme condition de validité du mariage (art.9 bis C.a.f.)⁷⁹. L'adoption d'un modèle de rapport de sexes asymétrique est déjà contenue dans l'article 29 de la Constitution de 1996. *Prima face*, le style rédactionnel favorisant le genre masculin, « tous les citoyens » et la généralité de la formulation sans distinction de sexe, interroge sur la place des femmes. On pourrait mettre la primauté donnée à la forme masculine sur le compte d'un usage anticipé d'une formule désormais courante d'allègement du texte « sans préjudice pour la forme ». Néanmoins, la lecture rétrospective des textes constitutionnels adoptés depuis l'indépendance du pays en donne une autre compréhension. On pourra noter, par exemple, qu'au plan de l'égalité, la première constitution (1963) fait preuve de plus d'inclusion en matière de droits et devoirs. Son article 12 s'adresse à :

« Tous les citoyens des deux sexes ont les mêmes droits et les mêmes devoirs. »⁸⁰

Tout en posant l'égalité formelle, la même première constitution algérienne n'inscrit pas clairement le principe de non-discrimination. L'article 10 al. 8 mentionne parmi les objectifs de la république, la « lutte contre toute discrimination, notamment celle fondée sur la race et la religion » sans référence à celle liée au sexe. Même si l'adverbe « notamment » témoigne d'une attitude d'ouverture du législateur et du magistrat, au moment de l'application de la loi, et d'une possible inclusion d'autres motifs de discrimination, en l'occurrence celle basée sur le sexe. Contre toute attente, la prise en compte des deux sexes disparaît au fil des révisions pour aboutir en 1976 à l'usage d'un pronom indéfini, « tous », en 1989

⁷⁸L'article 11 al.1 (Modifié) du C.a.f. : « La femme majeure conclut son contrat de mariage en présence de son « wali » qui est son père ou un proche parent ou toute autre personne de son choix.

Sans préjudice des dispositions de l'article 7 de la présente loi, le mariage du mineur est contracté par le biais de son « wali », qui est le père, puis l'un des proches parents. Le juge est tuteur de la personne qui en est dépourvue. » : Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005, JORADP n°15, p. 18.

⁷⁹Article 9 bis (Nouveau) du C.a.f.: « Le contrat de mariage doit remplir les conditions suivantes :

-la capacité au mariage,

-la dot,

-El wali,

-deux témoins,

-l'exemption des empêchements légaux au mariage. » : Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005, JORADP n°15, p. 18.

⁸⁰Constitution du 10 septembre 1963, JORADP n°64, 10 septembre 1963.

et 1996 à l'énonciation générale « tous les citoyens ». La diversité des déclinaisons retenues ne semble laisser planer aucun doute quant à la prévalence de la forme masculine. Deux indicateurs peuvent le corroborer : l'un endogène et l'autre exogène.

Le premier s'appuie sur la cohérence lexicale de la Constitution de 1996. À l'inverse de l'article 29, les articles 31 et 32 al. 2 désignent les hommes et les femmes, tantôt par leur citoyenneté, « tous les citoyens et citoyennes », tantôt par leur nationalité, « tous les Algériens et Algériennes ». L'ambivalence entre les différences articles de la même constitution, que l'on retrouve même dans les formes révisées de celle-ci, souligne non seulement d'une incohérence rédactionnelle intrinsèque, mais laisse place à une présomption d'une équivocité mobilisable selon les situations. La lecture comparative des différentes dispositions de la Constitution projetée sur le pouvoir législatif la compétence de devenir un vecteur de changement et sortir d'une égalité universelle et abstraite/formelle pour aller vers une égalité concrète/substantielle. Ce retournement mettrait au centre le droit comme protecteur des droits et libertés de chacun.e et l'État comme leur principal garant. Or, à l'épreuve du terrain expression du facteur exogène, on peut observer une réfutation du principe d'égalité qui contraste avec l'image internationale de l'Algérie. Par une adhésion et une ratification aux conventions internationales de protection des femmes, le pouvoir politique expose une reconnaissance de leurs droits spécifiques. Ces textes, d'ailleurs, transposables en droit interne, précisent : Extraits du Pacte international relatif aux Droits civils et politiques⁸¹:

« Article 23 § 4 : « Les États parties au présent Pacte prendront les mesures appropriées pour assurer l'égalité de droits et de responsabilités des époux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution. En cas de dissolution, les dispositions seront prises afin d'assurer aux enfants la protection nécessaire. »

La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes⁸²:

« Article 2 : Les États parties condamnent la discrimination à l'égard des femmes sous toutes ses formes, conviennent de poursuivre par tous les moyens appropriés et sans retard une politique tendant à éliminer la discrimination à l'égard des femmes et, à cette fin, s'engagent à :

⁸¹Ratification effectuée le 12 septembre 1989 : Décret présidentiel n° 89-67 du 16 mai 1989, JORADP n°20 du 17 mai 1989.

⁸²La Convention est ratifiée par l'Algérie le 22 mai 1995, Décret présidentiel n° 89-66 du 16 mai 1989, JORADP n°20 du 17 mai 1996.

- a) Inscrire dans leur constitution nationale ou toute autre disposition législative appropriée le principe de l'égalité des hommes et des femmes, si ce n'est déjà fait, et à assurer par voie de législation ou par d'autres moyens appropriés, l'application effective dudit principe;
- b) Adopter des mesures législatives et d'autres mesures appropriées assorties, y compris des sanctions en cas de besoin, interdisant toute discrimination à l'égard des femmes;
- c) Instaurer une protection juridictionnelle des droits des femmes sur un pied d'égalité avec les hommes et garantir, par le truchement des tribunaux nationaux compétents et d'autres institutions publiques, la protection effective des femmes contre tout acte discriminatoire;
- d) S'abstenir de tout acte ou pratique discriminatoire à l'égard des femmes et faire en sorte que les autorités publiques et les institutions publiques se conforment à cette obligation;
- e) Prendre toutes mesures appropriées pour éliminer la discrimination pratiquée à l'égard des femmes par une personne, une organisation ou une entreprise quelconque;
- f) Prendre toutes les mesures appropriées, y compris des dispositions législatives, pour modifier ou abroger toute loi, disposition réglementaire, coutume ou pratique qui constitue une discrimination à l'égard des femmes;
- g) Abroger toutes les dispositions pénales qui constituent une discrimination à l'égard des femmes. »

« Article 15 § 4 : « 4. Les États parties reconnaissent à l'homme et à la femme les mêmes droits en ce qui concerne la législation relative au droit des personnes à circuler librement et à choisir leur résidence et leur domicile. »

« Article 16 : « 1. Les États parties prennent toutes les mesures nécessaires pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux et, en particulier, assurent, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme :

Le même droit de contracter mariage,

- a) Le même droit de choisir librement son conjoint et de ne contracter mariage que de son libre et plein consentement.

- b) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution,
- c) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents, quel que soit leur état matrimonial, pour les questions se rapportant à leurs enfants; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale,
- d) Les mêmes droits de décider librement et en toute connaissance de cause du nombre et de l'espacement des naissances et d'avoir accès aux informations, à l'éducation et aux moyens nécessaires pour leur permettre d'exercer ces droits,
- e) Les mêmes droits et responsabilités en matière de tutelle, de curatelle, de garde et d'adoption des enfants, ou d'institutions similaires, lorsque ces concepts existent dans la législation nationale; dans tous les cas, l'intérêt des enfants sera la considération primordiale,
- f) Les mêmes droits personnels au mari et à la femme, y compris en ce qui concerne le choix du nom de famille, d'une profession et d'une occupation,
- g) Les mêmes droits à chacun des époux en matière de propriété, d'acquisition de gestion, d'administration, de jouissance et de disposition des biens, tant à titre gratuit qu'à titre onéreux,
- h) Les fiançailles et les mariages d'enfants n'auront pas d'effets juridiques et toutes les mesures nécessaires, y compris les dispositions législatives, seront prises afin de fixer un âge minimal pour le mariage et de rendre obligatoire l'inscription du mariage sur un registre officiel. »

La Convention relative aux droits de l'enfant⁸³

« Article 13 § 1-2 : « 1. L'enfant a droit à la liberté d'expression. Ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières, sous une forme orale, écrite, imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen du choix de l'enfant.

2. L'exercice de ce droit ne peut faire l'objet que des seules restrictions qui sont prescrites par la loi et qui sont nécessaires :

- a) Au respect des droits ou de la réputation d'autrui; ou

⁸³Convention ratifiée le 16 avril 1992, Décret présidentiel n°92-461 du 19 décembre 1992, JORADP n°91 du 23 décembre 1992.

b) A la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publiques. »

« Article 14 § 1-3 : « 1-Les États parties respectent le droit de l'enfant à la liberté de pensée, de conscience et de religion;

2. Les États parties respectent le droit et le devoir des parents ou, le cas échéant, des représentants légaux de l'enfant, de guider celui-ci dans l'exercice du droit susmentionné d'une manière qui corresponde au développement de ses capacités.

3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut être soumise qu'aux seules restrictions qui sont prescrites par la loi et qui sont nécessaires pour préserver la sûreté publique, l'ordre public, la santé et la moralité publiques, ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui. »

« Article 16 § 1-2 : « 1. Nul enfant ne fera l'objet d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes illégales à son honneur et à sa réputation. »

« Article 17 : « Les États parties reconnaissent l'importance de la fonction remplie par les médias et veillent à ce que l'enfant ait accès à une information et à des matériels provenant de sources nationales et internationales diverses, notamment ceux qui visent à promouvoir son bien-être social, spirituel et moral ainsi que sa santé physique et mentale. A cette fin, les États parties :

- a) Encouragent les médias à diffuser une information et des matériels qui présentent une utilité sociale et culturelle pour l'enfant et répondent à l'esprit de l'article 29 [responsabilité de l'État relativement à l'éducation de l'enfant];
- b) Encouragent la coopération internationale en vue de produire, d'échanger et de diffuser une information et des matériels de ce type provenant de différentes sources culturelles, nationales et internationales;
- c) Encouragent la production et la diffusion de livres pour enfants;
- d) Encouragent les médias à tenir particulièrement compte des besoins linguistiques des enfants autochtones ou appartenant à un groupe minoritaire;
- e) Favorisent l'élaboration de principes directeurs appropriés destinés à protéger l'enfant contre l'information et les matériels qui nuisent à son bien-être, compte tenu des dispositions des articles 13 et 18

[article réfère à l'autorité parentale et au droit de l'enfant de bénéficier des services de garde lorsque les parents travaillent]. »

La Convention internationale sur la protection des droits des travailleurs migrants et des membres de leurs familles⁸⁴ :

« Article 92 § 1 : « Tout différend entre deux ou plusieurs États parties concernant l'interprétation ou l'application de la présente Convention qui n'est pas réglé par voie de négociation sera soumis à l'arbitrage, à la demande de l'un d'entre eux. Si, dans les six mois qui suivent la date de la demande d'arbitrage, les parties ne parviennent pas à se mettre d'accord sur l'organisation de l'arbitrage, l'une quelconque d'entre elles pourra soumettre le différend à la Cour internationale de Justice, en déposant une requête conformément au Statut de la Cour. »

Toutefois, cette adhésion aux textes internationaux s'accompagne de réserves et de déclarations interprétatives selon les exemples suivants :

- Réserve à l'article 23 § 4 :

« Le Gouvernement algérien interprète les dispositions de l'alinéa 4 de l'article 23 du Pacte sur les droits civils et politiques relatives aux droits et responsabilités des époux, comme ne portant en aucun cas atteinte aux fondements essentiels du système juridique algérien. »

- Réserves à l'article 2 :

« Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire se déclare disposé à appliquer les dispositions de cet article à condition qu'elles n'aillent pas à l'encontre des dispositions du code algérien de la famille. » ;

- Réserve à l'article 15 paragraphe 4 :

« Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire déclare que les dispositions du paragraphe 4 de l'article 15 notamment celles qui concerne le droit de la femme de choisir sa résidence et son domicile, ne doivent pas être interprétées dans un sens qui irait à l'encontre des dispositions du chapitre 4 (art 37) du code algérien de la famille. »;

- Réserve à l'article 16 :

« Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire déclare que les dispositions de l'article 16 relatives à l'égalité de

⁸⁴ Convention ratifiée le 21 avril 2005, Décret présidentiel n°04-441 du 29 décembre 2004, JORADP n°2 du 05 janvier 2005.

l'homme et de la femme pour toutes les questions découlant du mariage, au cours du mariage et lors de sa dissolution, ne doivent pas aller à l'encontre des dispositions du code algérien de la famille. »

- Réserve à l'article 29 § 1 :

« Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire ne se considère pas lié par le paragraphe 1 de l'article 29 qui dispose que tout différend entre deux ou plusieurs États concernant l'interprétation ou l'application de la Convention qui n'est pas réglé par voie de négociation est soumis à l'arbitrage ou à la Cour Internationale de Justice à la demande de l'un d'entre eux. »

« Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire estime que tout différend de cette nature ne peut être soumis à l'arbitrage ou à la Cour Internationale de Justice qu'avec le consentement de toutes les parties au différend. »

- Réserve à l'article 92 § 1 :

« Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire ne se considère pas lié par les dispositions de l'article 92, alinéa 1 de la convention susmentionnée, qui prévoient que tout différend entre deux ou plusieurs États parties concernant l'interprétation ou l'application de la présente convention, qui n'est pas réglé par voie de négociation, est soumis à l'arbitrage ou à la Cour Internationale de Justice, à la demande de l'un d'entre eux.

Le Gouvernement de la République Algérienne Démocratique et Populaire estime que tout différend de cette nature ne peut être soumis à l'arbitrage ou à la Cour Internationale de Justice qu'avec l'acceptation de toutes les parties au différend. »

La déclaration interprétative de l'Algérie à propos de l'article 14 § 1-2 :

« Les dispositions des paragraphes 1 et 2 de l'article 14 seront interprétées par le Gouvernement algérien compte tenu des fondements essentiels du système juridique algérien, en particulier :

- de la Constitution qui stipule en son article 2 que l'islam est religion de l'État et, en son article 35 que la liberté de conscience et de liberté d'opinion sont inviolables;
- de la loi n°84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille, qui stipule que l'éducation de l'enfant se fait dans la religion de son père;

Les articles 13, 16 et 17 seront interprétés en fonction :

« des dispositions du code pénal et notamment des sections relatives aux contraventions à l'ordre public, aux bonnes mœurs, à l'incitation des mineurs à la débauche et à la prostitution. »

Les articles 13, 16 et 17 seront interprétées en fonction de la Loi n°90-07 du 3 avril 1990 relative à l'information et notamment son article 24 qui prévoit que :

« le directeur d'une publication destinée à l'enfance doit être assisté d'une structure éducative consultative » et son article 26 qui, dispose que : « les publications périodiques et spécialisées nationales ou étrangères, quelles que soient leur nature et leur destination, ne doivent comporter ni illustration, ni récit, ni information ou insertion contraires à la morale islamique, aux valeurs nationales, aux droits de l'homme, ou faire l'apologie du racisme, du fanatisme et de la trahison ; ces publications ne doivent en outre comporter aucune publicité ou annonce susceptible de favoriser la violence et la délinquance. »

Le recours à ces instruments techniques de réserves et d'interprétations confère, au pays utilisateur, la possibilité de se délier de ses obligations internationales. En d'autres termes, le droit interne algérien inscrit dans un système civiliste neutre et ouvert à une normativité axio-juridique pourra continuer à disposer d'une compétence exclusive en matière matrimoniale, aux droits des époux, à la religion, à l'éducation de l'enfant et au consentement conjoint des pays sur les modalités de règlement des potentiels conflits d'interprétation et d'application des dispositions juridiques internationales. Ceci signifie que la primauté du droit interne ne nécessite ni adaptation de la Constitution aux conventions internationales, ni ajustement du C.a.f. selon le principe de l'égalité des sexes. La souveraineté législative délimite les contours de l'application des textes exogènes.

Malgré cette dynamique paradoxale caractérisée par une dissonance entre une législation nationale restrictive et un dispositif international favorable aux droits des femmes, les sources textuelles algériennes internes continuent à faire état, de constitution en constitution, d'un consensus favorable à l'égalité des sexes. La corroboration de la volonté d'égalité posée par la Constitution de 1996 se retrouve dans les révisions successives avec de nouveaux acquis tels l'accès à l'égale représentativité (art. 31 et 51 Constitution 2016), le respect des droits fondamentaux (art. 34 Constitution 2016) et depuis 2008, la prolifération d'associations féminines. Toutefois, elle laisse entière la question de l'émancipation de la femme (Saï, 2021 : 140). Dit autrement, l'article 29 de la Constitution de 1996 amène à questionner la notion de citoyenneté et plus particulièrement sa portée sur les Algériennes : sont-elles citoyennes à part

entière, à part ou « en devenir » (Bouatta, 2018 : 34) ? Ce point sera discuté lors de l'analyse structurale du Droit algérien sous l'angle de l'inégalité juridique (4.3).

4.1.2 Le religieux dans le Droit algérien

La mise au défi du principe constitutionnel d'égalité se décline avec la mobilisation du référent religieux et pose l'*Islām* comme religion de l'État (4.1.2.1) et comme sources de droit : « les principes du droit musulman » (4.1.2.2) et la « chariaa » (4.1.2.3).

4.1.2.1 L'Islam religion de l'État : art.2 de la Constitution de 1996

Depuis 1962, date de l'indépendance de l'Algérie, la législation nationale est marquée par le sceau de la singularité des facteurs endogènes et exogènes qui la structurent, tels que mentionnés précédemment. Les premiers se rattachent à l'histoire du pays, à sa culture dominée par une culture ancestrale ancrée dans l'*islām* et une culture moderne sécularisée héritée du passé colonial, par ses mouvements socio-politiques, féministes, islamistes, humanitaires (entraide et solidarité). Les seconds relèvent des conventions internationales ratifiées par l'Algérie et qui garantissent les droits des femmes. On pourrait croire que les uns constituent les garants des autres et que l'égalité des sexes est assurée dans l'exercice des droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. Or, la procession des textes constitutionnels semble, plutôt, être le révélateur « de la difficile recherche de l'équilibre politique du pays » (Mahiou, 1996 : 479) puisque l'article 2 de la Constitution de 1996 dispose :

« Art. 2 : L'Islam est la religion de l'État. »

Comment cette disposition s'applique-t-elle ? Quel sens lui est donné par le législateur et par les acteurs sociaux ? Ces questions qui se posent en lien étroit avec le principe d'isonomie. Au préalable, on devra se garder de sauter rapidement à la conclusion d'une incompatibilité entre l'égalité et l'*Islām* et conforter ce qui est devenu une évidence, à savoir que l'*islām* est source d'oppression pour les femmes. Si l'*islām* intervient comme axe fédérateur de la majorité du peuple, on pourrait être tenté de chercher à comprendre l'objectif du législateur algérien lorsqu'il utilise cette formulation dans un texte promouvant un égalitarisme constitutionnel. La disposition se retrouve dans de nombreuses constitutions de pays à majorité islamique. À titre illustratif, la Constitution égyptienne, modèle pour de nombreux de ces pays précise en 1980 en son article :

« Art. 2 : L'islam est la religion de l'État, l'arabe sa langue officielle et les principes de la sharī'a islamique la source principale de la législation. »

Les analyses de cette disposition constitutionnelle expliquent sa formulation comme la résultante de deux facteurs : la place de la *šarī'a* dans l'ordre juridique égyptien et le discours politico-religieux dans la société (Dupret et Ferrié, 2009). L'intégration de la *šarī'a* au droit positif lui confère le rang de source principale de la législation. Ainsi l'élaboration, l'adoption et l'application des lois ordinaires se feront en conformité avec cette norme. En comparaison, le Droit algérien confère à la *šarī'a* une place secondaire, de complémentarité en cas de silence de la loi :

« Art. 222 C.a.f. : En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la chariâa. »

Quant au second facteur justificatif de l'adoption de la *šarī'a* comme source législative du droit égyptien, son ancrage se trouve dans le discours politico-religieux favorable à une « réislamisation de la société » (Ferrié, 2004). Ce choix correspondrait, alors, à une réponse à une demande sociale. Conséquemment, en Égypte, la formule de l'article 2 semble ainsi avoir été inspirée, portée et soutenue par une expression populaire. Ce qui supposerait qu'une mutation de la société égyptienne pourrait émaner ainsi de la base pour s'établir au sommet. À l'aune de cette réalité, peut-on affirmer, sans nuances, que le modèle égyptien qui a, quand même inspiré certaines dispositions de la législation algérienne⁸⁵, puisse également servir à formuler une vision de société pour l'Algérie ?

Historiquement, la comparaison avec la position égyptienne indique que le libellé de l'article 2 de la Constitution algérienne de 1996 plonge ses racines dans la première constitution en date du 10 septembre 1963 approuvée par référendum, suspendue le 3 octobre 1963 et abrogée le 19 juin 1965 :

« Article 4 : L'Islam est la religion de l'État. La République garantie à chacun le respect de ses opinions et de ses croyances, et le libre exercice des cultes. »

En même temps, la référence constitutionnelle à l'*islām* ne revêt pas de valeur normative pour devenir source principale de la législation. Ces différences historique et juridique nourrissent le débat sur la

⁸⁵L'article 1 du C.c.a. se lit ainsi :

« La loi régit toutes les matières auxquelles se rapporte la lettre ou l'esprit de l'une de ses dispositions. En l'absence d'une disposition légale, le juge se prononce selon les principes du droit musulman et, à défaut selon la coutume.

Le cas échéant, il a recours au droit naturel et aux règles de l'équité. »

On peut relever que cette disposition reprend, mot pour mot, la formulation de l'article 1 du Code civil égyptien :

« Art.1 : 1) La loi régit toutes les matières auxquelles se rapporte la lettre ou l'esprit de l'une de ses dispositions. 2) À défaut d'une disposition législative applicable, le juge statuera d'après la coutume, et à son défaut, d'après les principes du droit musulman. À défaut de ces principes, le juge aura recours au droit naturel et aux règles de l'équité. »

relation entre l'*islām* et l'État qui intervient dans la continuité de celui qui était né pendant la lutte de libération. Effectivement et de manière constante, la mention se retrouve, bien qu'autrement formulée dans l'article 2 de la Constitution 1996. Par sa concision, l'énoncé, interpelle à différents niveaux : juridique, politique et religieux.

D'abord au niveau du droit, le détour par la période coloniale permet de saisir le rapport contemporain entre le droit et le religieux dans une Algérie indépendante. La gestion de l'*islām* sous la colonisation française relève de l'enjeu de la confiscation du patrimoine religieux (habous) géré par l'administration ottomane. Essentiellement d'ordre matériel, l'appropriation des biens immobiliers aura permis le processus de la « désacralisation des habous » (Achi, 2009 : 144). Ceci signifie que l'administration coloniale pouvait se permettre d'encadrer et de contrôler, simultanément, les sources financières d'administration du culte de l'*islām*, le personnel religieux et les manifestations collectives du culte. Le dispositif juridique qui l'accompagne posera, progressivement, les premiers jalons d'un *islām* officiel géré par l'État. Et curieusement, ce même État colonial adoptera, entre-temps, la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. La mise en place de cette loi aura, sur le plan politique, un effet de tension entre l'édification coloniale d'un *islām* impérial sous contrôle de l'État sécularisé et la mission civilisatrice coloniale effectuée par la force de l'arme. Ainsi, la Loi sur la laïcité d'application générale à tous les départements français, sauf les bénéficiaires du régime concordataire comme l'Alsace-Moselle, fera l'objet d'une dérogation d'application en Algérie, pourtant département français depuis 1848.

Les explications à cette antinomie se trouvent autant dans l'idéologie coloniale que dans la nécessité de disposer d'acteurs religieux alliés, en l'occurrence les confréries religieuses, formant ainsi un clergé officiel. Le rapport de causalité entre elles est établi par les positions duelles au sein du régime colonial. La position républicaine soutient l'exportation de l'idée de la laïcité dans les colonies et donc de la séparation des Églises et de l'État. À l'opposé, la position idéologico-coloniale réfute l'exportation en colonie de l'anticléricalisme français. Son appui conforte la volonté de l'État de « domestiquer l'islam » (Achi, 2009 : 142), de mettre en place d'un contrôle social de la population musulmane par le biais des cultes (Manceron, 2009 : 101 et 108) et de s'allier certains acteurs religieux locaux. Ce bref retour au passé colonial de l'Algérie conduit à la troisième mise en question diachronique de l'article 2 de la Constitution de 1996. Pour garder le fil du raisonnement cette disposition retient l'*islām* comme religion d'État. Or, l'interaction entre l'*islām* et le pouvoir étatique algérien n'est pas une nouveauté. L'inventivité coloniale y a déjà semé des graines en produisant un *islām* impérial décrit comme :

« Islam unique au monde, sans habous, avec des mosquées administratives, des dévots recensés, des cadis fonctionnaires, un pèlerinage à autorisation et maintenant un code nouveau modèle, produit bâtard du droit musulman et de la jurisprudence française.... Il n'y a pas à revenir en arrière, à ré-islamiser l'Algérie : le mal est fait et le bien...pourrait commencer, si, ayant affaibli systématiquement la qualité de Musulmans, chez les indigènes, nous leur offrons en échange la qualité de Français. » (Le Châtelier cité par Achi, 2009 : 142)⁸⁶

Cet *islām* d'État s'est édifié, donc, à travers les tentatives de codification du droit musulman par les autorités coloniales, principalement avec le projet Morand en 2016. Ce processus suggère l'adaptation de la normativité islamique aux exigences coloniales :

« Disons-le sans jeu de mots aucun, que codifier, c'est modifier. Car le droit musulman est par nature, un droit oral, et non un droit écrit; il est un droit traditionnel et jurisprudentiel; le transformer en droit écrit, par rédaction par fixation, c'est l'altérer. » (Maunier, 1932 : 68)

Et le droit musulman algérien devait répondre aux exigences du modèle du Code Napoléon de 1804. Il importait peu, comme l'illustre le projet de Code Morand, de puiser dans les différentes écoles juridiques sunnites. Et cette méthode conduit à rappeler la conjoncture internationale dans laquelle s'est élaborée la codification du droit musulman algérien. La codification du droit musulman survient dans un monde musulman, colonisé, mais traversé par un débat analogue : la nécessité de réformer l'*islām*. Le vent de la Nahda ou Renouveau ou éveil islamique sawha (début XIXe- milieu XXe) souffle dans le Mashrek, mais aussi dans le Maghreb, dont l'Algérie colonisée. Cet appel à la renaissance sur le plan politique et culturel est élargi au domaine religieux, par Muhammad 'Abduh (1849-1905), professeur égyptien de langues à l'Institut d'Al-Azhar (Égypte) puis Grand *Mufti* d'Égypte.

Ce réformateur prône le retour aux sources de l'*islām* et aux enseignements du prophète (ﷺ) sans place à leur critique historique ou scientifique. Son influence dépassera les frontières de l'Égypte puisqu'il séjourne, en 1903, en Algérie où il rencontre l'intelligentsia algéroise. Son message porte sur l'*islām* et conjure de la « possibilité de concilier religion et progrès, tradition et novation, histoire et morale, tout en sauvegardant son identité (Bencheneb : 134). Il ne semble pas anodin de se questionner à quelles conditions fut accordé l'autorisation de séjour, refusée à la même époque, à certains de ses compatriotes (par exemple 'Ali Yusuf) ? 'Abduh ne pouvait ignorer le contexte politique d'occupation du pays visité. Alors comment comprendre sa « position de stricte réserve » (*Ibid.* : 130) affichée à Alger ainsi que la

⁸⁶ Cet extrait est tiré de l'article d'Alfred Le Châtelier, 2010, « Politique musulmane. Lettre à un Conseiller d'État », Revue du monde musulman, n° 9, p. 80.

recommandation d'un comportement pacifique vis-à-vis de la puissance coloniale et de loyale coopération (Merad, 1967 : 105) ? A-t-il rencontré directement ou indirectement les professeurs de droit de la Faculté de droit d'Alger (la Commission de codification du droit musulman algérien fut constituée en 1905) impliqués dans la rédaction du projet de codification du droit musulman ? Si certains aspects de la vie de 'Abduh restent flous, le personnage suscite controverse en raison de ses liens avec le pouvoir politique égyptien - tout en étant dans l'opposition, il a accepté un poste de fonctionnaire - et le pouvoir politique de Grande-Bretagne. Toutefois, le personnage de 'Abduh présente un intérêt particulier dans le cadre de la codification du droit musulman au cours de la période coloniale et à l'élaboration du C.a.f. en 1984 et à sa réforme en 2005.

L'approche réformiste de 'Abduh plaide en faveur d'une compatibilité entre les principes de l'*islām* et la modernité occidentale. Dans cette perspective, l'articulation entre les deux répertoires normatifs s'effectue à travers le principe juridique de *tahayyur* pouvant se traduire en français par « sélection ». Une sorte de « cherry picking ».

Dans la recension d'Ahmed Fekry Ibrahim, la technique, loin d'être isolée ou unique, est mobilisée à différentes époques. Il en est pour exemple le discours prémoderne qui fait usage des deux termes, *islām* et modernité, dans une synonymie qui correspond à la situation dans laquelle :

« There is a conflict of evidence for the mujtahid of conflicting fatawa given to the muqallid (layperson or non-mujtahid). In the absence of discerning evidence favoring one over another (tarjih), the mujtahid and the muqallid can choose one of the two pieces of evidence or legal opinions. » (Ibrahim, 2013)

Pour les partisans du *taqlid* (imitation), parmi lesquels figure le juriste Al-Ghazali (1058-1111E.C.), la pratique du *tahayyur* se comprend :

« That motivation behind takhayyur may be based on wishes (tamani) and whims (tashahhi) or on following the better jurist (al 'afdal) defined as the pious more knowledgeable or more. » (Al-Ghazâlî, 1980 : 483-495, cité par Ibrahim, 2013)

Ce même procédé est repris par les juristes des Écoles sunnites qui dans une situation ouvrant à différentes options préconisent le choix selon la preuve prépondérante en dehors de toute considération pragmatique (Ibrahim, 2015 : 178-182).

Vers la fin du XIX^e siècle, la notion de *tahayyur* revêt un sens plus technique de sélection de règles au bénéfice des personnes et selon leur époque. Avec cette technique, 'Abduh envisageait une méthode qui serait, simultanément, un moyen de faire connaître son réformisme, articulé autour de l'éducation et de

la morale, et un défi pour les disciples des Écoles juridiques pour trouver au sein de leurs connaissances héritées, des éléments de rencontre avec la Modernité (de l'Occident).

L'approche de 'Abduh reste aussi innovatrice que relative. D'une part, le réformiste suggère par l'éclectisme proposé, une trêve dans la division et la polémique scolastiques et une levée de barrières réciproques. À cet égard, le législateur pourrait puiser chez les uns et les autres et concevoir une normativité complexifiée, et donc nouvelle, avec la particularité de conserver ce qui est conciliable avec le dessein établi. Toutefois, l'application individuelle du principe de *tahayyur* comporte le risque d'ouvrir la voie à un *islām* « à la carte ». Le croyant pourra puiser les éléments qui lui conviennent et selon ses besoins. Ceci, a contrario, donnerait plus de sens à sa vie.

Pour revenir à l'approche de 'Abduh, elle prévoit un rationalisme religieux dans une tendance de réformisme social et moral. Le retour aux sources signifie plus une renaissance de la *umma* décimée par le déclin de l'empire ottoman que l'émergence d'un croyant subjectif et une mise en question de l'autorité religieuse et donc de sa mission et de son fonctionnement. Cette retenue en avançant deux facteurs, la proximité de 'Abduh avec l'autorité religieuse et son absence de critique sur le plan théologique. Par rapport au premier facteur, le réformiste semble admettre les principes structurants de l'autorité religieuse, même s'il conteste l'idéal de l'orthodoxie portée par le courant conservateur dominant porté par le courant 'ash'arite dominant⁸⁷ et son monopole du dogme authentique sans égard aux autres thèses. Toutefois, ses arguments n'ébranlent nullement l'autorité en tant que telle puisqu'il acceptera, en 1899, le poste de *Mufti* d'Égypte. Quant au second facteur en lien avec une critique possible de la théologie, la frilosité de 'Abduh pourrait se comprendre à la lumière de son adresse rédigée en 1887 au Sultan 'Abd al-Hâmîd II et dans laquelle on peut constater qu'il était :

« Désireux de servir le régime du sultan 'abd al-H'amîd II, combattu, comme on sait par tant de 'libéraux', et surtout comme un partisan d'un endoctrinement religieux à des fins politiques organisé de façon systématique par l'État. » (Delanoue, 1973 : 294)

Le détour par la vision de 'Abduh pour saisir le principe *tahayyur* était nécessaire en raison de la reprise de celui-ci, sans lui faire de référence particulière, par le projet Morand de codification du droit musulman algérien. Pour y parvenir, le juriste a effectué des emprunts auprès de l'École hanafite, alors que l'Algérie est majoritairement, tout comme l'ensemble du Maghreb, d'obédience malékite. Dans ce cadre, l'outil du

⁸⁷Courant orthodoxe né au Xe de l'Hégire en opposition au courant philosophique Mu'tazilite favorable à une libre pensée.

tahayyur s'insère dans une matrice coloniale « colonial matrix » selon Arabi (2000 : 46) qui s'est, d'abord, formée avec la saisie des biens habous et leur redistribution aux colons français, puis par le développement d'une doctrine coloniale composée de magistrats et juristes militaires et d'orientalistes au service de l'administration en place et la mise en place de tribunaux musulmans chargés de régler, entre autres, le contentieux matrimonial. L'observation de la technique du *tahayyur*, dans une initiative de codification d'un droit musulman algérien et d'une démarche d'acculturation de la normativité axio-juridique en *islām*, interroge, non seulement, sur l'inspiration de la technique préconisée par 'Abduh, mais également sur les raisons de son emploi. Les recherches consacrées à la période de la création du droit musulman algérien perdent de vue la concomitance entre cette initiative et le séjour de 'Abduh à Alger.

Certes, l'absence de documentation rend impossible une rencontre entre les deux juristes. Mais le contexte de l'époque laisse subsister une ambiguïté quant à un rendez-vous potentiel manqué qui aurait pu se faire autour des facteurs de résurgence de cette technique, pour l'un dans un élan réformiste et pour l'autre dans une visée colonialiste. Le séjour de 'Abduh à Alger et l'adhésion commune au phénomène de codification laissent, en effet, présumer des affinités entre ces deux hommes, même si pour Morand, la codification d'un droit musulman algérien avait pour objectif son application dans le domaine du statut personnel comprenant le mariage, le divorce et la succession, à la place de la normativité traditionnelle. Par ailleurs, le projet Morand peut se comprendre comme l'aboutissement de l'évacuation du religieux, déjà entamée par une réduction des compétences des autorités religieuses.

La combinaison de ces multiples facteurs met en exergue une propension, en Algérie indépendante et dans nombreux pays à majorité islamique, à attribuer un statut officiel à l'*islām*. Les analyses antagonistes le considèrent, en ce qui concerne l'Algérie, moins comme « un hommage de principe à la religion de la population » que la mise sous tutelle de celle-ci par l'État (Fregosi, 1992 : 65). Car rétrospectivement s'il y avait une réislamisation, sa visée prendrait les contours d'une démarche stratégique car :

« La réislamisation correspond à une réinscription de l'islam dans l'espace culturel et juridique, à la suite d'un double mouvement : « par le bas », sous l'effet de l'action militante de partis politiques islamistes ou d'associations religieuses; « par le haut » à la suite d'une volonté des États de se donner une légitimation symbolique et de désamorcer ainsi la contestation islamiste. » (Roy, 1992 : 81)

Sans s'avancer sur ce terrain de la réislamisation, d'autres analystes perçoivent le rapport de l'*islām* à l'État tantôt comme une « formule rituelle que l'on utilise sans vraiment s'interroger sur sa portée [...]. La plupart des États qui ont adopté cette formule n'ont pas débattu objectivement et en toute sérénité de ses implications théoriques » (Mahiou, 1990 : 15), tantôt comme « un concept contre nature, l'État

entendu comme monopole de la création du droit, à *l'islām* entendu comme négation du droit humain » (Laghmani : 1994 : 162) ou encore comme « une ambivalence qui est susceptible de deux lectures [...] : la volonté de l'État de se soumettre la religion [et] la volonté de l'État de se soumettre à la religion » (Babadji, 2001 : 56-57). La convergence de ces arguments souligne la légèreté, au niveau de son retentissement notionnel, de l'adoption de l'article 2 de la Constitution de 1996. Et autrement plus, son inhabilité à appliquer de plein droit des règles de droit musulman ou que celles-ci servent de source d'inspiration à la législation (Salah Bey, 1978 : 449). C'est donc par un effet de langage que *l'islām* s'est imposé dans la législation algérienne. En ce sens, la lecture qui prévaudrait serait celle de son instrumentalisation par le politique. Et cet angle résonne en conformité avec l'histoire coloniale de contrôle de *l'islām* esquissée antérieurement. *L'islām* appréhendé comme vecteur de l'identité nationale s'inscrit politiquement, d'une part, dans la continuité de la différenciation des populations (Européens et musulmans) en période de colonisation (Babadji, 2001 : 59) et dans une logique nationaliste qui ne reconnaît d'« Algérien d'origine que musulman » (Beneddouch, 1973 : 134). D'autre part, cette emprise sur *l'islām* résulte de la reconduction, sans discernement, de la législation coloniale qui permet à l'État « de monopoliser ce réservoir de symboles et de sens [en se donnant] ainsi une pluralité de registres qu'il utilise alternativement ou concurremment : socialisme, développement, religion, etc. » (Babadji, 2001 : 60). Cette continuité en politique du droit colonial, sans égard à la discontinuité subséquente à l'indépendance, conduit à la gestion de *l'islām* par l'État. Ceci signifie que ce dernier se charge d'exercer ses prérogatives de puissance publique en assurant la sauvegarde de l'ordre public, ainsi que de fournir, également, au citoyen-croyant les conditions d'exercice de son culte (Bras, 2002 : 226). Dès lors, l'administration et le fonctionnement de l'État en tant que service public pourrait soulever la question du rapport, compétitif ou complémentaire, de celui-ci avec la gestion de *l'islām* par l'autorité religieuse. Toutefois, l'encadrement du religieux par la création d'un ministère des affaires religieuses et des *wakf*, la fonctionnarisation de l'office d'imam, la rédaction des sermons du vendredi et des fêtes de l'Aïd, l'enseignement *qor'āni* et l'institution constitutionnelle d'un Haut Conseil Islamique (HCI) marquent une tendance étatique à la production normative en *islām*. Ces facteurs mettent en évidence la trajectoire linéaire de *l'islām* officiel d'antan et sa continuité par l'État algérien.

Toutefois, cette confessionnalisation de l'État n'énonce nullement un « alignement de [celui-ci] et de sa politique générale sur des normes religieuses » (Fregosi, 1992 : 66). Cette « simple désignation » (Mezghani et Meziou-Doraï, 2006 : 56) se limiterait « tout au plus [à] la célébration des fêtes religieuses musulmanes, [à] l'enseignement de la religion dans les écoles publiques, [au] financement des cultes et [à] l'utilisation des symboles islamiques » (Al-Dabbagh, 2013 : 80). Par ailleurs, la poussée des courants

islamistes a soulevé le débat sur la surenchère religieuse dans l'espace politique sans mettre en question le rapport même entre l'État et l'*islām* (*Ibid.* : 70) et que certaines figures politiques saillantes insistent sur un État civil (*dawla madaniyya*) :

« L'islam est religion du peuple algérien et doit rester l'affaire de chaque croyant. La séparation entre la religion et la politique s'impose dans une démocratie, sinon les dérives les plus dangereuses deviennent possibles. » (Aït Ahmed, 1990 : 10)

La rhétorique académique autour du rôle de l'*islām* dans l'identité de l'État conflue vers un entendement de la formulation comme un « effet déclaratif » (Amor, 1994 : 13). L'absence de normativité se mesurerait à l'inanité des institutions judiciaires spécifiques, comme au temps colonial avec les tribunaux *šarī'i*. Par ailleurs, l'attribution d'une religion à l'État ne précise pas à quel courant l'affilier. Historiquement, l'Algérie abrite un espace multiconfessionnel partagé, spatialement, par les courants 'ibadite au Sud (M'zab) et malékite au Nord et des poches hanéfites, chrétiennes et juives un peu partout dans le pays. Sans compter la présence de personnes sans confessions qui ne le manifestent pas publiquement.

Toutefois, cette position à considérer l'*islām* dans l'État comme une composante dénuée de signification réelle appelle des nuances. Les constitutions successives retiennent la formulation tel un mantra. Mais elle s'accompagne de signes avertisseurs : l'inscription de l'invocation d'*Allāh* au préambule de la Constitution, l'interdiction aux institutions étatiques de toutes pratiques contraires à la morale islamique (art. 10), des partis fondés sur la caractéristique de l'*islām* (art. 42) et l'avertissement qu'aucune révision constitutionnelle n'atteint cette assertion (art. 212) (révision de la Constitution en 2016). Ces considérations poussent à se demander si la formulation de la disposition constitutionnelle et indirectement le rapport *islām* / État n'est que formelle. Si dans le passé de l'Algérie, l'interaction entre les deux avait pour objectif le contrôle de l'*islām* par l'État, le rapport est-il différent aujourd'hui ? Et inversement, quel serait aujourd'hui le degré d'influence de l'*islām* sur l'État, en tant que personne morale et sur son droit ? Pour ce qui est d'un rapport *islām* / État, la Constitution prévoit la création constitutionnelle du HCl (art. 95). Sa présidence et la désignation de ses membres relèvent du président de la République (art. 196-197). La subordination directe (HCl) ou par délégation (imam) du corps religieux informe plus sur l'hégémonie étatique sur l'*islām* dans la société que sur la place de l'*islām* dans la politique. Cette structuration hiérarchique entre les institutions étatiques et religieuses questionne sur la confessionnalité de l'État vis-à-vis des citoyens. D'un côté, l'État affirme sa non-neutralité en identifiant sa religion – comme si une personne morale pouvait faire profession de foi par exemple. De l'autre côté, il assure certaines protections contre la discrimination pour atteinte à l'opinion (art. 32), l'inviolabilité de

la liberté de conscience et d'opinion (art. 41), la liberté de culte dans le respect de la loi (art. 41). Après cette énumération taxinomique, force est de constater l'éclipse faite à la liberté de religion qui fait partie, paradoxalement, des droits fondamentaux protégés par l'État, au même titre que ceux cités ainsi que la jouissance et l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de convictions religieuses. L'impasse sur la liberté de religion peut-elle signifier une évacuation de la question sur la liberté religieuse ? Contrairement à la liberté de religion qui relève de la dimension juridique de l'État et de la protection des droits fondamentaux, la liberté religieuse fait partie d'un système de croyances articulée par des institutions religieuses ou morales et auquel les croyants, fidèles, pratiquants adhèrent (Koubi, 1999 : 723-724). Or, et dans la foulée de la deuxième question sur l'impact de l'*islām* sur l'État, la Constitution régule l'institution religieuse, à travers le Haut conseil islamique et toutes les institutions dépendantes (ministère des Affaires religieuses et des Waqf ainsi que les mosquées et les *a'ima*). À l'opposé, les dispositions constitutionnelles portant sur liberté de conscience et sur la liberté d'opinion peuvent contenir des indices de liberté religieuse. Au-delà de leur complexité, les affinités entre les trois notions poussent même à s'interroger si « la liberté de conscience n'est-elle qu'un autre nom de la liberté religieuse ou au contraire un simple avatar de la liberté d'opinion » (Lochak, 1995 : 180). Chacune d'elles manifeste l'expression d'un droit individuel, celui du for intérieur lequel peut intégrer la liberté de religion. Dès lors, la proximité des libertés de conscience et d'opinion avec la liberté de religion peut induire l'éventualité d'une incroyance et même la croyance en dehors de l'*islām* et s'attendre à la protection de l'État. Ceci est affirmé par l'article 32 de la Constitution qui retient le principe de non-discrimination pour motif d'opinion et le principe d'inviolabilité de la liberté de conscience et de la liberté d'opinion.

Néanmoins, les incidents relevés au cours des dernières années (2017-2018), pendant le mois de ramadan, se déploient en porte-à-faux et tendent à donner à ces protections une orientation purement formelle, comme peut le démontrer la vague de revendication, à travers l'ensemble de l'Algérie, en faveur du droit à une « hétéropraxie religieuse » (Papi, 2016 : 99). Au même moment, la propension à une conversion au christianisme évangélique conduit de nombreuses personnes à réclamer le droit de « (dé) jeûner en public » (Hadni, 2016)⁸⁸ sans subir l'opprobre sociale ni les condamnations judiciaires sans fondement légal⁸⁹.

⁸⁸ Journal *Libération* du 7 juin 2016 : < https://www.liberation.fr/planete/2016/06/07/dejeuner-en-public-symbolique-interdits-recettes-light-le-ramadan-dans-tous-ses-etats_1457049/ >

⁸⁹Des jugements ont été prononcés sans qualification pénale précise. Le juge s'est basé sur l'article 144 bis 2 du Code pénal qui constitue une disposition relative à l'acte journalistique: « est puni d'un emprisonnement de trois (3) ans à cinq (5) ans et d'une amende de cinquante mille (50.000) DA à cent mille (100.000) DA, ou l'une de ces deux peines

Par ailleurs, et même si *l'islām* n'est pas posé comme « principale source de la législation », on peut observer l'entrecroisement du droit étatique et de la normativité axio-juridique dans le domaine de la famille. La divergence des dispositions constitutionnelles semble, alors, conduire à une certaine confusion quant à la compréhension de l'article 2 de la Constitution comme une « simple désignation » (Mezhani et Meziou-Dorai, 2006 : 56). Ce qui pourrait, plutôt, supposer moins l'instauration d'un système de *halīfa* qu'une gestion, un bâillonnement des affaires religieuses de la cité. De ce point de vue, *l'islām* serait un instrument de pouvoir par le pouvoir politique. Les paragraphes suivants permettront d'examiner, à travers les lois ordinaires, C.c.a. et C.a.f., les modes d'instrumentalisation du référent religieux.

4.1.2.2 Principes du droit musulman comme sources du droit civil : art. 1 al.2 du Code civil algérien

L'affirmation constitutionnelle d'une identité religieuse de l'État ne suffit pas à prétendre à la présence d'un modèle islamique théocratique. Cependant, le législateur civiliste confère au juge la possibilité de rechercher, dans sa démarche interprétative, d'autres sources que la loi positive:

« Art. 1 al. 2 : En l'absence d'une disposition légale, le juge se prononce selon les principes du droit musulman et, à défaut, selon la coutume. »⁹⁰

Cette disposition offre deux types de lecture : une délégation du pouvoir normatif au juge et le classement du référent religieux comme 2^{ème} source juridique du Droit algérien en cas de silence de la loi, source qu'il est nécessaire de mettre en lien avec sa propre source de référence, soit l'article 2 du Code civil égyptien.

Au préalable, le législateur ne définit pas ce qu'il entend par « droit musulman ». La connotation coloniale qui entoure sa dénomination, sa création et son application a été exposée dans les Prolégomènes. En rappel, l'historiographie du droit musulman algérien le qualifie de droit inventé, construit pour répondre aux visées coloniales (Buskens & Dupret, 2011; Bontems, 2014). N'empêche, ces auteurs soulignent que :

« La notion est devenue si naturelle et politisée, aussi bien pour les musulmans que pour les non-musulmans, que certains parmi les premiers prennent comme une provocation le fait d'en mettre en question la genèse. » (Buskens & Dupret, 2011 : 71)

seulement, quiconque offense le prophète (paix et salut soient sur lui) et les envoyés de Dieu ou dénigre le dogme ou les préceptes de l'Islam, que ce soit par voie d'écrit, de dessin, de déclaration ou tout autre moyen. Les poursuites pénales sont engagées d'office par le ministère public » : Loi n° 01-09 du 26 juin 2001 portant modification du Code pénale, JORADP n°34, p. 15.

⁹⁰Ordonnance n°75-58 du 20 Ramadan 1395 correspondant au 26 septembre 1975 portant Code civil, modifiée et complétée, JORADP n°78 du 30 septembre 1975.

Cette réaction pourrait trouver explication, en ce qui concerne les premières générations de juristes algériens francophones, dans la formation académique postindépendance reçue :

« Formés au droit français, plus précisément au droit de la colonie, ont intégré ses modes de pensées, ses techniques et ses catégories, et ce, en parfaite ignorance du socle social – ici la société algérienne – sur lequel doit s'appuyer tout effort de législation. » (Bessadi, 2012 : 25)

Néanmoins, pour de nombreux musulmans, le droit musulman désigne :

« Les travaux produits par les juristes musulmans, à travers les époques- car ce travail n'a jamais cessé – à propos des différentes questions dans une approche de diversité et d'évolution. » (Jaballah, 2002 : 34)

Dit autrement, le droit musulman est une réalité qui semble ne pas tenir compte de « la confusion sémantique [qui peut] amalgamer les trois termes, chari'a, fiqh et droit musulman » (Benabbou, 2015 : 129).

Par ailleurs, la première lecture de l'article 1 C.c.a. met en exergue la délégation donnée au juge de puiser dans les « principes du droit musulman ». Or, depuis 1962, date de la reconduction de la législation coloniale jusqu'à la promulgation du C.a.f. en 1984, le juge algérien jouait déjà un « rôle créateur et restaurateur avec un esprit propre au fiqh » (Hamdan, 1985 : 1004). Au cours de cette période charnière, le juge algérien recruté parmi le personnel judiciaire en place, tels « les greffiers, secrétaires de parquet, interprètes, huissiers et personnels de mahkama [tribunaux islamiques] », va occuper un poste vacant et bénéficier du soutien de magistrats coopérants (Bessadi, 2012 : 22-23). Toutefois, en reprenant l'habit du magistrat colonial, le magistrat algérien reprend la langue d'expression de celui-ci, ses sources de droit et s'inspire de sa jurisprudence en matière familiale. Il s'agit donc d'une « triple filiation » (*Ibid.* : 25) dans laquelle la mutation de personne n'entraîne pas, systématiquement, une transformation de la fonction. Au contraire, ces liens avec l'ancienne puissance coloniale connaissent un renforcement par la continuité d'un enseignement, à travers les coopérants français, de la culture juridique civiliste française et du droit musulman colonial, dans les facultés de droit algériennes. En parallèle, on peut noter que cette situation lève le voile sur une conséquence encore perceptible aujourd'hui, celle d'un clivage linguistique et académique. Celui-ci est d'ailleurs exacerbé par une compétition dans la formation, en arabe, du droit algérien et de la normativité en *islām*. Conséquemment, les changements contemporains, au sein des facultés, de la magistrature, du système judiciaire dans sa globalité et de la normativité juridique, affectent peu l'interprétation de la normativité en *islām* puisque le juge continue à s'inspirer de l'enseignement de la doctrine islamique classique.

Quant à la seconde lecture dégagée de l'article 1 C.c.a., elle note la désignation des « principes de droit musulman » en tant que source de droit ce qui soulève une controverse. Dans les années 60, cette prérogative était perçue comme un « pas en avant vers le retour complet du droit musulman » (El Katifi, 1966 : 301). Un signe prémonitoire, une étape préparatoire à l'islamisation du droit. Pour autant, que couvre cette formulation de « principes de droit musulman » ? La synthèse faite par le français, cheikh Ahmad Jaballah, membre du Conseil européen de la *fātwa* et de la recherche, met l'accent sur quelques principes fondamentaux portant sur le culte et l'agir, l'intérêt collectif et l'usage. Le premier se rapporte au caractère global du « droit musulman » qui est à la fois culte et actions pour la transformation de son environnement (*dīn w mu'āmalāt*). Le rapport à *Allāh* se définit en fonction des *'āyāt qor'ānia* alors que les interactions humaines dans la sphère économique, familiale et de justice connaissent une régulation par l'effort interprétatif des juristes. Le second formule le principe d'intérêt ou *maṣlaḥa* qui désigne le consensus des savants autour de ce que sont les lois de la *ṣarī'a* « explicitées par les textes ou celles qui sont interprétées par les juristes et doivent viser l'intérêt, soit individuel, soit collectif » (Jaballah, 2002 : 37). Dans cette définition, la *ṣarī'a* correspond « au caractère divin de la loi » (*Ibid.* : 34). Le troisième principe se dégage d'un des fondements de « la jurisprudence »⁹¹, en l'occurrence le *'urf*, « c'est-à-dire la règle de l'usage ou de la coutume, dans le sens de ce qui est établi dans une société » (*Ibid.* : 39). Dans la liste des principes figure aussi le principe de nécessité qui conduit à une atténuation de la règle sous forme « des allègements, de dispenses, de dérogations spécifiques » (*Ibid.* : 40). À cela s'ajoutent les principes de concordance des « lois », d'autorégulation par le croyant, de prévention de l'autorité religieuse et de l'« effort total » ou *'iğtihād* (*Ibid.* : 41) accompli à trois niveaux : l'interprétation des textes, la déduction à partir des textes et le raisonnement sur les textes. Pour ce faire, le savant retient les méthodes du consensus (*iğmā'*), de l'analogie (*qiyās*), de l'intérêt collectif (*maṣlaḥa*) et de l'usage dans un contexte donné (*'stīḥdām al-munāsib*).

Or, ces « principes du droit musulman » mentionnés dans l'art. 1 C.c.a, élaborés dans une logique religieuse soulèvent une question de concordance, voire d'harmonisation avec les principes généraux de droit positif algérien. On peut les trouver, dans tout droit donné, de manière explicite dans la Constitution ou la loi (comme l'égalité ou la liberté) mais ils peuvent ressortir implicitement de l'interprétation des juges (Grau, 2014 : 87). Dans cette éventualité, ces règles non écrites et prétoriennes, apparaissent au détour de la déduction, de l'omission ou de la non-prévision de la loi, en vue de la résolution d'une cause

⁹¹ Terme inadéquat d'usage récurrent au sein de la littérature consacrée à la normativité en islam pour désigner la doctrine scolastique.

présentée. Ce faisant, le juge exerce-t-il un pouvoir de création ou celui de production normative ? Cette question est débattue en droit français et de là découle un discours juridique controversé selon lequel les principes généraux du droit sont considérés comme localisés à l'intérieur ou à l'extérieur du droit. Dans l'un, le travail de juge couvre une activité créative. L'ensemble des décisions qui forment jurisprudence font état d'un phénomène créateur puisqu'elles reflètent une interprétation admise de la règle de droit. À la fixité du droit dans une règle, le pouvoir interprétatif du juge l'amène à la faire clarifier, préciser et évoluer dans un sens non prévu par le législateur par omission ou par nouveauté. Un autre courant de pensée examine la contribution du juge en tant que production normative, complémentaire à l'activité législative seule créatrice de normes (*Ibid.* : 88). Le juge agit, tel un maïeuticien, à mettre en lumière des principes en latence dans un droit donné. Toutefois tout ce débat a pour conséquence de révéler une particularité de la pratique judiciaire : le juge créateur ou producteur, se fonde sur un droit donné. Il puise sa matière juridique dans un ordre juridique donné et non à l'extérieur.

Or, dans le cadre de l'article 1 C.c.a., il est confié au juge le pouvoir d'aller chercher dans un dispositif normatif religieux, extra positif, les éléments l'aidant à formuler, de manière souveraine, sa décision juridique. Aucune balise ne l'accompagne. Ce blanc-seing autorise, donc, à poser les questions sur les modalités de choix des principes de droit musulman et sur la garantie contre tout arbitraire du juge. Quoique toute décision répond à un cas particulier sans prétention à la généralité. D'autre part, l'imprécision de chacune des composantes de la formule « principes du droit musulman » ouvre, implicitement, l'usage par le juge du principe du *taḥayyur*. En effet, nulle part il n'est précisé le type de droit musulman retenue ni des principes qui lui sont attachés. Ce qui renvoie à une conséquence majeure de ce pouvoir, octroyé par le législateur au juge, sur l'équilibre des pouvoirs. Ce pouvoir porte le risque de semer la confusion relativement aux producteurs normatifs et de susciter un brouillement au sein de ce qui devrait être le principe séparation des pouvoirs. En effet, celui-ci formule une interdiction claire de toute substitution au législateur de la part du judiciaire et donc aux juges. Mais en Algérie, la vacance parlementaire entre 1965 et 1976 a été comblée par un Conseil national économique et social composé de représentants des secteurs économiques, culturels, sociaux, du syndicat, du parti unique etc. Dont une partie est nommée par le chef de l'État. Sa fonction couvre le débat sur toutes les questions fondamentales du pays, allant de la médecine gratuite, à l'enseignement universitaire gratuit, à la gestion des entreprises, etc. Cette structure agit, sous la coupe du chef de l'État, surtout comme « organe de surveillance et de contrôle de l'assemblée populaire » (Mahiou, 1996 : 485-486). En conséquence, il est périlleux d'affirmer l'existence en Algérie d'une séparation de pouvoirs, telle que posée par un État moderne, entre l'exécutif et le législatif et de surcroît entre ce dernier et le judiciaire. La Constitution

algérienne ne consacrant « ni contre-pouvoir ni séparation des pouvoirs » concentre l'ensemble des pouvoirs entre les mains du président (Benabbou, 2018 : 1). Un constat de confirmation de l'orientation autoritaire donnée à la Constitution. Dans ce contexte, le paradoxe de l'article 1 C.c.a relèverait, ainsi, d'une approche préparatoire.

Par ailleurs, le législateur retient à l'article 1 C.c.a. les principes du droit musulman comme source subsidiaire de la loi. Parallèlement, il prévoit des organes de contrôles, parmi lesquels le Conseil constitutionnel (Cc) et une institution consultative, le Haut Conseil Islamique (HCI).

Organe juridictionnel, le Cc connaît un élargissement de sa composition, de neuf (9) membres en 1996 à douze (12) en 2016⁹². Le président est désigné par le Président de la République (art. 164 Constitution 1996 et 183 Constitution 2016). Ce Cc a pour fonction de veiller au respect de la Constitution et de se prononcer sur la constitutionnalité des traités, lois, règlements (art. 165 Constitution 1996 et 186 Constitution 2016). Et depuis 2016, le législateur a prévu le recours d'exception d'inconstitutionnalité :

« Art. 188 (nouveau)- Le Conseil constitutionnel peut être saisi d'une exception d'inconstitutionnalité sur renvoi de la Cour suprême ou du Conseil d'État, lorsque l'une des parties au procès soutient devant une juridiction que la disposition législative dont dépend l'issue du litige porte atteinte aux droits et libertés garantis par la Constitution.

Les conditions et les modalités de mise en œuvre de l'alinéa ci-dessus sont fixées par une loi organique. »⁹³

La mise en œuvre de ce mécanisme débute en mars 2019. Et depuis ce jour seulement cinq affaires ont été présentées au Cc. L'exception d'inconstitutionnalité est soulevée pour des affaires d'ordre pénal. Toutefois, les propos du ministre de la Justice, Tayeb Louh prononcés lors d'un séminaire international organisé par le Conseil constitutionnel, indiquent que cet :

« Instrument entre les mains du citoyen pour la protection de ses droits et de ses libertés fondamentales lui permettant d'actionner, de manière indirecte, la saisine du Conseil constitutionnel s'il estime qu'une disposition législative porte atteinte à ses droits et libertés garantis par la Constitution. » (Agence de presse algérienne du 30 octobre 2018)

L'exception d'inconstitutionnalité laisse émerger la possibilité que toute personne pourrait s'en prévaloir et ce, même dans un procès familial. Ceci présume que le conflit normatif entre l'article 29 de la

⁹²Loi n°16-01 du 6 mars 2016 portant révision de la Constitution du 8 décembre 2016, JORADP n° 14 du 7 mars 2016.

⁹³Loi organique n°18-16 du 2 septembre 2018, JORADP n°54 du 5 septembre 2018.

Constitution de 1996, révisé par l'article 32 de la Constitution de 2016⁹⁴, relatif à l'égalité sans discrimination au motif de sexe, et l'article 54 du C.a.f. concernant le *hul'*, sera susceptible de faire l'objet d'un recours pour exception d'inconstitutionnalité. La question de l'effectivité du recours reste ouverte. D'une part, les recours logés auprès du Cc restent circonscrits au domaine pénal. D'autre part, autant l'article 165 que sa révision sous la forme de l'article 186 Constitution de 2016, le Cc reçoit deux types d'affectations : des attributions expresses indiquées par la Constitution et des attributions de compétences en matière de constitutionnalité des traités, lois et règlements. Les premières interviennent dans son rapport avec le président de la République et avec le pouvoir législatif (prolongation du mandat parlementaire ou le contrôle de conformité des lois organiques adoptées par le Parlement). Quant aux secondes relatives aux attributions destinées au respect de la constitutionnalité des traités, lois et règlements, elles visent le contrôle de conformité des domaines de législation du Parlement. Pour clarification, l'article 122 al. 2 Constitution de 1996 mentionne parmi les domaines énumérés de la compétence législative du Parlement, « les règles générales relatives au statut personnel et au droit de la famille; et notamment au mariage, au divorce, à la filiation, à la capacité et aux successions ». Et l'article 123 in fine dispose de la soumission de la loi organique les concernant, dans cet exemple précis, au contrôle de conformité du Cc avant toute promulgation. La révision constitutionnelle de 2016 reprend, respectivement, les contenus similaires aux articles 140 al. 2 et 141 *in fine*.

Par ailleurs, l'article 132 Constitution de 1996 et son équivalent l'article 150 Constitution de 2016 affirment la supériorité des traités ratifiés dans les conditions prévues par la Constitution sur la loi. La position est confirmée par le Cc dans une décision rendue le 20 août 1989 qui demeure toujours en vigueur :

« Après sa ratification et dès sa publication, toute convention s'intègre dans le droit national et, en application de l'article 132 de la Constitution, acquiert une autorité supérieure à celle de la loi, autorisant tout citoyen à s'en prévaloir auprès des juridictions. » (Extrait tiré de l'article de Boutheina, 2010 : 32).

Force est de constater que la ratification des Conventions internationales, cités précédemment, n'a pas eu l'effet escompté par la disposition constitutionnelle ni par la décision du Cc sur C.a.f. lors de sa promulgation en 1984 et de sa réforme en 2005. Certes, le mécanisme d'exception d'inconstitutionnalité est d'application récente, mais servira-t-il, à l'avenir, de levier pour soulever une contestation du C.a.f. et

⁹⁴Loi n° 16-01 du 6 mars 2016, JORADP n° 14 du 7 mars 2016.

répondre à l'exigence constitutionnelle d'égalités des sexes ? Cette éventualité aurait déjà un impact sur les attributions du Cc puisqu'elle fournira l'opportunité de les élargir. Corrélativement, le rôle du Cc transcendera celui de contrôleur des normes pour assumer celui de protecteur de la Constitution. Néanmoins, la perspective d'un recours d'exception d'inconstitutionnalité à l'encontre du C.a.f., bien qu'elle constitue une piste prometteuse pourrait se heurter à l'institution du Haut Conseil Islamique (HCI). En effet, l'article 171 Constitution 1996 et sa révision sous forme d'article 195 Constitution de 2016 mettent en place un organe consultatif, le Haut Conseil Islamique (HCI) :

« Chargé notamment :

D'encourager et de promouvoir l'ijtihad;

D'émettre son avis au regard des prescriptions religieuses sur ce qui lui est soumis;

De présenter un rapport périodique d'activité au Président de la République. »

Composé de quinze (15) membres, dont le président, désignés par le Président de la République parmi les « hautes compétences nationales dans les différentes sciences » (art. 172 Constitution de 1996 et art. 195 Constitution de 2016), le HCI se distingue par rapport aux pays à constitution théocratique. Sa spécificité réside dans la composition mixte de l'institution. Sans être limité aux érudits religieux, le HCI inclut des savants provenant de champs académiques extérieurs aux sciences religieuses. Sans évoluer dans un domaine commun les membres du HCI se caractérise par une diversité des acteurs ce qui implique trois conséquences. La première énonce un nouveau corps d'acteurs religieux. La seconde formule l'annonce de la fin du monopole de l'interprétation religieuse par la reconnaissance étatique d'un savoir religieux extérieur à l'autorité religieuse traditionnelle. Et la troisième construit une institution religieuse sous contrôle de l'État qui se charge du travail interprétatif des textes fondamentaux sans risque de voir fermenter, émerger, déferler une menace contre le pouvoir politique. D'ores et déjà, cette mise sous contrôle de l'*islām* s'imbrique dans la déclaration d'une identité confessionnelle de l'État énoncée par l'article 2 de la Constitution de 1996. Au demeurant la conjonction de la confessionnalité de l'État et de son intervention, à travers le HCI, comme garant, diffuseur et organisateur de l'*islām*, conforte le projet constant d'une étatisation de l'*islām*. À l'instar des institutions coloniales, le HCI s'occupe essentiellement de la gestion des mosquées, de la nomination des imams, de la supervision de leurs prêches, de l'organisation du pèlerinage et de la diffusion des préceptes religieux (à travers des colloques, séminaires et chaînes de télévision).

Par ailleurs, cet encadrement de l'*islām* tend à écarter toute production religieuse concurrente, objet d'importation, comme la doctrine wahhabite (*islām* politique selon Papi, 2010) ou la propagation confrérique (*islām* confrérique de type néo-salafiste selon Labat, 2011). La gestion étatique de l'usager-croyant produit une double conséquence : l'exclusion d'une gestion communautaire privée de l'*islām* et l'inscription des croyant.e.s à des pratiques publiques circonscrites par l'État. Cette « confiscation » (Saoud, 2012 : 115) de l'*islām*, loin de conjurer le spectre de l'histoire coloniale, réactive les souvenirs de mécanismes perdurables de contorsion de la pratique religieuse. En parallèle, elle illustre la représentation d'un enjeu dans la lutte pour la légitimité du pouvoir politique (Bernard-Maugiron, 2012). Ceci met en relief le conflit de représentativité qui subsiste depuis la lutte pour l'indépendance. Sur ce terrain miné, les tensions traversent les acteurs saillants du pays : les conservateurs religieux (Grandguillaume, 2001 : 276), les chefs politiques⁹⁵ et l'armée. Cette complexité historique et politique pourrait laisser imaginer que la disposition du C.c.a. reflète une ligne de concession par les idéologies en présence. Conséquemment, l'exigence de l'article 1 C.c.a d'une interprétation jurisprudentielle en conformité avec les principes de droit musulman qui vient en cohérence avec la professionnalité de l'État porte le risque d'inférer un retournement contre l'État. En effet, la consécration du pouvoir politique comme garant de la religion pourrait générer des revendications « de respecter le modèle institutionnel islamique » (Bouamama, 2000 : 289). La mise en jeu du passé rétablit quelques indicateurs. On peut rappeler la saisine du Cc par des partis islamistes à qui l'État avait interdit de référer à l'*islām* dans leur sigle (ce qui deviendra l'article 51 de la Constitution lors de la révision du 6 mars 2016). L'angle diachronique permet d'approcher la Constitution « comme un modèle théorique et une réalité juridique » (Amor, 1994). Ceci interroge la perception d'une inscription du texte fondamental dans un registre symbolique.

Au demeurant, cette désymbolisation semble loin d'être incompatible avec l'éventualité d'introduire le modèle comprenant les institutions, telles que l'assemblée consultative (*šūra*), l'assemblée chargée de la promotion des valeurs islamiques (*hizba*), le Haut conseil constitutionnel (chargé du contrôle de la

⁹⁵Le 19 juin 1965 a lieu un putsch militaire qui renverse le président Ahmed Ben Bella et place Houari Boumediene à la tête du pays. Il occupera la fonction jusqu'à son décès le 27 décembre 1979. Le président Chadli Ben Djedid lui succédera jusqu'au 12 janvier 1992 date de sa démission exigée par l'armée. Le vide constitutionnel (nomination d'un président et élection d'une Assemblée nationale) a permis la création d'un Haut comité d'État dirigé par Mohamed Boudiaf de janvier 1992 au 29 juin 1992, date de son assassinat. Du 2 juillet 1992 au 30 janvier 1994, le Haut comité d'État est sous la gestion de Ali Kafi. Le 30 janvier 1994, Lamine Zéroual sera désigné comme président jusqu'en avril 1999. Et depuis le 27 avril 1999, l'Algérie est présidée par Abdelaziz Bouteflika, remplacé en novembre 2019 par Abdelmajid Tebboune.

conformité des textes législatifs aux principes de la normativité en *islām*) et le Conseil des docteurs de la loi (chargé de l'*iğtihād* (Lavorel, 2005 : 77). Au contraire, elle amènerait les partisans du courant conservateur à exiger l'application des engagements étatiques relatifs à une religion collective. L'État serait alors lié par sa constitution. Il devra en conséquence, adopter des lois conformes « aux dispositions de la chariâa » (art. 222 du C.a.f.).

Avant d'aborder la référence à la *šarī'a* ainsi que le recommande le C.a.f., on peut aborder l'origine de la référence aux principes de droit musulman de l'article 1 du C.c.a. L'influence du Code égyptien ressort essentiellement au niveau de l'article 1 du C.c.a. qui introduit les « principes du droit musulman » comme sources de droit :

« Art. 1 : La loi régit toutes les matières auxquelles se rapporte la lettre ou l'esprit de l'une de ses dispositions.

En l'absence d'une disposition légale, le juge se prononce selon les principes du droit musulman et, à défaut, selon la coutume.

Le cas échéant, il a recours au droit naturel et aux règles de l'équité. »

À titre indicatif, l'article 1 du C.c.a. reflète, dans son intégralité, l'influence du Code égyptien révisé par 'Abd al-Razzâq Sanhurî (1895-1971), selon le modèle français. On y retrouve une structuration analogue ventilée entre la primauté de la loi (al.1) et l'appréciation par le juge (al.2) selon les différentes sources du droit et à défaut, le droit naturel et l'équité (al.3). Les variantes égyptienne et algérienne marquent une différence avec le modèle originel dans l'introduction de « principes du droit musulman » comme sources de droit. Toutefois, la disposition légale n'éclaire pas sur ces principes, ni sur leur filiation à une école juridique particulière et encore moins sur leur fonction normative ou instrumentale.

À l'inverse, en droit égyptien, cette référence semble avoir deux visées : l'étendue de l'interprétation judiciaire et l'application de la technique du *tahayyur*. Ainsi, le juge égyptien loin de se limiter à l'École hanafite qui prévaut dans la société, est convié à élargir sa mission interprétative à l'ensemble de ce qui est dénommé droit musulman. Dans le cadre de l'usage d'une doctrine intégrative, le juge pourra ainsi appliquer la technique du *tahayyur* suggérée par Sanhurî pour faire en sorte que le référent religieux soit adapté au Code civil car :

« The essence of the technique of takhayyur relates to the direction of the examination. The test is not whether the Code is appropriate for a given legal norm, such as the Islamic Shari'a or custom law. Rather and contrarily, the test is to what extent a given provision in the Shari'a or in a foreign code is suitable for the New Code and the social ideology it

shaped. If a principle was found to be appropriate, it secured admission. If not, it was rejected with no particular sentiments, even if it was drawn from the sanctified realm of the Shari'a. » (Bechor, 2008: 79)

En d'autres termes, lorsque le juge se prononce selon « les principes du droit musulman ». Or, en Droit algérien, cette expression semble susciter peu d'intérêt auprès de la doctrine et de la jurisprudence. Avec une nuance cependant qu'indirectement, la doctrine insiste sur le fait que la *šarī'a* ne semble pas être une « source exclusive du droit de la famille en Algérie » (Babadji et Mahieddin, 1987). Toutefois, il y a lieu de relever que l'article 1 du C.c.a confère un pouvoir au juge de puiser dans « les principes du droit musulman » en cas d'absence d'une disposition légale. Sans déduire rapidement à une autorisation légale au juge de recourir systématiquement à cette catégorie, aussi floue qu'immatérielle soit-elle et sans pour autant l'écarter, cet article établit clairement une hiérarchie des sources du droit, dans laquelle le référent religieux est sollicité après la loi. Les juges disposent ainsi de la possibilité de « faire la loi » en l'absence de loi ! Et la jurisprudence relative aux principes du droit musulman pourra être considérée comme une source de droit.

Par ailleurs, la position secondaire occupée par « les principes du droit musulman » renvoie à la notion de subsidiarité. Afin de saisir le rôle qu'elle leur confère, commençons par préciser ce qu'elle est. D'origine prétorienne, cette locution ne correspond à aucune définition. Mais en dépit de ce flou sémantique, son usage en droit européen l'associe à la régulation des compétences partagées dans un système fédéral. À la lumière de son lieu de prédilection on peut distinguer entre la subsidiarité institutionnelle et la subsidiarité substantielle. La première concerne la répartition et la gestion des compétences entre les différentes institutions juridictionnelles. Ceci n'est pas le cas dans l'exemple algérien où n'existe pas de dualité juridictionnelle mais un seul ordre juridique. Au contraire, la subsidiarité substantielle ou normative présente un intérêt. Elle touche au contenu normatif des ordres juridiques et vise à résoudre les conflits entre normes (étatiques et religieuses) afin de permettre une meilleure protection des droits fondamentaux.

Dans le contexte du Droit algérien, l'unicité de l'ordre juridique met en perspective un pluralisme normatif qui se déploie en situation de vide légal. Et son déploiement pourrait, dans une logique ethno-religieuse (intrication entre tradition islamique et coutumes locales) faire saillir une incompatibilité avec les normes constitutionnelles, comme celles de l'égalité homme femme compromise par une loi ordinaire mentionnant l'inégalité de sexe. Comment va opérer cette subsidiarité qui se retrouve par l'invitation à référer à la *šarī'a*?

4.1.2.3 « Référence aux dispositions de la chariâa » : art. 222 du C.a.f.

En comparaison avec l'article 1 du C.c.a., l'énoncé de l'art. 222 du C.a.f. affirme également le recours à une normativité extérieure aux normes juridiques étatiques :

« Art. 222 : En l'absence de dispositions dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la chari'a. »

Mais à l'opposé, l'article du C.a.f. ne désigne pas le juge chargé de se prononcer en l'absence d'une disposition légale. La syntaxe législative emploie une forme impersonnelle à la troisième personne, « il est fait », dans laquelle le sujet ne représente aucun identifiant particulier. Or, on peut l'imaginer : le législateur écrit pour dire quelque chose, même lorsqu'il ne le dit pas clairement. Aussi, la disposition en question peut s'adresser, en premier chef, au magistrat chargé de son interprétation. Le style rédactionnel du C.a.f., comme pour l'ensemble du corpus législatif, résulte de l'histoire du Droit algérien marquée par cet événement majeur.

En effet, vingt et un ans après l'indépendance du pays, le dispositif juridique s'est doté d'un code de la famille (C.a.f.). En conformité avec les dispositions de la Constitution et celle du C.c.a. relatives à l'identité étatique et à l'obligation impérative donnée au juge de recourir aux « principes du droit musulman », le discours politique poursuit son projet d'imbrication du séculier et du religieux, circonscrit, toutefois, à un domaine spécifique : le droit de la famille. L'élan de sacralisation des liens familiaux au sein du religieux se concrétise par des directives non publiées, mais citées dans des articles universitaires (Hamdan, 1985; Babadji & Mahieddin, 1987; Saï, 2010; Filali, 2015; Bouatta, 2018). Les orientations commandent la direction du C.a.f. vers un double objectif : l'adoption d'un compromis entre les acteurs sociaux antagonistes et l'intégration d'une dimension religieuse dans les dispositions législatives.

Au premier chef, les orientations politiques préparent une opportunité de dialogue et donc une intégration matérielle de la dimension religieuse. La mise en concordance avec les « principes du droit musulman » en tant que source de Droit se concentre autour de la *šarī'a*. Dans cette optique, la démarche du législateur que l'on souhaite rappeler, va tenter de neutraliser une controverse entre les acteurs en présence, les groupes progressistes et les groupes traditionnalistes, c'est-à-dire les premiers étant les tenants d'une séparation entre l'État et la religion et les seconds sont les partisans d'une normativité islamique. La propension à l'instauration d'un rapprochement entre les intérêts contradictoires prend les contours d'un compromis-compromission qui reflète l'acceptation d'une diversité de sources et implicitement d'un pluralisme normatif au fondement du Droit algérien.

Toutefois cet arrangement apparaît comme l'expression d'un « désordre normatif » (Khalfoune, 2015 : 430). L'explication se trouverait, tantôt, du côté de l'ambiguïté et de l'hétérogénéité de la pratique législative et réglementaire (*Ibid.*), tantôt, d'un découlement de la place de la *šarī'a* qui se trouve « en dehors de la pyramide qui a du mal à se constituer, mais elle est en même temps dans l'État » (Babadji, 1994 : 29). Du reste, cette configuration extrinsèque met en péril la construction, même, d'un système juridique homogène. Car cela signifie que la norme fondamentale de validité des dispositions du C.a.f., est moins la Constitution que la doctrine scolastique médiévale. Sans égard au fait, qu'au plan formel, l'entrée en vigueur du C.a.f. satisfait aux différentes étapes du processus législatif habituel exigé pour toute loi, c'est-à-dire la présentation et la mise en débat du projet de loi par les députés de l'Assemblée nationale, son vote et sa promulgation.

Parallèlement les travaux des juristes algérien.ne.s cité.e.s ci-dessus, rappellent le statut de la *šarī'a* dans le Droit algérien. Considérée comme source non exclusive du droit, elle détient plutôt un rôle d'exceptionnalité. Circonscrite aux relations familiales, elle sert de référence aux questions de mariage, divorce, succession et filiation incluant la *kafala*. Cela dit, on peut retracer son poids dans les exigences imposées au Président de la République tels que, être de confession islamique et prêter serment sur le *Qor'ān*. Par ailleurs, l'association de la visée de rapprochement entre acteurs et celle de la reconnaissance d'une hétérogénéité d'outils juridiques, préconisée par les orientations politiques, renvoient, de manière tacite, à une attitude politique de renonciation au principe d'unification des sources de droit. Ce pluralisme normatif, désordonné ou assumée, laisse émerger un principe de subsidiarité entre les différentes sources normatives qui sera ultérieurement exposée avec l'analyse de la relation entre l'article 1 du C.c.a. et les dispositions du C.a.f.

Dans l'immédiat et au second chef, le registre discursif algérien entourant la promulgation du C.a.f., réfère à un vocabulaire islamique performant aux lendemains de l'indépendance. Dans le prolongement de l'évacuation du colonialisme, le recours au religieux, sur le plan juridique, comme sur les plans économique, politique, culturel et linguistique, sert de faire valoir au retour aux sources islamiques et les orientations politiques visent à :

« Doter les Algériens d'une législation moderne imprégnée d'islamisme. Son but suprême est d'adapter les solutions qui paraissent les plus conformes à la morale islamique et qui seront le mieux en harmonie avec l'État social et les intérêts économiques du peuple. » (Haddad, 1965 : 173)

Si très tôt, la question de la place du religieux dans le nouvel état indépendant s'est posée c'est, en partie, en raison d'un environnement contraignant mis en place par une tendance conservatrice promotrice d'un

projet de société démocratique propre à l'Algérie en dehors des modèles importables. Comme le précise l'extrait cité, la prise en compte de l'aspect religieux de la loi semble répondre à un souci d'éthique politique plus que juridique. Néanmoins, il s'agit de prendre la mesure et le contrôle de l'étendue de la rhétorique politique de contestation dans la réactualisation de la notion de *šarī'a*.

En effet, sous l'angle diachronique, la promulgation du C.a.f. en 1984, soulève la question de sa conception comme modèle de codification de la *šarī'a*. Elle met en avant une tension entre un texte oral codifié et une islamisation du droit de la famille en opposition avec les Droits humains inscrits dans la Constitution de 1996 (articles 29 à 59).

Sur le premier point relatif à la codification de la *šarī'a*, ce vocable se présente d'abord comme immatériel et au « fondement intemporel du lien constitutif » (Göle, 2015 : 188) de la *ūma*. Cette dernière se comprend, dans le sens *qor'āni* de groupements humains adhérant à une même foi envers une unicité divine (Q 7 : 16-164; Q 2 : 128 et 143; Q 3 : 104 et 110; Q 21 : 92). Dans cet entendement, la *šarī'a* correspond à l'évocation d'un cheminement transformatif avec pour horizon « l'exil vers l'Éducateur » (Q 29 : 26), vers *Allāh*, La source. Elle comporte des prescriptions relatives à la foi, aux rites, aux relations sociales et au droit. Contrairement à une perception généralisée, la *šarī'a* ne renferme pas une vision exclusivement normative juridique. Toutefois, l'accent mis sur cette dimension a permis aux premiers juristes interprètes d'attribuer à la *šarī'a* les caractéristiques d'inaltérabilité, d'intemporalité et d'universalité, dans le sens où elle repose sur des principes, simultanément invariables parce qu'elle s'applique en tout temps et en tout lieu (*sāliḥ fi kulī makān w kulī zaman*). Or, dans le contexte contemporain, la *šarī'a* se comprend dans un sens politique. Comme on peut le constater les tendances à retenir un sens ou un autre de la notion dépendent de son utilité du moment. Dénué de sens propre et manifeste, il appert que « seuls les usages qui en sont fait à travers le temps et l'espace nous disent ce qu'il est » (Dupret, 2014 : 5). À l'égard de ces emplois langagiers, la lecture du *Qor'ān* expose le défaut de la référence à ce terme ainsi que toute citation en tant que tel⁹⁶. Alors comment envisager sa codification ?

L'idée même de codification de la *šarī'a* est étrangère à la tradition juridique en *islām*. La littérature élaborée au IX^e siècle de l'Hégire la consacre dans le *fiqh* de chaque école juridique sunnite. Sa transformation en droit codifié semble tributaire d'un contexte international marqué par une inclination de nombreux pays européens et d'autres à majorité islamique, vers un idéal de systématisation. De manière générale, l'engouement pour la codification, tant dans le domaine du droit civil que de la

⁹⁶ Voir chapitre Prolégomènes, point sur l'islam.

normativité en *islām*, puise ses racines dans le tournant historique de la Modernité et de la Révolution française et ultérieurement de l'avènement du Code Napoléon :

« Le processus culturel et historique par lequel a été rendue possible la réalisation d'un produit ayant pour qualités de rassembler une suite de norme de Droit - et rien que cela- de le faire d'une manière cohérente et systématique, et d'avoir vocation à la totalisation - c'est-à-dire qui se présente comme exhaustif, traitant de tous les rapports juridiques possibles dans une matière donnée. » (Arnaud, 1991 : 135)

D'autres auteurs se prononcent dans une perspective sociologique pour voir dans la codification une tendance à faire consensus autour du sens des mots car c'est :

« Une opération de mise en ordre symbolique, ou de maintien de l'ordre symbolique, qui incombe le plus souvent aux grandes bureaucraties d'État. » (Bourdieu, 1986 : 41)

En ce sens, elle répond à des caractéristiques de clarification, d'homogénéisation et de formalisation puisque :

« Coder : [tend à] en finir avec le flou, le vague, les frontières mal tracées et les divisions approximatives, en produisant des classes, en opérant des coupures nettes, en établissant des frontières tranchées. » (Bourdieu, 1986 : 42)

Sans être totalement usurpée, la relation causale entre le concept de codification et la Modernité devrait être mise en histoire avec les Constitutions Justiniennes et le Code babylonien d'Hammourabi qui constituent, probablement les modèles précurseurs en la matière (Cartayes, 1993 : 85). Même si, dans l'exemple particulier algérien, la corrélation entre la codification de la *šarī'a* et la période coloniale est unanimement admise puisque :

« Les savants orientalistes et les administrateurs coloniaux d'une part et les gouvernants musulmans et les nouvelles élites modernistes, de l'autre, qui ont cherché dans le fiqh ce qui était susceptible d'être coulé dans le moule d'un droit positif de facture napoléonienne. » (Dupret, 2013 : 3)

Et en ce qui concerne les pays musulmans, la codification du référent religieux remonte aux réformes du XIX^e siècle ou *Tanzimat*, initiées sous l'Empire ottoman par les doctrinaires de l'École hanafite. Ce courant scolastique propose, la *Medjella el Ahkam al Adlya* (Annales des dispositions juridiques) suivies du *Morched El Haïran* (Guide des perplexes). Par cette initiative, les domaines du contrat et des biens feront l'objet d'une unification législative dans un modèle inspiré du Code Napoléon tout en reprenant la casuistique du *fiqh* et sans posséder une théorie générale en la matière (Chehata, 1936; Harith,

2013 : 393). Au demeurant, ce désir de codification rend compte de la spécificité culturelle, politique et historique de l'univers musulman dans la vision des promoteurs de l'École. Mais cela paraît insuffisant.

Cet angle doctrinal a une conséquence majeure sur la cartographie scolastique en pays à majorité islamique. En effet, les canevas normatifs hanafites reçoivent un accueil réservé dans les espaces géographiques dominés par d'autres écoles, comme en Algérie à prépondérance malékite. Ainsi dans une réaction opposée, pour pallier cet écueil et obtenir l'adhésion des réfractaires, de nombreux pays musulmans manifestent la nécessité d'adopter, dès 1917, ce qui peut être considéré comme une innovation, soit la technique du *tahayyur*, promue par 'Abduh et exposée précédemment. Dès lors, comment mettre en lien la perspective, de ce réformiste, dans le projet de Nahda défendu, sa position vis-à-vis de l'Empire ottoman et la proposition de ce procédé ?

La complexité de cette articulation nécessite un traitement à part et dans un autre cadre que la présente recherche. Toutefois, on peut s'attarder sur un des aspects concernant l'élaboration du Code civil égyptien. Dans son contact avec la France, 'Abduh propose à travers la visée de la Nahda, un programme de Modernité déployé autour de la méthode du *tahayyur*.

Revisitée par Sanhuri, l'idée proposée pour concevoir le Code civil égyptien a été mise en débat devant la Commission du Code civil du Sénat égyptien. Le juriste et politicien égyptien formé à la Sorbonne avant une stratégie de promotion dans laquelle il affirme :

« Je peux vous certifier que nous n'avons écarté aucune disposition valable de la *sharī'a* que nous pouvions intégrer dans cette codification : la preuve en est que lorsque l'un de nos conseillers a voulu intégrer une norme tirée de la *sharī'a* islamique, il s'est servi des mêmes textes de droit positif et a pu établir leur relation avec la – *sharī'a*. » (Extraits des Travaux préparatoires du Code civil cités par Qallada, 1994 : 43)

En d'autres mots, par le truchement de la méthode du *tahayyur* proposée par 'Abduh et reprise par Sanhuri, le projet de Code civil égyptien endosse toute l'assurance d'une conformité étroite avec la *šarī'a* et ce, nonobstant le débat houleux tenu, en 1948 au Sénat égyptien, en raison de la « surabondance de propos où les pointilleux révélèrent leur circonspection ombrageuse » (Qallada, 1994 : 44). Par cette pratique, le référent religieux, dans sa compréhension des concepts de *šarī'a* et de *fiqh* se trouve codifié, notamment dans le domaine familial. Mais, quelles sont les motivations derrière le *tahayyur* ? La mise en relation de l'approche de 'Abduh et celle de Sanhuri, permet de saisir les motivations derrière l'outil :

« The notion that in any particular case a judge could choose that interpretation of the law, whether it came from his own legal code or not, which best fitted the circumstances had been accepted within limits by

some classical authorities, but what 'Abduh suggested was something broader : not simply the 'borrowing' of specific point from other cod, but a systematic comparison of all four, and even of the doctrines of independent jurists who accepted none of them, with a view to producing a 'synthesis', which would combine the good points of all. » (Hourani cité par Bechor, 2008: 7)

Aujourd'hui, il apparaît que l'usage du *tahayyur* n'est pas tant d'adapter le Code civil au référent religieux, mais de légitimer ce dernier par des éléments puisés dans le corpus religieux. Cette application va opérer une transformation du référent religieux, puisque la positivisation de la *šarī'a* et du *fiqh* n'est pas uniquement formelle à travers une inscription dans des catégories positives, elle s'accompagne de leur substantialité laïque de la *šarī'a* qui écarte toute autre religiosité. D'ailleurs, Sanhuri s'en prévaut, en 1932, à la Haye:

« We must give back what may be seen as Islamic civilization (the Shari'a) the flexibility it has lost and regard it not as a collection of customs and religious intructions, but in the original format of a civilization. »

(Sanhuri & Al-Shawi, 1992 : 29)

La dimension normative du référent religieux, en particulier dans sa dimension juridique, cède la place à une normativité positive neutre axiologiquement. Et sous le leadership de Sanhuri, ce « néo-ijtihad » (Yilmaz, 2003) connaîtra une diffusion sous la forme d'une exportation du Code civil égyptien. Le modèle sera adopté par de nombreux pays du Moyen-Orient (Irak, Syrie, Jordanie,), d'Afrique (Libye, Soudan, Algérie). Toutefois, tant les « principes du droit musulman » (art. 1 C.c.a) que la « chariaa » (art. 222 C.a.f.) se caractérisent par une subsidiarité à la loi qui dispose de la primauté. Le préambule de la Constitution de 1996 le mentionne clairement :

« La Constitution est au-dessus de tous, elle est la loi fondamentale qui garantit les droits et libertés individuels et collectifs, protège la règle du libre choix du peuple et confère la légitimité à l'exercice des pouvoirs. »

Et en tant qu'exigence ontologique, ce prélude met en visibilité les fonctions principales de la Loi fondamentale : garantir les droits et libertés, protéger le libre choix du peuple et légitimer les pouvoirs. La Constitution de 2016 présente ainsi un pouvoir de l'État, ni théocratique ni despotique, indépendant et auquel, elle assure :

« La séparation des pouvoirs, l'indépendance de la justice ainsi que la protection juridique et le contrôle de l'action des pouvoirs publics, dans

une société où règnent la légalité et l'épanouissement de l'Homme dans toutes ses dimensions. » (Préambule de la Constitution de 2016)

La primauté de la loi semble établir une hiérarchie à plusieurs échelles. D'une part, et conformément au modèle positiviste, supériorité est conférée à la Constitution, en tant que norme fondamentale. D'autre part, entre lois ordinaires, le C.c.a. fournit quelques indices de préséance sur le C.a.f. au niveau des relations personnelles. Les exemples peuvent être puisés dans les catégories de la capacité individuelle, des obligations contractuelles (le mariage étant un contrat), de la tutelle confiée à la mère en cas de décès du père, alors que la tutelle matrimoniale lui est déniée, et en matière de témoignage. Dans cette organisation hégémonique, il faut garder à l'esprit que les sources du C.a.f. ne relèvent pas de la loi. Dès lors, quel est l'accueil réservé par la jurisprudence au référentiel religieux, tantôt dénommé « principes du droit musulman », tantôt « chariaa » ?

Entre 1962, date d'indépendance de l'Algérie, 1975, date de promulgation du C.c.a. et 1984, celle du C.a.f., les juges algériens ont continué de rendre des décisions en matière familiale inspiré de la jurisprudence antérieure (Benmelha, 1993 : 180). Fâcheusement, ce matériau législateur demeure non disponible parce que non publié, ce qui contraint à s'appuyer sur une littérature secondaire. Les articles académiques qui en traitent (Saad, 1986; Benmelha, 1993; Salah Bey, 1997) permettent de scinder la position de la Cour suprême d'Algérie en deux périodes : avant et après la promulgation du C.a.f., mais également entre deux courants opposés quant à la nature juridique du *hul'* : contrat entre les époux et compensation ou faculté de rupture accordée à l'épouse et réparation.

Au niveau du changement de la position de l'instance judiciaire suprême au cours de périodes pré et post C.a.f., on relève que les arrêts favorisaient, antérieurement l'application « exclusive des principes de la shari'a islamique en matière de statut personnel » (Salah Bey, 1997 : 923)⁹⁷. Sans qu'une définition précise ne soit donnée sur cette *shari'a*. Mais avec l'adoption du C.a.f., les décisions contiennent des nuances :

« Attendu qu'il est établi en fiqh et en droit qu'en ce qui concerne les affaires de statut personnel, il est nécessaire de faire application des règles de la Shari'a. »⁹⁸

Cependant, comme le soulève judicieusement la professeure Saï, la Cour suprême ne donne pas plus de clarification sur la signification de la notion « principes de la Shari'a » (Saï, 2010 : 30). Bien plus, si le C.a.f. s'inspire du « droit islamique », il puise aussi à d'autres sources non religieuses, par exemple la loi

⁹⁷ Arrêt du 12 juillet 1982, CSA (cité par Salah Bey, 1997 : 923).

⁹⁸ Arrêt du 30 décembre 1985, CSA (cité par Salah Bey, *ibid.*).

étatique, la coutume et le droit naturel. Cet enchevêtrement de sources fait que le « droit algérien ne consacre pas le droit musulman comme source principale et encore moins exclusive du droit » (Babadji, 1994 : 30). Par ailleurs, le C.a.f. présente, aussi, la particularité d'être :

« Le lieu d'articulation de différentes sources, d'imbrication de normes religieuses, de principes doctrinaux, de normes positives, coutumières, de règles jurisprudentielles. Il est soumis à des analogies antagoniques qui se télescopent, s'interpénètrent, générant de délicats problèmes en matière de loi applicable (Code civil ou code de la famille [comme pour le témoignage ou la tutelle]). » (Saï, 2010 : 30)

Dans la matrice normative complexe qui forme le Droit algérien, le potentiel interprétatif confié au juge par les articles 1 C.c.a et 222 C.a.f. rappelle quelque peu la technique du *taḥayyur* exposé précédemment. Or, comme dans tout choix, l'éventail de solution proposé par ce procédé, génère le risque, soit de rendre des décisions contradictoires en cas de conflits entre les deux sources, soit de céder à un arbitraire du juge motivé par sa propre obédience scolastique. Dans l'une ou l'autre probabilité les effets bénéfiques sont censés l'emporter sur les effets préjudiciables. Seulement, les décisions de la Cour suprême sont de derniers recours, même si elles portent atteintes aux droits fondamentaux des personnes.

L'acuité de ce propos se pose, particulièrement, en matière de divorce désamour, car qui conduit à l'autre aspect de la position de la Cour suprême, dictée par des deux tendances antagoniques.

D'une part, la jurisprudence de la Cour suprême d'Algérie s'est alignée aux décisions rendues en période coloniale⁹⁹ en considérant le *ḥul'* comme un contrat consensuel. Ceci signifie que l'épouse ne peut recourir aux tribunaux pour la dissolution de la relation matrimoniale sans « le consentement express de l'époux » (Saad, 1986 : 253-254). Mais cette compréhension est réitérée après l'adoption du C.a.f. Sur le nature juridique du *ḥul'*, la Cour suprême rappelle, au juge, son obligation d'impartialité :

« qu'en l'absence de tout accord sur le *ḥul'* et son montant, il ne revient pas au juge de statuer de son propre chef. »¹⁰⁰

Mais qu'en est-il lorsque les parties consentent au divorce mais divergent sur la somme à restituer ? Question soumise aux tribunaux algériens et à laquelle la Cour suprême avait répondu avant la promulgation du C.a.f. :

⁹⁹Arrêt du 12 mars 1969, CSA (cité par Belmelha (1993 : 180).

¹⁰⁰Arrêt du 11 juin 1984, n° 33652, CSA, Revue judiciaire de la Cour suprême, n°3, 1989, p. 38.

« Le non-consentement de l'époux sur la compensation proposée par l'épouse invalide le *ḥul'*. »¹⁰¹

Une position maintenue, après 1984, qui selon Saï reflète moins les dispositions du C.a.f. que la « position concordante des jurisconsultes » puisque comme l'affirme la Cour suprême d'Algérie :

« a ordonné [dans un cas de désaccord des époux sur le montant du *ḥul'*] la réintégration pure et simple de l'épouse au domicile conjugal [plutôt que d'évaluer le montant du *ḥul'* et de prononcer le divorce]. »¹⁰²

L'affirmation est quelque peu nuancée par l'évolution jurisprudentielle marquante quant à la nature juridique du *ḥul'*. Les décisions de justice retiennent ce mode de divorce comme un accord et non une proposition de l'un à l'autre¹⁰³ Dans cet entendement, l'absence d'un accord entre les parties pousse le juge à refuser de prononcer « de son propre chef » la dissolution du lien matrimonial (jugement du 30 août 1982 cité par Saï, 2010 : 33)¹⁰⁴. Ce qui laisse croire que ce mode de divorce favorise toujours la puissance maritale détenue par l'époux puisque la rupture matrimoniale n'est validée qu'avec le consentement de l'époux. À l'opposé, au niveau du différend sur le montant de la contrepartie, le haut tribunal algérien disposait en 1968 d'un « pouvoir absolu » (Belhaj, 1999 : 267). Mais depuis l'adoption du C.a.f., le juge est tenu par la loi qui détermine le montant de la contrepartie (art. 54 al. 2 C.a.f.). À l'inverse, dans le cas de la conception du *ḥul'* comme un divorce unilatérale initié par l'épouse, le juge l'accueille en tant que prérogative de l'épouse à charge d'une obligation financière à titre de compensation. Et depuis 1996, selon Mahieddin (2005-2006 : 114), les tribunaux affirment que le *ḥul'* survient à la demande de l'épouse sans l'accord de l'époux (arrêt de la Cour suprême d'Algérie 27 février 1996) et qui plus est, cette demande est un droit propre à l'épouse qui ne peut résulter d'un contrat consensuel entre les parties (arrêt de la Cour suprême d'Algérie du 30 juillet 1996). Par ailleurs, la même cour précise que :

« La répudiation n'est que l'expression de la volonté unilatérale de l'époux de mettre un terme à la vie conjugale dont le juge ne peut que prendre acte sans avoir à rechercher si les faits invoqués par le demandeur sont fondés ou ne le sont pas. » (Arrêt de la Cour suprême du 27 mai 1968, cité par Saleh Bey, 1997 : n° 63)

Selon les termes de la haute instance, il est possible, dès lors, de déduire qu'au même titre que le *talāq* mis à la disposition de l'époux, le *ḥul'* pourrait être considéré comme une répudiation. Conclusion à

¹⁰¹Arrêt du 13 mars 1968, CSA, (cité par Saad, 1986 : 254).

¹⁰²Arrêt du 22 avril 1985, n° 36709, CSA, Bulletin des magistrats n°1, p. 92.

¹⁰³ Arrêt du 8 février 1982, n°26709, CSA (cité par Saï, 2010 : 32, note 33).

¹⁰⁴ Voir la note 40 de la page 33 de l'article de F.-Z. Saï.

laquelle arrive Mahieddin (2005-2006 : 115) qui souligne, à juste titre, que la constance de la Cour suprême depuis 1996 est consacrée par l'article 54 C.a.f. (modifié) :

« L'épouse peut se séparer de son conjoint, sans l'accord de ce dernier, moyennant le versement d'une somme à titre de 'khol'â'.

En cas de désaccord sur la contrepartie, le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité 'sadaq el mithl' évaluée à la date du jugement. »

La version initiale adoptée en 1984 se présente dans la formulation suivante :

« L'épouse peut se séparer de son conjoint moyennant réparation (khol'â) après accord sur celle-ci. En cas de désaccord, le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité à l'époque du jugement. »

Le pouvoir des juges de puiser dans les « principes du droit musulman » et dans la « chariaa » s'est d'abord exercé, entre 1962 et 1996, par un alignement sur l'interprétation doctrinale classique la plus conservatrice du *hul'*, celle qui évalue ce mode de divorce sous l'angle de l'époux au point d'exiger son accord préalable. Mais dans un changement marquant, voire radical, avec les arrêts de 1996, les hauts magistrats retiennent comme ligne directrice la thèse plus souple de cette même doctrine médiévale et qui considère le *hul'* dans la perspective de l'épouse. Ce faisant, la nouvelle ligne directrice de la cour suprême d'Algérie montre un changement de paradigme articulé dans l'enceinte du prétoire. Cette initiative dévoile deux conséquences : l'une tournée vers l'autorité législative et l'autre vers l'autorité religieuse. À l'égard de la première, la décision judiciaire en faveur d'une perception nouvelle du *hul'* poussera jusqu'à l'arène législative et contribuera à l'adoption, en 2005, de l'article 54 écartant l'accord de l'époux comme préalable à la reconnaissance judiciaire du *hul'*. En ce qui concerne la seconde conséquence, le pouvoir du juge s'invite dans une sphère non judiciaire, celle de l'institution religieuse et de l'autorité des *fuqahā'*. Le pouvoir du juge tiré des articles 1 C.c.a et 222 C.a.f. donne à voir l'enceinte judiciaire comme le pivot central d'un savoir religieux « positif ». Sa légitimation provient de la loi plutôt que de la reconnaissance des acteurs croyants.

À la lumière de ce qui vient d'être exposé, il est possible de figurer un répertoire varié d'autorités religieuses. À l'autorité traditionnelle fait face une autorité rationnelle-légale. À l'une le pouvoir de rappeler le cultuel et à l'autre celui d'interpréter et de dire le religieux dans le registre normatif. En même temps, cette tendance judiciaire et législative relativement au divorce désamour met un frein à toute tentative de l'époux d'abus d'un arbitraire ou d'un « chantage (*'ibtizāz*) envers sa femme ou d'essayer

d'exploiter la situation à son avantage »¹⁰⁵. Et cette consécration de la volonté unilatérale dans le divorce, qu'elle soit une manifestation de l'homme ou de la femme, dans une symétrie, assez comparable entre eux, admet la mise en œuvre prétorienne de l'égalité et donc du respect de la norme fondamentale constitutionnelle. En tandem, le législateur algérien semble apporter, par sa réforme en 2005, un appui aux tribunaux et illustrer qu'il peut également être un vecteur de mutation de la pratique sociale dans le domaine du divorce :

« Le droit positif algérien essaie ainsi aujourd'hui d'établir, sinon une parfaite égalité, tout au moins un certain équilibre entre les deux conjoints quant à leur droit respectif de mettre fin unilatéralement au mariage. » (Mahieddin, 2005-2006 : 45)

La nouvelle configuration juridique et législative du *hul'* rappelle que son élaboration s'est faite en dehors de l'enceinte religieuse et sans le concours des *fuqaha*, ses représentants. Quiconque devra prendre la mesure de cette transformation, malgré les tensions idéologico-politiques au sein de la société algérienne, sera interpellé par deux considérations : la réelle place du référent religieux dans le Droit algérien et le rôle du Haut conseil islamique. On peut observer que depuis 1996, le rapport actuel entre le judiciaire et le législateur semble, de manière cohérente et continue, remettre en question le premier aspect et l'idée entretenue d'une islamisation du Droit algérien. Le pouvoir accordée au juge de puiser, à défaut d'une disposition légale, dans « les principes du droit musulman » (art. 1 C.c.a) et dans la « charia » (art. 222 C.a.f.) dispose d'un pouvoir d'interprétation dans un domaine extérieur à la loi et lui confère l'autorité de parler à la place de la loi. La liberté législative laisse, ainsi, apparaître une nouvelle figure du juge. Il n'est pas seulement « la bouche qui prononce les paroles de la loi » (Montesquieu) en interprétant la loi, mais aussi, un partenaire du législateur, à la fois source de droit et garant/gardien des libertés individuelles énoncées par la Constitution. De serviteur de la loi il revêt l'habit d'inspirateur de la loi. Au demeurant, l'effet normatif des décisions rendues ressort de l'approbation du législateur sous la forme de dispositions légales, puisque l'article 54 modifié du C.a.f. reprend la jurisprudence établie depuis 1996. Indubitablement, le pouvoir du juge rend compte d'une restriction de la portée de l'application du dispositif religieux auquel il est, pourtant tenu de référer en cas de silence de la loi.

Par ailleurs, le Haut conseil islamique ne dispose d'aucune puissance de contrôle du pouvoir judiciaire pour décider de la conformité de l'interprétation du référent religieux selon le dispositif doctrinal retenu. En effet, quels sont les recours disponibles pour le HCI pour contester une décision de la Cour suprême

¹⁰⁵Arrêt du 21 novembre 2000, CSA, cité par Mahieddine, 2005-2006, note 209.

d'Algérie ? À ma connaissance, aucune réaction ou recours judiciaire n'ont été enregistré contre les arrêts de principe de 1996 ou encore sur l'article 54 modifié en 2005. Peut-on comprendre que l'extranéité du référent religieux et donc du C.a.f. représente plus une opération politique de séduction du groupe conservateur qu'une réelle structure performante ? L'accès libre par une publication élargie aux décisions judiciaires postérieures, à la réforme du C.a.f. pourraient fournir des éléments de réponse.

En résumé, le C.a.f. ne reflète pas le droit des juristes des Écoles juridiques mais la codification de la *šarī'a* à travers la positivisation du référent religieux. Ce processus peut, probablement, se comprendre comme l'aboutissement d'un glissement dans la production normative d'un acteur social, en l'occurrence les juristes médiévaux, vers l'État personne morale titulaire de la souveraineté. Le C.a.f. ne signifie pas la présence d'un ordre théocratique, mais témoigne d'une régulation de *l'islām*. Le code de la famille reflète une unification, une centralisation et une immuabilité du référent religieux.

Par ailleurs, si la source normative de la *šarī'a* est la doctrine religieuse présumée élaborée à partir du *Qor'ān* l'article 1 du C.c.a., qui lui est arrimé à la hiérarchie semble permettre, en cas de vide juridique, de recourir ainsi à une logique autonome. La combinaison de ces procédés singuliers, que forment l'article 1 C.c.a. et l'article 222 C.a.f. a et pourrait, encore, conduire à une interprétation jurisprudentielle propice à la régénération de la « logique qui prévalait avant la colonisation et après l'indépendance » (Babadji, 1994 : 31). Ce constat conduit à questionner la racine de ce référent religieux, en l'occurrence celui qui régit le divorce désamour, afin de mesurer la profondeur de l'enracinement du concept d'inégalité juridique.

4.2 Norme explicite : l'inégalité juridique et lecture personnelle du référent religieux du *ḥul'*

« Commenter ou interpréter ? Lecture du sens dans le texte ou du texte dans le sens ? Obéissance ou audace ? Sûreté en marche ou prise de risques ? En tout cas, ni paraphrase ni paradoxe, ni philologie ni arbitraire » (Lévinas, 1977 : 15). Un questionnement philosophique qui est au commencement de l'interaction avec le texte fondamental dans la tradition islamique. Aussi, le détour par le *Qor'ān* (4.2.1) permettra, dans le cadre de la présente recherche, de mieux saisir la normativité axio-juridique et mettre en lumière l'inégalité juridique qui la structure. L'analyse de la rhétorique *qor'ānia* (4.2.2) s'organisera autour des notions du registre, telles que le *ṣadāq*, le *ṣulḥ* et les *ḥudūd-Allāh*. Le cheminement a permis de dégager en filigrane une lecture personnelle en dehors du sens commun et qui va incorporer, dans une optique intratextuelle, d'autres concepts *qor'āni* (4.2.3).

Pour la traduction des extraits *qor'āni* pertinents, depuis leur formulation et leur rédaction en arabe, plusieurs pistes se sont présentées. Pour aider à mettre en perspective la traduction retenue, il a paru utile de rappeler que le choix s'est fait à partir de six traductions selon les caractéristiques de sexe, de langue et de religion. À cet effet le renvoi au tableau introduit au Chapitre III et intitulé « Tableau des traductions françaises et anglaises du Q 2 : 229 »

Cette recherche réfère, essentiellement, à la traduction retenue de Denise Masson. Même si le texte en français ne reçoit pas un blanc-seing total, compte tenu que ce travail ne rend pas compte de la profondeur de sens des *'āyāt* en raison de l'incongruence de certains termes sans correspondance dans la langue française, à l'exemple des termes mêmes de *ṣadāq* ou de *ḥul'*. Toutefois, une dette est reconnue envers la production de la traductrice qui servira de plateforme pour avancer une proposition de lecture personnelle.

4.2.1 Présentation de la Rhétorique *qor'ānia* sur le divorce

Selon les juristes des Écoles juridiques médiévales, le divorce désamour prend son sens religieux et son poids juridique, à partir de deux textes principaux, la *'āya* 229 de la *sūra* 2 (La Vache *al-Baqara*) et le *ḥadīth* du prophète (ﷺ) dénommé « *ḥadīth Ḥabība* » du nom de la femme qui l'aurait questionné sur les conditions du divorce à la demande de l'épouse. Ces références matricielles se présentent ainsi pour la *'āya* 229 de la *sūra* 2 :

<i>Qor'ān</i>	Traduction de Masson	Lecture personnelle
« الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْنُوهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ »	« La répudiation peut être prononcée deux fois. Reprenez donc votre épouse d'une manière convenable, ou bien renvoyez-la déceintement. Reprendre quelque chose de ce que vous lui avez donné ne vous est pas permis. À moins que tous les deux craignent de ne pas observer les lois de Dieu. Si vous craignez de ne pas observer les lois de Dieu, nulle faute ne sera imputée à l'un ou à l'autre, si l'épouse offre une compensation. Telles sont les lois de Dieu; Ne les transgressez pas. Ceux qui transgressent les lois de Dieu sont injustes. »	Elle sera formulée ultérieurement au point 4.2.3

Tableau 11. – Tableau d'une traduction comparative de *'āya* 229 de la *sūra* 2

Et pour le *ḥadīṭ* Habiba mentionné dans le recueil canonique intitulé : *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*:

Ṣaḥīḥ al-buḥārī 5273 Livre 68 ḥadīṭ 22	Traduction Muhammad Muhsin Khan	Traduction du ḥadīṭ 22 rapporté dans Ṣaḥīḥ al-Buḥārī 5273 Livre 68¹⁰⁶
<p>حَدَّثَنَا أَبُو زَيْدٍ بْنُ جَمِيلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ امْرَأَةً، ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ مَا أَعْتَبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقٍ وَلَا دِينٍ، وَلِكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَتَرَدِينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ ". قَالَتْ نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَقْبِلِ الْحَدِيثَ وَظَلِّقِيهَا تَظْلِيْقَةً ".</p>	<p>« The wife of Thabit bin Qais came to the Prophet (ﷺ) and said, "O Allah's Messenger (ﷺ)! I do not blame Thabit for defects in his character or his religion, but I, being a Muslim, dislike to behave in un-Islamic manner (if I remain with him)." On that Allah's Messenger (ﷺ) said (to her), "Will you give back the garden which your husband has given you (as Mahr)?" She said, "Yes." Then the Prophet (ﷺ) said to Thabit, "O Thabit! Accept your garden and divorce her once."</p>	<p>2. – « D’après Ibn ‘Abbas : la femme de Thâbit bîn Qays se présente au prophète (ﷺ) : « Ô messager d’ <i>Allāh</i>, je ne reproche rien à Thabit Ibn Qays en matière morale et religieuse. Cependant je déteste de pratiquer un islam entaché d’actes de mécréances ». Veux-tu lui rendre son verger ? interrogea le prophète (ﷺ) « Oui », répondit-elle. Sur ce, le prophète s’adresse à Thabit Ibn Qays : « Accepte le verger et répudie-la par une seule fois! ».</p>

Tableau 12. – Ḥadīṭ Ḥabība dans le : Ṣaḥīḥ al-Buḥārī

À propos de la *’āya* 229, cet extrait est tiré de la *sūra* qui réfère au dialogue engagé entre Mūsā (AS) et Banu Israëïl. Dans l’ordre chronologique du *Qor’ān*, elle se situe à la 87^{ème} *sūra* place. La plus longue *sūra* avec ses 286 *’āyāt* dont certains ont été révélés à Médine (1-284) et d’autres (284-286) à la Mecque, la veille de l’exil. Son contenu regroupe de nombreuses thématiques qui la rangent, selon l’avis quasi unanime des savants musulmans et des islamologues occidentaux (musulmans ou non), au rang de pierre angulaire du *Qor’ān*. Parmi les thèmes ontologiques repérés, on trouve par exemple, la genèse de Adam en tant que taxinomie générique de l’être humain (femme et homme), la foi (ontologique et personnelle), l’abrahamisme, l’histoire des Banu Israëïl, les droits des faibles et des démunis, la prière, l’aumône, le jeûne, l’humilité, la repentance, le mariage, le divorce et le *ḡihād* pour la purification de l’âme (Moreno al Ajamî, 2018).

Dans sa globalité la *sūra al-Baqara* a fait l’objet d’une approche organisationnelle par certains auteurs (Robinson, 1996; Islâhî, 1997; Zahniser, 2000; E. Smith, 2001). Leurs travaux se réalisent à partir d’un canevas quasi-similaire. Le texte est, alors, décomposé dans un modèle descriptif classique sous des variantes sémantiques : introduction (prologue - début) – développement (partie centrale) – conclusion (épilogue – final). Consécutivement, d’autres auteurs, tel que Farren, poussent un peu plus loin en abordant la *sūra* dans une approche d’analyse structurelle ou « structural analysis » (Farren 2010).

¹⁰⁶ < <http://bibliotheque-islamique.fr/hadith/sahih-al-boukhari-68-livre-du-divorce/> >.

L'originalité de son travail est l'insistance sur le pivot central de la *sūra*, soit le « ring composition ». Dans cette optique, l'organisation du texte principal rappelle la décomposition selon la rhétorique sémitique d'inspiration biblique, proposée par Cuypers, qui sera ultérieurement exposée. Dans l'attente, l'agencement de la structure dégagée par Farren se présente ainsi :

A	1-20
B	21-39
C	40-103
D	104-141
E	141-152
D'	153-177
C'	178-253
B'	254-284
A'	285-286

Tableau 13. – Diagramme de Farren de la *sūra al- Baqara* (2010: 19-20)

À l'instar d'autres chercheurs, le travail de Farren s'attarde sur le design de la sourate. À la différence qu'il innove en soulignant la centralité du second texte du *Qor'ân* par la désignation d'un lieu, la Mecque (Q 2: 144-145 et 149-150). À partir de cette localisation l'auteur arrive à la conclusion :

« And the message that all people, regardless of their quibla or spiritual orientation, should race to do good and God will bring them together. »
(Farren, 2010: 30)

La singularité de la réflexion de l'auteur englobe également l'identification du statut des musulmans en tant que « communauté du juste milieu » (voir tableau 15).

Que faut-il comprendre par cette notion ? Le discours dominant, repris par de nombreux islamologues et Farren ne semble pas faire exception, aborde l'expression « juste milieu » en référence avec sa source d'inspiration, soit le prophète (ﷺ) en tant qu'exemple. Le modèle couvre autant les traits de caractères de la personne que sa conduite en qualité de premier praticien du message divin. Ceci peut signifier qu'au plan de la palette praxique, il pèse sur les membres de la *umma* une présomption de responsabilité, celle de suivre le pionnier de la tradition et surtout de se réapproprier les principes enseignés, notamment, pour l'objet de ma recherche, ceux de la facilitation (Q 1 : 185), de la conciliation et du pardon (Q 3 : 159).

La visée d'une telle affiliation pourrait engager, en situation de conflit, vers un éloignement de toutes impasses d'exagération, de rigorisme et/ou de radicalisation.

Qor'ān 2 : 143	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَتَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ</p>	<p>« Nous avons fait de vous une Communauté éloignée des extrêmes pour que vous soyez témoins contre les hommes, et que le Prophète soit témoin contre vous.</p> <p>Nous n'avions établi la Qibla vers laquelle vous vous tourniez que pour distinguer ceux qui suivent le Prophète de ceux qui retournent sur leurs pas. C'est là, vraiment, un grand péché, sauf pour ceux que Dieu dirige. Ce n'est pas Dieu qui rendra vaine votre foi. – Dieu est, en vérité, bon et miséricordieux - »</p>	<p>Ainsi nous avons fait de vous une <i>umma</i> médiane, afin d'être témoins devant les hommes et les femmes comme l'Envoyé sera témoin pour vous. Nous avons érigé la Qibla vers laquelle tu te tournes afin de cerner qui emboîte le pas de l'envoyé et qui rebrousse chemin. C'est une transformation majeure, mais pas pour ceux qu'<i>Allāh</i> guide. Et ce n'est pas <i>Allāh</i> qui méconnaît votre foi, car <i>Allāh</i> est Compatissant et Miséricordieux envers les hommes.</p>

Tableau 14. – Tableau comparatif 'āya 143 de la sūra 2

Néanmoins, dans une perspective historique critique, comme celle menée par Benzine, la notion de « juste milieu » renverrait :

« à d'autres réalités humaine qui sont bien différentes de vécu. Revenir au sens premier, au sens historique de ces mots nous paraît nécessaire, afin de prévenir toute utilisation idéologique du texte du Coran, quand bien même les intentions sont bonnes. » (2014 : 2)

Or, si la notion de *umma* renvoie à l'idée de guidance comme celle menée par 'Ibrāhīm (AS) (Q 16 : 120), elle suppose également une unité au sein du groupe autour du leader. À la lumière de l'historicité des termes, Benzine traduit l'expression « juste milieu » comme un « groupe bien guidé qui reste bien centré [sur la voie tracée] ». Et l'auteur de conclure :

« On ne peut que constater que l'insertion textuelle du passage sur la **umma wasta** lui enlève totalement l'horizon de **généralité intemporelle** qui me semble, ici, une pure extrapolation. On ne peut que constater qu'il s'agit d'un passage conjoncturel que l'on ne saurait faire échapper à son contexte. » (Benzine, 2014 : 5)¹⁰⁷

¹⁰⁷Le soulignement émane de l'auteur, Rachid Benzine.

Après cette parenthèse sur l'expression de la « communauté du milieu » intégrée dans l'organisation structurale exposée par Farren, on constate une classification similaire chez Nevin Reda El-Tahry. Dans le chapitre consacré à la *sūra* 2, l'auteure indique, toutefois, que son classement peut être répertorié comme « a 'reading' and not as a 'critique' of scripture » (2010 : 8) et que l'étude de la *sūra* se conçoit comme un exercice pédagogique. Une approche heuristique qui pourrait, dans le cadre du présent travail, aider à comprendre et à prendre en considération l'effet de résonance des unités textuelles et leur interaction dialogique interne en relation avec une intratextualité pertinente.

Sans écarter, dans son intégralité, ces différentes approches, la présente recherche tente de concrétiser son objectif d'établir un lien entre les « commentaires » médiévaux et le texte *qor'āni* nécessaire pour mieux comprendre une seule thématique de recherche, celle du divorce. Compte tenu que l'étude d'une *sūra*, en l'occurrence la *sūra al-baqara*, n'est pas la finalité puisque ce texte aborde différents sujets. Et qu'une seule thématique, celle du divorce, retient l'attention, et permet de voir celle-ci dans une transversalité qui implique la nécessité d'y annexer, dans un premier temps, les thèmes associés, notamment les deux injonctions de *ṣadāq* et de *ḥudūd-Allāh*. D'autres thèmes viendront les compléter au moment de la présentation de la lecture personnelle (voir 4.2.3.).

4.2.2 La rhétorique *qor'āni* sur le divorce à travers deux injonctions : *ṣadāq* et *ḥudūd-Allāh*

Le *fiqh* classique conçoit le divorce désamour en prenant appui sur un passage du *Qor'an*, 2 : 228 qui porte sur le *ṣadāq* (4.2.2.1.) et sur un autre référant aux *ḥudūd-Allāh* (4.2.2.2.)

4.2.2.1 Principe du *ṣadāq* : dilemme face au divorce

En rappel de ce qui a été exposé au chapitre Prolégomènes, on trouve fréquemment l'usage de la notion de *mahr* à la place de celle du *ṣadāq*. Or, cette dernière fait partie du répertoire *qor'āni* qui emploie dans une quasi-synonymie ou plutôt un ensemble d'actions consubstantielles, énoncé sous quatre vocables : cadeau nuptial (*ṣadāq*), d'obligation (*farīḍa*), d'attribution (*ağar*) et de donation ('*a'ṭa*'). Indépendamment de ces multiples dénominations, la mise en perspective de la notion fait état d'un clivage sémantique entre les pays du Maghreb et de l'Afrique Sub-Saharienne et ceux du Moyen-Orient.

La prédominance de la notion générique de *ṣadāq* prévaut chez les premiers. La législation en matière familiale la retient, par exemple, à l'article 26 de la *Mudawwana* (Statut personnel du Maroc) dans sa

version française¹⁰⁸. À l'inverse, le Code algérien de la famille emploie les deux notions selon que le texte se lit en arabe ou en français. Dans la version arabe, l'article 9 réfère à la notion *qor'ānia* de *ṣadāq*, mais la traduction en français retient le terme « dot ». De la même manière, le Code de la famille du Sénégal, dans sa version française, indique le terme de dot. Toutefois, chacune des législations subordonne à la notion, et ce quelle que soit sa dénomination, la condition préalable de validité du mariage. Le défaut de remise du *ṣadāq* entraîne la nullité relative du mariage. L'appréhension de cette sanction en cas d'inobservation incite les potentiels candidats au mariage à exécuter la condition préalablement à la cohabitation conjugale. Les rites culturels de préparation du mariage placent son exécution au moment de la cérémonie des fiançailles ou *ḥuṭba*.

À l'inverse, dans une pratique usuelle au Moyen-Orient, il est fait appel à la notion de *mahr*. Et sa concrétisation s'effectue à deux moments, au cours du processus du mariage (préparation-célébration) et pendant la cohabitation. À chacune d'elles correspond une terminologie spécifique. Ainsi, à l'étape pré-matrimoniale, on parle de *mahr mu'ǧal* qui signifie la remise d'une partie du cadeau offert par le prétendant. Et au cours du déroulement de la vie commune, le *mahr mu'hḥar* se rapporte à la seconde partie du cadeau. Fréquemment, pendant la vie commune, le second versement demeure une créance de l'épouse sur le patrimoine de l'époux rarement recouverte. Réciproquement, le non-versement fera l'objet d'une revendication lors d'une procédure de divorce. Ce fractionnement et son corollaire, le différé de remise, conduisent à une confusion, celle de considérer le *ṣadāq* comme une sorte de garantie en cas de divorce. Un aspect fréquemment soulevé, par exemple, devant les tribunaux canadiens :

« The stakes of conceiving mahr as an autonomous legal institution rather than as a dynamic part in a larger marital web of rights and duties. »
(Fournier, 2007 : 69)

Cette compréhension conforte l'idée du *ṣadāq* envisagée, par les juridictions du Québec, du Canada et de nombreux pays d'Europe, comme un effet du divorce plutôt qu'une condition fondamentale du mariage conformément à la législation des sociétés à majorité islamique. Ces transmutations du terme, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'univers musulman, mais différemment rejoignent le domaine de ce que Gémar qualifie d'« aléas de l'équivalence » (Gémar, 2007 : 152) et qui commandent de retenir les termes connus en sacrifiant le sens originel. Cela est aussi une réflexion, surtout lors de la traduction d'un univers linguistique et culturel à un autre, d'un rapport de pouvoir où, dans ce cas-ci, le terme dot est préféré par

¹⁰⁸Sur le plan légal, Dahir n° 1-04-22 du 12 hija 1424 (3 février 2004) portant promulgation de la loi n° 70-03 portant Code de la famille, bulletin officiel n° 5358 du 2 ramadan 1426 (6 octobre 2005).

continuité de sens de l'univers linguistique majoritaire par rapport à celui d'où est importée la notion première, soit le *ṣadāq*, causant ainsi un préjudice aux personnes, notamment dans un contexte migratoire ou d'exil.

Ce phénomène trouve illustration dans les littératures francophone et anglophone qui utilisent, indistinctement les vocables familiers de « dot » et de « dower » pour désigner le *ṣadāq*. Or, le premier fait partie du répertoire du régime dotal qui, jusqu'en 1965, prévalait en droit français. Dans une politique légale où la femme n'avait ni responsabilité juridique ni bien propre, la dot reflétait, lors de la conclusion d'un contrat matrimonial, la part d'héritage pré-mortem dont elle bénéficiait et qui venait accroître le patrimoine de l'époux. D'autres significations rendaient compte de la dot, comme par exemple, d'être une « machine à déshériter les femmes » ou une « participation de la femme aux charges du ménage » ou encore une « stratégie matrimoniale » pour la mobilité sociale de la femme (Laroche-Gisserot, 1988 : 1435, 1440 et 1447). Dans un système sociojuridique anglo-saxon, tout comme pour la notion de dot, l'institution du « dower » a longtemps prévalu, notamment dans la Common Law américaine. Jusqu'à son abandon dans les années 1980, cette modalité attribuait à l'un des époux, un droit sur le patrimoine de l'époux décédé, alors que ni l'un ni l'autre ne pouvaient s'en prévaloir en cas de divorce (Freed, 1965 : 661).

Bien que la dot et le dower se rattachent à des traditions juridiques distinctes, leur substitution au *ṣadāq*, dans les traductions française et anglaise, rend peu compte de la singularité de la notion originale. Les travaux de Rubya Mehdi (2014 : 144) et de Pascale Fournier (2013 : 235-240) donnent un aperçu des risques liés à un tel transfert. Ainsi, les études fournies par la première auteure affirment la corrélation entre le mot *mahr* et un *'āya qor'ānia* (Q 4 : 24). Une vérification de ce passage *qor'āni* fait état de l'usage d'un autre terme : *'ağar* (synonyme de *ṣadāq*), mais pas à celui de *mahr*. Alors que dans le registre similaire, les écrits de Pascale Fournier rattachent la notion à plusieurs *'āyāt qor'ānia* dans leur traduction en français, plutôt qu'à leur rédaction originale en langue arabe. Ceci l'amène à concevoir la notion dans une multiplicité d'appréhensions quant à sa définition, ses origines ou sa nature. Ainsi, la définition que l'auteure donne se rapproche tantôt d'« une obligation alimentaire maritale » (2007 : 230-231), tantôt d'un « reward » (2006 : 660), d'origine coutumière « islamique essentielle à la validité du mariage musulman » (2007 : 230), d'« un effet du mariage » (2007 : 231) ou d'« un effet de la fin du mariage par décès ou lors du divorce » (2006 : 660) et encore comme engageant « the set of rights and duties conferred to husband and wife as a regulatory system during their marriage » (*Ibid.* : 662) qui deviendra un « tool of relative bargaining power in the negotiation of contractual obligations related to the family »

(*Ibid.* : 661). L'abondance sémantique autour du *mahr* fait ressortir un inconfort certain, de l'auteure, face à une notion qui n'a pas d'équivalent dans la culture juridique civiliste ou de Common Law. Au demeurant, ces quelques illustrations pourraient servir de mise en garde quant à un désaccordage au niveau du sens qui accompagne un transfert linguistique et culturel d'un environnement à un autre. Et dans ces cas précis, son usage conduit à une distorsion du sens originel formulé à travers la notion de *ṣadāq*.

Dans un recensement non exhaustif, on peut souligner l'altération de l'intentionnalité ultime du *ṣadāq* qui se dégage de sa substitution par le terme *mahr*. Ainsi, à l'obligation religieuse qui pèse sur l'époux de démontrer la sincérité de ses intentions matrimoniales par la remise du *ṣadāq*, la pratique culturelle du *mahr* en fera une garantie en cas de divorce. Ceci rappelle quelque peu la finalité du contrat de *ketubbah* dans le mariage hébraïque. Sa rédaction avant le commencement de la relation matrimoniale prévoit, par anticipation la fin de celle-ci, en attribuant une créance à l'épouse sur le patrimoine de l'époux au cas où le mariage prend fin de manière « intempestive » par une rupture de l'époux ou par veuvage (Atlas, 2007 : 198).

Par ailleurs, lorsque la notion de *mahr* s'invite dans un conflit matrimonial, la commutation entre les deux termes (*ṣadāq* et *mahr*) aménage le contournement de la notion de départ et sa transformation sémantique. En effet, le *ṣadāq* prévu dans le *Qor'an* et la législation familiale de nombreuses sociétés à majorité islamique, constitue une condition de validité du mariage. Or, en changeant de dénomination pour devenir *mahr*, il subit une mutation dans la vocation. Exigible en tant qu'effet du divorce, il opère comme vecteur de résolution du différend matrimonial. L'accent mis sur l'effet du divorce plutôt que sur la condition de validité du mariage connaît une exacerbation au niveau judiciaire. Par exemple, devant les tribunaux du Québec, la transposition linguistique et son lot d'incompréhension de sens, conduit à une interprétation judiciaire connexe, c'est-à-dire une :

« Traduction juridique et [une] mutation éthique qui font ressortir le point d'ancrage duquel sera discutée, pensée et reconfigurée l'institution de l'Autre : le Mahr, obligation alimentaire maritale de l'homme musulman envers sa femme, sera traduit et greffé comme attachement mutuel émotif des époux chrétiens lors du mariage. Dissonance de voix, empreint de repères connus pour dire l'Étranger, langue de départ contraire à la langue d'arrivée, pluralités d'expressions imbriquées dans une théorie de traduction dont la subjectivité divine de l'Autre rend le phénomène juridique vain et vainement appréhendé. » (Fournier, 2007 : 231-232)

Il résulte de cet éloignement du répertoire source, soit le *Qor'an*, tant au niveau de la pratique dans certains courants religieux musulmans, que de la doctrine contemporaine Nord-Américaine et Européenne et de la jurisprudence des tribunaux appartenant à ces sphères géographiques, une

succession d'incompréhensions entre d'un côté, le *ṣadāq* comme condition de validité du mariage et de l'autre, le *mahr* comme un effet de divorce qui ouvre droit à une obligation alimentaire. Or, cette signification semble faire redondance au regard du texte *qor'āni* qui prévoit, déjà, une obligation alimentaire et d'entretien par l'effet de la *qawāma* (obligation religieuse à la charge de l'homme de prendre en charge les besoins de l'ensemble des femmes de la famille, y compris l'épouse) et une pension alimentaire (*nafaqa*) dès la séparation. Dès lors, comment comprendre l'existence de deux types de créance alimentaire, l'une articulée à la validité du mariage et l'autre à l'obtention du divorce ?

Par rapport à la lecture de Fournier, l'appréciation équivoque de ce qui est désigné par *mahr* suppose un entendement singulier de cette notion. Dans une perspective processuelle marquée par une logique civiliste, Fournier imagine le *mahr* dans une exécution à trois moments du cycle marital : lors de l'échange de consentement pour le mariage (condition de validité) et s'il y a lieu, lors de la vie conjugale (obligation alimentaire) et à la rupture de la vie commune (effet du divorce). Ce processus renvoie à :

« a set of subrules that regulates the rights and duties of husband and wife under Islamic family law more broadly and affects the internalization of different costs and bargaining endowments as the spouses navigate in time (before, during, and after marriages). » (Fournier, 2006 : 661)

Ce qui amène à s'interroger sur la convenance du commentaire subséquent de l'auteure :

« La langue de l'Autre, en raison des limites visibles et invisibles qu'on lui devine, devient obstinément objet de non-communication, de sacralisation étrangère dont les frontières symboliques prennent forme de manière statique et immobile. » (Fournier, 2007 : 231)

En effet, ce commentaire sur la décision rendue par les tribunaux ontariens¹⁰⁹ revêt, à peine, le reproche de l'effet de la traduction sur la fixation du sens. Pourtant l'auteure semble moins s'attacher, à l'effet de la transposition de catégories positivistes, lorsqu'elle mène ses analyses sur le divorce des femmes musulmanes inscrit dans un registre religieux.

Après ce détour doctrinal et jurisprudentiel de l'usage du terme *ṣadāq* dans une langue française ou anglaise, la réflexion se poursuit sur l'interaction entre cette notion *qor'ania* et le divorce désamour. Ceci conduit au repérage des versets portant sur les notions associées. Leur lecture croisée, leur reclassement, leur juxtaposition contribuent à la tentative de trouver un sens global, plutôt que parcellaire et partiale

¹⁰⁹ *Kaddoura c. Hammoud*, [1998] O.J. N° 5054 (QL)(CT.J.), (1998) 168 D.L.R. (4^e) 503.

de ce qui est posée par le texte sacré, selon moi, comme une exigence préalable au mariage. Une vision synthétique ressort du tableau suivant :

'āyāt	Terme	Conjugaison	Signification personnelle
Q 2: 237	<i>farīda</i>	2 ^{ème} pl.masc. faradtum	Obligation
Q 4 :4	<i>ṣadāq</i> (au sing.)	3 ^{ème} pl.fem. <i>Sadukatihina</i>	Confiance, amitié
Q 4 : 20	'a'ṭa'	2 ^{ème} pl.masc.	Faire un cadeau
Q 4 : 24	'aḡar	3 ^{ème} pl.fém. 'uḡūrahuna	Engagement

Tableau 15. – Tableau de l'exigence *qor'ānia* au niveau de la validité du mariage

La mise en relation internes des termes, qui au-delà des nuances sémantiques, situe le *ṣadāq* dans une logique, à la fois d'équivalence et de complémentaire à d'autres termes. Ceci, dans une parataxe leur donne le sens d'une démarche initiée par le postulant au mariage, c'est-à-dire dans un contexte pré-nuptial. Par analogie, la notion pourrait se rapprocher de la promesse unilatérale de mariage qui ouvre sur la période d'engagements entre les deux prétendants, en cas de consentement de la candidate au mariage. Dès lors, cette initiative devient une sorte de contrat moral entre les deux personnes. Pareille prémisse découle d'ailleurs du 'āya 235 de la *sūra* 2 :

Q 2 : 235	Traduction de Masson	Lecture personnelle
<p>وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ « خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِيمَ اللَّهِ أَنْكُمْ سَتَذَكَّرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ ذَلِيلٌ »</p>	<p>« Il n'y a aucune faute à vous reprocher, si vous faites allusion à une demande en mariage ou si vous ne parlez à personne de votre intention; - Dieu sait que vous pensez à telles femmes - Cependant, ne leur promettez rien en secret; Dites-leur simplement les paroles qui conviennent. Ne décidez pas la conclusion du mariage, avant l'expiration du délai prescrit. Sachez que Dieu sait ce qui est en vous. Prenez garde à lui. Sachez que Dieu est celui qui pardonne et qu'il est plein de mansuétude. »</p>	<p>Aucun reproche ne vous sera fait si, vous faites, aux femmes, allusion à une proposition de mariage ou d'en garder secrète l'intention. <i>Allāh</i> sait que vous pensez à elles. Néanmoins, ne leur faites pas de promesse en privé et ne leur dites que des paroles bienveillantes. Et ne décidez de nouer les liens du mariage qu'au moment de sa survenance. Sachez qu'<i>Allāh</i> sait ce qui est dans votre âme. Prenez garde et sachez qu'<i>Allāh</i> est Pardonneur et Clément.</p>

Tableau 16. – Tableau comparatif de la 'āya 235 de la *sūra* 2

Bien entendu, on peut se demander, sur le plan juridique, quelle est la valeur de ce contrat moral ? Les règles juridiques gèrent le contrat conclu sur la base de l'échange de consentement. Et le juge veille à leur application en évaluant la validité des clauses, leur exécution et détient le pouvoir de prononcer éventuellement leur nullité relative ou absolue. Par contraste, le contrat moral ne comporte aucune

obligation légale. Il relève de de la confiance, du devoir de conscience de l'individu et du respect de la parole donnée. Ceci présuppose une liberté de se lier par l'effet de la simple autonomie de volonté dans la réciprocité du consentement. En cas de non-respect de l'engagement de la convention morale, à la place de la sanction civile de la réparation pécuniaire, le *Qor'ān* prévoit des effets à la rupture unilatérale de l'engagement du prétendant et futur époux. La réparation à l'épouse, pour le tort causé par une rupture, quelle qu'en soit la raison, s'énonce en termes d'équité à l'aune du *ṣadāq*. Les cas cités dans le *Qor'ān* visent un moment précis de la relation matrimoniale, celui de la rupture survenant avant l'acte charnel, comme il est mentionné dans les passages précis suivants : Q 2 : 236, Q 2 : 237 et Q 33 : 49 :

Q 2 : 236-237 et Q 33 :49	Traduction Masson	Lecture personnelle
« لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (Q 2 : 236) »	« Il n'y aura aucune faute à vous reprocher. Si vous répudiez les femmes que vous n'aurez pas touchées. Ou celles à l'égard desquelles vous n'avez pas d'obligation. Donnez-leur le nécessaire : L'homme aisé donnera selon ses moyens. Et l'homme pauvre, selon ses moyens, - conformément à l'usage - C'est un devoir pour ceux qui font le bien. »	Aucun péché n'est commis si vous divorcez de femmes que vous n'avez pas touchées et à qui aucune <i>farīda</i> n'est fixée. Donnez-leur cependant- pour l'homme aisé selon ses moyens et pour l'homme pauvre selon ses moyens – quelque chose de convenable. Ceci est un devoir pour les bienfaisants.
« وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَبِضْفِكُمْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (Q 2 : 237) »	« Si vous répudiez des femmes avant de les avoir touchées ou celles auxquelles vous avez déjà versé ce qui leur est dû., donnez-leur la moitié. De ce à quoi vous vous étiez engagés; à moins qu'elles y renoncent, ou que celui qui détient le contrat de mariage ne se désiste. Il est plus conforme à la piété de se désister. N'oubliez pas d'user de générosité Les uns envers les autres. Dieu voit parfaitement ce que vous faites. »	Et si vous les divorcez avant de les avoir touchées, mais après avoir défini la <i>farīda</i> , versez-leur alors la moitié de ce qui a été convenu, à moins qu'elles ne s'en désistent ou que ne s'y désiste celui qui détient le pouvoir de la conclusion du mariage. Le désistement est plus proche de la piété. Et n'oubliez pas votre faveur mutuelle. Car Allāh voit parfaitement ce que vous faites.
« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (Q 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 décentement.	Ô vous qui croyez ! Quand vous vous mariez avec des croyantes et qu'ensuite vous divorcez d'elles avant de les avoir touchées, vous ne pouvez leur imposer un délai de viduité. Donnez-leur un bien et libérez-les par un divorce sans préjudice.

Tableau 17. – Tableau comparatif de certaines 'āyāt sur le sort du *ṣadāq* en lien avec un projet de vie commune

L'absence de scénario de la rupture après l'acte charnel attire l'attention sur la caractéristique du *ṣadāq*. Conçu comme cadeau offert à la promesse et comme gage de bonne intention et de confiance, il symbolise l'union à venir et les prémices d'un projet commun. Sa particularité réside dans le fait qu'il s'agit d'une exigence religieuse à la charge de l'époux sans équivalence pour l'épouse. Par cette exemption, il ne pèse

sur celle-ci aucune norme religieuse de réciprocité, néanmoins, l'épouse dispose d'une latitude sur l'usage du *ṣadāq*. Cependant, cette disparité des obligations, c'est-à-dire donner pour l'époux sans contrepartie pour l'épouse, pourrait amener, dans une vision égalitaire, à rapidement conclure à une relation asymétrique entre les partenaires. Cette perception sera, d'autant plus, exacerbée par l'interdit posé à l'époux, soit donner sans concevoir de reprendre.

Deux extraits du *Qor'ān* illustrent cette situation de l'époux qui donne sans recevoir ni réclamer : le statut de la veuve (Q 4 : 19) et celui de l'épouse délaissée (Q 4 : 20). Dans le premier, l'interdit porte sur la pratique d'inclure la personne de la veuve dans le patrimoine du decujus et de sa transférabilité aux héritiers. Désormais, cette catégorie de femmes, à l'instar de toutes autres d'ailleurs, ne constitue ni une propriété ni un bien meuble successible :

Q 4 : 19	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَايِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا</p>	<p>« Ô vous qui croyez ! Il ne vous est pas permis. De recevoir des femmes en héritage contre leur gré, Ni de les empêcher de se remarier. Pour vous emparer D'une partie de que vous leur aviez donné. À moins qu'elles n'aient manifestement commis une action infâme. Comportez-vous envers elles suivant la coutume. Si vous éprouver de l'aversion pour elles. Il se peut que vous éprouviez de l'aversion. Contre une chose en laquelle Dieu a placé un grand bien.»</p>	<p>Ô vous qui croyez ! Il ne vous est pas permis d'hériter des femmes contre leur gré. Ne les empêchez pas de se remarier dans le but de leur ravir une partie de ce que vous leur aviez donné, à moins qu'elles ne viennent à commettre un péché prouvé. Et comportez-vous convenablement entre elles. Si vous avez de l'aversion envers elles durant la vie commune, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose où <i>Allāh</i> a déposé un grand bien.</p>

Tableau 18. – Tableau comparatif des traductions de la 'āya 19 de la *sūra* 4

On peut rapprocher cet interdit scripturaire à un autre lié aux empêchements dirimants au mariage, celui qui dicte l'abstention au fils de nouer alliance avec la veuve de son père posé au 'āya 22 de la *sūra* 4 présenté ci-dessous. Il importe de souligner qu'au plan du mariage, les versets énonçant ces deux interdits semblent agir dans un renforcement mutuel. Par parallélisme, ils reposent sur le plan éthique sur l'instauration d'une nouvelle pratique de valorisation du statut de la veuve et d'une préservation de ses droits :

Q 4 : 22	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا</p>	<p>« N'épousez pas les femmes que vos pères ont eues pour épouses. Exception faite pour le passé. Ce serait vraiment un acte abominable et haïssable, un chemin détestable. »</p>	<p>Et n'épousez pas les femmes que vos pères ont épousées, à l'exclusion de qui est survenu dans le passé, c'est une turpitude, une abomination et une mauvaise conduite.</p>

Tableau 19. – Tableau comparatif de la 'āya 22 de la *sūra* 4

Dans la diffusion de la morale religieuse, le *'āya* 19 de la *sūra* 4 proscrit également la tentation du fils d'empêcher le remariage de la veuve de son père, dans l'intention de conserver ce que ce dernier lui aurait donné de son vivant. Ceci peut suggérer une stratégie de conservation de l'héritage sans le réduire par une application des règles de partage. On peut ainsi supposer que parmi les biens reçus, figure le *ṣadāq* en tant que biens personnels de l'épouse survivante, lequel, dans l'éventualité d'un remariage suivrait l'actif de cette dernière. En conséquence, la transmission des biens du défunt qui reviennent à la veuve relève de la responsabilité filiale, notamment en présence d'une potentialité de créance à titre de *ṣadāq*.

De l'autre côté, le *Qor'ān* envisage une autre hypothèse de proscription, celle de toute reprise du *ṣadāq* après l'avoir donné. L'irréversibilité du cadeau s'illustre avec le cas de l'épouse délaissée par inclination pour une autre et qui est mentionnée au Q 4 : 20 :

Q 4 :20	Traduction Masson	Lecture personnelle
وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَنَّا أَخَذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا	« Si vous voulez échanger une épouse contre une autre. Et si vous en avez donné un quintar à l'une des deux, n'en reprenez rien. Le reprendre serait une infamie et un péché évident. »	Si vous décidez de substituer une épouse par une autre et que vous ayez donné [à la précédente] un quintal, n'en reprenez-rien ! Si vous le faites, vous commettriez une injustice et un péché irréfutable.

Tableau 20. – Tableau comparatif de la *'āya* 19 de la *sūra* 4

La conséquence de l'abandon de la première épouse trouve expression dans l'impératif imposé à l'époux de ne pas la dépouiller. Cela consiste à lui laisser ce qui lui a été donné comme gage d'union (sans, bien entendu, en garantir la durée). L'objectif semble être d'entourer le *ṣadāq* d'un trait d'irréversibilité dès la mutation de la relation entre les partenaires au mariage.

Toutefois, le passage à l'acte charnel revêt un poids significatif. Le clivage entre « un avant » et « un après » comporte des implications sur le *ṣadāq*. Dans une conjoncture préalable, il est reconnu au prétendant une certaine détermination puisque le *ṣadāq* abordé comme un geste de générosité, peut être attribué, par lui préalablement à la célébration du mariage, soit en totalité, soit pour moitié ou pour partie à la promise.

À l'opposé, dans le contexte de relation conjugale aboutie, l'irrévocabilité du *ṣadāq* se rattache à l'obligation religieuse de donner en tant que condition de validité du mariage. L'union serait nulle en l'absence de *ṣadāq*, mais elle conserve sa validité substantielle jusqu'à la dissolution du mariage. Dans cette logique, le divorce ne devrait avoir aucun impact sur le *ṣadāq*. D'ailleurs, les deux versets mettent l'accent sur la qualification de la reprise de ce qui est donné. Pareille conduite relèverait de la mauvaise

conduite, de l'abomination, de l'injustice et du péché irréfutable. Ceci implique une éthique relationnelle et comportementale dans le mariage qui est attendue de tout époux à l'égard de son épouse. Dès lors, comment lire le *'āya* 229 de la *sūra* 2, au fondement du divorce désamour qui érige des *ḥudūd-Allāh* ? Et sur quoi portent-elles ? Ce qui sera exposé au point suivant.

4.2.2.2 *Ḥudūd-Allāh*

Avant de poursuivre cette analyse *qor'āni*, il a paru préférable d'interroger la formule de limites d'*Allāh*, forme plurielle du terme *ḥadd*, et nom abstrait polysémique. La consultation de dictionnaires en ligne comme l'*Arablexicon* monolingue (arabe) et bilingue (arabe/anglais) fait ressortir plusieurs signifiés, tels que « limits », « boundaries », « prevented, restrained », « forbade a thing to », « distinguished from », « sharpened », « confined », « opposed ». Tandis que le dictionnaire Reverso bilingue, arabe/français, retient quelques termes analogues : « limite », « frontière », « bordure » et rajoute d'autres tels que, « seuil », « plafond », « hauteur », « mesure ». Outre le constat de ces variations contemporaines, on peut souligner que le *fiqh* médiéval associe l'expression aux châtiments corporels mentionnés dans le *Qor'an* (amputation de la main en cas de vol, flagellation en situation d'adultère (*zinā*)). Auxquelles s'ajoutent d'autres catégories punitives élaborées par certaines écoles juridiques, parmi lesquelles le brigandage, la consommation de vin (chez les Hanafites), l'exil, l'apostasie (*ridḍa*), la confiscation des biens ou la rébellion (chez les Hanbalites), les atteintes à l'intégrité physique (chez les Malikites et les Chaféites). Un dispositif élaboré dans une logique de justice privée et qui formera la structuration du droit pénal composé par les peines correctionnelles (*ta'zīr*), les peines criminelles (*ḥudūd*), la loi du talion (*qaṣās*) et la peine de sang (*diyā*). Ce droit axé sur la peine s'applique, dans sa forme originelle, dans certains pays comme l'Arabie Saoudite. Alors que dans d'autres, comme en Iran, il émergera dans le sillage de l'islamisation de la législation effectuée en 1982 avec l'adoption des « *ḥodud et qeṣās et diyāt* » (Nikman, 1999 : 47). Au regard de ce pays, la normativité répressive peut heurter la codification pénale déjà en place depuis le début du XX^e siècle et inspirée du Code pénal français. L'insertion, de ce qui est dénommé *ṣarī'a*, dans le système juridique de tradition romano-civiliste, va situer le droit des peines iranien au confluent de deux normativités, à la « charnière de la justice privée et de la justice publique » (Bleuchot, 2000 : 370). On peut noter que la cohabitation, en Iran, des deux régimes de peines, sans écarter l'application des normes internationales consécutive à des engagements internationaux en matière de droits et libertés et de dignité humaine, abrite une contradiction interne comme l'illustre l'exemple de la sanction en cas de vol, emprisonnement dans l'un et amputation dans l'autre. D'emblée, cette vision duelle décèle le signe d'un manque d'harmonisation des peines et les difficultés dans leur application.

Dans un panorama contrastant, on peut voir les pays du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie) cernés dans une circonscription territoriale coloniale, qui exclut la Mauritanie et la Libye. Leur système pénal démontre une influence limitée de la taxinomie pénale médiévale (Papi, 2004 : 442). D'inspiration française, leur droit des peines s'écarte de la justice privée pour répondre à sa fonction de protection de l'ordre public et de la société. On y retrouve le classement croissant des infractions et leurs sanctions selon leur gravité : contraventions, délits et crimes. Concurrément, le placage de la législation répressive française dans les sociétés du Maghreb déplace également le traitement genré de la répression. À titre d'exemple, la norme de mœurs qui régit l'adultère se montre plus sévère envers la femme qu'envers l'homme adultère. De récentes recherches académiques ont démontré que cette « discrimination [...] tient ses origines dans le Code français de 1810 et non dans le droit islamique » (Bernard-Maugiron, 2016 : 4). Néanmoins, le parcours de la locution *ḥudūd-Allāh* expose, depuis sa prise en compte pour la classification des infractions par la doctrine médiévale jusqu'à son enlèvement dans la législation moderne du droit pénal, une facette répressive. Cet aspect du discours religieux fournira l'occasion de revenir sur l'origine *qor'āniya* de l'expression pour en évaluer une autre compréhension.

Pour commencer, on pourra indiquer qu'au niveau des occurrences, la notion de *ḥudūd-Allāh* apparaît quatorze fois et réfère à des situations clairement énoncées. Leur reprise successive aide à dénombrer les cas de figure de son usage. On peut noter qu'elle apparaît une fois pour évoquer l'abstinence pendant la retraite à la mosquée en période de jeûne (Q 2 : 187); quatre fois pour citer le divorce (Q 2 : 229); deux fois pour faire allusion à la situation de la reprise de la relation matrimoniale (Q 2 : 230); deux fois pour figurer le partage des quotes-parts dans la succession (Q 4 : 13 et 14); une fois pour mettre en évidence l'impiété des bédouins (Q 9 : 97) ; une fois pour illustrer l'identification des croyants (Q 9 : 112) ; une fois pour référer au sermon d'abstinence (Q 58 : 4) et deux fois pour prescrire l'obligation de maintien de l'épouse à son domicile pendant l'intervalle du délai de viduité (Q 65 : 1). L'attention portée à ces versets permet de replacer l'expression *ḥudūd-Allāh* en tant qu'adresse faites aux hommes et à leurs conduites à l'égard des femmes, qu'elles soient épouses ou héritières. Et les injonctions contre toute transgression de la prédication du locuteur prennent une signification particulière dans les passages relativement au divorce, c'est-à-dire les *'āyāt* 229 et 230 de la *sūra* 2.

De mon point de vue, la prise en compte de ces différentes prescriptions *qor'āniya* fait appel à la circonscription dans l'établissement de leur relation directe avec les infractions pénales, conçues par chaque école juridique. À l'opposé, il est loisible de relever que la corrélation élaborée par ces dernières, a mis en place une nouvelle façon de concevoir l'expression. En effet, son passage d'un registre relationnel

de nature divine a un registre punitif de nature mondaine participe à l'élaboration d'une typologie d'une justice pénale marquée par un désintérêt envers la dignité humaine en tant que droit naturel et imprescriptible. L'atteinte à l'intégrité physique caractéristique de ce système répressif, qui parfois conduit à la mort de l'individu (en cas d'apostasie ou de lapidation) s'institue en opposition au principe fondamental de la vie (*ḥayāt*, Q 5 : 32). En même temps, cette justice tend, dans l'exemple du vol, à créer un poids sociétal par la prise en charge de personnes amputées. Or, cette conséquence réfute l'un des objectifs de la justice pénale qui repose sur la réinsertion des délinquants et la réconciliation. À la place, on pourra observer une courbe exponentielle de personnes en situation d'handicap. Si la finalité de la peine est le rétablissement de l'ordre social, la résurgence du système pénal médiéval va, dans un choix délibéré, accroître le groupe des personnes handicapées motrices, de naissance ou par accident. Ceci soulève bien des questions sur la réalisation d'un monde commun lorsque le stigmate de la désaffiliation sociale s'inscrit, de manière indélébile, sur le corps de la personne. Par ailleurs, rien n'indique qui est ce voleur ou cette voleuse. Le vol est-il commis par nécessité pour par avidité ? Dès lors, le changement de sens situe la réflexion à un niveau supérieur, celui de la justice sociale dans le *Qor'ān*. Il ne s'agit pas de l'ouvrir dans le cadre du présent travail, car cela porte le risque de provoquer des débordements. Mais le constat de mutation de sens en faveur de la mesure punitive, rend impératif une autre lisibilité de la notion. Pour ce faire, on a recours à une critique de cette théologie médiévale représentée par Gamal Al-Banna et par Mohammad Shahrour. Les deux auteurs qui se sont, particulièrement, penchés sur la notion de *ḥudūd-Allāh*.

Selon Gamal Al-Banna (1920-2013) théologien et juriste égyptien, le terme évoque la frontière et se rattache à :

« L'idée fondamentale de la sharia [connectée à la foi], à l'esprit et à la philosophie de l'islam, à savoir le rapport entre ce qui est autorisé ou ne l'est pas et qui n'est nullement réductible aux peines prescrites. » (Al-Banna, 2017 : 75)

Dans le raisonnement de l'auteur, le *Qor'ān* formule, à travers cette expression, des orientations d'ordre général ainsi que des directives sans aucune allusion aux peines légales. al-Banna lui confère une propriété plus spirituelle que légaliste. Par surcroît, il attire l'attention sur deux points significatifs du *fiqh* classique et en contraste avec le *Qor'ān* : l'identification de certaines infractions, comme la consommation de l'alcool ou l'apostasie et de leurs sanctions ainsi que l'omission des notions *qor'ānia* de repentance – *tawba* du pardon – *ḡufrān*.

En effet et contrairement à la liste des infractions citées par les Écoles juridiques, le *Qor'ān* mentionne, peu importe le sexe, l'amputation de la main en cas de vol (Q 5 : 38) et le châtement corporel en cas de *zinā* (Q 24 : 2). Ce dernier terme désigne tout type de relations sexuelles en dehors de la conjugalité et de l'adultère pendant le mariage :

Q 5 : 38 et Q 24 :2	Traduction Masson	Lecture personnelle
« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ » (Q 5 : 38)	« Tranchez les mains du voleur et de la voleuse : ce sera une rétribution pour ce qu'ils ont commis et un châtement de Dieu- Dieu est puissant et juste. »	Le voleur et la voleuse, aux deux coupez-leur la main, en punition de ce qu'ils ont acquis et comme châtement de la part d' <i>Allāh</i> . <i>Allāh</i> est Puissant et Sage.
« الرَّاغِبُ وَالرَّاغِبَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَتَشْهَدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ » (Q 24 :2)	« Frappez le débauché et la débauchée de cent coups de fouet chacun. N'usez d'aucune indulgence envers eux afin de respecter la Religion de Dieu; - Si vous croyez en Dieu et au Jour dernier- un groupe de croyants sera témoin de leur châtement. »	Le copulateur et la copulatrice [en dehors du mariage] fouettez-les de cent coups de fouet chacun. Et n'ayez aucune indulgence envers eux lorsque vous exécutez le <i>dīn</i> d' <i>Allāh</i> - si vous croyez en <i>Allāh</i> et au Jour ultime. Et qu'un groupe de croyants assiste à leur châtement.

Tableau 21. – Tableau comparatif de la 'āya 38 dans la sūra 5 et de la 'āya 2 dans la sūra 24

Toutefois, ces 'āyāt sont suivies d'autres qui mentionnent le repentir (*tawba*, Q 5 : 39; Q 24 : 4) et le pardon (*al-ḡufrān*, Q 5 : 39; Q 24 : 10) lesquels expriment, d'une part, une reconnaissance du tort causé à la victime et l'acceptation de la potentielle sanction et, d'autre part, le recours au pardon qui soutient l'idée de réconciliation (*ṣulḥ*) avec la personne lésée et de réinsertion sociale pour l'auteur du préjudice.

À première vue, la lecture scripturale du *Qor'ān* ne confère aucune place à un modèle vindicatif, dans le style de la recherche d'un bouc émissaire. Au contraire, les versets mentionnent les punitions corporelles qui, une fois jumeler entre elles, permettent de formuler une exemption et une dispense. On y trouve une inclinaison à un comportement, de l'auteur de la conduite délinquante, axé sur trois notions fondamentales, la repentance (*tawba*), la réhabilitation (*ṣulḥ*) et le pardon (*ḡufrān*). Dans cette combinaison à trois probabilités, l'agir des personnes ciblées, en tant qu'expression d'une transformation, conduit à inférer d'une inexécution de la punition, voire une exemption comme effet de repentance.

Par ailleurs, les 'āyāt portant sur les châtements corporels ne contiennent aucune référence à la lapidation ni à l'observation de celle-ci jusqu'à ce que mort s'en suive, tels que le relatent de nombreux ouvrages consacrés à la matière et le discours médiatique contemporain. Au contraire, les prescriptions *qor'ānia* relatives aux châtements physiques réfèrent uniquement au vol, aux relations sexuelles en dehors du mariage et au faux témoignages. Conséquemment, l'absence d'une mention spécifique dans le *Qor'ān*

interroge sur l'origine de ces châtiments corporels et suggère de consulter les autres traditions religieuses. On trouve, par exemple, dans le passage biblique du Deutéronome XXII : 22-24 une possible source d'emprunt. L'assomption est également soutenue par Moreno al Ajamî selon lequel :

« Les ulémas ont donc suivi la Thora, que pourtant ils déclarent falsifiée et, pour y parvenir, ils se sont appuyés sur la sidérante affaire du vrai-faux verset dit de la lapidation qui selon un hadîth attribué à Aïcha était cachés sous son lit et n'aurait pas été inscrit dans le Coran parce qu'une chèvre, maligne avouons-le, aurait mangé le papyrus sur lequel il était noté ! Nous n'insisterons pas sur ce tour de passe-passe hadistique raté ! » (Moreno al Ajamî, 2018)

L'emphase sur la dimension répressive, l'effacement d'un retour vers le divin et son pardon soulignent en creux l'étendue du pouvoir interprétatif et créatif du corps des *fuqahā'* et subséquemment, celui de garants de leurs sanctions, en l'occurrence les juges.

En retournant à la réflexion d'Al-Banna sur les *hudūd*, il ressort de son propos qu'une interprétation dans le sens punitif s'est autorisée d'un ancrage d'une telle prérogative dans la conception même du *fiqh*. Dans ce domaine, la casuistique théorique qui s'est chargée de définir les conduites humaines opère une scission au sein du couple insécable formé par la foi et la loi. Or, la première met en relation dans une verticalité, la communication relationnelle avec la transcendance. Dans des actes, à la fois matériels et formels, cette proximité revêt la forme d'un ensemble d'actes rituels ou cultuels (*'ibādāt*), tels que l'attestation de foi ou *šahāda*, la prière ou *salāt*, le jeûne ou *siyām*, le partage des richesses (*zakāt*) et les interdits alimentaires (*ḥarām*). Globalement, ces pratiques homogènes relèvent de l'ordre de l'agir et se vivent pour les croyant.e.s comme une complétude de la croyance partagée.

La seconde est conçue dans une horizontalité forme un système d'actions et d'interactions entre humains ou *mu'āmalāt* aux multiples facettes. Idéalement, l'une et l'autre contribuent conjointement à la mise en place d'une justice sociale et d'un vivre-ensemble dans l'acceptation de l'hétérogénéité religieuse, culturelle, linguistique et ethnique. Collectivement l'agir cultuel et l'agir en société illustrent le concept de *'islām* en tant que tradition discursive incorporée en chaque musulman.e. La mise en dialogue de cette diversité qui passe par le médium de la foi et de la loi, la dimension légaliste jette un éclairage sur le clivage de la normativité scolastique sur le comportement humain classé en actes permis et interdits/ en *ḥalāl* et *ḥarām*.

Mais en parallèle, on se doit de garder à l'esprit que le cadre de code de conduite social posé par le *fiqh* s'élabore dans le contexte historique particulier d'émergence et de développement sous les califats

Abbasside et Omeyyade constitués par les représentants des clans de la puissante tribu de *Qurayš* (La Mecque) initialement opposée au prophète (ﷺ). Leur conversion à l'*islām* a favorisé une proximité au pouvoir dans la période postérieure au décès de celui-ci en 632. Ceci a fourni l'opportunité, par exemple, de mettre en place progressivement l'expansion de l'effort individuel ou *'iğtihād* (Ismail, 2004 : 37) ainsi que l'émergence d'une autorité judiciaire cadiale, soit « l'effervescence intellectuelle [propice] à l'éclosion des écoles juridiques classiques » (Tillier, 2015 : 148). La recherche diachronique contemporaine relève même l'éclosion d'un corps de *fuqahā'* spécialisés dans le droit califal plutôt que dans la sunna (Crone et Hinds, 1986 : 51). Le rapport de pouvoir qui gravite autour de l'élaboration du *fiqh* classique présente les liens entre les premiers jurisconsultes médiévaux et le califat en exercice, sous un angle de partenariat plutôt que d'opposition.

Par ailleurs et avec la prudence qui s'impose à défaut de preuves directes irréfutables, l'interaction entre le pouvoir et le savoir peut correspondre au développement d'un « *fiqh* cultuel et [...] au phénomène de fétichisation de la prière » (al-Banna, 2017 : 50) plutôt qu'à un *fiqh* extrait du *Qor'ān*. Or, la réflexion d'al-Banna tend à souligner l'indissociabilité du couple foi et loi et son implication dans la place d'une dialectique qui permet, d'une part, l'instauration d'une société fondée sur la justice sociale et d'autre part, l'entendement de la repentance comme une exemption des peines ainsi que la dimension prégnante et intense de la *'āyā qor'ānia* 70 de la *sūra* 25 :

Q 25 : 70	Traduction Masson	Lecture personnelle
إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا	« Sauf celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre, ceux-là Allah changera leurs mauvaises actions en bonnes, et Allah est Pardonneur et Miséricordieux. »	Sauf, ceux qui se repentent, qui croient et agissent avec bienveillance. À ceux-là, <i>Allāh</i> change leurs péchés en bienveillance. Et <i>Allāh</i> est le Pardonneur et le Miséricordieux.

Tableau 22. – Tableau comparatif de la *'āya* 70 dans la *sūra* 25

Dit autrement, à partir d'une approche herméneutique intratextuelle et transversale du *Qor'an*, l'analyse des *'āyāt qor'ānia* conduit à déduire que l'interdépendance entre la foi et la loi, qui est supposée être garante d'un contexte sain, nourri par un objectif commun sous le commandement d'*Allāh* (*'amr-Allāh*) et l'accomplissement de la justice dans une liberté éclairée, s'avère être éclipsée par le concept de gouvernement ou *ḥukm* qui, couvre autant la justice que l'arbitraire (al-Banna 2017 : 48).

Dans une optique tout aussi similaire de désaffectation du domaine du *fiqh* classique, Muhammed Shahrur¹¹⁰, ingénieur syrien intéressé à la théologie en *islām* (1938-2019) étudie la « controversial 'limits' (*hudūd*) of islamic law » (Shahrur, 2009 : XI) et par analogie avec sa pratique professionnelle d'ingénieur, il en arrive à affirmer:

« One day an idea occurred to me when I was lecturing at the university on civil engineering on how to make compaction roads. We have what we call a proctor test, in which we sample and test the soil used in fills and embankments. In this test, we follow a mathematical pattern of exclusion and interpolation. We have two vectors, x and y, a hyperbole. We have a basic risk. We plot a curve and put a line on the top of it. This line is the upper limit, and there is a lower limit. Then I thought of the concept of 'God's limits'. I returned here to the office and opened the Qur'an. Just as in mathematics where we have five ways of representing limits, I found five cases in which the notion of God's limits occurred. What they have in common is the idea that God has not set down exact rules of conduct in such matters as inheritance, criminal punishments, marriage, interest, and banking practices, but only the limits within which societies can create their own rules and laws. [Therefore, on reflection I came to the conclusion that] thieves do not have their hands amputated. » (Shahrur, 2009 : XXII)

Cette réflexion va contribuer à l'élaboration d'une « Théorie des limites » appliquée au comportement humain. L'auteur la présente en empruntant à sa discipline (ingénierie) les notions de règle et de courbe¹¹¹. Dans ce registre et à sa manière, Shahrur utilise des instruments techniques pour faire ressortir, dans l'exercice des actes quotidiens, une dynamique entre l'immutabilité de la règle des commandements (*'amr-Allāh*) et la mutabilité de la courbe (conjoncture). Son travail fait valoir une conduite humaine modelée dans une droiture invariable (limites maximales à appliquer) et une contextualisation variable (limites minimales à respecter). La conception des *hudūd- Allāh* pour Mohammed Shahrour confère au texte fondamental la mise en place d'un modèle comportemental construit selon les codes du plafond (licéité) et du plancher (illicéité). À l'intérieur du dispositif, la personne croyante pourra exercer son libre arbitre.

¹¹⁰Son ouvrage, *Al-Kitāb w al-Qur'ān : Qur'ān muasira (Le livre et le Qor'ān : une lecture moderne)* paru en 1990 fait une lecture radicale de la pensée islamique. Son rejet d'une partie du travail des juristes médiévaux, notamment l'édification de la Sunna, du consensus et du raisonnement par analogie comme sources fondamentales, a causé la censure de l'ouvrage dans la majorité des pays arabophones.

¹¹¹Ceci rappelle, quelque peu, la démarche de Catherine Thibierge dans son étude de la norme juridique à laquelle elle attribue des caractéristiques de tracé et de mesure. La fécondité de la réflexion de cette auteure a d'ailleurs guidé l'élaboration de la notion de normativité axio-juridique pour qualifier l'hybridité entre la norme juridique algérienne et la norme religieuse sunnite.

Les écrits des uns et des autres convergent vers une compréhension des *ḥudūd-Allāh* située au niveau de l'individu. Il ressort de leur réflexion respective, le souci du maintien d'une relation entre la spiritualité de la personne croyante et sa conduite. Il s'agit d'un angle de vue qui aide, dans l'optique d'une expérience spirituelle, à maintenir le lien avec le locuteur tout en apprenant à être dans le rapport avec autrui dans une conduite guidée par des valeurs positives de droiture et de bonté, à partir d'un état d'esprit, une disposition qui prédisposent à une action et à une interaction, dénuées de conflictualités. Conséquemment, loin d'être un outil punitif, les *ḥudūd-Allāh* établissent plutôt un espace de transformation de l'individu incarné dans le monde, investi par une prise de conscience de son humanité et une réflexivité au quotidien au contact de l'altérité à la fois et divine.

Cet entendement se trouve à l'inverse de celui de la doctrine médiévale qui attribue aux *ḥudūd-Allāh* une fonction répressive, punitive et de protection. Mais on peut s'interroger sur l'objet de cette protection. Vise-t-elle le système califal en expansion sur des territoires nouveaux, ou le corps émergent des religieux juristes soucieux de la préservation de leur monopole ou encore la protection d'une classe de privilégiés gravitant autour des pôles politique et religieux ? Le dispositif criminel reflète une conception d'incrimination adoptée par une collectivité, réduite ou large, contre les actions jugées déviantes ou asociales de certains individus. Ceci confère un pouvoir de punir. Il serait donc impératif de pouvoir s'interroger sur l'application à la lettre des mutilations pour vol ou des peines corporelles, mais il s'agit ici d'un aspect sur lequel il n'est pas primordial de s'y attarder au-delà de la mention qui en est faite. Cependant, sous l'éclairage de ces notions de *ṣadāq* et de *ḥudūd-Allāh*, que deviennent les fondements (*Qor'ān* et *ḥadīth*) du mode de divorce désamour ?

4.2.3 La rhétorique scolastique sur le divorce désamour

Si le divorce désamour est un commandement divin, comme le soutient le *fiqh* classique, il est utile d'interroger les sources du *Qor'ān* et de la Sunna et la place considérable des commentaires (4.2.3.1) et du *ḥadīth* (4.2.3.2) sur ce thème.

4.2.3.1 Commentaires classiques : *ta'wīl*, *tafsīr* ou *opinion personnelle* ?

Le bref aperçu de la pensée islamique et de ses renouvellements évoqué antérieurement permet d'établir le *tafsīr* comme angle d'appréhension et de compréhension du texte *qor'āni*. Sur le plan étymologique, la notion de *tafsīr* tire sa racine du verbe *fassara*, qui peut se traduire par le verbe expliquer, et qui a induit la science de l'explication ou *'ilm al-tafsīr*. Certains font remonter l'origine de son exercice aux débuts de l'apostolat prophétique. D'autres la situent au moment de la rédaction des commentaires de Ibn 'Abbas

(Soua, 2020). Mais dans sa traduction, française entre autres, la notion renvoie à l'exégèse. Or, cette dernière correspond en arabe à deux notions, le *tafsīr* et le *ta'wīl*, régulièrement mises en opposition ou en association selon les recherches réalisées ou simplement considérées dans une parasyonymie. En raison des nuances entre elles, on peut comprendre le *tafsīr* comme indiquant :

« Avant tout le commentaire littéral et intégral du texte coranique sur la base du Coran lui-même, selon le principe qu'au Qur'aniques seul appartient le monopole de l'interprétation, et des matériaux transmis par le prophète Muhammad ou ses compagnons (*hadīth-s*). » (Pisani, 2009 : 30)

Dès le début de sa genèse vers le IX^e siècle (È.C.) le *tafsīr* s'élabore, sur le plan méthodologique, sur deux types d'exégèse, l'une « paraphrastique » et l'autre « narrative » (Gilliot, 1990 : 88). Dans une perspective lexicale, la première se limite à des explications et paraphrases. Alors que la seconde, dans une visée de corroboration, tend à étayer l'explication par des emprunts aux traditions ancestrales, religieuses précédentes et à la vie du prophète. L'assise de la légitimité du *tafsīr* fait appel à la collecte des *'ahādīt* appropriés selon leurs sources de fiabilité et leur pertinence vis-à-vis des *'āyāt qor'ānia*, objets d'élucidation. L'étape suivante de la méthode amène le commentateur à procéder à leur superposition, avant d'entreprendre une explication littérale avancée sous le cautionnement des dires des prédécesseurs, dans le domaine, qui eux-mêmes réfèrent à la parole attribuée au prophète (ﷺ). Dans cette perspective présumée objective, l'opinion personnelle (*ra'y*) devrait rarement intervenir dans le travail de recension.

À l'inverse, plutôt que de rester sur les mots, le *ta'wīl* porte sur l'interprétation de l'ensemble ou des passages du texte *qor'āni*. La capacité interprétative revendiquée par les partisans du *ta'wīl* instaure un arrimage religieux dans le *Qor'ān* lui-même et particulièrement dans la *'āya* 7 de la *sūra* 3 Al-Imran :

Q 3 : 7	Traduction Masson	Lecture personnelle
« هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُخَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ »	« C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs - La Mère du Livre- Et d'autres obscurs. Ceux dont les cœurs penchent vers l'erreur s'attachent à ce qui est obscur car ils recherchent la discorde. Et ils sont avides d'interprétations; Mais nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation. Ceux qui sont enracinés dans la Science disent : « Nous y croyons ! Tout vient du Seigneur! ». Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent »	C'est Lui qui a fait descendre le livre sur toi dans lequel certains versets contiennent des préceptes et forment la Mère du Livre. D'autres, s'y apparentent. Pour ceux dont le cœur tend vers l'erreur, ils penchent vers l'ambiguïté par désir de partition et d'interprétation. Mais seul <i>Allāh</i> en connaît l'interprétation. Et les personnes versées dans la science disent : « Nous y croyons, tout vient du Seigneur! ». Mais ne s'en souviennent que les personnes douées d'intelligence.

Tableau 23. – Tableau comparatif de la *'āya* 7 dans la *sūra* 3

Dans cette querelle sémantique entre explication et herméneutique, le duo *tāfsīr/ta'wīl* ne trouve compréhension que lors de sa restitution dans un débat plus large portant sur le texte *qor'āni* lui-même et particulièrement sur la définition de sa réalité. Dit autrement, la dichotomie de l'appréhension du texte s'envisage, soit dans une littéralité du texte et une explication paraphrastique (approche superficielle), soit dans une interprétation au-delà des mots (approche en profondeur). Mais il convient de garder à l'esprit que cette controverse se joue sur un terrain déjà occupé par une polémique sur le texte située à un triple niveau, spirituel, philosophique et exégétique ainsi que respectivement autour de notions antagoniques, comme celle du sens, extérieur (*zāhir*)/intérieur (*bāṭin*) du texte, sa perception, sensible (*hasāsī*)/intelligible (*ma'qūl*), et son contenu, explicite (*muḥkam*)/équivoque (*mutašābih*) (Zine, 2009 : 362). Dès lors, la littérature contemporaine foisonnante sur l'exégèse qur'aniques entreprise par des spécialistes tels que par exemple, Gilliot, Pisani et Camilleri, ou encore celle sur ce qui est désigné, à tort en référence à Gadamer¹¹², d'herméneutique dans laquelle les travaux plus anciens de Corbin ou d'Abū Zayd se sont développés, indique en creux, un fait anthropologique : les premiers commentateurs sont des « hommes en situation » (Bidar, 2011 : 162).

L'ensemble de leur *tāfsīr* et de leur *ta'wīl* a consisté à élaborer un *islām* officiel calfeutré dans un corpus clos et soumis à l'interprétation d'une seule Autorité qui tire sa légitimité de l'Autorité des textes (*Qor'ān* et Sunna). L'investissement de la sacralité des derniers qui se répand sur les premiers répond à des finalités d'ordres « politique et sociales de maintien de l'ordre établi et non pas à des finalités spirituelles » (*Ibid.* : 160), dans un contexte de conquête entrepris par les premiers califats Omeyyad et Abbassides. Pour les premiers commentateurs la *'āya 7* de la *sūra 3* sert de référence et autorise à fonder une matrice immuable et atemporelle pour penser l'autorité basée sur les textes scripturaires (*Qor'ān* et Sunna), mais aussi sur celle d'un corps transcendant, celui des savants agissant comme arbitres et gardiens des premiers et comme source de légitimation des seconds, soit l'Autorité politique respectueuse de la Raison orthodoxe (Arkoun, 1984 : 82). Chaque autorité fonctionne dans une consubstantialité avec l'autre qui sert de pré-légitimité à chacune d'elles et leur donne sens.

¹¹² En référence à la définition de Gadamer, pour qui « l'herméneutique désigne en premier lieu une pratique guidée par un art. C'est ce qu'évoque déjà la formation du terme qui vient qualifier une technè. L'art dont il s'agit ici est celui de l'annonce, de la traduction, de l'explication et de l'interprétation et il renferme naturellement l'art de comprendre qui lui sert de fondement et qui est toujours requis là où le sens de quelque chose n'apparaît pas ouvertement ou sans équivoque » (Gadamer, 1996 : 85). Car l'herméneutique exige l'usage de certains outils et méthodes relevant des études en sémantique, lexicographie et philologie (Zine, 2009 : 352).

Or, sur le plan de l'interprétation, la 'āya 7 de la sūra 3 tend à faire paraître une autre lecture. Étant au fait que toute excursion idiomatique restitue rarement l'intégralité et l'intégrité du texte d'origine, l'accès à cet extrait en arabe permet de relever la mise en relation de trois entités : le texte énoncé, les lecteurs/lectrices de l'énonciation et l'énonciateur. Dans cette configuration triadique, la 'āya mentionne dans son énoncé l'existence d'une binarité dans la substance *qor'ānia*. Ceci indique qu'il existe une classification, en termes de clarté et d'ambiguïté au sein même du corpus scripturaire. Sans un recensement dichotomique, cette affirmation générale renvoie à l'attitude de certain.e.s lectrices/lecteurs face aux versets imprécis. À cet égard, l'ambivalence des versets visés va ainsi mettre en place deux conséquences. D'un côté, l'opportunité d'une ouverture d'un champ interprétatif et de l'autre côté, la mise en place d'une activité chargée de saisir l'équivocité. Et cette tâche s'impose comme un révélateur de la catégorie de lectrices/lecteurs qui sont animés par une double visée : celle de l'interprétation du texte et celle du schisme (de la communauté). Toutefois, le jeu discursif, né de l'interaction entre ce type de lectrices/lecteurs et l'énoncé, se heurte à une vérité apodictique : le *ta'wil* relève d'*Allāh*. Car en parallèle, le texte *qur'āni* évoque rarement cette notion. Elle apparaît dans les *sūrāt* 10 ('āya 39), 12 ('āyāt 36, 37, 44, 45, 100 et 101) et 18 ('āyāt 78 et 82). Dans ces exemples, le *ta'wil* répond à une faveur divine faite à certaines personnes (Q 10 : 39), tels Yūsuf (Q 12) et au Serviteur rencontré par Mūsā (AS) (Q 18).

En pareil cas, toute activité interprétative entreprise par d'autres personnes relèverait de l'inanité et revêtirait un caractère intrusif dans l'activité divine, exclusive ou déléguée à des humains en particulier. Cet entendement de la 'āya 7 de la sūra 3 semble être soutenu par la partie *in fine* non seulement de ce passage qui peut se lire comme une mise en garde implicite et un rappel, mais aussi par la 'āya 56 de la sūra 40 que voici :

Q 40 : 56	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِإِلَاحِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ »</p>	<p>« Ceux qui discutent au sujet des Signes de Dieu sans avoir reçu mandat n'ont que de l'orgueil dans leurs cœurs; ils n'atteindront pas leur but. Cherche la protection de Dieu; Il est celui qui entend et qui voit tout. »</p>	<p>Ceux qui discutent sur les 'āyāt d'<i>Allāh</i> sans avoir reçu mandat pour le faire, n'ont qu'orgueil dans leur poitrine. Ils n'y parviendront pas. Place-toi sous la protection d'<i>Allāh</i>, car c'est Lui l'Audient, le Clairvoyant</p>

Tableau 24. – Tableau comparatif de la 'āya 56 de la sūra 40

À la lumière de cette 'āya 56, la discussion du *Qor'ān* renvoie à une condition primordiale : le mandat de le faire. Sur le plan juridique, le mandat est un acte par lequel le mandant donne au mandataire le pouvoir

de le représenter et de signer des actes en son nom. Entre autres caractéristiques du mandat, certaines démontrent que celui-ci est général ou spécial, étendu ou limité dans le temps et détermine les obligations du mandataire (respect des conditions du contrat, obligation de bonne foi, obligation de moyens). Sur le plan religieux, ce mandat peut se saisir à travers la notion de *ḥalīf*. Sous ce vocable, la doctrine classique recouvre différentes formes, celle de vicaire, de lieutenant ou encore de successeur. L'étymologie du mot dérive de la racine trilitère *ḥilāfa*, qui signifie « prendre la place de » ou « remplaçant de » dans le sens de disposer de la faculté de prendre des décisions à la place du représenté et donc d'exercer des choix (*'iḥtiyār*) sur les actes à poser. Et cela mobilise la raison plutôt que la passion et implique la responsabilité de l'individu vis-à-vis de la nature et des hommes, c'est-à-dire son éthique comportementale.

Cité à neuf reprises dans le *Qor'ān* sous différentes déclinaisons (Q 2 : 30-34; Q 7 : 69, 74 et 165; Q 10 : 14 et 73; Q 35 : 39 et Q 38 : 26), le terme trouve dans le mysticisme l'expression d'une « intronisation solennelle d'Adam, certes, mais en lui de l'homme et de tous les hommes » (Monnot, 1994 : 23). L'objectif et la mission derrière la notion est le témoignage, en tant que gérant d'*Allāh* et serviteur (*'abd-Allāh*) de son unicité. Une lecture contemporaine, à la fois critique et novatrice souligne l'envergure de la notion. Ainsi, selon Bidar, le *ḥalīf* se comprend sur le plan religieux comme le détenteur d'une souveraineté sur l'univers et sur le plan philosophique, il représente la puissance créatrice de l'homme. Dit en d'autres mots, ce terme reflète une posture « dynamique » qui fait de l'homme « le successeur à venir » plutôt que « le serviteur éternel » et fait de celui-ci un « héritier de Dieu » (Bidar, 2009 : 20). L'une des conséquences de ce renversement de perspective du rôle du *ḥalīf* est de mettre en lumière la puissance d'agir de l'être humain. Une idée cruciale à l'émergence d'une transformation de l'être humain pour deux raisons. La première est que le statut d'héritier de Dieu participe au passage d'une condition vulnérable caractérisée par une finitude à la condition de puissance infinie d'agir. Et la seconde raison, subséquente à ce nouvel état, engage vers l'accès à une sagesse constitutive d'une puissance créatrice de vie. Dès lors, la conception d'héritiers de Dieu engage à une évolution, à un « devenir [de] jardiniers de l'être » (*Ibid.* : 22-23). La lecture de Bidar rappelle la double désignation *qor'ania* de l'humain, tantôt dans la figure de *bašar* tantôt dans celle de *'insān*. La première acception renvoie à la dimension charnelle de l'humain et à sa finitude (Q 22 : 5; Q 23 : 12-16; Q 36 : 77; Q 71 : 14; Q 80 : 17 à 20; Q 87 : 1 à 3), tandis que la seconde concerne sa dimension spirituelle vers laquelle il tend à s'élever à travers la méditation et la voie transcendante tracée par le divin (Q 8 : 29; Q 23 : 12 à 14; Q 33 : 72; Q 76 : 2-3).

Le processus évolutif dans lequel opère la métamorphose de l'être crée dans la glaise, vers sa transformation en être moral touché par la finitude n'est ni futile ni dénuée de sens (Q 67 : 2). Il aménage

la préparation de la fonction ultime à laquelle, l'être humain est destiné, c'est-à-dire celle d'être le successeur d'*Allāh* dans la fonction de *ḥalīf* (Q 2 : 30) confiée à Adam et à l'ensemble de l'humanité (Q 6 : 165; Q 38 : 26). Un statut qui donne lieu à une responsabilité sociale dans les choix exercés (Q 6 : 165; Q 33 : 72). Cependant, le *ḥalīf*-héritier ne renferme pas l'idée de remplacement d'*Allāh*. Ce qui serait contraire à l'affirmation de l'Omniprésence et de la Proximité d'*Allāh* avec Sa créature, plus proche que la veine jugulaire de celui-ci (Q 50 : 16) et de son propre cœur (Q 8 : 24). La caractéristique de *ḥalīf*-héritier pourrait prendre la signification du :

« Reflet de l'infinie générosité divine ayant donné à un être l'ensemble de Ses perfections tout en lui laissant le libre choix (...) de les réaliser en lui. »
(Neuve-Église, 2012 : 3)

Ceci comprend également l'affirmation d'une créativité et la manifestation de l'amour (*wadūd*) de la vie, une posture qui s'inscrit en faux avec l'idéologie politique dans laquelle le vocable *ḥalīfa* : une connotation de « commandement ou de chefferie ou politico-religieuse » (Ferjani, 1996 : 143). Il s'agit alors d'une fonction qui serait corrélée à la contingence de l'époque et à l'esprit de la succession du prophète, en tant que chef de la communauté et qui sera, repris à l'envi, tant par les islamologues que par les courants politiques contemporains. Or, cette désignation imprégnée d'un pouvoir politique ne figure pas dans le répertoire *qor'āni*. Le *ḥalīfa qor'āni* évolue sur deux axes, celui de l'application des commandements divins (axe spatial) et celui de la succession d'*Allāh* (axe temporel) (Bidar, 2008). Entre la soumission à *Allāh* au niveau culturel dans sa fidélité aux prescriptions et l'autodétermination sur le plan culturel, le *ḥalīf* détient la fonction d'héritier qui entretient avec la culture, des sociétés à majorité islamique, un rapport critique qui présume une liberté spirituelle. Ceci signifie un détachement par rapport à l'enseignement médiéval du religieux et à l'injonction du *ḥalāl/ḥarām* et une disponibilité à faire le choix d'un *islām* personnel et laisser émerger en lui, le « Self Made Muslim » (*Ibid.*). Par cette « désinstitutionnalisation » s'opère un clivage entre une extériorisation de la pratique religieuse (ritualisation) et l'intériorisation des textes fondateurs (subjectivation). Ceci renvoie, d'une part, à explorer une expérience mystique à travers la quête d'un rapprochement, d'une proximité, d'une union avec le divin en dehors de toute guidance par une autorité religieuse (individuelle, *ṣayḥ*, collective ou *ṭarīqa*). Et d'autre part, cette désaffection affirme une autonomie de l'individu religieux par rapport à la collectivité et à l'autorité religieuse. L'une et l'autre convergent vers la liberté de conscience (Q 2 : 56 et Q 10 : 99) et vers l'accomplissement d'un croyant agissant.

Par ailleurs, le recoupement de la *'āya* 7 de la *sūra* 3, avec les *ṣūrat* 10, 12 et 18, aide à comprendre le mandat mentionné à la *'āya* 56 et attribué à certaines personnes (Q 10 : 39) en l'occurrence les personnes

citées, tels que *Yūsuf* (Q 12) et le Serviteur rencontré par *Mūsā* (AS) (Q 18 : 78-82). Dès lors, l’extrapolation de ces textes peut-elle présumer une exigence de lecture large, plutôt que restrictive, de la notion de « personnes » ? Ceci a pour conséquence d’inclure parmi elles, de toute évidence, le corps des hommes et des femmes de sciences (*rāsiḥūn fī al-’ilm*). Ce faisant renvoie, alors, au courant doctrinal favorable au *ta’wil* du *Qor’an*. Or, les versets *qor’ani* avertissent que l’interprétation en l’absence d’un mandat de *ta’wil* relève de l’expression de l’orgueil (*takābūr*).

Mais, sous l’éclairage du *’āya* 7 lui-même, l’avertissement s’adresse aux personnes détentrices de la science, celles qui sont enracinées dans le savoir, en l’occurrence les *rāsiḥūn fī al-’ilm*. Historiquement, il est établi que les sciences *qor’ānia* font, rapidement état d’une controverse linguistique autour de cette catégorie de connaisseurs. Ce segment *qor’āni* questionne, entre autres, sur le rôle de la ponctuation entre les deux locutions suivantes :

Q 3 : 7	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ</p>	<p>« C’est lui qui a fait descendre sur toi le Livre. On y trouve des versets clairs -La Mère du Livre –Et d’autres obscurs. Ceux dont les cœurs penchent vers l’erreur s’attachent à ce qui est obscur Car ils recherchent la discorde. Et ils sont avides d’interprétations; Mais nul autre que Dieu ne connaît l’interprétation. Ceux qui sont enracinés dans la Science disent : « Nous y croyons ! Tout vient de Seigneur! » Mais seuls, les hommes doués d’intelligence s’en souviennent. »</p>	<p>C’est Lui qui a fait descendre le livre sur toi dans lequel certains versets contiennent des préceptes et forment la Mère du Livre. D’autres, s’y apparentent. Pour ceux dont le cœur tend vers l’erreur, ils penchent vers l’ambiguïté par désir de partition et d’interprétation. Mais seul <i>Allāh</i> en connaît l’interprétation et les personnes versées dans la science disent : « Nous y croyons : tout vient de Seigneur! ». Mais ne s’en souviennent que les personnes douées d’intelligence.</p>

Tableau 25. – Tableau comparatif de la *’āya* de la *sūra* 3

La traduction française ne reprend pas la coordination représentée par la lettre « و » (*wa*). Dit autrement, la *’āya* à l’origine de la controverse entre « ce qui est lié formellement (*lafzīn*) et ce qui est séparé sémantiquement (*ma’nan*) » (Lagarde, 2018 : 317) met en confrontation deux hypothèses autour de l’articulation posée soit comme une jonction, soit comme une disjonction.

La première approche soutient la reconnaissance d’une capacité interprétative, aux hommes et aux femmes de sciences (*rāsiḥūn fī al-’ilm*). Par cette habileté herméneutique, ce groupe de personne se trouve créditer, subsidiairement, d’un statut hors commun qui les élève à un rang quasi-divin. Ainsi, au même titre qu’*Allāh*, il détient le pouvoir d’expliquer les choses et de leur donner sens. L’accès à cette voie de transcendance se retrouve, aussi bien, dans la doctrine sunnite que shi’ite. Toutefois, il importe

de préciser le propos à l'égard de ces derniers. La *'āya qor'ānia* se trouve corroboré par la parole rapportée d'un des compagnons du prophète (ﷺ), en l'occurrence 'Alī, le 4^{ème} *halīfa* successeur et en même temps, cousin et gendre de celui-ci. La mobilisation des dits d'un proche du messenger d'*Allāh* peut se comprendre comme un moyen de renforcement de la prérogative interprétative attribuée à des personnes désignées, en l'occurrence les imams shī'ites.

En même temps, on relève la position des deux courants en *islām* qui renvoie à une légitimation d'une activité exégétique attribuant l'exclusivité de l'interprétation *qor'ānia* à une catégorie, les hommes religieux. Dans cette optique, on peut se demander si d'une part, la position d'interprète du *Qor'ān* est irréductible au statut de cette qualification d'hommes de sciences. Et dans ce cas, tout scientifique, quel que soit son domaine de spécialisation détiendrait une aptitude, intrinsèque à sa formation scientifique, pour interpréter le *Qor'ān*. Mais cette assertion est contredite par l'institutionnalisation graduelle de l'autorité religieuse éventuellement plus formelle en contexte shī'ite et informelle dans le contexte sunnite, et qu'en tant que caste savante, elle dispose du monopole de la connaissance en *islām* construit dans l'exclusion des savants des autres disciplines.

D'autre part, on peut également s'interroger sur cette vision d'une imbrication des segments de la *'āya 7* de la *sūra 3* et de la conclusion en faveur de la présence d'un article de coordination entre eux. En effet, ramener cet entendement sur le terrain des commentaires classiques prête à la mise en lumière de l'émergence de disciplines connexes, tels par exemple, la grammaire, la linguistique et la lexicologie. Dans cette diversité de domaines, de quelle place dispose la commentatrice/le commentateur *qor'āni* ? Sous l'angle de cette interrogation, la thèse d'une équipollence entre les hommes de science et *Allāh*, par l'effet du partage, égal ou inégal, de la capacité interprétative, pourrait s'inscrire dans une formulation stratégique en faveur du positionnement d'une élite religieuse, en compétition avec d'autres compétences porteuses du risque d'une plurivocité de sens.

Par ailleurs, l'homologation historique de cette méthode s'est accomplie simultanément avec la consolidation, la préservation et la pérennisation d'une orthodoxie axée sur l'héritage herméneutique des anciens. Ceci laisse entendre l'instauration de la sacralisation des premiers commentaires et l'adhésion, consciente ou involontaire, de considérer leurs auteurs en tant qu'intermédiaires entre le texte scripturaire et l'ensemble des croyant.e.s. Il en résulte ainsi une autorité religieuse incontestée lors de son entreprise de mise sous tutelle du champ religieux et l'implémentation d'une dogmatique formulée « en codes juridiques, en rituels mécanisés, en doctrines scolastiques, en idéologies de domination » (Arkoun, 1989 : 38), mais de façons parallèles selon que la communauté de croyant.e.s soit sunnite, shī'ite

duodécimain, septimain ou quintumain ou *'ibādite*. Dans cette perspective, l'orthodoxie et l'orthopraxie élaborées, dès les premiers siècles de la Révélation, à partir du *tafsīr* se construiront avec des outils externes au *Qor'ān* qui « ne correspond pas à la nature et [au] contenu du Livre, voire entre en contradiction frontale avec lui » (Timera, 2015 : 1).

Quant à la seconde compréhension née de la controverse autour de la ponctuation, c'est-à-dire que la lettre « و » (*wa*) reflète une césure, elle se trouve résumée dans le commentaire d'Ibn Abi Hatim Al Razi (854-938 È.C.) :

« Vous faites la liaison dans ce verset, alors qu'il comporte une rupture. Ce qui le confirme, c'est que le verset signifie le blâme des partisans de l'équivocité et leur qualité de déviationnistes. » (Lagarde, 2017 : 319)

Ce point de vue qui devrait mettre fin à la polémique et vouloir signifier que l'extrait *qor'āni* controversé constitue moins une autorisation à interpréter qu'un rappel. En d'autres termes, la mention sur les hommes de sciences insérée dans la *'āya* 7 de la *sūra* 2 renverrait, plutôt, au pacte primordial (*mītāq*) conclut par la filiation d'Adam avec *Allāh* (Q 7 : 172), inscrit en chaque créature (*fiṭra*) en tant que témoignage de l'unicité (*tawhīd*) divine et de l'unité cosmique dans une égalité contingente de Sa création plurielle. Cette analogie peut d'ailleurs être étayée par la phrase finale de la *'āya* 7 qui réfère à des personnes qui disposent de deux qualités, l'intelligence et la mémoire :

« Mais seuls, les hommes doués d'intelligence s'en souviennent » (Q 2 : 7) (trad. Masson).

La formulation se retrouve dans un autre verset :

Q 38 : 29	Traduction Masson	Lecture personnelle
كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ «وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»	« Voici un Livre béni : Nous l'avons fait descendre sur toi. Afin que les hommes méditent ses versets, Et que les réfléchissent ceux qui sont doués d'intelligence.	Nous avons fait descendre sur toi un Livre béni, afin que ses <i>'āyāt</i> soient médités et que les personnes douées d'intelligence s'en souviennent.

Tableau 26. – Tableau comparatif de la *'āya* 29 de la *sūra* 38

Les deux *'āyāt* (Q 2 : 7 et Q 38 : 29) attribuent aux humains doués de raison la faculté du souvenir. Ce registre interroge la mémoire sur des évènements du passé récent ou éloigné, parfois transformés, parfois oubliés ou cachés, prégnants ou insignifiants, mais souvent dispersés et reconstruits et sur lesquels le temps agit comme un facteur tendancieux. Nul n'ignore que la mémoire peut « flancher », pour différentes raisons (fatigue, trauma, maladie, médication, manque de sommeil, etc.), encore plus avec

l'âge. Mais sur quoi porte la remémoration visée par les *'āyāt qor'ānia* ? La lecture du *Qor'ān* indique plusieurs appréhensions de la notion de souvenir (*dīkr*) à travers le texte, les humains et *Allāh*.

En ce qui concerne le Livre, la description par lui-même en fait un rappel des messages précédents et ce, depuis Adam, le premier être humain créé de glaise et animé par le souffle divin (*rūḥ*). Proche du vent (*rīḥ*) et de la respiration (*nafas*), le « Souffle du Miséricordieux » rythme la vie de l'humain et de ce qui l'entoure (Kalâbâdhî, 1998 : 69) dans une succession et une alternance entre la dilatation et la contraction (Q 6 : 126; Q 13 : 8).

Au niveau de l'humain, l'expérience métaphysique se révèle dans une orthopraxie. Celle-ci s'exerce sous la forme de recommandations par la pratique du *dīkr* en tant que rappel au souvenir d'*Allāh* (Q 62 : 10; Q 73 : 8). Décrite comme quelque chose d'élevée, d'éminente (Q 29 : 46) et de sacrée (Q 15 : 10), la remémoration, individuelle ou collective, s'accomplit, contrairement au rituel confrérique, le matin et le soir (Q 3 : 41; Q 33 : 35 et 41 à 43 Q 76 : 25-26), debout, assis, couchés sur le côté (Q 3 : 191), par ceux qui croient (Q 8 : 3; Q 33 : 42) lors de la prière (Q 20 : 15), à pied ou sur une monture (Q 2 : 240). Le *dīkr* fait partie du code de vie du croyant qui y trouve un apaisement (Q 13 : 28; Q 39 : 24) et une retenue par rapport aux tentations terrestres qui prend la forme d'épouses, d'enfants et de richesses (Q 64 : 14-15). Et, évoquer *Allāh* et méditer sur Ses attributs a pour corolaire la réminiscence d'*Allāh* au souvenir du croyant (Q 2 : 152; Q 17 : 119; Q 55 : 103).

En parallèle, la mémoire est également convoquée pour établir la connexion entre l'être humain et *Allāh*. Le lien débute avec la *fiṭra* (Q 3 : 67) ou la « conception originelle » qui, pour :

« Les milieux spirituels [constitue] l'élément de base de la construction d'un système épistémologique, du système épistémologique par excellence puisqu'il s'adresse d'emblée à la connaissance de Dieu, base et condition de toute autre connaissance. » (Gobillot, 2000 : 63)

En effet, la *fiṭra* renfermerait la première connaissance ou *ma'rifa* qui conduit à la reconnaissance d'*Allāh* (Q 7 : 172-173) en tant que Créateur de l'univers (Q 17 : 44), du vivant (Q 6 : 95-98) et qui a donné une Voie de salut (Q 5 : 48) qui expose le sens de la vie humaine (Q 1) et que chacun est libre de la suivre ou non (Q 2 : 256; Q 18 : 29; Q 28 : 56). Cela relève de la responsabilité individuelle d'adhérer ou non à ce code de vie éthique enseigné par le *'alām* (l'Enseignant, Q 55 : 1-4), le *Rabb* (le Maître, Q 96 : 1; Q 12 : 13, 23, 41, 42 et 46). Il s'agit là de l'unique projet divin élaboré pour l'humain et porté par Adam jusqu'à Muhammad (ﷺ) en passant par les différents prophètes tels qu'Ibrāhīm (AS), Mūsā (AS) et 'Īsā (AS). Il s'articule autour de l'unicité (*tawḥīd*, Q 3 : 26; 8 : 17 ; Q 11 : 123 ; Q 18 : 110 ; Q 29 : 22 ; Q 31 : 22 ; Q 33 : 54 ; Q 35 : 2 ; Q 39 : 66 ; Q 43 : 84 ; Q 112 : 1), de la reconnaissance du visible (*ṣahāda*, Q 59 : 22) et de

l'invisible aux sens (*al-ġayb*, Q 2 : 3 ; Q 3 : 44 ; Q 5 : 109 ; Q 11 : 49 ; Q 72 : 25-28) et de la confiance placée en Lui (*'islām w tawāqūl*, 3 : 159 ; Q 11 : 123 ; Q 26 : 217) et de l'agir avec droiture (Q 2 : 62 et 220 ; Q 3 : 104 ; Q 5 : 69 et Q 26 : 227-228). Ce contrat primordial ou prééternel (*mīṭāq*) entre la descendance d'Adam et *Allāh*, contient le rappel des précédentes révélations, de la constance du message divin et de son universalité (Q 30 : 30). En d'autres termes, en faisant remonter le *ḍikr* en tant que souvenance à la *fiṭra*, cela introduit, avec délicatesse, à la connaissance d'un pouvoir absolu (potestas et auctoritas) d'*Allāh*. Ceci comprend également, pour revenir au passage de Q 3 : 7, à insister sur la fonction de *ta'wīl* comme une imputation exclusive d'*Allāh*.

Dès lors, cette *'aya* se comprend, de mon point de vue, comme l'expression d'une mise en garde envers les hommes de science à vouloir égaler *Allāh*. D'autres *'āyāt* contribuent à conforter cette position de non-interprétation, à l'instar des passages *qor'āni* : Q 2 : 2-106 ; Q 7 : 52 ; Q 10 : 63-64 ; Q 11 : 1 ; Q 12 : 1 ; Q 13 : 39 ; Q 15 : 1 ; Q 17 : 77 ; Q 33 : 60-62 ; Q 35 : 42-43 ; Q 43 : 2-5 et Q 48 : 23.

De plus, retenir cette inclinaison tend à neutraliser l'hypothèse qui confère pouvoir d'interprétation à cette catégorie d'hommes. D'autant plus qu'en comparaison avec le prophète (ﷺ), celui-ci a simplement transmis un message, sans l'expliquer ni l'interpréter (Shahrour, 2016). Mais alors, à quelle lecture les *'āyāt qor'ānia* se prêtent-elles ?

Chez les premières générations de commentateurs du *Qor'ān*, le *tāfsīr* correspond à des interprétations univoques faisant appel aux contextes, aux visées et aux conditions de la révélation, pour élaborer des normes d'origine transcendantes. Cette position est toujours retenue par les milieux traditionalistes contemporains avec toutes les conséquences qui touchent à l'autorité religieuse, à l'exclusivité de l'interprétation et à la production du sens. La reprise du *tāfsīr* des Anciens dispose à une triple impression, celle de conforter les arguments des premiers commentateurs en leur conférant une aura qui transcende le temps et l'espace, celle de valider la reconnaissance des commentateurs subséquents et celle d'exclure tout prétendant au *tāfsīr* situé en dehors de la sphère des savants reconnus. Depuis leur émergence jusqu'à présent, quels que soient le lieu et la société, la conscience islamique manifeste un lien d'attachement aux ouvrages de *tāfsīr*, tels par exemple ceux d'Ibn Kathir, de Tabari, d'Ibn Jarir. Ceci confère leur légitimité aux Autorités religieuses antérieures comme seul corps habilité versé dans le savoir religieux, c'est-à-dire à dispenser la vérité.

Par ailleurs, cette prévalence se continue à travers les traditionalistes qui se réfèrent aux Anciens et disposeront de l'habileté à donner du sens au texte fondamental. L'intrication entre autorité religieuse –

monopole de l'interprétation – et production du savoir religieux va forger le modèle à suivre pour les siècles suivants.

Toutefois, la période contemporaine s'illustre par une approche du *Qor'ān* par des intellectuels de nationalités différentes et de parcours de vie distincts. Leur maîtrise des outils scientifiques spécifiques puisés dans les sciences sociales et humaines les conduit à faire des lectures inspirées par leurs connaissances scientifiques et détachées des commentaires classiques. On peut citer la relecture du *Qor'ān* dans une critique des méthodes synchroniques et diachroniques (par Arkoun et par Abu-Zayd); l'approche théologique éthique (appliquée par Esack, par Charfi et par Soroush) l'approche critique littéraire par la technique de la narration (Muhammad Ahmad Khalafallah); l'approche herméneutique (Shahrour). Dans cette hétérogénéité ressort un point de convergence, celui de conférer la priorité au message divin plutôt qu'aux commentaires. Chacune des relectures proposées aspire à une « rupture épistémologique et épistémologique » par rapport au cadre conceptuel classique, mais elle ne parviendra, ainsi que le souligne Arkoun, à l'atteindre que sous condition :

« Portée intellectuelle subversive pour tout exercice future de la pensée islamique quand elle consent enfin à penser ses impensés et ses impensables accumulés depuis des siècles. » (Arkoun, 2005 : 137)

Et au sein de ces tentatives contemporaines, on décompte aussi l'apport des personnes extérieures à la tradition de l'*islām* et qui proposent des lectures intertextuelles avec la Bible (Gobillot, 2011) ou inspirées de la Bible, comme l'application de la rhétorique sémitique au *Qor'ān* (Cuypers). Leur regard externe apporte des éclaircissements dont on tiendra compte, notamment en ce qui concerne l'approche de la rhétorique sémitique qui porte sur l'organisation du texte fondamental à partir des sourates. Néanmoins, on tient à réitérer l'affinité à l'égard de l'approche de Moreno al Ajamî qui dispose d'un atout essentiel à la présente recherche, soit de s'effectuer dans le contexte interne du *Qor'ān*, mobilisant une lecture intratextuelle.

Rappelons-le, le *tāfsīr* classique fait reposer le divorce désamour sur la *'āya* 229 de la *sūra* 2, mais en le corroborant par un *ḥadīth* du prophète (ﷺ) ou inversement. Or, pour comprendre ce mode de divorce aux fondements imprécis, il semblerait qu'il ne faille pas rester dans une lecture parcellaire limitée à cette *'āya*. Il n'est, donc, pas sans intérêt d'interroger l'ensemble des *'āyāt qor'ānia* consacrées au divorce, et rester dans ce contexte interne. À cet effet, l'assertion proposée, dans cette thèse, est que la *'āya* 229 de la *sūra* 2 ne peut se comprendre qu'en interaction avec d'autres *'āyāt*. Ceci signifie que son étude s'appuiera sur le *Qor'ān* lui-même dans une analyse intratextuelle, mais dans une lecture détachée du diktat des commentaires classiques. Et ce, à l'opposé également de la démarche de Cuypers, qui analyse

les *sūrāt* à partir d'une méthode biblique et dans une analyse intertextuelle. Mais avant d'exposer plus amplement la méthode combinatoire de la rhétorique sémitique et de l'analyse intratextuelle, testée dans la présente recherche, il demeure important de présenter, tout de même, la méthode des deux auteurs principalement cités en tant que sources de cet essai de compréhension du divorce désamour.

Il convient de rappeler que chez Cuypers, la rhétorique évoquée se rattache à la rhétorique biblique et plus largement à la rhétorique sémitique appréhendée, antérieurement, par Roland Meynet. Aussi pour saisir le travail de Cuypers sur le *Qor'ān*, il est utile de comprendre celui de son mentor en tant que théoricien de la rhétorique biblique. Selon Meynet, et contrairement à la rhétorique classique occidentale axée sur une logique linéaire, la rhétorique biblique obéit au principe de la symétrie, c'est-à-dire qu'elle utilise des compositions parallèles, spéculaires ou concentriques dans un ordonnancement flexible et extensible. Cet aspect sera abordé ultérieurement. Mais on peut relever, d'ores et déjà, deux caractéristiques substantielles de la rhétorique biblique : la binarité et la parataxe. Avec la binarité, l'auteur constate une réitération et une constitution par paire des mots repérés. Et leur agencement en membres (2 à 3 termes) puis en segments (2 à 3 membres) forme un parallélisme exigeant leur regroupement et une lecture commune. Pour ce qui est de la parataxe, Meynet la décrit comme la juxtaposition de deux unités littéraires sans connexion apodictique entre elles. Leur mise en relation relève de la compréhension et de l'interprétation du lecteur et contribue à dégager la « clé de lecture cachée », c'est-à-dire la structure concentrique qui assure l'articulation entre les éléments du texte. Toutefois, le repérage de celle-ci nécessite d'étudier la composition et l'organisation du texte (Meynet, 2015 : 151-152). Sur la base de ce travail sur la Bible, Cuypers tente d'exposer au grand jour la composition du *Qor'ān* (*niḏām* ou *niḏām al-Qor'ān*), de dégager sa cohérence et son sens (Cuypers, 2011 : 9).

De son côté, Cuypers inscrit le *Qor'ān* dans une culture sémitique qui répond à une logique symétrique selon un code rhétorique propre. L'analyse rhétorique sémitique « coranique » ou « rhétorique coranique » que l'auteur envisage tend à :

« [prendre] le contre-pied de la plupart des commentaires anciens et modernes du Coran, qui expliquent les versets les uns après les autres, le plus souvent sans tenir compte de leur contexte littéraire, c'est-à-dire, de la structure rhétorique dont ces versets font cependant partie. »
(Cuypers, 2011 : 10)

Le processus se déroule en deux étapes : l'une technique et l'autre interprétative. La première réunit plusieurs opérations. À partir de la logique de la symétrie, c'est-à-dire en présence de « procédés d'écriture ou de figures de compositions, offrant de multiples possibilités combinatoires et cependant

parfaitement codifiables » (*Ibid.* : 10), on décèle les traits de binarité et de parataxe. Concrètement, l'auteur recherche dans le texte *qor'āni* l'identification de la rhétorique sémitique à travers les figures de compositions, parallélisme, composition spéculaire et composition concentrique puis l'analyse des centres de compositions concentriques et l'énoncé des règles de réécriture sous forme de tableaux. Au cours de cette tâche, les enjeux gravitent autour de la mise en lumière de la dynamique des éléments repérés et leur participation dans l'organisation du texte, qui contiendrait, pour de nombreux lecteurs néophytes ou spécialistes, une touche de désordre. Cette préparation en amont est cruciale car elle semble conditionner la seconde étape de la démarche, celle de l'interprétation du texte dans un analyse intertextuelle.

Il importe de souligner que, tout en faisant usage de ce type d'analyse du texte par le texte, Cuypers met en garde contre la subjectivité du commentateur en suggérant l'intertextualité avec les textes bibliques. Ceci sous-entend une analyse implique, qu'on le veuille ou non, une pléthore de subjectivités externes (commentaires bibliques et gloses). Dans ce dialogisme textuel, la relation intersubjective présente l'avantage d'offrir un dispositif référentiel pour accompagner la proposition de sens du texte *qor'āni*. Mais l'envers de ce procédé est d'obtenir une compréhension teintée d'une vision biblique et donc une lisibilité biaisée. Et cela interroge sur la pertinence de cette multiplication de discours humains face au texte présumé révélé.

Autrement, dans l'objectif de saisir l'intelligence du texte et conférer au texte une composition plus géographique et spatiale que linéaire (*Ibid.* 2011 : 21), Cuypers s'écarte, ainsi qu'il a été remarqué antérieurement, de la pratique de retenir une *'āya* et de faire son étude en dehors du contexte de la *sūra*. Il semble qu'une telle réserve, voire scepticisme est aussi valable lorsque la rédaction du texte épouse les règles de l'écriture linéaire avec une introduction, un développement et une conclusion, c'est-à-dire un découpage textuel habituel. Aussi, on se demande si ce processus rédactionnel peut être transposé, en l'état, dans l'environnement *qor'āni*. Car il renvoie à une cartographie mentale distincte. Certes, le panorama de la genèse de la pensée islamique, sous l'angle du *tafsīr*, relate l'expression discursive de la paraphrase, de l'« exégèse atomiste [c'est-à-dire] du commentaire du texte *'āya* par *'āya* sans tenir compte, la plupart du temps, du contexte littéraire » (Cuypers, 2011 : 15) des premiers commentaires du *Qor'ān*. Mais par ailleurs, la rétrospective de cette même pensée islamique fait ressortir également, qu'en matière de *tafsīr*, certains commentateurs se sont déjà penchés sur la question de l'organisation du *Qor'ān*. Parmi les plus notoires chez les sunnites, on peut citer Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209 È.C.). Alors

que du côté shi'ite, le *tafsīr* d'al-Hibarī (m. 899 È.C.) présente une source typique des commentaires de Gens de la maison du prophète (ﷺ)¹¹³.

Il est patent, malgré les dissensions doctrinales de noter que les courants *sunnite* et *shi'ite*, retiennent un entendement quasi analogue du passage de la *'āya* 7 de la *sūra* 3, tant au niveau des personnes que des charges de travail. D'une part, l'hétérogénéité dogmatique cède le pas à la désignation de personnes spécifique comme étant « ceux qui sont enracinés dans la Science ». L'un reconnaît l'autorité religieuse et l'autre l'imam, les deux seraient détenteurs, par délégation, de l'autorité divine dans le domaine de la clarification du texte sacré. Leur posture sociale renvoie dans les deux cas à la fonction liturgique dans la direction de la prière, « là où tout acte [...] et toute paroles sont déterminés » (Gardet, 1970 : 121). D'autre part, ces personnes scientifiques forment un corps informel (hiérarchie sunnite) et formel (clergé shi'ite). Un type de caste qui recèle un pouvoir puisé, soit dans la connaissance (exotérique), soit dans la sainteté (ésotérique). On peut rappeler que dans cette branche de l'*islām*, à la clôture de la prophétie va succéder le cycle de la *wāliya* ou l'alliance divine avec les imams dont 'Ali fait figure de précurseur (Terrier, 2016). Dans cette dernière perspective l'audibilité du *Qor'ān* revient aux imams chargés de dévoiler son sens caché (*bāṭin*). Dès lors, pour le courant *shi'ite*, le passage référant à « ceux qui sont enracinés dans la science » (Q 3 : 7) fait allusion à des personnes précises : le prophète (ﷺ), son cousin 'Ali et l'ensemble des imams qui forment sa descendance. Seul l'imam est reconnu comme unique autorité chargée de dévoiler les sens du *Qor'ān* (Amir-Moezzi, 1996-1997 : 276). Ceci indique que le *tafsīr* imamite se rapporte à un acte interprétatif, à un *ta'wīl*. Bien qu'à l'origine, ces deux notions soient utilisées de manière équivalente, leur dissociation réserve le *ta'wīl* à l'homme de science et au commentaire ésotérique. Et les commentaires d'al-Barqī (m. 893 È.C.), d'al-Qadi al-Nu'man (m.974 È.C.), et d'al-Hibarī (m. 899 È.C.) illustrent cette tendance duodécimaine marquée par des études circonscrites à certaines *'āyāt* en lien avec les Gens de la maison du prophète (ﷺ) (*'ahl al-bayt*). Ultérieurement, la tradition théologico-juridique rationaliste (Amir-Moezzi, 2009 : 5) fera cohabiter cette recherche ésotérique avec une réflexion personnelle. L'un des principaux architectes de cette tradition est al-Shaykh al-Tūsi (m. 1067 È.C.) (Amir-Moezzi, 2009 : 5). Le *ta'wīl* demeure le postulat de base, alors que le *tafsīr* relève de tout autre savant qui formulera « un commentaire externe du Coran, linguistique ou historique » (Terrier, 2016)¹¹⁴.

Ainsi, les deux courants promeuvent, dans l'usage de termes dissemblables, une tâche similaire, c'est-à-dire l'interprétation du texte *qor'āni*. Dit autrement, le shi'isme se déclare comme une religion de

¹¹³ Voir à ce sujet le travail de Amir-Moezzi (2009 : 3-29).

¹¹⁴ La citation provient d'un texte électronique qui ne contient pas de pagination.

l'interprétation du Livre et assume la fonction légitime de *ta'wīl* de l'imam en tant qu'élus et inspirés du divin (Terrier, 2016) chargé de faciliter l'accessibilité et la compréhension du texte. Dans une vision opposée, le sunnisme adopte la pratique du *tafsīr* pour faire les commentaires du *Qor'ān* regroupés en une science, *'ilm al-tafsīr* (science de l'exégèse). Dans ce qui est considéré comme l'exégèse traditionnelle, le *ta'wīl* ne semble pas être exclu puisqu'il en « constitue un complément important » (Soua, 2019 : 1). Par ailleurs, au cours des dernières décennies une exégèse moderne émerge dans l'espace islamique, tant dans les pays à majorité qu'à minorité musulmane. Dans une forme « herméneutique » (Camilleri, 2008 : 80), c'est-à-dire qu'elle est rendue possible :

« à la condition d'abandonner au seuil de son « travail » de lecture - car il s'agit véritablement d'un travail que personne ne saurait prendre à la légère étant donné ses enjeux - les préjugés les plus grossiers qui parfois forment comme un mur entre le texte coranique et son lecteur. Elle implique, en même temps qu'un travail de lecture, une réflexion sur ses propres précompréhensions du texte et donc, dans une certaine mesure, sur sa condition même de croyant. En d'autres termes, une clarification des existentiels islamiques s'impose. » (*Ibid.*)

Le discours scolastique classique sur le *Qor'an*, sous forme de commentaires, prend également appui sur les *'āḥādīṭ* du prophète (ﷺ) pour asseoir le divorce désamour. Aujourd'hui, différentes recherches particulièrement de femmes démontrent le caractère misogyne des propos rapportés, qu'ils soient catégorisés comme authentiques ou non. Qu'en est-il de leur rôle dans le divorce désamour ?

4.2.3.2 Ḥadīṭ Ḥabība, Ğamīla ou Maryām, trois (3) femmes et un homme : Thabit Ibn Qays divorcé par désamour

Le *fiqh* médiéval relie le divorce désamour aux propos (*'āḥādīṭ*) du prophète (ﷺ). Avant de faire l'examen du *ḥadīṭ Ḥabība* désigné comme la pièce centrale du dispositif sur le divorce désamour, il importe de relever que les *'āḥādīṭ* en la matière dégagent une certaine dissonance, au niveau des noms des femmes et de la narration rapportée. Pour le démontrer, deux recueils servent d'illustration : le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* et le *Sunan d'Ibn Marǧa*, parmi les six ouvrages canoniques dans le sunnisme, identifiés par le nom de leurs présumés auteurs : *al-Buḥārī* (810-970 È.C.), *Muslim* (821-875 È.C.), *abu Dawūd* (817-889 È.C.), *al-Tarmidī* (824-892 È.C.) et *Ibn Marǧa* (824-886 È.C.).

Le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (810-879H) réfère à plusieurs rapporteurs, tels que par exemple *Ibn 'Abbās* (619-688 È.C.), *Abu Ḥurayra* (m. 679 È.C.) et *Ikrīma bin ḥālid* (m. 723 È.C.). La littérature islamique met en évidence le rapprochement familial entre le premier et le prophète (ﷺ). Leur cousinage et leur ascendance commune avec 'Abd al-Mutallib (grand-père partagé) revêtent le nom d'*ibn 'Abbās* d'une touche de

légitimité et de crédibilité. Ceci signifie que le personnage dispose, en empruntant le propos de Charaudeau, d'un droit et d'une capacité :

« [La légitimité] détermine un droit « du sujet à dire et à faire », [la crédibilité] une « capacité du sujet à dire et à faire ». Mettre en cause une légitimité, c'est mettre en cause le droit lui-même et non la personne; mettre en cause une crédibilité, c'est mettre en cause la personne en ce qu'elle ne donne pas la preuve de son pouvoir de dire et de faire. » (Charaudeau, 2005 : 52)

Cette double prédisposition confère à *Ibn 'Abbās*, *a priori*, le droit et le pouvoir de rapporter les *'ahādīṭ*. Or, aujourd'hui l'histoire de la collecte des propos du prophète (ﷺ) semble prise avec une contradiction. D'une part, le personnage est décrit, sur les sites dédiés à l'*islām*, tels que *sajidine.com*, *islamweb.net*, *pageshalal.fr*, *islamsunnite.net*, etc., comme étant le principal rapporteur, comme le « grand maître de la *'umma* », « spécialiste du *tāfsīr* » ou « *ḥabr al-'umma* » ou encore « le père de l'exégèse *qor'ānia* sunnite » sous la forme du *Miqbās tafsīr Ibn 'Abbās*. D'autre part, cet important personnage aurait côtoyé le prophète (ﷺ) de l'âge de 9 ans (né en 621 H) à 11 ans (632 décès du prophète (ﷺ)). Mais il aurait rapporté par moins de 1600 *'ahādīṭ* (Gilliot, 1985 : 127; Amir-Moezzi, 2014 : 681). Sur ce registre, les recherches contemporaines font ressortir la facette mythique entretenue par les hagiographies sur l'individu (*Ibid.*). À côté d'*ibn 'Abbās* évolue une figure, tout aussi intrigante, celle de *Abu Hurayra*, un autre rapporteur prisé par les traditionalistes. Il n'aurait connu le prophète (ﷺ) qu'une année avant son décès. Mais, cela ne l'aurait pas empêché de relater 5 000 *'ahādīṭ* (Merad, 2001 : 77). En revisitant les personnages cités et la véracité dans leurs témoignages, on s'interroge sur la fiabilité du ou des *'ahādīṭ* rapportés, qui parfois se trouvent en contradiction avec les *'āyāt qor'ānia* et souvent aussi dans l'élaboration, la justification et la naturalisation de l'oppression des femmes musulmanes, transcrite dans l'imbrication de la classe sociale, du statut matrimonial et du genre au fondement du divorce désamour.

En examinant les propos imputés au prophète (ﷺ) par *ibn 'Abbās* et figurant dans le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*¹¹⁵, on relève que le *ḥadīṭ* référant au divorce désamour se caractérise par une précision quant à l'identification de l'époux, Thabit Ibn Qays et par une indistinction sur celle de l'épouse. Le Livre 68 contenant les *'ahādīṭ* 5252 à 5340 rapporte successivement, en cinq versions la conversation entre l'épouse de Thabit Ibn Qays et le prophète (ﷺ). Trois d'entre-elles proviennent de *ibn 'Abbās* (5273-5275 et 5276) et les dernières de *Ikrima bin ḥālid* (5274 et 5277). Ce dernier décède en 723 H soit 91 ans après

¹¹⁵ La version anglaise est plus accessible.

celui du prophète (ﷺ). Voici donc les *'ahādīt* en question avec leur traduction en anglais extraite du site < <https://sunnah.com/bukhari> > :

Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: Livre 68 'ahādīt 5273, 5275 et 5276 narrés par Ibn 'Abbās	
<i>ḥadīṭ</i> 5273	حَدَّثَنَا أَزْهَرُ بْنُ جَمِيلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ امْرَأَةً، ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ مَا أُعْتِبُ عَلَيْهِ فِي خُلُقٍ وَلَا دِينٍ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَنْزِدِينَ عَلَيَّ حَدِيثَهُ ". قَالَتْ نَعَمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَقْبِلِ الْحَدِيثَ وَطَلِّقِيهَا تَطْلِيقَهُ ". قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لَا يُتَابَعُ فِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (22)
	The wife of Thabit bin Qais came to the Prophet (ﷺ) and said, "O Allah's Messenger (ﷺ)! I do not blame Thabit for defects in his character or his religion, but I, being a Muslim, dislike to behave in un-Islamic manner (if I remain with him)." On that Allah's Messenger (ﷺ) said (to her), "Will you give back the garden which your husband has given you (as Mahr)?" She said, "Yes." Then the Prophet (ﷺ) said to Thabit, "O Thabit! Accept your garden, and divorce her once."
<i>ḥadīṭ</i> 5275	وَعَنْ ابْنِ أَبِي تَمِيمَةَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَا أُعْتِبُ عَلَى ثَابِتِ فِي دِينٍ وَلَا خُلُقٍ، وَلَكِنِّي لَا أُطِيقُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " (24) فَتَرَدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ ". قَالَتْ نَعَمْ.
	The wife of Thabit bin Qais came to the Prophet (ﷺ) and said, "O Allah's Messenger (ﷺ)! I do not blame Thabit for defects in his character or his religion, but I, being a Muslim, dislike to behave in un-Islamic manner (if I remain with him)." On that Allah's Messenger (ﷺ) said (to her), "Will you give back the garden which your husband has given you (as Mahr)?" She said, "Yes." Then the Prophet (ﷺ) said to Thabit, "O Thabit! Accept your garden, and divorce her once."
<i>ḥadīṭ</i> 5276	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ الْمُخَرَّمِيُّ، حَدَّثَنَا فَرَادُ أَبُو نُوحٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَنْ أَيُّوبَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ جَاءَتْ امْرَأَةٌ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ بِنِ شَمَّاسٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَتَقِمْ عَلَى ثَابِتِ فِي دِينٍ وَلَا خُلُقٍ، إِلَّا أَنِّي أَخَافُ الْكُفْرَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " فَتَرَدِّينَ عَلَيْهِ حَدِيثَهُ ". قَالَتْ نَعَمْ. فَتَرَدَّتْ عَلَيْهِ، وَأَمَرَهُ فَفَارَقَهَا.
	The wife of Thabit bin Qais bin Shammas came to the Prophet (ﷺ) and said, "O Allah's Messenger (ﷺ)! I do not blame Thabit for any defects in his character or his religion, but I am afraid that I (being a Muslim) may become unthankful for Allah's Blessings." On that, Allah's Messenger (ﷺ) said (to her), 'Will you return his garden to him?' She said, "Yes." So she returned his garden to him and the Prophet (ﷺ) told him to divorce her.

Tableau 27. – Tableau *ḥadīṭ Ḥabība* dans *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: narration *Ibn 'Abbās*

Mais, le même *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* mentionne, par la voix de *Ikrima bin ḥālīd*, deux versions additionnelles de cette conversation déterminante pour la majorité des musulmanes. Seulement, cette fois-ci l'épouse de Thabit porte un nom, celui de *Jamilah ibn Salul* :

Ṣaḥīḥ al-Buḥārī Livre 68 'ahādīt 5274 et 26 narré par Ikrima bin ḥālīd	
<i>ḥadīṭ</i> 5274	حَدِيثَهُ تُرَدِّينَ " وَقَالَ، بِهِدَا، أَيُّ بْنُ اللَّهِ عَبْدِ أَحْتِ أَنَّ، عِكْرَمَةَ عَنْ، الْحَدَاءِ خَالِدِ عَنْ، خَالِدِ حَدَّثَنَا، الْوَاسِطِيُّ إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا وَطَلَّقَهَا. وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى النَّبِيِّ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ خَالِدِ عَنْ طَهْمَانَ بْنِ إِزْرَاهِيمِ وَقَالَ يُطَلِّقُهَا. وَأَمَرَهُ فَرَدَّتْهَا نَعَمْ. قَالَتْ ".
	The sister of `Abdullah bin Ubai narrated (the above narration, 197) with the addition that the Prophet (ﷺ) said to Thabit's wife, "Will you return his garden?" She said, "Yes," and returned it, and (then) the Prophet ordered Thabit to divorce her.
<i>ḥadīṭ</i> 5277	that <i>Jamilah</i> ... Then he related the whole <i>ḥadīṭ</i> , (i.e., 199)
	الْحَدِيثِ. فَذَكَرَ، جَمِيلَةَ أَنَّ، عِكْرَمَةَ عَنْ، أَيُّوبَ عَنْ، حَمَّادُ حَدَّثَنَا، سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا

Tableau 28. – Tableau *ḥadīṭ Ḥabība* dans *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*: narration *Ikrima bin ḥālīd*

On peut relever qu'un même recueil tend à étayer le mode de rupture par *hul'* en s'efforçant de le faire valoir par deux rapporteurs distincts. Ainsi, dans Sunan Ibn Majah, « Chapitre 10 sur les divorces », le *hadīṭ* relatif au *hul'* toujours exercé sur le même époux, Thabit bin Qais, cite les noms de trois ex-épouses : *Ġamīla* bint Salul, *Ḥabība* bint Sahl et *Maryām* Maghaliyaah. Le premier d'entre eux est rapporté par Ibn 'Abbās, le même qui est mentionné dans le *Ṣaḥiḥ al-buḥārī* et dans lequel les prénoms de *Ġamīla* et de *Ḥabība* s'y retrouvent. En revanche, celui de *Maryām* n'est repris nulle part :

Sunan Ibn Marḡa Livre 10 sur le divorce¹¹⁶	
<i>hadīṭ</i> 2056 Rapporté par Ibn 'Abbās	حَدَّثَنَا أَبُو زُهَيْرٌ بْنُ مَرْوَانَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَزُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ جَمِيلَةَ بِنْتَ سَلُولٍ، أَتَتْ النَّبِيَّ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فَقَالَتْ وَاللَّهِ مَا أُعْتِبْتُ عَلَى نَأْبِ فِي دِينٍ وَلَا خُلُقٍ . وَلِكَيْ أَكْرَهُ الْكُفْرَ فِي الْإِسْلَامِ لَا أَطِيفُهُ بُغْضًا . فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . " أَتُرِيدِينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ " . قَالَتْ نَعَمْ . فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا حَدِيقَتَهُ وَلَا يَزِدَّادَ .
	Jamilah bint Salul¹¹⁷ came to the Prophet (saw) and said: "By Allah, I do not find any fault with Thabit regarding his religion nor his behavior, but I hate disbelief after becoming Muslim and I cannot stand him. "The Prophet (saw) said to her: ' Will you give him back his garden?" She said: "Yes." So the Messenger of Allah (saw) told him to take back his garden from her and no more than that.
<i>hadīṭ</i> 2057 Rapporté par 'Amr bin Shuaib	حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ، عَنْ حَجَّاجٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ كَانَتْ حَبِيبَةَ بِنْتُ سَهْلٍ تَحْتَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ وَكَانَ رَجُلًا دَمِيمًا . فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ لَوْلَا مَخَافَةُ اللَّهِ إِذَا دَخَلَ عَلَيَّ لَبَصَفْتُ فِي وَجْهِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . " أَتُرِيدِينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ " . قَالَتْ نَعَمْ . قَالَ فَزِدْتِ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ . قَالَ فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .
	From his father, that his grandfather said: " Habibah bint Sahl was married to Thabit bin Qais bin Shammās, who was an ugly man. She said: 'O Messenger of Allah, (saw) by Allah, were it not for fear of Allah when he enters upon me, I would spit in his face.' The Messenger of Allah (saw) said: 'Will you give him back his garden?' She said: 'Yes.' So, she gave him back his garden and the Messenger of Allah (saw) separated them."
<i>hadīṭ</i> 2058 Rapporté par Ubafah bin Samit	حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سَلَمَةَ النَّبْسِيُّ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ، أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ، عَنْ الرَّبِيعِ بْنِ مَعُودٍ ابْنِ عَفْرَاءَ، قَالَ فُلْتُ لَهَا حَدِيثِي حَدِيثِكَ . قَالَتْ اخْتَلَعْتُ مِنْ رُؤُوسِي ثُمَّ جِئْتُ عُثْمَانَ . فَسَأَلْتُ مَاذَا عَلَيَّ مِنَ الْعِدَّةِ فَقَالَ لَا عِدَّةَ عَلَيْكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِكَ فَتَمَكُّتِينَ عِنْدَهُ حَتَّى تَحِيضِينَ حَيْضَةً . قَالَتْ وَإِنَّمَا تَبِعَ فِي ذَلِكَ قَضَاءَ رَسُولِ اللَّهِ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فِي مَرْئِمَ الْمَغَالِيَةِ . وَكَانَتْ تَحْتَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ فَأَخْتَلَعَتْ مِنْهُ .
	From Rubai bint Muawwidh bin Afra: He said: "I said to her: 'Tell me your Hadith.' She said: 'I got <i>Hul'</i> from my husband, then I came to Uthman and asked him: "What waiting period do I have to observe?" He said: "You do not have to observe any waiting period, unless you had intercourse with him recently, in which case you should stay with him until you have menstruated." In that he was following the ruling of the Messenger of Allah (saw) concerning Maryam Maghaliyyah , who was married to Thabit bin Qais and she got <i>Khul</i> from him.' "

Tableau 29. – Tableau *hadīṭ* *Ġamīla* dans le *Sunan Ibn Marḡa*

¹¹⁶La traduction en anglais se trouve sur le site < <https://sunnah.com/ibnmajah> >

¹¹⁷Le soulignement des noms féminins dans ce tableau est ajouté par l'auteure de ce travail pour mettre en exergue la variété des noms autour d'un même *hadīṭ*.

L'exposé de ce registre polyvalent du *ḥadīṭ* principal en matière de divorce désamour prolonge une réflexion déjà amorcée, depuis quelques décennies sur les ouï-dire institués par la Sunna, seconde source de référence et second outil, par excellence, de raisonnement juridique. Le questionnement et la critique proviennent, essentiellement de milieux universitaires prolifiques dans le domaine des études en *islām* et des études féministes. On y relève une réflexion autant masculine que féminine. Toutefois, l'accent sera mis sur cette dernière qui oriente son '*iğtihād*' vers les principes d'égalité et de justice sociale, souvent oblitérés par des interprétations patriarcales et légalistes.

Relativement aux recherches réalisées par des femmes, elles sont menées par des universitaires pieuses, citoyennes, féministes assumées ou féminines affirmées, qui expriment une réappropriation du savoir religieux par un retour au *Qor'ān* comme grille de lecture dans la promotion de l'égalité hommes-femmes et par l'expression d'une individualisation du rapport à la tradition discursive. L'inscription de leurs revendications dans un cadre religieux peut être perçue comme une stratégie d'acceptation par les croyant.e.s sur le terrain investi, depuis des millénaires, par les Autorités religieuses notoires. Toutefois, par rapport aux '*aḥadīṭ*' le travail académique de révisitation du corpus, amorcé depuis quelques décennies, tend à (re)mettre en question le statut minorisé des musulmanes. Il se dégage de cette démarche que la mobilisation des dires du prophète (ﷺ) pour soutenir des interprétations discriminantes aurait été admise et disséminée, durant des siècles, par l'effet du consensus ('*iğmā'*) jusqu'à l'émergence, au XIX^e È.C., du mouvement réformiste (*Nahda*) et dans son sillage celui des féministes égyptiennes telles que Zeinab al-Ghazali, Nabawiya Musa ou Bint al-Shati et Malak Hifni. Ultérieurement, un peu partout dans l'univers musulman, de l'Indonésie au Maroc, des recherches amorcent ce débat sur l'égalité hommes-femmes en vue de réformer la pensée islamique et les pratiques sociales.

Dans les années 1970, la contribution pionnière de Fatima Mernissi sur les '*aḥadīṭ*', bien qu'occultée dans de nombreux pays musulmans, n'empêchera pas de faire des émules. Parmi les figures marquantes dans le champ de la critique des '*āḥadīṭ*', celles de la pakistano-américaine Riffat Hassan (1980 : 46), de l'indonésienne Shinta Nutiyah (Feillard et van Doorn-Harder, 2010 : 121) ou de la turque Hidayet Tuksal (Latte Abdellah, 2009: 60) se démarquent, en soutenant, à l'instar de Fazlur Rahman l'invention des '*aḥadīṭ*' par les érudits musulmans classiques (Fazlur Rahman, 1966 : 64) La critique de cette facette controuvée des '*āḥadīṭ*' (*mawāḍī'*) ressort d'une compilation écrite tardivement à partir d'une transmission orale (IX^e siècle È.C.), élaborée dans une charge négative sur les femmes. Le rôle de ces écrits a été de servir de réponse aux tendances politiques et religieuses des différents groupes en présence. Ces '*āḥadīṭ*' reflètent ni plus ni moins qu'un manichéisme et une misogynie contraires à la représentation,

paradoxalement faite par les hagiographes médiévaux, d'un prophète (ﷺ) soucieux de la condition des femmes.

Sous l'éclairage de cette démarche de femmes, le ou les 'āḥadīṭ, au fondement du divorce désamour incitent à une lecture en termes de fiabilité, de genre et d'inégalité. Et la focale contemporaine est mise sur le personnage de *Ibn 'Abbās* et de sa crédibilité, en lien avec son jeune âge et de ses liens avec la dynastie Abbasside (7749 à 1257 È.C.) à l'origine du renversement du *ḥalīfa* Omeyyade (661 à 750 È.C.). Mais la question se soulève également quant à la fiabilité des 'āḥadīṭ, c'est-à-dire à la valeur de la mise en récit d'une expérience discursive avec le prophète (ﷺ). À cet égard, le croisement des récits rapportés qui désigne au moins trois épouses au centre du *ḥul'* : Habibah, Jamilah et Maryam dont le prénom change d'un recueil à un autre et parfois dans le même recueil (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*) ou encore se succèdent l'un après l'autre (*Sunan Ibn Marḡa*). Ce qui oriente vers la véracité du *ḥadīṭ* c'est-à-dire à sa conformité à la réalité. Mais comment parvenir à attester de l'exactitude des faits dans une succession de oui-dire rapportés par des personnes n'ayant pas été témoins directs ? Comment prouver leur véracité même si la chaîne de transmission établit une corroboration discutable ? En prenant le *ḥadīṭ Ḥabība* tel que relaté par *ibn 'Abbās* dans le recueil d'*al-Buḥārī*, on peut relever l'hétérogénéité des transmetteurs. Par comparaison entre les 'āḥadīṭ n° 5273, 5275 et 5276 du *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, la version arabe cite, en dehors de la récurrence des noms d'*ibn 'Abbās* et de *Ikrima bin ḥālīd*, une série de noms inconnus :

Ḥadīṭ n° 5273	Ḥadīṭ n° 5275	Ḥadīṭ n° 5276
<i>Al-Buḥārī</i> <i>Azhāz ibn ḡamīl</i> <i>'abdalwāb al-ṭaqafī</i> <i>Ikrima bin ḥālīd</i> <i>Ibn 'Abbās</i>	<i>Al-Buḥārī</i> <i>ibn abu taymīya</i> <i>Ikrima bin ḥālīd</i> <i>Ibn 'Abbās</i>	<i>Al-Buḥārī</i> <i>Muḥamad ibn 'abdallāh ben mubarāk</i> <i>Muḥamāri</i> <i>Qurād Abu Nūḥ</i> <i>Ḡarīḥ ben Ḥazīm</i> <i>Ayūb</i> <i>Ikrima bin ḥālīd</i> <i>Ibn 'Abbās</i>

Tableau 30. – Tableau des rapporteurs du *ḥadīṭ Ḥabība*

Cette polyphonie narrative met en évidence une variation mémorielle autour de ces dénominations qui mérite investigations, si le temps était permis. Mais d'emblée, cette succession de transmetteurs et surtout de prénoms illustre une ambiguïté qui ouvre sur plusieurs lectures possibles relativement aux épouses. Par exemple, se pose la question de la probabilité de la situation quasi-similaire vécue par les trois présumées épouses successives d'un même époux, sans que l'on sache dans quel ordre. L'argument est le même : son physique. Dans une lecture déterministe, ces femmes semblent être attirées par le même homme, dont elles doivent connaître les insuffisances au niveau de l'apparence physique et du rôle de celle-ci dans ses divorces. De toute évidence, les traits et l'attrait physiques n'ont pas fonctionné dans

la sélection préalable du conjoint. À l'opposé, ils deviennent une cause de la rupture matrimoniale supplantant les appréciations sur les caractéristiques religieuses, morales, éducatives et sociales de l'époux. Ceci enjoint à une lecture politique sollicitant une grille de croisement des facteurs politiques et religieux au fondement du divorce désamour.

Cette entrée impliquera une redéfinition de leur imbrication et met en évidence la dialectique d'expression de ce mode de rupture matrimoniale. Dit autrement, l'élaboration d'une dissolution conjugale spécifique à l'épouse en désamour, alors qu'une situation analogue relève de l'évidence pour l'époux en désamour détenteur d'un droit absolu de cessation du lien marital, pourrait-il être le reflet d'une conjonction entre le religieux et le politique à l'époque de l'émergence d'un légalisme en *islām* ?

En effet à l'orée de l'expansion de l'*islām*, de l'édification d'un empire *ḥalīf*, de l'éclosion d'un corps scolastique et de l'émergence d'une Autorité religieuse, la relation de renforcement entre ces deux entités vise d'une part, à contenter un environnement socio-culturel pluraliste réticent aux transformations sociales apportées par le message prophétique et donc à la perte des privilèges masculins. D'autre part, elle tend aussi, à préserver la stabilité sociale et la gouvernance impériale centrale et sa gestion déléguée provinciale sur les territoires conquis. Dès lors, le pouvoir sur la conscience contribue à l'imposition du pouvoir du *ḥalīf*, sur l'individu et tend à évincer, par le médium du *tafsīr* sous couvert de commentaires, l'énoncé *qor'āni*. Pour le dire autrement, la préservation des autorités du religieux et du *ḥalīf*, conjointes et collaboratives, s'est-elle réalisée dans un modèle normatif sexué, notamment en matière de divorce, qui perdure encore ?

Après cet état des lieux contextuels de l'émergence de l'Autorité religieuse utilisant un *ḥadīṭ* dans des versions qui laissent douter de leur véracité, le droit des épouses en désamour de rompre l'union apparaît dans un raisonnement juridico-religieux élaboré dans une double justification : la *'āya qor'ānia* (Q 2 : 229) et le *ḥadīṭ* (*Ḥabība*, *Ĝamīla* ou *Maryām*). Ceci servira, *a posteriori*, à établir sa crédibilité. La rhétorique attestative dérive, ainsi, de la dialectique des sources textuelles en *islām* pour la rendre conforme aux us de *Yathrib* (*Médine*) premier centre d'impulsion des écoles juridiques. Comparativement à cette mise en œuvre du dialogue entre le *Qor'an*, la Sunna, les commentaires, le pouvoir politique et l'opinion de la communauté islamique naissante, on voit émerger des lectures alternatives à cette univocité homogène médiévale sunnite du sens textuel.

Plusieurs « nouveaux penseurs de l'Islam » (Benzine, 2004) empruntent cette voie avec les outils de leurs domaines de spécialisation en sciences humaines et en sciences sociales. Parmi ces derniers, Moreno al Ajamî expose une démarche d'analyse intratextuelle, qui semble être utile à la compréhension du divorce

désamour en lien avec la foi et avec les *āyāt qor'ānia* sur le divorce. Le site de Cyrille Moreno al Ajamî indique que l'auteur est détenteur d'un doctorat en médecine, en littérature et en langue arabe. Ses champs d'intérêts en matière de coranologie, de théologie et d'exégèse du *Qor'an* témoignent d'une vaste érudition. Concernant l'exégèse *qor'ānia*, Moreno al Ajamî adopte une « approche strictement rationnelle et dépassionnée »¹¹⁸ qui postule une distinction entre le *Qor'ān* en tant que texte révélé et l'*islām* en tant que religion historique. Et dans une démarche critique de la théorie herméneutique moderne et du phénomène interprétatif, l'auteur propose une « explication littérale du Coran » qu'il précise comme étant :

« Le sens littéral [du texte] c'est-à-dire ce qu'exprime sans ambiguïté le texte : « la détermination des faits selon l'énoncé », l'unité minimale de sens établie selon le Coran. Autrement dit, le Coran par lui-même ou explication du Coran par le Coran : **tafsīr al-qur'ān bi-l-qur'ān.** » (Moreno al Ajamî)¹¹⁹

Pour ce faire, l'auteur élabore une méthodologie qu'il dénomme « Analyse littérale du Coran ». Dans une définition négative, cette analyse s'écarte du littéralisme lié à l'orthodoxie sunnite élaborée dès le IX^e È.C. et qui prône une lecture de la lettre du *Qor'ān*. Dans cette optique, la compréhension du Livre repose sur des sources exégétiques, externes au texte lui-même et qui ont servi à l'élaboration de la doctrine sunnite. Leur composition exhaustive regroupe cinq espèces de documents : les *'ahadīṭ* exégétiques prophétiques, les narrations (*'ahbār*) des Compagnons du prophète (ﷺ), les circonstances de la Révélation (*'asbāb al-nuzūl*), l'hagiographie prophétique (*sīra*), les avis exégétiques (*'aqwāl*) et les sources judéo-chrétiennes (*'isrā'īliyyāt*). Il s'agit donc d'un riche contenu qui renvoie à des points de vue, des avis et des opinions hétérogènes qui relèvent de la subjectivité de leurs auteurs. Par ailleurs, leur utilisation vient conforter un savoir religieux émergent respectueux, en apparence, de l'interdiction des premiers Compagnons d'expliquer le *Qor'ān*. Toutefois, il faudra se rendre à l'évidence que ces sources, tantôt interprétatives, tantôt narratives servent de substrat explicatif aux *'āyāt qor'ānia*, tout en voulant respecter, dans la forme, la proscription de l'interprétation. Or, ce recours à des sources extérieures du *Qor'ān* pour le comprendre ouvre, au moyen du médium de l'intertextualité, sur une parole interprétative du *Qor'ān*. Celui-ci s'interprète indirectement par une superposition de corpus extérieurs. Ceci reflète une pratique déjà retenue par les premiers commentateurs lorsqu'ils faisaient appel aux circonstances de la révélation (*'asbāb al-nuzūl*), à l'hagiographie (*sīra*), aux *'ahadīṭ* et aux narrations chronologiques (*'ahbār*).

¹¹⁸ Extrait tiré du texte mis en ligne par l'auteur sur son site < <https://www.alajami.fr> >

¹¹⁹ *Ibid.*

Selon Moreno al Ajamî, ce détournement de sens constitue non seulement un écart à l'esprit du texte lui-même, mais un « crime herméneutique ». Et pour retourner à l'esprit du texte, l'auteur souligne que sa méthode recherche le sens littéral qui est non-herméneutique et non-interprétative. Ceci signifie une lecture du *Qor'ān* dénuée du regard doctrinaire, celui de l'*islām* historique, mais versée dans le texte en tant que tel. Et cette position méthodologique renvoie vers l'analyse intratextuelle, celle qui puise dans les informations strictement *qor'ānia* et qui tend à expliquer les principes rhétoriques qui commandent la structure de chaque partie du *Qor'ān*, dans une interaction entre-elles afin de parvenir à un ensemble cohérent porteur de sens (*Ibid.* : 9).

Dans l'optique d'analyse *qor'ānia* du divorce désamour, l'analyse intratextuelle d'al-Ajamî convie à adopter une approche thématique transversale, à l'intérieur du texte *qor'āni* en entier, ouverte à une analyse de la rhétorique structurale et littérale des *āyāt qor'ānia* plutôt que des *ṣūrat* comportant la catégorie du divorce. En effet, en dehors de la *sūra* 19 intitulée « *ṭalāq* », la thématique du divorce s'étend sur plusieurs autres versets insérés dans des *sūrāt* aux multiples sujets. La voie thématique transversale tente donc de tracer un sens à partir de points de repère mobiles et de contribuer à arriver à une homogénéité de sens dans l'hétérogénéité organique du texte. Ce choix met à jour la pertinence relationnelle entre les versets clairsemés et l'incongruité d'une approche isolée, littéraliste et étriquée. Il consolide mon objectif de construire à partir de ces éléments un point de vue sur la cohérence textuelle de la problématique de la prérogative maritale de l'époux et du fondement du divorce féminin. Considérant les controverses sur l'application des sciences du langage au *Qor'ān* (Ben Taïbi, 2008), qui seront laissées aux experts en la matière, ma compréhension du divorce devra donc, composer avec des '*āyāt qor'ānia* désaccouplées. Néanmoins, leur coordination aidera à organiser l'information constellée, à la compléter par des éléments additionnels et à l'intégrer à un contenu thématique particulier. Bien entendu, une telle lecture transversale n'écarte pas l'exigence de lire chaque '*āya* également dans son contexte interne de chapitre (*sūra*) en lien avec les précédents et les subséquents. Par ailleurs, une analyse structurale intégrale de chaque sourate, dans une perspective de rhétorique sémantique telle que la développe Cuypers, porte le risque par la profusion d'autres thèmes décrits qui gravitent autour des versets sur le divorce, d'une part, de s'écarter du sujet principal, soit le divorce désamour. D'autre part, l'acuité de la question sur les droits des épouses musulmanes pratiquantes dicte la sélection des '*āyāt* et des concepts clés de ces '*āyāt*, soit le *ṣadāq* et les *ḥudūd- Allāh*, antérieurement exposés.

On est au fait qu'il est téméraire d'opter en faveur d'une lecture « débarrassé[e] du poids des conceptions traditionnelles, qui ont été élaborées à partir de schémas et de grilles de lecture dépassés » (Fillali-

Ansary, 2003 : 179). Mais la démarche d'éclaircissement du divorce désamour nécessite d'entreprendre une mise à plat du processus au fondement de ce mode de rupture. Cette optique permettra d'aborder au point subséquent 4.2.4, graduellement à présenter au 4.2.4.1) la méthode d'analyse; à exposer au 4.2.4.2) le repérage des sourates en lien avec le divorce ; à s'attarder au 4.2.4.3) sur l'analyse littérale des concepts clés du divorce, soit le *ṣadāq*, les *ḥudūd- Allāh*, la *fidya* et le *ṣulḥ* et les analyses intratextuelle et structurale. Ceci signifie d'une part, la mise en lien entre les différents éléments de *sūra* et d'autre part, la mise en lumière des figures de composition selon les formes de parallélisme, de concentricité ou de spéculaire; et finalement avancer une proposition au 4.2.4.4 d'une possible lecture des *'ayāt*.

4.2.4 Du ta'wil médiéval à la lecture personnelle contemporaine

L'exposé d'une compréhension du divorce désamour en appelle à choisir une méthode d'analyse (4.2.4.1), à repérer les *'āyāt* du divorce (4.2.4.2); à relever les concepts clés et à faire un détour sur les analyses intratextuelle et structurelle de la *'āya qor'āniya* principale (4.2.4.3) avant d'en donner une intellection personnelle (4.2.4.4)

4.2.4.1 Méthode d'analyse : quels choix ?

Le *Qor'ān* se compose de différents modes littéraires, entre autres le récit, le prescriptif, le prospectif, la prière, la normativité relationnelle et l'éthique. Dès la fixation des sept lectures du *Qor'ān* au courant du Xe siècle È.C., la disposition thématique dans des passages hétérogènes, le mystère des lettres initiales dans la majorité des *ṣūrat*, la richesse lexicale, la concision du style en prose rimée intégrant métaphores, comparaisons et paraboles furent consécutivement l'objet d'études, chez les musulmans. Les sciences *qor'āniya* portent, entre autres, sur la description du texte, la graphie, le diacritisme et la vocalisation. Simultanément la science du commentaire (*tāfsīr*) s'est développée avec des ramifications portant sur les circonstances de la révélation (*'asbāb al-nuzūl*), la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé, celle de l'imitabilité du *Qor'ān* et sur la normativité juridique. À cette effervescence intellectuelle autour du texte répond l'émergence d'une exégèse, aujourd'hui qualifiée de classique et caractérisée par la place prépondérante de l'autorité du *ḥadīth* et de la linguistique. En même temps, ces particularités composent avec un usage, variant selon les courants doctrinaux, de l'opinion personnelle (*rāy*) qui aura, ultérieurement, une influence dans la méthode et la finalité du car :

« Durant les premières générations musulmanes, [...] l'opinion personnelle joue déjà un rôle dans les commentaires sunnites les plus traditionnels (*tafsir bi-ma'thur*), car les traditions n'y sont pas choisies et présentées sans arrière-pensée. Cette opinion personnelle s'affirmera

ensuite ouvertement, légitimée par une plus grande exigence critique envers l'authenticité des traditions, et appelée par la nécessaire adaptation de l'islam aux civilisations et aux cultures nouvelles que son évolution lui fait rencontrer ou partager. » (Monnot, 2019 : 4)

Toutefois, on peut noter qu'en dépit des initiatives de nombreux penseurs, le *tafsīr* tarde à faire l'objet de critique. La retenue observée à l'égard du texte, de son style et de sa datation explique, dans une certaine mesure, la préservation du commentaire classique et sa légitimité contemporaine.

En parallèle, cette situation met en exergue, dès le VIII^e siècle et surtout au courant du IX^e siècle hégirien, une percée critique, d'abord philosophique, puis politique. Elle aura des répercussions sur le *tafsīr*. On peut penser au courant politique *mu'tazilite*. Le terme *mu'tazilite* signifie l'action de se dissocier d'un ensemble, qui au courant du II^e siècle hégirien soulève des questions philosophiques sur plusieurs thèmes, dont la faute grave, l'obéissance, le libre-arbitre, le déterminisme, l'essence et la transcendance, la création du *Qor'ān*, etc. Toutefois, sous l'impulsion de cette réflexion se conçoit la théologie scolastique spéculative musulmane ou l'art de la controverse et de la parole (*al-kalām*). Dans un esprit similaire, la critique réformiste ultérieure se manifeste, pour n'en citer que quelques crêtes sporadiques constituées au fil du temps, par un réformisme moderniste (mouvement de la Nahda), une revendication socio-politique (Ali Abderrazak), une légitimité politique (Hasan Al-Banna, Saïd Qoutb), juridique et spirituelle de l'humain musulman (Mohammed Iqbal), une relecture du *Qor'ān* (Fazlur Rahman, Mahmoud Mohammed Taha) et une lecture radicale (Abu Zayd, Arkoun). Comment traiter, aujourd'hui, ces commentaires, élaborés au II^e siècle de l'hégire et qui peuvent apparaître confus à la lumière des critiques modernes et contemporaines ?

4.2.4.2 Repérage des 'āyāt du divorce

En premier, il semble nécessaire de cerner les 'āyāt en lien avec le thème majeur du divorce afin de saisir la place du divorce désamour en particulier, qui lui seul constitue le centre de la présente recherche. L'approche de la thématique transversale fait ressortir la notion de divorce dans six *ṣūrat* et trente 'āyāt. Sans entrer dans la controverse sur la conception du *Qor'ān*, sa collecte et l'organisation de son contenu, l'ordre du corpus actuel, dans la version connue et commune à tous les Musulman.e.s, présente les *ṣūrat* repérées dans le classement hiérarchisé suivant : 2 La Vache (*al-Baqara*); 4 Les Femmes (*al-Nisā'*); 58 La Discussion (*al-Muḡāḍala*); 60 L'Éprouvée (*al-Mūmtahina*); 65 Le Divorce (*al-Ṭalāq*) et 66 L'Interdiction (*al-Taḥrīm*). Or, dans l'ordre chronologique de la Révélation, le classement des *ṣūrat* correspond respectivement à la 87^{ème}, à la 92^{ème}, à la 105^{ème}, à la 91^{ème}, à la 99^{ème} et à la 107^{ème}, ainsi que le décrit le tableau suivant :

Ordre chronologique	Sūrāt	Ordre de révélation	Lieu
2	<i>al-Baqara</i>	87 ^{ème}	Médine/Mecque
4	<i>al-Nisā'</i>	92 ^{ème}	Médine
58	<i>al-Muğādala</i>	105 ^{ème}	Médine
60	<i>al- Mūmtahina</i>	91 ^{ème}	Médine
65	<i>al-Ṭalāq</i>	99 ^{ème}	Médine
66	<i>al-Taḥrīm</i>	107 ^{ème}	Médine

Tableau 31. – Tableau de la 'āya 164 de la sūra 2, des 'āyāt 9 et 41 de la sūra 17 et de la 'āya 4 de la sūra 45

En dehors de la formule commune d'introduction : Au nom d'Allāh ou بسم الله الرحمن الرحيم (*bismi-Allāh al-raḥmān al-raḥīm*), c'est-à-dire « au nom d' Allāh, le Clément, le Miséricordieux » et du lieu d'énonciation des sūrāt retenues, on relève que celles-ci renvoient à la phase d'exil (*hiğra*) du prophète (ﷺ) de la Mecque vers Médine. Le déplacement territorial met en avant Yathrib (Médine), cité d'accueil de la nouvelle communauté des croyant.e.s exilé.e.s (*muhāğirūn*) et de son organisation avec les natifs de l'endroit transformés en protecteurs (*'ansār*). Fait culturel inattendu, ces premières obédiences se coalisent autour de l'axe fédérateur de la transcendance monothéiste plutôt que des liens de sang ou de clan. Cet épiphénomène entraîne des bouleversements culturels, tribaux et relationnels non hégémoniques. À titre d'illustration, l'organisation clanique patriarcale offre un statut inférieur et infériorisé des femmes à travers une dépendance à l'égard des hommes, qu'elles aient un statut libre ou d'esclave ou pour certaines qu'elles soient d'un milieu urbain ou rural. La majorité d'entre elles se trouvent dépourvues de la jouissance des biens patrimoniaux, du droit à l'héritage puisqu'elles se trouvent elles-mêmes objets successibles, démunies de la capacité décisionnelle. Or, au regard du nouvel apostolat les commandements divins instaurent un modèle religieux innovateur qui va concurrencer les coutumes tribales. Dans une rupture avec la cosmogonie et l'anthropologie de la région, la relation homme-femme se présente dans une lithographie duelle : le couple (*zawğ*). Égaux dans leurs droits et obligations religieuses, les hommes et les femmes en tant qu'époux et épouses s'unissent et se réunissent dans l'amour (*mawadā*) et la miséricorde (*raḥma*) (Q 30 : 21). Ceci signifie que les choix matrimoniaux s'exercent en dehors des codes sociaux et des arrangements familiaux. Progressivement, le légalisme religieux confère une place aux femmes qui reflète moins la coupure avec les usages antérieurs que leur continuité. Quelques 'āyāt des sūrāt de La Vache (*al-Baqara*) et Des Femmes (*al-Nisā'*) feront l'objet, à travers des commentaires-interprétations (*ta'wīl*), d'une normativité stricte à l'égard des femmes, comme on a pu le relever antérieurement relativement au divorce masculin. Cet espace textuel *qor'āni* va alors servir de « terrain propice à l'affirmation des rapports de domination » dans une société patriarcale fortement hiérarchisée (Vallet, 2010 : 78).

Dans la littérature classique, Médine se décrit comme le lieu de réception de la prédication prophétique entre 622 et 632, mais également comme l'espace de compilation des *'aḥādīṭ*, durant surtout les deux siècles subséquents. Pour l'ensemble des rapporteurs, depuis les Compagnons, membres de la famille du prophète (ﷺ) jusqu'aux différents transmetteurs inscrits dans la Chaîne d'or, la naissance, l'épanouissement intellectuel ou le décès sont reliés à cette ville. Mais avant la textualisation de la tradition s'initie la transcription du corpus oral. L'initiative du troisième *ḥalīf* Othman d'uniformiser la mise en écrit du *Qor'ān*, déjà entamée du vivant du prophète (ﷺ) avec une poursuite de l'unification sous le *ḥalīf* Abou Bakr dont une copie sera transmise à Hafsa, la fille du *ḥalīf* Omar, questionne autant sur la ségrégation de la polysémie orale régionale (prononciation), la vocalisation et le sens que sur la datation de la version usuelle.

Or, l'ordre de classement perd de vue la chronologie événementielle du message reçu. Et les recensions classiques peinent à donner une explication à l'ordonnement adopté. Mais un fait semble avéré : la chronologie des *sūrāt* relatives au divorce se situe dans le troisième tiers de la mission prophétique. Leur longueur, leur portée normative quant à la pratique de la tradition par les croyant.e.s et même le contenu de ces *sūrāt* médinoises laissent peu de place à l'indifférence. Et ce, malgré les remarques d'apparence de désordre et de contradiction des *'āyāt*.

En effet, ce sentiment pourrait naître de la lecture superficielle des *sūrāt* qui abordent des registres distincts, comme par exemple, la narration prophétique depuis Adam, l'unicité divine (*tawḥīd*) prônée par 'Ibrāhīm (AS), les récits de personnages tels que Nuh, Loth, 'Īsā (AS), Mūsā (AS), Maryam (AS) les invocations (*du'ā'*), les relations interpersonnelles (mariage, filiation, succession, divorce), la rétribution des biens matériels (*zakāt*). Mais une attention exhaustive des *ṣūrat* dans une mise en lien conceptuel rend compte d'une continuité dans le discours du locuteur. Sa description se fera à travers la thématique du divorce qui exhorte de scruter, subséquentement, les commandements associés.

4.2.4.3 Arrêt sur les *'āyāt* dans des analyses littérale, intratextuelle et structurale

Après la description formelle des sourates traversées par la thématique du divorce, leur contextualisation et l'indication de l'homologie du lieu au moment de la Révélation, il paraît utile de reprendre les *'āyāt* spécifiques au divorce et de s'attarder sur les concepts clés afin d'en faire une analyse littérale et intratextuelle, au sens de Moreno al Ajamî, et une analyse structurale, au sens de Cuypers. La visée est de proposer une lecture personnelle de la *'āya* 229 de la *sūra* 2.

Rappelons tout d'abord la démarche de Cuypers. Partant d'un constat d'aporie dans les travaux de ses prédécesseurs orientalistes et des commentaires atomiques classiques, l'auteur aborde la dimension

rhétorique, c'est-à-dire celle qui s'intéresse à l'ordre du discours. Il affirme de manière impérative faire sa « propre analyse du texte [...] dans une [...] perspective de recherche de la cohérence du texte, mais en s'appuyant sur une technique qui se veut plus scientifique et plus objective » (Cuypers, 2005 : 2). Selon l'auteur, la méthode exégétique, en l'occurrence la rhétorique biblique ou rhétorique sémitique, conceptualisée par Roland Meynet bénéficie d'un degré de maturité qui permet d'envisager son application au texte *qor'āni*. La similitude des techniques d'écriture observées dans les textes sémitiques encourage la recherche de la structure du texte, qu'il soit biblique ou *qor'āni*. L'objectif de dégager l'unité interne de celui-ci devra alors s'appréhender comme une séquence incontournable pour tout travail exégétique.

Sur le plan méthodologique, Cuypers prend en compte la loi de la symétrie qui gouverne la rhétorique sémitique qu'il applique aux *sūrāt* du *Qor'an*. La démarche est la même, soit la présentation de la *sūra*, l'analyse de sa composition et sa note interprétative. Sur le plan de l'analyse, la division sémantique du texte conduit, ensuite, à la juxtaposition des unités textuelles dégagées pour, enfin établir la corrélation entre elles. Le travail de recomposition de la sourate s'effectue sous le mode du parallélisme des segments. Tout au long de cette tâche, la structure concentrique dégagée dévoile la logique de la sourate et projette l'interprétation sous l'angle de l'intertextualité avec « les textes bibliques, Ancien Testament et Nouveau, mais aussi apocryphes, textes rabbiniques et intertestamentaires » (Cuypers, 2007).

Bien entendu, l'adoption de la rhétorique sémitique à l'analyse du *Qor'ān* s'expose aux critiques de certains experts sur *l'islām*. L'auteur le souligne en introduction de son ouvrage *La composition du Qor'ān (Nazm al-Qor'ān)* en référant à deux types de reproches : le parti-pris favorable à la thèse de l'inimitabilité du *Qor'ān* pointé par certains chrétiens et musulmans et le déni de compétence d'un non musulman souligné par certains musulmans. Quoique ce dernier reproche paraît surprenant au vu des travaux effectués, par exemple, par Neal Robinson, Mathias Zahniser, René Blachère, Heidi Toelle et Emmanuel Pisani. D'ailleurs, celui-ci relève la pertinence de la méthode sans [qu'elle ne soit] foncièrement révolutionnaire » (Pisani, 2009 : 35). Alors que Guillaume Dye (2014) élabore une double critique à l'encontre de Cuypers : servir de relais à l'apologie musulmane et trouver une cohérence là où il y a eu arrangement volontaire dans la rédaction.

Dans l'optique de la présente recherche, on peut ramener la critique au point suivant : l'analyse sémitique de Cuypers met en exergue une contradiction dans la mesure où la structure du texte, à partir de la *sūra*, tend à une interprétation (exégèse, *ta'wīl*, *tāfsīr*) dans une perspective intratextuelle. Cette observation remet en cause la pertinence de retenir la rhétorique sémitique aux fins du présent travail. Il convient de

préciser ma démarche orientée, non pas vers la recherche de la structure textuelle et de la composition du *Qor'ān*, mais vers la recherche de la norme *qor'ānia* du divorce. Pour ce faire, il fallait tracer une frontière, antérieurement interrogée, entre les commentaires classiques et les '*āyāt qor'ānia*. À partir de cette réflexion, on a mobilisé l'ensemble des unités textuelles, représentant les '*āyāt*, pour dégager la logique interne et intratextuelle du processus de rupture matrimoniale suivant les commandements divins. D'où un retour à l'analyse littérale et intratextuelle préconisée par Moreno al Ajamî.

Rappelons que sous plusieurs angles, cette analyse expose une certaine originalité. Ainsi, l'auteur insiste sur sa distanciation par rapport à la littérature dogmatique des circonstances de la Révélation (*'asbāb al-nuzūl*), celle qui affirme que la Révélation survient comme réponse à un évènement conjoncturel. Mais sans se restreindre à se déclarer dans une posture antinomique à l'analyse littéraliste, le canevas de l'auteur cherche surtout à rétablir une « compréhension du verset selon lui-même ». Dans cette quête, le « sens littéral » correspond alors à la saisie du *Qor'ān* par lui-même et en lui-même, c'est-à-dire à une acception distincte de celles qui existent. Dans cette « démarche non-herméneutique dont l'objectif est de parvenir à lire le *Qor'ān* en amont de *l'islām*, au temps encore initial où le texte faisait sens avant que *l'islām* ne le prenne en charge », le « sens littéral » recherché ne relève ni de l'interprétation au sens de *ta'wīl* et du clivage entre le sens apparent (*al-zāhir*) et le sens caché (*al-bāṭin*) ni du littéralisme qui fait appel à l'intertextualité, c'est-à-dire un ensemble de textes non-*qor'āni*. Une idée qui dans le cadre de la présente recherche propose une entrée de lecture par des concepts clés dégagés de l'approche intratextuelle défendue par l'auteur¹²⁰.

En effet, selon Moreno al Ajamî, l'analyse intratextuelle repose sur le texte lui-même afin de mettre en lumière sa cohérence globale. Elle se conçoit comme « toutes formes de liens et rapports explicites unissant les diverses parties d'un même texte ». Pour mieux suivre cette idée, l'auteur avance quelques élucidations en décrivant l'intratextualité comme un mouvement de deux conceptions principales, l'une globale et l'autre spécifique. La première, dénommée « contexte métatextuel » indique l'« ensemble des relations et liens textuels que l'on peut repérer au sein d'un même texte qui, de la sorte, forme un système autoréférentiel ». Et en cohésion avec l'analyse littérale, le *Qor'ān* tient un discours de lui-même par lui-même.

¹²⁰ Ces extraits sont tirés du texte « Le sens littéral » publié sur le site de l'auteur, < <https://alajami.fr/index.php/2018/01/21/lesenslitteral> >

L'entendement concret de cette affirmation empruntera l'exemple de la caractéristique autoréférentielle du *Qor'ān*. Dans sa désignation, le texte se dénomme tantôt comme une lecture orale (*Qor'ān*), un texte écrit (*kitāb*), tantôt comme une récitation liturgique (*tartīl*), un ensemble de propos (*'āyāt*) adressés indirectement à Son prophète (ﷺ), un dit (*qul*), une inspiration (*waḥī*), mais aussi comme une Parole d'*Allāh* (*kalima*) et un discernement (*furqān*). Et dans un parallélisme avec la Torah, l'Évangile, le Zabūr et les Feuilles d'Ibrāhīm (AS), il se décrit comme une Révélation par Allah (*nazl*) qui, en rapport avec ces Écritures, formule un simple rappel, un souvenir, une mémoire (*dikr*). Dans l'ensemble cette récursivité caractérise les qualités de facilitation du texte (*tusabīḥu*). Sa compréhension et son accessibilité aux fins de rappel (Q 12 : 1-2; Q 54 : 17, 22, 32, 40) et emprunte la langue vernaculaire (arabe) de la communauté destinataire (Q 39 : 28; Q 41 : 44; Q 42 : 7; Q 44 : 58; Q 19 : 97), c'est-à-dire claire (Q 16 : 103; Q 26 : 195; Q 39 : 28), sublime (Q 19 : 50) et intelligible (Q 26 : 195). L'une des visées fondamentales de ces formulations porte sur l'autorité du texte en tant qu'« unité rhétorique », « Écriture sacrée » et pose l'« auto-canonisation » de son statut (Boisliveau, 2011 : 167).

Au côté du « contexte métatextuel », Moreno al Ajamî identifie une conception spécifique au soutien de son analyse intratextuelle : le « contexte d'énonciation ». Cette expression indique que les versets se comprennent dans leur totalité autonome ou dans une complémentarité avec d'autres. Ce fractionnement est souvent, décrit en des termes de désordre, d'incohérence (Berque, 1995 : 722-723) ou de fragmentation (De Prémare, 2004 : 30). Mais plus récemment ces caractéristiques sont remises en cause par des recherches qui décèlent un agencement interne des *'āyāt*, aménagé par les règles de la rhétorique *qor'ānia* (Cuypers, 2007 : 2). Dans un positionnement opposé, Moreno al Ajamî atteste plutôt d'une « structure diffractée car elle offre le plus souvent plusieurs facettes d'un même objet textuel »¹²¹. Il s'agit là d'une composition voulue par le locuteur (Q 17 : 106) qui suit sa propre « logique interventionnelle »¹²². À partir de celle-ci, il se fera une mise en liens entre les notions, les versets, les chapitres et leurs diverses énonciations. Dans cet objectif, Moreno al Ajamî relève un troisième degré à l'intratextualité par le croisement des deux contextes et conduit à une convergence de l'analyse. Le « contexte textuel » dans lequel est étudié une notion *qor'ānia* particulière permet ainsi de fournir un sens contigu au texte global.

La démarche de Moreno al Ajamî inspire le présent travail tant au niveau de l'identification et l'analyse littérale de certaines récurrences dans les *'āyāt* consacrés à la rupture matrimoniale, que dans l'analyse

¹²¹ *ibid.* < <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/21/sens-litteral-et-intratextualite/> >

¹²² *ibid.*

intratextuelle des *'āyāt*. On se doit de se remémorer que l'analyse littérale de Moreno al Ajamî s'effectue dans le cadre de sa thèse doctorale intitulée « Analyse littérale des termes *dīn* et *'islām* dans le *Qor'ān* : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques ». Le modèle comprend cinq séquences : « 1) l'analyse lexicale; 2) l'analyse sémantique; 3) l'analyse contextuelle; 4) l'analyse de la convergence *qor'ānia* et 5) la résolution du sens littéral » (Moreno al Ajamî, 2016 : 101).

Dans un format succinct dans lequel l'utilisation de l'approche d'al-Ajamî est centrale, mais en s'inspirant, également de l'analyse structurale de Cuypers, la méthode d'analyse retenue s'articule autour de l'organisation des thèmes représentatifs des versets reliés au divorce et regroupés par dyade ou triade. C'est ainsi que sept notions ressortent : le don pré-nuptial (*ṣadāq*), le différend lié à la relation d'intimité (*nuṣūz*), le délai de viduité (*'idda*), les limites d'*Allāh* (*ḥudūd-Allāh*) et les commandements d'*Allāh* (*'amr-Allāh*, *'aftadat*¹²³ et la conciliation (*ṣulḥ*). Certaines notions ont déjà été exposées, telles que le *ṣadāq*, le *nuṣūz*, les *ḥudūd-Allāh*, les *'amr-Allāh*. Ceci a l'avantage d'en faire un simple rappel. Alors que les autres, telles que *'idda*, *'aftadat*, *ṣulḥ* seront investiguées plus en détail. Le tableau synoptique ci-après en donne un aperçu :

Ṣūrat	'Āyāt
La Vache <i>al-Baqara</i>	2 : 226 : Serment d'abstinence : délai de viduité 2 : 227 : Si décision de divorce 2 : 228 : Délai de viduité 3 mois pour l'épouse et cas de la femme enceinte 2 : 229 : Divorce réaffirmé : ṣadāq, 'aftadat et ḥudūd-Allāh (4 fois) 2 : 231 : Expiration délai : reprise-divorce-pas de rétention par préjudice 2 : 232 : Expiration délai : interdiction d'empêcher remariage des époux 2 : 233 : Allaitement maternel et mise en nourrice : pension 2 : 235 : Expiration délai de viduité et proposition de mariage 2 : 236 : Divorce sans conjugalité et ṣadāq non fixé 2 : 237 : Divorce sans conjugalité et ṣadāq fixé 2 : 241 : Droit à une pension pour la divorcée
Les femmes <i>al-Nisā'</i>	4 : 19 : Interdiction de considérer les femmes comme patrimoine- pas d'empêchement au remariage pour garder leurs biens- comportement 4 : 20 : Cas de changement d'épouse : pas de reprise du ṣadāq 4 : 21 : comment reprendre après une vie intime 4 : 34 : Qawāma - nuṣūz de la part de la femme : conduite 4 : 35 : ṣulḥ (réconciliation) 4 : 128 : nuṣūz de la part de l'homme et ṣulḥ

(à suivre)

¹²³ À ce stade le mot sera conservé dans son expression arabe en raison de la divergence dans sa traduction en français. Elle fera l'objet d'une discussion ultérieure.

<i>Ṣūrat</i>	<i>ʿĀyāt</i>
La discussion <i>al-Muğādala</i>	58 :2 : Serment d'abstinence 58 :3 : Annulation du serment : affranchir d'un esclave 58 :4 : À défaut : jeûner pendant 2 mois consécutifs ou nourrir 60 démunis : ḥudūd-Allāh (1 fois)
L'éprouvée <i>al-Mumtaḥana</i>	60 :10 : Cas des croyantes exilées de l'époux <i>kufar</i> (non croyants) : conditions de mariage et remboursement de leur prise en charge 60 :11 : Cas des épouses rejoignant les <i>kufar</i> (non croyants) et remboursement de leur prise en charge
Divorce <i>Al- Ṭalāq</i>	65 :1 : En cas de divorce : délai de viduité – maintien dans leur résidence ḥudūd-Allāh 65 :2 : Option en cas d' expiration : Reprise ou séparation devant 2 témoins 65 :4 : Délai de viduité épouses ménopausées, aménorrhéées et enceintes, 65 :5 : Commandements d'Allāh 65 :6 : Hébergement des épouses selon les moyens des époux et pension en cas d'allaitement 65 :7 : Contribution des débiteurs alimentaires selon leurs moyens
L'interdiction <i>Al-Taḥrīm</i>	66 :1 : Interdire d'interdire le permis 66 :2 : Permission de se délier de son serment

Tableau 32. – Tableau synoptique des *ʿāyāt* et des concepts clés

La synthèse des concepts en lien avec le divorce rend possible la clarification du propos autour des notions centrales repérées dans les *ʿāyāt* citées. Commençons par rappeler que le *ṣadāq* est compris, dans le cadre de cette recherche, dans une dissociation avec le *mahr*, en raison de son incongruence et de son usage (effet de divorce plutôt que condition de validité du mariage). Selon ma compréhension le *ṣadāq* constitue un cadeau de l'époux. Un entendement également exprimé par Asma Lamrabet selon laquelle : Le « *ṣadāq* » est souvent traduit par le terme « dot », mais la conception islamique diffère du sens conféré à celui-ci. En effet, en *islām*, il s'agit du droit de la femme, une obligation instaurée par le *Qorʿān* vis-à-vis de l'époux à qui il incombe de donner un montant à son épouse comme présent offert pour le mariage en gage d'entente et d'amour. Il est aussi appelé *nihlah* ou cadeau. Nous insistons sur la symbolique de ce gage plutôt que sur sa nature matérielle, d'ailleurs aucun montant n'est fixé et tout dépend de l'accord passé entre les époux mais aussi des conditions de l'époux et du lieu et de l'époque » (Lamrabet)¹²⁴.

Quant à la notion de *nuṣūz*, le sens retenu est celui d'un différend matrimonial en lien avec le refus de l'épouse (Q 4 : 34) ou de l'époux (Q 4 : 128) se livrer au « devoir conjugal ». Les exégètes médiévaux, leurs successeurs et certains islamologues lui associent des sens distincts. Cela peut aller de la « mauvaise conduite » (Yusuf Ali), à la « mauvaise volonté » (Asad) ou à la « rébellion » (Pickthall). Mais une

¹²⁴ La graphie du mot arabe est : نَهْلَه qui signifie « présent », « cadeau », mais aussi « perle d'eau », Asma Lamrabet réfère à ce mot dans la note 9 de son article « Femmes et politique en islam : entre les textes et la réalité contemporaine », publié dans son site : < <http://www.asma-lamrabet.com/articles/femmes-et-politique-en-islam-entre-les-textes-et-la-realite-contemporaine/> >

homogénéité ressort, malgré tout, quant à la compréhension du *nušūz* comme une conduite de désobéissance de l'épouse en transgression à la norme d'obéissance absolue (*ṭā'a*) envers l'époux. Or, cette idée d'obéissance absolue, expressive d'une contrainte, n'existe dans aucun verset du Livre. Bien plus, elle contrarie deux notions *qor'ānia* fondamentales au fondement de la relation matrimoniale et qui sont : la concertation (*tašāwur*) et l'assentiment réciproque (*tarāḍi*). Cependant, la lecture des deux *'āyāt* (Q 4 : 35 et Q 4 : 128) relève que le *nušūz* est circonscrit à une situation précise d'intimité évoquées par l'épouse et par l'époux. Conséquemment, si la notion est utilisée pour les deux, elle ne saurait revêtir une signification d'obéissance absolue uniquement à l'égard de l'épouse. De surcroît, l'évocation *qor'ānia* de cette notion reflète une symétrie entre les époux. Ceci amène à lire ces *'āyāt*, plutôt, comme un « disorder between the married couple » (Waddud, 1971 : 71) qu'une conduite d'obéissance typique de la femme ou un passe-droit en faveur de l'homme pour exercer un abus sur elle.

Sur le plan de la traduction de la notion, il paraît opportun de relever la consternation de Houria Abdelouahed sur la traduction de ce terme par Denise Masson. Ceci rejoint le constat effectué sur l'interprétation discutable de celle-ci sur d'autres *'āyāt*. Abdelouahed souligne que cette dernière traduit le *nušūz* par :

« Infidélité. Or, le *nushūz* aussi bien dans Lisân al-'arab d'Ibn Manzûr (XIII^e siècle) que dans tous les livres d'exégèse, dont le *Jâmi' al-bayân* de Tabarî, est le sentiment de fierté ou de supériorité. *Nushūz*, expliquent Tararî et Razî est *al-ist'ilâ'* (se sentir supérieure, c'est le sentiment de fierté et d'orgueil, voire d'hostilité, qui s'empare, d'une personne). Curieux glissement de la part d'une traductrice qui traduit le *nushūz* par infidélité lorsqu'il s'agit des femmes (ce qui légitimerait la violence des hommes) et traduit le même terme différemment lorsqu'il s'agit des hommes dans la sourate 4 : 128 (dans le second contexte, le terme est traduit par « abandon. ») (Abdelouahed, 2012 : 118)

Et le dernier rappel concerne l'expression *ḥudūd-Allāh*, ainsi qu'il a été souligné antérieurement, elle ne correspond ni à des punitions ni à des peines criminelles. Les *ḥudūd-Allāh* fixent les limites intransgressibles prescrites par *Allāh*. De ce point de vue, cette expression vient accentuer les notions connexes de commandement, *'amru-Allāh* ou *'amru-Rabbi*. Le *'amr* vient du verbe *'amara* qui renferme le « dit » ou *ḥadīṭ* du divin, la parole créatrice, dans une formulation expressive d'une volonté (*al-'irāda*) et d'une volonté absolue (*mašī'a*). Dans la création d'Adam ou de l'univers, par exemple, cette volonté revêt un trait performatif, dans le sens où le « dire c'est le faire » (Austin, 1991). L'énonciation par la parole, la matérialité et le souffle devient génératrice du fait, en même temps que sa dénomination :

Q 2 : 31-32	Traduction Masson	Lecture personnelle
عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ « عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (Q 2 : 31)	« Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis il les présenta aux anges en disant : « Faites-moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques. » »	Et <i>Allāh</i> enseigna à Adam tous les noms des choses. Ensuite Il présenta les choses aux Anges en leur demandant : « Informez-Moi des noms de ces choses si vous êtes véridiques ». Ils dirent : « la pureté est en Toi, nous ne connaissons que ce que Tu nous as enseigné. »
« قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ	« Ils dirent : « Gloire à Toi! Nous ne savons rien en dehors de ce que tu nous as enseigné; Tu es en vérité, celui qui sait tout, le Sage. »	Il dit : Ô Adam, informe-lez des noms. Quand il les informa. Il (<i>Allāh</i>) dit : « ne vous avais-je pas dit que Je sais ce qui est caché dans les cieux et sur la Terre ainsi que ce que vous exprimez où vous cachez ? »

Tableau 33. – Tableau comparatif des *'āyāt* 31-32 de la *ṣūra* 2

Parmi les notions clés dans le domaine du divorce, le terme *'aftadat* occupe une place fondamentale parce qu'il comporte l'enjeu autour du *ṣadāq*. La notion est la forme conjuguée du verbe *fid*. Les dictionnaires de la langue arabe charge le vocable d'une signification qui converge vers l'idée de réparation en retenant les sens d'indemnisation, réparation, compensation, consolation, dédommagement ou rançon, d'un préjudice causé. Sous cet angle, les commentaires médiévaux de la *'āya* 229 de la *ṣūra* 2 conçoivent la *fidya* (فِدْيَة) comme une sanction matérielle, puisqu'elle se cristallise dans la restitution du *ṣadāq* ou comme le prévoit le Code algérien de la famille, dans le *ṣadāq al-mīl* (*ṣadāq* équivalent correspondant à une somme fixée unilatéralement par le juge). Toutefois, la communication langagière investit, souvent, l'unité lexicale d'une polysémie et lui confère une ambiguïté de sens. En effet, l'évolution diachronique de la lexicalisation contribue à l'émergence d'un répertoire dynamique, sauf dans les cas d'une sacralisation de la langue. Ainsi, en réaction à une telle fixation rigidifiée, quelques voix du champ religieux s'élèvent, comme celle du Cheikh Attayab d'Al-Azhar, pour dénoncer la pratique d'une interprétation des *'āyāt* en conformité avec les us et coutumes plutôt qu'avec le texte. Alors que d'autres soulignent, à partir d'une perspective féministe, l'arbitraire des dictionnaires de langue arabe et l'exclusion de certains sens freinant ainsi la compréhension de la langue du *Qor'ān* (Amina Saleh). De manière implicite ou manifeste, les uns et les autres suscitent l'intérêt et l'importance d'étudier les occurrences du mot dans d'autres versets et de capter l'hétérogénéité des sens. La reconstitution par analogie pourrait, ainsi, donner lieu à une extension de la signification présumée entière sans contradiction et hégémonique. Dans cette reconsidération du sens donné au mot *'aftadat* mentionné dans la *'āya* 229 de la *ṣūra* 2, il a semblé opportun d'éclairer cet aspect par deux éléments : le procédé de la compensation dans des cas précis et la polysémie des occurrences.

La règle de la compensation (*fīdya*) se retrouve dans certaines situations citées, tel le non-respect du jeûne (Q 2 : 184) pour cause de maladie, conjoncturelle ou chronique (hypertension, diabète, maladies cardiovasculaires, etc.), l'inapplication du rituel du pèlerinage (*hağ* ou *umrā*, Q 2 : 196) et la violation du serment promissoire (Q 5 : 196). L'état de maladie renvoie le jeûne à une reprise ultérieure de son irrespect conjoncturel ou alors une compensation en raison de sa permanence. Cette dernière option s'applique également en cas de manquement au serment donné et contraint à l'octroi, selon les règles canoniques, de nourrir les plus démunies. Dans cette relation avec les commandements du divin, la compensation revêt ainsi une nature substitutive. Elle n'est pas le produit d'un acte répréhensible mais d'un acte présupposé. Dès lors, les mécanismes de compensation s'organisent pour remplacer l'acte afin de permettre à l'individu croyant de rester en communion avec la transcendance.

Par ailleurs, le vocable étudié se retrouve dans plusieurs versets et dans des formes conjugales variées. Pour illustration, la racine consonantique *فدى* (*f.d.a.*) s'emploie dans une forme active accomplie dans un mode indicatif à la 3ème personne du singulier masculin *أَفْتَدَى* (Q 3 : 91), dans un mode subjonctif à portée hypothétique *يَفْتَدِي* (Q 70 : 11), mais aussi à la 3ème personne du singulier féminin *لَأَفْتَدَتْ* (Q 10 : 54) et à la troisième personne dont on parle, *فَدَيْتَاهُ* (Q 37 : 107) et à la troisième personne du pluriel, *لِيَفْتَدُوا* (Q 5 : 36; Q 13 : 18 et Q 39 : 47). Dans son expression nominale, le verbe présente les formes dérivées de *فِدَاءٍ* (Q 47 : 4) et (Q 70 : 11) *فَدِيَّةٌ* (Q 4 : 92). L'intérêt de cette morphologie n'est pas de faire une étude linguistique, mais de rechercher l'usage approprié du mot *fīdya* dans de la 'āya 229 de la *sūra* 2 et de saisir sa signification. Les 'āyāt de référence visent un éventail de catégories qui touche à l'offrande d'Ibrāhīm (AS) (Q 37 : 107) mais également l'état de conflit autant avec les personnes associationnistes (Q 47 : 4) que les mécréants (Q 5 : 36), les criminels (Q 70 : 11), les injustes (Q 10 : 54 et Q 39 : 47), les sourds à l'appel d'*Allāh* (Q 13 : 18). Alors que le geste d'Ibrāhīm (AS) revêt un caractère propitiatoire par un sacrifice animalier de vénération à *Allāh*, les autres actions corrélées à la relation principale à *Allāh* tendent, au contraire à formuler une rupture avec la transcendance. En effet, les indications inscrites dans les énoncés font état d'un refus, d'une ignorance, de l'indifférence aux commandements, mais plus que tout, elles affichent une dénégation du divin. Une conduite opposée au postulat de l'unicité divine ou *tawhīd* qui conçoit, parallèlement, une absence de repentance avant la fin de la vie. En ce sens, la désignation des catégories visées ne se contente pas d'une description identificatoire des personnes suivant leur comportement. Elle renferme une dimension prédictive d'une conduite à venir qui n'advient point pour cause de décès sans repentance. Ce qui confère aux 'āyāt ciblées une tonalité négative expressive du non-retour vers *Allāh* à travers la rédemption (*al-tawba*). Aussi, le message induit l'inanité de toutes compensations faites par ces personnes. Quelle que soit sa forme, aucune d'elles ne

fera œuvre de réconciliation, celle qui se nourrit de la miséricorde divine, matrice de la compassion et du pardon du Divin. Conséquemment, cette mise en perspective autorise à penser la *fīdya* compensatoire, telle qu'elle se dégage des versets cités, dans une signification proche du renoncement conscient, d'un changement par rapport à l'action passée plutôt que celui de sacrifice. Ce renoncement volontaire et autonome se fonde, alors, sur une privation à une prétention de mécréance ou d'associationnisme et de conduite malfaisante. La *fīdya* évoque, ici, l'idée d'abandon et de désistement à un comportement, mais par choix. Or, tant les commentaires médiévaux que les dictionnaires de langue arabe écartent cette possibilité d'expression de la volonté comme résultat d'une délibération et d'une évaluation des options offertes. L'univocité de la notion de *fīdya* et son imposition comme lecture de la *'āya* 229 de la *sūra* 2 appuie une vision qui récuse toute possibilité pour l'épouse de discuter, négocier pour pouvoir renoncer, en des termes clairs et non équivoques, à garder le *ṣadāq* ou à consentir à son partage, égal ou inégal. On tentera d'essayer d'en comprendre la signification en exposant ultérieurement, la lecture personnelle de la *'āya* 229 de la *sūra* 2.

L'ensemble de ces éléments mettent en évidence, simultanément, la restriction de sens retenu et la marginalisation des autres, ainsi que les tensions entre une invariabilité ou une stabilité et une variabilité ou fluidité de celui-ci. Mais ils permettent de défricher, par la comparaison et l'intratextualité, la signification particulière dont bénéficie cette notion. La pluralité de sens des unités lexicales participe ainsi à la densification du mot *'aftadat* et soulève le défi, dans cette mise en lien, à la redéfinir en posant, déjà, la question de savoir de quel préjudice parle-t-on dans le cadre précis de la *'āya* 229 de la *sūra* 2 ? Comment expliquer le paradoxe qui fait que l'époux qui divorce ne crée aucun préjudice à l'épouse alors que l'acte qu'elle pose en sera un et la conduit à le réparer par la remise du *ṣadāq* ? Les questions restent ouvertes et seront prises en charge lors de l'exposé de la lecture personnelle.

Finalement, le *ṣulḥ* en tant que mode pacifique de résolution du conflit s'impose dans la conception *qor'ānia* du divorce. Le *ṣulḥ* se retrouve dans trois occurrences : Q 4 : 34 et 35 Q 4 : 128 que voici :

Q 4 : 34, 35 et 128	Traduction Masson	Lecture personnelle
« الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَيَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاطْرُدُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا (Q 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. Les femmes vertueuses sont pieuses : elles préservent dans le secret ce que Dieu préserve. Admonestez celles dont vous craignez l'infidélité; Reléguez-les dans des chambres à part et frappez-les. Mais ne leur cherchez plus querelle, si elles vous obéissent -Dieu est élevé et grand. »	Les hommes ont une obligation d'assumer les dépenses d'entretien des femmes. Les femmes vertueuses et pieuses préservent dans le secret ce qu' <i>Allāh</i> préserve. Si vous craignez un différend au plan intime, éloignez-vous d'elles et donnez-leur un temps de réflexion. Et ne leur cherchez plus querelle. <i>Allāh</i> est Sublime et Grand.
« وَإِنِ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنِ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا (Q 4 :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. Dieu est celui qui sait et qui est bien informé. »	Dans la crainte d'un clivage entre eux [époux] mandatez un arbitre de sa famille à elle et un autre de sa famille à lui, s'ils souhaitent une réconciliation. <i>Allāh</i> rétablira l'entente. <i>Allāh</i> est l'Omniscient et Le Parfaitement Connaisseur.
« وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (Q 4 : 128) »	Quand une femme redoute l'abandon ou l'indifférence de son mari; Nul péché ne leur sera imputé. S'ils se réconcilient vraiment, car la réconciliation est un bien. Les hommes sont portés à l'avarice. Si vous faites le bien et si vous craignez Dieu. Sachez que Dieu est bien informé. De ce que vous faites. »	Si une femme craint de son époux un délaissement ou une indifférence, il n'y a aucun péché à ce qu'ils se réconcilient par une entente. Et la réconciliation est meilleure car les âmes sont animées par l'égoïsme. Mais si vous agissez en bien et étant pieux <i>Allāh</i> est certes, parfaitement Connaisseur de ce que vous faites.

Tableau 34. – Tableau de la médiation conjugale *ṣulḥ*

Ce même mode de résolution des différends est encouragé, selon la *ʿāya* 10 de la *ṣūra* 49, en cas de différends entre « croyants » :

Q 49 :10	Traduction Masson	Lecture personnelle
« إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ « أَخَوَيْكُمْ وَأْتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ »	« Les croyants sont frères. Établissez donc la paix entre vos frères. Craignez Dieu ! Peut-être vous fera-t-on miséricorde. »	Les croyants ne sont que des frères. Rétablissez la concorde entre vos frères et craignez <i>Allāh</i> afin qu'il vous soit fait miséricorde.

Tableau 35. – Tableau comparatif de la *ʿāya* 10 de la *ṣūra* 4

La juxtaposition des *'āyāt qor'ānia* relatives aux configurations des potentielles divergences permet d'observer la mention de deux groupes sociaux, les croyant.e.s, les épouses et les époux, tout en faisant référence à deux registres distincts, la sphère publique et la sphère privée. On peut noter que les deux catégories génériques se caractérisent par une abstraction. Pour l'une, l'indication générale de la notion « croyant.e.s » cerne des personnes de foi, sans autre identification ou distinction. Néanmoins, en référence au monothéisme, il est possible de supposer que ce groupe de personnes nourrit une croyance en une divinité unique conçue comme un axe fédérateur. D'autant plus qu'aucun verset ne renseigne sur l'intensité du différend, ni sur les enjeux ou sur les formes de résistance, à l'origine de la discorde. Pour l'autre illustration, soit les époux, la nature du différend se rattache à la notion de *nuṣūz* qui a été exposée antérieurement et qui renvoie à deux occurrences, Q 4 : 34 et Q 4 : 128 ainsi qu'à un mode de règlement pacifique, le *ṣulḥ*.

Ainsi parler du dispositif du *ṣulḥ* conduit à l'envisager, tour à tour, comme une réconciliation sociale entre croyants et une réconciliation matrimoniale entre les époux. Et l'une et l'autre répondent, dans une pratique séculaire, d'origine tribale, à un déroulement requérant des tâches successives. La sélection des tiers réconciliateurs (*muṣliḥ*) retenus pour leurs qualités éthiques reconnues, notamment en matière d'écoute, d'égalité de traitement, de sagesse dans la recherche de solutions et de justice, et la disponibilité de ces derniers à promouvoir l'échange narratif des croyants ou des époux en désaccord. Leur contribution dans la reconnaissance réciproque des torts causés soutient ultérieurement l'expression du pardon (*musāmaḥa*) par les protagonistes. Mais au préalable, ces démarches d'intervention et d'écoute ambitionnent le rétablissement de la communication entre celles-ci et l'instauration d'un dialogue (*muṣāfaḥa*). L'atteinte de ce niveau par la triade formée par les tiers et les participant.e.s augure, déjà, d'une réconciliation (*muṣālaḥa*) qui se matérialisera par un rituel gastronomique réalisé dans la convivialité (*mumālaḥa*). Sur le plan symbolique, cette étape finale du partage de la nourriture marque le passage vers un état d'esprit pacifique dénué de toutes tensions et à un retissage des liens brisés (croyants) ou en voie de se briser (époux). À travers le *ṣulḥ*, la réconciliation réalisée va baliser les futurs liens relationnels, rétablir la cohésion sociale ou de la cohésion familiale, la réparation des torts réciproques et effacer les enjeux sous-jacents à la discorde initiale.

La juxtaposition dans la parataxe des passages textuelles repérés (Q 2 : 229, Q 4 : 35 et 128, Q 49 : 10) met en exergue un mode de résolution pacifique des conflits et des intermédiaires, des tiers neutres désignés dans le vivier familial. Promoteurs de la paix, ces médiateurs offrent une figure qui s'écarte de la typologie de Simmel. Ni *tertius gaudens* (tirer profit d'une situation donnée) ni *divide imperia* (diviser et

attiser), le tiers du *Qor'ān* cherche à délier les hostilités de la dyade et à entreprendre un processus de réconciliation entre les parties à travers une configuration triadique. Ceci présume de penser le différend matrimonial, dans une réalité contemporaine, non plus en conflit et en une polarisation des relations, mais dans une intelligibilité du noyau de discorde en vue de la réconciliation conjugale. Il importe peu que celle-ci aboutisse à une reprise de la vie commune ou à une dissolution des liens. L'essentiel est la recréation du réseau familial par le maintien du lien parental et de la responsabilité conjointe envers les enfants. Ce que le processus judiciaire, dans les États modernes, à travers la multiplication des procédures et l'escalade du conflit, échoue souvent à atteindre. Dès lors, le seul type de dissolution du lien conjugal qui semble être inscrit dans le *Qor'ān* est un divorce à l'amiable fait dans un état d'esprit de bienveillance, *ma'rūf* et *'ihsān*, et dans le consentement mutuel. En d'autres termes, les catégories de rupture qui prévalent attestent qu'il n'y a ni divorce autocratique (*talāq*) ni divorce sanction (*ḡarār*) ni divorce punition (*ḥul'*) et qu'il faille dans le cadre familial revenir à une éthique conjugale de bienveillance qui pourrait se comprendre comme un « care conjugal ». Ce type de divorce se résume dans le diptyque présenté sous le tableau 8. Au demeurant, concernant le différend matrimonial, le *Qor'ān* recommande à titre préventif une ligne de conduite prévenante. Ainsi, l'époux se doit de renouer la relation matrimoniale avec amabilité (*ma'rūf*) ou de la dénouer avec bienveillance (*'ihsān*).

La notion de *ma'rūf* est mentionnée dans de nombreuses *'āyāt* (Q 2 : 178, 180, 228, 232, 233, 234, 236, 241; Q 3 : 104, 310, 114; Q 4 : 6, 19; Q 7 : 157; Q 9 : 67, 71, 112; Q 22 : 41 et Q 31 : 17). Elle a souvent été comprise et interprétée comme ce qui est socialement reconnu et admis. Ce qui renvoie aux mœurs locales. Or, le message prophétique se présente comme un bouleversement de l'ordre et de l'organisation sociale, notamment au niveau du statut des femmes. Comment concevoir que la notion puisse référer à ce qui est combattu ? Au demeurant, le terme se rattache à un principe général posé par la *'āya* 110 de la *sūra* 3 :

Q 3 : 110	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ</p>	<p>« Vous formez la meilleure communauté suscitée pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable, vous croyez en Dieu. Si les gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux. Parmi eux se trouvent des croyants, mais la plupart d'entre eux sont pervers. »</p>	<p>Vous êtes la meilleure communauté donnée aux humains. Vous ordonnez le convenable, vous prévenez le blâmable, vous croyez en <i>Allāh</i>. Si les Gens du Livre croyaient, il aurait été mieux pour eux. Certains sont croyants et d'autres pervers.</p>

Tableau 36. – Tableau comparatif de la *'āya* 110 de la *sūra* 3

Cette *'āya* réfère au civisme *qor'āni* articulé dans une éthique de vertus et de comportements pour honorer *Allāh* et respecter Ses prescriptions. Ceci renvoie au principe de la « commanderie du bien et le

pourchas du mal » (*'amr bi al-ma'rūf w al-nahy 'an al-munkar*) mentionné à différents passages du *Qor'ān* : Q 3 : 104, 110, 114; Q 4 : 114; Q 7 : 157; Q 9 : 71, 112; Q 22 : 41; Q 31 : 17. Talbi relève la dimension dynamique de la formulation qui renferme « une certaine forme d'autocritique et d'auto-aménagement incessant » (Talbi, 1960 : 101) et oriente l'agir envers autrui. Dès le VIII^e siècle È.C, la notion avait fait l'objet de controverses doctrinales. Les questions sur la nature de la notion oscillaient entre une assignation d'obligation, de devoir personnel ou communautaire ou de gouvernance, d'acte de foi ou d'acte rationnel. Or, ce principe ne semble pas nouveau. La prescription divine commune aux différentes traditions monothéistes souligne la préservation de la vie, celle du bien-être de tout être humain et plus largement celle de toute création (animale et végétale), mais aussi une éthique du comportement, qui consiste à faire du bien, en continuité et concordance avec l'état d'esprit d'être bon avec autrui. Dès lors, la commanderie du bien participe à la mise en valeur du *ma'rūf* dans une action consécutive à un senti, un penser, un dire et un faire. La notion revêt de l'importance car elle émane de la personne dans une visée à deux niveaux : l'interpersonnel de proximité et l'interpersonnel collectif. Lorsqu'une personne agit avec *ma'rūf*, elle œuvre dans un processus de prévention et de résolution d'un différend (familial ou social) dénué de toute velléité de gagner seul. La commanderie du bien apparaît alors comme une stratégie de paix et de mutation des facteurs de mises en tension entre deux potentiels belligérants, comme dans le cas du mariage, en indicateurs et sources de communication. La médiation du langage avec et à travers le tiers rétablit les liens de socialisation. Il pourrait en résulter la neutralisation d'une conflictualité en combustion prompte à s'emballer à la moindre expression d'hostilité de part et d'autre.

Quant à l'*'ihsān* (bienveillance), la notion se retrouve dans soixante-six *'āyāt* et induit l'accomplissement d'actions bonnes. Dans le contexte matrimonial, cet *'ihsan* se dégage de la conception *qor'ānia* du mariage qui est un espace « d'amour et de miséricorde » (Q 30 : 21) qui se construit dans la durabilité et dans la transcendance des désaccords conjugaux. L'intégration de la bienveillance dans la relation matrimoniale devrait constituer un habitus qui se poursuit en cas de désunion puisqu'il est recommandé d'agir avec bienveillance (Q 2 : 229). Les actes de bienfaisance et de bienveillance renvoient à un principe plus global et globalisant de la commanderie du bien qui suggère, dans le moment de la rupture matrimoniale de l'apaisement dépouillée de toute hostilité, de toute polarité. Dans cette perspective, la place du « tiers » dans le processus du *ṣulḥ* constitue un désaveu de la polarité. En dehors de cette configuration belliqueuse, les époux pourraient parvenir à un changement dans l'appréhension du différend matrimonial. Le tiers pourra contribuer à modifier le climat et le lumineux. Cependant, la relation triadique laisse, en même temps, observer la double fonction du tiers. Figure apaisante, il participe

activement à la mise en place d'une régulation sociale du conflit en parvenant à la réconciliation des familles impliquées, expressément ou implicitement, dans le différend matrimonial.

En bref, la mise en lumière de ce faisceau de concepts conduit à se questionner sur la reconnaissance *qor'ānia* d'un divorce désamour. Effectivement, l'analyse des *'āyāt* consacrées à la rupture matrimoniale tend à modifier le regard sur ce mode féminisé de divorce et à adopter une approche pragmatique de leur agencement. Compte tenu de la ventilation des *'āyāt* sur plusieurs sourates et à l'appui des analyses effectuées par Cuypers et Moreno al Ajamî, on a emprunté, dans une application adaptée, le format de la grille catégorielle d'usage en méthode de l'analyse du contenu. Habituellement, ce type de grille réfère à des catégories préétablies par des problématiques étudiées dans d'autres recherches qui serviront de clés de décodage. Les adaptations nécessaires à l'analyse des *'āyāt qor'ānia* sont dictées par la recherche du sens du discours du locuteur. Plus concrètement, la grille de catégorisation va consister dans le présent travail, à repérer les récurrences thématiques, à les classer selon une tendance analogique et à dégager le sens du message capté à partir de l'analyse littérale et intratextuelle simultanément avec une analyse structurale. C'est ainsi que la grille comprendra les catégories génériques dérivées d'une tentative de dégager suivant la rhétorique sémitique la binarité et la parataxe des *'āyāt* :

Le différend matrimonial : *nuṣūz* (Q 4 : 34 et 128), serment d'abstinence (Q 2 : 226; Q 58 : 2 à 4)

- 1- Rappel de conditions principales ou de comportement éthique : sur le *ṣadāq* (Q 2 : 228; Q 4 : 20-21; Q 65 : 1; Q 66 : 2)
- 2- La réflexion par le retrait ou délai de *'idda* : différents cas de figure (Q 2 : 226; Q 58 : 2, 3 et 4; Q 65 : 4)
- 3- Les options de reprise de la vie commune ou de la rupture à l'expiration du délai (Q 2 : 227, 231 et 232; Q 65 : 2)
- 4- Les conséquences de la rupture : hébergement, besoins alimentaires, pension (Q 2 : 233, 235 et 241)
- 5- Les commandements divins : *ḥudūd-Allāh* (Q 2 : 229 et Q 65 :5), *ṣadāq* (Q 2 : 229, 236 et 237; Q 4 : 20 et 21) et *fīdya* (Q 2 : 229)
- 6- La réconciliation ou *ṣulḥ* (Q 4 : 35 et 128)

Ces catégories permettent de mettre en valeur un mode unique et non genré de rupture conjugale dans le *Qor'ān* et d'une modalité de sa résolution sous la forme d'un processus amiable. En choisissant la convergence des concepts et la mise en lien des *'āyāt*, il a paru clair que le message véhiculé de manière transversale par celles-ci sur le divorce n'établit nullement une panoplie de modes de rupture fondée sur

le sexe. Au contraire, il n'existe qu'un type de rupture définitive du lien conjugal : le divorce à l'amiable. Ceci entraîne l'exclusion de la prérogative unilatérale masculine du divorce et de l'exception féminine du divorce désamour. La vérification de cette proposition mettra en lumière l'explication d'un modèle de gestion non belliqueuse et consensuel du différent conjugal qui pourrait trouver place aujourd'hui et qui ne se situe ni dans la norme juridique étatique contemporaine ni dans la normativité scolastique médiévale.

4.2.4.4 Autre possibilité de lecture des 'āyāt qor'ānia

Afin de prévenir toutes équivoques, commençons par rappeler que dans cette recherche, notre rapport au Livre sacré n'est ni celui d'une théologienne ni celui d'une spécialiste en études islamiques ou des sciences *qor'ānia*. Notre lecture se fera à partir d'un positionnement de croyante musulmane ayant une formation en droit et qui tente de d'appréhender le texte *qor'ānia* à partir de quelques clés de lecture puisées à même le contenu de celui-ci.

Se situant en porte-à-faux avec la certitude majoritaire d'une lisibilité conditionnée par le décryptage d'une personne d'autorité, il nous apparaît que le *Qor'ān* semble soit ouvert à tout lectorat, même si sa substance vise l'ensemble des musulmans (*muslimūn*), c'est-à-dire les personnes qui croient en l'unicité d'*Allāh*, à l'instar d'Ibrāhīm (AS) le non associationniste (*ḥanīf*), (Q 3 : 67) et les croyants (*mu'minūn*) auxquels est consacrée la *sūra* médinoise (Q 23). Au préalable, il importe de s'attarder sur ce dernier vocable avant d'avancer ma propre intellection.

La 'āya 67 de la *sūra* 3 énonce une catégorie *qor'ānia*, les *muslimūn*, qui renvoie à l'idée de confiance envers *Allāh*. Selon Benzine ce groupe désigne les personnes qui en adhésion avec « la véracité de la révélation (Q 2 : 91), agissent avec bonté et pour le bien [*muḥsinin*] (Q 2 : 82) et adhèrent aux actions concrètes, notamment de combat, lancées par Muhammad à Médine » (Benzine, 2017)¹²⁵. L'auteur attire l'attention sur le contexte socio-historique de sa formulation et l'examine en corrélation avec l'univers culturel qui la met dans une signification concrète par rapport à la triangularité formée par la conviction en une unicité divine, à la crédibilité du message et à la réaffirmation de l'obédience au messager. Toutefois, aujourd'hui, la notion réfère au croyant musulman tel qu'il a été modélisé par le *fiqh* médiéval, c'est-à-dire la personne qui se rapproche d'*Allāh* par la purification de son âme en respectant les cinq piliers de l'*islām* : l'attestation de foi (*ṣahāda*), la prière (*ṣalāt*), l'obligation religieuse de contribuer à la justice sociale (*zakāt*), le jeûne (*ṣiyām*) et le pèlerinage (*ḥaǧǧ*). Cet individu obéit, également, aux

¹²⁵ Benzine, *supra* note 131.

prescriptions comportementales fixées par l'orthodoxie élaborée par les premiers juristes, c'est-à-dire de manière succincte, les droits d'*Allāh* (culte et interdits mentionnés dans le *Qor'ān*, tels que la consommation, la *zinā*, le vol, etc.), les droits relationnels (mariage, filiation, divorce, succession, etc.) et la conduite personnelle (actes obligatoires (*wāğib*), actes recommandés (*mandūb*), actes autorisés (*mubāh*), les actes interdits répréhensibles (*makrūh*) et les actes interdits (*ḥarām*). Et dans une alternative au croyant *qor'āni* et à la typologie du *fiqh* à tendance praxéologique, il y a le croyant ordinaire qui s'en tient aux commandements divins dépouillés de toute fioriture herméneutique. Le point de vue personnel conduit à rajouter la figure du *muslim* (ou musulman) en devenir qui soutient, d'ailleurs, ma lecture personnelle du *Qor'ān*. Il s'agit du croyant-témoin (*šāhid*) de la présence divine, mais également, responsable de ses actes et de ses propos. Une catégorie qui se trouve dans une interconnexion entre l'axe vertical pavé par la Voie ascendante vers *Allāh* et l'axe horizontal déterminé par un agir guidé par une éthique de bienveillance (*iḥsān*) (Q 2 : 82).

Peu importe la typologie du lectorat du Livre sacré, croyant ou non, son nombre pléthorique et son hétérogénéité laissent présumer des lectures plurielles, dynamiques, muables et diversifiées, en opposition avec une lecture singulière, statique, immuable et finie. Bien que la lecture officielle homogène prévale jusqu'à présent et qu'elle soit appuyée par le postulat de la conformité de la résolution consensuelle des commentateurs. La prépondérance dogmatique classique habilite, encore, de nouvelles pratiques de la personne croyante, telles l'obéissance sans remise en cause de l'autorité religieuse. Ceci pourrait intégrer un prêt-à-penser aveugle, l'implantation de l'esprit du mimétisme (*taqlīd*) et la désertion de tout effort de réflexion (*iğtihād*). Car comme Scott le mentionne dans un autre domaine :

« Ceux qui se proposent de codifier les sens des mots luttent pour une cause perdue car les mots, comme les idées et les choses, sont faits pour signifier, ont une histoire. » (Scott, 1988 : 125)

Dès lors, dans cette entreprise de recontextualisation du divorce désamour et de dé tissage de la trame méthodologique, comment lire le *Qor'ān* ? L'évasure de l'interrogation ne dissimule nullement les deux questions fondamentales qui la soutiennent, à savoir : pourquoi le lire et qui peut le lire ?

Le pourquoi est au centre de la démarche doctorale sur le divorce désamour entreprise dans un esprit de déconstruction des fondements argumentatifs, qui ont été puisés dans le *Qor'ān* et les '*aḥadīṭ* pour l'institutionnaliser. Mais, la question : qui peut lire le *Qor'ān* ? mérite d'être posée et de s'y attarder pour souligner promptement son évacuation. En effet, le *Qor'ān* le fait de lui-même, à travers l'exhortation faite à toute personne de le lire, sans établir de distinction ou de hiérarchie ni de qualifier une lecture officielle de type cléricale. Au demeurant, le texte convie à le parcourir dans une perspective de médiation

et de réflexion, sans référer à de quelconques balises dogmatiques, comme l'indiquent les 'āyāt ci-dessous :

Q 38 : 29 et Q 47 : 24	Traduction Masson	Lecture personnelle
« كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ » (Q 38 : 29)	« Voici un Livre béni : Nous l'avons fait descendre sur toi Afin que les hommes méditent ses versets, Et que réfléchissent Ceux qui sont doués d'intelligence »	« Le Livre béni qui t'a été révélé afin qu'on médite ses 'āyāt et que les personnes douées d'intelligence y réfléchissent. »
« أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا » (Q 47 : 24)	« Ne vont-ils pas méditer le Coran ? Ou bien les cœurs de certains d'entre eux sont-ils verrouillés ? »	Ne méditent-ils pas sur le <i>Qur'ān</i> ou leurs cœurs sont-ils fermés ?

Tableau 37. – Tableau de libre lecture des 'āyāt 29 et 24 des *ṣūrat* respectives 38 et 47

La prise au sérieux de cette sollicitation à lire et à méditer promeut la recherche de la pédagogie *qor'ania* qui pourra contribuer à sa réalisation. Dans cette visée, la démarche rend nécessaire de disposer de points de repères. Incontestablement, il en existe plusieurs. Mais pour éviter tout débordement, quatre orientent ma lecture : le locuteur, la langue, le rappel et la guidance.

La polyphonie *qor'ania* se caractérise par la narration d'un ensemble de dialogues entre *Allāh* en tant que locuteur, entendu comme la source de toutes choses et de l'énonciation textuelle et différents actants parmi Ses créatures (anges, démons et prophètes). Dans le *Qor'ān*, *Allāh*, en tant qu'entité asexuée, s'exprime dans un référent lexical à la première personne du singulier ou du pluriel et à la troisième personne du singulier (Q 3 : 18). Cependant, l'interaction avec *Allāh* sous la forme d'actes accomplis par le commandement (*'amr*), l'évocation (*dīkr*) et la prière (*ṣalāt*) s'effectue dans une adresse précise :

Qor'ān 3 : 26-27	Traduction Masson	Lecture personnelle
« قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِعَجْرِ حِسَابٍ »	« Dis : « Ô Dieu! Souverain du Royaume : Tu donnes la royauté à qui tu veux et tu enlèves la royauté à qui tu veux. Tu honores qui tu veux et tu abaisces qui tu veux. Le bonheur est dans ta main, tu es en vérité puissant sur toute chose. Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et tu fais pénétrer le jour dans la nuit. Tu fais sortir le vivant du mort et tu fais sortir le mort du vivant. Tu donnes le nécessaire à qui tu veux, sans compter. »	Dis : « Ô <i>Allāh</i> , Souverain du Royaume. Tu donnes le règne à qui Tu veux, Tu enlèves le règne à qui Tu veux, Tu hisses qui tu veux et Tu dégrades qui tu veux. En Ta main se trouve le bon car Tu as pouvoir sur toute chose Tu fais fusionner la nuit dans le jour et le jour dans la nuit. Tu dégages le vivant du mort et le mort du vivant. Et Tu dotes qui Tu veux sans compter. »

Tableau 38. – Tableau de la 'āyā 26-27 de la *sūra* 3

Dans une auto-description, le *Qor'ān* se désigne dans une « oro-scripturalité » (Moreno al Ajamî, 2016 : 122). Il est, à la fois, récitation (*Qor'ān*) et écriture (*kitāb*) (Q 32 : 1-2; Q 39 : 1) qui émane d'*Allāh* (Q 11 :

13-14; Q 2 : 23-24). L'alternance syntaxique selon un prototype céleste, la matrice de toutes les écritures ('umm al-kitāb Q 13 :39; Q 56 : 77-80) atteste du rappel d'une parole émise antérieurement ainsi que le spécifie la 'āya 13 de la sūra 42 mentionné ci-après :

Q 42 : 13	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>« شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ »</p>	<p>« Il a établi pour vous, en fait d'obligations religieuses, ce qu'il a prescrit à Noé; Ce que nous te révélons, et ce que nous avons prescrit à Abraham, à Moïse et à Jésus : « Acquitez-vous du culte! Ne vous divisez pas en sectes! ». Combien paraît dur aux polythéistes ce vers quoi tu les appelles! Dieu choisit et appelle à cette Religion qui il veut; Il dirige vers elle Celui qui revient repentant vers lui. »</p>	<p>Il vous a dirigé en matière de tradition, ce qu'Il a enjoint à Noé. Ce que Nous t'avons révélé et ce qui a été recommandé à Ibrahim, à Mussa, à Issa : Pratiquez la tradition et ne vous divisez pas à son propos. Ce que tu requiers est immense pour les associateurs. <i>Allāh</i> rapproche vers Lui qui Il veut et guide vers Lui celui qui se repent.</p>

Tableau 39. – Tableau de la 'āya 13 de la sūra 42

Cette parole et cette écriture s'expriment dans un véhicule linguistique, en l'occurrence l'arabe, familier à ses destinataires (Q 13 : 37; Q 12 : 2; Q 39 : 27-28; Q 43 : 3; Q 46 : 12). En effet, le texte est révélé à 'um al-qurā, c'est-à-dire la mère des cités (*La Mecque*) et ses environs (Q 6 : 92). Le lieu de réception de la révélation était un carrefour des routes caravanières commerciales entre l'Est-Ouest et le Nord-Sud de l'Arabie (*hiḡāz*), une sorte de « point zéro de l'espace » (Chodkiewicz 1979), qui abritait alors les tribus polythéistes sur qui pesait l'injonction de compréhension (Q 42 : 7). Dans sa matérialité, la langue se manifeste dans la clarté et l'intelligibilité du style afin que le texte soit accessible à tous (Q 16 : 103; Q 26 : 193-195; Q 41 : 2-3). Par ailleurs, le texte contient d'autres référentiels qui contribueront à structurer la démarche de lecture personnelle, contemporaine et dans une compréhension indépendante de toute réplification littéraliste.

Sous l'angle du rappel et sans renier les dimensions socio-historiques de cet ensemble de communication ni sa contribution dans le modelage de toute pensée, ce référentiel du discours divin situe le *Qor'ān* dans une réitération du même message transmis aux différents prophètes correspondant à la *sunnat-Allāh*, c'est-à-dire se rappeler (*dikr*) l'unicité d'*Allāh* et évoquer *Allāh* avec humilité comme l'ont fait les prédécesseurs :

Q 2 : 136; Q 7 : 205; Q 16 : 44; Q 54 : 17; Q 80 : 11-16	Traduction Masson	Lecture personnelle
« وَلَوْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ » (Q 2 : 136)	« Nous croyons en Dieu, à ce qui nous a été révélé; à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux tribus; À ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, à ce qui a été donné aux prophètes de la part de leur Seigneur. Nous n’avons de préférence pour aucun d’entre eux. Nous sommes soumis à Dieu. »	Dites: « nous croyons en <i>Allāh</i> et en ce qui a été révélé et en ce qu’Il a fait descendre sur Ibrahim, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus. Ce qui a été donné, par le <i>Rabb</i> [Maître Éducateur] à Musa et à Issa et ce qui a été donné aux prophètes. Nous ne faisons aucune distinction entre eux. Et en Lui nous sommes <i>muslimun</i> [confiants]. »
« وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ » (Q 7 : 205)	« Souviens-toi de ton Seigneur en toi-même, à mi-voix, avec humilité, avec crainte, le matin et le soir. »	Évoque ton <i>Rabb</i> [Maître Instructeur] en ton âme [nafs], en étant humble et craintif, à mi-voix matin et soir. Ne sois pas du nombre des désinvoltes.
« بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِشُبُهَانَ النَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » (Q 16 : 44)	« Nous avons envoyé les prophètes avec des preuves irréfutables et les Écritures. Nous avons fait descendre sur toi le Rappel pour que tu exposes clairement aux hommes ce qu’on a fait descendre avant eux. Peut-être réfléchiront-ils ! »	Avec les preuves et les Psaumes, Nous avons fait descendre sur toi le <i>dikr</i> pour que les humains puissent discerner sur ce qui a été descendu sur eux. Peut-être réfléchiront-ils !
« وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكِّيرٍ » (Q 54 : 17)	« Oui, nous avons facilité la compréhension du Coran, en vue du Rappel. Y a-t-il quelqu’un pour s’en souvenir ? »	Nous avons facilité la compréhension du <i>Qor’an</i> dans le but du Rappel. Y a-t-il quelqu’un pour s’en souvenir ?
« كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ ذَكَرْهُ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ » (Q 80 : 11-16)	« Bien au contraire! Ceci est, en vérité, un Rappel. Quiconque le veut s’en souviendra. Il est contenu dans des feuilles vénérées, Exaltées, purifiées, Entre les mains de scribes Nobles et purs. »	Non, c’est un rappel Que celui qui veut s’en souviene. [Rappel] consigné dans des feuilles commémorées, valorisées, épurées [mises] entre les mains d’émissaires dignes et purs.

Tableau 40. – Tableau Q 2 : 136, Q 7 : 205, Q 16 : 44, Q 54 : 17 et Q 80 : 11 à 16

La *sunnat Allāh* couvre ce *dikr*, à la fois rappel et souvenir, et se caractérise par une invariabilité. En termes *qor’āni*, l’immuabilité réfère à deux locutions à connotation négative: le *taḥwīl* et le *tabdīl*. L’une et l’autre signifient le changement, la variation, la fluctuation, l’instabilité conjoncturelles et elles contrastent avec la constance, la stabilité et la pérennité de la *sunnat Allah*. Il s’agit de caractéristiques qui concourent à étayer l’unicité du message divin, inscrit dans un prototype céleste (*’um al-kitāb*), indépendamment de la multiplicité des messagers :

Q 17 : 77; Q 33 : 38 et 62; Q 40 : 85	Traduction Masson	Lecture personnelle
« سُنَّةٌ مِّن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا « تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (Q 17 : 77)	« Comme c'est arrivé à ceux de nos prophètes que nous avons envoyés avant toi. Tu ne trouveras pas de changement dans la coutume. »	La sunna de ceux que nous avons envoyé avant toi. Tu ne trouveras nul changement (<i>taḥwīl</i>) à la sunna.
« مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ « وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا (Q 33 : 38)	« Il n'y a pas de faute à reprocher au Prophète au sujet de ce que Dieu lui a imposé conformément à la coutume instituée par Dieu, pour ceux qui vécurent autrefois; L'ordre de Dieu est un décret immuable. »	Nul grief à faire au prophète à l'égard de ce qu' <i>Allāh</i> lui a imposé conformément à la sunna d' <i>Allāh</i> établi aux prédécesseurs. Le décret est imposé et mesuré.
« سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ « تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (Q 33 : 62)	« Selon la coutume de Dieu à l'égard de ceux qui vécurent autrefois. Tu ne trouveras aucun changement dans la coutume de Dieu. »	La sunna d' <i>Allāh</i> pour les prédécesseurs, tu ne trouveras pas de changement (<i>tabā'il</i>) dans la sunna d' <i>Allāh</i> .
« فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا « سُنَّتِ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ (Q 40 : 85)	« Mais leur foi ne leur a servi à rien, après qu'ils eurent constaté rigueur. C'est là, depuis longtemps, la façon d'agir de Dieu envers ses serviteurs. Les incroyables ont alors tout perdu. »	Leur croyance tardive ne leur sert pas quand ils ont vu châtement. Telle est la sunna <i>Allāh</i> appliquée dans le passé. Et les mécréants sont les perdants.

Tableau 41. – Tableau du message : unicité dans la pluralité

On peut imaginer situer, sur une ligne de temps, la *sunnat-Allāh* comme pivot de l'immuabilité et de la solidité du message divin qui se démarque de la tradition passé des anciens et qui ne suggère aucun remplacement futur. En d'autres termes, si la tradition des anciens, *sunnat al-'awwalīn* (Q 8 : 38; Q 16 : 13; Q 35 : 44) est appelée à disparaître, la *sunnat-Allāh* ne constitue pas un moment de transition, de changement et de rupture en préparation de ce qui sera ultérieurement élaboré, à la suite du décès du prophète (ﷺ), c'est-à-dire la *sunnat al-rasūl*.

D'aucuns pourraient opposer certaines *'āyāt* (Q 4 : 59 et 80; Q 24 : 56) contenant une injonction à l'obéissance au messager (ﷺ). L'argument avancé se raccorde à la conduite de ce dernier décrit comme un « excellent modèle » (Q 33 : 21) à suivre. À ce propos, deux restrictions fragilisent ce discours sur la « soumission à l'autorité » : l'aspect de la transmission reliée à la fonction prophétique et à la datation des dires et comportements composantes de la *sunnat al-rasūl*.

Concernant la transmission, certains versets soulignent la responsabilité du prophète (ﷺ) en tant que « transmetteur » (*bālīg*), (Q 3 : 20; Q 6 : 67) ayant reçu la Révélation par l'entremise de l'Archange Gabriel (*ǧibrīl*). Ce dialogue à trois en séquence décalée renvoie, dans une métaphore, à un passage successif d'une connaissance ou d'une information d'une entité à une autre à partir du locuteur suprême. Et dans le contexte *qor'āni*, la parole d'*Allāh* sous forme de prédication à travers la parole de son prophète (ﷺ)

se situe dans une trame chronologique, historiquement située et chez un peuple choisi, qui établit une rupture entre le passé et le futur. Or, la transmission s’accomplit dans son intégralité dans un agir du récepteur ou dépositaire qui exclut toute intervention ou transformation de sa part. La raison se trouve dans la double proscription qui pèse sur tous les messagers, à savoir celle « d’apporter un signe sans la permission d’*Allāh* » (Q 40 : 78) ou celle de dire ce qu’ils n’ont pas le droit de dire (Q 4 : 117). Dès lors, l’obéissance à l’autorité du prophète est-elle circonscrite à la transmission *qor’ānia* de la parole divine ou, en transition avec la seconde restriction, s’étend-elle à la parole du messager ?

Depuis quelques décennies, la question de l’obéissance à l’autorité du prophète (ﷺ) relativement aux *’ahādīt* qui lui sont attribués suscite un renouveau d’intérêt sur la tradition rapportée. La critique historique, dont celle issue du courant féministe, laisse émerger une problématique sur la seconde autorité textuelle en *islām* et le discours juridico-religieux construit autour de celle-ci. On pourrait, d’ailleurs, la formuler, dans une préoccupation contemporaine d’application pratique, dans les termes d’une obéissance aveugle à l’autorité des *’ahādīt* ou d’une obéissance raisonnée. En effet, les recherches académiques, antérieurement citées, dévoilent certaines confusions décelées dans la littérature classique, notamment par rapport au terme *ḥadīṭ*. Or, selon les six passages suivants du *Qor’ān*, la parole divine est également un *ḥadīṭ*. :

Q 7 : 185; Q 39 : 23; Q 45 : 6; Q 52 : 34; Q 68 : 44; Q 7 : 50	Traduction Masson	Lecture personnelle
« أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ » (Q 7 : 185)	« N’ont-ils pas considéré le royaume des cieux et de la terre, toutes les choses créées par Dieu ? Ne savent-ils pas que leur terme est peut-être proche ? À quel discours croiront-ils après cela ? »	N’observent-ils le royaume des cieux et de la terre et ce que <i>Allāh</i> a créé de toute chose ? Et si jamais le terme était proche ? À quel <i>ḥadīṭ</i> après cela vont-ils croire ?
« اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَابَهُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (Q 39 : 23)	« Dieu a fait descendre le plus beau des récits : un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s’adoucissent à l’invocation du nom de Dieu. Voilà la Direction de Dieu d’après laquelle il dirige qui il veut. Mais celui que Dieu égare ne trouvera personne pour le diriger. »	<i>Allāh</i> a fait descendre le plus digne <i>ḥadīṭ</i> : un Livre dont les <i>’ayāt</i> se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur frissonnent, puis leurs peaux et leurs cœurs, au rappel d’ <i>Allāh</i> . Voilà comment <i>Allāh</i> guide qui Il veut. Et celui qu’ <i>Allāh</i> égare, il n’a point de guide.

(à suivre)

Q 7 : 185; Q 39 : 23; Q 45 : 6; Q 52 : 34; Q 68 : 44; Q 7 : 50	Traduction Masson	Lecture personnelle
« تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ » « قِيَّائِي حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَأَيَّاتِهِ يُؤْمِنُونَ » (Q 45 : 6)	« Voici les Versets de Dieu que nous te communiquons en toute Vérité. Après les Versets de Dieu, en quel discours et en quels Signes croiront-ils donc ? »	Voici les <i>'āyāt Allāh</i> Nous les déclamerons en toute vérité. À quel <i>ḥadīṭ</i> après [celui d'] <i>Allāh</i> et Ses <i>āyāt</i> vont-ils souscrire ?
« لَيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا « صَادِقِينَ » (Q 52 : 34)	« Qu'ils apportent donc un récit semblable à celui-ci, s'ils sont sincères. »	Qu'ils produisent un <i>ḥadīṭ</i> analogue s'ils sont véridiques.
« فَذَرْنِي وَمَنْ يُكْذِبُ بِهِدَا الْحَدِيثِ » « سَسْتَدْرِجُهُمْ مَنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ » (Q 68 : 44)	« Laissez-moi donc avec ceux qui traitent de mensonge ce discours; nous allons les conduire par étapes par où ils ne savent pas »	Laisse-moi avec celui qui traite de mensonge ce <i>ḥadīṭ</i> . Nous les ferons passer par les étapes qu'ils ignorent.
« قِيَّائِي حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ » (Q 77 : 50)	« À quel discours, après cela, croiront-ils donc ? »	À quel <i>ḥadīṭ</i> après cela vont-ils croire ?

Tableau 42. – Tableau des *'āyāt* et *ṣūrat* sur le discours divin en tant que *ḥadīṭ* (Q 7 : 185; Q 39 : 23; Q 45 : 6; Q 52 : 34; Q 68 : 44; Q 77 : 50)

À travers les *'āyāt* citées, l'acception réitérée de *ḥadīṭ* peut autant signifier discours qu'écrit, désignant ainsi autant l'énoncé oral que le corpus textuel, dans une fidélité à l'autoréférence soulignée dans le Livre. Dès lors, le *ḥadīṭ qor'āni* en tant que discours du divin constitue-il un prélude à la parole présumée du prophète (ﷺ) rapportée deux siècles après sa disparition ? Certes, le messager représente, selon la parole d' *Allāh*, un modèle qui se conforme à celle-ci, les dires et conduites qui lui sont attribués relèvent plutôt d'un écart. Deux *'aḥadīṭ* relatifs aux femmes sont susceptibles de servir d'illustrations. Les deux se retrouvent dans le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* :

Ḥadīṭ n° 5184¹²⁶: « D'après Abou Houreira (qu'Allah l'agrée), le Prophète (ﷺ) a dit : « Celui qui croit en Allah et au jour dernier qu'il ne cause pas de gêne à son voisin et soyez bon avec les femmes. En effet, elles ont certes été créées d'une côte et ce qui est le plus tordu de la côte est sa partie supérieure. Si on veut la redresser on la casse et si on la laisse elle reste tordue. Soyez bon avec les femmes. »

Sans s'attarder sur le caractère paradoxal et misogyne de ce *ḥadīṭ*, sa référence à la création de la femme dans une cosmogonie de division est problématique. Le propos présumé du prophète (ﷺ) décrit sa naissance de manière subsidiaire, secondaire et avilissante. Or, les *'āyāt qor'ānia* réfèrent à une création duale (*zawǧ*). Il semble peu probable que celui qui a été récipiendaire de la Parole divine exprime une distorsion qui réponde au postulat théologique de la différence des sexes ! Le second *ḥadīṭ* dégage une perplexité quant au statut de la femme musulmane dans la Cité :

¹²⁶Volume 6, Livre 67, chapitre 88.

Ḥadīṭ n°119¹²⁷: « Ne connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme. »

À propos de ce *ḥadīṭ* la thèse de Fatima Mernissi en donne l'historicité dans un contexte de lutte de pouvoir entre Aïcha, l'épouse du prophète (ﷺ) et 'Ali, le cousin et gendre de celui-ci. Ce dire rapporté témoigne que malgré la perspective révolutionnaire du message divin, opposé à la hiérarchie clanique et pour l'élévation de la femme comme partenaire, les us et coutumes de la péninsule arabe préislamique (*hiğāz*) continuaient à dominer. Il importe donc de situer nos interrogations sur le poids de la *sunnat al-rasūl* en dialectique avec la *sunnat al-Allāh*.

En parallèle, la démarche de revisiter la Sunna touche à au moins trois aspects : le temps de la cueillette des *'aḥadīṭ*, la substance des matériaux et les protagonistes impliqués tout au long du processus. En la matière, les recueils canoniques d'*Al-Buḥārī*: à Ibn Hajar en passant par Muslim se composent de faits et dire du prophète (ﷺ) recueillis au début du IX^e siècle É.C., soit environ deux siècles après le décès de celui-ci. Et les témoignages peuvent être contradictoires, ainsi qu'il a été souligné par rapport aux *'aḥadīṭ* sur le divorce désamour. Et même si la technique de la vérification de l'authenticité des propos recueillis, dans son contrôle externe de la chaîne de transmission (*'isnād*) et de sa supervision interne du contenu (*matn*), la chronologie de la compilation, depuis l'époque des premiers *ḥilāfa* Omeyyade et Abbasside, indique des antagonismes avec le *Qor'ān*. Dès lors dans quelles mesures la tradition du prophète (ﷺ) peut-elle être considérée comme source secondaire et pourrait même s'y substituer ?

Finalement, le *Qor'ān* n'est pas un phénomène isolé. Il constitue un rappel (*dīkr*) du passé, des messages et messagers antérieurs, notamment par l'évocation des Feuillettes (*Ṣuḥuf*) d'*Ibrāhīm* (SA), les Psaumes (*Zabūr*) de *Dāūd* (SA), la Thora (*al-Tawrāt*) – *Banū Isrā'īl* et *Mūsa* (SA), l'Évangile (*'Inğīl*) - *Maryam* (SA) et *'Īsā* (SA). Le *Qor'ān* en tant que guidance dans la conduite (*hūdā*) qui mène vers le chemin ascendant (*al-ṣirāt al-mustaqīm*, Q 1 : 6-7) vers la méditation de la communication divine qui se manifeste par des *'āyāt*, mais aussi à travers l'univers et en soi-même (Q 41 : 51) (voir tableau 44).

Ce rapport personnel avec la transcendance constitue l'enjeu principal de cette recherche qui tente de comprendre, à travers l'expérience juridique du divorce en exil des participantes rencontrées, l'articulation de la foi et de la pratique.

¹²⁷Volume 9, Livre 88, chapitre 18.

Q 2 : 164; Q 17 : 9 et 41; Q 45 : 4	Traduction Masson	Lecture personnelle
« إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ « وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » (Q 2 : 164)	« Dans la création des cieux et de la terre, dans la succession de la nuit et du jour, dans le navire qui vogue sur la mer portant ce qui est utile aux hommes, dans l'eau que Dieu fait descendre du ciel et qui rend la vie à la terre après sa mort, - cette terre où il a disséminé toutes sortes d'animaux- dans les variations des vents, dans les nuages assujettis à une fonction entre le ciel et la terre, il y a vraiment des Signes pour un peuple qui comprend. »	Dans la création des cieux et de la terre et l'alternance des jours et des nuits et dans la felouque qui vogue dans la mer portant ce qui sert aux hommes; Allah a fait descendre du ciel l'eau dont il ravive la terre morte et dans laquelle Il a répandu toutes sortes de bêtes. Les fluctuations éoliennes, les nuages affectés à une activité entre le ciel et la terre constituent des 'ayāt pour un peuple qui raisonne.
« إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِينَ هِيَ أَقْوَمُ « وَيُبَيِّنُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا » (Q 17 : 9)	« Oui, ce Coran conduit dans une voie très droite. Il annonce aux croyants qui font le bien la bonne nouvelle d'une grande récompense. »	Certes, ce <i>Qur'an</i> guide vers l'ascendance et il annonce aux croyants qui agissent en bien qu'ils aient une grande récompense.
« وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا « يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا » (Q 17 : 41)	« Nous avons exposé tout ceci dans ce Coran, Pour que les hommes réfléchissent; Mais ceci ne fait qu'augmenter leur répulsion. »	Et nous avons tout mis en avant dans ce <i>Qor'ān</i> . Afin que les personnes réfléchissent. Mais cela accroît leur aversion.
« وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ « يُوقِنُونَ » (Q 45: 4)	« Dans votre propre création et dans les animaux que Dieu multiplie il y a des Signes pour un peuple qui croit fermement. »	Dans votre création et dans la multiplicité des animaux, il y a là des 'ayāt pour un peuple convaincu.

Tableau 43. – Tableau comparatif de la description du *Qor'ān* par lui-même, Q 2 : 164; Q 17 : 9 et 41; Q 45 : 4

On garde en tête l'instruction d'Arkoun qui, face à l'herméneutique moderne, invite à pousser plus loin et à inclure dans le travail effectué, un véritable programme de déconstruction du :

« Noyau dogmatique de la foi comme le statut cognitif de la Révélation, la structure mythohistorique du discours de la foi, le discours prophétique dans les limites de l'analyse linguistique, sémiologique, historique et anthropologique, la portée fondatrice des triangles anthropologiques comme violence, sacré, vérité; langue, histoire, pensée; Révélation, histoire, Vérité; Religion, Société, Politique, etc. » (Arkoun, 2005 : 152)

Si bien que cette proposition opère :

« Une rupture épistémique et épistémologique [avec le cadre cognitif traditionnel] à la portée intellectuelle subversive pour tout exercice futur de la pensée islamique quand elle consentira enfin à penser ses impensés et ses impensables accumulés depuis des siècles. » (*Ibid.* : 146)

La dimension subversive de la proposition d'Arkoun infère une nécessité, une urgence, celle de saisir le sens du *Qor'ān* afin de pouvoir l'adapter à la situation contemporaine. Et dans la perspective d'une lecture téléologique retenant la finalité des *'āyāt*, nous proposons de voir l'interaction de celles-ci sur le divorce pour circonscrire la nature du divorce désamour selon la méthodologie exposée ci-dessus incluant trois dimensions d'analyse : le repérage des *ṣūrāt* en lien avec le divorce ; l'arrêt sur les *'āyāt* et l'analyse littérale des concepts clés du divorce, soit le *ṣadāq*, les *ḥudūd*, la *fidya*, *bi-al-ma'rūf* et le *ṣulḥ* et la continuité avec les analyses intratextuelle et structurale. Ceci signifie d'une part, la mise en lien entre les différents éléments des *ṣūrāt* et d'autre part, la mise en lumière des figures de composition selon les formes de parallélisme, de concentricité ou de spéculaire. Afin de parvenir à la proposition d'une possible lecture des *'āyāt*.

L'analyse des *'āyāt* reliées à la thématique du divorce, la recherche de leur signification individuelle et en interaction entre eux, ainsi que leur réorganisation, inspire la lecture personnelle subséquente. Elle renvoie à un champ sémantique de la morale et des valeurs *qor'āniya* et de laquelle dérive l'axiome d'un mode de rupture matrimoniale unique, sans faute et pacifique consécutif à une tentative de conciliation dans le cadre du *ṣulḥ*. Dit autrement, la primauté est donnée à la résolution du différend matrimonial, par la reprise ou la rupture selon les règles éthiques de bienveillance et de bienfaisance. Voici les étapes de la logique derrière cette lecture personnelle, en commençant par son fondement dans une approche historico-critique

L'approche diachronique situe l'autorité judiciaire et l'émergence du juge (*qādī*) sous le règne impérial omeyyade dans un pluralisme judiciaire (Hentati, 2015 : 60). Et dans cette fonction, les prérogatives confiées relèvent du statut personnel et des affaires religieuses « un immense domaine aux frontières mal définies avec des juridictions sultaniennes d'une part, coutumières de l'autre » (Chérif, 1980 : 582). À côté de ce poste, les historiens recensent un ensemble de juridictions qui prennent place dans une croissance parallèle à l'expansion territoriale, tel le prévôt du marché, le chargé du redressement des abus, le préfet de la ville, le préfet de police, le collecteur d'impôt, le préposé à la justice au sein de l'armée, etc. (Hentati, 2015 : 61). Le phénomène judiciaire s'accompagne d'un chevauchement de compétences et du formalisme du procès. Dès lors, la résolution de la rupture matrimoniale se déplace du contexte du *ṣulḥ* dans ses dimensions conciliation-séparation, vers un décorum institutionnalisé incluant la considération de la coutume locale (*'urf*). Dès lors, la prise en considération du mode pacifique de règlement du différend familial découle de la nature préventive de trois *'āyāt qor'āniya* en particulier (Q 4 : 34, 35 et 128). Dans cette perspective il est utile de reprendre, dans un premier temps, le verset clé au fondement

de l'édification du divorce désamour, soit la 'āya 229 de la sūra 2. Et de l'analyser dans un second temps avant de proposer dans un troisième temps une possible lecture.

4.2.4.4.1 La 'āya matricielle : Q 2 :229

La 'āya 229 de la sūra 2 se présente dans sa version originale et sa traduction français par Denise Masson de la manière suivante :

Q 2 : 229	Traduction Masson
<p>الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ</p>	<p>« La répudiation peut être prononcée deux fois. Reprenez donc votre épouse d'une manière convenable, ou bien renvoyez-la décentement. Reprendre quelque chose de ce que vous lui avez donné ne vous est pas permis. À moins que tous les deux craignent de ne pas observer les lois de Dieu - Si vous craignez de ne pas observer les lois de Dieu, nulle faute ne sera imputée à l'un ou à l'autre, si l'épouse offre une compensation. Telles sont les lois de Dieu; Ne les transgressez pas. Ceux qui transgressent les lois de Dieu sont injustes. »</p>

Tableau 44. – Tableau Traduction de D. Masson de la 'āya 229 de la sūra 2

La polysémie des sens des concepts estimés cardinaux, tels que *ma'rūf*, *'ihsān* et *ḥudūd-Allāh*, a déjà été évoquée. On se servira de ce dispositif *qor'āni* pour tenter de discerner, à travers le message dégagé par la juxtaposition des 'āyāt, une autre lecture possible de la 'āya 229 de la sūra 2.

D'ores et déjà la lecture de la 'āya dans sa version originelle en arabe fait apparaître un modèle dialogique mettant en jeu, un locuteur, deux auditeurs et un texte.

Dans cette action discursive, le locuteur est également l'énonciateur de principes énonciatifs, tels la règle de divorce, la conduite dans la résolution du différend matrimonial, la mise en garde contre la reprise de ce qui est donné, les *ḥudūd-Allāh* et la conséquence de leur transgression. Cet ordre ressort de la lecture même du texte et de son ordonnancement interne. *Allāh* s'exprime de manière impérative comme lorsqu'il annonce que « le divorce est par deux fois » ou ordonne « la reprise *bi al-ma'rūf* ou le désengagement *bi al-'ihsān* ». Sa parole prend un ton réprobateur lorsqu'il aborde la reprise du don et Elle se fait plus compatissante en cas d'inobservation des *ḥudūd-Allāh* tout en prévenant contre leur transgression. Chacune des particules du *ḥadīṭ* divin nécessite une attention particulière en lien avec l'exploration de la problématique du divorce désamour.

4.2.4.4.2 Analyse de la 'āya matricielle : Q 2 :229

La parole divine semble poser le cadre même d'un divorce unique, sans faute et pacifique puisque celui-ci s'adresse à des destinataires à la fois précis et implicites : l'époux (a) et l'épouse (b), à qui il est dicté certaines conduites.

a) Les énonciations à l'époux

La 'āya 229 sūra 2 nécessite une lecture croisée avec les 'āyāt sur les différends matrimoniaux, sur les solutions de résolution et sur la conduite pour y parvenir. Leur articulation indique un mécanisme processuel en quatre étapes : l'identification des différends matrimoniaux cités dans le *Qor'ān*, les voies pour les résoudre, les conduites à suivre et le respect des limites divines.

Les principales causes de discorde, au sein du couple, isolées dans le *Qor'ān* concernent le serment du dos (*zahr*) (Q 2 : 226) et le *nušūz* (différend dans la relation d'intimité, Q 4 : 35 et 128). Ces motifs relèvent des attentes de chaque époux au niveau de la communication intime. Dans ce contexte précis de naissance du différend matrimonial, deux voies s'offrent pour sa résolution : l'observation du délai de viduité ou la *'idda* et le recours à la conciliation ou au *ṣulḥ*. La première voie pourrait être considérée comme un moment de réflexion dont la durée dépend du statut et de l'état de l'épouse. Ainsi, le *Qor'ān* réfère à six situations, celle de la femme enceinte (Q 65 : 4), de la femme nubile (Q 2 : 234), de la veuve (Q 2 : 234), de la femme divorcée (Q 2 : 228) et de la femme aménorrhée ou ménopausée (Q 65 : 4).

La seconde voie indique le moyen de résolution du différend familial, soit le *ṣulḥ* (Q 4 : 35 et 128) tel qu'exposé antérieurement. Et dans le registre du divorce, les commandements destinés particulièrement à l'époux créent un système de contrainte à travers des formulations impératives et injonctives. L'une se retrouve en tête de 'āya : « Le divorce est deux fois » et s'articule à deux interdits : celui de l'interdiction de maintenir l'épouse, dans une relation conjugale contre son gré (*tamassuk ḍirarin* Q 2 : 231) et l'interdiction de reprendre ce qui a été donné (Q 2 : 229).

Le statut de *tamassuk ḍirarin* renvoie, dans un parallèle avec la même thématique en milieu juif, à celui de l'*agunah* ou « épouse enchaînée » qui n'obtient pas le *get* (divorce juif) promis par l'époux dans le contrat de mariage (*ketouba*). Cette analogie s'inspire du propos de Sa'adya Ga'ôn, un penseur juif arabe du IX^e siècle qui s'interroge sur la pratique du langage *qor'āni* comme facteur de clarification des passages difficiles de la Bible hébraïque (Fenton, 2012 : 240). Dès lors, l'inverse pourrait également se concevoir.

Gilliot a tracé le sillon, par exemple, avec son étude sur les orientations herméneutiques et théologiques de Tabari¹²⁸. L'auteur en arrive à la conclusion que :

« Ainsi une tradition exégétique dont l'origine n'est probablement pas musulmane a été adaptée à un nouveau type d'exégèse conditionné par une autre façon de concevoir la Révélation. » (Gilliot, 1990 : 133)

D'autres recherches axées sur l'époque de l'avènement de l'*islām* arrivent à une conclusion similaire, c'est-à-dire, que l'« influence culturelle et religieuse entre les Juifs et les Arabes et les Juifs et les Musulmans joua dans les deux sens » (Firestone, 2005 : 263). De sorte, que les cultures en présence s'imprègnent d'éléments religieux dans une perméabilité rendant difficile la distinction des frontières. Comme dans le cas des récits bibliques qui circulent, en période préislamique, dans la mémoire collective des Arabes et plus tard avec des variantes (Benslama, 2002) chez les Arabes musulmans. Il en est de même de l'interprétation des *'āyāt qor'āniya* par des exégètes juifs, comme K'ab al-Ahbar, un Juif yéménite converti à l'*islām* dont les disciples, Ibn 'Abbas et Abu Huraya, se classent parmi les plus prolifiques dans la transmission des *'ahādīṭ* compilés par *al-Bukhārī*. Conséquemment, l'arabisation des thèmes bibliques en contraste avec le contenu *qor'āni*, comme la narration du périple d'Ibrāhīm (AS) qui ne mentionne ni Sara ni Agar, soulève des questions quant aux enjeux de pouvoir derrière la pratique des commentaires-*ta'wil* à l'époque médiévale. Derrière ces interprétations peuvent se nicher autant un commandement politique (liens avec le *ḥalīf*) qu'un positionnement stratégique (légitimité de la fonction d'autorité religieuse), À cela s'ajoute les traductions occidentales du texte sacré effectuées par des personnes inscrites dans un environnement culturel et social déjà façonné par le religieux local et qui répondent à des objectifs particuliers parfois fort différents les uns des autres ou encore plus en comparaison avec la diversité interne existante au sein du monde musulman. Leur travail d'adaptation du *Qor'ān* à un système de normes et de valeurs n'est pas à l'abri des risques d'incompréhensions, de décalages, de déformations et de substitutions de concepts dans les cas d'intraduisibilité de certains concepts comme le *ḥul'* et le *ṣadāq*. Dès lors, si le signifiant *qor'āni* semble compromis à différentes échelles, celle des commentaires et celle des traductions, comment accepter la *'āya* 229 de la *sūra* 2 comme l'expression du divorce désamour ? L'acuité de la question se pose quand il s'agit des droits des épouses que le verset lui-même semble, pourtant, persister à rappeler, comme on peut le voir ci-dessous.

¹²⁸ L'impact de ses liens avec le régime abbasside fait l'objet d'interrogations dans l'ouvrage codirigé par Kennedy et Ahola (2008).

b) Les énonciations à l'épouse

Le registre allocutif contenu dans la *'āya* 229 de la *sūra* 2 réfère à l'épouse et à l'époux en tant qu'interlocutrice et interlocuteurs destinataires des prescriptions caractéristiques. Toutefois, ainsi qu'il a été souligné précédemment, en particulier l'épouse divorcée doit observer une période de viduité (*'idda*) avant de se remarier. Cette période permet de définir les obligations à la charge de l'ex-époux face à la naissance potentielle. Le livre sacré prévoit, à l'attention des deux époux, la possibilité d'utiliser ce laps de temps de viduité, pour réfléchir et prendre du recul par rapport au conflit matrimonial, envisager une réconciliation (Q 4 : 128 et Q 4 : 34 et 35), une reprise de vie commune et maintenir des droits et obligations entre eux (Q 2 : 228). L'option de la réconciliation s'exerce également après l'expiration du délai de viduité (Q 2 : 231). Cependant, l'éventualité d'un divorce à l'expiration du délai comporte des exigences. La première est qu'elle survienne après que la formule répudiaire soit prononcée postérieurement à une première reprise de vie commune. Autrement dit, le couple a déjà divorcé puis s'est remarié. Dans cette hypothèse, le couple ne peut se remarier une deuxième fois que si la femme a épousé et divorcé un tiers (Q 2 : 230) et sans collusion aucune.

En récapitulation, une attention particulière des *'āyāt qor'ānia* relatives au divorce enseigne sur un contenu d'orientations pour l'époux et l'épouse en situation de divorce. En conséquence, le contenu des *'āyāt*, de manière individuelle ou combinée ne porte aucune attribution explicite à une quelconque prérogative en faveur de l'époux. En conséquence, comment le travail d'exégèse des premiers juristes et des successeurs peut-il affirmer s'appuyer sur les *'āyāt qor'ānia* pour établir un monopole du divorce au mari ? Le travail d'interprétation des mots du texte sacré, à partir des mœurs locales, aurait-il fait oublier la logique divine qui les surmonte ?

Intuitivement, et l'analyse envisagée dans le cadre de cette recherche, le confirme et pousse à soutenir que ni le *Qor'ān* ni les propos du prophète n'attribuent une prérogative de divorce à l'époux. Ce pouvoir exclusif de divorce répond davantage à un souci post-632 È.C., d'établir une norme légitimée par les *'āyāt qor'ānia* et à l'aide de propos, essentiellement misogynes, attribués¹²⁹ au messenger de Dieu. Elle permet de fédérer les positions convergentes des exégètes classiques. Il en découle l'expression d'une unanimité élevée au rang de fondement du droit. En effet, dans la hiérarchie des sources du droit présumée conçue par l'imam Shafi'i-une compilation examiner de l'extérieure et créer a posteriori à l'aune de l'inexistence

¹²⁹Le débat sur la véracité des propos du prophète (ﷺ) et de l'authenticité de leur transmission est encore d'actualité. Mernissi relève l'inflation des *'ahādīṭ* collectés et colligés deux siècles après le décès de leur auteur (Mernissi, 1989 : 66-76).

d'une datation contemporaine (Hallaq, 1993 : 588) - le consensus des savants (*iğmā'*), appartenant aux quatre écoles juridiques sunnites en est la source secondaire primordiale. Les sources fondamentales sont le *Qor'ān* et les *'aḥadīṭ*. Dès lors, par l'effet de ce consensus, l'attribution d'un privilège de divorce exclusif de l'époux se formule au détriment de tout droit de l'épouse d'entreprendre la dissolution de la relation matrimoniale. L'interprétation humaine prend le dessus sur le texte. Par loyauté ou mimétisme, le savoir juridico-religieux forgé depuis des siècles préserve cette posture. Elle se retrouve ainsi, des siècles plus tard, dans le droit positif algérien à travers le C.a.f.

Qu'en est-il des propos du prophète sur le divorce unilatéral initié par l'époux ? La recension des compilations notoirement admises jusqu'à nos jours, en matière de *ḥadīṭ* dégage un paradoxe. Ni le *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* ni celui de *Muslim*, ne mentionnent de manière expresse la puissance maritale de l'époux. Toutefois, les cas rapportés la posent implicitement comme postulat.

À titre d'exemple, la compilation de *Muslim* réfère tantôt au divorce par le mari lorsque la femme est en état de menstrues, tantôt au divorce par suite d'un serment, ou lorsque le choix est donné à l'épouse de rester ou de partir ou encore l'hypothèse du délai de viduité après le divorce. À l'inverse, le recueil de *al-Buḥārī* comporte au chapitre du divorce, et sans connotation péjorative, une sorte d'inventaire à la Prévert qui n'a rien à voir avec l'intitulé. Les rubriques se rapportent à l'absent, à l'orphelin, à l'avare et au prodigue, au nombre de jours dans le mois lunaire, à la paternité douteuse, à l'adultère et à la nullité du mariage, et enfin au tatouage de la femme et à l'usure.

Il ressort de cette recherche du fondement de la prérogative masculine de divorce, une absence de légitimité *qor'ānia*. Aucune *'āya qor'ānia* ne la confère. A contrario, on peut observer qu'aucune *'āya* n'interdit de manière expresse le divorce pour les épouses. Et aucun propos du prophète (ﷺ) ne vient appuyer le pouvoir de rupture unilatérale de l'époux ou l'incapacité de l'épouse d'y recourir de manière analogue.

4.2.4.4.3. Proposition d'une possible lecture du divorce : le divorce à l'amiable comme résolution du différend matrimonial à défaut de reprise de la vie commune

Notre proposition de lecture ressort d'une approche plurielle de l'acte de lire la *'āya* 229 de la *sūra* 2. Sa préparation nécessite d'adopter une démarche en deux temps : une lecture ligne par ligne de la *'āya* en s'efforçant de prendre appui sur d'autres passages connexes du *Qor'ān* comme une concaténation signifiante et significative de la thématique étudiée, pour ensuite mettre en place une carte d'ensemble afin de dégager une signification globale. Je propose d'illustrer le propos en exposant chacun des paliers

ouverts à un horizon textuel différend, à une intelligibilité nouvelle qui prend au sérieux les droits des épouses.

Selon ma lecture, la *'āya* 229 de la *sūra* 2 apparaît comme un texte synthèse de divers énoncés *qor'āni*. Sa compréhension nécessite de saisir le mouvement de chacun d'eux qui ne couvre sens et fonction qu'en interaction les uns avec les autres. La visée d'homogénéité de la signification du divorce dans son intégralité et de la place du divorce désamour, dans sa singularité, tend à chercher la coordination sémantique entre les *'āyāt* concernées et à en dégager la déduction qui serait la mieux appropriée. Par emprunt à la rhétorique sémitique, cette *'āya* majeure fera l'objet d'un découpage à partir du texte dans sa lecture originale et l'exposé de sa traduction syntaxique française. Ceci dévoile six fragments discursifs, corrélatifs et jonctifs comme on pourra le voir subséquemment :

1. الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ
2. مُسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ
3. فَإِذَا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ
4. إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ
5. فَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا
6. وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Chacun des segments fera l'objet d'une étude individuelle et en articulation avec ceux qui lui donnent sens.

1) الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ

Le verset débute par un énoncé irréfutable : « Le divorce est *maratān* ». L'unité textuelle « *maratān* » est la forme duelle du singulier, *mara* qui veut dire « une fois ». Ainsi le terme *maratān* réfère à une seconde fois qui suit un préalable, une antériorité survenue. Dès lors à quel moment cet acte d'expression d'une première fois pose la rupture inaugurale consécutive à un différend matrimonial ? Pour le trouver, on se doit d'aller chercher dans le processus dégagé de la réorganisation des *'āyāt* pertinentes sur le divorce. Un rappel du schéma dégagé :

Différend matrimonial = <i>'idda</i> (délai de réflexion et obligation d'entretien)
Expiration du délai de <i>'idda</i> . = Options
Reprise ou rupture
<i>Ṣulḥ</i>
Reprise de la vie ou rupture
Rupture = obligation (entretien, maintien dans les Lieu et non reprise bien donné)

Tableau 45. – Tableau synthèse du différend matrimonial et de sa résolution

Nous avançons comme proposition que la notion de seconde fois présume l'existence d'une première fois et que celle-ci sert comme déclencheur du délai d'échéance de la *'iddā*, un mécanisme qui s'applique variablement selon le statut et l'état de l'épouse. Le temps à considérer se situe dans une fourchette de trois à quatre mois (Q 2 : 226, 228, 231, 235; Q 65 : 1). Le décompte du délai fixé commence dès le prononcé, une première fois, du divorce par celle ou celui qui l'invoque, sans distinction entre l'époux et l'épouse puisque le verset ne renseigne sur aucune désignation. Cependant, la mise en relation des énonciations destinées à l'époux indique des obligations spécifiques à l'époux, telles que l'hébergement de l'épouse (Q 2 : 226), la prise en charge de l'allaitement (Q 2 : 241), la conduite de bienveillance et en équité (Q 16 : 90). Nonobstant ces responsabilités, reliées à la charge de la *qawāma* qui pèse sur l'époux tout au long de la vie commune (Q 4 : 34), l'injonction de l'énoncé pourrait laisser croire que l'initiative relève de l'époux. Mais cette probabilité est-elle suffisante pour conclure, à l'instar des commentaires médiévaux, à l'incarnation d'une formulation répudiaire unilatérale et à l'assertion d'une prérogative masculine de divorce ?

Abstraction faite des commentaires *ta'wīl* des différentes écoles juridiques sunnites j'affirme le contraire pour au moins une raison indéniable. Rien dans le *Qor'ān* n'appuie, de manière claire, sans équivoque ni interprétation la thèse d'un pouvoir exclusif de l'époux sur la fin de la vie commune. De sorte qu'il est fondé de se demander si seulement elle pouvait être vraisemblable ? Il est nécessaire d'admettre que deux arguments peuvent miner son fondement: la généralité de l'énoncé *qor'āni* et la source épistémologique de la prérogative.

D'un côté, on pourrait avancer l'indétermination de la formulation de l'énoncé du « divorce deux fois ». Comme on l'a précédemment noté, l'adresse peut concerner les deux époux. Déjà, pareille indifférenciation met en évidence l'homologue possibilité de divorcer. Et cette vue s'attache à la nature contractuelle du mariage indiquée dans le *Qor'ān* et vient défaire la thèse doctrinale médiévale favorable à son inscription dans un registre sacramentel. Autrement, comment comprendre la coexistence d'une

sacralité de l'union entre deux personnes et le cas de figure du remariage des ex-époux (Q 2 : 230) ? Dès lors, la mise en parallèle de ces éléments neutralise, à la fois, la différenciation sexuelle du droit de divorcer et l'impossible sacralité du mariage.

De l'autre côté, la chétivité des sources documentaires sur l'histoire de l'exégèse *juridico- qor'ānia* classique souligne la rareté de son écriture dans la forme autographiée par les quatre imams éponymes sunnites (Malik, Abu Hanifa, Shafi'ī, Ibn Hanbal). La déféctuosité des matériaux fragilise la paternité des commentaires transmis et trouve écho dans la probabilité d'un travail hagiographique des disciples successifs, sur les imams fondateurs. Cette réalité impose de prendre en considération l'écart, le contraste, le décalage entre les commentaires recueillis et le texte fondamental. À défaut de le faire, la sédimentation des diverses alluvions agira comme un écran laissant béante l'incertitude autour de la question de la légitimité de la prérogative de l'époux musulman. Un autre élément concourt à en tenir compte, celui du paradoxe qui ressort de la recension notoirement admise des *'ahādīṭ* du prophète (ﷺ). De surcroît, la puissance maritale de l'époux ne figure dans aucun des recueils notoires (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* et *Muslim*). Dès lors, si aucune *'āya qor'ānia* ne la conforte, il devient périlleux de l'affirmer, de la perpétuer et de l'appliquer.

À l'opposé, nous affirmons la pertinence de situer le « divorce une fois » au moment même de la survenance du différend matrimonial car le degré d'intensification du désaccord est le fondamentalement caractéristique de l'ouverture de la période de la *'idda*. Sous cet angle, les versets sur le délai de viduité renvoient plutôt à une dimension pragmatique. Certes, ces références couvrent une interdiction pour l'épouse de se remarier pendant la période fixée, mais on peut, *a contrario*, voir ces injonctions comme une opportunité pour les époux de prendre de la hauteur et de la distance par rapport au différend conjugal, de se questionner sur leur sentiment et leur devenir. Ce délai constituerait une sorte de prémisse de réflexion avec soi, sur soi et qui ouvrirait sur un espace flexible à toute intervention et interférence extérieures. C'est dans ce cadre que pourrait également être évalué la confirmation de l'intention pré-*'iddā* par la mesure des options à prendre, à l'étape ultérieure, soit le renouement, soit le dénouement de la vie commune. Conséquemment, l'expression « deux fois » semble intervenir dans une séquence à deux actions successives : l'une provisoire catalyseuse de la période de la *iddā* et la seconde définitive et décisive à l'expiration de ce délai de grâce.

L'appréhension du premier segment du *'āya* 229 de la *sūra* 2 **الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ** dans son articulation avec la *'idda* permet de le concevoir comme la formulation d'une réitération, c'est-à-dire une unique répétition dans un axe unitaire tracé par la durée du délai de réflexion. Ce n'est pas une nouvelle fois, mais une

confirmation d'une première fois. A contrario, cette optique problématise la triple formulation répudiaire comme exigence doctrinale posée par la doctrine médiévale. En effet, l'unicité et la simultanéité de la triple prononciation en tant que seule formulation du divorce unilatéral souligne le glissement de sens du segment *qor'āni*. En conséquence, cette réflexion sur l'énumération relative au divorce induit la lecture suivante du 1^{er} segment de la 'āya 229 de la sūra 2 : « Le divorce une deuxième fois [après la première mettant en œuvre la 'idda]. »

2) فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ

Dans la continuité de l'hypothèse d'un délai de viduité ou retrait provisoire préventif de l'escalade asymétrique d'emportements, le second segment de la 'āya citée s'énonce dans un style péremptoire : agir ou se comporter selon le *ma'rūf* et de l'*iḥsān*. Dit autrement, envisager le désaccord conjugal dans un état d'esprit de bienveillance plutôt que de tensions. Ceci replace le couple dans une capacité d'écoute, une compréhension mutuelle et un respect réciproque. Et la divergence de points de vue n'est pas exclusive de l'humanité.

En effet, si la 'idda tient place dans la détermination du devenir du mariage, l'enchaînement entre les deux premiers segments de la 'āya 229 enseigne sur la conduite à suivre au moment du processus décisionnel relatif à l'issue conjugale. En regard des dissensions au sein de la sphère familiale, les enjeux relationnels intègrent, également, une dimension affective, voire irrationnelle qui risque d'altérer la capacité de penser le conflit matrimonial. Dans une pareille contextualisation, la prise en considération du ressenti pourrait influencer sur les probabilités de reliaison et de déliaison. Ceci explique que ces dernières soient soumises à l'exigence mutuelle de bienveillance, *ma'ruf* et de l'*iḥsan*. L'imbrication de ces deux caractéristiques, dans l'interaction conjugale, comme dans toute autre, implique des manières de faire et de communiquer qui nécessitent de la vigilance envers soi et de l'attention envers l'autre.

Or, ces qualités trouvent résonance dans les principes organisationnels de la vie de couple articulés autour de la *mawadda* et de la *rahma* (Q 30 : 21). Ce parallélisme dans la conduite principielle pendant la vie commune et l'état d'esprit, la disposition à avoir au cours de la réflexion post-discorde, semble nécessaire dans une relation parsemée de souvenirs communs, tels que le partage d'une descendance. En conséquence le dispositif sur le mariage et sur le divorce impose, inéluctablement une lecture conjointe et imbriquée malgré la dispersion de sa composante. Ceci récuse une lecture autonome, parcellaire et dissociée du second segment du 'āya 229, de la 'āya 231 de la sūra 2 et de la 'āya 31 de la sūra 30. Les trois segments soutiennent, avec cohérence, une éthique conjugale axée sur une dialectique

relationnelle et l'expérience d'un lien déjà là entre les époux, malgré le désaccord. La bienveillance et la bienséance s'érigent, ainsi, en valeurs de base dans la communication et l'interaction.

Cette approche de conduite par la bonté mutuelle peut être, on en convient, susceptible d'objections. La plus élémentaire d'entre-elles, on s'y attache, est d'avancer que la pratique, toute au long de la conjugalité, du *ma'ruf* et de l'*ihsan* aurait fait obstacle à l'éclatement du couple. Cependant, le registre religieux de la bonté n'épuise ni ne neutralise les occasions de déclenchement des conflits. Son impact est d'ordre préventif, c'est-à-dire en atténuer l'impact par une gestion non belliciste au quotidien. Ceci nécessite accommodement, effort et volonté, soit une façon de penser dévouée à la résolution des discordes conjugales plutôt qu'à leur recrudescence. La concrétude des faits pendant la vie commune témoigne de cette éthique relationnelle qui circule sur un mode de négociation au quotidien. Dès lors, la prise en considération de la négociation, en tant qu'interaction entre des personnes aux intérêts divergents et cherchant une solution commune et satisfaisante, implique de focaliser l'attention sur la pacification du différend matrimonial.

Dans des termes contemporains, ce segment renvoie à la notion du « care ». Sans nécessairement entrer dans le détail de l'essence du terme ni de la controverse qu'il couvre, puisque ce n'est pas le but principal de son évocation, la signification retenue est celle d'une posture individuelle qui « prête attention au particulier, aux vertus et aux sentiments moraux » (Halpern, 2012 : 203). En d'autres termes, avoir le « souci de l'autre » (Lévinas) en adoptant une conduite associant réflexivité et éthique dans un ancrage incarné dans la relation conjugale, posée dans un rapport d'horizontalité plutôt que dans celui d'une verticalité. Ceci ouvre la voie à une lecture qui rattache le « care », d'une part dans l'espace privé des deux époux, sans transporter une assignation naturalisée aux femmes (Brugère, 2008 : 73). Et d'autre part, son usage suggère une assistance dans la recherche de la solution au différend matrimonial, soit un partage de responsabilité. Dans le prisme de la réhabilitation contemporaine du « care », qui semble être également privilégiée par les principes du *ma'ruf* et de l'*ihsan* on peut lire le second segment de la *'āya* 229 *sūra* 2 de la façon suivante : [À l'expiration de la *'idda*], la reprise de la vie commune se fera sous le signe du *ma'ruf* alors que la rupture s'effectuera dans le *ihsan*.

3) وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْنُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

Une attention toute aussi particulière sera portée au troisième segment de la *'āya* 229 qui résiste à une lecture littéraliste autonome. L'information contenu dans ce syntagme engage à une lecture couplée et articulée aux segments précédant et suivant et à des *'ayāt* d'autres *sūrāt*. Sa compréhension sollicite de considérer les ordres de séquences dans un enchaînement continu. Ceci invite à proposer un découpage

pour mettre en évidence la consubstantialité du segment considéré avec le précédant et le subséquent et leur corrélation avec d'autres. Les locutions de coordination : وَ (et) et إِلَّا (sauf) accréditent cet angle d'appréhension. Il en résulte de la nécessité de procéder, au préalable, à un découpage et à un réordonnement du segment afin de cerner, par contraste, leur sens global. Ceci prend la forme suivante :

وَ
لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا
إِلَّا
أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

À la suite de cette distinction formelle par juxtaposition et disposition des mots et ensemble de mots, il en émerge un intérêt pour la conjonction de coordination وَ (et) qui marque le lien de continuité entre l'énoncé précédent relatif à l'éthique de conduite de bienveillance conjugale, en situation de reprise ou de rupture de la vie commune. Le terme paraît revêtir un trait de complémentarité avec ce qui précède. Toutefois, le noter offre l'avantage de défendre l'idée de continuité de l'éthique conjugale même en contexte de désaccord. Ceci renvoie à l'acquisition, au développement et à l'application d'un savoir-être, c'est-à-dire certains facteurs psychologiques (traits de personnalité, inclinaisons à des attitudes particulières, un état d'esprit flexible), affectifs, culturels et sociaux élaborés dans des contextes hétérogènes. Ce sont des dispositions, individuelles et adaptables qui donnent priorité à l'agir responsable. Il s'en suit qu'il est fort probable, que cette éthique relationnelle puisse revêtir la fonction de prémisses structurelles comme on pourra l'observer selon les libellés résumés sous le schéma suivant :

Pronom de coordination [وَ (et)]- 1^{er} fragment – Syntaxe exceptive [إِلَّا 'illā (sauf)]-2^{ème} fragment

Tableau 46. – Tableau des locutions de coordination : وَ (et)]-إِلَّا 'illā (sauf)]

Cela amène à relever que subséquentement à la coordination وَ (et), le syntagme immédiat constitue le premier fragment d'en-tête. Il consacre la proscription ancrée au principe de « donner sans reprendre » posé par la 'āya 21 de la sūra 4 :

Q 4 : 21	Traduction Masson	Lecture personnelle
« وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا »	« Comment le reprendrez-vous, alors que vous étiez liés l'un à l'autre et que vos femmes ont bénéficié d'une alliance solennelle contractée avec vous ? »	Et comment pourriez-vous reprendre [ṣadāq] alors que vous étiez unis dans une relation intime et qu'elles [épouses] ont obtenu un engagement solennel de vous ?

Tableau 47. – Tableau comparatif de la 'āya 21 de la sūra 4

Dans une lecture personnelle, cet extrait renvoie à une intellection du « don » qui se trouve en opposition avec les lectures anthropologique et théologique contemporaines des connaissances établies en la matière. À titre d'illustration, les recherches de Mauss identifient le « don » à travers la triple obligation de « donner – recevoir – rendre » effectuée au cours de l'échange interpersonnel. Dans ce contexte le « don » intervient comme un fait social créateur de liens.

De l'autre côté, les débats théologiques, juifs et chrétiens, exposent un aperçu du « don » comme un phénomène individuel ou un phénomène surnaturel. Chez les premiers, ce cadeau traduit une reconnaissance au divin sous forme de dons voués, libres, sacrificiels ou de charité (*tsedaka*). Chez les seconds, le « don » relève, plutôt, de la transcendance. Associée à la grâce divine, il est offert par le divin sans obligation, gratuitement et s'oriente vers la personne et son salut (Tarot, 2008 : 473). Au niveau du registre théologique, le « don » ne comporte pas d'obligation de retour. Dans la perspective cosmique islamique, ce trait d'unilatéralité du « don » prévaut, particulièrement, dans le domaine très spécifique de la pratique du *ṣadāq* matrimonial.

À la contrainte mise à la charge de l'époux de remettre un cadeau, à l'épouse, en guise de bonne intention, s'ajoute une particularité paradoxale : celle de poser simultanément une norme religieuse liée au mariage et un choix individuel d'évaluer le don en fonction du statut économique et social du donateur. Ceci permet de relever, en passant, la fécondité inexplorée de cet aspect du don en *islām*. Mais dans l'immédiat ce qui peut être saisi sous un jour nouveau est que dans le contexte du mariage, la démarche individuelle ou collective d'union de deux personnes devra s'effectuer selon la norme posée dans le Livre sacré. En conséquence, le respect de la contrainte religieuse inscrit le mariage de cette époque de l'avènement de l'*islām*, tout comme d'ailleurs, celui de l'ère contemporaine, quelle que soit la tradition religieuse ou spirituelle, dans une configuration d'alliance, c'est-à-dire un réseau générateur d'un lien de parenté (Zimmerman, 1993). Toutefois, ainsi qu'il a été précédemment annoncé, la contrainte de l'obligation s'accompagne, consubstantiellement, d'une liberté de choix, par l'époux des formes de don - à ce stade, le cadeau matrimonial offert à la fiancée peut, aussi bien, être un bien mobilier (meubles), immobilier (jardin ou maison) ou symbolique (apprentissage d'une *'āya qor'ānia*) - L'observation attentive de l'articulation contrainte du « don » et de la liberté de le choisir laisse voir une nouvelle problématique, la perte de l'absoluité de l'interdiction posée à l'époux qui sera analysée dans le second fragment du syntagme qui en donne une illustration.

Mais au préalable, le principe du « donner sans reprendre », c'est-à-dire le don, à la fois sans contre-don de l'épouse et sans possibilité de reprise, trouve réitération dans le troisième segment du *'āya* 229 qui

peut, aussi, se lire ainsi : il ne vous ait pas permis de reprendre quoique ce soit de ce que vous leur aviez donné. La constance de non reprise laisse place à aucune ambivalence ni interprétation. Les deux *'āyāt* (Q 2 : 229 et Q 4 : 21) mentionnent une prohibition à l'égard de toute velléité, directe ou indirecte, de la part de l'époux, destinataire de cette énonciation divine. Dans les termes juridiques civilistes, cet interdit correspondrait à l'irrévocabilité du cadeau de l'époux, c'est-à-dire du *ṣadāq*. L'obligation religieuse à la charge de l'époux de faire un don, pour symboliquement, sceller l'union matrimoniale symboliquement est un acte irréversible. À cet égard, l'épouse créancière n'a aucune obligation ou dette de remettre un contre-don ou de restituer ce qu'elle a reçu. Dans le contrat de mariage, les époux se retrouvent dans un rapport contractuel où le *ṣadāq* fait naître une obligation unilatérale chez l'époux. Ceci conduit à s'interroger, ultérieurement, sur la position de l'épouse en rapport avec ce don. Auparavant, il y aura lieu de relever, subséquemment au premier fragment du troisième segment de la *'aya* 229, la présence d'une syntaxe exceptive : *لَا إِلَّآ* (sauf).

Dans la langue française, cette locution, *لَا إِلَّآ* (sauf), a pour rôle d'attribuer une propriété d'exception à la construction sémantique. Si on conçoit, par analogie, une fonctionnalité similaire dans la langue arabe, la construction exceptive établit, dans le second fragment du segment, une polarité avec la première partie de celui-ci. En effet, l'en-tête de phrase fait allusion au principe de donner sans rendre et à l'interdiction concomitante de le faire. À l'inverse, la fin de la phrase laisse présumer, avec la présence du marqueur exceptif, *لَا إِلَّآ* (sauf), la vraisemblance d'une exception sous forme de dérogation. Cette construction linguistique porte, à première vue, valeur d'une autorisation divine, celle de passer outre le commandement divin dans une visée pragmatique d'éluider la transgression.

Toutefois, cette licentia ou autorisation divine de faire souscrit à une condition précise, la peur de ne pas accomplir les *ḥudūd-Allāh*. Dit autrement, la crainte de transgression renvoie à ce que le *fiqh al-dārūra* inclut dans son registre normatif de la « nécessité » (*dārūra*). Sur le plan étymologique, la *dārūra* se raccorde à la racine *dharâr* qui signifie préjudice, tort. Un survol de quelques définitions représentatives des écoles juridiques sunnites permet de comprendre la notion, par exemple pour l'École malikite, comme « la crainte de perdre la vie que ce soit en connaissance de cause ou par supposition » (Muhammad Ulaysh, cité Addour, 2020 : 61). Alors que pour l'École shafi'ite, la *dārūra* « est (...) ce dont on a si besoin qu'il finit par être une nécessité, telle que la préservation de la religion, de la vie, de la santé mentale, de la famille, des biens, de l'honneur » (Ibrahim Abu Sulayman, 1996 : 62). Et dans la perspective hanafite, à travers le discours de Ibn Taymiya, la *dārūra* suppose que « toute chose sans laquelle la vie ne peut continuer et qualifiée de prohibée, constitue une gêne et est irrecevable eu égard à la Sharia » (Ibrahim

Abu Sulayman, 1996 : 107). Selon les juristes contemporains, la *dārūra* est définie comme l'état d'une personne se trouvant « dans la contrainte ou être dans le besoin de faire quelque chose » (Addour, 2020). Or, une telle définition établit une confusion entre ce qui relève de la nécessité et ce qui ressort de la contrainte, là où le *fiqh al-dārūra* reconnaît une démarcation.

Pour le *fiqh al-dārūra*, la notion de *dārūra* désignerait une situation d'une personne qui se trouve dans une situation donnée et qui est amenée à faire quelque chose en raison de celle-ci. Sa description se dégage de l'illustration *qor'ānia*, réitérée dans trois *'āyāt*, c'est-à-dire qu'une personne devra pour épargner sa propre vie, consommer les aliments interdits sans volonté de transgression (*ādtūra ġayra baġin* Q 2 : 173, Q 16 : 115 et Q 6 : 145). Dans ce cas précis, la règle de l'interdit sur la consommation de certains produits alimentaires est soumise à une autorisation, une dérogation (*rūḥsa*). Sans nécessairement mettre en cause la règle elle-même, l'effet dérogatoire semble formuler une indulgence, une convenance voire une grâce, laquelle est souvent associée aux notions de faveur (*fazl* Q 4 : 32; Q 5 : 54; Q 57 : 21; Q 62 : 4; Q 57 : 29), de bienfait (*nīma* Q 49 : 8 et Q 16 : 18) ou de miséricorde (*raḥma* Q 2 : 64; Q 4 : 83 et 114; Q 24 : 14, 14, 20 et 21 et Q 10 : 58) acceptée par les attributaires. Et si la dérogation exprime une Grâce divine, il ne serait ni abusif ni audacieux de la désigner comme un don particulier d'*Allāh* en situation de péril exceptionnel exigeant d'enfreindre l'interdit pour éviter un préjudice monumental et donc d'autoriser sa transgression. Ceci renvoie dans une certaine mesure à l'adage juridique, *Necessitas est lex temporis* (la nécessité fait la loi du moment). Cela peut signifier que la règle du *ḥudūd-Allāh* en tant qu'interdiction de faire est supprimée pour être remplacée par la dérogation comprise comme un *ḥudūd-Allāh* à respecter, c'est-à-dire à appliquer sous forme d'obligation de faire, si cela devrait se faire. Un changement du statut de la règle établit par une situation exceptionnelle, celle du divorce montre que les commandements divins ne constituent pas un enfermement de la volonté divine.

À l'opposé, dans le registre distinct du *fiqh al-dārūra*, la notion de *ikrah* est liée à celle de contrainte. Celle qui provient d'une menace faite à une personne de faire ce qu'elle ne voudrait pas faire sans que ce à quoi elle est forcée ne relève du devoir. Son action non consentie résulte d'une pression dont la nature a, également, fait l'objet de discussion au sein des écoles juridiques. Ainsi, l'École hanafite distingue entre la contrainte complète (menace de mort, menace sur l'intégrité physique, emprisonnement) et contrainte partielle (violence physiques, destruction des biens). Les autres écoles juridiques (hanbalite, shafī'ite et malikite) s'en tiennent à une seule catégorie générique, celle du tort considérable qui inclut la mort, les coups violents, l'emprisonnement ou l'enchaînement de longue durée. Dans l'ensemble, les juristes

médiévaux reconnaissent la contrainte lorsque la menace constitue un « acte avéré » au sens où la mise à exécution est plus certaine (*yaqīn*) ou probable (*ḍan ḡālib*) qu'hypothétique (*'iftirāḍi*).

Il importe alors de montrer que cette délégation/Grâce en situation inscrite dans une temporalité précise est promotrice de liberté. Les parties disposent d'un libre-arbitre d'enfreindre ou non le principe des *ḥudūd-Allāh* en cas de crainte. Il ne s'agit là ni d'une arrogance ni d'une témérité, mais de l'application d'un allègement à l'interdiction de transgression. On pourra s'interroger sur une alternative à cette prérogative, celle par exemple qui se présenterait sous forme de droit de refus. Mais qui souhaiterait résister à la Grâce divine ? Le questionnement renvoie alors au consentement prévu à sa réception et à son application dans une situation donnée.

Le Dictionnaire Larousse confère à la notion de situation une signification similaire en l'identifiant à « un ensemble des évènements, des circonstances, des relations concrètes au milieu desquels se trouve quelqu'un, un groupe ». Dans cette convergence de sens, le concept pourrait se penser de manière holistique intégrant dans une interdépendance la rencontre du contexte, des actrices, des acteurs et de l'action elle-même. Pareille considération de la co-dépendance entre les différents critères contribuera à la saisie de la « logique de situation », c'est-à-dire, son autonomie, temporelle et conjoncturelle, par rapport à d'autres situations et que « l'action était objectivement appropriée » à celle-ci en particulier (Popper, 1961 : 88). Ceci induit un retour au *fiqh al-dārūra* pour situer la notion de « crainte » dans la classification qui établit une distinction entre la nécessité (*dārūra*) et la contrainte (*ikrāh*).

À l'issue de cette lecture, le revers et l'avvers de l'obligation de donner le *ṣadāq* assoit le fardeau à la charge de l'époux corrélativement au droit de l'épouse, né de son acception. La réception du don présume, ainsi, l'acquisition de la propriété exclusive, par l'épouse, du cadeau offert et la dotation d'un droit de jouissance et de disposition de manière absolue. Conséquemment, cette première partie du segment de la *'aya* 229 de la *sūra* 2 touche à l'obligation de faire, à la charge de l'époux, née de la remise du *ṣadāq* à l'épouse. En termes *qor'āni*, cette obligation constitue un *'aqd* (un engagement) alors qu'en termes juridiques modernes, elle se comprend comme *vinculum juris*, c'est-à-dire un lien de droit. Ceci renvoie à son caractère contraignant, sans possibilité de révocation ou de modification. En parallèle, l'acceptation du *ṣadāq* par l'épouse réduit-il sa capacité de consentir ? Un point qui sera discuté plus bas. Toutefois, les jalons posés ci-dessus permettent de faire la lecture suivante du troisième segment : [Et dans cette option de rupture] il ne vous est pas permis de reprendre, quoi que ce soit, de ce que vous leur aviez donné sauf, si les deux craignent de ne pas accomplir les *ḥudūd-Allāh*.

4) فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ

Le quatrième syntagme qui est, à présent, étudié déplace la focale au sein de la conjugalité et aborde la répercussion de la rupture matrimoniale sur le bien reçu correspondant au *ṣadāq*. En tant que norme religieuse de validité du mariage, incluant une obligation de donner sans reprendre à la charge de l'époux, le *ṣadāq* acquiert, avec ce quatrième segment, un enrichissement lexical. Le cadeau matrimonial incorpore, au moment de la rupture matrimoniale, les notions de crainte (*ḥawf*) et de *fīdya* (*iftadāt*). Cette dernière est communément associée à l'idée de « rançon ou compensation financière ou rachat de liberté ». Un sens qui impose une obligation de restitution du *ṣadāq*.

Au niveau de la « crainte », le registre lexical du quatrième segment du *'āya* 229 de la *sūra* 2 emploie des verbes conjugués. L'un à la deuxième personne du pluriel et formule une adresse directe aux deux époux. La crainte semble être autant individuelle, pour chacune et pour chacun des deux, et duelle, pour les deux. L'autre terme désigne une forme conjuguée du mot *f.d.y.* employée comme verbe à la troisième personne du féminin singulier et concerne exclusivement l'épouse. Cette remarque n'est ni inutile ni futile comme on pourra le développer ci-dessous. Au contraire, elle prendra part à la compréhension du rapport de l'épouse au *ṣadāq* lors du divorce désamour.

En premier, l'exploration du vocable « crainte » dans le texte *qor'āni* divulgue une déclinaison en différents termes connexes et nuancés. Le répertoire comprend les notions de *الخوف* (*al-ḥawf*), الفرق (*al-fāraq*), الخشية (*al-ḥyṣya*), الرهب (*al-ruhb*), الفزع (*al-faza'*) qui évoquent par la peur, en tant que sentiment ankylosant et dissuasif de toute action. La crainte encourage l'agir. L'ensemble renvoie à la *al-taqwā* (التقوى Q 3 : 102; Q 14 : 52; Q 49 : 13; Q 64 : 16). Ce vocable est souvent traduit par « crainte d'Allāh » ou par « piété » ou encore par « prévention et préservation » (Lamrabet, 2013)¹³⁰. Mais, dans une analyse anthropologique, Benzine retourne au contexte de l'époque antérieure à l'avènement du *Qor'ān* pour lui déceler une autre signification :

« Notion de socialité tribale [elle] renvoie au fait de prendre ses précautions, « waqayā » pour éviter un dommage, un malheur, les conséquences néfastes d'un acte... La conduite de l'« ittiqā' » est l'évaluation d'une situation, dans le but d'adopter une conduite qui soit bénéfique pour soi-même et pour les siens, c'est-à-dire dans le contexte

¹³⁰ Asma Lamrabet, « Concept e « Taqwa » dans le Coran » : < <http://www.asma-lamrabet.com/articles/le-concept-de-taqwa-dans-le-coran/> >

de l'époque, pour le groupe de parenté qui est indissolublement lié à celui qui en a la charge. » (Benzine, 2017)¹³¹

Et selon l'auteur, cette signification continue à se refléter dans l'usage *qor'āni*. Conséquemment, la crainte vis-à-vis d'*Allāh* renferme, également, l'idée de « prendre ses précautions », mais au regard de la puissance divine et de la perspective eschatologique. Ceci correspond au respect des commandements divins, sans volonté de les transgresser ou de s'y opposer. Dans cet angle de compréhension, l'auteur conçoit la *'āya* 13 de la *sūra* 49 comme une conduite pragmatique plutôt que l'expression d'une spiritualité vidée de son imaginaire :

« Meilleur d'entre vous [qui] est le plus sage/le plus attentif aux conséquences/ le plus raisonnable (au sens de celui qui analyse le mieux les conséquences de ses actes pour lui-même et les siens; ce qui est proche de l'idée de prudence. » (Ibid., 2017)

Il en résulte que la notion de *al-taqwā* met en évidence ce que Arnaldez qualifie de « face positive de la crainte » (1985 : 34), c'est-à-dire une association entre la spiritualité et l'amour. En d'autres termes, *al-taqwā* cristallise un paradoxe : à la crainte de déplaire à *Allāh* et de s'en éloigner et l'amour envers Lui s'oppose la volonté de rester en lien avec Lui. De cette combinaison, il ressort que la crainte canalise les instincts négatifs chez l'individu et pousse celui-ci à penser aux conséquences de ses actes. Ceci évite de confiner l'agir humain au seul rayon de l'affectif pour l'affilier au rationnel. De telle façon que la crainte introduit à l'idée de responsabilité puisqu'il faut répondre de ses actes et devant *Allāh*. Conséquemment, le quatrième segment de la *'āya* 229 de la *sūra* 2 établit une responsabilité, mais de qui et sur quoi ? À mon avis, le second fragment de la *'āya* pourrait fournir des éléments de réponse.

Au niveau du second vocable « *'aftadat* », sa compréhension et sa traduction en français retiennent le sens de « compensation financière », de « prix de la fiancée », de « rançon » ou de « rachat de la liberté » dans les traductions du *Qor'ān*. Toutefois, ce vocabulaire guerrier suscite des questionnements car la lecture croisée des segments de la *'āya* 229 de la *sūra* 2 met, plutôt, l'éclairage sur deux angles morts du rapport de l'épouse au *ṣadāq*, soit le droit au cadeau né de la nuptialité et le droit d'en disposer sans contraintes. Dit autrement dans les termes des catégories du positivisme, la conjugalité confère à l'épouse le droit sur le *ṣadāq* sans l'assortir d'une possible extinction ni d'un terme. En effet, si l'obligation religieuse de l'époux de donner un cadeau est une obligation de faire, son exécution cautionne la validité de leur union et son inexécution conduit à la nullité de celle-ci. Tenter d'associer l'acte de remettre le

¹³¹ Rachid Benzine, 2017, « Comprendre la 'Taqwā'. Piété, crainte de Dieu...ou précaution? », < <https://oumma.com/comprendre-la-taqwa-piete-crainte-de-dieuou-precaution/> >

ṣadāq à la rupture matrimoniale, comme le font les commentateurs médiévaux de la *'āya* 229 de la *sūra* 2, pour établir un fondement *qor'āni* au divorce désamour, équivaudrait à considérer le cadeau comme une obligation à terme. Et la rupture matrimoniale serait ainsi, simultanément, une cause de prescription pour tout solde et une raison de recouvrement de ce qui a été donné. Or, il est possible d'examiner le *ṣadāq* sous l'angle de la pleine capacité de jouissance de l'épouse, ceci est un aspect négligé, tant pas les commentateurs classiques que par les recherches contemporaines sur le divorce.

La prise en compte de cette perspective permet d'informer sur une connaissance alternative à la compréhension habituelle qui, rappelons-le confère à l'époux le droit de réclamer le *ṣadāq* lors du divorce désamour. Rétrospectivement, il est possible de noter que l'acceptation du *ṣadāq*, sans égard au contenu ni à la valeur de sa représentation symbolique, reflète un consentement de l'épouse à l'union proposée. L'étape de la concrétisation du mariage ouvre sur l'opportunité, en faveur de l'épouse, de l'acquisition d'un droit exclusif de propriété sur un actif donné, en l'occurrence le cadeau d'intention pour un projet commun, et cela, rappelons-le, sans réciprocité et sans condition de retour. Par ailleurs, ce droit de propriété s'accompagne d'un droit de jouissance et de disposition du bien reçu en toute liberté. Ceci signifie que l'épouse exerce son autonomie d'usage qu'elle peut appliquer, d'emblée, sur son époux puisque la *'āya qor'ānia* lui en donne le choix. Elle peut en abandonner une partie de plein gré (Q 4 : 4) et (Q 2 : 229).

D'ores et déjà, il ressort de la lecture des *'āyāt* qu'aucune d'elles n'établit un renversement du fardeau de remise du *ṣadāq* par l'époux en une obligation pour l'épouse de le restituer. Cette double présomption, de remettre sans reprendre et d'accepter sans restituer, se prête donc mal aux commentaires classiques qui opèrent une décharge à la faveur de l'époux et une charge sur l'épouse. Le rapport de chacun des époux met en évidence, d'une part, le principe d'irrévocabilité de l'obligation de l'époux et ce, dès la survenance du mariage. Ceci occasionne la prohibition de la réclamer en cas de rupture matrimoniale. Et d'autre part et en corollaire, l'épouse reçoit avec le *ṣadāq* un droit de propriété sur un bien donné et un droit de jouissance sur celui-ci. Dès lors comment comprendre l'interprétation doctrinale attestant d'un impératif de restitution là où il renferme la potentialité d'un libre exercice de volonté de l'épouse ? Par ailleurs, cette possible libéralité renvoie à la logique même du don en *islām*, c'est-à-dire celle de donner sans réciprocité, sans condition de restitution et rapproche de la notion de *taqwa* comme le précise la *'āya* 92 de la *sūra* 2 :

Q 3 : 92	Traduction Masson	Lecture personnelle
« لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ »	« Vous n’atteindrez pas à la piété vraie, tant que vous ne donnerez pas en aumône ce que vous aimez. Quoi que vous donniez en aumône, Dieu le sait. »	Vous ne parviendrez pas à la piété tant que vous n’aurez pas donné ce qui vous est cher. Et vous ne pouvez donner quoique soit sans qu’ <i>Allāh</i> ne le sache.

Tableau 48. – Tableau comparatif de de la *’āya* 21de la *sūra* 4

Voilà une perspective qui laisse comprendre le don comme un acte de foi, un geste oblatif accompli en obéissance à *Allāh*. Dès lors, la dérogation aux *ḥudūd-Allāh* revêt la forme d’un commandement divin et en épouse les traits. La dérogation bénéficie à l’épouse. Le *ṣadāq* devient alors une *sadāqa*, soit un don pour *Allāh*. Il s’agit d’une double épreuve, celle de surmonter la possible « convoitise et cupidité de l’âme charnelle » (Nasr, 1993 : 31) par le respect des commandements divins (*ḥudūd-Allāh*) et celle d’accomplir la justice en redonnant ce qui a été reçu (dérogation en tant que *ḥudūd-Allāh*).

Par ailleurs, si l’expression *ḥudūd-Allāh*, antérieurement exposée, ouvre sur l’espace circonscrit du divin, celui défendu, édicté et porté sur le rapport à la transcendance, son énoncé renvoie à une zone frontalière, à une interférence, à un croisement, à un non-retour, à un écartement qu’il ne faut pas franchir. Il renferme une éthique, celle de respecter les limites posées en menant un combat, à la fois réflexif et introspectif vis-à-vis de soi. La lutte de soi contre soi (*jihad en nafs*) s’éloigner de la tentation de les transgresser. Le droit de retourner le *ṣadāq*, une sorte de don du don, ne supprime pas les *ḥudūd-Allāh*. L’autorisation donnée agit comme un renforcement du principe des limites et en revêt la même caractéristique. Dit autrement, la transgression des *ḥudūd-Allāh* ne constitue pas une transgression en tant que telle, mais des *ḥudūd-Allāh* en soi. Le non-respect de l’autorisation, c’est-à-dire l’opportunité pour l’épouse, en tant que bénéficiaire du *ṣadāq*, de se départir librement de ce qui lui a été offert pourrait, alors être considérée comme une transgression. Le quatrième segment pourrait se lire de la façon suivante : Si vous craignez de ne pas accomplir les *ḥudūd-Allāh* il n’y a pas d’entorse de sa part à un désistement [le renoncement, la cession, l’abandon souhaité par l’épouse].

5) تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا

Le cinquième segment débute par une locution présentative, « *tilka* » (voici) qui met en évidence une proximité, celle qui concerne la règle des *ḥudūd-Allāh* dans son exceptionnalité, c’est-à-dire attributive d’un droit de l’épouse à céder, renoncer, se départir, se dessaisir, se désister, délaissé, concéder, rétrocéder, abandonner, laisser, donner de ce qu’elle a reçu. Le procédé semble unique, puisque les autres *ḥudūd-Allāh* soutiennent un principe fondamental et ne comportent pas d’usage exceptionnel comme en

témoignent le dispositif énonciatif les concernant (Q 2 : 187; Q 2 : 230; Q 4 : 13-14; Q 9 : 97 et 112; Q 58 : 4 et Q 65 : 1).

Par la même occasion, à l'acte d'exposition, de présentation, on peut noter que le marqueur « *tilka* » dégage une particularité. Dans la construction syntagmatique, cette référence pourrait être considérée comme déictique du fait qu'elle ne peut être séparée de sa localisation par rapport au segment précédent ni de l'objet de son énonciation. De la sorte, le contenu de la phrase introduite par cette unité linguistique ne paraît ni informatif ni inusité. Déjà annoncé, sa reprise discursive fait, plutôt, ressortir l'itération et l'assertion de l'exceptionnalité annoncée à la règle des *ḥudūd-Allāh*, c'est-à-dire que l'épouse dispose d'un droit de renonciation, de cession, de retour du bien reçu de l'époux, en corrélation avec le droit de jouissance absolue du *ṣadāq*. Dit autrement, l'indice de monstration que représente le terme « *tilka* » confère qu'il introduit un statut de prolongation, d'insistance et de continuité de l'énonciation précédente. Ceci signifie qu'il élève l'exception, soit la dérogation au principe des *ḥudūd-Allāh*, à un statut et de valeur similaire à celui-ci, c'est-à-dire une limite de l'espace divin intransgressible : Ceux-ci [le principe et la dérogation] sont les *ḥudūd-Allāh*.

6) وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Le segment in fine de la 'āya 229 de la *sūra* 2 vient renforcer le principe de la non-transgression des *ḥudūd-Allāh* dans sa double dimension d'interdiction de reprise et de dérogation de remise, ce qui conduit à le lire dans la forme suivante : Ne les transgressez pas et celles et ceux qui transgressent les *ḥudūd-Allāh* celles/ceux-là sont dans le tort.

Pour reprendre le fil de la lecture personnelle de la 'āya 229 de la *sūra* 2, le propos consiste à résumer le point de vue critique qui a conduit à aller au-delà des commentaires/*ta'wīl* de la doctrine médiévale. Il est rapidement apparu que cette 'āya poursuit une triple finalité : changement social, application d'une éthique conjugale et capacité de jouissance de l'épouse sur le bien reçu. Dès lors, il n'est plus possible de conserver la compréhension consensuelle, largement reproduite et unanimement appliquée depuis des millénaires dans l'ensemble des sociétés à majorité islamique, à travers l'institution infondée du divorce désamour. L'ouverture d'une perspective s'est imposée avec la proposition d'une lecture autre qui, sans adhérer à la grille dichotomique homme/femme, prend en considération la participation des femmes dans la démarche de divorce, sans conditions et leur capacité décisionnelle en matière de *ṣadāq*. Elle se formulera de la façon suivante :

Q 2 : 229	Lecture personnelle
<p>الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ »</p>	<p>Divorce une deuxième fois [après la première mettant en œuvre la 'idda]. [À l'expiration de la 'idda], la reprise de la vie commune se fera sous le signe du <i>ma'ruf</i> alors que la rupture s'effectuera dans le <i>ihсан</i>.</p> <p>- [Et dans cette option de rupture] il ne vous ait pas permis de reprendre, quoi que ce soit, de ce que vous leur aviez donné, sauf, si les deux craignent de ne pas accomplir les <i>hudūd-Allāh</i>.</p> <p>- Si vous craignez de ne pas accomplir les <i>hudūd-Allāh</i>, il n'y a pas d'entorse de sa part à un désistement [le renoncement, la cession, l'abandon souhaité par l'épouse]. »</p> <p>- Ceux-ci [le principe et la dérogation] sont les <i>hudūd-Allāh</i>.</p> <p>- Ne les transgressez pas et ceux qui transgressent les <i>hudūd-Allāh</i> ceux-là sont dans le tort.</p>

Tableau 49. – Lecture personnelle

Le tableau comparatif entre la traduction de Masson et la lecture personnelle permet de voir l'écart de sens qui découle de la *'āya qor'ānia* et du divorce désamour qui lui est associé :

Qor'ān 2 : 229	Traduction Masson	Lecture personnelle
<p>الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ »</p>	<p>« La répudiation peut être prononcée deux fois. Reprenez donc votre épouse d'une manière convenable, ou bien renvoyez-la décentement. Reprendre quelque chose de ce que vous lui avez donné ne vous est pas permis. À moins que tous les deux craignent de ne pas observer les lois de Dieu-Si vous craignez de ne pas observer les lois de Dieu, nulle faute ne sera imputée à l'un ou à l'autre, si l'épouse offre une compensation. Telles sont les lois de Dieu; Ne les transgressez pas. Ceux qui transgressent les lois de Dieu sont injustes. »</p>	<p>Le divorce réitéré en deux fois [la première après la période de 'idda]. [à l'expiration de la 'idda], la reprise de la vie commune se fait dans le <i>ma'ruf</i> ou la rupture d'effectue dans le <i>ihسان</i>. « [Et dans cette option de rupture] reprendre, quoi que ce soit, de ce que vous leur aviez donné, sauf, si les deux ont peur de ne pas accomplir les <i>hudūd-Allāh</i>. »</p> <p>Si vous craignez de ne pas accomplir les <i>hudūd-Allāh</i>, il n'y a pas d'entorse de sa part à un désistement [le renoncement, la cession, l'abandon souhaité par l'épouse]. » « Ceux-ci [le principe et la dérogation] sont les <i>hudūd-Allāh</i>. ». « Ne les transgressez pas et ceux qui transgressent les <i>hudūd-Allāh</i> ceux-là sont dans le tort.</p>

Tableau 50. – Tableau comparatif des lectures de la 'āya 229 de la sūra 2

En résumé, la lecture personnelle de la 'āya 229 de la sūra 2 rend compte d'un propos, et j'assume la responsabilité, qui s'articule autour de deux constats et qui va à l'encontre de la compréhension majoritaire. La première touche à la manière dont les commentaires médiévaux ont élaboré des liens entre les 'āyāt qor'ānia et la création du divorce désamour. Alors que le second constat informe sur la complexité de toute lisibilité isolée de la 'āya qor'ānia ou de son herméneutique ancrée dans une lecture

extratextuelle. La démarche qui a été adoptée fait valoir une perspective féministe fondée sur une formulation intratextuelle.

À cet égard la mise en lien des *āyāt qor'ānia*, avec les segments d'énoncés connexes à mener à générer un dispositif référentiel qui renvoient à l'identification d'un seul mode de divorce où il n'y a plus de place le divorce désamour qui semble totalement désincarné du texte *qor'āni* et répond à sa propre logique, celle de maintenir les systèmes normatifs anciens de référence. Le décalage entre le texte *qor'āni* et sa lecture médiévale peut se concevoir comme l'expression d'une volonté de faire barrage à toute transformation des pratiques sociales et particulièrement toute changement de la représentation des femmes et de leur rapport aux hommes. Pourtant, les commentaires sur les commandements religieux se conjuguent à une mise en œuvre dans des formes, à la fois exégétique et dogmatique. L'ensemble s'agrège à une vision idéologique au service des dynamiques sociales et politiques favorables au maintien des organisations structurantes sur place. Il ressort de l'analyse de la 'āya 229 de la sūra 2 que la norme religieuse et axio-juridique du divorce désamour est traversé par des tensions et des conflits, tant au niveau de la sphère privée que de la sphère publique. Les commentaires sur cette 'āya laissent poindre une posture, voulue ou non voulue mais consensuelle, de résistance au changement établis par certains énoncés *qor'āni*, en l'occurrence le divorce pour tou.te.s.

Dit en d'autres termes, le caractère clivant des divorces des musulman.e.s, jusqu'à ce jour, relève d'un mode holiste de fonctionnement social qui s'est construit sur une position axée sur une discrimination des femmes en lien avec un héritage culturel tribal préislamique revigoré par des commentaires combinant *tafsīr* et *ta'wīl*, plutôt que sur la base de la révélation *qor'ānia*, elle-même. En termes contemporains empruntés à l'anthropologue Françoise Héritier, cette discrimination résulte d'une « valence différentielle des sexes » qui met en place une pensée classificatoire binaire qui traverse le temps et l'espace (1981 : 50). Ce système de genre forme une matrice (*Ibid.*), qui dans sa transposition dans la présente recherche semble également soutenir la structure du déni, aux épouses, du droit de divorce, comme s'il s'agissait d'une évidence, une donnée naturelle qui serait forcément voulue par le divin, alors énonciateur d'une différence des sexes. Le divorce désamour prend, ainsi, place dans un raisonnement qui pourrait être implacable pour des croyant.e.s. Toutefois, l'analyse diachronique et épistémologique fait émerger quelques pistes explicatives. Une seule sera privilégiée, celle du droit d'aimer.

À l'ère des questions féministes contemporaines sur la déssexualisation des rôles et des fonctions entre les hommes et les femmes, sur la réappropriation du corps de celles-ci longtemps assignée à des fonctions

maternelle et sexuelle, sur la prise en compte de la notion de genre, on fait le constat que la réflexion sur le sentiment amoureux ne semble pas être inscrite à l'ordre du jour des luttes politiques. Aujourd'hui, la mise en lumière du fléau mondial d'agressions physiques (harcèlement, violences conjugales) et féminicide (y compris les viols comme arme de guerre), sans distinction de nationalité, d'ethnie ou de religion, dévoile la pérennité des rapports de domination patriarcale. Il s'agit bien d'une réalité qui montre surtout l'intentionnalité de faire du mal, voire tuer, les femmes en tant que femmes.

L'analyse de la *'āya* 229 de la *sūra* 2 situe l'enjeu de la rupture à un autre niveau dégagé par la corrélation entre la conception doctrinale, l'élaboration et l'institutionnalisation du divorce désamour et le contrôle des sentiments de l'épouse. Sans négliger ni rejeter la complexité des facteurs déterminants dans la construction sociale, culturelle et religieuse de ce mode de rupture arrimée à la différence des sexes et à la portée du message prophétique sur le changement social sur les rapports hommes/femmes, le divorce désamour soulève la question de l'effritement, du détachement ou de l'inexistence du sentiment amoureux de l'épouse. L'état amoureux de cette dernière devrait répondre à l'injonction divine de l'affection (*mawada*) et de la bienveillance au sein du couple (*rahma* Q 30 : 21) et évoluer, tel un conte de fée, dans l'harmonie et la durabilité. Or, la réalité de la vie conjugale révèle au moins deux entorses à cet idéal conjugal. D'une part, celui-ci interpelle les deux partenaires, *zawǧ* (Q 4 : 1), mais la charge affective pèsera de tout son poids sur le cœur de l'épouse, en raison du mythe contestée et contestable (par les recherches féministes contemporaines) qu'elle serait naturellement, affublée d'un état affectif débordant. D'autre part, sans égard à une attente de réciprocité, le désamour laisse croire que l'époux pourrait méconnaître, vivre ou entretenir le sentiment. Mais c'est omettre les attentes sociales de réserve des émotions associées aux hommes. Conséquemment dans cette configuration genrée des émotions, dessinée à même l'extériorité des uns et l'intériorité des autres, la perte d'amour et le désengagement conjugal, signes de crise conjugale, semblent avoir été codifiés en termes de normativités juridiques spécifiques intégrant également le code d'honneur tribal. Ce système moral comprend les valeurs morales collectives, mais il entre en congruence avec les qualités spécifiques aux hommes. Et la manifestation du désamour de l'épouse, cette dimension immatérielle expose un « embrayeur de puissance » en vue d'une émancipation qui ne peut se percevoir que comme une négativité de sa masculinité. Il y a donc, d'un point de vue masculin, une atteinte, un tort, un préjudice qui nécessite réparation sous la forme d'un contrôle de la liberté de divorcer et celui de la restitution du cadeau offert. En imposant un divorce féminin et des conditions pour le réaliser, la doctrine du divorce désamour perd de vue l'éthique et la culture du *al-ma'ruf* et de *al-ihsān*. De surcroît, ce mode de divorce contribue à dénier aux femmes le droit de ne pas aimer, un sentiment pourtant reconnu aux époux à travers le divorce unilatéral. On en arrive à déduire

que l'invention du divorce désamour constitue la préservation de la domination masculine sur les épouses, un retour à la sunna des prédécesseurs (*'awwalīn*) et en négligeant celle d'*Allāh*.

4.3 Norme implicite : l'inégalité juridique et la lecture juridique du Droit algérien

Les lignes qui forment la fraction du présent travail s'inspirent essentiellement de la relecture du Code civil Napoléon ou Code Napoléon (désigné ci-après CN) par le sociologue du droit A.-J. Arnaud¹³². Rappelons l'ouvrage, *Essai d'analyse structurale du Code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise*, qui retient le modèle du jeu de société pour mettre en lumière la logique ludique d'un code qui gère, encore aujourd'hui en dépit des amendements, la vie civile de la société française. L'auteur postule que comme dans tout jeu, la partie nécessite le concours de trois éléments : un groupe de joueurs (personnes), des mises en jeu (biens) et un ensemble de règles pour le pratiquer (règles du jeu). Toutefois, si tout le monde peut être joueur, il est peu probable que chacun ait le droit de jouer. L'examen du jeu en action démontre que l'interaction entre joueurs (les femmes sont exclues de la catégorie au nom de l'universalisme) couvre, dans les faits, un système d'échanges contractuels lesquels sont, d'ailleurs, au fondement de la théorie des contrats. Or, ces relations tendent vers un objectif particulier, soit la recherche d'un équilibre économique mis en place par une classe sociale identifiée. Dès lors, la règle de jeu répond et répand un « Droit conçu comme la règle du jeu d'un style de civilisation, celui de la paix de la bourgeoisie » (Arnaud, 1973 : 147) à l'ensemble des citoyens.

Aux fins du présent travail, cette étude du CN retient l'attention pour des raisons historique, juridique et heuristique. Sur le plan historique, le champ juridique en Algérie se découpe en temps successifs : colonial et « décolonial ». Dans un temps colonial, l'Algérie en tant que département français a fonctionné dans un régime juridique et administratif analogue à celui de la métropole, hormis, les dispositifs d'exception liés au statut de territoire occupé qui amputent aux indigènes musulmans ou sujets français, le droit à la citoyenneté et l'accès aux droits civiques (Blévis, 2003). À cet égard, on peut citer le double mépris de l'État colonial envers les principes de séparation de l'administratif et du judiciaire avec la mise en œuvre du dispositif disciplinaire du Code de l'indigénat et de celui de la séparation de l'État et des Églises établie par la Loi de 1905 avec la dérogation de son application en colonie pour les raisons du maintien d'une gestion étatique de *l'islām* et de la population. Avec la souveraineté conquise 1962, censée commencer le temps décolonial, l'Algérie se confronte au dilemme de la rupture ou de la continuité du système juridique en place. La solution retenue a été la reconduction du legs colonial. Substantiellement, dans un

¹³² Une brève biographie se trouve au Chapitre III point 3.1.2.2.

temps décalé, l'expérience coloniale se poursuit malgré la souveraineté territoriale puisque le temps « décolonial » ouvrirait, plutôt, sur un entre-deux ambigu qui ne peut se résumer en un simple état des lieux des contradictions.

Dans ce contexte particulier, le plan juridique indique, effectivement, une connexion avec la norme juridique coloniale malgré l'algérianisation du corpus législatif, et dans le maintien d'une organisation judiciaire et un enseignement universitaire sous la supervision d'une coopération française (le plus souvent militaire) négociée lors des Accords d'Évian signés le 19 mars 1962. Il importe d'indiquer que la politique de coopération vient combler un vide administratif et éducationnel, mais elle est investie d'une exigence de protection des intérêts de l'ex-colonisateur sur les marchés et ressources du pays lors du « passage d'une société coloniale à une société postcoloniale » (Chaïb, 2016 : 252). Dans cette conjoncture, la reconduction du droit positif antérieur peut se comprendre comme la prolongation d'une logique du régime juridique d'exception en place, mais vouloir également signifier la poursuite de la « hogra coloniale » (Lazali, 2018 : 112). Du reste, l'intégration d'une identité islamique, dès la première constitution algérienne (art. 4 Constitution 1963), peut servir d'exemple de la reprise de la mise sous tutelle du religieux, par l'autorité étatique.

En contre-sens, la rédaction du C.c.a. en 1975 s'inspire du Code égyptien qui lui-même prend pour modèle le Code civil français de 1948. Or, à la date de la promulgation du C.c.a, le législateur français procédait à une modification structurelle, notamment dans les domaines des personnes et de la famille. L'impact des mutations de la famille, la révision du statut de la femme mariée, les modalités de divorce, la reconnaissance des droits de l'enfant quelle que soit sa filiation et l'autorité parentale, quelques exemples parmi d'autres tels les changements technologiques et économiques, allaient rendre caduques certaines dispositions du CN et nécessitaient des adaptations et des modifications (Mazeaud, 2004). D'un code rigide intensifiant les rapports sociaux de domination, les réformes des années 1970 en France, le transforment progressivement pour une meilleure condition des Françaises. Pourtant il reste à comprendre comment, à la même période, le législateur algérien, dans son élan d'imitation, a préféré se doter d'une version révolue d'un code gravé dans un système inégalitaire entre les hommes et les femmes plutôt que de la mise à jour dans ce domaine. Comment a-t-il retenu un code élaboré sur des fondements libéraux lorsque, jusqu'à la Constitution de 1996, l'Algérie concevait son développement selon un projet socialiste algérien, c'est-à-dire « qui plonge dans les tréfonds arabo-islamiques, qui préservent la personnalité algérienne » (Camau, 1968 : 112) et se décrit par « une absence de bourgeoisie »

(Étienne, 1977 : 193) ? Dès lors, à quelle règle le C.c.a. répond-il ? Il s'agit d'une question qui introduit la troisième perspective.

Au plan heuristique, la réflexion de Arnaud permet de mieux saisir la discordance du Droit algérien générée par sa dimension civiliste. Cette caractéristique renvoie, d'abord, à la source du droit lui-même bâti sur une notion polysémique qui peut se définir autant par la dynamique textuelle d'élaboration, d'énoncés et d'adoption de la norme juridique, que par le dualisme : sources écrites (Constitution, lois, règlements, etc.)/non écrites (jurisprudence, doctrine, coutume) ou formelles (autorité de production)/matérielles (source du contenu du droit). Dans le cadre de ce travail, l'expression est comprise dans « le sens plutôt de processus de formation du droit et des différents systèmes juridiques qui l'ont influencé » (Khalfoune, 2015 : 410). Ceci fait l'originalité du Code civil algérien et pourrait en donner une explication, c'est l'exclusion du droit de la famille, objet d'un code particulier. Car l'impact civiliste opère sur les règles relatives à la personne (capacité, personnalité, état) et aux biens (patrimoine, propriété, transmission), mais l'ensemble de celles concernant le domaine de la famille (mariage, filiation, succession) se trouve dans le C.a.f. Ensuite, cette élaboration du Code civil algérien, effectuée au moyen d'emprunts au Code civil français (C.c.f.), soit par legs ou par importation indirecte du fait du rayonnement du modèle français s'accompagne d'une importation de la pensée juridique française. Celle-ci se forme et se développe dans une histoire française et se manifeste, ainsi que le démontre Arnaud à propos du CN à partir de l'idéologie bourgeoise. Dès lors on s'interroge sur les effets de cette influence de classe au moment de sa transposition dans une société historiquement, assimilée mais occupée, dont l'idéologie dominante en début d'indépendance est sociale et non libérale. La perspective d'Arnaud offre des pistes de réflexion sur la nécessité d'aborder le C.c.a. sous l'angle de sa source. D'une part, ceci permet de voir ce code autrement qu'un corpus hétérogène et désordonné et d'envisager la possibilité de tenir compte de la dynamique des rapports, référent religieux /État et référent religieux /Droit, dans la gestion des relations privées et particulièrement familiales. D'autre part, ceci permet aussi de tenter de déceler dans l'articulation de ces vecteurs chargés de normativité si au point de leur intersection ne se jouerait pas le statut des Algériennes en général, et le droit au divorce désamour pour certaines d'entre-elles. L'analyse de la source du C.c.a en termes ludiques donne l'opportunité de probablement déceler la règle de droit du Droit algérien, une mixtion dans laquelle l'importation du droit français bourgeois dans le contexte socialiste du moment, dénué de classe interfère avec une tradition islamique qui, elle aussi théoriquement serait sans structures sociales hiérarchiques.

Ce travail n'ambitionne pas, à l'opposé d'Arnaud, de faire une étude exhaustive du CN, dans son format algérien, c'est-à-dire le C.c.a. A contrario, son analyse de démythification et de démystification de la vulgate académique, laquelle présente ce CN comme un produit de la philosophie des Lumières qui exprime « la triple exaltation de l'égalité, de la liberté, de la volonté de l'homme » (Carbonnier, 2002 :136) sera d'une utilité. Elle contribuera à tenter de réaliser l'objectif de ma démarche globale, c'est-à-dire à déceler, dans le corpus, retenu comme une table de jeu prise sous l'angle de la source hétéroclite qui l'alimente, la règle de jeu mise en action par des joueurs spécifiques (4.3.1), autour d'un enjeu particulier (4.3.2), dans un fonctionnement singulier (4.3.3) afin de repérer l'idéologie derrière la règle du divorce désamour (4.3.4.).

4.3.1 Les joueurs : une assignation de positions

La source du Droit algérien énoncée par l'article 1 C.c.a. pose la table de jeu pour le divorce désamour mentionné dans le C.a.f. La disposition affirme clairement la primauté de la loi tout en octroyant au juge le pouvoir de se prononcer, en cas de silence, selon les principes du droit musulman, à défaut de ceux-ci selon la coutume et le cas échéant recourir au droit naturel et aux règles de l'équité. Or, en dehors de certaines règles précises en matière de personnes et de biens, le C.c.a. ne fixe aucune règle dans le domaine familiale. Avant l'adoption du code de la famille, les décisions judiciaires réitéraient la jurisprudence coloniale ainsi qu'il a été souligné précédemment. Et depuis la promulgation, le juge s'en remet également au C.a.f. qui, rappelons-le, tout en se référant à la « chariaa » (art. 222), inscrit celle-ci dans « des catégories juridiques profanes empruntées au droit civil ». (Graba, 2003 : 101). Sans risque de se méprendre, le contenu de ces catégories puise, pour l'essentiel, dans la normativité juridique classique, une source extérieure au système juridique et indépendante de la Constitution en tant que norme fondamentale. Dès lors, la composition de la table de jeu renvoie, en matière familiale et concernant le divorce, à un corpus de références normatives composées du droit humain temporel, universel et muable et de la normativité religieuse présumée divine, intemporelle, universelle et immuable. La cohabitation de ces normativités distinctes pourrait laisser envisager une situation de confrontation, de concurrence et même de conflit de normes s'appliquant à un même litige. Toutefois, la lecture en filigrane des textes concernés indique la mise en place du principe de subsidiarité entre les différents référents. La table étant posée, qui seront les joueurs dans le cas de la thématique du divorce ?

Selon Arnaud, leur qualité s'acquiert par une reconnaissance des membres déjà en place dans le jeu. D'emblée, avec le mode unilatéral de rupture matrimoniale reconnu à l'époux (*talāq*), celui-ci dispose du statut de joueur privilégié. Cette position de l'époux ressort, d'une part de son appartenance à la

communauté des hommes et d'autre part de l'allégeance inscrite dans la citoyenneté constitutionnelle et qui fait du masculin l'idéal universel. En d'autres termes, le joueur privilégié doit sa position à la normativité religieuse, mais également, à la sémantique indifférenciée adoptée par le constituant algérien qui laisse présumer une inclusion des deux sexes sans distinction de la différence féminine. Or, les recherches féministes ont démontré que l'universalité est « aveugle au sexe » (Lochak, 2008 : 661), une cécité qui offre des avantages à l'un plus qu'à l'autre. Ceci est clairement le cas dans l'exemple du divorce en *islām*, où le mari a le droit de le faire à tout moment et sans motifs particuliers.

Par ailleurs, cette position privilégiée confère au joueur potentiel une connaissance déjà là des règles du jeu : il sait ce que les autres joueurs savent et ces derniers savent qu'il sait, à savoir que le pouvoir de divorcer est entre les mains des hommes. Cette connaissance partagée implicitement porte à penser que cette catégorie de joueurs, en l'occurrence les mâles au jeu, n'est probablement pas productrice des règles, puisque celles-ci lui préexistent. Toutefois, elle peut contribuer à leur activation, à leur exercice et à leur adaptation. En effet, le pouvoir unilatéral de dénouer les liens conjugaux pourrait ne pas comporter de même risque qu'à l'égard de l'autre participant au jeu, en l'occurrence l'épouse. Dès lors, le statut de participant d'office, détenant une priorité, est déjà acquis au mari.

Par opposition, les épouses se trouvent, dès le départ, dans une inégalité pour accéder au jeu du divorce et disposer d'un statut de joueuse. Faisant parties du jeu, elles en sont déjà hors-jeu, c'est-à-dire qu'elles se trouvent dans une « situation dans laquelle les êtres ne jouent pas » (Esquirre, 2017 : 102). Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas de jeu parce que les personnes en hors-jeu peuvent, du moins en théorie, occuper une position d'arbitre ou de maître du jeu ou de producteurs de jeu, soit des individus qui dirigent le jeu. Ceci ferait que le jeu et le hors-jeu se forment de manière consubstantielle. Mais, dans le cadre du divorce désamour cette externalité définit la place des épouses, non pas comme maîtresses du jeu, mais comme actrices du jeu dans une assignation particulière, celle de subir le jeu, d'être contrainte de jouer, selon les règles établies et sans disposer ni de créativité ni d'autonomie décisionnelle. Et cette assertion trouve sens, par analogie, avec le couple capacité/jouissance. Pour l'illustrer retournons au C.c.a. et au C.a.f. L'un et l'autre attribuent une capacité similaire aux hommes et aux femmes, fixée à l'âge de 19 ans :

« Art. 40- Toute personne majeure jouissant de ses facultés mentales et n'ayant pas été interdite, est pleinement capable pour l'exercice de ses droits civils.

La majorité est fixée à dix-neuf (19) ans révolus. » (C.c.a.)

« Art. 7 modifié.- La capacité du mariage est réputée valide à 19 ans révolus pour l'homme et la femme. Toutefois, le juge peut accorder une dispense d'âge pour une raison d'intérêt ou en cas de nécessité, lorsque l'aptitude au mariage des deux parties est établie.

Le conjoint mineur acquiert la capacité d'ester en justice quant aux droits et obligations résultant du contrat de mariage. » (C.a.f.)¹³³

Voici une équivalence qui laisse présumer que les femmes, à l'instar des hommes, possèdent une jouissance similaire de droits civiques. Toutefois, cette équivalence appelle des nuances puisque la capacité attribuée aux femmes subie une contention au moment du mariage. Ainsi, le C.a.f. impose à ces dernières un tuteur matrimonial. La validité du mariage en dépend selon l'article 9 bis C.a.f. :

« Art. 9 bis (Nouveau)- le contrat de mariage doit remplir les conditions suivantes :

- la capacité au mariage,
- la dot,
- El wali¹³⁴,
- deux témoins,
- l'exemption des empêchements légaux au mariage. » (C.a.f.)

Parallèlement, si la présence du tuteur est seulement requise pour la femme majeure, il détient, aussi, le pouvoir de conclure le « mariage du mineur ». Mais qui est ce mineur ? S'agit-il comme dans l'exemple du citoyen de la Constitution, d'un terme générique comprenant les deux sexes ou est-ce que la disposition légale s'adresse uniquement à la fille mineure ? Là encore, la rédaction indifférenciée de l'alinéa 2 de l'article 11 C.a.f. pourrait laisser croire que cette personne mineure comprend les deux groupes :

« Art. 11 (Modifié) – La femme majeure conclut son contrat de mariage en présence de son « wali » qui est son père ou un proche ou toute autre personne de son choix.

Sans préjudice des dispositions de l'article 7¹³⁵, le mariage du mineur est contracté par le biais de son « wali », qui est le père, puis l'un des proches

¹³³ Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005, JORADP n°15, p. 17. La loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant Code algérien de la famille fixait la capacité légale pour la validité du mariage à 21 ans pour l'homme et à 18 ans pour la femme.

¹³⁴ Le texte original de l'Ordonnance n° 05-02 du 27 février 2005, modifiant et complétant la loi portant code de la famille, JORADP n° 15 du 27 février 2005, p.18, désigne le tuteur avec une majuscule : < <https://www.joradp.dz/trv/ffam.pdf> >

¹³⁵Relatif à la capacité légale de dix-neuf (19) ans.

parents. Le juge est le tuteur de la personne qui en est dépourvue. »
(C.a.f.)¹³⁶

Or, l'évocation du « mineur » consécutivement à la référence à la femme majeure, laisse supposer le contraire. Le mineur serait plutôt une mineure. La propension est d'autant plus grande que le tuteur s'implique auprès de la femme majeure sans équivalence pour l'homme majeur. Contrairement à la femme majeure, ce dernier peut conclure son mariage sans l'exigence d'un tuteur matrimonial. Dès lors, la dissymétrie entre les deux catégories de personnes, légalement capables, tend à indiquer une capacité pleine pour l'un et une capacité partielle pour l'autre. Et dans cette dernière éventualité, elle s'exerce dans la nécessité de recourir à une assistance, à une substitution, à une surveillance, voire à une protection juridique. En somme, la mise en place de la tutelle matrimoniale pourrait correspondre à une forme de tutelle pour majeures incapables lorsqu'il s'agit de femmes en processus de mariage.

De surcroît, le mariage requiert le consentement des deux futurs époux. Ceci, également, laisse supposer une égalité dans l'exercice du contrat matrimonial ainsi définit :

« Art.9 (Modifié) – Le contrat de mariage est conclu par l'échange du consentement des deux époux. » (C.a.f.)

Ainsi qu'il a été précédemment noté l'institution du tuteur matrimonial teinte, d'emblée, la distinction de sexe et le rapport de genre au sein de la relation conjugale. Et pareille dichotomie entre les époux se perpétue au moment du divorce et s'observe également selon la position de l'épouse au cours du processus. En effet, dans le jeu du divorce, le mari détient le droit d'initier de manière unilatérale, à tous moments et sans conditions de la rupture matrimoniale :

« Art. 48. (Modifié) - Le divorce est la dissolution du mariage, sous réserve des dispositions de l'article 49¹³⁷, ci-dessous. Il intervient par la volonté de l'époux, par consentement mutuel des deux époux ou à la demande de l'épouse dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54 de la présente loi. » (C.a.f.)

À l'opposé, l'épouse dispose de deux options : divorcer pour préjudice ou divorcer pour désamour. Le premier correspond à une permission accordée par les jurisconsultes classiques et reprise par l'article 53

¹³⁶Le C.a.f de 1984 disposait que « La conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial qui est soit son père, soit l'un de ses proches parents.

Le juge est le tuteur matrimonial de la personne qui n'en a pas. »

¹³⁷L'article 49 C.a.f. prévoit que le divorce doit être établi par jugement consécutivement à des tentatives judiciaires de conciliation au cours d'une période de trois mois. Le jugement est ensuite transcrit obligatoirement sur les registres d'état-civil.

C.a.f. Ce divorce s'obtient sur la production de la preuve par l'épouse suivant un répertoire exhaustif établi par le législateur sur la base du *fiqh* classique :

« Art. 53. (Modifié)- Il est permis à l'épouse de demander le divorce pour les causes ci-après :

Pour défaut de paiement de la pension alimentaire prononcé par jugement à moins que l'épouse n'ait connu l'indigence de son époux au moment du mariage sous réserve des articles 78, 79 et 80 de la présente loi;

Pour infirmité empêchant la réalisation du but visé par le mariage,

Pour refus de l'époux de partager la couche de l'épouse pendant plus de quatre (4) mois,

Pour condamnation du mari pour une infraction de nature à déshonorer la famille et rendre impossible la vie en commun et la reprise de la vie conjugale,

Pour absence de plus d'un (1) an sans excuse valable ou sans pension d'entretien,

Pour violation des dispositions de l'article 8 ci-dessus,

Pour toute faute immorale gravement répréhensible établie,

Pour désaccord persistant entre les époux,

Pour violation des clauses stipulées dans le contrat de mariage,

Pour tout préjudice légalement reconnu. » (C.a.f.)¹³⁸

La seconde possibilité de divorce relève d'une possibilité reconnue par le législateur à l'épouse en état de désamour :

« Art. 54. (Modifié)- L'épouse peut se séparer de son conjoint, sans l'accord de ce dernier, moyennant le versement d'une somme à titre de « Khol'â »

¹³⁸Le code originel prévoyait uniquement sept préjudices. Les points 7-8 et 9 ont été rajoutés par l'ordonnance n°05-02 du 27 février 2005, JORADP n° 15 p. 19.

En cas de désaccord sur la contrepartie, le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité « *sadaq el mithl* » évaluée à la date du jugement. » (C.a.f.)¹³⁹.

En d'autres termes, l'énoncé de ces articles institue, d'une part, une distinction entre le mode de divorce masculin et ceux proposés par le législateur algérien pour les divorces féminins. D'autre part, cette différenciation sexiste se traduit en termes de possibilités offertes à chacune des personnes. L'un jouit d'une reconnaissance explicite du droit de divorcer, tandis que les autres nécessitent un processus de revendication pour l'obtenir. Les dispositions légales mentionnent ce qui est autorisé ou non. L'accès au divorce pour les femmes expose, par là même, une dissimilitude dont l'enjeu touche, soit au matériel, soit à l'affectif entre les époux. Et dans ces différentes situations de rupture matrimoniale, la référence à une autre normativité que celle de droit commun va placer les acteurs aux multiples dimensions de leur identité sociale, simultanément sexuelle, religieuse et de citoyenneté, dans un état de contradiction avec l'égalité constitutionnelle. Par voie de conséquence, le champ du divorce reflète de manière patente le paradoxe du Droit algérien : à l'égalité juridique constitutionnelle entre les citoyennes et les citoyens, la loi ordinaire oppose une inégalité entre époux dans les cas de divorce.

Or, si le principe constitutionnel d'égalité et donc de protection des femmes se trouve infirmer par le C.a.f., peut-on continuer à parler de la primauté de la loi et de l'autorité et de la supériorité de la Constitution ? Cette question appelle deux remarques : 1) le fait que le C.a.f. est « un texte réellement singulier » (Graba, 2003 : 100) parce que d'une part, son dispositif ne mentionne aucun texte composant la législation algérienne et que d'autre part, en conséquence directe de ce qui précède, il se loge comme « un texte à côté ou en dehors du système juridique algérien » (*Ibid.*); 2) Cette localisation manifeste expressément l'exclusion d'une quelconque hiérarchie entre le C.a.f. et la Constitution. Ceci signifie que les normes du premier seront dispensées du test de la validité par conformité aux normes de la seconde reflétant une dynamique relationnelle que l'on trouve habituellement dans un ordre hiérarchique entre la norme supérieure, fondamentale et la norme subordonnée. En même temps, cette extranéité du C.a.f. matérialise, également une autre incidence, soit le retrait du texte de tout contrôle constitutionnel. Et dans l'exemple précis de l'égalité entre les hommes et les femmes, le principe constitutionnel ne peut s'imposer et son irrespect se voit contester par le recours à l'exception d'inconstitutionnalité. Donc, la conception constitutionnelle de l'égalité est formelle et illusoire.

¹³⁹ Cet article reprend la position de la Cour suprême de l'Algérie qui admet qu'une femme peut divorcer sans l'accord de son époux. Voir l'évolution de la position de la haute cour au point 4. 1 de ce chapitre

En parallèle, la mise en perspective d'un divorce unilatéral et des divorces conditionnels indique que le divorce n'est pas, seulement, une affaire privée. La rupture matrimoniale implique un troisième personnage, en l'occurrence le juge. Conséquemment, il serait imprudent de penser que le jeu du divorce se joue uniquement à deux. La table de jeu invite, pour la validité de la partie, le juge en tant que gardien de la loi et de l'application des règles fixées par le législateur. À défaut, il pourra en imposer d'autres puisqu'en matière familiale, la loi lui permet de se prononcer en dehors de la loi.

Au carrefour de ces sources antagonistes qui dictent au juge d'être à la fois dans la loi et en dehors de la loi, la fonction juridictionnelle se trouve tirailler entre des compétences traditionnelles et nouvelles. Les premières ne connaissent pas de bouleversements, le rôle du juge de statuer sur le contentieux présenté continue à se déployer pour chacun des modes de divorce. Et conformément à la législation en vigueur, il intervient pour sanctionner l'exercice abusif du droit exclusif de divorcer de l'époux :

« Art. 52. (Modifié)- Si le juge constate que l'époux a abusivement usé de sa faculté de divorce, il accorde à l'épouse des réparations pour le préjudice qu'elle a subi. » (C.a.f.)

Le juge demeure « la bouche de la loi » pour observer la loi et appliquer la sanction. À l'opposé, au niveau de la rupture matrimoniale, il ne dispose d'aucun pouvoir en la matière en dehors de constater et homologuer le divorce puisque celui-ci devient effectif dès le prononcé de la formule performative répudiaire. À l'opposé, dans les causes basées sur l'article 53 (divorce *ḍarār* ou divorce pour tort), le juge semble exercer une compétence de contrôle. En effet, il se doit d'évaluer objectivement les preuves factuelles produites par l'épouse qui en a, légalement, la charge. Mais cette compétence de contrôle oriente, vers l'exercice d'un double pouvoir discrétionnaire du magistrat, celui de prononcer ou non le divorce demandé par l'épouse et celui de se substituer à l'époux pour le prononcé. Ceci signifie, d'une part, que le droit exclusif de l'époux de divorcer unilatéralement n'est pas totalement personnel. Le privilège apparent connaît une limite, celle de la compétence octroyée par le législateur au juge pour le faire. Dans le divorce *ḍarār*, en comparaison avec la normativité religieuse classique, on assiste à un glissement discret de la faculté de divorcer de l'époux vers la compétence du juge de l'exercer. Mais d'autre part, et indirectement, le pouvoir discrétionnaire du juge manifeste la prise en main de la tutelle sur l'épouse, une tutelle qui, rappelons-le, est confiée au juge à la conclusion du mariage, selon la formule ambiguë de l'article 11 C.a.f. :

« Art. 11 (Modifié)- La femme majeure conclut son contrat de mariage en présence de son « wali » ou un proche parent ou toute autre personne de son choix.

Sans préjudice des dispositions de l'article 7 de la présente loi, le mariage du mineur est contracté par le biais de son « wali » qui est le père, puis l'un des proches parents. Le juge est le tuteur de la personne qui en est dépourvue. » (C.a.f.)

L'article se lisait dans la version originelle : « La conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial qui est soit son père, soit l'un de ses proches parents. Le juge est le tuteur matrimonial de la personne qui n'en a pas ». La modification de cette disposition reprend la dernière phrase désignant la tutelle judiciaire sans égard à la distinction entre « la femme majeure » et « le mineur » qu'elle établit. Et la notion métajuridique et abstraite de « personne » qu'elle emploie n'identifie ni homme ni femme. Or, en droit, le concept renvoie au « sujet de droits doué de capacité et responsable » et qui peut être « tout individu, homme ou femmes » (Dictionnaire Braudo). Dès lors, si la personne est présumée disposer d'une capacité, l'application stricte de la définition juridique appuie l'interprétation que la tutelle magistrale concerne la femme majeure. La raison en est que la femme mineure, du fait de son incapacité juridique dispose, déjà, de l'assistance d'un tuteur. La circonstance matrimoniale ne saurait lui attribuer une tutelle supplémentaire. En même temps, l'article modifié maintient, pour la femme majeure, la présence du « wali ». Le personnage figure sur une liste qui donne priorité au père et au proche parent, ensuite à toute personne de son choix, c'est-à-dire de la future épouse. Cette classification laisse suggérer une possibilité additive lorsque la personne est dépourvue, au sens d'être « privée de ce qui est nécessaire » (Centre nationale de ressources textuelles et lexicales)¹⁴⁰, c'est-à-dire le wali. Ceci prête congruence à l'article 9 bis (nouveau) C.a.f., lequel pose ce dernier comme une condition de validité du mariage. Dans une logique d'inférence, la lecture croisée des articles 9 bis et 11 (modifié) C.a.f. mène à une intellection du statut de l'épouse en situation de divorce *ḍarār*, au rang de personne dans l'incapacité de décider par elle-même. Le magistrat, en tant que wali de substitution, sans considération envers l'un des nominés à cette tâche, prendra d'office la décision et à la place de l'épouse, pour décider entre l'option de divorce ou celle de reprise de la vie matrimoniale. Comme on peut le voir, que l'on soit dans un mode de divorce unilatéral ou un mode de divorce par *ḍarār*, le rôle du magistrat se présente à la fois comme classique (sanction de l'abus du droit de divorce de l'époux) et marginal (tuteur de l'épouse et décideur du divorce à la place de l'époux). Dans l'ensemble, à la table du divorce, il pose librement les règles du jeu. Qu'en est-il en matière de divorce désamour (*ḥul'*) ?

¹⁴⁰ Selon la page d'accueil du Cntrl (désignation acronyme du Centre), il s'agit d'un ensemble de ressources linguistiques informatisées et de traitement de la langue créée par le CNRS (France). On y trouve, en autres, un portail lexical doté des dictionnaires de l'Académie française et des bases de données lexicographiques : < <https://www.cnrtl.fr/portail/> >

Pour les fins de la présente, le rôle du juge dans le divorce désamour retient plus d'intérêt. Préalablement, il est utile de souligner par analogie avec le divorce unilatéral engagé par l'époux que le magistrat joue, à la fois, dans un mode classique et dans un mode innovateur. Conformément à l'article 54 C.a.f., il intervient pour trancher sur le différend financier relié à la rupture demandée par l'épouse. À ce niveau, la puissance de juger se limite à appliquer la loi qui contient des balises de mesure de la contrepartie (le *ṣadāq al-mithl* comme plafond) et de temps (la date du jugement comme date de fixation). Parallèlement, dans ce cas précis de divorce désamour, le magistrat développe une vision originale déjà exposée au point 4.1.2.3 à propos de l'analyse de l'article 222 C.a.f., et dans laquelle il affirme, dans l'arrêt de principe du 30 juillet 1996, que ce type de divorce relève du droit propre de l'épouse. Et en conséquence de cette position, il semblerait que la nouvelle formulation de l'article 54 C.a.f. soit une réitération légale de la tendance jurisprudentielle. Dit autrement, la nouvelle disposition renvoie au rapport entre la loi et la jurisprudence. L'une rend un acte de souveraineté qui touche l'ensemble des justiciables et l'autre à un acte de juridiction qui ne lie que les parties au procès. Ceci vient donc conforter le principe de séparation des pouvoirs.

Cependant, on rappelle que l'article 1 C.c.a. confie au juge le pouvoir de se prononcer selon les « principes du droit musulman » avec toute la latitude que permet cette expression imprécise dans le tracé des frontières de son contenu. En suppléant au silence de la loi et en recourant à un ordre normatif distinct, le magistrat se met dans la position de dire le droit au-delà de la loi. Le tournant jurisprudentiel dans l'interprétation du divorce désamour semble en être un exemple. En 1996, on assiste au passage d'une jurisprudence rigide associant le *ḥul'* à un divorce de l'époux par l'exigence de son accord, vers une jurisprudence souple le consacrant comme un droit de l'épouse. Et l'*'iğtihād* de la Cour n'a pas encore sorti son plein effet car l'avenir pourra déterminer la tendance majoritaire. Conséquemment, le législateur avait-il le choix de se soustraire à ce courant judiciaire de rapprochement, à travers le pouvoir judiciaire, entre la Constitution et le C.a.f. et d'établir une égalité entre les époux dans la dissolution des liens matrimoniaux ? En effet la modification de l'article 54 écarte l'exigence de l'accord de l'époux en cas de divorce désamour et reconnaît la puissance de l'épouse de divorcer. Dès lors, cette nouvelle formulation de l'article sur le divorce désamour prend un relief particulier. Comme dans le cas du divorce unilatéral de l'époux, le juge admet l'autonomie de l'épouse à mettre fin à la relation conjugale et sa capacité à exercer cette volonté, conformément au C.c.a :

« Art. 40 : « Toute personne majeure jouissant de ses facultés mentales et n'ayant pas été interdite, est pleinement capable pour l'exercice de ses droits civils. »¹⁴¹

Ce faisant, le magistrat donne une application effective au principe d'isonomie posé par la Constitution, ce qui va inférer sur son pouvoir de régler le différend matrimonial. À la place de prononcer le divorce, il en fait simplement un constat, comme pour le divorce unilatéral de l'époux. Par ailleurs, et conformément à la logique islamique dans lequel le C.a.f. s'inscrit, le montant à verser n'est soumis à aucun calcul d'arrérages à payer ni à aucune pénalité ou à des intérêts en cas de retard dans l'exécution de la décision. Ceci aurait été associé à de l'usure (*riba*) interdite en *islām*.

Comme on a pu le constater autour de la table de jeu, qui sert de terrain au divorce désamour, la partie se joue dans une triade : le mari, la femme et le juge, ce qui influe sur les règles du jeu. Il est vrai qu'au commencement de la partie, l'époux semble disposer d'un avantage. Il dispose du droit de divorce reconnu, tant par l'ordre juridique que l'ordre social. L'époux détient, telle une épée de Damoclès, le droit de rompre, unilatéralement, les liens conjugaux, plaçant ainsi l'union familiale dans un espace d'incertitude quant à sa continuité et d'insécurité à l'égard de ses membres. Dans cette configuration, l'épouse ne peut que subir la procédure de divorce. Il s'agit d'une position identique à celle de l'épouse en situation de *ḍarār* qui n'a pas d'autres recours, en dehors du procès, pour l'obtention de ses droits. Dans l'un et l'autre cas, l'épouse devient une joueuse malgré elle, soit elle est amenée à la table de jeu, soit elle s'y invite en sachant que la décision ultime revient au juge, évaluateur des preuves apportées. Dans l'ancienne version de l'article 54 C.a.f., l'épouse était également tributaire de l'accord de son époux. Or, depuis la modification de cette disposition en 2005, le désavantage de départ de l'épouse va progressivement être surmonté, réduit, contré, voire comblé et corrigé par l'exercice du pouvoir du juge. On peut observer, à l'appui des décisions de la Cour suprême d'Algérie, une tangible autonomie dans l'interprétation de la normativité en *islām*. Après une reconduction de la jurisprudence coloniale par les magistrats algériens constitués du personnel disponible et une période de décisions contradictoires, révélatrice de tensions au sein de la magistrature entre une opinion rigide et inégalitaire et une autre plus souple et égalitaire des interprétations des juristes médiévaux, on assiste à un revirement jurisprudentiel dans le milieu des années 90. Sur les questions de la famille, le haut tribunal participe « aux bougés de la pyramide » (Ost et van de Kerchove, 2000 : 1), c'est-à-dire à la transformation du système juridique algérien qui effectue un déplacement du modèle pyramidal à celui du réseau. L'effet du recours

¹⁴¹ Ordonnance n°75-58 du 26 septembre 1975, portant code civil, modifié et complété par la Loi n°14-08.

à d'autres sources de droit, particulièrement, à la normativité en *islām*, affecte également le rôle ancillaire du juge. En disposant de la possibilité de se prononcer en dehors de la loi en cas de silence de celle-ci, et en donnant une interprétation du contenu religieux aux dispositions de la loi, le magistrat fait preuve d'affranchissement par rapport à la loi. Il n'est pas seulement, « la bouche de la loi », mais il acquiert une indépendance vis-à-vis de l'autorité religieuse et donc au Haut Conseil Islamique puisqu'il dispose de plusieurs options sur les interprétations religieuses, soit reprendre l'une ou l'autre, soit les associer ou encore les ajuster selon les besoins de la cause et de la société. Et dans cette multitude d'options, la décision judiciaire rendue devient un mode de régulation de la vie en société. Dès lors, sans être un joueur impliqué, mais un arbitre à la table du jeu du divorce désamour, le juge de la Cour suprême d'Algérie participe à la transformation de la perception de cette pratique singulière de dissolution des liens matrimoniaux. Ce faisant, la reconnaissance de l'épouse en état de *hul'* sert de faire valoir au statut de joueuse au même titre et au même rang que l'époux.

Par ailleurs, on peut noter que la position de la jurisprudence de la Cour suprême d'Algérie depuis l'ère postindépendance, s'était plutôt caractérisée, dans le domaine du divorce désamour, par une circonspection. Celle-ci a prévalu à un moment, avec la reconduction de la position antérieure de la cour et à un autre, avec la reprise du courant interprétatif classique. Mais, le revirement opéré en 1996 interpelle sur les raisons de sa survenance. On peut également relever que contre toute attente, le juge algérien a fait preuve d'audace en posant les deux actes significatifs : la rupture avec le passé, lointain colonial ou récent postcolonial, et la démonstration d'un pouvoir normatif porteur d'un changement dans les rapports sociaux de sexe et d'une nouvelle morale sociale. Ce faisant, une des explications du passage de la répétition et de la prévision des décisions à une innovation en matière de divorce désamour, serait de nature professionnelle. Le magistrat de la Haute cour semble avoir pris en toute rigueur les dispositions de l'article 1 C.c.a., c'est-à-dire à exercer la compétence législative lui commandant de se tourner vers d'autres sources que la loi, en cas de silence de celle-ci, en l'occurrence la normativité en *islām*. Ceci renvoie à la démarche de chercher au sein des Écoles juridiques, selon la méthode explicite ou implicite du *tahayyur*, la solution la plus adaptée à la situation examinée, et à se prononcer en conséquence. Et cette nouvelle jurisprudence semble être à l'origine de la modification de l'article 54 C.a.f. À ce propos, la possibilité de considérer le contexte socio-politique des années 1990 permet d'avancer l'hypothèse que le revirement de la Cour suprême d'Algérie en matière de divorce désamour pourrait, également, être d'ordre générationnel. Au cours de cette période les magistrats du haut tribunal sont des magistrats formés à l'École de la magistrature en remplacement, pour probablement causes de retraite, de décès ou de démission, des juges recrutés parmi le personnel disponible aux lendemains de l'indépendance et/ou

de formation traditionnelle. Par ailleurs, les décisions prises à cette époque doivent être objectivées au moyen du contexte de guerre civile de l'époque et de ses effets sur les interactions sociales et les nouveaux rapports à la divortialité, en rejetant par exemple, la référence à la norme religieuse. Conséquemment, la vision sur le divorce désamour comprend également une dimension éducative. Ce point, non encore exploré par ailleurs, nécessite une analyse poussée, mais cela déborde le cadre de la présente étude et risque d'éloigner du sujet de celle-ci.

4.3.2 La mise en jeu : liberté ou soumission

La considération des positions, a priori, dissymétriques des joueurs et l'angle de l'épouse- joueuse, conduisent à penser la mise et l'enjeu associés au jeu. Ainsi qu'il a été énoncé plus haut, dans le cadre du divorce désamour, la mise est d'ordre matériel. Sa forme concrète porte sur la restitution du *ṣadāq* ou de son équivalent fixé par le juge. Dans cette expectativa, la loi renvoie, à la sphère privée, le processus de négocier le montant à verser par l'épouse, soit la mise en jeu pour la finalisation du divorce. L'éventualité de discussion et de négociation entre les époux sans la présence d'un tiers désigné suscite questionnement. Comment un couple en conflit peut-il entreprendre un processus de dialogue en l'absence de communication ? Si les échanges au sein du couple s'inscrivent dans une dynamique antérieure de rapports de domination, la perspective de divorce désamour ne porte-t-elle pas le risque d'exacerber les tensions par l'émergence, l'entretien et la manifestation, violente ou contenue, du sentiment de délaissement amoureux ? La législation algérienne ne définit aucun cadre de transaction privée, à l'exemple de la médiation familiale largement pratiquée au Québec, aux États-Unis et dans les pays francophones (France, Belgique, Suisse). Il existe, certes, un processus de conciliation judiciaire pour le différend familial en cas de divorce (unilatéral ou pour préjudices), mais le législateur ne prévoit aucun espace ni règles de négociation privée entre époux. Est-ce par omission ou parce que l'habitude de régler les problèmes, à travers la procédure ancestrale de la *sulḥa*, s'instaure comme une évidence ? Sans être soulevées en termes de débat théorique, ces questions renvoient aux limites d'une négociation privée en situation de crise conjugale qui ne porte pas, il faut le rappeler, sur les arrangements après-divorce et l'organisation de la famille concernant les enfants. L'objet de l'échange en matière de divorce désamour est d'ordre financier, mais sans toucher ni à la pension alimentaire pour les enfants ni à celle de l'épouse, mais a trait à la somme que celle-ci devra verser à l'époux.

Et sous l'angle de la négociation, les recherches en matière de médiation familiale, en particulier celles menées par les féministes, portent une critique mettant en exergue l'inégalité entre les parties qui ont construit ensemble leurs conflits. L'interaction qui se déroule dans un cadre d'intimité sera déjà

empreinte d'un déséquilibre au plan du pouvoir (et/ou financier). À cela s'ajoute une coupure de la communication, à la suite du différend matrimonial qui risque de mettre un frein à la verbalisation des besoins et à l'écoute réciproque nécessaires au règlement du conflit. Conséquemment, l'échange peut, alors, devenir un obstacle à la négociation et limiter les solutions de règlement. L'éventualité d'une impasse dans les discussions rend utile et nécessaire l'intervention d'un tiers, en l'occurrence le juge. Et dans cette optique communicationnelle, le rôle du juge paraît être plus comme celui d'un facilitateur. Or, l'implication du magistrat dans le cas du divorce désamour se réduit à exercer sa fonction traditionnelle, c'est-à-dire régler un différend en fixant le montant équivalent au *ṣadāq al-mithl*. Cela lui permet d'une part, d'ordonner une somme à défaut de consensus et, d'autre part, à parvenir à concrétiser par une décision judiciaire la rupture. La corrélation entre la restitution du *ṣadāq* et la déliaison oriente vers un enjeu fondamental : la liberté de l'épouse en état de désamour. Ainsi qu'il a été souligné, les enfants et les questions financières liées à une monoparentalité semblent être minorés. L'enjeu principal du divorce désamour semble être strictement individuel : le bonheur pour soi malgré la représentation sociale négative de la femme divorcée. Dès lors, comment cheminer vers un compromis, des concessions, voire des compromissions pour gagner la paix et selon quelles règles ?

4.3.3 Le fonctionnement du jeu

En rappel, le jeu se caractérise par une interaction et donc une certaine autonomie dans l'échange. Ceci fait habituellement appel à une communication, verbale, vocale ou gestuelle qui permette de se mettre d'accord sur les règles du jeu. Toutefois, dans une rupture matrimoniale, la charge émotionnelle porte le risque de complexifier la recherche de solution, de surcroît lorsque, comme dans le mode de divorce désamour, c'est la femme qui décide de quitter le mari. Le désamour agit comme un effet disruptif et déstabilisant, de surcroît, lorsque dans cette partie l'époux dispose d'une avance, socialement et religieusement connue. Même si l'épouse est déjà informée, le partage de connaissance ne garantit pas un fonctionnement du jeu sans abus lorsque celui-ci semble être régi par la règle « à qui gagne toujours ». Parallèlement, la ratification des conventions internationales relatives aux Droits civils et politiques de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes; de la Convention relative aux droits de l'enfant et de la Convention internationale sur la protection des droits des travailleurs migrants et des membres de leurs familles s'accompagne de réserves ou de déclarations interprétatives. La divergence de leur contenu avec le droit interne touche particulièrement au statut matrimonial, aux droits des époux, à la religion, à l'éducation de l'enfant et au consentement conjoint des pays sur les modalités de règlement des potentiels conflits d'interprétation et d'application des

dispositions juridiques internationales. Il convient alors, de constater que l'exercice de ces mécanismes, de réserves et de déclarations, informe sur la préservation du principe de compétence exclusive du Droit algérien par le gouvernement algérien. Le partage de souveraineté est réfuté en des termes explicites :

« - l'interprétation des droits et responsabilités des époux mentionnés dans le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels ne doit pas porter « atteinte aux fondements essentiels du système juridique algérien. »¹⁴²

La même position de démarcation des politiques algériennes s'observe à l'égard de la Convention sur l'élimination de la discrimination envers les femmes dont les dispositions ne doivent pas aller « à l'encontre des dispositions du code algérien de la famille »¹⁴³. On la retrouve vis-à-vis de la Convention internationale sur la protection des droits des travailleurs migrants et des membres de leurs familles :

« - l'interprétation de la convention tiendra compte « des fondements essentiels du système juridique algérien » et particulièrement la Constitution, le C.a.f.,¹⁴⁴ le Code pénal¹⁴⁵ et la loi sur l'information. »¹⁴⁶

La réalité dégagée par le schéma juridique produit par les réserves et les déclarations interprétatives, indique, avec clarté, l'injonction faite au droit international, c'est-à-dire la prise en compte des oscillations du Droit algérien inscrit dans un système civiliste axiologiquement neutre, mais ouvert à la normativité religieuse. La primauté réservée au droit interne en matière familiale ne pressent ni révision de la

¹⁴² Réserve à l'article 23 §4 : « Le Gouvernement algérien interprète les dispositions de l'alinéa 4 de l'article 23 du Pacte sur les droits civils et politiques relatives aux droits et responsabilités des époux, comme ne portant en aucun cas atteinte aux fondements essentiels du système juridique algérien. »

¹⁴³ Le soulignement des termes relève de notre initiative pour mettre en saillance les domaines concernés par les réserves (le système algérien et le Code algérien de la famille).

¹⁴⁴ La déclaration interprétative de l'Algérie à propos de l'article 14 §1-2 : « Les dispositions des paragraphes 1 et 2 de l'article 14 seront interprétées par le Gouvernement algérien compte tenu des fondements essentiels du système juridique algérien, en particulier :

De la Constitution qui stipule en son article 2 que l'islam est religion de l'État et, en son article 35 que la liberté de conscience et de liberté d'opinion sont inviolables;

De la loi n°84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille, qui stipule que l'éducation de l'enfant se fait dans la religion de son père;

¹⁴⁵ Les articles 13, 16 et 17 seront interprétés en fonction « des dispositions du code pénal et notamment des sections relatives aux contraventions à l'ordre public, aux bonnes mœurs, à l'incitation des mineurs à la débauche et à la prostitution. »

¹⁴⁶ Les articles 13, 16 et 17 seront interprétés en fonction de la Loi n°90-07 du 3 avril 1990 relative à l'information et notamment son article 24 qui prévoit que « le directeur d'une publication destinée à l'enfance doit être assisté d'une structure éducative consultative » et son article 26 qui, dispose que : « les publications périodiques et spécialisées nationales ou étrangères, quelles que soient leur nature et leur destination, ne doivent comporter ni illustration, ni récit, ni information ou insertion contraires à la morale islamique, aux valeurs nationales, aux droits de l'homme, ou faire l'apologie du racisme, du fanatisme et de la trahison ; ces publications ne doivent en outre comporter aucune publicité ou annonce susceptible de favoriser la violence et la délinquance. »

Constitution (à travers son article 32) ni l'amélioration du C.a.f. Ceci a pour effet immédiat de protéger la souveraineté de l'État algérien dans ce champ familial, de limiter l'application du droit d'origine externe et d'écarter toute subordination à celui-ci. Quant à la conséquence ultérieure, elle met en évidence la détermination du législateur algérien à éviter le conflit de normes (étatiques et normativité axio-juridique positivées/traités ratifiés). Conséquemment les règles du jeu dans cette partie de divorce désamour sont déterminées à trois niveaux par la loi : en ce qui concerne la somme à verser; par la convention privée des parties en cas de fixation négociée du montant à verser; et par le juge. Et le rôle du juge est capital sur deux aspects : l'entendement du divorce désamour et l'impact social.

Outre l'intervention du juge pour trancher sur le désaccord sur la créance de l'époux, comme le recommande la loi, le magistrat de la Haute cour scrute la nature même du divorce désamour par la décision de le reconnaître comme un droit de l'épouse. Par ce fait et au niveau religieux, l'instance judiciaire semble revêtir l'habit d'une autorité religieuse dans la confirmation ou la validation d'un courant doctrinal, jusqu'à présent minoritaire. La pensée majoritaire faisait appel à l'accord de l'époux comme préalable au divorce désamour. Mais, l'*iğtihād* du juge met en lumière une interprétation distincte déjà présente dans la normativité en *islām* et appuie les normes civiles d'égalité. Ce qui renvoie au rôle traditionnel du juge, celui d'être aussi protecteur des droits constitutionnels et pose, de manière implicite, la question de l'inconstitutionnalité du C.a.f. Dit en d'autres termes, en se prononçant sur le divorce désamour, le magistrat effectue un contrôle indirect sur la législation en familial. Le respect, par celui-ci, des droits garantis par la Constitution, va donc reposer sur l'effort d'*iğtihād* du juge pendant l'examen d'un recours. Indirectement, cela touche à la constitutionnalité du C.a.f. sur laquelle s'étend ainsi la compétence judiciaire alors qu'il se situe à l'extérieur du système judiciaire. Dès lors, en donnant ainsi pleine valeur au droit à l'égalité, le juge se porte à la défense de la préséance de la Constitution sur la loi ordinaire, même si le texte de celle-ci renferme une connotation religieuse et que l'*islām* relève de l'identité étatique. Sa participation, quoique discrète à un débat constitutionnel, latent depuis l'indépendance et prégnant depuis le 22 février 2019, date de l'avènement du *hirak*, autour du changement de régime politique, pourrait augurer une interprétation ouverte des autres dispositions du C.a.f. en harmonie avec les droits fondamentaux et les droits des femmes. Ceci pourrait signifier que le magistrat veille, également, à la transformation des rapports sociaux de sexe.

À la lumière de ce raz-de-marée judiciaire silencieux marquant la reconnaissance du droit de l'épouse à divorcer de manière autonome, au même titre que le mari, et en conséquence, le second aspect de l'activité judiciaire du juge pourrait produire des répercussions au niveau social. En effet, le revirement

jurisprudentiel de 1996 questionne les rapports sociaux de sexe en plaçant, l'époux et l'épouse, à la même échelle horizontale, celle d'un statut juridique similaire. La participation des femmes à la vie politique et sociale, leur mobilisation pendant la guerre de libération du pays, leur implication dans l'école, le marché du travail et le foyer familial a peu écarté les préjugés sur elles ainsi que les idées véhiculées par une société engluée dans des « dystopies culturelles » (Arezki, 2002 : 104) reliées au pluralisme (amazigh, arabe, français) qui les forment. Tirillé entre des normes contradictoires de la tradition et de la modernité, le statut des femmes subi les contrecoups de l'ambivalence sociale. Un aspect discuté antérieurement dans ce chapitre. Mais, la position du juge aurait pu être poussée plus loin encore. On déplore, tout de même, que l'engagement pour établir l'égalité, c'est-à-dire reconnaître un droit au divorce, aurait pu s'accompagner d'une invalidation de la restitution de somme ou de *ṣadāq al-mithl*. Le magistrat de la Cour suprême d'Algérie ne peut et ne doit se limiter dans cet élan égalitaire. Il dispose de tous les outils légaux pour le faire. Sa compétence lui permet de faire un choix dans la normativité en *islām* et un courant marginal de l'école malékite, position doctrinale familière et répandue en Algérie, envisage clairement, la non-obligation de restitution du *ṣudāq*. Ceci est concevable puisque dans le cadre du C.a.f. aucun équivalent n'est prévu pour l'époux. La sanction à laquelle il serait soumis survient en cas d'abus d'exercice du droit de divorce. Et en recourant au *ḥul'*, l'épouse ne semble commettre aucun abus de droit. Aussi, le juge pourrait, d'une part déclarer inopérante l'article 54 C.a.f., et par la même occasion l'article 53 C.a.f. et d'autre part, reformuler l'article 48 C.a.f. afin de rendre plus égalitaire les pouvoirs entre les époux dans un contexte de divorce désamour. Cela rendrait davantage de justice à l'égard des femmes :

« Art. 48. (Modifié)- le divorce est la dissolution du mariage, sous réserve des dispositions de l'article 49, ci-dessous. Il intervient par la volonté de l'époux, par consentement mutuel des deux époux ou à la demande de l'épouse dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54 de la présente loi. » (C.a.f. 2005)

En effet, le juge peut le faire puisque, dans le domaine de la famille, il entretient un rapport étroit avec le religieux. Et dans ce cadre normatif, la justice ne peut s'exercer qu'en cohésion avec les principes islamiques, notamment ceux qui dictent une morale stricte :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ

بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ

أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن

يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا

فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِن

تَلُّوْا أَوْ تُغْرِضُوا فإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا

تَعْمَلُونَ خَبِيرًا » (Q 4 : 135)

« Ô vous qui croyez ! Observez strictement la justice quand vous témoignez devant Allah, même si c'est contre vous-mêmes, vos parents ou votre famille proche, ou qu'il s'agisse d'un riche ou d'un pauvre. » (Q 4 : 135, trad. Masson)

Par ailleurs, on peut s'interroger aujourd'hui, sur la pertinence de dispositions de la législation algérienne, qui confèrent au juge le droit de poser une norme de divorce, à la place du législateur. Aussi, je propose une révision de l'article 48 C.a.f. sur le divorce qui pourrait éventuellement prendre la formulation suivante :

« Art. 48- Le divorce est la dissolution du mariage, sous réserve des dispositions de l'article 49, ci-dessous. Il intervient par la volonté de chacun des époux et par consentement mutuel des deux époux. »

En attendant, cette retenue du magistrat mérite de revenir sur l'acuité de la question de la sauvegarde de la règle d'inégalité juridique du C.a.f. Ce qui nécessite de l'exprimer en des termes précis et à l'exemple d'Arnaud dans son analyse du Code civil Napoléon, chercher pour quel ordre cette règle d'inégalité juridique joue-t-elle ?

4.3.4 La règle de l'inégalité juridique pour la paix du nouvel ordre néo-patriarcal

La question des femmes a été et demeure un enjeu de luttes politiques. Sans revenir sur son instrumentation à l'époque coloniale, elle se continue aujourd'hui au sein même de l'appareil de l'État dans une tension entre les partisans pour un statut libérateur des femmes et les défenseurs d'un autre plus traditionnel. Conséquemment, l'enjeu porte sur l'émancipation des femmes et donc sur son statut en tant que citoyenne pleine et entière. Un préalable qui lui permet d'avoir un accès libre et volontaire à la table de jeu et de participer de manière éclairée et autonome à la production des règles du jeu. On pourra envisager de transcender une égalité formelle et aller vers une égalité substantielle. Or, jusqu'à présent, les politiques gouvernementales en matière familiale se formulent dans une équivocité, déjà signalée, entre une égalité constitutionnelle et une inégalité des lois ordinaires. La contradiction exige donc de renvoyer la question du statut des femmes à celle de la citoyenneté.

Terme polysémique, la citoyenneté se définit dans une typologie regroupant la citoyenneté (libertés attachées à la personne), la citoyenneté politique (droits politiques), la citoyenneté sociale (droits

économiques et sociaux) et la citoyenneté culturelle (droits culturels) (Audigier, 1998 : 2). On peut, aussi, la comprendre comme un ensemble de droits définis par un cadre juridique qui peuvent devenir un « axe de revendication ou de lutte » (Bier, 2014 : 8), comme par exemple, avec les mouvements d'inclusion (capacité légale) et contre l'exclusion (droit de vote des femmes) qui ont jalonné l'histoire de la citoyenneté (Bickel, 2007). La citoyenneté peut également signifier « médiation verticale entre l'État et l'individu, mais aussi une médiation horizontale entre les individus eux-mêmes. [Et à] l'intersection de laquelle peut émerger et se développer [...] l'empowerment » (Margues-Pereira et Pfefferkorn, 2011 : 7). La convergence de l'ensemble des facettes de la citoyenneté tend à observer celle-ci comme un vecteur d'émancipation. La citoyenneté invoque donc, une élaboration historique fortement liée à une organisation politique souveraine au sein de laquelle les individu.e.s. sont des personnes dotées de droits. Ceci marque une rupture avec toute organisation sociale fondée sur la tradition, les privilèges et la hiérarchie (Bier, 2014 : 9), comme on pourrait le laisser percevoir dès qu'il s'agit de sociétés à majorité islamique. Or, l'exemple algérien emprunte la forme d'une entité politique souveraine, mais qui intègre néanmoins une vision des relations femmes hommes inscrite dans une subordination, une classification qui imprègne la citoyenneté à l'algérienne d'une ambiguïté. Comme précédemment exposé, l'article 32 de la Constitution 1996 confère une égalité pour tous, mais accorde une prééminence aux hommes. Ceci a pour effet de créer une égalité partielle qui met en échec l'apparence d'égalité légale et réelle à l'égard des femmes. Et cela produit également le risque d'une discrimination fondée sur le sexe, pourtant interdite par la loi fondamentale. Conséquemment, la disposition constitutionnelle va participer à la structuration d'une sous-citoyenneté, comme on pourra le voir à travers l'illustration paradoxale des droits politiques. Alors que le droit de vote des Algériennes est acquis depuis juillet 1958, leur implication dans le monde politique fait état d'une sous-représentation politique.

D'un côté, cette qualité d'électrices s'exerce passivement. Ainsi, jusqu'en 1989¹⁴⁷, le vote conjugal (suffrage par le biais de l'époux) et le vote familial (suffrage par le biais de l'époux et du fils) sans procuration (Graba, 2013 : 7) étaient tolérés. Leur suppression survient successivement en 1991¹⁴⁸ (vote

¹⁴⁷ Loi n°89-13 du 07 août 1989 portant Loi électorale, JORADP n°32 du 07 août 1989.

¹⁴⁸ Loi n° 91-06 du 02 avril 1991 modifiant et complétant la Loi n° 89-13 du 07 août 1989 portant Loi électorale, JORADP n°14 du 3 avril 1991. Cette loi permet le vote par procuration uniquement pour les résidant à l'étranger, les membres de l'ANP et des corps de sécurité, les malades hospitalisés ou soignés à domicile et aux grands invalides et infirmes.

familial) et en 1996¹⁴⁹ (vote conjugal). La décision judiciaire d'un « vote personnel et secret »¹⁵⁰ sera consacrée par la loi électorale de 1997¹⁵¹. En parallèle, la participation à l'élite politique reste « très minoritaire [et] sans efficacité » (Graba, 2013 : 8). Les dernières élections législatives, en date du 4 mai 2017 le confirment avec une occupation féminine de 121 sièges (toutes organisations politiques confondues) sur 462¹⁵². Cette présence féminine répond à une attente des mouvements associatifs féminins, mais elle serait l'expression d'une volonté du pouvoir politique de « consolider le principe d'égalité » (Benzenine, 2013). Pareille supposition questionne l'inaptitude de l'État à octroyer plus de postes de responsabilité aux femmes en cohésion avec leur scolarisation élevée et leur présence dans les domaines socio-économiques comme le montre la féminisation des secteurs de la santé, de la justice et de l'éducation. Sans compter que cette volonté pourrait aussi bien s'aligner sur une injonction internationale d'adopter des réformes favorables aux femmes pour que l'Algérie puisse demeurer dans le giron de la communauté internationale. Par ailleurs, sur les intentions réelles de l'État, Louisa Hanoun¹⁵³, la seule femme à la tête d'un parti politique (Parti des travailleurs) rappelle que celui-ci est à l'auteur du C.a.f., « texte de loi des plus réactionnaires et des obscurantistes qui a bafoué les droits des femmes ».

De l'autre côté, la sous-représentation des femmes au sein de l'élite politique avise d'un autre paradoxe. Le discours politique confère un statut aux Algériennes, d'ailleurs comme on peut le constater dans les documents officiels, à l'exemple de la première constitution (1963) de l'Algérie indépendante qui souhaite « accélérer l'émancipation de la femme »¹⁵⁴, de la Constitution de 1976 qui lui garantit « droits politiques, économiques, sociaux et culturels » (art. 42)¹⁵⁵ et de la Constitution de 1996 qui insiste sur l'égalité entre les hommes et les femmes ancrée dans un « patrimoine commun » à toute.s constitué par les libertés et droits fondamentaux (art. 38)¹⁵⁶. Pourtant, avec la promulgation du C.a.f. en 1984, le statut juridique des

¹⁴⁹ La décision du Conseil constitutionnel n° 4 D.L.C.C.91 du 28 octobre 1991 relative à l'alinéa 2 de l'article 54 de la loi n°89-13 du 7 août 1989 modifiée et complétée, portant la loi électorale, JORADP n° 53 du 30 octobre 1991.

¹⁵⁰ Article 35 de l'Ordonnance n°97-07 du 6 mars 1997 portant Loi organique relative au régime électoral, JORADP n°12 du 6 mars 1997.

¹⁵¹ Ordonnance n°97-07 du 6 mars 1997 portant Loi organique relative au régime électoral, JORADP n°12 du 6 mars 1997.

¹⁵² Communiqué du Conseil constitutionnel, « Proclamation des résultats provisoires de l'élection des membres de l'Assemblée populaire nationale », du 4 mai 2017,

< http://www.conseil-constitutionnel.dz/CommuniqueFr_2_2017.htm >

¹⁵³ Seule femme également à se présenter à trois reprises aux élections présidentielles.

¹⁵⁴ Constitution du 10 septembre 1963, JORADP n° 64 du 10 septembre 1963, p.888.

¹⁵⁵ Ordonnance n° 76-97 correspondant du 22 novembre 1976 portant promulgation de la Constitution de la République algérienne démocratique et populaire, JORADP n° 94 du 24 novembre 1976, p. 1048.

¹⁵⁶ Décret présidentiel n° 96-438 du 7 décembre 1996 relatif à la promulgation au JORADP de la révision constitutionnelle adoptée par référendum du 28 novembre 1996, JORADP n°76, du 8 décembre 1996, p. 10. La constitution a fait l'objet de plusieurs révisions : Loi n° 02-03 du 10 avril 2002, JORADP n°25 du 14 avril 2002; Loi

Algériennes a été débattu à huis-clos, dans l'enceinte de l'Assemblée nationale abritant une composition essentiellement masculine¹⁵⁷. Ce double paradoxe illustrant l'accession et le retrait de l'espace public trouverait explication dans le statut des femmes perçus dans une citoyenneté réduite et ce même si, en comparaison, la femme algérienne peut être :

« Maitresse de son patrimoine et de sa gestion, [et qu'elle] se retrouve en situation d'infériorité grave dans le droit de la famille et surtout dans le droit des successions, ce qui fait dire que la femme peut être Président de la République mais qu'elle doit être assistée juridiquement par son père pour se marier. » (Graba, 2003 : 100)

Néanmoins, une voix critique mesure cette citoyenneté en termes de « troc », c'est-à-dire forgée dans un alliage de « vagues injonctions tirées de la Shari'a, de mœurs coutumières et de mesures positives » (Cheriet, 2009 : 90). Et que ce troc entre les Algériennes et l'État couvre un sacrifice, celui de disposer d'une citoyenneté sans impact sur la cosmogonie conjugale et familiale en échange d'un statut dominant dans la sphère publique (*Ibid.*, 2009 : 92). Toutefois, la déduction d'une citoyenneté marchandée paraît hâtive et sans considération d'éléments cruciaux.

En effet, sous l'angle de la dichotomie, le Droit algérien semble tergiverser entre une égalité pour tous et une exclusion des femmes, entre une citoyenneté pour tous et une sous-citoyenneté de ces dernières, et entre des droits politiques pour tous et un déni factuel pour celles-ci. Pareille configuration laisse perplexe quant à l'expression et l'exercice d'un quelconque contre-pouvoir ouvrant à une négociation et à des arrangements. Dans le contexte des années 1990, les seules porte-paroles désignées ou auto-proclamées se trouvent dans le féminisme d'État (UNFA) organisation assujettie au parti unique (FLN), ce qui est qualifié de féminisme laïque par opposition au féminisme islamiste reliée aux partis islamistes. Par leur proximité aux partis qui les ont fait naître, le premier et le troisième reprennent en écho les positions de leur structure d'affiliation. Quant à la seconde, présumée autonome, certaines d'entre-elles après une participation à la lutte de l'indépendance nationale passent à une lutte contre une citoyenneté à part et en faveur d'une citoyenneté à part entière (Hadir Abdou, 2010). « La révolution des femmes »¹⁵⁸ donne

n° 08-19 du 15 novembre 2008, JOARDP n°63 du 16 novembre 2008; Loi n°16-01 du 6 mars 2016, JORADP n°14 du 7 mars 2016. Par décret présidentiel n° 20-442 du 30 décembre 2020 est promulgué la révision constitutionnelle, JORADP n° 82 du 30 décembre 2020.

¹⁵⁷ Il y avait 4 femmes sur 285 membres selon la liste affichée par le site de l'Assemblée nationale populaire lors du mandat de 1982 à 1987. Lors de la cinquième législature (2002-2007), elles étaient 26 sur 458 membres, < <http://www.apn.dz/fr/les-membres/ancienne-legislature/liste-des-deputes-de-l-apn-1977-1982> >

¹⁵⁸ À Casablanca en 1958 et face à un public essentiellement masculin, la représentante de l'Union des femmes algériennes leur formule une observation en termes de menace : « vous faites la Révolution, vous luttez contre l'oppression colonialiste, mais vous maintenez votre oppression sur les femmes : méfiez-vous, après l'indépendance,

naissance à un féminisme opposé aux traditions algériennes et milite pour les études, le travail salarié et les relations égalitaires au sein du couple (moderne) et de la société. L'accueil et même l'influence du féminisme français (en raison de la proximité linguistique) dans sa dimension anticapitaliste s'imprègnent de la structure de la société englobant, à la fois, un système socialiste, un autre capitaliste (hérité du colonialisme) et un ensemble de traditions locales musulmanes. Le mouvement inscrit dans le dogme marxiste dans ses déclinaisons stalinienne, trotskyste et maoïste est porté par des intellectuel.le.s militant.e.s peu concerné.e.s. par la révolution féministe (la dénonciation de la femme-objet, la marchandisation du corps des femmes, l'exploitation et l'humiliation liées au sexe), mais plus par la condition féminine majoritaire dans le secteur tertiaire et l'administration (Talahite, 1995). Ce qui explique que dans les années 1980 et 2000, au moment de la promulgation du C.a.f. et de sa révision, les revendications féministes endossent le manteau des droits individuels, dans une société quelque peu holiste.

Face au C.a.f. qui introduit la répudiation, la notion d'obéissance de l'épouse et met en place une hiérarchisation dans la famille, l'avancée féministe a pris vingt ans avant d'aboutir à une réforme ramenée à l'obtention de minces gains, tels que l'octroi du domicile conjugal à l'épouse et aux enfants et ultérieurement par un train d'amendements législatifs¹⁵⁹. Les stratégies féministes évoluent progressivement et en douceur. De la révolution contre l'ennemi commun (colonisateur) à la révolution contre « l'ennemi principal », le système du patriarcat (Delphy : 2013), la voie est pavée par des interrogations du droit. Un droit composé d'une part, par une neutralité (mais compromise par le genre et la religion) et d'autre part, par une idéologie patriarcale lui conférant un rôle secondaire. Dès lors, comment comprendre ce code qui sert de pré-texte à une subordination naturalisée des femmes, parce que présumée tirée des *'āyāt qor'ānia*?

L'étude du Droit algérien à travers les dispositions pertinentes de ses composantes, le C.c.a et le C.a.f, conduit à considérer que le statut des femmes s'insère dans un dispositif genré caractérisé par des inégalités juridiques qui touchent à différentes dimensions du droit de la famille. Que ce soit au niveau du mariage (la liberté du choix de l'époux) ou des rapports matrimoniaux, de la dissolution du mariage ou

il y aura sans doute une révolution : ce sera la révolution des femmes. » : Liaison syndicale (groupe d'information, 1960 : 10).

¹⁵⁹ Par exemple, en 2004, le harcèlement sexuel est incriminé. En 2012 la loi sur le quota et le fond garanti permet le paiement de la pension alimentaire en cas de défaillance de l'ex-époux. En 2014, les femmes qui ont subi un viol par les terroristes ont droit à une indemnisation. En 2014, la discrimination est incriminée. En 2015, la violence conjugale est une infraction pénale de même que le vol entre époux, le harcèlement dans la rue et la violence psychologique.

encore du système successoral, les normes juridiques des épouses présumées musulmanes du fait de leur algérianité s'élaborent à l'opposé de celles visant les époux affectés d'une présomption similaire. Ainsi, au niveau du choix de l'époux, les épouses musulmanes font face à une prohibition concernant la religion de celui-ci alors que les époux musulmans disposent d'un large éventail au sein du marché matrimonial (art. 30 C.a.f.). Concernant le contrat de mariage, même si le consentement est exigé pour les deux époux, la loi exige la présence du wali en sa qualité de tuteur (art. 9 bis et 11 C.a.f) de l'épouse majeure ou mineure. Et par rapport à l'épouse mineure, le maintien d'une possible union évoque, per se, la réminiscence de la catégorie doctrinale de *ğabr* (contrainte) pourtant écartée par le C.a.f. (art. 13). Par ailleurs, la relation matrimoniale comporte des obligations qui s'étendent à la famille élargie (art. 36 (5) (6) et (7) C.a.f.). La nationalité était jusqu'en 2005 uniquement transmise par le père. Elle le devient également par la mère (art. 6 Code de la nationalité algérienne). En ce qui concerne le divorce, le C.a.f. confirme et conforte jusqu'à aujourd'hui son exclusivité à l'époux (art. 48, 51 C.a.f.). L'épouse peut prétendre à la déliaison de la relation matrimoniale sur preuves de *darār* (art. 53 C.a.f.) ou à la condition de verser une somme ou de l'équivalent du *ṣadāq al-mīṭl* (art. 54 C.a.f.). De surcroît, quel que soit le mode de divorce, l'épouse est tenue de respecter une retraite ou délai de viduité en restant chez elle (art. 58 à 61 C.a.f.). L'époux ne répond pas à cette exigence. Autre illustration de l'inégalité juridique au sein même du C.a.f., la perte pour l'épouse, du droit de garde, si elle envisage un remariage sans que ce risque soit comparable pour l'époux (art.65 C.a.f.) On peut également citer la situation de l'occupation d'un emploi par la mère pouvant compromettre le droit de garde des enfants (art. 67 C.a.f.). Par ailleurs, l'épouse en tant que citoyenne, selon la Constitution, dispose d'un droit de vote. Toutefois, sa participation politique (Lamili, 2017)¹⁶⁰ sous forme d'intégration aux partis politiques¹⁶¹ et aux portefeuilles ministériels¹⁶² rencontre des « parois de verre », voire un « ciel de plomb » (Cappelin, 2010). Indépendamment du niveau de scolarité des femmes, la « prévalence différentielle des sexes » (Héritier, 1996 : 22), c'est-à-dire

¹⁶⁰ La loi organique du 12 janvier 2012 applique la disposition de l'article 31 bis de la Constitution amendée en 2008 : « L'État œuvre à la promotion des droits politiques de la femme en augmentant ses chances d'accès à la représentation dans les assemblées élues ». Avec les élections législatives de 2012, 149 sièges revenaient aux femmes. Celles de 2017 voient leur nombre tombe à 118, malgré des candidatures féminines diplômées. Par ailleurs, cette dernière campagne électorale s'est caractérisée par des affiches montrant quelques-unes d'entre-elles sans visages. Est-ce que ces candidates fantômes en portent la responsabilité ? Comment peut-on accorder confiance à un visage anonyme ? Ou est-ce que la présence de ces femmes fait partie d'une stratégie partisane contrainte par la loi, à avoir un quota de 30% de candidates ? Les observateurs relèvent un autre facteur, celui du positionnement des femmes à l'extrémité des listes électorales.

¹⁶¹ On pourra noter que Louisa Hanoune est la première et la seule femme à avoir fondé un parti politique d'extrême gauche (Organisation socialiste des travailleurs) d'abord clandestin puis reconnu, en 1989, sous forme de Parti des travailleurs (PT).

¹⁶² Z'hour Ounissi a été la première femme chargée, en 1982, du Secrétariat des affaires sociales.

la différence en termes de hiérarchie donnant pouvoir aux hommes sur les femmes, prévaut à travers la sous-représentation politique. Ce phénomène qui indique, également, une réticence réciproque. Celle liée à un recrutement porteur de stéréotypes suggérant la place au foyer. En même temps, le manque de temps, de moyens matériels et d'absence de réseaux font hésiter les plus volontaires. Ce qui contribue à maintenir l'entre-soi attendu par les politiciens masculins.

La lecture des textes législatifs et particulièrement celui du C.a.f. suggèrent l'implication de celui-ci dans la mise en œuvre concrète de l'inégalité juridique qui façonne la normativité axio-juridique. Son contenu refléterait plutôt une conception conservatrice de rapports sociaux de sexe qui veut privilégier « la préservation d'une structure familiale patrilinéaire et agnatique » (Cheriet, 2009 : 90). Pareille vision semble s'inscrire dans une structure étatique dominée par un « ordre néo-patriarcal [qui] n'est ni moderne ni traditionnel » (Sharabi, 1996 : 83; Bennoune, 1999) et qui forge un « moi social » (Bergson, 1932 : 2) élaboré dans un modèle de soumission au patriarcat. Et dans l'exemple particulier de la société algérienne, le nouvel ordonnancement de celle-ci semble axé sur des valeurs présumées puisées dans le texte fondamental du *Qor'ān*.

Or, ces prétextes religieux configurent une hiérarchisation des sexes, une asymétrie des droits entre les hommes et les femmes, une domination et une exploitation de ces dernières. Dès lors, le Droit algérien et le C.a.f. non seulement favorisent les rapports asymétriques entre les sexes pour légitimer une société dans lequel le « contrat patriarcal classique, (« subordination contre protection ») (Macé, 2017 : 178) est rompu par des bouleversements (éducation et salariat féminins) et une crise (économique, politique, culturelle et religieuse), mais il réitère la prédominance du père, du frère, de tous les mâles proches et du juge pour celles qui en sont dépourvu, symbolisée par la figure du wali. Dès lors, la législation algérienne, à la lumière de l'analyse des dispositions pertinentes du C.c.a. et du C.a.f., relativement aux relations hommes femmes, porte, indépendamment des efforts de changements toujours infimes, l'empreinte de ce qui peut être identifiée comme l'« entronque patriarcal ou patriarcal jonction » (concept créé par Julieta Peredes et cité par Falquet, 2015 : 86-87), c'est-à-dire la convergence entre un patriarcat local, né d'un mélange de culture et d'interprétations *qor'āniq*, et le patriarcat colonial. Le processus historique des arrangements de sexes place le statut des Algériennes, et particulièrement celui des épouses, dans une intrication, un piège, un système structurellement genré élaboré dans une chaîne d'oppressions articulées, ainsi qu'il a été rappelé, nourri par des considérations, simultanément, de sexe, de classe, de religieux et de culture. Ce constat fait penser que la règle du jeu dans la partie sur le divorce désamour, qui est également au fondement de l'ordre politique, s'inscrit dans une autorité masculine structurée par

une idéologie néo-patriarcale présupposant une condition féminine sous forme d'état de mineure éternelle de la femme et de l'épouse et ce même si le degré d'instruction des filles tend à mettre en question la hiérarchie posée dans le modèle culturel de la soumission de ces dernières à leurs pères. Elle pourrait même servir de levier d'émancipation qui pourrait ébranler « l'ordre patriarcal [...] et avec lui, par une sorte d'homothétie géante, l'ordre "néo-patriarcal" de la société entière. » (Fargues, 1994 : 194).

Conclusion

La tentative d'appréhension du Droit algérien sous l'angle du divorce désamour ne pouvait se faire dans un cadre strictement juridique. La place significative de la normativité en *islām* relative aux relations interfamiliales nécessitait d'orienter la démarche d'analyse vers d'autres disciplines scientifiques comme l'interprétation et les sciences religieuses, mais tout en circonscrivant les limites pour demeurer dans le sujet étudié. À cette occasion, la démarche adoptée pour analyser la norme de l'inégalité juridique a nécessité de l'interroger à travers trois pôles : le paradoxe du Droit algérien, l'interprétation scolastique médiévale du divorce désamour et la pérennité de l'arrangement de sexes dans la sphère familiale. Le premier pôle a contribué à cerner la place du référent religieux, illustré par le phénomène du C.a.f., dans un système juridique élaboré dans un magma normatif hétérogène. Façonné dans une continuité-discontinuité depuis la période coloniale jusqu'à une phase contemporaine, ce système se caractérise par une structure, à la fois classique et insolite. Classique parce qu'il demeure à l'image du système colonial, dans la forme et dans le fond. Insolite en raison de la position du C.a.f. dans l'organisation normative. Tout en étant incorporé au corpus légal, ce code figure dans une extranéité à la pyramide des normes. Indépendamment de cette esthétique, la singularité du contenu du C.a.f. fait état d'emprunts au niveau de la mise en forme juridique et de la conservation des catégories civilistes et de la substantialité à la normativité en *islām*. Ceci a rendu utile, à partir de ce second pôle et relativement à cette présupposée essence religieuse, d'aller chercher le sens auprès de la source censée la structurer. Ce faisant a permis la mise en lumière des stratégies déployées par les commentateurs médiévaux pour maintenir l'arrangement ancestral des sexes, à l'inverse de l'éthique *qor'ānia*. La normativité axio-juridique fonde sa particularité inégalitaire sur un terreau historique et religieux sur lequel s'élève une édification souveraine clivée entre la tradition et la modernité. En considération de ce modèle complexe favorable à l'émergence du concept d'inégalité juridique, le troisième pôle a rendu possible de noter le rattachement de celui-ci à une structure conçue, sur le plan politique, juridique et sociale, sur un projet de domination masculine des femmes en général et des épouses en particulier. Le concept d'inégalité juridique au centre du référent religieux exposé par le C.a.f. participe d'un mode de pensée, à la fois

positiviste et traditionnel, qui dans une configuration néo-patriarcale maintient la règle napoléonienne de l'autorité paternelle et maritale. Même si toutefois, il faut noter la contribution depuis quelques années, des tribunaux et de la Cour suprême d'Algérie, à brouiller cette cartographie des oppressions des femmes et des épouses.

Ce chapitre a tenté de mettre en évidence les indices, historique, religieux, culturel, explicatifs du statut contemporain des Algériennes afin de pouvoir comprendre leur prise en compte de la normativité axio-juridique en terrain d'exil. Et ce, afin de mesurer l'effectivité et la pertinence de celle-ci dans des situations de rupture matrimoniale au Québec, en lien avec une capacité d'agir de celles-là et attirer l'attention sur leur « grammaire conceptuelle [et dans sa mise en pratique] dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont habite les normes » (Mahmood, 2009 : 32 et 276).

5. NORME ENGENDRÉE : DILEMME DANS LE HORS-JEU OU LA REDÉFINITION DU JEU DE L'INÉGALITÉ JURIDIQUE EN EXIL

Introduction

Les chapitres antérieurs se sont focalisés sur le découpage de la démarche de recherche pour aborder le divorce désamour. Le regard diachronique et synchronique posé sur le Droit algérien a permis d'établir, à travers cette épaisseur, les jalons qui ont servi, comme fil conducteur, à l'identification et à la conceptualisation de la notion de l'inégalité juridique au sein de la normativité axio-juridique canalisée dans le droit des relations familiales en Algérie. Le chapitre prolégomènes a aidé, au plan épistémologique, à clarifier les concepts examinés dans le présent travail afin de mesurer l'enjeu et l'actualité de notions abstraites dans la compréhension concrète du divorce désamour. Au chapitre premier, l'approche a tenté de les raccrocher à un statut, celui de la femme musulmane, de l'épouse indigène, de l'épouse algérienne qui divorce d'après le C.a.f. et de la musulmane, pratiquante d'ascendance algérienne qui divorce en exil. Car la littérature consacrée aux femmes musulmanes, avec toutes les notes de discordance qu'elle laisse entendre, n'a encore rien dit sur cette catégorie particulière. Mais l'entreprise de ce chapitre implique certaines exigences. La première est de repérer la nature du référent religieux, de mettre en lumière son usage politique en vue d'une mutation normative, commencée par une positivisation commencée pendant la période coloniale et continuée après l'indépendance. Ce détour par les origines et métamorphoses du référent religieux ramène à la problématique de la régulation des relations familiales dans une perspective de double contrôle, celui de l'*islām* et des femmes. L'inégalité au sein de la sphère

domestique est centrale dans la structuration du pouvoir au sein de la famille et dans les espaces public et politique.

La seconde exigence se rapporte aux actrices participantes. Globalement, le phénomène de la mobilité des femmes musulmanes, ou présumées l'être, est fréquemment associé à celui des hommes dans le cadre d'un regroupement familial. Le déplacement géographique (expatriement), la dislocation du lien social par la discontinuité du parcours se vivent de manière paradoxale, à la fois analogue et distincte. Analogue par les problèmes rencontrés au niveau de l'accès au marché du travail lorsque la tenue vestimentaire intervient comme marqueur religieux. À l'opposé, l'immigration féminine a longtemps été invisibilisée en raison de la neutralité des études sur la migration masculine (Gabaccia *et al.*, 2006). Toutefois, la féminisation de l'exil met en avant un double renversement, celui d'une corroboration, même chez les personnes d'ascendance algérienne et celui de l'image stéréotypée de leur immobilisme. Depuis les années 90, décennie marquée par la guerre civile en Algérie, il n'est pas rare d'observer le départ massif des femmes, à la suite d'un projet individuel ou familial. Ce déplacement irréversible influe sur la figure des participantes comme personnes confinées dans une immobilisme, une passivité, une docilité et une servitude qui ne laisse place ni à la réflexion ni à l'action.

La revue du construit juridique du statut des Algériennes a permis de dégager la question de recherche, à savoir que devient le référent religieux déterritorialisé. La mise en relation des dimensions religieuse (normativité en *islām*), juridique (Droit algérien), ontologique (exil) reliées à la rupture matrimoniale conduit à s'interroger sur la nature du référent religieux différencialiste entre les deux sexes. Dans cette quête, les concepts d'universalité, de neutralité et de genre vont contribuer à l'élaboration d'une ossature théorique adaptée au contexte d'étude et inspirée d'une approche féministe et décoloniale du Droit algérien et de la lecture machiste du *Qor'ān* particulièrement dans le domaine des droits des femmes-épouses. Cette perspective a conduit à la proposition de la conceptualisation de l'inégalité juridique ou *darār* en tant qu'expression du référent religieux positivée dans le dispositif législatif algérien sous la forme du C.a.f.

La rareté de la littérature sur les musulmanes d'ascendance algérienne a soulevé un enjeu majeur qui réside dans leur comportement, en contexte exilique, au travers de leur rattachement à la normativité axio-juridique et à l'interprétation classique religieuse du divorce. Aux fins de son analyse, le chapitre III décrit la démarche qualitative adoptée à travers une série d'entretiens individuels semi-directifs auprès de douze femmes, musulmanes et pratiquantes d'ascendance algérienne résidant au Québec depuis les années 1990 et ayant demandé le divorce depuis les années 2000. Il inclut aussi une description des

techniques d'analyse retenues, le déroulement des entrevues et les considérations éthiques de la chercheuse de l'intérieur. En conséquence la compréhension du Droit algérien a nécessité de prendre en considération, au chapitre IV l'inscription du statut des Algériennes et son contrecoup sur la rupture matrimoniale dans un passé colonial, qui a également renforcé le patriarcat local et a servi à sa perpétuation dans une logique néo-patriarcale. Ce foisonnement et cet entrecroisement normatifs contribuent à la formulation de la problématique de cette recherche. Et à la question posée qui a guidée ce travail, la proposition élaborée est que la dimension économique sera déterminante dans le choix de la rupture matrimoniale plutôt que le maintien dans une relation dénuée d'amour. La poursuite de la logique de cette hypothèse fera ressortir une conduite des participantes en lien avec leurs points de vue sur l'interprétation classique religieuse et sur la normativité axio-juridique du C.a.f. Aussi ce cinquième chapitre se propose de valider l'hypothèse avancée et d'envisager d'exposer le dilemme religieux dans lequel les participantes se trouvent au moment d'entreprendre le processus du divorce désamour. Leur rupture matrimoniale a été la source d'un questionnement pragmatique significatif dans sa concrétisation. Ceci permet d'entrevoir l'exil comme une conjoncture propice à l'émergence, la manifestation et l'expansion de nouvelles subjectivations. Leur mise en œuvre résulte des questionnements sur la nécessité ou non du divorce religieux, le versement d'une somme au conjoint et la saisine des tribunaux algériens ou québécois.

Sans nécessairement conceptualiser, identifier et verbaliser le ressenti d'une inégalité juridique du C.a.f., telle qu'examinée précédemment, les participantes font allusion à l'égalité femmes hommes tant au niveau du droit que de la société au Québec. L'antagonisme juridique et sociétal perçu entre la société d'origine et la société d'arrivée disposent les personnes rencontrées à une remise en cause ontologique et épistémologique du divorce désamour. En effet, l'expérience exilique les a personnellement confrontées à des événements inattendus favorisant, voire provoquant la rupture matrimoniale. Les témoignages des participantes pointent les facteurs endogènes tels que l'interruption de la communication au sein du couple, ou encore les dissensions au niveau éducatif, identitaire et scolaire des enfants. Mais, les entretiens autour de ce vécu exilique particulier abordent, également, les facteurs exogènes qui rapportent les entraves socioprofessionnelles rencontrées par chacun des époux, la vulnérabilité financière (notamment par les bas salaires) obstruant les perspectives familiales, ou encore les difficultés sociétales liées à l'intégration rencontrés par l'un ou/et l'autre. La combinaison de ces causes à la décision unilatérale de mettre fin à la relation conjugale convoquent une mise en question des connaissances religieuses antérieures et induisent une initiative d'interrogation personnelle du texte *qor'āni*. Ce renouvellement du regard de croyante oriente alors, vers un rapport modulable à la

normativité axio-religieuse. L'exploration de l'obligation religieuse du *hul'* fait état d'une confrontation entre la conviction privée et la religion institutionnelle et des stratégies de renversement de l'inégalité juridique intersectionnelle du C.a.f. Ce qui fournit des éléments de compréhension à la question spécifique liée au double rapport femmes/hommes et femmes / *islām*.

Ce chapitre sera donc consacré à la présentation et à la discussion du discours des participantes suivant les quatre thématiques repérées qui articulent un rapport à la normativité axio-juridique et une alternative pour répondre à une situation concrète, immédiate. La première fait état d'une attitude commune de relecture du texte fondamental à la survenance de l'état de désamour (5.1), la seconde indique le choix juridictionnel consécutif à un processus de subjectivation (5.2), la troisième regroupe l'hétérogénéité du rapport à la normativité axio-juridique à travers l'élaboration de profils de participantes (5.3) et la quatrième à une mutation de cette dernière en terre d'exil (5.4).

5.1 L'agencéité¹⁶³ en action

L'expérience exilique peut se comprendre comme un hors-lieu (Benslama, 2009 : 34), un non-lieu (Nous, 2015) ou encore un hors de chez soi (N.S.L., 2010 : 233). On peut la voir, également, comme une mobilité spatiale qui renferme un potentiel créateur relationnel, un « plus-être qui conduit à une élévation » (Selz, 2002 : 119). En effet, cet espace extra muros en symétrie du milieu d'origine pourra ensuite contribuer à l'examen du croisement de la mobilité spatiale, de l'interaction entre l'individu et la collectivité et du raccordement d'une mémoire sectionnée. À la jonction duquel se concrétise l'implicite invitation d'aller vers soi. Un voyage intérieur réalisé par quelques participantes au contact de la société d'arrivée (5.1.1) et qui a conduit à une individualisation religieuse exilique (5.1.2.).

5.1.1 Acculturation juridique et agencéité exilique

Avant de présenter le point de vue des participantes concernant le divorce désamour, il convient d'avancer certains repérages sur la relation de l'identité ethnique des participantes et l'acculturation au contact de la société d'accueil. La distanciation ou la proximité culturelle interviennent dans l'influence de la nouvelle culture sur le comportement de ce groupe de femmes en tant que justiciables, sur leur

¹⁶³ Le terme originel de conception anglaise n'a pas d'équivalent en français. Sa traduction ne fait aucune unanimité dans la communauté académique et prend différentes formes. Montenach cite plusieurs termes pour l'exprimer, tels que « capacité d'agir, agence, agentivité, agencéité, agencivité » (2012 : 7). Le choix de retenir agencéité ressort de l'usage qui en est fait par les auteur.e.s travaillant sur l'islam et les femmes, comme Landry (2010) et Mahmood (2009).

rapport au droit et à l'*islām* au cours de la démarche pour un divorce désamour et sur les mécanismes de choix du dispositif judiciaire appropriée. D'emblée la notion d'acculturation expose également celle d'acculturation juridique et pose les jalons d'une agencéité.

Terme polysémique, l'acculturation en tant que processus relève de l'expérience humaine et universelle des groupes minoritaires dans leur rapport à une culture majoritaire (Rudmin, 2003). Bien qu'il existe une plurivocité de définitions rattachée au mot culture, qui demeure sujet à controverses, n'empêche, le mécanisme d'acculturation a, d'abord, été étudié en anthropologie sur les populations indigènes et l'« évolution » de leurs cultures dans une contextualisation coloniale. Dans ce contexte de domination du territoire, des hommes et des ressources, « l'acculturé est alors synonyme d'évolué » (Wachtel, 1974 : 12). Mais avec le phénomène de l'immigration, la notion est étendue à l'analyse des personnes sédentarisées, tels les immigrant.e.s y intégrant de manière confuse les exilé.e.s, ainsi que les réfugié.e.s et les demandeur/esse.s d'asile.

Cette rencontre culturelle, dans un sens ou dans l'autre, ramène, dans une perspective monodimensionnelle, la signification de l'acculturation à un constat de changement, dans une ligne d'évolution, au contact d'une culture différente supérieure (Redfield, Linton & Herskovits, 1936). Cette optique va rapidement induire une confusion, répandue en sociologie et en anthropologie, avec la notion d'assimilation (Sam, 2006) qui suppose l'abandon de la culture héritée. À l'inverse dans une perspective multidimensionnelle, l'acculturation reflète la convergence entre la culture ancestrale structurant l'identité et la culture nouvelle reçue dans ses valeurs et ses pratiques à travers une socialisation dans un contexte culturel distinct (Berry & Sam, 1997). Cependant, la confluence entre la culture « source » et la culture « cible » (Baré, 1992 : 2) soulève le problème de l'exposition d'un seul point de vue. De sorte que la modélisation de l'acculturation, adoptée dans une grande mesure en milieu académique, expose les quatre dimensions de l'acculturation, soit une assimilation (rejet de la culture d'origine), une séparation (rejet de la culture d'accueil), intégration (inclusion des deux cultures) et une marginalisation (exclusion des deux cultures) (Berry, 1980). Le modèle à catégories étanches prête flanc à des critiques dont l'une d'elles porte sur l'omission à considérer la possibilité de trouver la classification des individus récepteurs, à fort ou faible degré, de la nouvelle culture et détenteurs, à faible ou fort degré, de la culturelle ancestrale, au sein d'une diversité de sous-types. Aussi l'éventualité de cette multiplicité de situations nécessite de prendre des distances, car :

« L'élaboration d'une typologie ne suffit pas à réduire les phénomènes d'acculturation, car les changements produits dans une seule et même société illustrent souvent, non seulement la succession de plusieurs types

d'acculturation dans le temps, mais encore leur coexistence, voire leurs interférences. » (Wachtel, 1974 : 186)

Dès lors, au moyen de nuances apportées par la prise en considération de certains facteurs comme la culture, la langue et le statut de la personne immigrante concernée, on pourra identifier les stratégies déployées dans ces situations d'acculturation. Néanmoins, le comportement face au croisement des cultures, des personnes de 1^{ère} génération d'Algériennes arrivées au Québec dans les années 1990 et celles subséquentes, renvoie le phénomène à ce qui est décrit dans le domaine de la santé mentale comme l'« immigrant paradox », c'est-à-dire l'observation d'une meilleure santé mentale et physique des personnes d'immigrants venant du « home country » comparativement à leurs pairs nés dans le « host country » et ce, contre toutes attentes et en dépit des conditions économiques précaires (Algría *et al.* : 46). Pareil contraste observant un mieux est-il transposable dans le domaine juridique ? Par exemple, chez les participantes à la présente étude formant la 1^{ère} génération, la tendance observée est d'avoir entrepris une démarche judiciaire à l'instar des épouses de la société d'accueil, plutôt que la recherche d'une conciliation du différend matrimonial. Est-ce que ce comportement peut se comprendre comme une forme d'expression d'un « immigrant paradox » ?

Tenant compte de la diversité des sous-cultures algériennes (amazigh, arabo-musulmane, turque, française), on peut déjà avancer que l'exil des participantes à la présente recherche ne s'accompagne pas d'une acculturation globale. Et par acculturation on retient le sens de :

« La notion désignant les phénomènes complexes qui résultent des contacts directs et prolongés entre deux cultures différentes, entraînant la modification ou la transformation de l'un ou des types culturels en présence. » (Gresle *et alii*, 1994)

En effet, dans une perspective diachronique, l'usage d'une langue commune, en l'occurrence le français, la familiarité d'une culture juridique civiliste et la connaissance des institutions judiciaires reliées à cette tradition de droit, contribuent à d'une part, à éviter le dépaysement, le sentiment d'étrangeté et à s'adapter rapidement. D'autre part, cette proximité culturelle tend à déceler, chez les participantes, une « acculturation par assimilation » puis « une acculturation par syncrétisme » (Wachtel, 1974) déjà présente dans leur culture nationale. Cependant, cette contiguïté se heurte à une limite en lien avec la singularité du Droit algérien du fait de la dimension islamique en matière familiale. Dans ce cadre particulier, la combinaison des sources normatives s'accompagne déjà d'une acculturation juridique. De fait, les participantes se trouvent habituées à une « multiplicité d'autorités » (Alliot, 1968 : 1214) concomitantes, et ce, depuis la colonisation et sous le Droit algérien postindépendance. Aussi, le dispositif

du Québec en matière familiale, intégrant la législation du Québec et la Loi fédérale canadienne sur le divorce, ne devrait provoquer ni un étonnement ni une discordance pour les participantes. Par ailleurs, ces rapports, d'incorporation ou de coopération, entre les droits provenant de différentes sources renvoient dans un entendement anthropologique à une acculturation juridique, c'est-à-dire à :

« La transformation globale que subit un système juridique au contact d'un autre, processus impliquant la mise en œuvre de moyens de contrainte de nature et de degrés divers et pouvant répondre à certains besoins de la société qui la subit. Cette transformation peut être unilatérale (un seul des droits se trouve modifié, ou même supprimé) ou réciproque (chacun des droits se modifiera au contact de l'autre. »
(Rouland, 1995 : 88)

Et concrètement, concernant les participantes, la question qui se pose est de savoir de quel droit se réclament-elles lorsqu'elles décident de divorcer ? Les entrevues effectuées relèvent qu'au contact de la société d'accueil, certaines participantes affirment, rétrospectivement :

« Je suis très à l'aise avec l'idée [de divorcer]. Oui, aujourd'hui je me dis :
« pourquoi je ne l'ai pas fait plus tôt ? » » (FAAM.2)

La littérature consacrée à l'exil indique que l'expérience de remise en cause du passé (Todorov, 1996 : 70) découle de cette expérience de hors lieu qui s'effectue, en concomitance, avec le morcèlement de trois registres : existentiel (lieu de l'être distinct du lieu physique de résidence); métaphysique (lieu psychologique par l'autre laissé derrière soi) et institutionnel (lieu du social défini par la place assignée par l'institution de filiation) (Benslama, 2009 : 35). L'expérience de ces multiples déplacements prend en compte la mobilité spatiale, choisie ou forcée. Ce qui importe, dans ce cas-ci, se situe au niveau de l'impact sur l'intériorité des personnes. Toutefois, le processus de fragmentation, extérieur et intérieur, recèle une vision positive. L'expérience exilique serait à la fois « condition et conscience » (Nouss, 2013). Sans le déplacement sous la contrainte d'un lieu à un autre, cet événement ne pourrait survenir. Il semble agir comme un préalable à un vécu dans lequel peut s'accomplir, ultérieurement, un travail de mémoire et/ou de (re) construction identitaire. Et dans l'exemple des participantes, l'exilée en tant que sujet structurée par une condition conjoncturelle et une conscience accrue, éprouve un retour sur soi en lien avec sa situation matrimoniale et par rapport aux interactions sociales.

Concernant la relation matrimoniale, l'expérience exilique s'accompagne, en résonance à cet autre lieu physique extérieur, d'une incursion dans un espace intérieur. Et cette intériorité renvoie à une conception de soi qui, loin d'être banale ne va pas de soi du fait que certaines des participantes, à l'instar de la majorité des Algériennes, vivait dans une indifférenciation au sein de la collectivité familiale. Or, à travers

l'expérience exilique, la dialectique, dehors de chez soi/dedans en soi, semble contribuer à l'émergence d'une prise de conscience de la capacité de penser par soi-même, pour soi-même et d'agir selon ses intérêts personnels. Ceci met en jeu et forme un enjeu :

« L'autonomie de l'action et de la responsabilité, [...] la capacité de construire un conflit et une négociation, de chercher les marges d'émancipation par rapport aux contraintes. » (Rebughini, 2017 : 37)

Cette nouvelle situation fait ressortir, d'une part, la conscience du statut irréversible de mineure des participantes dans la culture source, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent penser, décider et agir sans l'aide d'un tuteur, car sous le prisme légal du C.a.f., l'autorité du wali, effective ou symbolique pèse sur les filles, mineures ou majeures. D'autre part, ces présumées incapables disposent de la capacité légale du C.c.a., de pouvoir regarder leurs « parents et [leurs] origines [comme] partie de leur histoire mais sans être des tenants de cette histoire » (Sibony, 2001 : 199). Dès lors, les histoires du groupe de femmes rencontrées semblent, désormais, se tisser en dehors de la famille et sans une tutelle assimilée à une épée de Damoclès.

Par rapport aux interactions sociales, l'espace extra muros prend part au changement du regard sur le divorce. La dédramatisation de la rupture du couple, par les personnes natives ou installées dans la société d'accueil l'ayant directement ou indirectement expérimentée, soutient la banalisation de la procédure de divorce. Elle rend plus supportables, l'éclatement de la famille et la cessation de la cohabitation, et ce de surcroît lorsque l'épouse ressent une liquéfaction du sentiment affectif. Sur ce point, le réseau relationnel, peu ou prou développé, participe à forger une conception de la dissolution des liens matrimoniaux, similaire à celle du groupe majoritaire. Néanmoins, à travers l'expérience de coupure conjugale, les participantes évoquent les contradictions liées au potentiel relationnel. Ainsi de sources d'aisance procurée par l'information reçue, la délivrance et la libération ressenties, ces ressources peuvent également être à l'origine d'un mécontentement :

« Je respecte parfaitement la vie ici mais je [ne] m'intègre pas même si je parle français. Les personnes de mon entourage me gardent à distance. Je sens une méfiance. Ce soupçon me montre que je ne suis pas acceptée. » (FAAM.1)

« Parlant français, j'étais certaine que cela allait me rapprocher des Québécois. J'allais m'adapter et être acceptée. Mais la réalité nous rattrape. Je vous raconte le dernier incident. Alors que je prenais un cours à l'université, une camarade de programme lance, au cours d'un débat : « les immigrants ne seront jamais des Québécois, ni acceptés en tant que

tels même s'ils le pensent dans leur tête ». Est-ce que vous pensez, après cela, que je peux me sentir Québécoise ? » (FAAM.8)

« Oui, même si le regard croisé dans la rue, les transports et même au travail m'affirme le contraire. Je suis venue au Québec par affinité linguistique. Et le français est ma terre d'adoption ou que j'aime. » (FAAM.12)

Les extraits décrivent une volonté des participantes « à être ou de s'insérer » dans le tissu sociétal. L'affinité linguistique, qui pourrait être un atout et un outil de communication se transforme, pour certaines, en une barrière et un obstacle à leur intégration. Les locutrices rapportent unanimement l'entrave constituée par la connaissance de la langue majoritaire dans l'instauration de relations interpersonnelles et institutionnelles. Paradoxalement, les difficultés rencontrées font ressortir l'incohérence vis-à-vis des politiques d'immigration québécoises visant les populations francophones. La valorisation de l'atout linguistique comme facteur intégratif se trouve en décalage dans le quotidien ordinaire des participantes. La perception d'une distance à leur égard se décèle à travers certains indices, tels que le regard ou les paroles. À cet effet, la langue commune ne peut être considérée, selon certaines participantes, comme une échelle de mesure et fournir des repères pour une insertion sociale et une intégration à la norme socialement admise. D'ailleurs, les participantes soulignent l'influence d'autres facteurs, telle que l'appartenance religieuse :

« Quoique je fasse, je capte le regard soupçonneux envers moi. Pourquoi ? Je n'en sais rien, mais je présume que c'est ainsi envers tous les musulmans. » (FAAM2)

« (...) la crise des accommodements raisonnables et ensuite la crise de la Charte de Drainville, les choses qui se sont dites m'ont rendue malade. Les femmes musulmanes étaient décrites comme vulnérables. J'aurai aimé voir un seul d'eux vivre ce que j'ai vécu pendant 4 ans avant d'arriver au Québec. Nous avons quitté, mon mari, un européen converti et mes deux enfants de 2 et 5 ans, comme des parias. La police était venue me dire qu'elle ne pouvait assurer la sécurité des européens...On a été escorté de nuit jusqu'à l'aéroport. Et de là ...la galère..... [...] Nous sommes restés 4 ans dans l'incertitude. On habitait une chambre donnée par un centre humanitaire. J'ai fait les ménages pour pouvoir nourrir mes enfants. Alors que j'avais un diplôme de 3ème cycle et que j'étais directrice d'une école secondaire en Algérie. Et on avance avec certitude que parce que je suis musulmane, je suis donc vulnérable et soumise ? » (FAAM.6)

« Le regard des autres me montre que je ne suis pas agrégée à leur groupe. Ma peau trop brune ? Mes cheveux trop bouclés ? Mon accent mi- français, mi- algérien ? Ma nourriture trop parfumée ? Je ne sais pas.

Personne n'est en mesure de m'informer. Si ma citoyenneté dépendait du Québec, est-ce que je l'aurais reçue ? Je ne sais pas. Cela fait 17 ans que je suis au Québec, 13 ans que je travaille dans la même pharmacie. Figure-toi que jusqu'à présent ma patronne oublie constamment mon prénom. Pourtant il n'est pas compliqué. Il est courant au Québec depuis les Jeux olympiques de Montréal de 1976. Je ne comprends pas. Lorsque je ramène les gâteaux de l'Aïd, personne ne mange en dehors de l'agent de sécurité, un Haïtien et un technicien d'origine marocaine. Comme si je n'existais pas. Cela te donne la honte. Comme si tu n'es pas digne d'être Québécoise. » (FAAM.9)

« Je ne sais pas s'est quoi être Québécoise ? J'ai passé presque le même temps de vie au Québec que dans mon pays de naissance. Mais il y a toujours ce regard de disqualification. Je ne suis pas assez ou suffisamment Québécoise. Et ce n'est pas mon physique qui devient une cible. Non ! Mais plutôt mon comportement : je en bois pas, je ne ris pas fort, je ne parle pas. Ce qui est présumé que je ne suis pas suffisamment libérée. Même si je vis avec un Québécois. Une barrière est dressée dans la société et les immigrants sont accusés de non-intégration. De quoi devenir fou ! » (FAAM.11)

Les propos recueillis auprès des participantes mettent en corrélation les attitudes observées d'espacement à leurs égards et à leur appartenance religieuse. La manière de les percevoir et de les traiter vise expressément une image construite autour d'elles, celle de « La musulmane ». La transposition de la condition des femmes dans les sociétés à majorité islamique, le placage des débats internationaux sur l'*islām* (incluant l'inégalité des sexes, la liberté de religion, le mariage forcé, la lapidation, l'homosexualité, l'excision, etc.) dans les discours médiatiques et politiques du Québec, ainsi que tout l'« imaginaire » (Deltombre, 2005) sur un *islām* violent, rétrograde et surtout misogyne dans son traitement dévalorisant envers ses femmes pèsent dans l'échange et scelle la conversation entre humains. En ce sens, la dérive visuelle s'embarrasse peu de recourir à des clichés forgés dans un amalgame de traits d'oppression, de soumission, de réclusion et de vulnérabilité, réservés aux femmes musulmanes. La surdétermination du regard posé sur les participantes rappelle, quelque peu, le discours colonial hostile à leur égard et justificateur de discriminations juridiques, voire de tortures physiques. Son recyclage contemporain se trouve renforcé par les réalités migratoires incluant les personnes provenant de sociétés à majorité islamique. Dès lors, dans cet « univers d'opinions » (Moscovici, 1961 : 66) centré et concentré sur les musulmanes, le « regard colonial » (Clancy-Smith, 2006) produit un effet de renouvellement des référents de distanciation et de hiérarchisation entre femmes en interaction.

Cela dit et sans s'attarder sur ce recyclage contemporain, il importe de relever que la conjoncture d'exil sert d'espace à une acculturation comprise comme un processus réciproque de changement au contact

d'autres groupes (Redfield *et al.*, 1998). L'interactivité met, ainsi, en évidence, soit une variation dans les modèles culturels initiaux d'un groupe (version positive), soit une perte d'une identité culturelle stable (version négative). Et dans l'exemple des participantes rencontrées, la dimension d'acculturation permet, également, de rendre compte de leur capacité à faire face à l'effritement de la matrice familiale, en sus des difficultés économiques et d'adaptation sociale. Dans ce cadre, l'appropriation du pouvoir décisionnel continue des stratégies d'autonomisation résumées par la participante suivante :

« En Algérie, j'avais lutté pour poursuivre mes études. Mes cousines étaient restées à la maison. Au Québec, j'avais lutté pour faire accepter l'idée d'étudier et de faire médecine et de travailler en tant que tel. Mes parents étaient contre l'idée de travailler. J'avais étudié, c'était suffisant. Mon métier je devais l'exercer au sein de ma famille, c'est-à-dire être le médecin des parents, de mon frère, de mes tantes et oncles, cousins, cousines, et plus tard mari et enfants. À la limite les voisins proches. C'est tout. Alors recommencer ne m'effrayait pas. Et encore moins, de décider de divorcer. Je suis une guerrière. » (FAAM12)

Par ailleurs, dans le cas des participantes, cette agencéité semble occasionner un effet alternatif, à la vision libérale de la notion. En effet, cette dernière approche situe la notion dans le paradigme de la norme. Et le rapport à celle-ci prend la forme d'un duo oppositionnel subordination-résistance. Or, selon Saba Mahmoud, il est possible de voir ces dimensions dans une configuration interactive plutôt que dans une confrontation. Ce changement d'angle d'appréhension de la norme exige l'acquisition d'une capacité de faire et de défaire la norme, mais également celle de la « repenser contextuellement et méthodologiquement » et d'appréhender l'agencéité comme :

« La capacité de produire un changement dans le monde [et] opérer des changements dans le monde ne signifie pas nécessairement contester le pouvoir ou défaire des normes [car] il est tout à fait possible d'articuler des changements en mettant en acte des normes existantes. » (Landry, 2010 : 223 à 225)

L'inscription de l'agencéité dans une consubstantialité à la résistance tend à lui conférer une perspective limitée. Dans ce sens, il importe de rappeler qu'aux fins de la présente étude, l'agencéité des participantes résulte d'une prise de conscience des contraintes normatives reliées au mode de divorce retenu, mais sans rejet du substrat religieux qui a servi à leur édification conjoncturelle. Dès lors, la mutualité de la subordination à *l'islām* et de la réalisation de soi mettent en lumière, l'évasure de la notion et une certaine façon d'habiter les normes selon une morale orientée vers le divin :

« Se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on habite les normes [...] y compris

[dans le] désir de soumission à l'autorité reconnues. » (Mahmood, 2009 : 32-33)

Dans cet enracinement dans les prescriptions *qor'ānia* plutôt que doctrinales, les exigences extérieures, intérieures ou intériorisées, posées à l'égard des participantes et insérées dans la trame familiale et sociale, interpellent leur mise en question et sollicitent une « (co-re)construction » du sujet et des processus sociaux (Gardner, 1995 : 30). Et ce « cadrage » (Bereni & Lepinard, 2003 : 12), simultanément, discursif, polymorphe, pluri-locuteur et multi-spatial sur le divorce désamour pourra permettre de saisir la désagrégation de la structure normative et des rapports de pouvoir en lien avec leur contexte d'émergence (Mahmood, 2005 : 5-17). Le retour sur soi ouvre alors sur un potentiel créateur relationnel, c'est-à-dire un « plus-être qui conduit à une élévation » (Selz, 2002 : 119).

5.1.2 Individualisation religieuse exilique

Pour la féministe Zahra Ali « toute lutte et tout engagement pour l'émancipation passerait nécessairement par une mise à distance du religieux, une désacralisation des 'normes religieuses' » (Ali, 2012). Les propos des participantes indiquent le passage par ce processus de questionnement de la normativité axio-juridique :

« Le *ḥul'* n'existe pas dans le *Qor'ān*. On y parle à travers un *iğtihād*.

Et le code de la famille n'est pas dans le *Qor'ān*. Il faut qu'il y ait une équivalence entre les hommes et les femmes au niveau du divorce. » (FAAM.2)

« J'ai essayé de comprendre le *ḥul'* en lisant le *Qor'ān*. Je l'ai lu en arabe, en français et même en croate. Je suis étonnée de voir qu'aucune ne correspond à l'original. Heureusement que je connais l'arabe et je ne trouve pas le mot *ḥul'*. Il est pourtant mentionné dans les traductions. Je me demande d'où il vient : du traducteur ? Qu'en sait-il ? Je me trouve avec des traductions qui ne reprennent pas le *Qur'ān* en arabe. Que comprendre ? » (FAAM.5)

« Non, je ne vois aucune égalité lorsque la femme n'a pas d'autres choix que de se soumettre à des conditions pour demander le divorce ou si elle n'est pas capable de le faire, parce qu'elle n'ose pas salir son nom ou parce qu'elle ne veut pas embarquer dans une guérilla- elle doit restituer sa dot. Je ne vois vraiment pas le lien entre le divorce et la dot. La dot n'est-elle pas donnée à la femme comme gage de bonne intention de mariage ? En comparaison à une location d'un bail, j'imagine que la dot, est un dépôt qui doit être restitué à la fin du bail lorsqu'il n'y a pas de dégâts. Or, un divorce est un dégât et si la femme en arrive à cela, c'est

que quelque part, l'époux y a contribué. On se marie par amour pas pour l'enterrer mais pour l'épanouir. » (FAAM.10)

« Est-ce que vous pouvez voir une égalité lorsque l'homme peut divorcer sans conditions. Il se lève le matin et il peut vous dire : « tu es divorcée » sans aucune explication. Il s'en va en te sommant de quitter la maison. Ou alors il t'emmène chez tes parents, soit suite à une dispute ou suite à une simple incompréhension et au seuil de la porte, il te divorce ou encore il ne revient pas te chercher. Il a droit de continuité ou de rupture du mariage selon ses désirs. Et certains usent et abusent de ce droit, pourtant tous connaissent le hadith : « *abghada shei' halal houa etalaq* » (La pire des choses permises est le divorce).

« De l'autre côté, la femme selon la *šarī'a* doit démontrer le pourquoi de sa demande de divorce. Est-ce que tu as vu les conditions posées pour demander le divorce ? Quelle est la femme qui va dire : « je veux divorcer parce que mon mari refuse de partager la couche conjugale » ? Immédiatement, son avocat (si c'est un homme et même si c'est une femme), et le juge vont la juger comme une femme de mœurs légères. Ils vont penser qu'elle divorce parce qu'elle est vicieuse. Mais quand tu lis les livres de *fiqh*, la relation sexuelle est au fondement du mariage. L'intimité du couple est au contraire recommandée. Il serait même une forme d'adoration de Dieu, une bonne action. D'ailleurs, on nous sort toujours que si la femme se refuse à son mari pendant les nuits de ramadan, elle sera maudite. Ou encore que « ton corps a un droit sur toi et ton épouse a un droit sur toi ». Alors comment comprendre le jugement porté sur les femmes qui pourrait, parce qu'elles n'oseront jamais, parler des relations intimes comme source de divorce. Non, les femmes n'oseront jamais étaler leur vie privée au tribunal, sinon elles seraient considérées comme une fille de mauvaise famille. Non, il n'y a aucune égalité. Tout retombe sur la femme : la cause du divorce même si c'est l'homme qui le décide. » (FAAM.11)

Le recul par rapport à la normativité islamique des autorités religieuses se dégage de ces extraits d'entretiens avec une investigation et une réflexion sur le *ḥul'* et le divorce désamour. À titre d'exemple, elles s'interrogent sur la place du *ḥul'* dans le *Qor'ān* et sur sa connexité avec le *ṣadāq*. Les participantes relèvent, également, l'hétérogénéité entre un texte révélé et un corpus codifié. Finalement, elles rendent compte d'un rapport inégalitaire entre les femmes et les hommes.

Cette lecture personnelle et personnalisée du texte fondamental fait état du phénomène de l'individualisation religieuse qui a été largement observé et documenté (Gauchet, 1985). Paradoxalement, alors que se propage l'idée de la « fin de la religion » (Gauchet, 1984 : 155), l'émergence de l'individualisation du religieux atteste plutôt d'une régénérescence qui survient :

« Dès qu'intervient la différenciation entre une religion rituelle (laquelle requiert uniquement des fidèles l'observation minutieuse des pratiques prescrites) et une religion de l'intériorité qui implique, sur le mode mystique ou éthique, l'appropriation personnelle et permanente des vérités religieuses par chaque croyant. » (Hervieu-Léger, 2010 : 42)

Par cette individualisation du religieux s'infère le processus d'appropriation du croire, mais délesté des contraintes internes à la tradition et au contexte social et culturel de pratique (Campiche, 1993 : 129), une prévalence qui peut également s'observer indépendamment de l'éloignement de leurs normes. Mais là n'est pas l'intérêt. À l'opposé on relève que le rapport entre détachement institutionnel et attachement à certains préceptes, semble échapper aux recherches scientifiques sur les Musulman.e.s et encore plus dans une situation d'exil. Dès lors, la propension constatée chez les participantes tend à relativiser l'idée d'un religieux individuel abstrait.

Le discours des personnes rencontrées renvoie à l'affirmation d'une individualisation religieuse consécutive à une subjectivation exilique. Plus précisément, celle-ci se manifeste à travers une triple action : l'exploration personnelle du corpus normatif religieux en raison d'une connaissance de langue arabe, le questionnement des interprétations scholastiques et la remise en cause de l'autorité de l'imam en exil. C'est ainsi que pour trouver un sens religieux à la démarche du divorce désamour telle que codifiée par la doctrine sunnite, les participantes se tournent vers le *Qor'ān* :

« Le *Qor'ān* le dit lui-même : « nul autre que Dieu ne connaît l'interprétation du Livre » alors qu'est-ce qui fait dire à certains hommes qu'ils le connaissent mieux que des femmes ? » (FAAM.2)

« Dieu s'adresse aux hommes et aux femmes. N'est-il pas écrit dans le *Qor'ān* qu'il s'adresse « aux gens doués de raison ». J'estime que j'en fais partie et que je suis capable de lire et de comprendre. Ma scolarité me permet, tout de même, de pouvoir lire et comprendre un texte. Même si c'est le *Qor'ān*. » (FAAM.10)

« Pour moi, le sens du texte est celui voulu par Dieu et non par les hommes. Je m'en tiens au texte et non à son interprétation qui a dépendu et dépend des causes à défendre. » (FAAM.12)

La mobilisation du texte fondamental souligne en creux, l'insatisfaction à l'égard des arguments usuels, inscrits dans l'imaginaire collectif islamique, sur le divorce pour désamour. La mise en question de l'interprétation masculine des *'āyāt qor'ānia* appelle l'attention sur deux points : l'information et l'émetteur de celle-ci.

Par rapport à l'information sur le divorce désamour, les participantes entreprennent un désaccouplement de la parole divine, révélée dans le répertoire *qor'āni*, et la parole humaine inscrite dans le corpus scolastique. Ainsi vis-à-vis de la connaissance divine révélée dans son ensemble, les participantes conçoivent, aux côtés de l'interprétation instituée, la possibilité d'un entendement de l'humain ordinaire. Ceci renvoie à une subjectivation et à un individualisme religieux. Intuitivement, le croire des participantes semble prendre appui sur un invariant présent dans l'inconscient collectif des Musulman.e.s qui structure la matrice de l'intellection, c'est-à-dire de l'injonction divine faite au prophète (ﷺ) de lire, أَقْرَأَ (*iqra'*) (Q 96 : 1) réitérée par la recommandation prophétique d'un devoir personnel d'acquérir le savoir (*ḥadīṭ* 229)¹⁶⁴. L'intériorisation du désir de connaître, d'apprendre, de chercher et de réfléchir servira de levier à l'acquisition d'autres habiletés cognitives. La corrélation entre raison et foi va servir la composition du substrat de liberté dans l'accès individuel au texte fondamental et à sa compréhension personnelle. Pareil élan décelé chez les participantes revêt les formes d'un écartement, voire d'une sédition envers le savoir religieux officiel. Néanmoins, il est à noter que le regard critique sur la connaissance scolastique ne correspond pas à un reniement des racines *qor'āni* structurantes de leur foi. En conséquence, le regain d'intérêt pour le texte *qor'āni* se dégage d'une insatisfaction, d'un mécontentement, d'une colère, voire d'une résistance envers les commentaires classiques transmis et leurs émetteurs contemporains.

En effet, paradoxalement, l'intention d'exercer un divorce désamour pousse les participantes à rechercher, au préalable l'information religieuse, afin d'établir une cohésion entre leur pratique religieuse et leur décision. Dans une démarche priorisant la relation de proximité, les intéressées se tournent vers la famille et les amis ensuite les imams. Pour certaines participantes, la déception des réponses données par l'autorité religieuse contactée a contribué au passage à une lecture et à une compréhension personnelle du texte *qor'āni*.

Par ailleurs, même si leurs propos ne formulent pas expressément une qualification misogynie, l'interprétation religieuse classique de misogynie, soit par retenue religieuse, soit par méconnaissance du terme ou encore par considération, ils soulignent, quand même, le caractère élitiste de l'interprétation et l'explication masculine. Or, pour ces participantes, le commandement divin s'adresse à un ensemble humain, sans distinction de sexe, autrement que par la foi. Et en référant à une expression qur'aniques, elles insistent sur le destinataire du texte cible, c'est-à-dire l'« être doué de raison ». Et la primauté donnée à la raison renvoie dans les mots de l'une des interviewées, à un état, celui « de disposer du sens

¹⁶⁴ " طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَوَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمَقْلَدِ الْحَنَازِيرِ الْجَوْهَرِ وَاللُّؤْلُؤِ وَالذَّهَبِ ". (Sahih Ibn Marḡa)

du discernement » (FAAM.10). En conséquence, le discernement, donné ou acquis tout au long de son existence, ménage des voies vers la compréhension de la voix divine. Cette notion renvoie inéluctablement à une compréhension qui peut différer d'un auditeur/lecteur à un autre. Et l'hétérogénéité de l'écoute et de la lecture réfute tout enfermement du texte dans une signification unique.

Conjointement, l'opportunité d'évasement de points de vue aura pour effet de provoquer l'éclatement du monopole de l'interprétation détenu par les Écoles juridiques sunnites et leurs disciples. Ceci signifie l'accès à l'interprétation *qor'ānia* à d'autres acteurs, à des personnes ordinaires comme les participantes et susceptibles d'apporter une compréhension basée sur leurs vécus contextualisés.

D'ailleurs, l'expérience commune du divorce en exil leur ouvre la voie vers une interprétation conjoncturelle et pragmatique, mais également isolée et spontanée, une interprétation qui émane de croyantes lambda dépourvues parfois d'une connaissance religieuse antérieure fouillée. Et cela ne minimise nullement la profondeur du questionnement posé. En effet, leur détermination induit plusieurs arrimages : le statut du texte sacré, sa dissociation des interprétations humaines, son accès libre par les femmes, et la possibilité de son interprétation. Et ces femmes vont interroger le texte à leur manière, sans emprunts à l'histoire des causes de la révélation (*asbāb nuzūl*), ni à la linguistique ou à la syntaxe, ni aux méthodes des sciences humaines. Dans cette perspective, le texte semble être lu à la lumière de la raison guidée par la foi. La connexion entre la foi et la raison rend compte, dans l'expérience du divorce des personnes rencontrées, du foisonnement de vérités et de la responsabilité personnelle de chacune. Avec la subjectivation exilique, le chemin vers soi conduit à l'affranchissement à l'égard des structures religieuses, ébranle les assises séculaires des interprétations classiques fondées sur une exégèse littérale et « linéaire-atomiste » (Mir cité par Cuypers, 2008 : 19) ou sur une exégèse contextualisée dans une genèse historique. Et se tourner vers l'imam porte, chez les participantes, les indices d'un dualisme :

« J'ai été voir un imam...Tout le monde me le conseillait. Sa connaissance en arabe et en religion. Mais ...j'étais dans son bureau pendant une heure. Et pendant tout ce temps, tout ce qu'il faisait c'était de dire la même chose : rappeler un hadith, réciter un verset du *Qor'ān* et débiter : « reste avec ton mari ». Bien sûr chaque fois formulé différemment. Ce qu'il ne comprenait [pas] est que j'avais besoin d'une compréhension et non d'une récitation. » (FAAM.2)

« J'étais sceptique. Je ne voulais pas en rencontrer [imam]. Qu'est-ce qu'il pourrait me dire que je ne savais déjà ? Je savais qu'il tiendrait le même discours que mes parents : « sois patiente. Reste avec ton mari. Tu as des

enfants ». Oui, j'ai des enfants, mais est-ce que je dois être malheureuse pour autant. » (FAAM.11)

« Oh pour moi, il n'y a pas trop à discuter sur cela [le divorce] ou à vouloir trouver des justifications ou à s'appuyer sur ce que dit *flen ou felten* [telle personne ou telle personne]. » (FAAM.12)

En effet, le recours à l'imam met en lumière les métamorphoses du champ religieux en exil et ce, à travers le statut du personnage et sa perception parmi les participantes. L'absence de clergé institué et l'implantation durable des personnes d'obédience islamique donnent à voir, d'une part l'émergence progressive, dans les sociétés occidentales, d'une figure représentative des minorités musulmanes. Dans l'objectif d'instaurer un *islām* local, certains pays, comme la France par exemple, mettent en place des conditions d'encadrement de l'exercice de la fonction. Cela correspond au contrôle de son profil, au moment de l'octroi de papiers administratifs de séjour jusqu'à sa formation et les sources de financement de son poste. Au regard des relations passées entre l'État et l'*islām*, la distinction entre le bon et le mauvais imam en société laïque (Jouanneau, 2009) se situe dans la continuité. Ce faisant, la légitimation étatique de l'imam se réalise par l'élévation et la valorisation d'un statut d'interlocuteur officiel, à l'instar du prêtre ou du rabbin. À ce niveau précis, la fonction d'imamat pour les Musulman.e.s sunnites dépasse les attentes religieuses de la communauté.

D'autre part, en Algérie particulièrement, bien que traditionnellement l'exercice de l'autorité d'imam ne relève d'aucune « légitimité doctrinalement fondée, ni garantie par l'appartenance à une hiérarchie [...] centralisée et instituante » (Jouanneau, 2012 : 6), son statut s'insère dans un fonctionnariat lié à la gestion des services religieux. Son rôle est de l'ordre de la guidance de la prière collective et de la délivrance du prêche du vendredi composé par les services du ministère des Affaires religieuses et des Wakf. La figure de l'imam peut adopter celle du militant religieux (à l'instar des représentants des partis religieux des années 90) et à une personne versée dans les sciences islamiques. Loin d'être exclusifs ces rôles peuvent être cumulatifs. Dès lors, son implication dans la vie des participantes en exil dépend du degré d'attentes envers son savoir islamique :

« Je peux lire, je peux comprendre à mon niveau, mais des fois on découvre qu'il y a certaines choses qui peuvent nous échapper. Je n'ai pas une grande connaissance de la religion... Il faut vraiment faire une recherche et aller plus loin dans les ... dans les travaux des gens pieux qui ont déchiffrés qu'est-ce qu'il y a dedans. » (FAAM.1)

Pour certaines femmes, l'imam demeure une figure religieuse plus compétente :

« J'ai consulté des ... des choses sur Internet. J'ai vu des vidéos. J'ai fait ma petite recherche quand même. Mais puisque c'est du cas par cas, j'ai parlé...j'ai parlé peut-être à deux ou trois imams...j'ai appelé à Montréal pour connaître les conditions du divorce en tant que femme. ... J'ai fait ma recherche et les imams m'ont juste confirmé et moi puisque je me sentais déjà lésée par rapport à mes droits en tant que femme, donc je me sentais tout à fait à l'aise d'aller demander le divorce. » (FAAM.1)

« Je me suis renseignée auprès des imams et j'ai appris qu'il était possible de requérir le divorce pour préjudice. Je n'avais pas besoin de me préoccuper du *hul'*. » (FAAM. 3)

« Justement sachant la restitution de la dot, il me fallait un avis religieux. En me rapprochant de l'imam plutôt que de l'avocat, en premier, je voulais être sûre que ce que je devais faire répondait aux commandements divins, à la *šarī'a*. » (FAAM.9)

« L'imam m'a aidée à comprendre des notions de religion que je ne connaissais pas. Il m'a fait comprendre que si je subissais de la violence de la part de mon mari, je pouvais considérer au niveau religieux que c'était un divorce pour préjudice. Je n'avais pas à lui donner le *hul'* comme mon ex. me l'exigeait. » (FAAM. 11)

Pour d'autres participantes, le répertoire religieux de l'imam se déploie de manière insatisfaisante :

« Sans faire d'études religieuses, ma licence en langue arabe me permettait de lire le texte *qor'āni* et de comprendre la syntaxe. » (FAAM.6)

« Est-ce qu'il faut avoir suivi des cours à la Zeytouna ou à El Azhar pour lire le *Qor'ān* ? Est-ce qu'il n'est pas écrit dans le *Qor'ān* : « Je m'adresse aux personnes douées de raison ? ». Jusqu'à présent je ne me considère pas comme dépourvue de raison...même, si aux yeux de mon ex-mari et de ma famille, je suis devenue folle. Donc je peux comprendre. » (FAAM.12)

Cette attitude de désaccord à l'égard de l'imam contredit toute prétention à sa désignation, dans le contexte du Québec, en tant qu'« autorité religieuse ». En même temps, l'association imam/autorité religieuse est problématique pour deux raisons : théologique et ethno-coutumière (Gaborieau et Zeghal, 2004 : 6). L'une réfère à *Allāh* en tant que souverain unique. Ceci écarte toute prétention humaine ou institutionnelle à une quelconque autorité. L'autre observe, à juste titre, la diversité des lieux et sources d'autorités (familiale, tribale, sociale). En conséquence, le registre de l'autorité religieuse revient à formuler la question de sa légitimité. Aussi l'auto-proclamation par certains imams ou la désignation politique d'une telle hiérarchie religieuse au Québec met en œuvre les dispositifs de leur réception par

les fidèles. Néanmoins, il convient de porter attention sur le discours des femmes rencontrées qui dépasse l'exercice du magistère au plan de l'orthopraxie et de l'orthodoxie islamiques. Le questionnement du rôle de l'imam en matière de rupture matrimoniale interpelle un débat contemporain, celui du monopole interprétatif du *Qor'ān*.

Selon les participantes le savoir religieux se conçoit dans une pluralité dans laquelle les voix féminines doivent détenir une place du fait de leur niveau d'instruction. La revendication d'une éventuelle compréhension des versets *qor'āni* réfère à la fois à un possible *'iğtihād* et à une interprétation féminine. Les propos recueillis rendent compte d'un désaveu constaté par ailleurs, envers une « tradition islamique longtemps sclérosée par des lectures coutumières et traditionnalistes » (Lamrabet 2012 : 59). Ceci répond, intentionnellement ou involontairement, au message des féministes islamiques de prendre position vis-à-vis du politique et de l'éthique de l'institution religieuse (Abou-Bakr, 2015) et de développer un savoir religieux personnel. Indubitablement ces participantes mettent en avant une perspective féminine de la rupture matrimoniale qui allie des outils modernes d'analyse puisés à même leurs formations académiques et une connaissance acquise à partir de leur vécu personnel. Leurs interprétations libres forment une alternative pragmatique à un savoir institutionnel abstrait (Bleuchot, 2000). Leur enracinement dans des expériences concrètes engage à repenser la norme axio-juridique en tenant compte des principes de justice et d'égalité. On y trouve donc des paramètres déterminants dans le choix de la juridiction compétente pour trancher le litige matrimonial.

5.2 Le choix du for québécois

Le choix juridictionnel pose en parallèle la question du divorce religieux (5.2.1) et celle de sa réception devant les tribunaux du Québec (5.2.2).

5.2.1 À la recherche du divorce religieux

L'incertitude face à une connaissance religieuse fragile et la certitude d'une rupture conforme à celle-ci conduit certaines participantes à rechercher, conformément à la tradition reçue, un divorce religieux comme il ressort des propos subséquents :

« Je suis pratiquante. J'ai besoin de faire ma prière chaque jour. Pour moi, la religion est un soutien...Je ne pourrai vivre avec quelqu'un qui m'interdirait de faire ma pratique religieuse...Mais au moment de divorcer j'avais oublié qu'il fallait faire un divorce religieux... Je n'avais pas pensé à la religion. J'y allais avec mon instinct de survie. » (FAAM.7)

« La religion est fondamentale pour moi...Mais je voulais un divorce religieux pour être quitte avec moi-même. » (FAAM.10)

Les propos de ces participantes confirment les différents usages et significations de la notion de *šarī'a*. Et sans vouloir s'y attarder plus que cela, il est pertinent de rappeler mon point de vue sur la notion, c'est-à-dire sa compréhension comme un ensemble de valeurs éthiques orientant les interactions sociales de la personne croyante. Ceci conduit à appréhender de manière critique cette notion de divorce religieux scolastriquement adjointe à une conception juridique de la *šarī'a*.

Au niveau *qor'āni* le mariage est un contrat qui nécessite le consentement des deux parties, le *šadāq* et les témoins. Dans le C.a.f., il est un contrat consensuel (art.4) formé par l'échange de consentement (art. 9 et 10) et sa validité dépend des normes juridiques énoncées dans le C.c.a., c'est-à-dire le consentement (art. 59 à 91 C.c.a.), la capacité (art. 40 et 79 C.c.a.)¹⁶⁵, l'objet (art. 92 à 95 C.c.a) et la cause (art. 97-98 C.c.a.). Mais à cela le C.a.f. rajoute l'exigence d'un tuteur ou wali (art. 10 C.a.f.) qui accompagne la future mariée mineure ou majeure, même si ce personnage ne figure pas dans les *'āyāt qor'ānia* et que sa présence équivaut à mettre celle-ci au rang de mineure à vie. Conséquemment, l'exigence du *šadāq* et de la figure du wali, comme conditions de validité du mariage, font du contrat consensuel de droit civil un contrat formel (passé devant l'officier d'état civil ou le notaire : art. 7 C.a.f.) qui ne rentre pas dans la classification traditionnelle des contrats. Sa nature sui generis indique une concrète internormativité entre norme juridique et norme religieuse. Dans ce cas précis, la normativité axio-juridique du mariage découle de la transformation du contenu de la première et l'emprunt de la forme de la seconde. Dès lors, le mariage n'est pas une cérémonie essentiellement religieuse qui lui confère un caractère d'indissolubilité. Néanmoins, des tentatives faites dans cette optique ont mobilisé la notion d'engagement solennel (*mīṭāq ḡalīd*). Et, cette assertion s'appuie sur deux *'āyāt* corrélatives et significatives quant à la conduite de l'époux face au don nuptial:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ
قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِيَّاتٌ

« Si vous voulez échanger une épouse contre une autre,

Et si vous avez donné un qintar à l'une des deux,

¹⁶⁵ La capacité fixée à 19 ans dans les deux codes connaît une exception au niveau de l'art.7 du C.a.f. : dispense d'âge pour une raison d'intérêt ou en cas de nécessité et lorsque l'aptitude au mariage des deux parties est établie. Toutefois, ni la jurisprudence ni la doctrine algérienne ne définissent cette dispense comme étant l'expression d'une émancipation par le mariage.

N'en reprenez rien.

Le reprendre serait une infamie et un péché évident.» (trad. D. Masson)

Or, cette *'āya* ne peut se lire de façon autonome sans corrélation avec celui qui le suit :

« وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا » (Q 4 : 21)

« Comment le reprendriez-vous, alors que vous étiez liés l'un à l'autre

Et que vos femmes ont bénéficié

D'une alliance solennelle contractée avec vous ? » (Trad. D. Masson)

Ces *'āyāt* présentent une situation précise, celle de la substitution d'une épouse par une autre, qui peut survenir en cas de rupture du lien matrimonial initial. Et dans ce cas précis, le verset recommande à titre préventif d'éviter de reprendre ce qui a été donné, soit le *ṣadāq*. Et ce, en raison de l'engagement envers *Allāh*. Mais en quoi consiste cet engagement ? La compréhension de l'expression (*mīṭāq ḡalīd*) nécessite de faire une lecture croisée avec d'autres *'āyāt*. Ce « pacte prétemporel » (Amir-Moezzi, 2014 : 691) ou « prééternel » (Gobillot, 2005 : 72) se retrouve dans de nombreux versets. Le premier est d'ordre ontologique concernant le rapport au divin :

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
« شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ » (Q 7 : 172)

« Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes : "Ne suis-Je pas votre Seigneur?", Ils répondirent : « Mais si, nous en témoignons. » - afin que vous ne disiez point, au Jour de la Résurrection : "Vraiment, nous n'y avons pas fait attention." »(Trad. D. Masson)

À cet effet, l'engagement est conclu avec « les esprits sortis des lombes d'Adam » (Gobillot, 2007 : 353). Cet état de préexistence (*fitra*) correspond à une connaissance primale constituée par un « ensemble des sens moraux enracinées dans l'esprit de l'être humain ou qui constituent son esprit », une connaissance innée antérieure à l'avènement de la culture (Hamdouni, 2019). À cet engagement de nature immanente et universelle, le *Qor'ān* évoque d'autres types d'engagements spécifiques conclus avec les prophètes dans leur ensemble :

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ
لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا
مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ » (Q 3 : 81)

« Dieu dit, en recevant le pacte des prophètes : « je vous ai vraiment donné quelque chose d'un Livre et d'une Sagesse.

Un prophète est ensuite venu à vous, confirmant ce qui vous possédiez déjà.

Croyez en lui et aidez-le. Êtes-vous résolus et acceptez-vous mon alliance à cette condition ? »

Ils répondirent : « Nous y consentons! »

Il dit : « Soyez donc témoins, et moi, me voici avec vous, parmi les témoins. » »(Trad. D. Masson)

Le pacte avec des prophètes est indiqué dans un autre passage du *Qor'an* dresse une liste des interlocuteurs :

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ
« مِيثَاقًا عَلِيًّا » (Q 33 :7)

« Lorsque nous avons conclu l'alliance avec les Prophètes, - et avec toi-avec Noé, Abraham, Moïse et Jésus, Fils de Marie - ;

Nous avons conclu avec eux une alliance solennelle. » » (Trad. Denise Masson)

L'évocation du pacte avec *Allāh* dans sa forme de *fitra* et dans celle de promesse des prophètes au divin renvoie à l'antériorité de la connaissance naturelle dans son fondement principal, celui d'une unicité suprême (*waḥdāniyyat Allāh*). Dans sa conclusion, le rapport à la transcendance décrit une conscience incarnée du divin. Ceci par la même occasion révèle une subjectivité de l'humain, c'est-à-dire à une quête de soi qui intègre, outre la conscience du divin, celle de soi et celle d'autrui à travers la complexité et la profusion des rapports entretenus avec ce dernier. Ainsi, cette subjectivité consciente inclut une responsabilité envers *Allāh*, par le fait de la connaissance originelle de son existence, et envers autrui par la connaissance du devoir éthique à son égard. Dès lors, la double responsabilité, envers *Allāh* et envers autrui, tend à penser que l'engagement vis-à-vis de ce dernier se comprend, non pas comme la conséquence d'une relation contractuelle, mais comme une relation transpersonnelle enracinée dans l'axialité avec le divin.

La convergence observée entre le pacte avec *Allāh*, la conscience du divin, la responsabilité envers Lui et autrui conduit à s'interroger comment, d'autre part, fonder une analogie avec la relation matrimoniale. Dit plus clairement, si le mariage est un *mīṭāq ḡalīd* (pacte sacré) ainsi que le prétend la doctrine islamique,

tout engagement serait pour toute la vie, comme dans le cas du mariage catholique. Et toute rupture des liens matrimoniaux serait interdite. Ce qui contreviendrait à la licéité du divorce en *islām*.

Or, sceller la relation matrimoniale de cette façon ambiguë revient en quelque sorte à incruster le mariage dans un édifice conceptuel composé d'un alliage paradoxal entre l'indissolubilité déclarée par le dogme religieux et la solubilité admise par le texte *qor'āni*. Par ailleurs, l'équivoque s'en trouve amplifiée avec la mise en place de divorces sexués. La multiplication des modes de rupture matrimoniale écarte l'idée même du caractère sacramentel du mariage. Conséquemment, s'il n'y a pas de mariage sacré au sens d'engagement irrévocable comment concevoir un divorce religieux ?

L'optique d'un divorce religieux est d'autant plus problématique qu'elle ne trouve légitimité dans aucune *'āya qor'ānia*. Et trouver un sens à l'attitude des interprètes juristes classiques nécessite d'emprunter le détour d'une approche comparative avec les influences juridiques régionales. On peut se tourner vers le *get* (divorce juif) pour disposer d'un comparatif. Dans ce contexte, la rupture matrimoniale revêt un caractère religieux parce que le divorce relève de la compétence exclusive de l'époux qui a l'obligation de remettre à l'épouse, devant les tribunaux rabbiniques, un accord écrit de divorce. Cette éventualité de rupture et de délivrance du *get* est déjà incluse dans le contrat de mariage (*ketouba*) (Lypsic, 2016). Il est d'ailleurs lu sous le dais nuptial et atteste de la judéité des époux. Cependant, en *islām*, il n'existe ni juridiction islamique ni engagement écrit de divorce dans le contrat de mariage (lorsqu'il est établi). Le divorce unilatéral décidé par l'époux opère, de manière performative, dès le prononcé de la formule répudiaire. Le constat est cependant judiciaire pour la production du jugement de divorce. De manière analogue, le juge constate le divorce désamour. Les tribunaux décident uniquement sur le différend relatif à la somme à verser. À l'inverse la mise à exécution du divorce pour préjudice dépend de l'appréciation exclusive du juge selon les preuves présentées par l'épouse. Dès lors, la question du divorce religieux reste entière.

5.2.2 Réception du divorce religieux par les tribunaux du Québec : de quelques jugements et proposition doctrinale

Évoquer le divorce religieux devant les tribunaux du Québec pourrait renvoyer à la cause *Bruker c. Marcovitz* jugée en 2007 par la C.S.C. Cette cause oppose un couple de confession juïaïque dans lequel l'époux a refusé de remettre le *get* à l'épouse alors qu'il s'était engagé à le faire dans la *ketouba*. La Cour suprême du Canada a affirmé à la majorité de sept juges que le contenu religieux d'une entente privée n'écarte pas son examen par les tribunaux. Par analogie, la décision de la haute juridiction canadienne

peut-elle s'étendre aux participantes qui recherchent un divorce religieux ? Les accords comprenant une dimension religieuse peuvent faire l'objet d'un examen judiciaire, mais dans le cas des participantes musulmanes, rares sont celles qui disposent d'un contrat de mariage et encore moins qu'il y soit inclus une clause prévoyant une rupture matrimoniale et l'obligation pour l'époux de remettre un écrit l'attestant. Ainsi dans un cas similaire d'une dissolution unilatérale de la relation matrimoniale par l'époux, le *get* prend la forme d'une rupture écrite et le *ṭalāq* celle d'une cassure orale. Toutefois, dans cette dernière conjoncture, la formule répudiaire par l'époux se prononce, habituellement, en présence de deux témoins ordinaires, ce qui, simultanément, appuie sa validité et exempt de l'écrit et ne réfère à aucun divorce religieux, à moins de considérer cette formule, en soi, comme un divorce religieux alors que le mariage est un acte civil. Conséquemment, il importe de s'interroger sur l'enjeu du divorce religieux lorsque cette pratique se combine aux demandes de rupture, pour préjudice ou pour désamour, initiées par les épouses. Et de considérer sa discussion doctrinale et judiciaire au Québec.

Dans la cause *S.I. c. E.E.* du 6 septembre 2005, la question du divorce religieux a été soulevée devant la Cour supérieure du Québec. Dans son jugement prononçant le divorce civil, la juge Jeannine M. Rousseau rend une ordonnance sur le divorce religieux :

« [117] ACKNOWLEDGES the sworn declaration and undertaking of E. (Es.) E7 Ab.F. E. (E5), such declaration and undertaking having been recorded as well as set out in the process-verbal of October 31, 2003, in the present case, which reads as follows:

« M. E10 s'engage à aller au consulat général de [pays A] à Montréal pour déclarer qu'aujourd'hui, le 31 octobre 2003, il a prononcé devant la Cour supérieure de Montréal, devant l'honorable Jeannine M. Rousseau et en présence de deux témoins musulmans et d'autres témoins canadiens, le divorce irrévocable selon la loi islamique et il demande au Consulat général [pays A] d'authentifier sa signature sur la déclaration écrite au consulat [pays A] et, s'il le faut selon les règles du consulat [pays A], qu'il re-prononce le divorce irrévocable de son épouse S. I. devant le Consul [pays A] pour avoir un certificat de divorce [pays A]; et il pourra déclarer que son épouse S. I. Ne réclamera pas le « MAHR » soit le présent ou le future « MAHR », et ne réclamera selon la loi [pays A] une pension alimentaire qui serait due à elle selon la loi [pays A] et la « SHARIA » islamique et qu'elle déclare aussi qu'elle n'est pas enceinte de lui en ce moment. »

Il est remarquable de voir que la Cour détermine, d'office, les modalités du processus de reconnaissance du *talāq* auprès du Consulat général du [pays A]. Ceci signifie que dans une fonction judiciaire, étrangère à ses tâches de diplomatie et de fonctionnariat, les services consulaires sont tenus, en application de

l'ordonnance du juge, de « réentendre un divorce » déjà prononcé devant un juge civil, de délivrer un certificat de divorce et déclarer [à la place de l'épouse] qu'elle ne réclamera pas le « *mahr* ».

Le décalage entre le jugement et la réalité de la fonction consulaire soulève, sans égards aux principes d'indépendance et d'impartialité du juge, la question de l'expansion de la compétence juridictionnelle du juge local à la mission consulaire. En parallèle, la décision de la juge Rousseau souligne une innovation quant à l'application du droit étranger, en l'occurrence la normativité axio-juridique. Tout en tranchant sur le divorce civil, la décision prend en considération la prétention au divorce religieux et ordonne :

« [118] **ORDERS** E. (Es.) E7 Ab. F. E. (E5) to respect his undertaking recorded and set out above and to carry out, within forty days of the present judgment, all necessary or useful steps to give effect to the irrevocable divorce he granted to S. (So.) I. A. E2 according to Islamic law, such irrevocable divorce having been granted by him before the undersigned. »

Une approche analogue est adoptée, quelques années plus tard dans l'affaire *Droit de la famille-093034* du 30 octobre 2009. Dans cette cause, la juge Marie-Christine Laberge accorde une indemnité de 50 000\$ à une épouse à titre d'indemnisation pour le refus de l'époux d'accorder le divorce religieux. La juge souligne que l'accord de ce dernier n'est survenu :

« [170] [...] qu'après plusieurs avertissements des juges de Cour dont les juges Blanchard et Nantel, que Monsieur a accordé le divorce religieux à Madame. Monsieur a finalement signé le document requis le 17 juin 2008. »

Il est cependant important de rappeler que l'emploi, par la juge, de la notion « avertissements des juges » soulève la question de sa valeur juridique en matière familiale. Fréquemment, le langage commun se prévaut de l'avertissement en tant que punition usuelle dans le domaine scolaire. On peut le retrouver en droit du travail et en droit professionnel sous forme de sanction disciplinaire. Alors qu'en matière pénale, l'avertissement relève plutôt des mesures extrajudiciaires appliquées par la police. Au contraire, en matière familiale, les situations d'urgence (pension alimentaire, garde d'enfants, choix d'école, etc.) donnent lieu, de manière temporelle ou durable, à des ordonnances judiciaires. Ces décisions peuvent contenir soit une obligation de faire, soit une obligation de ne pas faire quelque chose. Dès lors, l'évocation de l'avertissement, en cours d'instance familiale, crée une confusion majeure avec l'ordonnance de justice puisqu'elle ouvre sur une possible perception d'une connexité entre la loi, le juge et la sentence.

Or, il convient de ne pas céder à l'empressement de la conclusion parce que l'énonciation de l'avertissement dans une cause litigieuse familiale ne se réduit pas à une application de la loi avérée. Auquel cas, son irrespect, par le justiciable, enclencherait une procédure d'outrage au tribunal. L'introduction de l'avertissement en matière familiale semble plutôt s'apparenter à une mise au pas par l'autorité judiciaire. Dans les cas cités, le prononcé de la formule répudiaire, dans les causes de divorce engagées par les épouses, se transforme en une exigence judiciaire. Dès lors, l'avertissement judiciaire pourrait se comprendre comme un élargissement des pouvoirs inhérents du juge. Cependant, la compétence de ce dernier, cité à l'article 49 C.p.c. n'inclut pas les avertissements :

« Art. 49. Les tribunaux et les juges, tant en première instance qu'en appel, ont tous les pouvoirs nécessaires à l'exercice de leur compétence.

Ils peuvent, à tout moment et en toutes matières, prononcer, même d'office, des injonctions, des ordonnances de protection ou des ordonnances de sauvegarde des droits des parties, pour le temps et aux conditions qu'ils déterminent. De plus, ils peuvent rendre les ordonnances appropriées pour pourvoir aux cas où la loi n'a pas prévu de solution. » (C.p.c.)

Par ailleurs, à la lumière de la jurisprudence de la Cour suprême dans l'affaire *Bruker c. Marcovitz*, l'articulation entre l'avertissement des juges et la décision d'écouter le prononcé du talaq en pleine audience soulèvent la question de l'intervention des tribunaux civils dans le litige privé intégrant une question religieuse, en l'absence d'une convention entre les parties précisant clairement une clause de divorce religieux. Dans ces cas précis, qui concerne le *talāq*, l'inexistence d'obligations contractuelles ayant à leur source des obligations religieuses devrait faire obstacle à la prise de décision de la C.S. du Québec. Même si les jugements considérés précèdent la décision de la C.S.C., ce qui fait saillance est l'écart observé par rapport à l'article 2809 C.c.Q. qui se lit de la manière suivante :

« Art. 2809. Le tribunal peut prendre connaissance d'office du droit des autres provinces ou territoires du Canada et du droit étranger, pourvu qu'il ait été allégué. Il peut aussi demander que la preuve en soit faite, laquelle peut l'être, entre autres, par le témoignage d'un expert ou par la production d'un certificat établi par un jurisconsulte.

Lorsque ce droit n'a pas été allégué ou que sa teneur n'a pas été établie, il applique le droit en vigueur au Québec. » (C.c.Q.)

En effet, sur les P.V. d'audience des décisions mentionnées ne figurent ni le témoignage d'un expert ni la production d'un document certifié par un jurisconsulte ni un allégué du droit étranger. Par ailleurs, on peut se demander, face au silence de la loi sur les questions à dimension religieuse si cette situation offre

une opportunité à la créativité normative du juge. Mais l'envisager oblige, également, à penser civilement à un concept qui juridiquement n'existe pas en pays musulmans, à l'exemple du C.a.f. comme il sera présenté subséquemment. Et même dans l'éventualité où les tribunaux prennent appui sur l'avis religieux d'un imam, retenu comme un expert dans la normativité en *islām*, cela renvoie à une économie de la multiplicité des sens et des discours développés par les traditions sunnites ou shī'ites. Au risque de produire :

« Un glissement dans la compréhension et dans l'application de ce référent religieux. Ce qui conduit à une sorte de « dépeçage d'une institution ou d'une règle étrangère [et] conduit à en déformer complètement la nature. » (Jahel, 1994 : 33)

L'aspect remarquable de ce phénomène est illustré par l'exigence d'authentification de la « déclaration écrite du divorce » et autres novations, telles que la renonciation au *ṣadāq* ou à la pension alimentaire pour l'ex-épouse au niveau du consulat. Cette méthode renvoie à ce qui est décrit comme le « langage programmatique » (Bosset et Eid, 2006 : 77), c'est-à-dire « une opération ne provoquant pas l'introduction pure et simple d'une norme non étatique dans le système juridique, mais en facilitant sa reconnaissance symbolique » (Papi, 2017 : 137). Toutefois, il importe de rappeler un paradoxe relié à ces mesures. Pour ces mêmes tribunaux, l'inscription de ces effets de divorce dans un jugement de divorce prononcé par les juridictions étrangères aurait été sanctionnée par un rejet au motif d'un déni des droits des femmes. Autrement dit, leur désignation formule la preuve irréfutable d'une inégalité entre les hommes et les femmes. Ceci, en soi, constitue un fait indéniable que la lecture du Droit algérien, dans son hétérogénéité normative, vient conforter. Mais sa transposition dans une décision locale porte un potentiel d'encouragement de cette asymétrie. Le mieux est souvent l'ennemi du bien, particulièrement dans les cas situés à l'interface de l'*islām*, de l'ethnie et du genre. D'autant plus, ainsi qu'il a été souligné précédemment, on s'interroge sur la place du divorce religieux dans la taxonomie du C.a.f. La réponse nécessite de faire le détour par la conclusion du mariage afin de situer parmi les obligations contractuelles, une potentielle clause sur le divorce religieux.

Selon le C.a.f., le mariage se concrétise dans un processus qui comprend : les fiançailles (*al-ḥūṭūba*) ou promesse de mariage, la cérémonie de la *fātiḥa* et l'acte civil devant un notaire ou le directeur de l'état civil. Les pôles terminaux du procédé présentent moins d'intérêts, au niveau juridique et religieux, que la partie centrale. En effet, seule la cérémonie de la *fātiḥa* comporte une structure religieuse puisqu'elle consiste en la récitation de la première *'āya* du *Qor'ān*, en l'occurrence la *fātiḥa*, dont elle porte le nom. Certains la rattachent à la tradition du prophète sans autre précision (El Mekkaoui, 2019 : 78), d'autres y

voient « un usage social [plutôt qu'] une norme islamique établie » (Papi, 2017 : 132) alors que selon d'autres, c'est le « mariage halal » celui qui correspond dans les « réinterprétations contemporaines des rites de mariages traditionnels, [à] un bon mariage », « une union légitime reconnue et valorisée par le groupe d'appartenance » (Collet & Santelli, 2012 : 84). Culturellement la *fātiḥa* est récitée au domicile de la fiancée, soit par un imam, soit par une personne notoirement reconnue parmi les convives. Et le C.a.f. l'inclut parmi ses dispositions en établissant une distinction entre sa simultanéité ou non avec les fiançailles :

« Art. 6. (Modifié) - La « Fatiha » concomitante aux fiançailles « El khitba » ne constitue pas un mariage.

Toutefois, la « fatiha » concomitante aux fiançailles « El khitba », en séance contractuelle, constitue un mariage si le consentement des deux parties et les conditions du mariage sont réunis, conformément aux dispositions de l'article 9 bis de la présente loi. » (C.a.f.)¹⁶⁶

La cérémonie de la *fātiḥa* ne pourra correspondre à un mariage qu'en respect des conditions substantielles et formelles de la loi civile, c'est-à-dire :

« Art. 9. (Modifié)- Le contrat de mariage est conclu par l'échange du consentement des deux époux. » (C.a.f.)

« Art. 9 bis. (Nouveau)- Le contrat de mariage doit remplir les conditions suivantes :

La capacité au mariage,

La dot,

El wali,

Deux témoins,

L'exemption des empêchements au mariage. » (C.a.f.)

« Art. 18. (Modifié)- L'acte de mariage est conclu devant un notaire ou un fonctionnaire légalement habilité, sous réserve des dispositions des articles 9 et 9 bis de la présente loi. » (C.a.f.)

« Art. 21.- Les dispositions du code de l'état civil sont applicables en matière de procédure d'enregistrement de l'acte de mariage. » (C.a.f.)

¹⁶⁶ Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005, JORADP n° 15, p. 17.

Force est de constater, en lisant le C.a.f. l'absence de dispositions relatives à la catégorie juridique de divorce religieux. Par ailleurs, le texte *qor'āni* prescrit :

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُورًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ اللَّهُ يَعْظُمُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (Q 2 : 231)

« Quand vous aurez répudié vos femmes, et qu'elles auront atteint le délai fixé, reprenez-les d'une manière convenable, ou bien renvoyez-les décevement. »

Ne les retenez pas par contrainte, vous transgresseriez les lois. – Quiconque agirait ainsi, se ferait du tort à lui-même.

Ne considérez pas les Signes de Dieu en plaisantant. Souvenez-vous des bienfaits de Dieu à votre égard et de ce qu'il vous a révélé du Livre et de la Sagesse, par lesquels il vous exhorte.

Craignez Dieu !

Sachez qu'en vérité, Dieu sait tout. » (Trad. Denise Masson)

Principalement par rapport à l'expiration du délai de viduité, la *'āya qor'ānia* présente quelques indices sur l'issue de la relation matrimoniale. On peut relever qu'il s'adresse au seul l'époux qui divorce, ce qui laisse présumer qu'il s'agit de l'auteur de la rupture qui a prononcé de la formule répudiaire. Ensuite, le message *qor'āni* mentionne deux options possibles à la résolution du différend matrimonial, soit la reprise, soit la cessation de la vie commune. Dans l'un ou l'autre cas, le délai de viduité conduit à la suspension de la cohabitation entre les époux. Compte tenu de cette séparation, le délai de viduité prend, alors, la forme d'un moment privilégié de réflexion sur l'avenir du couple et sur le lien qui les unit. Au cours de cette latence, les époux peuvent décider de la continuation de la relation conjugale et d'une reliaison entre eux. À l'inverse, le constat d'échec du couple et l'irréversibilité de la mésentente laissent inférer la fin de l'union et donc de la déliaison. Ces obligations de refaire ou de défaire les liens conjugaux s'effectuent dans une certaine éthique conjugale.

Rappelons que le comportement de l'époux devra répondre à la règle de convenance, *بِمَعْرُوفٍ* (*bi al-marûf*) et que la norme de conduite se dégage du précepte de la commanderie du bien, *و امر بالمعروف و نهى عن المنكر* (*amr bi al-marûf w al-nahy 'an al-munkar*). En effet, plusieurs passages du *Qor'ān* y réfère (Q 3 : 104, 110 et 114; Q 4 : 114, 7 et 157; Q 9 : 71, 112; Q 22 : 41 et Q 31 : 17) et renvoie à un

civisme du musulman (Al-Ghazâlî, 1998) qui se manifeste par une éthique de responsabilité, à la fois familiale et sociale. Ce qui rappelle quelque peu l'éthique telle que conçue par Ricoeur soit la recherche « d'une vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes » (Ricoeur, 1990 : 202). Dans le cas de cette étude en particulier, la *'āya qor'ānia* de recommandation de bien se conduire comporte une proscription, celle de maintenir la relation par préjudice. Et cette obligation de « ne pas faire » à la charge de l'époux véhicule plusieurs sens, dont celui de constituer une limite à sa faculté de divorcer. Conséquemment, l'exercice de cette éventualité le libère de la charge prérogative. Par ailleurs, un autre sens se dégage de cette obligation en lien avec la participation de l'épouse au dénouement de l'épouse. La proscription de retenir l'épouse à des fins préjudiciables signifie que la reliaison et la déliaison se réalisent en fonction de la réponse de l'épouse. Dit en d'autres termes, le consentement de l'épouse pèse dans le devenir de la relation conjugale. Ce qui, d'ailleurs, questionne sur la compréhension d'un dénouement du mariage exclusif à l'époux et du bien-fondé même d'un divorce religieux. La *'āya qor'ānia* évoque le cas précis d'un divorce initié par l'époux, mais dont le dénouement implique également une obligation de dire de l'épouse. Dès lors, l'attitude de l'épouse d'exclure toute éventualité de reprise de la vie de couple ne saurait justifier la tentation du maintien de la relation par devers elle et pour lui nuire. Le comportement répréhensible de l'époux rend fragile, improbable, voire surprenant l'instauration d'un divorce religieux. Néanmoins, sans égard à ce vide juridique, les participantes témoignent d'une préoccupation commune: l'obtention du divorce religieux devant les tribunaux québécois :

« La religion est fondamentale pour moi... Mais je voulais un divorce religieux pour être quitte avec moi-même. » (FAAM.9)

« En fait, c'est mon fils, sur la suggestion de l'imam, qui m'a permis de me délier des liens conjugaux religieux... Mon fils a sommé son père de me divorcer religieusement. Il l'a menacé de ne plus lui parler. Comme il tenait à la relation avec son fils, il a consenti à me divorcer. Je n'ai donc pas eu à lui restituer le *ḥul'*. Alors que j'avais entamé une procédure de divorce au Québec. J'avais une certaine crainte, mais la question ne s'est plus posée lorsqu'il [ex-mari] a prononcé la formule de divorce. » (FAAM.10)

Comment éluder juridiquement, devant le juge québécois, le refus de l'époux de le prononcer ? Le jugement de la juge Rousseau, exposé précédemment, en a donné un aperçu exposé antérieurement. Il divulgue les indices de défis lancés aux tribunaux chargés, de réceptionner, de traiter et de se prononcer sur ce type de désunion religieuse. À cet égard, la requête intégrant le référent religieux, que celui-ci soit associé à une demande de divorce engagée par l'épouse ou à une reconnaissance de divorce prononcé à l'étranger ou encore à des mesures accessoires (remise du *ṣadāq* incorrectement désigné par le terme

mahr), dommage pour délai d'octroi du divorce religieux ou pour non-respect d'une promesse de mariage civil, rend nécessaire de tenir compte de la jurisprudence de la C.S. du Québec et de la doctrine qui s'en inspire.

En ce qui concerne la jurisprudence au Québec, Hardy-Dussault et Helly ont dressé un état des lieux pour dégager soixante-cinq litiges matrimoniaux entendus par la CS. Leurs recherches mènent à la conclusion qu'à l'égard, par exemple, de la catégorie juridique du *mahr*, les tribunaux attestent d'une certaine ignorance et d'une incertitude quant à l'exécution de leurs décisions (Hardy-Dussault et Helly, 2013). Ce point de vue dichotomique qui devrait, à la lumière de mes propres constations et de la présente étude, être atténué.

En effet, notre propre repérage retient soixante-quinze décisions rendues par les tribunaux québécois touchant au *mahr*. L'analyse de ces jugements révèle une autre façon de traiter cette normativité axio-juridique. On s'est, d'abord aperçue, que les catégories du droit étranger semblent faire l'objet d'un usage particulier devant la Cour. Leur présentation se faisait sous forme de requêtes pour mesures accessoires (demandes d'urgence). Dans ce cadre précis de l'étape procédurale, les demandes entendues sont rapidement accueillies ou rejetées. Cette affirmation s'appuie sur quelques décisions comme par exemple, *Droit de la famille -1466*, 23 septembre 1991, 1991 CanLII 3200 QC CA; *Droit de la famille-093034*, 30 octobre 2009, 2009 QCCS 5790. La première statue sur la demande de divorce présentée par une épouse syrienne contre son époux de même nationalité. La demanderesse réclame le *mahr* plus des bijoux. La Cour d'appel estime qu'il y a une égalité entre les époux : si le mari demande le divorce, il doit payer, si c'est la femme, elle restitue la dot. Dans la seconde décision, les tribunaux se sont penchés sur une cause concernant un couple iranien. La demanderesse recherche la réparation du préjudice résultant de la promesse non tenue de mariage. Le juge dénie ce droit du fait du paiement, par l'époux, pour la dissolution du mariage religieux qui n'a pas été suivi d'un mariage civil.

Ces quelques affaires indiquent la grande discrétion des juridictions québécoises vis-à-vis du référent religieux avancé par l'une ou l'autre des parties. Avec ou sans l'avis des experts religieux ou juridique, les tribunaux font usage de cette normativité axio-juridique pour évaluer le dommage allégué ou pour déterminer une éventuelle pension alimentaire à l'ex-épouse ou encore pour examiner les jugements rendus par une juridiction étrangère. Et en matière de conflit matrimonial, la position des tribunaux du Québec s'aligne sur un mécanisme traditionnel qui mobilise les dispositions de droit privé international. Et cet aspect renvoie simultanément à l'instance compétente étrangère et à l'instance de reconnaissance au Québec et à la nature du divorce religieux.

En ce qui concerne l'autorité compétente étrangère, la notion de « l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales » intervient dans l'appréciation du jugement étranger. Sa source se trouve à l'article 3081 du C.c.Q. qui dispose :

« Art. 3081. L'application des dispositions de la loi d'un État étranger est exclue lorsqu'elle conduit à un résultat manifestement incompatible avec l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales. »
(C.c.Q.)

Et en cas de rejet de la décision étrangère, la décision s'inspire de l'article 3155 C.c.Q. qui pose simultanément le principe de la reconnaissance de ce dernier et l'exclusion pour une liste exhaustive de motifs :

« Art. 3155. Toute décision rendue hors du Québec est reconnue, et le cas échéant, déclarée exécutoire par l'autorité du Québec, sauf dans les cas suivants :

1° L'autorité de l'État dans lequel la décision a été rendue n'était pas compétente suivant les dispositions du présent titre;

2° La décision, au lieu où elle a été rendue, est susceptible d'un recours ordinaire, ou n'est pas définitive ou exécutoire;

3° La décision a été rendue en violation des principes essentiels de la procédure;

4° Un litige entre les mêmes parties, fondé sur les mêmes faits et ayant le même objet, a donné lieu au Québec à une décision passée ou non en force de chose jugée, ou est pendant devant une autorité québécoise, première saisie, ou a été jugé dans un État tiers et la décision remplit les conditions nécessaires pour sa reconnaissance au Québec;

5° Le résultat de la décision étrangère est manifestement incompatible avec l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales;

6° La décision sanctionne des obligations découlant des lois fiscales d'un État étranger. » (C.c.Q.)

Sous l'angle de la jurisprudence comment comprendre l'expression « ordre public tel qu'entendu dans les relations internationales » ? En droit québécois, seul le magistrat peut considérer les « comportements acceptables à une époque, dans un milieu donné » (Goldstein, 1996 : 28). À l'aune du « modèle standard de la pratique sociale » (*Ibid.*), la position des tribunaux ne présente aucune constance face aux demandes des jugements étrangers. À titre d'illustration, dans la cause *Droit de la famille-1466* du 23 septembre 1991 opposant un couple syrien, le juge tient compte du témoignage de l'expert sur la coutume et la loi

en Syrie pour rendre son jugement. Aux arguments de la demanderesse/intimée opposée à leur application aux motifs qu'elles heurtent l'ordre public québécois, canadien et international et sont discriminatoires, le juge précise :

« Je suis bien prêt à reconnaître qu'une loi étrangère qui heurte ce que nous concevons comme un principe d'ordre public peut, dans un jugement rendu au Québec, être écartée. Je m'empresse d'ajouter cependant que l'ordre public dont il est question doit être un ordre public « international ». Cet ordre international est infiniment plus restreint dans sa conception, qu'un ordre public qui a un caractère local. »

Le juge ajoute :

« En l'occurrence, je ne vois rien qui heurte les principes énoncés par la Charte dans cette clause du contrat de mariage qui, interprétée à la lumière des lois et règles musulmanes applicables en Syrie ou même selon le Code civil québécois, privent l'intimée de son droit de réclamer la dot ajournée, ni dans cette règle qui l'oblige à remettre les cadeaux reçus. Il en serait peut-être autrement si l'épouse se voyait, par l'exercice de son droit de demander le divorce, privée d'un avantage qui serait au contraire accordé à l'époux dans la circonstance où il se porterait lui-même demandeur. Ce n'est pas ici le cas puisque les parties sont placées, par la loi et les règles syriennes, sur le même pied : si le mari demande le divorce, il doit payer la dot et laisser les bijoux à l'épouse; si, par contre, c'est elle qui le requiert, elle renonce à exiger la dot et doit remettre les bijoux. Il y a donc une situation d'équivalence qui, à mon avis, barre la route à l'utilisation de quelque article de la Charte que ce soit. »

Par ailleurs, l'accueil par les tribunaux du Québec de la demande sur le *ṣadāq* désigné par *mahr*, en tant que clause du mariage aura un impact sur la nature juridique de la notion. Il faudra rappeler que dans la normativité en *islām*, le *ṣadāq* correspond à un cadeau nuptial qui concrétise l'intention de mariage. Avec le consentement des intéressés, la présence des témoins et du wali, le *ṣadāq* forme une des conditions de validité du mariage. Or, son examen devant les tribunaux, en tant qu'enjeu financier, va le situer dans le répertoire des effets de la dissolution des liens conjugaux. Ceci l'éloigne de sa signification initiale *qor'ānia*, c'est-à-dire une condition de validité de la relation matrimoniale.

Il convient de porter attention sur le fait que l'ordre public international n'est pas toujours évoqué pour décider de la réception d'un jugement rendu par les tribunaux du pays de l'une des parties. Ainsi, dans *K. (A.) c. K. (H.)* du 28 février 1997 qui oppose des parties d'origine algérienne, le juge a rejeté le jugement de divorce rendu par les juridictions algériennes au motif qu'il ne rencontre pas les exigences de l'article 3155 C.c.Q. cité précédemment. Et s'appuyant sur l'article 3155 par.5 C.c.Q., le juge affirme :

« [160] Le divorce prononcé à l'étranger ne rencontre pas l'exigence de l'article 3155 par.5 C.c.Q.

[163] Le simple fait que le Code de la famille algérien permette à l'époux de répudier son épouse, que ceci se fasse sous le contrôle judiciaire ou non constitue un manquement fondamental à l'ordre public international. »

Par contre, l'affaire *Droit de la famille-072464*, 22 octobre 2007 présente une particularité qui va introduire à la doctrine en matière de *ṭalāq* en pays musulmans. Dans cette cause précise, les tribunaux du Québec rejettent la demande de reconnaissance du jugement de divorce rendu au Maroc, entre les parties marocaines au motif qu'il va à l'encontre de l'article 3155 C.c.Q. En d'autres termes qu'il contrevient à l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales. Toutefois, le juge apporte certaines nuances et affirme son adhésion au point de vue du professeur Talpis quant à l'application de l'article 3155 par.5 C.c.Q. en situation de reconnaissance des divorces *ṭalāq*. Le juge discute dans un premier temps de la possibilité d'un divorce unilatéral, de l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales en le dissociant de l'ordre public interne, de l'égalité homme-femme, du recours aux Chartes, du lien d'attachement des demandeurs vis-à-vis du Québec et du Canada et sur la mise en garde envers les valeurs distinctes :

« [45] Quant au fait qu'un divorce puisse venir d'une décision unilatérale d'un seul des époux, cela ne pose pas de problème en droit canadien où la chose est acceptée (mais après l'écoulement d'un temps de vie séparée plus long qu'en pays musulman).

[47] Pour ce qui est de l'inégalité de statut des époux quant aux motifs de divorce pouvant être invoqués, on ne peut perdre de vue en premier lieu que l'article 3155 ne réfère pas à l'ordre public tel qu'il est conçu au Canada, mais « tel qu'il est entendu dans les relations internationales ». Il est difficile de prétendre que tout ce qui contrevient aux chartes canadienne et québécoise va contre l'ordre public « international ». Par exemple, nos chartes font en sorte que nous reconnaissons le mariage entre conjoints de même sexe. Toutefois, très peu de pays sur la planète ont une législation qui va en ce sens. Cela n'est pas conforme à nos chartes. Il apparaît néanmoins au Tribunal que dans les circonstances, on ne peut conclure pour autant que les législations étrangères en matière de mariage violent « l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales ». En réalité, la majorité des pays semblent ne pas épouser la position canadienne en la matière et le Canada est minoritaire à l'échelle internationale à cet égard. Le non-respect par les États étrangers de nos chartes en regard du mariage entre conjoints de même sexe ne viole donc pas « l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales. »

[48] L'ordre public « tel qu'il est entendu dans les relations internationales » doit certainement être distingué de celui qui prévaut en droit interne. »

[51] De l'avis de la Cour, cela est important. Car une personne vivant ici peut revendiquer le bénéfice des chartes canadienne et québécoise, tout au moins lorsque la question se pose au Canada. Et cela doit être pris en considération au moment où la reconnaissance d'un jugement étranger est demandée ici. »

[52] Il y a toutefois lieu de faire une distinction lorsqu'un divorce est prononcé à l'étranger à l'égard de personnes vivant dans le pays où il est prononcé et n'ayant aucun lien avec le Québec, pas même la citoyenneté canadienne. Lorsqu'il y a absence totale de liens avec le Québec, de l'introduction des procédures jusqu'au jugement, il n'y a pas lieu de faire intervenir l'exception d'ordre public à moins qu'il s'agisse d'une situation universellement réprouvée (comme c'est le cas par exemple pour l'esclavage). Cela, même si l'un des ex-époux vient habiter plus tard au Québec.

[53] Il est certain que l'inégalité des conjoints lors du divorce, que l'on retrouve en droit islamique, heurte les valeurs et la conscience du Tribunal. Il apparaît par ailleurs invraisemblable qu'un époux puisse divorcer sans en même temps assumer ses responsabilités envers l'épouse. Mais de l'avis de la Cour, il faut se garder d'évaluer ce qui se passe dans un pays étranger à la seule lumière de nos valeurs, même les plus profondes. Il n'est pas de l'essence du droit international et de l'ordre public qu'il sous-tend de ne juger qu'à la lumière des valeurs du *for*. C'est ce qui était fait lorsque notre droit référait à notre seul ordre public. Il faut croire que le législateur a entendu qu'il en aille autrement lorsqu'il a rédigé le nouvel article 3155 et référé à « l'ordre public tel qu'il est entendu dans les relations internationales. »

[62] De l'avis de la Cour, les divorces prononcés à l'étranger par Talaq ne peuvent être ignorés systématiquement s'ils impliquent des parties qui n'avaient aucun lien avec le Canada lors des procédures et lors du prononcé du jugement, ni avec un autre pays où pareil divorce ne serait pas reconnu. »

Dans cet arrêt du *Droit de la famille-072464*, 22 octobre 2007, fort instructif sur le plan de l'analyse de l'article 3155 par. 5 C.c.Q., le tribunal informe des limites de l'application de l'exception de l'ordre public. Le fondement théorique du raisonnement juridique prend appui sur la réflexion du professeur Talpis. Et amène le juge à souscrire à cette « façon de voir » ([58] du jugement). L'adhésion judiciaire à cette doctrine présente, pour les fins de ce travail, un intérêt déterminant puisque les participantes revendiquent le divorce religieux. Dans ce sens, il importe d'abord de situer le cadre et le contenu de la

réflexion et d'ensuite d'en discuter les risques de son impact le concept de divorce religieux tel que requis par les intéressées d'ascendance algérienne.

Au préalable, il convient de présenter l'éminent professeur Jeffrey A. Talpis¹⁶⁷. En tant que notaire, il dirige la Chaire de notariat de l'Université de Montréal. Sa notoriété dans le domaine juridique lui confère une légitimité et une fiabilité, à laquelle son analyse de l'article 3155 C.c.Q. apporte une contribution reprise par les tribunaux du Québec.

L'examen de la disposition du C.c.Q. s'est faite dans le cadre d'une intervention présentée, en 2007, lors des cycles de Conférences Roger-Comtois et publiée en 2009. La contribution du professeur Talpis intitulée « L'accommodement raisonnable en droit international privé québécois » traite en première partie de l'accommodement raisonnable auxquelles se réfère une loi étrangère applicable selon les règles du droit international privé en matière familiale. Le texte aborde la question du divorce (*get* et *ṭalāq*) au point 5. Dans le passage sur la reconnaissance de ces divorces, le professeur commence par identifier le *ṭalāq*, au même titre que le *get* comme étant un « divorce religieux » (Talpis, 2009 : 42). Le postulat posé, le raisonnement se poursuit, d'une part, par l'affirmation que ce type de divorce, sans distinguer le *get* du *ṭalāq* qui serait prononcé par une autorité étatique compétente selon la loi du *for* s'apprécie par les tribunaux du Québec, comme une décision étrangère sous conditions du respect des dispositions du C.c.Q. D'autre part, l'argumentaire élabore, en alternative à l'évocation de l'ordre public, une proposition d'examen des décisions étrangères ne présentant aucun lien avec le Québec. Dans cette éventualité, sa reconnaissance par les tribunaux du Québec s'inscrirait dans le registre de l'accommodement raisonnable (*Ibid.* : 45). Toutefois, cette dernière hypothèse concerne spécifiquement le *ṭalāq*, car selon le professeur Talpis, même si dans l'abstrait cette forme de répudiation est discriminatoire, la reconnaissance des décisions fondées sur ce mode de divorce devrait remplir certaines conditions. Dans cette perspective, il avance des suggestions sous la forme imbriquée de trois conditions cumulatives, qui seront par commodité textuelle, identifiées par la formule « procédé Talpis » :

« 1. Le divorce a été prononcé par une autorité compétente, en vertu des articles 22 de la Loi sur le divorce et 3167 C.c.Q.;

¹⁶⁷La biographie, affichée sur le site de la Faculté de droit de l'Université de Montréal désigne le professeur Talpis comme enseignant au sein de cette institution. Diplômé de McGill et de l'Udem, sa renommée internationale en droit international privé lui a permis d'être cité dans de nombreuses décisions judiciaires, de produire de nombreux articles en droit et de donner des conférences.

2. Le divorce a été homologué par une par une autorité de l'État où il a été prononcé;

3. Au moment de l'homologation du divorce, aucun des époux n'était résident ni domicilié au Québec, ni citoyen du Canada (même si celui-ci détenait la double nationalité). Cette dernière condition est nécessaire pour que la situation ne présente aucun lien pertinent avec le Québec. »
(*Ibid.* : 43)

Le professeur Talpis se demande également s'il serait pertinent d'ajouter deux autres conditions dans le cas particulier du divorce *ṭalāq* formulées ainsi :

« 1. L'absence de liens avec le Québec au moment de la demande de reconnaissance du jugement étranger, étant donné que le but de la demande de reconnaissance du divorce est sûrement lié à son impact au Québec;

2. L'accord de l'épouse à la répudiation. » (*Ibid.* : 43)

Avant de continuer, on pourrait s'arrêter brièvement sur ces conditions supplémentaires et le brouillage qu'elles risquent de provoquer. Selon l'auteur, et de manière claire, cet extrait concerne spécifiquement le divorce *ṭalāq*. Il s'agit donc ici d'une affirmation qui devrait contredire le « procédé Talpis ». En effet, l'introduction allocutive de celui-ci énonce sans équivoque avant l'exposé des conditions que « nos tribunaux devraient reconnaître un divorce par *talāq* si les conditions suivantes sont remplies cumulativement » (*Ibid.* : 43). Ceci sous-entend que le « procédé Talpis » concerne exclusivement le divorce *ṭalāq* et que le divorce *get* ne fait plus sujet. Or, le raisonnement en amont semblait inclure les deux types de divorce et l'intérêt de faire mention d'un seul échappe à la lecture. Par ailleurs, les deux conditions mentionnées précédemment et conçues spécifiquement pour le *ṭalāq* se remarquent autant par le scepticisme de leur concepteur que par l'ambivalence de l'argumentaire. D'emblée l'auteur met en doute la pertinence de la proposition supplémentaire et propose d'apprécier le lien avec le Québec au moment de la demande de divorce initiale parce que :

« Faire de l'absence de lien avec le Québec au moment de la demande de reconnaissance du divorce une condition de refus reviendrait à conférer un blanc-seing aux tribunaux pour refuser de reconnaître ces divorces. »
(*Ibid.* : 44)

D'ores et déjà, l'examen de cette première condition supplémentaire indique une entorse à la pratique jurisprudentielle du Québec qui prend en considération la date du jugement étranger ou la date de sa demande de reconnaissance. Par ailleurs, le justificatif postule déjà que l'absence de lien avec le Québec serait une condition de refus aisément utilisée par le juge. Cela résiste mal à la confrontation avec d'une

part, le C.c.Q. qui pose le principe de la reconnaissance des décisions hors du Québec sous réserve des exceptions visées à l'article 3155 C.c.Q. citée antérieurement. D'autre part, la C.S. a réitéré en 2019, dans Droit de la famille-191053, sa position de reconnaître, conformément à cet article, toute décision rendue hors du Québec :

« [31] « [...] la jurisprudence canadienne en matière de divorce a admis la règle très large selon laquelle il suffisait qu'un tribunal étranger ait un lien réel et substantiel avec les parties. On peut en conséquence avancer que la nationalité commune des époux, ajoutée par l'article 3167 C.c.Q., ainsi que le renvoi de la question de la compétence au tribunal lui-même compétent, également admis en Common law, sont des solutions qui ne contredisent pas en elles-mêmes celles déjà admises dans le droit international privé canadien applicable au divorce. »

[32] Il y a donc lieu de se référer à la règle générale de l'article 3155 C.c.Q. que toute décision rendue hors Québec doit être reconnue. »

En même temps, concernant la seconde proposition supplémentaire, l'auteur admet lui-même que son observance « peut être défendable en théorie, mais sans grande valeur en pratique » (Talpis, 2009 : 44). Cela étant, tout commentaire additionnel pourrait s'avérer infructueux. Conséquemment, et sur le plan de la fiabilité, ces deux propositions supplémentaires relèvent de l'hypothétique difficilement applicable.

Concernant le « procédé Talpis », en tant que tel, dans sa formulation aux trois conditions cumulatives proposées par le professeur pour examiner les demandes de reconnaissance de jugement étranger sans invoquer l'ordre public, il correspondrait, rappelons-le, selon l'auteur, à un divorce *ṭalāq*, à une reconnaissance de l'ordre des « accommodements raisonnables ». L'examen des suggestions permet, à première vue, d'observer que la primaire mentionne les textes légaux de référence, du Québec et du fédéral, alors que la secondaire porte sur l'autorité compétente et la tertiaire concerne le lien d'attache avec le Québec ou le Canada. Dans cet agencement, les dispositions légales se rapportent aux articles 3167 C.c.Q. et 22 Loi sur le divorce portant sur les circonstances de reconnaissance d'un divorce étranger liées à la résidence de l'un des époux dans le pays retenu :

Code civil du Québec

« **Art. 3167.** Dans les actions en matière de divorce, la compétence des autorités étrangères est reconnue soit que l'un des époux avait son domicile dans l'État où la décision a été rendue, ou y résidait depuis au moins un an, avant l'introduction de l'action, soit que les époux ont la nationalité de cet État, soit que la décision serait reconnue dans l'un de ces États.

Dans les actions en matière de dissolution de l'union civile, la compétence des autorités étrangères n'est reconnue que si l'État connaît cette institution; elle l'est alors aux mêmes conditions que s'il s'agissait d'un divorce. » (C.c.Q.)

Loi sur le divorce.¹⁶⁸

« Reconnaissance des divorces étrangers

22 (1) Un divorce prononcé à compter de l'entrée en vigueur de la présente loi, conformément à la loi d'un pays étranger ou d'une de ses subdivisions, par un tribunal ou une autre autorité compétente est reconnu aux fins de déterminer l'état matrimonial au Canada d'une personne donnée, à condition que l'un des ex-époux ait résidé habituellement dans ce pays ou la subdivision pendant au moins l'année précédant l'introduction de l'instance.

Reconnaissance des divorces étrangers

(2) Un divorce prononcé après le 1^{er} juillet 1968, conformément à la loi d'un pays étranger ou d'une de ses subdivisions, par le tribunal ou une autre autorité compétente et dont la compétence se rattache au domicile de l'épouse, en ce pays ou cette subdivision, déterminé comme si elle était célibataire, et, si elle est mineure, comme si elle avait atteint l'âge de la majorité, est reconnu aux fins de déterminer l'état matrimonial au Canada d'une personne donnée.

Maintien des règles de reconnaissance

(3) Le présent article n'a pas pour effet de porter atteinte aux autres règles de droit relatives à la reconnaissance des divorces dont le prononcé ne découle pas de l'application de la présente loi. » (L.D.)

La première condition du « procédé Talpis » indique une appréciation distincte de l'autorité compétente, selon la loi provinciale ou fédérale. L'article 3167 C.c.Q couvre une vision flexible qui accorde prérogative juridictionnelle étrangère dès la rencontre de l'une des trois exigences, soit la domiciliation d'un des époux dans l'État concerné, soit la résidence dans celui-ci depuis au moins un an avant l'introduction de l'action ou la détention de la nationalité octroyée par cet État aux deux époux. Dans une optique stricte, l'article 22 (1) de la Loi sur le divorce, consent à la reconnaissance d'une autorité compétente à la condition qu'un des époux détienne la résidence habituelle ou pendant au moins une année avant l'introduction de l'instance. Dans l'une et l'autre situation la reconnaissance du divorce étranger demeure

¹⁶⁸La loi sur le divorce a fait l'objet d'une révision en 2019 sous la forme de : Loi modifiant la Loi sur le divorce, la Loi d'aide à l'exécution des ordonnances et des ententes familiales et la Loi sur la saisie-arrêt et la distraction de pensions et apportant des modifications corrélatives à une autre loi, LC 2019, c 16. Le 1er juillet 2020, les dispositions de la loi sont entrées en vigueur.

le principe et les articles cités en constituent l'exception. À toutes fins utiles et sur le plan constitutionnel, les deux dispositions entrent en conflit puisque le divorce relève de la compétence fédérale et que l'article 3167 C.c.Q. en constitue un empiètement. Toutefois, même si la constitutionnalité de la disposition du Code civil n'est toujours pas éludée, la C.S.C. pose dans *Procureur général du Québec c. Cummings* [1978] la règle de la retenue judiciaire en matière constitutionnelle :

« Sauf dans des circonstances exceptionnelles, il n'est pas à propos de statuer sur des questions de droit qu'il n'est pas nécessaire de trancher pour juger le litige, à plus forte raison, lorsqu'il s'agit d'un problème constitutionnel. »

Ceci est confirmé par *Droit de la famille-2054* du 06 mai 1998 et par *S...F... c. R...J...S...* du 02 août 2005. Toutefois, indirectement la C.S.C. reconnaît dans l'arrêt *Barer c. Knight Brothers LLC* du 22 février 2019, la validité de l'article 3167 C.c.Q. :

« L'article 3167 C.c.Q. est également plus généreux que l'art. 22 de la Loi sur le divorce, L.R.C. 1985, c. 3 (2e suppl.), en matière de reconnaissance des divorces étrangers. Cette [traduction] « portée élargie » s'explique toutefois par « le principe de validation qui s'applique en matière d'état civil et qui est généralement approuvé dans les instruments internationaux et dans les codifications modernes du droit international privé. » ([2019]1R.C.S., p. 665)

Néanmoins, la première condition du « procédé Talpis » retient ces deux articles qui établissent un lien entre l'autorité compétente et l'un des époux, et ainsi solliciter l'ordre public international, dans une hypothèse de réflexion envisageant la reconnaissance du divorce *ṭalāq* sans soulever cette exception. Ceci semble introduire une antinomie dans le raisonnement. Par ailleurs, la seconde condition du montage théorique exige « une homologation du divorce par une autorité de l'État où il a été prononcé ». Ce qui renvoie à la présomption que le divorce ne relève pas, habituellement, du processus judiciaire. Le postulat peut être valable en soi, mais qui dans l'exemple algérien cela ne trouve aucun fondement légal. Le C.a.f. le souligne en des termes clairs :

Art. 49. (Modifié) - Le divorce ne peut être établi que par jugement précédé de plusieurs tentatives de conciliation des parties effectuées par le juge, au cours d'une période qui ne saurait excéder un délai de trois (3) mois à compter de l'introduction de l'instance.

Le juge doit établir un procès-verbal dûment signé par lui, le greffier et les parties, dans lequel sont consignés les actes et résultats des tentatives de conciliation.

Les jugements de divorce sont transcrits obligatoirement à l'état civil à la diligence du ministère public. » (C.a.f.)

Nonobstant la généralisation de la seconde condition, le « procédé Talpis » y imbrique une condition subsidiaire, celle de l'absence de lien d'attache avec le Québec (résidence) et le Canada (citoyenneté) d'aucun époux au moment de l'homologation du divorce par l'autorité étrangère. Et il est précisé que cela prévaut même si les époux détiennent la double nationalité. On peut s'interroger sur le comment remplir, simultanément, la condition de ne pas être citoyen canadien tout en détenant la double nationalité. En d'autres termes, les conditions reliées à l'autorité compétente et aux statuts juridiques des ex-époux avant la demande de reconnaissance du divorce questionnent sur l'utilité d'une telle requête devant les tribunaux du Québec. En effet, d'une part, si les ex-époux n'ont ni résidence au Québec ni citoyenneté au Canada, leur présence dans la province et le pays serait celle de personnes divorcées. La mention du divorce est inscrite dans leurs actes de naissance. À quoi pourrait servir la reconnaissance d'un divorce pour des personnes déjà divorcées ? À moins que la demande de reconnaissance de divorce soit opposée par l'un des époux contre celui qui réside au Québec et qui engage une procédure de divorce. D'autre part, cette proposition comportant des conditions cumulatives semble aller à l'encontre de la règle générale de reconnaissance des jugements étrangers qui comme le rappelle la C.S. dans *Droit de la famille-191053* du 04 juin 2019, à propos d'un talaq prononcé par les juridictions du Bahreïn, alors même que la procédure de divorce ne comprenait aucun lien avec le Québec :

« Il y a donc lieu de se référer à la règle générale de l'article 3155 C.c.Q. que toute décision rendue hors Québec doit être reconnue. » (p.7)

Ce détour à travers la jurisprudence de la C.S. du Québec et de la C.S.C. ainsi que le discours doctrinal qui, parfois la sous-tend, conduit à conclure à la mise en lumière du risque de conforter l'idée même de divorce religieux. Sur le plan juridique, l'émergence de cette catégorie doctrinale et judiciaire reflète une situation normative qui ne figure pas dans le droit originel. Bien qu'absent de la normativité axio-juridique, à l'exemple du C.a.f., le divorce religieux est soumis pour examen au juge interne. Or, en adhérant à l'idée du divorce religieux, les tribunaux locaux investissent la normativité en *islām* avec le risque d'activer un changement de la réalité. Ceci signifie que les tribunaux vont pencher vers une reformulation de la normativité axio-juridique. Sur le plan axiologique, cette initiative judiciaire se traduit par une certaine tolérance ou un accommodement de protection à l'égard d'une catégorie de personnes, en l'occurrence les épouses, comme l'indiquent les décisions étudiées. Et en tant que gardiens des libertés individuelles, cette pratique se fera à l'aune de leurs propres normes juridiques, notamment celles de l'égalité des sexes et de l'ordre public interne. Cette approche tend à mettre l'accent sur un détournement de la normativité axio-juridique prévalent dans les pays musulmans. Et tout en donnant l'apparence d'une conformité à la législation interne pour motiver les décisions, les tribunaux avec l'appui de la doctrine, contribuent,

indirectement, à une évaluation normative de la dissolution matrimoniale impliquant des justiciables musulmans. Parallèlement, une telle pratique novatrice attire l'attention sur la neutralité du juge et sur son autonomie. Ce point nécessite élucidation dans un projet futur. En attendant, le discours des participantes sur leur rapport à la normativité axio-juridique offre une dynamique dûment pertinente.

5.3 Rapport à la normativité axio-juridique : profils dégagés

Le répertoire d'actions des participantes dégage un rapport à la normativité différencié. La réunion des facteurs à l'œuvre a permis d'élaborer une typologie, à la hauteur de l'échantillonnage étudié. Ce qui tend à montrer que les motivations des certaines personnes dépendent de ce qui semble être significatif pour elles. Elles manifestent une conduite de conformité à la tradition religieuse (5.3.1), ou au droit (5.3.2), tandis que d'autres agissent en fonction d'intérêts (matériels) personnels (5.3.3), alors qu'un nombre restreint parmi elles démontrent une attitude plus critique (5.3.4). On y trouve d'ailleurs le ferment d'un pouvoir créatif qui établit une réconciliation entre le parcours exilique, la résolution du conflit matrimonial et le rapport métamorphosé à la normativité axio-juridique (5.4).

5.3.1 Profil conformiste : priorité à la tradition religieuse

Ce profil conformiste se construit dans le respect de la tradition et dans l'application de ce qui est considéré comme *šarī'a*, qui selon les participantes serait un droit religieux. Ainsi, les personnes qui répondent à cette description admettent le remboursement du *šadāq*, en tant qu'obligation religieuse pour la femme. Mais, ce remboursement se comprend comme une contrepartie du prononcé du divorce religieux, ainsi que ces extraits peuvent l'illustrer :

« Ça ne me dérangeais pas [de rembourser la dot] parce que je voulais avoir ma liberté. Et je voulais le faire, je voulais être ... comment dirais-je en paix avec moi-même par rapport au côté religieux. De faire les choses tel que Dieu nous a recommandé de le faire. ...Et pour le divorce Il dit que « la femme a le droit de divorcer, mais il y a des conditions que l'on trouve dans la *šarī'a*. » (FAAM.1)

« C'est une obligation religieuse que la femme doit accomplir pour obtenir son divorce. Il faut respecter ce qui est dans la *šarī'a*...La dot est une obligation religieuse pour le mari et la restituer est une obligation religieuse pour la femme. Il y a donc une égalité. » (FAAM.9)

À travers les voix de ces participantes, la référence religieuse, et par conséquent l'application de la normativité axio-juridique du C.a.f., semble être un incontournable lorsqu'il s'agit d'un divorce initié par les épouses. La référence identifiée sous le vocable de *šarī'a* n'est, toutefois, cernée ni dans son contenu

ni dans sa forme. Sa connaissance relèverait plutôt du consensus, de l'évidence, et du « ça va de soi », pour toute personne musulmane. La *šarī'a* ferait partie du langage commun univoque du discours social qui guide le comportement des individus dans leur vie collective et leur relation de couple. Cette compréhension cristallise le divorce désamour dans le registre religieux en le rattachant, implicitement, à une représentation culturelle et à une reconnaissance légale. Sous le poids de cette triple densité, l'exigence de conformité à l'autorité textuelle se comprend à travers la *šarī'a* élaborée par les commentaires religieux. Ces considérants vont placer le divorce désamour au carrefour des voies du religieux, du légal et du culturel comme espace de normativité axio-juridique.

Sur le plan religieux, l'entendement commun du divorce désamour, ainsi que celui des participantes, conçoit concomitamment la restitution du *šadāq* par l'épouse et le prononcé de la formule répudiaire par l'époux. Or, cette perspective indique une méprise au niveau de ce mode de divorce en établissant un amalgame entre le divorce unilatéral féminin (désamour) et le divorce unilatéral masculin (sans justification). Dit autrement, à l'obligation préalable de faire (rendre le *šadāq*) de l'épouse, se rajoute une obligation de dire de l'époux. Ceci maintient le privilège de l'époux sur la cessation de la relation conjugale même en l'absence de sentiment de l'épouse. Dès lors, se représenter le divorce désamour avec la caractéristique d'un pouvoir primordial de l'époux, cristallise une facette ambiguë de la connaissance religieuse liée à la résolution du conflit conjugal. Bien plus, elle se perpétue, par une intériorisation de l'idéologie doctrinale d'une domination à l'époux (*ṭa'a*) et à la dogmatique religieuse. Par la même occasion, l'établissement d'un lien direct entre la restitution du *šadāq* et l'accord de l'époux a pour effet de restreindre l'autonomie de l'épouse à divorcer et la perpétuation de la subordination, élaborée par les premiers interprètes, à l'égard de l'époux.

Sur le plan légal, la réforme du C.a.f. introduite en 2005 apporte un correctif à cette équipollence entre le *šadāq* et le divorce religieux, L'article 54 al. 1 C.a.f. permet que l'épouse puisse « se séparer de son conjoint, sans l'accord de ce dernier ». Toutefois, en dépit de cette précision, l'entendement des participantes reste ancré dans une pratique culturelle habituée à une vision masculine du divorce. Aussi le défaut de cet accord érigerait une entrave à la dissolution du mariage requise par l'épouse. Faisant ainsi que quelle que soit la personne, épouse ou époux, qui initie le divorce judiciaire, son dénouement effectif avant d'être juridique, relève du pouvoir discrétionnaire du mari.

En effet, sur le plan culturel, l'idée du consensus doctrinal autour de la nécessité du prononcé de la formule répudiaire et de la restitution du *šadāq* prédomine. Or, l'École malékite qui prévaut en Algérie réfute l'obligation à la charge de l'épouse de retourner ce qui lui a été offert par l'époux. Dès lors,

concevoir culturellement, un divorce désamour avec des conditions démontre une distance vis-à-vis de l'École malékite. Ceci tend, là encore, à renforcer l'hégémonie d'une pensée dominante extérieure à ce courant scolastique installée en Algérie.

Pour cette cohorte de participantes, l'intériorisation de cette relation d'autorité conjugale instaurée aux niveaux doctrinal, culturel et légal occulte le fait que ce tutorat conjugal masque une discrimination liée au genre (femme), à l'appartenance religieuse (musulmane), au statut matrimonial (divorcée en raison de désamour), à la classe (dimension économique pour restituer le *ṣadāq*) et à la citoyenneté (algérienne en situation d'inégalité par rapport à un citoyen). En fait, seule l'exigence de conformité au référent religieux permet à ce groupe de participantes de vivre dans une harmonie entre la pratique religieuse et la décision prise de divorcer. Le respect de ce qu'elles estiment tiré du Livre sacré leur confère une éthique de comportement. Ceci signifie que l'accord de l'époux et donc, ce qu'elles nomment comme le divorce religieux définissent l'expression d'un bien-agir dans la foi.

Toutefois, paradoxalement, cette paix de la conscience fait fi d'un quelconque mal-agir de l'époux et qui pourrait être la source de la rupture. Au contraire, l'assentiment de l'époux est vécu comme une fatalité, plutôt que comme la continuité d'une autorité conjugale. Et sous l'angle de cet abus relationnel, l'instauration du divorce en raison de la perte des attaches affectives peut être considéré, ni plus ni moins, que comme une autre forme du divorce unilatéral reconnu à l'époux. Son privilège exclusif de décider de l'union conjugale s'en trouve ainsi préservé.

Unanimement, le discours de cette unité de participantes infuse la reproduction d'une conception du divorce désamour à l'avantage de l'époux. Quelle que soit la durée du mariage, elles admettent la remise du *ṣadāq* comme une sorte d'échange pour l'obtention du divorce religieux. La synchronie entre les deux laisse induire, par réitération, l'idée que le divorce religieux revêt une certaine valeur normative. Or, si le mariage n'est pas religieux, comment concevoir un divorce religieux ? En conséquence, ce point de vue associant le divorce pour désamour à la restitution du *ṣadāq*, au divorce religieux et à l'accord de l'époux maintient un schéma d'inégalité et de rapport de force entre les épouses et les époux. Sa préservation, dégagée des propos de certaines participantes, laisse voir une observation sans limites ni critiques des schèmes religieux transmis. Et le modèle de la participante conformiste déploie une résignation, qui n'est pas de la résilience, face à l'inégalité au sein du couple. La position qui n'est pas partagée par une autre unité de participantes. À partir d'un autre registre, celui de s'en remettre au droit applicable au Québec, elles établissent une distance par rapport à la référence religieuse.

5.3.2 Profil légaliste : priorité au droit

La rupture matrimoniale des participantes met en œuvre un processus judiciaire pensé. La focale sur l'aspect religieux interroge sur l'espace juridique pertinent. Les femmes rencontrées rendent compte de leur choix en matière de compétence juridictionnelle dans les termes suivants :

« C'est sûr qu'ici [au Québec] le droit est plus équitable et pour la femme et pour l'homme. » (FAAM.1)

« J'ai compris qu'ici je pouvais vivre sans lui. Je n'avais pas le statut de femme divorcée, ici. J'avais plus, comment on appelle ça ? J'avais plus de considération qu'en Algérie, comme femme divorcée... Je pouvais vivre décentement toute seule. C'est parce que je suis au Québec, que j'ai pu divorcer... Il ne pensait pas que je pouvais le faire. Il ne pouvait s'imaginer que moi, je pouvais demander le divorce. Il était étonné. Il me disait : « Le Québec t'a ouvert les yeux ». Je répondais : « bien sûr, qu'il m'a ouvert les yeux ». Divorcer en Algérie c'est abandonné mes droits. C'est ça que dit le Code de la famille. » (FAAM.3)

« Au Québec, [divorcer] est moins pire. Mais si divorcer en Algérie peut te coûter, par exemple, le prix de la bague donnée en dot, au Québec cela te coûte l'équivalent de 100 bagues, rien qu'en frais d'avocats. Ici, ce qui peut être bien, c'est qu'il n'y a pas la tension de la famille, de l'entourage, de la société par rapport à la décision...J'ai pleine de copines qui ne divorcent pas en Algérie, elles ne le font tout simplement pas, parce que le regard de l'autre. C'est au-delà ...ça n'a rien à voir avec la religion. Il y a l'obstacle légal, l'obstacle religieux, l'obstacle culturel, mais surtout l'obstacle de la société.» (FAAM.6)

« Non je n'ai pas divorcé en Algérie. Cela...Cela nécessite du temps et de l'argent. Je n'ai ni l'un ni l'autre. » (FAAM.11)

Tout en discutant le bien-fondé de la normativité du divorce désamour, les propos des participantes font ressortir un rapport particulier à la normativité axio-juridique et à l'institution judiciaire algérienne. Sans égard à un possible pluralisme juridique qui pourrait être convoqué pour la résolution du différend matrimonial, la majorité d'entre elles retient seulement l'arène judiciaire québécoise comme espace de règlement du conflit matrimonial.

Les raisons invoquées font valoir, par récurrence, la perspective de disposer de droits plus larges. À titre d'exemple, le recours devant les tribunaux québécois confère l'assurance, au niveau des enfants, d'en obtenir la garde souvent exclusive et une pension alimentaire établie de manière objective selon un barème de référence indicative (Table de fixation de la contribution alimentaire parentale de base). Il s'agit en effet d'une sécurité qui avec le partage du patrimoine familial manque dans la loi algérienne. Par ailleurs, certaines participantes affirment que le dispositif du patrimoine familial leur a permis de rétablir

un rapport de pouvoir économique souvent en leur défaveur. Le partage impératif du patrimoine familial à parts égales, quel que soit le régime matrimonial, leur permet de disposer de ressources pour faire face aux difficultés financières liées à la rupture. En comparaison, le C.a.f. ne renferme aucun dispositif d'ordre public de ce type. Et le principe de la séparation des biens, en tant que régime matrimonial religio-légal comporte un risque aggravant d'appauvrissement de leur situation de femmes monoparentales.

En plus de l'avantage économique, le recours à la justice québécoise permet d'acquérir, d'intégrer et de développer un regard positif sur le divorce. Par ailleurs, la rupture conjugale indique un comparable accès aux deux sexes et aux bénéfices des effets du divorce, comme le soulignent certaines participantes :

« Comme [le divorce] était au Québec, il m'a demandé le partage du patrimoine familial, du fonds de pension. Il m'a dit : « le droit québécois me le donne. » » (FAAM2)

Ce propos apporte un éclairage nouveau sur l'imposition du partage du patrimoine familial. Dans un renversement de perspective, le partage du patrimoine familial en tant que produit d'une lutte subversive et politique des femmes du Québec, assure dans des cas particuliers, la protection indirecte des époux. En effet, dans certaines familles en exil, les opportunités sur le marché du travail semblent plus ouvertes pour les femmes, notamment à travers des emplois sous qualifiés et mal rémunérés. À ce niveau le témoignage des participantes concernant leurs premiers emplois en est une illustration éloquent. La non-reconnaissance des diplômes, celle de l'expérience antérieure à l'exil et l'absence d'une expérience locale prennent part dans la structuration d'un frein à l'employabilité de manière plus dramatique chez les époux. Les obstacles à l'accès au travail face à une activité féminine affectent le rôle de ces hommes dans la famille et interviennent majoritairement dans le différend matrimonial. Dès lors, l'instabilité de l'union conjugale menant à la rupture de celle-ci s'accompagne d'un droit économique à l'époux.

Le discours des participantes révèle, aussi, quant au choix de la compétence juridictionnelle un autre profil.

5.3.3 Profil stratège : priorité aux intérêts personnels

Tout comme pour la participante conformiste, la restitution du *ṣadāq* reste fondamentale dans le divorce désamour :

« En Algérie, le *ḥul'* répond à un bris de contrat. Si je me retire, je dois rembourser. Mais dans le fond le *ḥul'* veut dire à l'homme : « je ne te veux

plus. On se sépare », lui demander de restituer la dot, devient une punition comme en Égypte s'il faut renoncer à tous ses droits. » (FAAM.6)

« De ce que je comprends du *hul'* c'est que c'est une façon de décourager le divorce par les femmes. C'est une manière d'empêcher les femmes de divorcer. Surtout si elles ne disposent pas de moyens pour rendre la dot. J'ai préféré divorcer ici. » (FAAM.7)

« Non, il n'y a pas eu de divorce religieux. C'est moi qui aie demandé le divorce au Québec... Je sais que je devrais lui restituer la dot, mais je ne l'ai pas fait. Je m'étais renseigné auprès d'un imam et il m'avait dit : « si tu fais un divorce à l'amiable, le fait de signer l'entente de divorce correspond à un consentement au divorce religieux ». J'avoue que j'étais bien contente de le savoir car ma mère et ma sœur m'avaient suggéré de le laisser entreprendre le divorce afin de n'avoir pas à restituer la dot. Mais je ne le voulais pas parce que j'étais décidée à ne rien lui rendre. Qu'est-ce qu'il aurait pu faire au Québec ? Rien du tout. Et en Algérie je ne cherchais pas à demander le divorce. » (FAAM.11)

Les propos sélectionnés résument les deux comportements repérés chez les participantes : une attitude réactive par rapport à l'époux et une disposition favorable aux suggestions de renforcement émanant de l'imam.

L'attitude réactive se manifeste indépendamment de l'admission du remboursement du *ṣadāq*. Selon ce profil, l'exécution de l'obligation de versement d'une quelconque somme d'argent correspondrait à une punition. Dans cette logique, le divorce désamour serait alors une sorte de divorce sanction (pour faute). Et la restitution du *ṣadāq* se perçoit alors, comme l'expression d'un geste répressif de l'époux, un exercice de représailles, voire un empêchement, au divorce requis par l'épouse. Cette vision de l'inacceptation d'un remboursement perdue même si les conditions financières de l'épouse le permettent. La détermination affichée est résumée par l'une d'entre-elles en termes de choix. Considérant que la valeur du *ṣadāq* relève, pour certaines d'entre-elles, de l'ordre de la symbolique (un dinar, un ou des bijoux en or, une couverture en laine, etc.) au regard de la situation financière de l'époux au moment du mariage, la désunion ne devrait nullement bouleverser ces conditions réciproques d'adhésion à la relation matrimoniale. Dit autrement, quel que soit le coût du bien offert, sa valeur ne saurait être monnayable. Cela reflète une prise de position très éclairante sur le substrat critique de la réflexion sur le divorce désamour. D'ailleurs, sous cet angle, le geste d'abstention revêt une dimension subversive tournée vers le principal protagoniste, mais sans oblitérer le rapport à la foi. Ainsi, un rapprochement avec ce qui est considéré comme une autorité religieuse a été effectué par les participantes. L'imam, en tant que figure tierce est, alors, décrit comme un allié :

« L'imam représente un père, un frère, un oncle pour moi. J'écoute ses conseils car il est un bon musulman. » (FAAM 6)

« L'imam m'a aidée à comprendre des notions de religion que je ne connaissais pas. Il m'a fait comprendre que si je subissais de la violence de la part de mon mari, je pouvais considérer au niveau religieux que c'était un divorce pour préjudice. Je n'avais pas à lui donner le *ḥul'* comme mon ex. me l'exigeait. » (FAAM 10)

« Je me suis renseignée auprès des imams et j'ai appris qu'il était possible de requérir le divorce pour préjudice. Je n'avais pas besoin de me préoccuper du *ḥul'*. » (FAAM12)

Selon les participantes, la figure de l'imam s'accompagne d'une attitude innovatrice. À la place de l'obligation doctrinale et légale de reverser le *ṣadāq* ou son équivalent (*ṣadāq al-mīl*), selon le C.a.f. l'imam avance une proposition audacieuse au regard de la tradition religieuse. En effet, dans une interprétation personnelle et en fonction de la situation de la personne croyante rencontrée, cet officiant religieux avance la thèse d'une équivalence entre le consentement à un divorce sur projet d'accord et le consentement au divorce religieux, même si la formule orale répudiaire ne précède ni n'accompagne ce dernier. L'efficacité de ce procédé expose à deux conséquences : le dénouement du dilemme religieux et la pacification du différend matrimonial. Vis-à-vis du règlement de l'alternative, les participantes ressentent les bienfaits d'un accompagnement spirituel. En effet, les réponses apportées par l'imam écartent tout jugement culpabilisant. Ceci signifie pour la majeure partie d'entre elles, un apaisement et une empathie car « qui pourrait exiger du cœur de [la femme] qu'il reste attaché là où il n'est pas heureux? » (Théry, 1993 : 51). Et personne ne souhaite porter le poids de la responsabilité du bouleversement familial.

Mais à l'égard de l'autre conséquence, soit la neutralisation du différend matrimonial, les participantes trouvent dans la discussion, sans jugement ni condamnation, de l'imam, un soutien pour envisager le « deuil du divorce », c'est-à-dire à passer à travers le processus de succession des émotions, depuis le passage de l'angoisse, du désespoir, de l'humiliation, de la peine de la perte, de la solitude, de la colère, de l'hostilité, de la culpabilité vers l'étape de la libération, de la réalisation de la perte, de l'acceptation de l'inévitable, de la prise en charge de la séparation et de la réconciliation (avec soi particulièrement) (Monbourquette, 1994 : 17-30). Ceci permet de franchir l'étape où le flux verbal nourri par des reproches et des disputes l'emporte sur la raison et le pardon. Avec l'accalmie pour l'ensemble de la famille (époux et enfants) le sentiment d'avoir abandonné s'estompe. D'ailleurs, la focalisation des réponses de l'imam l'y conduit puisqu'elle porte sur une voie de négociation. Leur contenu encourage à considérer la rupture matrimoniale dans un esprit d'humanisation plutôt que dans celui d'une déshumanisation qui affecte la

capacité de jugement. Avec l'arrêt de l'escalade du conflit prend place le renouement de la communication. Dans cette perspective, la suggestion d'un divorce sur projet d'accord permet d'instaurer un cadre d'échanges en vue de la négociation, par exemple, sur les arrangements par rapport aux enfants. L'orientation de l'imam ouvre, en quelque sorte, sur une forme d'éthique relationnelle.

En parallèle, l'attitude de l'imam prend à revers la position doctrinale unanime. Dans un rapprochement de la foi, du texte et du contexte, cet imam formule l'exercice d'une réelle opinion religieuse (*fātwa*). Cette dernière établit un équilibre entre le croire et son adaptation au contexte et infère une recomposition du rapport au référent religieux et à la normativité axio-juridique du C.a.f. Néanmoins, cette réflexion, ainsi que celle de l'imam cité par les participantes, tout aussi louable qu'elle puisse être, maintient les convictions relatives au divorce religieux et à la restitution du *ṣadāq*. Cette propension au changement, se retrouve au contraire au sein du dernier groupe. Aspirant à une transformation radicale, elles adoptent une posture dissidente sans équivoque.

5.3.4 Profil dissident : priorité à l'autonomie

Quand il s'agit de demander aux autres participantes de présenter leur perception du *ḥul'* la définition varie de l'une à l'autre :

« Le *ḥul'* est une mise en consigne. « Tu me plais, je me marrie avec toi. Je te donne une dot. Garde-le pour un temps, si cela se refroidi entre nous, je m'attends à ce que tu me rendes ce que je t'ai donné ». Ce n'est pas mal qu'il ne demande pas les intérêts. » (FAAM.2)

« Je ne pense pas que le *ḥul'* a un fondement religieux.... Je n'ai pas lu de verset coranique sur le *ḥul'*. Je ne pense pas que la femme doit remettre la dot. Parce qu'avant les femmes ne travaillaient pas. Elles ne sont pas riches pour rendre la dot reçue... Moi, je suis contre l'idée de payer. Parce que même si elle travaille et qu'elle a de l'argent, elle n'a pas à payer, à remettre ce qui lui a été donné. À mon avis, elle ne le devrait. Elle n'a pas à le dédommager. » (FAAM.5)

« Je ne comprends pas d'où cela vient [*ḥul'*] ? Je ne l'ai jamais lu dans le Qur'aniques...Je ne comprends pas le sens de rendre un cadeau donné. C'est simplement mesquin. » (FAAM.7)

« ...dans le texte il n'est pas mentionné que la femme doit rendre quoi que soit. Au contraire. Si je comprends le texte en arabe, Dieu s'adresse aux hommes en tant mâles pour les mettre en garde dans ce qu'ils font aux femmes...Et Dieu met sur le même pied d'égalité les hommes et les femmes. Il est quelque part féministe. Et dans le cas du divorce, les hommes ne doivent rien rendre. C'est ce que je comprends du *Qor'ān*. » (FAAM. 12)

Le profil dissident se résume dans les propos de l'une des participantes, c'est-à-dire chercher à « Renverser des piliers. » (FAAM.12).

La dissidence de ce groupe de participantes à l'égard du dogmatisme scolastique rappelle, quelque peu, la dissidence institutionnelle telle que décrite par David-Jougneau. À cet égard, le schisme que décrit la sociologue opère comme un scénario en quatre actes qui commence par une dénonciation de la contradiction des normes-principes, ensuite l'affrontement institutionnel, la transgression-appel au peuple et la réintégration-habilitation (David-Jougneau, 1988). De manière similaire, la distanciation des participantes peut se reconstituer, également, dans un mouvement à quatre temps : la contestation du fondement *qor'āni* du *hul'*, la redéfinition du *hul'*, la finalité perçue relativement au *hul'* et le rejet de la restitution. On y découpe qui laisse poindre un individualisme religieux qui agit en tant que matrice de la dissidence. Par ailleurs, l'attitude des participantes reflète une révolution plus feutrée puisqu'elle s'effectue à un niveau personnel, même si le rejet se caractérise par une non-reconnaissance et un refus de l'autorité idéologique. Les propos de ce bloc de femmes résistantes, insoumises et rebelles, discréditent la norme axio-juridique posée par les Écoles juridiques classiques et par le législateur algérien. La charge volontaire portée au socle des certitudes des interprétations successives souligne le besoin de donner sens à la restitution du *ṣadāq*. Si les interrogations ressortent de la confrontation au texte *qor'āni*, elles aident à relever le décalage initié par le commentaire normatif. La discussion/introspection engagées par les participantes conduit à la dénonciation de la légitimité *qor'ānia* du discours scolastique au niveau de la contention doctrinale dans la justification du divorce désamour. On peut observer qu'une telle action amorce, en exil, une désintégration concrète de ce mode de divorce puisque peu de divorces (2/12 parmi les participantes), initiés par les épouses, ont généré le remboursement du *ṣadāq*. Parallèlement, cette démarche à une échelle micro remet en question les principes constitutifs du divorce genré, même si, à l'échelle macrosociale algérienne, pareille téléologie pourrait se comprendre comme un sacrilège du fait qu'elle porte atteinte à l'ordre juridico-légal établi puisque sans égard à sa structuration inégale.

Cette critique des commentaires classiques et indiscutés autour du divorce désamour ouvre la voie, en situation d'exil, à une certaine purification dans la connaissance religieuse. À l'annotation d'une dissonance entre le corpus *qor'āni* et les interprétations, la proximité textuelle aura permis à certaines des femmes rencontrées de procéder à la distinction entre le culturel, la dogmatique scolastique et le message *qor'āni*. Cette opération de compréhension a mené à la disjonction du dispositif conceptuel médiéval élaboré autour du divorce de manière générale et du *hul'* particulièrement. La prise de conscience des mécanismes d'inégalités concentrées autour du divorce désamour revêt une plus grande

acuité sur cette catégorie de femmes en situation de dépendance financière. La contrainte de restituer le *ṣadāq* pour obtenir le divorce pénalise particulièrement l'épouse croyante et pratiquante sans revenus. À travers cette exigence, le divorce désamour révèle une dissimilitude citoyenne à la faveur de l'époux, admise par le législateur algérien. Ainsi, la disposition du C.a.f. sur ce type de divorce en mettant une charge financière sur l'épouse, décharge l'époux. Et contrairement à l'idée d'égalité devant la loi, on fait face à une inégalité contenue dans celle-ci. Ceci compromet l'effectivité du principe constitutionnel d'isonomie. Dès lors, la perspective de la participante dissidente rappelle l'enseignement dispensé, au cours des premières années de l'indépendance, par la biologiste algéro-française Fadila M'rabet et qui consiste à ne pas « respecter les règles aveuglément, mais [d'avoir] une façon de réagir en [son] âme et conscience, seule, sans intermédiaire » (Bouzeghrane, 2005).

5.4 Innovations dans la résolution du conflit matrimonial ou l'émergence d'un *islām* exilique

Lire, méditer, observer, réfléchir et comprendre le texte canonique est dans son ensemble, une recommandation divine prescrite à tout.e croyant.e et prise à la lettre par certaines participantes. Et ceci, indépendamment d'une tradition orale et écrite autour de l'*islām* qui entretient l'idée d'une fermeture du savoir religieux et des fonctions religieuses (imam, mufti, muezzin, exégète ou interprète) aux femmes. La résistance par l'action individuelle à un savoir dogmatique résulte, pour les participantes, autant de l'individualisation de la lecture *qor'ānia* et de la liberté interprétative de son contenu, que d'une adaptation novatrice de la normativité axio-juridique. Le choix de s'approprier le texte et de chercher un sens au divorce désamour poussent certaines d'entre-elles à des pratiques hardies, audacieuses par rapport à ce qui existe. Elles représentent une nouveauté qui peut déceler les signes annonciateurs d'un *islām* exilique (5.4.1) et ce, notamment lorsque s'accomplit, en amont, un travail de réflexion sur les nouvelles modalités du croire, et qu'en aval s'observent des écarts significatifs dans l'application du C.a.f (5.4.2).

5.4.1 Option pour le divorce sur projet d'accord comme moyen d'éviter le divorce religieux non consenti

L'analyse de contenu des entrevues réalisées avec les participantes dévoile une réalité vécue de manière inattendue et clivée par rapport à celle qui prévaut dans la société de départ. L'exil se révèle être un « lieu de tensions, de réajustements continus, un espace de fragmentations [...] de processus unificateurs, sur le plan symbolique comme au niveau des pratiques sociales » (Saint-Blancat, 1997 : 13). Il convient de rappeler qu'au plan religieux, la transplantation d'un *islām* vécu en minorité va favoriser l'émergence de

l'imam en tant que figure d'autorité. Cet acteur détient une fonctionnalité multiple (Saris *et al.*, 2007) dirige la prière (quotidiennes ou hebdomadaire du vendredi, pendant le ramadan et lors des deux fêtes de l'Aïd), agit comme célébrant compétent, arbitre conjugal et conseiller religieux (même s'il dispose d'un savoir religieux sommaire) (Césari, 2004) et comme une élite (Amir-Moezzi, 1996-1997 : 273). Détenteur d'une légitimité religieuse reconnue par les Musulman.e.s (dont les participantes à cette recherche) et par la société québécoise, sa fonction subit une mutation (Jouanneau, 2012/2013) pour devenir une autorité religieuse en ascension. Sans détenir un charisme particulier, il détient un savoir-faire attribué, par certaines mosquées du Québec, ou par une notoriété au sein des groupes de musulmans. La reconnaissance et l'écoute ressortent également lors d'une intervention dans le règlement d'un différend matrimonial. La capacité d'adaptation de certains imams, se déploie dans l'encouragement à entreprendre un divorce dans une perspective de projet d'accord plutôt qu'un divorce litigieux. La suggestion d'une procédure consensuelle trouve des arguments dans le texte fondamental qui propose la résolution du conflit conjugal dans une bienveillance, de gentillesse et de générosité (Q 2 : 229). Elle oriente, par analogie, vers les mécanismes légaux de résolution à l'amiable.

Toutefois, cette rhétorique adoptée par les imams consultés par les participantes, les dires de ces dernières, soulève deux observations complémentaires : le rapport à la doctrine médiévale sunnite et la validité religieuse du divorce civil. Le premier propos fournit l'occasion de noter, qu'à côté de la figure de l'imam en exil ou en immigration, l'émergence d'aires non conventionnelles de réflexion sur l'*islām* en minorité. Dans l'environnement occidental, deux structures virtuelles nouvelles se démarquent, le Conseil Européen des Fatwa et de la Recherche (CEFR aussi bien connu sous son acronyme anglais : ECFR) et l'IslamQA (Fregosi, 2004; Bougrour, 2013). L'une et l'autre entité s'adressent à une communauté virtuelle, transnationale et basée hors des frontières des pays à majorité islamique. Il convient de noter que leur travail s'effectue dans un contexte de rivalité pour la légitimité de dire le religieux, entre les savants reconnus et les prédicateurs auto-proclamés. Cette lutte entre professionnels religieux renvoie, de manière indirecte, à la crise de l'*iğtihād* qui se déplit depuis quelques décennies entre les institutions traditionnelles (*Al Azhar* en Égypte, *Zeytouna* en Tunisie) et les réseaux sociaux médiatiques de télé-prédication et les plateformes web, ainsi qu'encore plus récemment les plateformes des réseaux sociaux. La confrontation entre ces deux pôles d'appropriation du religieux questionne, à la fois, sur l'éclatement des anciens cadres spatio-temporels territoriaux, sur la transnationalité d'un espace sans frontières et sur la transformation, voire le délitement du monopole des autorités religieuses. Autrement plus préoccupant que la virtualité et la mobilité de la transmission du savoir religieux est l'autonomie de cet imamat virtuel au regard des liens, financiers et doctrinaux entretenus avec certains pays du Moyen-Orient, notamment

l'Arabie Saoudite et le Qatar, entre autres et même européens (France et Angleterre par exemple). Toutefois, seule leur position en matière de divorce retient mon attention. Et avant d'y regarder de plus près une brève présentation de ces structures informelles paraît nécessaire.

À propos du CEFR, c'est une fondation islamique privée est née à Londres (GB) en 1997 et basée à Dublin (Irlande). Sa présidence relève du cheikh Yûsuf al-Qaradhawî résidant du Qatar et proche de l'Union des organisations islamiques en Europe, ainsi que jusqu'à récemment de la Ligue islamique mondiale. La mission assignée ambitionne d'aider les Musulman.e.s. d'Occident, et particulièrement d'Europe, à vivre leur foi dans une situation de minorité et ce, principalement, à travers la production d'avis juridiques (*fāṭwa*). Quant à l'IslamQA ou Islam Questions & Answers, le site le présente dans sa rubrique « Qui sommes-nous ? », comme un espace interactif, à la fois scientifique, éducatif et de prédication. Sa vocation vise à fournir des réponses scientifiques sous forme également d'avis juridique.

Il convient de noter qu'au plan méthodologique, les deux structures présentent une convergence autour d'un référentiel composé du *Qor'ān*, de la Sunna et du fiqh des Écoles juridiques sunnites. Le CEFR retient la pratique du consensus (*'iğmā'*), du raisonnement analogique (*qiyās*) et même les sources divergentes de la législation islamique. Et sur le plan formel, les deux structures retiennent le même dispositif énonciatif de la *fāṭwa*, c'est-à-dire un avis juridique individualisé en réponse à une demande spécifique. La particularité de cette consultation se trouve dans son inscription dans une signification spirituelle dés-institutionnalisée, expérientielle et subjective. Ces paramètres permettent de montrer une transformation de la *fāṭwa* au niveau de ses caractéristiques, de sa production et de la pensée juridique sous-jacente. On peut voir qu'avec la déterritorialisation, le dispositif de la *fāṭwa* met en œuvre, par ses traits de ponctualité et de personnalisation de la réponse, des modalités de remplacement des règles permanentes posées par la scholastique classique. L'élaboration de l'avis juridique prend en compte autant la situation de la personne demanderesse que son environnement immédiat, social et parfois transnational (via le web et les prêches télévisuels). Dans sa conception, la *fāṭwa* tend à s'ériger en un instrument d'accommodement des « normes » religieuses, culturelles et civiles en présence, quel que soit le pays de résidence du requérant et des innombrables lectrices et lecteurs de ces *fāṭawat*.

Cependant, une fois produit, cet avis juridique « acquiert son autonomie et devient un instrument utilisable par l'ensemble des acteurs auxquels elle peut convenir » (Zeghal, 1997 : 86). Sans disposer du caractère contraignant spécifique à une loi ou à une décision judiciaire, l'individualité de la *fāṭwa* se dissout, par l'effet de la propagation de son énoncé virtuelle, dans une universalité à tous. À ce changement dans la texture normative s'ajoute une transformation significative au niveau du producteur

de la *fāṭwa*. Initialement sa rédaction relève du ressort du mufti, c'est-à-dire une autorité religieuse versée dans la normativité religieuse et juridique classique et qui donne une interprétation normative en fonction des questions posées. Or, avec le CEFR et l'IslamQA, cette fonction revient à un collectif religieux, souvent des imams ou des personnes issues du milieu académique, installé en Europe (et en Amérique du Nord avec le Fiqh Council of North America). On peut se demander si, par l'effet de sa diffusion virtuelle, la *fāṭwa* ne porte pas les prémices d'une probable désuétude ou obsolescence de la fonction de mufti à la faveur de celle reconfigurée de l'imam d'Occident.

Par ailleurs, la prolifération de la *fāṭwa*, notamment en contextes européen et nord-américain, indique l'émergence et la mise en oeuvre d'une pensée juridique nouvelle, celle d'une normativité des minorités, d'un *fiqh* des minorités (*fiqh al-qalliyāt*). Cette idée introduite dans les années 1990 par le professeur irakien Taha Jâbir al-Alwani (1935-2016) et fondateur de l'International Institut of Islamic Thought (IIIT) à Herndon en Virginie aux États-Unis (Alawani, 2010), s'est développée dans les années 2000 après la tragédie du 9 septembre 2001. Son objectif vise l'enseignement aux Musulman.e.s en sociétés occidentales d'outils communicationnels orientés vers la maximisation de l'interaction réciproque avec leur environnement. Dans cette approche participative, cette population devient partenaires, au sein de la communauté humaine, investie dans la construction d'une société commune. Ceci constitue une alternative à l'intégration par la force ou l'assimilation de la différence dans une communauté majoritaire non-musulmane, dans le cas des pays occidentaux. En d'autres termes, le nouveau *fiqh* s'élabore selon une éthique relationnelle qui s'inspire de et inspire la conduite des Musulman.e.s dans leur quotidienneté en conformité avec leurs valeurs islamiques et celles du pays d'accueil.

Sur le plan théorique la *fāṭwa* fait, par exemple, l'objet d'une typologie qui se déploie en *fāṭwa* positive par articulation ; en *fāṭwa* positive commune ; en *fāṭwa* positive situationnelle ou individualisée ; en *fāṭwa* intérieure et en *fāṭwa* négative par omission volontaire ou mutisme canonique principiel (Oubrou, 2003). Ces différentes formes participent alors, à la conciliation de l'environnement sécularisé d'implantation et le mode de vie des musulmans en Occident. L'accent mis sur le cultuel (*'ibādat*) et l'éthique (*āhlāq*) circonscrit une orthopraxie épurée qui conjugue une pratique religieuse, des principes moraux et le respect du cadre légal et juridique du pays. Dans cette hybridité conceptuelle, englobée dans la méthodologie scolastique de l'*iğtihād*, la *fāṭwa* en exil et en immigration semble matérialiser le renouvellement de l'interprétation et de la compréhension du texte *qor'āni* et de l'héritage de la Sunna et des Écoles juridiques traditionnelles sunnites. La production d'un autre référent axio-juridique, en ressort, avec des conséquences entre autres sur les relations d'intimité hommes/femmes. Cette transformation

fournit une assurance aux fidèles installés surtout en Occident qu'il est possible de vivre en cohésion avec la société. Sa circulation transnationale et sa reprise par certains imams du Québec donnent à observer un moment de transformation de la normativité, mais également de la compréhension et de la pratique de l'*islām* désancré des théologiens juristes.

La question du divorce entre musulmans devant les tribunaux civils a été posée au CEFR et à l'IslamQA. La réponse du CEFR sous la forme de la *fāṭwa* n° 2985 du 16 mai 2012, admet que:

« Le principe est que le musulman ne doit se référer en matière de juridiction qu'à un juge ou à une instance qui le remplace. En l'absence d'une instance judiciaire musulmane en dehors des pays musulmans, le musulman qui a conclu son contrat de mariage selon les lois de ce pays se doit d'appliquer la décision de divorce prononcé par le juge non-musulman, car en concluant son mariage selon ces lois non-musulmanes, il a accepté implicitement ses effets et notamment que ce contrat ne peut être dissout que par un juge. Ceci peut être considéré comme une délégation accordée par le mari, ce qui est juridiquement valable selon l'avis de la majorité des savants, même si ce dernier ne l'a pas formulé expressément, car l'adage juridique stipule que « Ce qui est convenu par usage est identique à ce qui fait l'objet d'une condition formulée ». Par ailleurs, l'application des décisions rendues par le pouvoir judiciaire, même s'il est non-musulman, est permis en vue de réaliser les intérêts, de repousser l'anarchie, comme l'on peut déduire des paroles de plusieurs savants érudits tels que *al-'iz Ibn 'abd as-Salam, Ibn Taymiya et ash-Shatibi*. »

Le raisonnement du CEFR pose la règle du rattachement de la compétence première, en matière de divorce, au juge musulman. À défaut, il sera donné prérogative à une instance de remplacement. Dans ce contexte extraterritorial, et par analogie au mariage, le CEFR retient la présomption d'acceptation, par le musulman, des « lois non-musulmanes », c'est-à-dire les lois positives du pays d'accueil. Dans l'exemple précis de l'épouse demanderesse du divorce religieux, cela s'entend comme une éventualité qui se contente d'une invraisemblance. Dit autrement, la demande est vouée à l'échec parce que la notion ne correspond à aucune catégorie juridique des lois du pays d'immigration. Le juge civil applique ce que la loi civile édicte. Toutefois, si le raisonnement vaut dans le cas d'un mariage réalisé devant une structure civile compétente, telle un célébrant, quel est sa force probante lorsque le mariage survient dans le pays d'origine des musulmans ? On pourrait imaginer que la *fāṭwa* ne puisse pas s'appliquer ou du moins que le divorce devrait soumis à l'examen d'un juge musulman, dans celui du pays commun ou d'un seul époux, détenant une autorité compétente. Or, en prenant l'exemple du C.a.f., le mariage est un contrat gouverné par le principe du consensualisme et conclut selon les règles du C.c.a. Dès lors, la fatwa trouve application

dans le sens où le lieu de conclusion du mariage n'exclut pas automatiquement, selon l'avis juridique du CEFR, et en considération des dispositions du droit local, la compétence de son juge. Pour tenter de circonscrire la signification de ce propos, on peut avancer que ni la réclamation du divorce religieux par l'épouse, ni sa considération par le juge, que ce soit d'office ou après allégation et preuve, ne sauraient faire l'objet d'un examen par les tribunaux civils. Et ce, pour au moins deux raisons : l'inexistence de cette catégorie à l'intérieur du droit issu d'un système civiliste et son défaut au sein d'une normativité axio-juridique, à l'instar du C.a.f.

En ce qui concerne la seconde structure chargée de donner des avis juridiques aux musulmans sédentarisés dans les sociétés occidentales, la *fāṭwa* n° 127179 (non datée) répond à la question de la soumission d'un divorce entre musulmans à un tribunal non-musulman, de la manière suivante :

« Premièrement, la femme a le droit de réclamer le divorce quand son mari insiste à perpétuer des actes ruineux comme la consommation du vin ou de la drogue. Si le mari refuse de divorcer, elle peut porter l'affaire devant un *cadi* pour qu'il amène le mari à consentir au divorce ou le prononce lui-même. A défaut d'un *cadi*, la femme peut porter l'affaire à l'institution islamique locale comme le centre islamique pour qu'on essaye de convaincre le mari à divorcer ou l'invite à procéder à la dissolution du mariage. On peut plus tard enregistrer ce divorce auprès du tribunal, vu la nécessité d'enregistrer un tel acte.

Deuxièmement, si vous avez porté l'affaire à un tribunal qui a obligé le mari à prononcer le divorce ou à l'écrire, le divorce devient effectif. S'il ne l'a pas prononcé ni écrit avec l'intention de le rendre effectif et si, en dépit de cela le tribunal casse le mariage, le divorce décidé par un non musulman ne compte pas.

[...] »

Le communiqué final de la deuxième conférence de l'Académie de Jurisprudence en Amérique, tenu à Copenhague au Danemark par la Ligue Islamique Mondiale du 22 au 25 juin 2004 précise:

« il est permis à titre de dispense de faire appel à la justice positive quand elle s'avère le seul moyen d'obtenir un droit ou de se défendre contre une injustice dans un pays où la charia n'est pas appliquée, à condition de s'en référer auparavant aux connaisseurs de la charia pour préciser le jugement religieux à appliquer dans le cas en question et se contenter d'en demander l'application. »

On trouve dans le même communiqué:

« VII^e axe: dans quelle mesure il est possible de compter sur le divorce civil décidé par les tribunaux non musulmans... La résolution explique que

quand un homme répudie sa femme conformément à la charia, il n' a aucun inconvénient à l'enregistrer auprès d'un tribunal civil. Mais s'il y a un contentieux entre les deux époux à propos du divorce, le centre islamique doit tenir lieu de la justice religieuse là où celle-ci ne fonctionne pas, quitte à suivre la procédure judiciaire requise. Le recours à la justice civile pour mettre fin légalement au mariage ne suffit pas à lui seul pour casser le lien conjugal du point de vue religieux. Quand une femme obtient le divorce civil, elle doit se présenter au centre islamique et solliciter des gens compétents et bien instruits en droit musulman pour terminer l'affaire conformément à la charia. Il n'est aucunement juste d'évoquer la contrainte dans un tel cas car les centres islamiques sont présents partout et il est facile d'y avoir accès dans les différentes régions. »

Par rapport à la *fāṭwa* du CEFR, le discours de l'IslamQA se singularise par trois caractéristiques : le raisonnement dialectique, l'instauration d'une instance intermédiaire entre le cadī et les juridictions locales et l'exigence tacite de l'époux de prononcer le divorce. Le raisonnement retient deux hypothèses. La première, préalable à tout recours judiciaire, attribue à une entité religieuse précise, le cadī, la mission d'obtenir le divorce, du mari récalcitrant, dans les cas « d'actes ruineux » (consommation de vin ou de drogue) », sauf s'il le prononce de lui-même. À défaut de cadī, la *fāṭwa* suggère le recours à une « institution islamique locale comme le centre islamique ». Cette option d'habilitation du centre islamique sera ultérieurement discutée. La seconde hypothèse envisage le recours en premier chef des tribunaux civils. Dans ce cas, la centralité porte sur l'intention de l'époux. Son accord verbal ou écrit, obtenu par la force ou avec son gré, équivaut à un divorce. À l'inverse, le désaccord entraîne l'invalidité du jugement de divorce de l'autorité civile.

Dans le cas du divorce requis par l'épouse la *fāṭwa* de l'IslamQA fait appel à la compétence de l'autorité d'une « institution locale comme le centre islamique » et soumet le divorce à l'autorisation de l'époux. D'emblée, l'une et l'autre soulèvent la question de la légitimité. D'un côté, dans l'exemple de l'Algérie, des pays du Maghreb et de l'Afrique sub-saharienne, creuset de la population musulmane en Europe, l'institution cadiale ne figure pas dans l'organisation judiciaire de ces pays. Seuls les tribunaux de droit commun s'appliquent. Sa référence dans la *fāṭwa* réduit l'application de celle-ci, sauf à le faire dans un argumentaire analogique. Par ailleurs, l'avis juridique invoque et convoque l'accord de l'époux dans le cas du divorce requis pour « actes ruineux ». Il s'agit donc d'une catégorie qui dans l'exemple du code algérien de la famille s'insère dans le registre exhaustif des préjudices (*ḍarār*) subis par l'épouse. Or, le C.a.f. confère au juge le pouvoir de prononcer le divorce si l'épouse se décharge du fardeau de la preuve. L'accord de l'époux n'est pas ni une condition de divorce ni une obligation légale. Ces préalables semblent être emblématiques d'une reconfiguration de la normativité islamique relative au divorce féminin, dans

une visée conservatrice, qui semble, singulièrement, aller à l'encontre des réformes engagées par les pays d'origine des requérants musulmans sédentarisés en Europe. À titre d'illustration, on peut noter les nombreuses *fātawat* qui tendent, de plus en plus, à légitimer les prêts bancaires, à encourager la finance islamique et à autoriser la souscription d'assurance-vie *ḥalāl* (associée à une épargne sans intérêts). À l'inverse de cette ouverture du référent religieux adapté au marché économique européen, l'avis juridique de l'IslamQA sur la dissolution matrimoniale traduit un recul par rapport au C.a.f.

Néanmoins, dans le cas des participantes, le soutien de l'imam en faveur d'un règlement amiable du différend matrimonial illustre un accommodement pas trop contraignant (pour l'égo de l'époux) et assez libérateur (spirituellement pour l'épouse). Cet équilibre dérivant d'une connaissance religieuse classique et d'une prise en considération de la réalité occidentale illustre une forme de révolution calme de la normativité axio-juridique. En effet, dans ce contexte de déterritorialisation de l'*islām* et des Musulman.e.s., l'articulation entre l'affirmation d'une connaissance de l'*islām* par soi et le retour au texte *qor'āni* confère à l'autorité religieuse, dans sa reconfiguration nouvelle d'imam en exil et de structures virtuelles, une liberté particulière. Représentants de cette nouvelle géographie de production d'un savoir religieux en expansion, les autorités religieuses contemporaines en sociétés occidentales conjuguent une revitalisation/adaptation des sources de connaissances islamiques et la manifestation d'une liberté d'expression à travers la critique individuelle du dogmatisme. L'expérience individuelle en exil participe à l'élaboration du *fiqh* des minorités à travers les questions pragmatiques posées, parmi lesquelles l'exemple de l'adaptation, dans la relation amoureuse, de l'union de fait avec l'adoption et la profusion du mariage *ḥalāl*.

5.4.2 L'union ḥalāl (conjoint de fait adaptée)

En rappel, en Droit algérien, le mariage est « un contrat consensuel passé entre un homme et une femme dans les formes légales. » (Art.4 C.a.f.). Sa validité répond à des conditions formelles (acte notarié ou fonctionnaire habilité) et à des conditions substantielles. Parmi ces dernières, la loi exige ainsi qu'il a été souligné antérieurement, outre le consentement et la capacité de se marier, la production d'un document médical et d'un certificat prénuptial. Les formalités liées à l'examen prénuptial visent à attester de la santé de chacun des époux et à dépister les risques de maladies héréditaires ou des infections transmissibles afin d'écartier, indirectement, les mariages consanguins. À cela s'ajoutent l'attribution d'un *ṣadāq*, la présence d'un tuteur (*wali*) et celle de deux témoins.

Que deviennent ces conditions de mariage en contexte d'exil ? Il ressort des entrevues effectuées l'apparition d'une « catégorie endogène » (Collet et Santelli, 2012 : 84) contemporaine de formation d'union conjugale, le mariage *ḥalāl*. Certaines des participantes affirment vivre une relation conjugale en dehors du cadre du C.a.f. :

« Non je n'ai pas divorcé en Algérie. Cela... Cela nécessite du temps et de l'argent. Je n'ai ni l'un ni l'autre. Ensuite. Je me suis remariée ici au Québec. J'ai fait un mariage « *ḥalāl* » pour pouvoir cohabiter avec mon actuel mari dès l'année qui a suivi la séparation avec le premier.... C'est une façon de pouvoir vivre ensemble de manière légitime. En fait, je l'ai fait pour ne pas froisser mes parents, mais aussi parce que je voulais cohabiter avec mon ami de l'époque et avoir des relations sexuelles de manière licite, vis-à-vis de Dieu. Ne pas vivre en union libre. » (FAAM11)

Loin d'être nouvelle ou spécifique au Québec, cette pratique s'est développée en Europe et particulièrement en France. Son étude a permis de dégager une « norme *ḥalāl* [c'est-à-dire un] objet socialement constitué » de trois caractéristiques : un adjectif invariable, un terme relié à une activité commerciale et un ensemble de comportements ou d'institutions (Bergeaud-Blacker, 2014 : 11 et 15). Dit autrement, cette norme renferme un « espace symbolique du prescrit » (*Ibid.* : 14), de l'« autorisé, par opposition à ce qui est interdit haram » (Collet et Santelli : 2012 : 84). Une affirmation qui rend nécessaire le retour à l'origine religieuse de la terminologie.

Certes, la dualité entre le « *ḥalāl* » ou licite et le « *ḥarām* » se rattache au registre alimentaire, à la thésaurisation, aux empêchements au mariage et au libertinage (*zinā*). On la retrouve dans le *Qor'ān* comme une mise en garde contre un usage arbitraire pour qualifier la subsistance généreusement attribuée par *Allāh* (Q 10 : 59). Mais cette opposition comporte des nuances. L'illicite peut revêtir l'habit du licite comme dans les situations de préservation de la vie. Le principe sacré de la vie prévaut sur l'interdit et autorise sa transgression (Q 6 : 145). Par ailleurs, la notion de *ḥarām* admet un autre sens que l'interdit en référant à la mosquée de la Mecque (Q 5 : 97) ou encore aux mois sacrés (Q 9 : 5). Le calendrier hégirien reprend les périodes de trêve observée par la société tribale préislamique de réception de l'avènement *qor'āni*. Les quatre mois sacrés coïncident avec l'équinoxe de printemps pour le mois de *rajab* (7^{ème} mois favorable à la prohibition de la violence). À l'équinoxe d'automne s'alignent les trois mois successifs de *du al-qa'da* (11^{ème} mois axé sur l'interdiction de toute activité guerrière), de *hajj* (12^{ème} mois consacré au pèlerinage) et de *mūḥārām* (1^{er} mois de l'année destiné à la préservation des moissons et à la redistribution des ressources matérielles). Cette signification de nature spirituelle correspond à une protection, durant ces quatre mois spécifiques, contre toute tentative de « lancer une razzia ou de

s'attaquer à quelqu'un pour régler une dette de sang » (Benzine, 2017 : 47). En conséquence, la notion de *ḥarām* comporte une polysémie de sens qui ouvre à de multiples interprétations qui passent de l'interdit à la sécurité par le lieu (mosquée) et par le rythme saisonnier (trêve).

Toutefois, la sémantique contemporaine a élargi son usage à des services ou produits (finance, économie, société) et à des comportements (mariage, identité, etc.). Sur ce registre comportemental, on assiste à des identifications spécifiques, comme le « *ḥalāl* attitude » (Papi, 2013 : 22) qui désigne les « comportements jugés conformes à la normativité islamique où exactement à certaines de ses interprétations » ou le « *ḥalāl* way of life » (Amghar, 2013) en tant que nouvelle forme d'expression religieuse dans tous les domaines de la vie, y compris la relation matrimoniale. Cependant, son rayonnement en matière familiale l'amène, comme dans le cas rencontré en entrevue, à faire ressortir la dichotomie des deux pôles religieux du licite et de l'illicite, dans la sphère de la vie intime de certaines personnes musulmanes vivant en sociétés occidentales. Et cette dualité prend une tournure paradoxale, du moins dans l'exemple cité dans cette présente recherche. D'une part, on observe un statut juridique antinomique : la participante est divorcée en droit québécois, mais demeure mariée selon le droit algérien. Apparemment, ni exéquatur du jugement rendu au Québec, ni introduction d'une autre demande de divorce (en cas de non-reconnaissance par les tribunaux algériens) ne ressortent des propos enregistrés. En dehors de ces voies procédurales nécessaires à la dissolution du mariage originel, le second couple formé au Québec polarise, au regard du Droit algérien, une violation du devoir de fidélité entre époux (premier mariage), une présomption d'acte sexuel extraconjugal (second mariage) et forcément une preuve d'adultère. Du point de vue religieux islamique en Algérie relève du registre des interdits (*zina*). D'autre part, et justement pour rester dans le répertoire des choses licites et donc de l'éthique de l'action, l'exemple cité fait état d'une pratique en expansion qui mobilise un rite objet d'aménagements, voire d'inventions (Collet et Santelli, 2012), créé dans un parcours exilique ou migratoire. Ceci rend compte d'une substitution d'une conduite imposée par des actes prescrits, stéréotypes et immuables par des « ressources, des répertoires de gestes mobilisables par les personnes qui les exécutent pour donner sens à certains phénomènes ou exprimer leur résistance à certaines injonctions » (Séraphin, 2012 : 6). Par la même, le mariage *halal* semble élaborer « une synthèse originale entre les prescriptions matrimoniales héritées de la société d'origine et transmises dans le cadre familial et les aspirations plus individualistes des futurs conjoints socialisés » (*Ibid.*) dans les sociétés occidentales. Elle présente, en particulier, « les caractéristiques d'une union légitime, reconnue et valorisée par le groupe d'appartenance » (Collet et Santelli, 2012 :84).

Le mariage *ḥalāl*, en tant que forme de liaison est révélateur d'une interprétation individuelle face aux comportements diversifiés admis par la société majoritaire. Une formulation de l'union de fait en mariage *ḥalāl* renferme certains avantages : référer, par exemple, simultanément à une dissociation d'une émancipation sexuelle hors-mariage et à une conduite sexuelle dans un mariage exogamique; évoque une solution alternative au dilemme vécu face à des pratiques sexuelles antagonistes; ou devenir la résultante d'une négociation à un niveau subjectif, entre un contournement des pratiques traditionnelles et leur reproduction, et la désertion des formalités d'un mariage civil; ou finalement marquer le passage d'un état matrimonial à un autre, mais dans la conformité d'une normativité religieuse et aux attentes de la famille et du groupe d'origine (Arslan, 2015) préservant, ainsi, une certaine morale sexuelle, une sexualité autorisée et l'idée d'une conjugalité légitime.

Singulièrement, le mariage *ḥalāl* marque principalement une affirmation de soi en matière de cohabitation amoureuse et une élimination des risques de tensions intergénérationnelles quant aux choix de vie antithétiques. Ce faisant, pareille optique met en place un statut novateur pour les musulmanes qui retiennent une telle forme de relation d'intimité. Désormais, entre la femme divorcée et la femme mariée civilement, existe la catégorie nouvelle de la concubine licite (*ḥalāl*). Ce cadre normatif d'institution du couple met en évidence une reformulation du concept de mariage en *islām*. D'un côté, il retravaille le référent religieux pour l'adapter aux pratiques nouvelles d'intimité du groupe majoritaire, en prenant appui sur les trois axes relevés, soit une proximité renouvelée avec la normativité axio-juridique indépendamment du contexte socio-politique; un maintien de la relation avec la famille et le groupe d'appartenance et un caractère innovant de la pratique (Arslan, 2015). Conséquemment l'union *ḥalāl* fait valoir, une « réinterprétation des rites du mariage » (Collet et Santelli, 2012), mais dans le maintien d'une démarcation entre le licite et l'illicite, soit une sexualité autorisée par le groupe d'appartenance (Arslan, 2015 : 137). De l'autre côté, l'union *ḥalāl*, exemple éloquent d'une production normative à partir d'une coutume nouvelle née d'une nécessité, aménage une place au mariage dit religieux qui fait défaut dans la législation algérienne. Sur ce point précis, le C.a.f. considère que la *fātiḥa* (dénomination répandue de l'union *ḥalāl*) ne constitue pas un mariage (art.6 C.a.f.). Néanmoins, cette pratique culturelle en contexte migratoire et exilique manifeste une autonomie de l'individu par rapport au droit et au religieux. Il élève, également, l'imam de quartier au rang d'autorité religieuse.

Dans cette dynamique entre distanciation et réappropriation du religieux, les choix des participantes indiquent une adhésion à une pratique de *l'islām* éloignée d'une représentation d'un corpus juridique présumé immuable. Donc de multiples façons, les propos recueillis lors des entrevues exposent « un

remodelage de l'expression du religieux, [sans égard au] paradigme dominant » (Roy, 2011 : 17), mais en fonction d'une liberté de conscience assumée.

Le rôle de l'imam est déterminant face aux catégories de mariage religieux et de divorce religieux véhiculées par une connaissance de la normativité axio-juridique imprégnée de cultures variées. Agissant comme médiateur entre le religieux, la culture et les besoins des participantes, l'imam offre un modèle de gestion de l'intimité qui n'est exclusivement forgé ni par la dogmatique religieuse ni par la culture d'origine ni par un total détachement.

Conclusion

L'analyse du discours des participantes met en évidence un ensemble de solutions pour répondre à la tension née de la jonction des expériences exiliques et de la rupture matrimoniale. Le rapport de forces entre la sphère de l'intime et celle du politique dans la gestion du divorce conduit à la perception du mode de divorce désamour comme « une zone de conflictualité » (Lamoureux, 2014 : 63), à une échelle microsociale. En même temps, il devient une occasion d'émergence de subjectivités méconnues qui conduisent à une praxis de responsabilité en lien avec le référent religieux. Dans cette démarche, un aspect de son exercice est tourné vers soi et vers la réappropriation du texte *qor'āni*. Ce faisant met à l'épreuve la dichotomie privé/public, relations femmes/hommes et l'analogie foi/normativité axio-juridique. Par ailleurs, l'appréhension personnelle du message *qor'āni*, sans les intermédiaires institutionnelles ou la connaissance culturelle commune de la pratique religieuse en matière de cessation de vie commune à l'initiative de l'épouse, suscite un effet particulier, la résistance à l'inégalité juridique du C.a.f. La mobilisation du texte sacré comme instrument de légitimité lève le voile sur les différentes oppressions exercées au niveau individuel sur cette catégorie d'épouse, et sur l'ensemble des femmes, à travers les différents systèmes sociaux de subordination canalisés dans une « matrice de domination » (Collins, 1990), en raison de leur organisation, leurs influences réciproques et leur entrecroisement. Leur analyse induit un rapport typifié des participantes à la normativité axio-juridique dans la démarche de divorce qui rend compte, dans leurs propres termes, de la représentation du droit étatique et celui d'inspiration religieuse. Elle met à jour une capacité d'agir mais également une « agencéité [réinventée] une capacité de produire un changement dans le monde » (Mahmood dans Landry, 2010 : 224) motivé par l'objectif moral et éthique visé. En d'autres termes, le refus du divorce désamour résulte moins d'une résistance à un diktat masculin qu'à une vision morale en lien avec la subordination à *Allāh*. La logique de l'inégalité de la normativité axio-juridique et donc sa caractéristique d'injustice constituent un défi pour

le principe coranique de justice (Q 16 : 90) et résumé dans la maxime : *Allāh* est Juste et Justice et Il aime la Justice (*ina Allāh 'ādil yuhibu al-'adl*).

La mutation du référent axio-juridique, l'émergence d'une « élite intellectuelle et religieuse » (Cesari, 2004 : 1) affranchie des autorités religieuses traditionnelles, inaugure la poussée, la croissance et l'expansion d'une construction progressive d'un *islām* exilique éloigné de l'*islām* officiel. Individualisé, subjectivé et conciliateur des exigences du croire et des législations de la société d'accueil, cette forme d'*islām* mobilise de manière moins mécanique le référent axio-juridique étatisé à travers une codification positiviste, dans les sociétés à majorité islamique. Au contraire, cet *islām* allégé de ses interprétations lointaines et multiples consomme la rupture avec le monopole des commettants de l'orthodoxie sunnite et de leurs dépositaires contemporains. Par le biais de l'*iğtihād*, il fait la promotion d'une adaptation de la normativité positivée à la réalité des personnes concernées. D'emblée, cet *islām* exilique dégagé des propos des participantes remet en cause les postulats d'immutabilité et de rigidité de la normativité en *islām*. Sa dimension novatrice déteint sur la pratique des épouses rencontrées et de leurs subjectivités en action.

6. RETOUR SUR LA RECHERCHE : ET SI C'ÉTAIT À REFAIRE COMMENT S'Y PRENDRE ?

Introduction

Ce chapitre se structure par un rappel des objectifs fixés pour le présent travail (6.1) et par une rétrospective des différentes étapes de la démarche adoptée depuis le cadre théorique jusqu'à la méthodologie d'analyse (6.2).

6.1 Retour sur les objectifs de la recherche

Les objectifs sont d'ordre informatif, juridique et épistémologique.

Le but premier était d'ordre informatif, c'est-à-dire voir si l'expérience exilique modifie le regard, des femmes musulmanes pratiquantes d'ascendance algérienne exilées à Montréal, sur la normativité axio-juridique, à partir d'une démarche de divorce initiée devant les juridictions de résidence. Les conversations rapportées ou tenues avec les personnes d'ascendance algérienne tournent, souvent, autour du divorce. Ces échanges évoquent la rupture matrimoniale dans des termes qui divergent selon le sexe. Par exemple, pour les hommes, cette expérience de rupture, en plus de celle provoquée par l'exil,

relève d'un « traumatisme post-matrimonial »¹⁶⁹. Alors que pour les femmes, la déliaison se ressent au niveau de la réorganisation familiale et des répercussions du divorce sur elles et sur les enfants. Dès lors, et en l'absence de statistiques pour mesurer le taux de divortialité auprès de ces personnes, ainsi que face à la rareté d'études spécifiques à ce groupe de ressortissants du Québec, il devenait difficile de distinguer au sein de ces conversations entre une rumeur ou une légende urbaine sur un phénomène de divorce chez les Algérien.ne.s et encore plus de suivre le processus de leur surgissement et de leur circulation. Toutefois, leur survenance peut être considérée comme un indice d'un problème factuel, c'est-à-dire que la désunion n'épargne pas ce groupe d'exilé.e.s.

Puis au fur et à mesure des lectures, on s'est rendu compte que cette recherche sur l'expérience de ce groupe spécifique de femmes devrait prendre en compte diverses études faites en France et en Belgique où la question de la rupture matrimoniale a été abordée sur le plan de la reconnaissance du divorce unilatéral (Najm, 2010; Christians, 2012) par les juridictions locales. Dans ces analyses, la situation du divorce pour *ḍarār* se retrouve, indirectement effleurée, à travers le processus judiciaire en matière de demandes alimentaires ou de violence conjugale (Bonnet, 2015). Cependant le cas particulier du divorce désamour se dissout, par absence de catégorisation, comme dans le cas du Québec, dans les méandres des motifs de divorce mentionnés par la Loi sur le divorce.

Conséquemment, faire l'étude de ce mode spécifique de divorce constituait, alors, une porte d'entrée privilégiée pour fixer un objectif juridique à cette recherche, c'est-à-dire étudier le référent religieux, cette « part islamique du droit » (Dupret et Ferrié, 2009) algérien. Et la franchir par le biais du divorce désamour ouvrait sur une piste de réflexion non seulement stimulante, mais également prometteuse dans la saisie d'une parole souvent considérée comme inaudible parce que dominée. Les participantes, à cette recherche, à l'instar des « subalternes » de Spivak (2009) peuvent-elles parler et agir ? Dans cette perspective, la subalternité se caractérise par « un manque de pouvoir performatif (c'est-à-dire de définition des règles) et sanctionnant, ainsi que par une carence de ressources économiques » (Melfa, 2009 : 138). Les participantes, croyantes et pratiquantes d'ascendance algérienne, exilées et résidente à Montréal, loin d'être assujetties, ont dévoilé (c'est le cas de le dire) une image de sujets actifs et parlants. Le parcours exilique a accéléré le processus de subjectivation et de subjectivité pour les mettre en mode action et particulièrement en marquant un écart vis-à-vis de la normativité axio-juridique.

¹⁶⁹ Expression empruntée à un ami qui se reconnaîtra à la lecture de ce passage et se rappellera les circonstances de son emploi.

Finalement le troisième objectif est d'ordre épistémologique. Il ressort du choix d'un cadre théorique interdisciplinaire, extérieure à l'approche dominante en faculté de droit et encore marginal en sciences des religions, notamment en islamologie. Cette option semblait à la fois évidente et inévitable. Évidente, parce que l'objet d'étude aucunement étudié au Québec présente un intérêt du fait qu'il est rattaché à de nombreux paramètres en lien avec quatre dimensions caractéristiques des actrices : 1) les sujets (exilé.e.s, femmes croyantes et pratiquantes, ascendance algérienne); 2) la situation matrimoniale (rupture matrimoniale initiée par une épouse); 3) les normes juridiques en compétition (droit québécois, droit algérien); et 4) la nature de la normativité axio-juridique en cause (internormativité entre le juridique et le religieux). Faire l'étude de ce mode de divorce spécifique à ces épouses dans un contexte qui relie leur nationalité d'origine à celle d'adoption, le Canada/Québec, était une option inévitable compte tenu de la sédimentation historique d'un statut juridique en inadéquation, du côté algérien, avec le principe constitutionnel d'isonomie et les engagements pris par l'Algérie à travers son adhésion aux conventions internationales de protection des droits des femmes, et du côté du Québec, avec des normes inégales et ambiguës reflétées à travers les liens multiples entre le droit civil et le religieux en matière de divorce affectant des couples musulmans d'origines nationales diverses.

6.2 Retour sur le cadre théorique et la démarche

Au niveau épistémologique, la reproduction d'un savoir dominant sur l'*islām*, qu'il provienne de l'intérieur des pays à majorité islamique ou à l'extérieur de ceux-ci, met en place une universalité de la connaissance qui ouvre sur les théories incontournables dans le domaine du droit, en particulier. Le normativisme positif et ses critiques sous formes de pluralismes juridiques éclipsent toute autre approche. Aussi, les choix théoriques adoptés ouvrent à des concepts peu explorés dans le champ juridique et particulièrement dans l'univers juridique islamique, en raison de leurs origines disciplinaires multiples, telles l'histoire, la sociologie, l'ethnographie, les sciences des religions et particulièrement l'islamologie. Cette recherche emprunte à ces disciplines pour dépasser les limites des approches juridiques traditionnelles. Elle tente, en retenant principalement l'optique juridique, de penser le référent axio-juridique en *islām* au-delà de l'épistémologie médiévale et à la lumière de l'expérience contemporaine, tant de la chercheuse que des femmes interviewées. Une posture de positionnement qui s'éloigne du cadre positiviste et s'arrime à la reconnaissance d'une connaissance située et d'une recherche faite de l'intérieur. Emprunter cette voie constitue un défi qui est sans doute téméraire, mais elle est motivée par l'objectif d'accroître les connaissances dans un domaine, à la fois sur-exploré au plan de la tradition religieuse médiévale, du

politique contemporain, et de la visibilité de la pratique religieuses, et sous-exploré au niveau du sens des pratiques et de la logique de leur rapport à la normativité axio-juridique.

Au niveau d'un aspect de la démarche méthodologique, il aurait été plus judicieux de commencer par la lecture des ouvrages en langue arabe. Ceci aurait permis de faire une exploration pragmatique, une contextualisation efficace et un argumentatif plus hétérodoxe. Et, ultérieurement aller vers leur traduction et leur commentaire en français et en anglais ainsi que leur confrontation mutuelle. La démarche inverse retenue, par facilité linguistique, a entravé la mise à plat d'une opposition épistémique entre les ouvrages croisés et l'historicité d'une connaissance uniformisée sur la normativité juridique en *islām* depuis l'époque coloniale. Ce qui a retardé la prise de conscience de la nécessité du positionnement académique sur une question religieuse complexifiée par des trames discursives, aussi patriarcales et sexistes qu'oppressives. Les enjeux autour du statut des femmes musulmanes en ont, donc, été brouillés du moins initialement.

Un autre défi méthodologique à relever est celui du petit nombre des femmes interviewées résultant possiblement de l'insuffisance des réseaux sociaux pour les joindre. Il aurait fallu mener mon étude de manière moins isolée et investir les associations ou les groupes de femmes musulmanes. Le recrutement aurait été, probablement, plus efficace et moins long. De plus, la proportion de l'échantillon d'étude n'est nullement représentative de la population féminine algérienne en exil à Montréal. Son élargissement dans le cadre d'une étude étendue dans l'espace (à hauteur de tout le Québec par exemple) et dans l'effectif, fournirait certainement des informations riches, approfondies et éclairantes sur le phénomène du délaissement du divorce désamour par les femmes musulmanes croyantes, pratiquantes d'ascendance algérienne et exilées à Montréal. La diversité des points de vue entre les femmes permettrait probablement de mieux saisir l'ampleur des mutations cognitives, par effet d'une mobilisation spatiale, au niveau des rapports de sexe (modèle de la femme au foyer/modèle de la femme salarié), de l'effectivité de la norme axio-juridique (attachement/détachement et application/inapplication), et de l'interprétation personnelle ou personnalisée des textes religieux (sacralisation/désacralisation des sources principielles).

Les résultats de cette étude indiquent que même si l'identification à l'*islām* demeure fondamentale, la normativité axio-juridique joue un rôle plutôt infime. Elle aide à comprendre que le rapport au droit, tout comme au religieux, n'est pas homogène, mais individuel. Le *hul'* comme règle doublement juridique (juridico-religieux par l'effet de l'interprétation *qor'ānia* et religio-positive par l'effet de sa production étatique) semble refléter une visée symbolique celle d'une légitimation mutuelle entre des institutions,

présumées, autonomes au sein des sphères du politique et du religieux. Le droit serait alors, pour l'une et pour l'autre, le moyen de rapprochement dans un espace de compromis entre eux. Toutefois, ces conclusions ne peuvent servir à une extrapolation ou fournir une représentation tangible de la subjectivité des participantes.

Conclusion

À l'instar des marginaux et même en l'absence d'une implication directe au débat sur les droits des femmes en Algérie, les participantes « disposent [en exil] de la règle ou jouent de la contrainte, [et] produisent un travail d'innovation » (Colonna, 1993 : 8). Leur comportement vis-à-vis de la normativité axio-juridique manifeste un écart sans conteste puisque pour la majorité d'entre-elles, les procédures du divorce ont été enregistrées au Québec. De ce fait, le choix de divorcer et de divorcer devant les juridictions du lieu permanent de résidence peut s'entendre comme une rupture entre deux ordres juridiques et sociaux (Algérie et Québec). Par rapport à l'ordre juridique algérien, le recours au C.c.Q. atteste d'un affranchissement à l'égard du C.a.f. Il ressort du propos des participantes que ce code, en particulier, véhicule un standard juridico-religieux du divorce désamour dont l'incorporation dans la pratique sociale et sa normalisation ont été aménagées dans l'occultation de l'historicité même de la production humaine de cette normativité axio-juridique, c'est-à-dire sa contextualisation sociale, politique et juridique. Continuer à l'appliquer correspondrait, selon elles, à une admission, un endossement, voire une consolidation du clivage hiérarchique entre les hommes et les femmes.

Par ailleurs, la capacité de décider seule et de manière éclairée fait également découvrir, que ces personnes exilées, symbolisent une dissidence vis-à-vis de norme sociale algérienne de divorce désamour. Dans une posture réflexive, ce groupe de femmes interroge la compréhension classique, univoque du divorce désamour, sa pertinence passée et contemporaine. Aussi, l'aisance d'entreprendre la rupture jusqu'à son aboutissement judiciaire ressort également de l'absence d'une institution officielle religieuse, en Algérie, chargée de la production de cette normativité. Le C.a.f. relève de la loi étatique et il ne devrait s'appliquer que sur le territoire national !

CONCLUSION DE LA PARTIE II

En abordant cette recherche sur le divorce au féminin dans le contexte de l'exil, l'attente laissait croire qu'il y aurait chez les participantes un rapport sanctifié au référent axio-juridique. Mais ce travail de terrain, laisse découvrir, pour la majorité des personnes rencontrées, des comportements basés sur un choix rationnel à partir d'une subjective éveillée par une culture individualiste. Sans être représentatives probablement de l'ensemble des épouses dans une situation analogue puisque les statistiques n'existent pas, les participantes remettent en question de nombreux préjugés à l'égard des épouses. Leur contribution tend à réfuter leur homogénéité par insertion à la catégorie trop souvent essentialisée de femmes musulmanes ainsi que leur minorisation par la conviction de leur supposé incapacité décisionnelle. En bref, leur vécu vient contrer les stéréotypes dans lesquelles elles sont placées. Cet allant de soi qui permet de dire qu'elles sont soumises au pouvoir patriarcal et au pouvoir du viriarc.

En fait, le divorce dans une expérience exilique ouvre la voie à la prise en considération d'autres éléments reliés à la rupture matrimoniale et qui n'en sont que les conséquences inéluctables. Ainsi, la pension alimentaire pour les enfants, en tant que droit de l'enfant, la pension alimentaire pour l'épouse, en cas de besoin, et la liquidation du régime matrimonial au Québec reflètent une nouvelle appréhension du divorce. Les apports du mouvement féministe dans la société d'arrivée confèrent aux participantes des droits qu'elles ne pouvaient prétendre ou obtenir dans la société de départ. D'une part, les mouvements féministes ou de femmes déploient des luttes divergentes et à tous les niveaux en Algérie, mais malgré leur dimension juridique et politique, elles trouvent peu de résonance auprès du gouvernement et de la société civile. Le travail d'influence que ce soit sous forme de lobbying auprès des parlementaires ou encore de mobilisation collective au niveau judiciaire ne fait pas partie des mœurs locales (et régionales). Le législateur demeure sous le poids des groupes politiques peu sensibles à la cause des femmes, comme en témoigne l'adoption du C.a.f. dans sa version originale et sa réforme. D'autre part, l'inégalité du C.a.f., comme elle a été démontrée dans cette recherche, fait état d'une inégalité par le droit, dans le droit et à travers le droit. Et la controverse autour du statut des femmes algériennes se situe à un stade où leurs intérêts ne disposent ni égalité au sein du couple ni équité au moment du divorce. Ceci est un des aspects qui ressort des propos des participantes, ceux-ci en particulier sont rassemblés dans le chapitre Paralipomènes.

PARALIPOMÈNES : L'INÉGALITÉ JURIDIQUE À TRAVERS LES EFFETS DU DIVORCE

Introduction

L'analyse de l'inégalité juridique à travers les entrevues des participantes fait ressortir, en palimpseste, la mise en question des droits des épouses au moment du divorce. Cette partie a pour objectif de les poser en prenant appui sur les dispositions du C.a.f. en la matière. Ce faisant, l'approche des droits des femmes sous l'angle du C.a.f. peut servir d'aune de vérification de l'existence d'une inégalité juridique structurelle. Car « quand on aime on ne compte pas », avec la rupture matrimoniale on fait des comptes.

Sous l'angle du C.a.f., les effets du divorce sont traités au chapitre II du code et portent essentiellement sur la retraite légale ou *'idda*, sur le droit de garde ou *ḥaḍāna* et sur les biens mobiliers. Le code reste muet sur la question du partage du patrimoine immobilier acquis pendant la durée du mariage. Le silence du législateur familial oblige à chercher réponse dans le C.c.a.

Avant d'examiner ces dispositions, il est indispensable de noter que les obligations à caractère alimentaire ne relèvent pas du champ du code civil mais du C.a.f. Le régime des obligations comprend, aussi, une garantie légale de protection financière en faveur des enfants.

L'énoncé de l'article 75 C.a.f. pose le principe d'une obligation alimentaire pour enfants à la charge du père, à moins que l'enfant ne soit autonome financièrement :

« Art. 75. – Le père est tenu de subvenir à l'entretien de son enfant à moins que celui-ci ne dispose de ressources. »

Mais, le législateur ajoute d'autres facteurs opérationnels, atténuants, dans des contours variables selon le sexe des enfants et leur capacité civique. Ainsi, l'obligation alimentaire à la charge du père diffère, au niveau de la durée du versement selon qu'il s'agit d'une fille ou d'un garçon. L'article 75 al. 1 du C.a.f. mentionne :

« Pour les enfants mâles, l'entretien est dû jusqu'à leur majorité, pour les filles jusqu'à la consommation du mariage. »

Cette formulation établit deux critères distincts de cessation à la dette alimentaire selon le sexe. Pour les garçons, la majorité marque le terme à l'obligation paternelle d'entretien. Ce qui vient en opposition à l'énoncé de l'article qui donne un autre motif d'arrêt de la charge paternelle, c'est-à-dire l'autonomie financière. La question sans être incongrue se pose dans le cas du garçon majeur démunie d'une autonomie financière. Cette précarité matérielle l'intègre-t-il, de plein droit dans la catégorie « enfant

scolarisé » mentionnée à l’alinéa 2 du même article ? D’ailleurs que met-on derrière cette notion ? À cet égard, la disposition légale assure la sécurité économique à ce type d’enfant et à celui de l’enfant handicapé, sans distinction de sexe Ainsi garçon et fille devraient être qualifiés de créanciers alimentaires du père. Par ailleurs, l’expression « enfant scolarisé » ne précise pas le niveau d’études, pré ou post universitaires ou simplement professionnel, ouvrant droit à la vocation alimentaire. Mais d’ores et déjà, la symétrie qu’elle renferme entre en contradiction avec le principe posé par l’alinéa précédent. En effet, si la dette alimentaire du père s’éteint à la majorité du garçon, tout en pouvant se continuer en cas de scolarité et à défaut de ressources personnelles, la créance alimentaire de la fille envers son père se maintient à sa majorité, pendant ses études et ce, jusqu’à la « consommation de mariage ». En d’autres termes, l’alinéa 2 de l’article 75 C.a.f. marque une inégalité juridique entre les garçons et les filles.

Une distinction qui ne peut se comprendre qu’avec sa mise en lien avec d’autres articles du C.a.f. instituant le personnage du « wali ». Aussi, les articles 9 bis (conditions du contrat de mariage), 11 (condition de conclusion du contrat de mariage par la femme majeure et par le mineur), 13 (interdiction du mariage par contrainte de la personne mineure), 33 (nullité du mariage) mettent en exergue une mise en tutelle, morale et matérielle sur les filles. Par analogie, la rédaction de l’article 75 al. 2 C.a.f. se structure dans cette logique tutélaire. Autrement comment comprendre l’énoncé de marqueurs différenciés d’extinction de l’obligation alimentaire, c’est-à-dire l’état matrimonial pour l’une et la majorité pour l’autre. Et cette notion de majorité, en tant que facteur opérationnel additionnel au principe posé par l’article 75 C.a.f., renvoie à la notion de capacité. En rappel, le C.c.a. fixe à 19 ans la majorité des deux sexes (art. 40 al.2 C.c.a.). En conséquence, aussi bien le garçon que la fille, dépourvus d’une autonomie financière, devraient bénéficier d’un soutien financier paternel jusqu’à la majorité et pendant leur scolarité. Mais, si vis-à-vis de la fille l’extinction de l’obligation alimentaire du père se prolonge jusqu’à sa nuptialité, cela pourrait signifier la reconnaissance par le C.a.f. d’une incapacité juridique de celle-ci. Dit autrement, la fille ne disposerait d’aucune volonté individuelle pour exercer des prérogatives juridiques telles que, effectuer des choix, émettre une opinion et assumer des responsabilités. Ce qui pourrait s’apparenter, en référence à l’article 42 C.c.a. à un manque de discernement :

« Art. 42. (Modifié) – La personne dépourvue de discernement à cause de son âge ou par suite de sa faiblesse d’esprit ou de sa démence, n’a pas la capacité d’exercer ses droits civils.

Est réputé dépourvu de discernement l’enfant qui n’a pas atteint l’âge de treize ans. » (C.c.a.)

« Art. 43. (Modifié) – Celui a atteint l’âge de discernement, sans être majeur, de même que celui qui a atteint la majorité, tout en étant

prodigue ou frappé d'imbécillité, ont une capacité limitée conformément aux prescriptions de la loi. » (C.c.a.)

« Art. 44. Ceux qui sont complètement ou partiellement incapables, sont soumis, selon le cas, au régime de l'administration légale, de tutelle ou de la curatelle dans les conditions et conformément aux règles prescrites par la loi. » (C.c.a.)

Or, ce manque de discernement pourrait justifier un régime de protection :

« Art. 81.- Toute personne complètement ou partiellement incapable du fait de son âge, de sa démence, de son imbécillité ou de sa prodigalité est légalement représentée par un tuteur légal ou testamentaire ou d'un tuteur datif, conformément aux dispositions de la présente loi. » (C.c.a.).

Les mesures de protection énoncées dans le code se rapportent à la tutelle sur mineurs et à la tutelle testamentaire (art. 87. (Modifié) C.c.a.). Quant aux personnes majeures, la loi prévoit la curatelle pour les personnes complètement ou partiellement incapables (art. 99 C.c.a.) et l'interdiction en cas de démence, d'imbécillité ou de prodigalité (art. 101 C.c.a.). Le cas des disparus et des absents ainsi que celui de la kafala ou recueil légal d'un enfant de filiation connue ou inconnue (art. 119 C.c.a.) figurent dans ce dispositif de protection. Sous l'angle de cette énumération, on s'interroge sur la place de la fille en état de vulnérabilité financière visée par l'obligation d'entretien mentionnée par l'article 75 al.2 C.a.f. En effet, la prolongation de l'obligation d'entretien du père sur la fille, mineure ou majeure, peut vouloir signifier une forme de protection. Comme dans la situation du contrat de mariage, le wali agit pour le compte de la fille. Ce qui de toute évidence donne à penser que le C.a.f., par l'institutionnalisation de la fonction de wali instaure une taxinomie modelée dans le référent religieux et profondément conservatrice, celle de la « fille, mineure et majeure, sous l'autorité du wali ». Une personne incapable qui n'est pas désignée en tant que telle. Certes, cette protection pourrait se voir comme l'expression d'une solidarité familiale entre les personnes apparentées (père-fille). Mais concomitamment, le soutien financier de la fille semble plutôt élargir le périmètre de sa dépendance vis-à-vis de son obligé débiteur. Par ailleurs, cette obligation alimentaire saisit les dispositions légales sur la fille (la femme) dans ses dimensions contradictions : égale du garçon (l'homme) par sa capacité selon le C.c.a. et par sa citoyenneté selon la Constitution, et inégale par sa dépendance financière (et matrimoniale) par le C.a.f. On pourrait se demander si le C.c.a. et la Constitution ne consacrent une égalité illusoire. La pertinence de l'exploration des préoccupations, comme la pension alimentaire pour l'épouse (1) et le partage des biens immobiliers (2), dégagées au cours des entrevues pourraient donner quelques éléments de réponse.

1. Pension alimentaire pour l'épouse

Le lien familial traduit une solidarité affective, mais aussi financière entre les époux. L'obligation d'entretien ou *nafaqa*, à la charge de l'époux tire son fondement du principe *qor'ani* de la *qawâma* (1.1). Née dès le mariage, elle se poursuit pendant la période de séparation et sur des périodes fixes. Mais avec le divorce se posent les questions de la réorganisation spatiale, quotidienne et matérielle de la vie familiale. Quelle prospective pour la solidarité familiale en cas de divorce (1.2) ?

1.1 Fondement religieux d'une typologie de PA et dispositions axio-religieuses du C.a.f.

Dans le *Qor'ân*, le mariage qui se construit sur les valeurs d'amour (*mawadâ*), de compassion réciproque (*rahma*), de concertation (*tachâwur*) et d'entente réciproque (*tarâdî*) :

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا
إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ (Q 30 :21)

« Et parmi Ses signes Il a créé de vous, tirées de vous, des épouses afin que vous reposiez auprès d'elles, il a établi l'amour et la bonté entre vous.

Il y a vraiment là des Signes, pour un peuple qui réfléchit. »
(Trad. Denise Masson)

Cette rencontre affective s'accompagne d'une obligation religieuse à la charge de l'époux, en l'occurrence, la *qawâma*. Notion controversée qui pourrait se comprendre à partir de différents angles. Sous celui de la responsabilité paternelle, on peut la saisir comme une obligation d'entretien, d'éducation, d'instruction d'un parent à l'égard de ses enfants. Sans que cela n'écarte, la charge historique du potentiel de puissance sur les enfants (*patria potesta*). Sous l'angle des rapports de sexe, la *qawâma* peut refléter une obligation de sécuriser, affectivement et matériellement l'épouse, avec comme contrepartie la reconnaissance d'une puissance maritale sur l'épouse (*potestas maritalis*). Cette logique se retrouve également au titre III du code qui consacre le droit des obligations alimentaires en tant que mécanisme de soutien familial et intergénérationnel. Dès la consommation du mariage, l'obligation d'entretien de l'épouse est à la charge de l'époux (art. 74 C.a.f.). Les liens conjugaux réalisent, dès la conclusion du contrat de mariage, l'objectif de « fondé une famille basée sur l'affection, la mansuétude et l'entraide, de protéger moralement les deux conjoints et de préserver les liens de famille » (art. 4 (Modifié) C.a.f.). L'article reprend la conception *qor'ania* du mariage. Toutefois, en situation d'incapacité de l'époux, l'obligation d'entretien est transférée à l'épouse pour les besoins des enfants (art. 76 C.a.f.) définis en termes alimentaire, habillement soins

médicaux, logement, loyer et « tout ce qui est réputé nécessaire au regard de l'usage et de la coutume » (art. 78 C.a.f.). Cet encadrement normatif des rapports familiaux reflète à un phénomène d'institutionnalisation des obligations financières familiales perçues comme étant d'ordre naturel. Avec cependant une observation. La pension alimentaire, tout comme la *qawâma* relève encore de la solidarité organique. L'État ne se substitue pas à l'époux pour répondre aux besoins de l'épouse.

1.2 Temporalité d'une pension alimentaire

Les critères d'octroi de la pension alimentaire pour l'épouse puisent dans le *Qor'ân* et s'impriment dans le C.a.f. Leurs caractéristiques communes portent sur la limitation dans le temps consubstantiellement à la situation de l'épouse.

Il importe de rappeler que la rupture matrimoniale en *islâm* se déroule dans un processus à trois (3) temps. Le premier débute dès la manifestation, par l'un des époux, de l'intention de divorcer d'un des époux, que ce soit dans le cadre du *ṭalāq* envisagé par l'époux ou dans celui du *ḥul'* formulé par l'épouse. Dans l'une et l'autre situation, un délai de viduité doit être observée par l'épouse dont l'objectif est d'anticiper à toute contestation de paternité en cas de remariage de celle-ci. Outre cet enjeu lié à la filiation, le délai de viduité observé par l'épouse peut être considéré comme une voie médiane entre la tension conjugale et la rupture définitive du lien matrimonial. Car au terme de ce délai, les époux sont encouragés, avec le soutien des arbitres familiaux sollicités dans le cadre du processus de *ṣulḥ*, à envisager soit la reprise de la vie commune, soit la dissolution du lien matrimonial. L'époux se doit donc, d'informer sur sa position et éviter de retenir l'épouse contre son gré:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ
أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ
يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا
وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ
وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ (Q 2 : 231)

« Quand vous aurez répudié vos femmes, et qu'elles auront atteint le délai fixé, reprenez-les d'une manière convenable, ou bien renvoyez-les décemment.

Ne les retenez pas par contrainte, vous transgresseriez les lois. -
Quiconque agirait ainsi, se ferait du tort à lui-même -

Ne considérez pas les Signes de Dieu en plaisantant. Souvenez-vous des bienfaits de Dieu à votre égard et de ce qu'il vous a révélé du Livre et de

la Sagesse, par lesquels il vous exhorte.

Craignez Dieu!

Sachez qu'en vérité, Dieu sait tout. » (Trad. Denise Masson)

Ainsi qu'il a été précédemment évoqué, le délai de viduité, en tant que retrait de la vie conjugale, correspond à un nombre de jours selon l'état dans lequel se trouve l'épouse. Une synthèse sous la forme du tableau permet de visualiser les différents délais :

Délai/état de l'épouse	Absence de grossesse	Grossesse à divulguer	Grossesse	Épouse ménopausée ou aménorrhée
	3 périodes de menstrues (Q 2 : 228)	3 périodes de menstrues (Q 2 : 228)	Au terme	3 mois (Q 65 : 5)

Tableau 51. – Tableau des délais de viduité

Une propension similaire, au niveau de la durée du délai de viduité, se retrouve dans les dispositions du C.a.f. :

« Art. 58. - La femme non enceinte divorcée après la consommation du mariage est tenue d'observer une retraite légale dont la durée est de trois périodes de pureté menstruelle. La retraite légale de la divorcée ayant désespéré de sa menstrue est de trois mois à compter de la date de déclaration du divorce. »

« Art. 59. - L'épouse dont le mari décède est tenue d'observer une retraite légale dont la durée est de quatre mois et dix jours. Il en va de même pour l'épouse dont le mari est déclaré disparu, à compter de la date du prononcé du jugement constatant la disparition. »

« Art. 60. - La retraite légale de la femme enceinte dure jusqu'à sa délivrance. La durée maximale de la grossesse est de 10 mois à compter du jour du divorce ou du décès du mari. »

« Art. 61. - La femme divorcée ainsi que celle dont le mari est décédé ne doit quitter le domicile conjugal durant sa période de retraite légale qu'en cas de faute immorale dûment établie. La femme divorcée a droit, en outre, à la pension alimentaire durant sa retraite légale. »

Pendant ces périodes fixes de viduité, la pension alimentaire constitue un droit religieux et légal. Sans égards à l'autonomie financière de l'épouse. Mais l'obligation alimentaire de l'époux cesse à l'expiration du délai. La question de l'éventualité d'une absence de revenus pour l'épouse conduit à s'interroger sur le type de recours disponible devant les tribunaux pour l'obtention et le recouvrement d'une pension alimentaire. Au préalable, l'article 61 C.a.f. souligne le versement d'une pension alimentaire pendant le délai de viduité :

« Art. 61.- (...) La femme divorcée a droit, en outre, à la pension alimentaire durant sa retraite légale. » (C.a.f.)

Ultérieurement, la réforme du code ajoute un article qui confère au juge la possibilité de statuer en référé par ordonnance sur requête sur certaines questions urgentes résultant de la procédure de divorce :

« Art. 57 bis. (Nouveau) – Le juge peut statuer en référé par ordonnance sur requête, sur toutes les mesures provisoires, notamment celles relatives à la pension alimentaire, au droit de garde, au droit de visite, au logement. »¹⁷⁰

L'article ne précise pas s'il s'agit de la pension alimentaire pour enfant ou pour l'épouse. Toutefois ce droit alimentaire fait partie d'une liste comprenant les droits reliés à l'enfant. Ce qui induit que le recours en référé concerne en priorité l'enfant. Peut-il servir comme fondement à une requête de l'ex-épouse pour un droit alimentaire ? Selon la doctrine algérienne, la formulation de l'article rapporte une « liste indicative » (Mahieddin, 2007 : 117). Ce qui laisse présumer que l'épouse pourrait éventuellement s'en prévaloir. Mais l'épouse aura-t-elle accès à l'exercice de cette requête, en parallèle de la réclamation de la pension alimentaire autorisée par l'article 53 al.1 C.a.f., dans le cadre du divorce pour *darār* ? :

« Art. 53. (Modifié) – Il est permis à l'épouse de demander le divorce pour les causes ci-après :

Pour défaut de paiement de la pension alimentaire prononcé par jugement à moins que l'épouse n'ait connu l'indigence de son époux au moment du mariage sous réserve des articles 78, 79, et 80 de la présente loi. »

On peut s'attendre à ce que l'épouse puisse exercer une demande de pension alimentaire concomitamment à une procédure de divorce. Et la lecture des articles 78 à 80 C.a.f., laissent voir la possibilité pour un juge de trancher sur l'obligation d'entretien dont le contenu est indiqué légalement, sur les critères d'appréciation pour l'attribuer (conditions financières des parties) et sur le délai de récupération de l'arrérage dû (un an avant la procédure) :

« Art. 78. - L'entretien consiste en la nourriture, l'habillement, les soins médicaux, le logement ou son loyer et tout ce qui est réputé nécessaire au regard de l'usage et de la coutume. »

« Art. 79.- En matière d'évaluation de l'entretien, le juge tient compte de la situation des conjoints et des conditions de vie. Cette évaluation ne

¹⁷⁰ Ordonnance n° 05-02 du 27 février 2005, JORADP n°15, p. 19

peut être remise en cause avant une année après le prononcé du jugement. »

« Art. 80.- L'entretien est dû à compter de la date d'introduction de l'instance.

Il appartient au juge de statuer sur le versement de la pension alimentaire sur la foi d'une preuve pour une durée n'excédant pas une (1) année avant l'introduction de l'instance. »

Toutefois, la probabilité que l'épouse puisse réclamer en dehors du contexte de divorce, un soutien financier reste aléatoire, compte tenu d'une part, que tant la *qawâma* que la pension requise pendant le délai de viduité, fondent la légitimité du droit de l'épouse, pendant la viabilité du lien matrimonial. L'objectif de l'engagement personnel du débiteur obligé tend à assurer une sécurité matérielle. Mais en parallèle, cet abri sert d'espace de déploiement de la fonction prééminente du pater familias, le chef de famille chargé de l'entretien et de la protection de l'ensemble des personnes à sa charge quelle que soit leur position. Ce modèle, incarnation d'une hiérarchie au sein de la famille et d'une domination sur l'épouse et sur les enfants, caractérise une unité indivisible. Et au sein de celle-ci, la figure du chef ne tolère aucune identité individuelle, puisque le père-mari agit et parle pour tous. Ce qui ne développe guère une relation égalitaire entre et avec les membres du foyer. Cette logique se retrouve dans le référent religieux enchâssé dans la normativité axio-juridique du C.a.f. Ainsi, la régulation des liens de solidarité entre les membres d'une famille peut s'étudier comme le reflet d'un patriarcat, au sens de « système socio-politique qui organise l'oppression des femmes » (Delphy, 1998 : 5).

D'autre part, les dispositions du C.a.f. ne prévoient spécifiquement, par exemple, ni la pension alimentaire pour conjoint, ni la prestation compensatoire et encore moins des instruments procéduriers de réclamation de la pension alimentaire, en dehors d'être un motif de requête pour le divorce. De surcroît, aucun barème de calcul de la pension ne sert de guide, comme peut l'être, par exemple le modèle prévu par la Cours supérieure du Québec intitulé Formulaire III retenu pour évaluer les besoins de l'épouse et fixer la pension alimentaire. Dès lors, sur quelles bases légales le recours pour obligation de soutien de l'ex-époux va-t-il se faire ? Là également, le législateur familial semble, par défaut de prévision des moyens juridiques de protection des épouses et donc d'affirmation de leurs droits après le divorce, retenir une présomption d'autonomie financière de l'épouse et une capacité à subvenir à ses besoins propres. Mais tout en postulant cette capacité financière, le législateur persiste à les garder sous la tutelle du mâle. À partir de cet angle de la possibilité, ou non, d'une créance alimentaire de l'épouse, on peut, alors, noter que le C.a.f. manifeste une domination des épouses, objet de la présente étude, par et dans le droit. Toutefois, dans ce corpus légalo-religieux figé, les conséquences de la dissolution du lien matrimonial ne

se réduisent pas, uniquement à la prétention à une obligation alimentaire. Les incidences du divorce intègrent, une autre dimension pécuniaire, la liquidation du régime matrimonial.

2. Régime matrimonial axio-juridique

Dans le C.a.f. le mariage est un contrat consensuel (art. 18. (Modifié) C.a.f.) qui peut faire l'objet d'une rédaction (art. 19. (Modifié) C.a.f.). Le sort du patrimoine mobilier et immobilier acquis pendant la vie relève, par défaut, du régime informel de la séparation des biens (2.1) ou de régime contractuel de la communauté des biens (2.2).

2.1 Le régime implicite de la séparation des biens

Le C.a.f. affirme le patrimoine individuel de chacun des époux :

« Art. 37.al.1 (Modifié) - Chacun des deux époux conserve son propre patrimoine. » (C.a.f.)¹⁷¹

Un principe se comprend pour les biens possédés, par chacun, avant le mariage. Mais à quelles règles sera soumis le patrimoine commun et son partage lors de la dissolution des liens conjugaux ? L'article 73 C.a.f. énonce :

« Art. 73.- Si un litige survient entre les époux ou leurs héritiers relativement aux effets mobiliers du domicile commun sans qu'aucun des conjoints ne fournit la preuve, la déclaration de l'épouse ou ses héritiers fera foi sur son serment quant aux choses à l'usage des femmes seulement, et celle de l'époux ou de ses héritiers fera foi sur son serment quant aux objets à l'usage des hommes seulement.

Les objets communs à l'usage de l'homme et de la femme sont partagés entre les époux sur le serment de chacun. » (C.a.f.)

La règle du partage des biens communs correspond à la déclaration de serment de l'un et de l'autre des époux et poursuit la logique de l'énoncé de l'article 37 (Modifié) C.a.f., c'est-à-dire laisser entendre l'existence d'une présomption de propriété individuelle sur les biens acquis pendant la vie commune. L'avantage d'une telle éventualité est que le conjoint ne peut être poursuivi sur son patrimoine personnel pour les dettes contractées par l'autre. Les époux disposent d'une liberté totale sur chacun de leurs patrimoines. Protection contre les créanciers poursuivants et éviter la confusion des patrimoines. Ce qui pourrait induire une protection totale contre les créanciers mais également contre l'époux en cas de

¹⁷¹ Ordonnance n° 05-02 du 27 février 2005, JORADP n°15, p. 19.

divorce. Dans le cadre de ce régime de la séparation des biens, il conviendrait de s'interroger, par exemple, sur la possibilité par un époux de saisir le compte joint ouvert par les deux ou sur l'expulsion d'un époux de la résidence familiale dont le titre est établi au nom d'un époux sans égard à l'origine du financement et même de réclamer le paiement de l'indemnité d'occupation.

Toutefois, le même article 37 C.a.f. prévoit la possibilité de convenir par contrat, au moment du mariage ou en son cours, sur ces biens et de stipuler autrement. La forme notariée exigée permet de rendre compte de la volonté des époux quant à l'administration des biens, pendant le mariage, de leur transmission sous forme de dons ou legs, et autres accessoires ainsi que de leur partage au moment de la dissolution du lien matrimonial :

« Art. 37. al. 2 (Modifié) - Toutefois, les deux époux peuvent convenir, dans l'acte de mariage ou par acte authentique ultérieur, de la communauté des biens acquis durant le mariage et déterminer les proportions revenant à chacun d'entre eux. » (C.a.f.)¹⁷²

Le législateur suggère même un type de régime conventionnel, celui de la communauté des biens. Ce qui suppose, *a contrario* et sans le nommer expressément, la désignation du régime de séparation des biens comme le régime légal.

2.2. Le régime contractuel de la communauté des biens

La disposition du C.a.f. donne la possibilité aux époux qui n'ont pas fait le choix d'un régime matrimonial au moment de leur mariage, de le faire en cours de vie commune. Mais cette option appelle des observations. La première s'impose par rapport aux modalités substantielles de ce régime. Le C.a.f. se montre muet. Cet ensemble de dispositions d'essence religieuse se situe en dehors du système juridique. Ce qui présume d'une part, l'exclusion de l'idée d'un C.c.a., conçu comme représentatif du droit commun, le jus commun, c'est-à-dire un droit général à tous les domaines du droit. Par ailleurs, aucune disposition du code ne le désigne en tant que tel, même s'il régit la majorité des relations individuelles. D'autre part, les interactions familiales, exclues du C.c.a., font l'objet du C.a.f. qui revêt la forme d'un ensemble de normes d'exception. Or, en dehors de l'exigence de la forme notariale, aucune disposition ne porte sur le contenu des conventions relatives au régime matrimonial. De toute évidence, le contrat de mariage, conclut au moment du mariage ou pendant celui-ci, est comme son nom l'indique, un contrat. Ce qui invite à un décentrage du C.a.f. vers le C.c.a. pour pouvoir consulter les dispositions consacrées au contrat,

¹⁷² Ibid.

en tant que catégorie générique, nécessaires à la rédaction notariale des stipulations. On peut déjà relever qu'en matière de contrat, le principe consensuel fait état de volontés libres, indépendantes et légales et que le contrat fait la loi des parties (art. 106 C.c.a.). La prévalence de la liberté contractuelle se retrouve en matière matrimoniale. Mais elle connaît une balise légale. La limite à l'autonomie de volonté et de la contractualisation de la relation conjugale, se dégage de l'article 93 du C.c.a. :

« Art. 93. (Modifié)- Si l'objet de l'obligation est impossible en soi ou s'il est contraire à l'ordre public ou aux bonnes mœurs, le contrat est de nullité absolue. » (C.c.a.)¹⁷³

La lecture de cet article n'envisage pas d'analyser les origines de son introduction en interrogeant les travaux parlementaires, qui de toutes les façons ne sont pas mis à la disposition du public, mais la démarche tente de formuler les deux observations générées : l'une reliée à la proximité temporelle entre la modification de cet article du C.c.a. et la réforme du C.a.f.¹⁷⁴, et l'autre touche à l'incidence de l'une sur l'autre. La première permet de voir une singularité. Le code civil algérien promulgué le 26 septembre 1975 a été modifié et complété avant la réforme du C.a.f.¹⁷⁵. Pourtant la version originale du code de la famille¹⁷⁶ n'a pas nécessairement entraîné l'adoption d'un article comparable à l'article 93 (Modifié) C.c.a. portant sur la nullité absolue à l'égard de l'objet d'un contrat. Et sous cet angle, cet article relie la licéité de l'objet du contrat à la possibilité de l'obligation en soi et au respect de l'ordre public et aux bonnes mœurs. Cela peut signifier que l'appréciation de l'objet contractuel se fait de manière subjective, c'est-à-dire qu'une prise en compte de l'intention des parties en corrélation avec le but du contrat permet de voir sa dimension déterminante dans la conclusion de ce dernier. La validité du contrat en dépend et le risque de compromission subordonné entraîne, alors, le prononcé de la sanction de la nullité absolue : le contrat est censé n'avoir jamais existé. La pesanteur de la nullité absolue ouvre droit à toute personne de l'évoquer et même le juge qui peut la soulever d'office (art. 102 C.c.a.). En conséquence, et cela forge la seconde observation portant sur l'incidence du C.a.f. sur le C.c.a., cette nullité absolue devrait s'appliquer au contrat de mariage, qui est de nature contractuelle. Or, le C.a.f. prévoit le prononcé de la nullité dans des circonstances particulières. La règle de la nullité entache le contrat de mariage lors de l'inclusion d'« un empêchement ou [d'] une clause contraire à l'objet du contrat » (art. 32. (Modifié) C.af.) ou en

¹⁷³ Loi n°05-10 du 20 juin 2005, JORADP n° 44, p. 18.

¹⁷⁴ Ordonnance n°05-02 du 27 février 2005, JORADP n°15, p. 19.

¹⁷⁵ Loi n° 80-07 du 9 août 1980, JORADP n°33, p. 872; Loi n°83-01 du 29 janvier 1983, JORADP n°5, p. 201; Loi n° 88-14 du 3 mai 1988, JORADP n°18, p. 541 ; Loi n° 87-19 du 8 décembre 1987, JORADP n°50, p. 1257; Loi n° 89-01 du 7 février 1989, JORADP n°6, p. 113 et Loi n° 05-10 du 20 juin 2005, JORADP n°44, p. 15.

¹⁷⁶ Loi n° 84-11 du 9 juin 1984, JORADP n°24, p. 612.

présence d'un vice de consentement (art. 33 al. 1 (Modifié) C.a.f.), de même lors de la conclusion d'un mariage avec une des femmes prohibées selon l'*islām* (art. 34 C.a.f.) et encore, face à une clause contraire à son objet (art. 35 C.a.f.). Le législateur prend soin de ne pas qualifier la nullité prescrite dans ce dernier cas de figure. La formulation de l'article retient la nullité de la clause contraire à l'objet de l'acte de mariage :

« Art. 35. Si l'acte de mariage comporte une clause contraire à son objet, celle-ci est déclarée nulle mais l'acte reste valide. » (C.a.f.)

L'énoncé de l'article 32 (Modifié) renferme une nouveauté en introduisant l'expression « clause contraire », reprise de l'article 35 C.a.f. Par analogie, le C.c.a. utilise textuellement cette formule uniquement en matière de prêt (art. 454 C.c.a.). Dans les autres domaines, les disparités sémantiques signalent l'emploi usuel de « convention contraire » comme l'illustrent quelques exemples puisés dans les dispositions relatives aux effets du contrats (art. 108 C.c.a.), au contrat d'entreprise (art. 559 C.c.a.), à la rente viagère (art. 614 C.c.a.), à l'hypothèque d'un immeuble (art. 887 C.c.a.) (art. 172 C.c.a.). Par ailleurs, la signification de l'expression « clause contraire à son objet » n'est pas claire et suppose l'intervention doctrinale ou judiciaire pour l'expliquer. Car l'objet du contrat de mariage est de fonder une famille (art. 4. (Modifié) C.a.f.) et/ou ultérieurement d'adopter une régime matrimonial communautaire des biens acquis pendant le mariage et de déterminer leur partage (art. 37. (Modifié) C.a.f.). Sans s'attarder en spéculant sur ce qui relèverait d'une « clause contraire » à l'objet du contrat, il importe de souligner, contrairement à l'article 93 C.c.a. relatif à l'objet de l'obligation, que l'article 35 C.a.f. portant sur la clause contraire à l'objet du contrat, retient une sanction plus souple. À la nullité absolue de l'un, il oppose de manière non expresse, la nullité relative. Seule la clause prohibée est écartée pour sauver le contrat. Dit autrement, le contrat de mariage portant ou non clause de régime matrimonial demeure valide en dehors de la clause contestée. Et le retrait de cette dernière manifeste une régularisation du contrat dans sa totalité.

Or, la nullité relative ne peut être demandée que par la personne que la loi entend protéger. Et dans un contrat de mariage, lequel des deux époux serait protégé et pourrait se prévaloir du droit de demander la nullité d'une clause contraire à l'objet de celui-ci ? De manière plus précise, qu'est-ce qui dans le contrat initial ou ultérieur du mariage portant sur le régime matrimonial de la communauté des biens ouvrirait le recours en nullité relative ? Si la nullité relative tend à sécuriser l'intérêt privé de celui que la loi protège, le régime de protection dans le Code civil s'applique, ainsi qu'il a déjà été souligné antérieurement, à des catégories de personne identifiées par la loi (art. 42. (Modifié), art. 43. (Modifié), art. 44 C.c.a.). Et le

régime de protection ne concerne ni l'homme marié ni la femme mariée. Dès lors, le véhicule juridique de la nullité relative, comme il ne peut être relevé par toute personne ou d'office par le juge contrairement à la nullité absolue, devra être mis en pratique par un des époux. La tendance générale du C.a.f. à réguler l'infériorité de la femme à l'égard de l'homme dirige vers la femme mariée. Même si elle ne figure pas parmi les majeurs incapables, le fait d'être déjà sous l'autorité d'un wali, en l'occurrence, le père la situe, d'une part, parmi les personnes vulnérables. Et d'autre part, cette position justifie la mise en protection. Et ce rapport d'inégalité juridique établi par le Droit fournit un argument quant à une possible réactivation de la puissance maritale, au sens de l'obéissance au mari, pourtant abrogé en 2005. Dès lors, la nullité relative du contrat sur le choix du régime matrimonial pourrait être soulevée par l'épouse, mais le faisant, celle-ci conforterait l'idée d'une incapacité de l'épouse, Alors qu'elle n'existe pas dans la loi. Parallèlement, la disposition sur la nullité relative de l'objet du contrat se met en opposition avec l'article du C.c.a. disposant sur la nullité absolue relative à l'objet de l'obligation (impossibilité, contraire à l'ordre public et aux mœurs).

Finalement, l'observation du C.c.a. et du C.a.f. souligne que ni l'un ni l'autre ne disposent sur le régime matrimonial, c'est-à-dire :

« [cet] ensemble de dispositions légales ou conventionnelles qui règle les rapports patrimoniaux entre époux » (Braudo, 1996-2020)

Cette omission législative pourrait conférer à l'épouse « une pleine capacité juridique dans la gestion de ses biens » (Saïdi, 2006 : 134). Sujet de droit, elle dispose également d'une créance sur le *ṣadāq* partiellement versé. Mais tout le raisonnement exposé ci-dessus démontre que cette capacité et cette autonomie envers la femme relève plus d'une rédaction législative que d'une réalité, parce que tout au long de la vie commune, la propriété des biens patrimoniaux est mise au nom de l'époux. Indépendamment du fait du financement par l'épouse.

Conclusion

Dans le *Qor'ān* le mariage est un acte privé entre deux personnes réunies par des affinités affectives en vue de fonder une famille. Une conception qui met en corrélation conjugalité et parentalité. Mais la pratique matrimoniale, ancienne et contemporaine, se marque fréquemment par une dimension de consolidation des alliances familiales. Dans le C.a.f., cet acte privé est chargé par le législateur de considérations, exposées dans les chapitres précédents, ayant pour but, d'une part le contrôle des femmes sur leur volonté autonome, à travers la tutelle du « wali » ou le pouvoir du père, dans le processus

de formation du lien conjugal. Ceci renvoie à l'institutionnalisation d'un viriarcat, c'est-à-dire un pouvoir des hommes, quel que soit leur statut au sein de la famille sur les femmes (Mathieu, 1991 : 18). D'autre part, et dans un enchaînement avec ce qui précède, le code de la famille aménage le contrôle de la famille par l'État en régulant. Selon ce schéma, le modèle de famille algérienne se structure selon des principes organisateurs hiérarchiques opérant sur le membre le plus désavantagé, en l'occurrence les femmes. En parallèle, la rupture matrimoniale, en tant qu'acte privée, comporte également une dimension sociale qui l'intègre dans le contrôle de l'État. Les dispositions légales interviennent à chacune des étapes de la formation et de la rupture familiale.

Les participantes expriment des attentes à l'égard des droits des femmes par des efforts de coordination entre la réalité de la société algérienne, sa mutation évolutive et ses valeurs égalitaires et le C.a.f. ancré dans des relations intrafamiliales traditionnelles. L'harmonisation entre les deux peut sembler encore délicate. Sur le plan politique, les efforts restent modiques. Au plan social, la mentalité locale demeure encore sous les vieux schèmes.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« L'homme ivre de l'ombre qui passe
Paie toujours le châtiment
D'avoir voulu changer de place »
(Baudelaire, 1857: 190)

« Exile is one of the saddest fates »
(Saïd, 1993 : 113)

Quand la rumeur se transforme en objet de connaissance scientifique !

Cette transmutation est au centre de la réflexion sur la dissolution des liens matrimoniaux en tant que phénomène relié à la communauté algérienne au Québec. L'idée amorcée à partir d'un « bouche-à-oreille » sur la recrudescence des divorces engagés par les épouses circulant au sein de ce groupe social, a conduit à canaliser le questionnement et à s'intéresser au divorce sous l'angle féminin. Sans disposer de chiffres précis sur le taux de divorce et sans recherches avérées sur cette question, il était tentant de demeurer dans le raisonnement spéculatif sans se baser sur les faits. Il fallait, donc, dépasser le sens commun et comprendre, à partir d'un système conceptuel émergent de la double réalité à la fois en Algérie et au Québec, le fondement juridique et religieux du mode de rupture conjugale introduit dans le corpus religieux sous la forme du *hul'* ou divorce désamour, en raison de la centralité de cette dimension dans l'identité des participantes choisies pour cette recherche.

La démarche a suscité des choix précis en lien avec un positionnement de chercheure de l'intérieur, et avec les questions, théorique et méthodologique soulevées par une recherche interdisciplinaire. L'option de la proximité entre la chercheure et l'objet de recherche plutôt qu'une distanciation entre eux, comme le voudrait le discours positiviste dichotomique, d'une partie encore importante de la tradition scientifique (objectivité/subjectivité, extériorité/intériorité, distanciation/proximité, etc.), conduit à une affirmation de la posture retenue, de la subjectivité et de la situation d'entre-deux qui l'accompagnent.

À l'issue de cette recherche et en guise de récapitulatif, on s'attèle, d'une part, à exposer les résultats de la démarche entreprise et, d'autre part à faire état de l'impact de ce mode de divorce sur les épouses, qui transcende la simple dissolution de la relation matrimoniale. Puis pour terminer, il y aura une projection de quelques pistes pour prolonger la réflexion.

a) Penser le divorce désamour dans une posture de Muslim Woman Standpoint (WMS) : le point de vue de la chercheuse de l'intérieur

À l'ère de la solubilité légale des liens du mariage, sans distinction de sexe et sans faute, cette recherche s'est intéressée, comme on a tenté de l'étayer, à un mode de divorce qui ne répond ni à une incompatibilité d'humeur ni à une inconciliabilité de caractère, cas de figure qui, selon les personnes et parfois les intérêts en jeu admettent, l'un et l'autre, la possibilité de ratés. Le procédé retenu s'est penché sur un autre registre : le divorce désamour. Attestation d'une absence, d'une cessation et d'un détachement affectif, cette possibilité de dissolution des liens conjugaux corrobore la révocabilité du consentement au mariage. En d'autres termes, le désamour reflète l'adage que la promesse (de l'aimant) ne renferme pas la promesse de la tenir (continuer à aimer). Parallèlement, sa conception porte en elle, une transgression de la norme éducative des femmes qui assigne, à celles-ci, une éthique relationnelle intégrative de l'amour et de la responsabilité envers les autres, des dispositions somme toutes naturelles et donc entourées d'attentes. À tel point que vouloir sortir d'« une captivité domestique, désolante, inconsolable, sans recours ni délivrance [...], un chagrin sans fin, une offense inexprimable » (Milton cité par Théry, 2004 : 76) devient simplement préjudiciable envers l'époux.

Peu de recherches en droit et en sciences des religions (notamment en islamologie) s'attardent sur ce mode de divorce et sur les points de vue des personnes concernées, encore moins dans un contexte d'exil. D'un côté, le savoir religieux prévoit le divorce pour les femmes dans une possibilité intelligible, mais culpabilisante (réparation par la restitution du cadeau nuptial ou de son équivalent). De l'autre côté, les actrices s'en tiennent à une conformité à la norme religieuse sans en questionner le bien-fondé *qor'āni*. Dans une alternative qui se veut critique de la connaissance sur cette forme singulière et genrée du divorce et qui donne la parole aux femmes, la perspective du chercheur « outsider within » (Collins, 1986 : 14) semblait pertinente. En effet, cette posture ne signifie pas, comme il a été déjà souligné, que seule une personne musulmane peut travailler sur le divorce désamour en particulier, et *l'islām* en général, et que d'autres chercheur.e.s en seraient exclu.e.s. L'envisager ou le revendiquer aboutirait à un amenuisement des connaissances et à leur incomplétude. Adopter la position de chercheuse de l'intérieur ne renvoie pas, non plus, à un témoignage d'un vécu ou d'une connaissance privilégiée. Ceci s'éloignerait d'une démarche scientifique. Toutefois, dans cette position d'être de l'intérieur, il est permis de prendre des distances, de cultiver une objectivité au-delà de la proximité, tout en reflétant un point de vue spécifique sur soi, sur sa tradition religieuse, sur la normativité axio-juridique et dans le cas présent, sur le divorce désamour. En somme, l'attitude « outsider within » caractéristique du chercheur de l'intérieur permet de saisir les deux univers car comme le souligne bell hooks :

« We looked both from the outside and in from the inside out... we understood both. » (1984 : vii)

On le retrouve également dans la figure de la *mestiza*, soit une personne dominante et dominée qui serait « l'archétype de la nouvelle « race » forgé dans l'ancienne colonie européenne transfigurée par l'indépendance puis par la révolution », mais également celle qui dispose d'une identité plurielle (Anzaldúa, 2011 : 2). Car dans le constant va et vient d'une culture à une autre, elle développe une attitude de médiatrice. Ceci intègre une opposition à l'égard de toute domination, qu'elle soit de l'extérieur ou de l'intérieur, et le déploiement d'une « nouvelle conscience » tournée vers une mutation de la vision de la réalité. Et chez une chercheuse de l'intérieur cette réalité se nourrit d'un « savoir endogène » (Hountondji, 1995 : 15) provenant également d'un point de vue située de croyante.

Toutefois, ce lieu d'énonciation de l'intérieur ne saurait faire oublier les barrières invisibles auxquelles se heurtent, une chercheuse qui en provient. À l'invisibilité de sexe et de la classe sociale s'ajoute une invisibilité ethno-religieuse qui lui attribue le statut de subalterne et d'agent indigénisé en raison d'un passé colonial. Dès lors, cette chercheuse peut-elle parler et être écoutée ? Sans reprendre le débat ouvert par la pensée frontalière critique et dialogique (Mignolo, 2015 : 135), cette notion d'intériorité contribue dans le cadre de la présente recherche, à la prise de conscience de cette posture d'entre-deux qui ouvre sur une potentielle épistémologie critique autant du savoir religieux musulman que celui, hégémonique, élaboré sur lui. Mais il importe de rappeler que cette optique décoloniale met en lumière des alternatives à la prédominance dans certains milieux disciplinaires académiques d'une uniformité discursive (c'est-à-dire eurocentrique) de la vision, la description et l'analyse du monde. Ce faisant, elle oriente vers une redéfinition des concepts à partir d'un point de vue subalterne.

C'est donc dans l'optique d'une chercheuse provenant d'un groupe minorisé que s'insère la posture critique et réflexive de la WMS. Son implication et son positionnement marquent une distance par rapport à la tradition scientifique dominante qui relie la rigueur du travail scientifique (neutralité) à la distanciation du chercheur par rapport à son objet de recherche (objectivité). Car au nom de la neutralité et de l'objectivité, au centre d'une approche positiviste, il est aisé de s'en tenir à l'attitude de décrire la normativité axio-juridique « sans états d'âme apparents » (Lochak, 1989 : 252), sans critique et en préservant sa bonne conscience même si ce droit restreint, voire méconnaît ou perd de vue les droits d'une partie de la population, en l'occurrence les épouses en désamour. Car il aurait fallu se demander si en revêtant l'habit du juriste positiviste :

« Qui prétend se cantonner dans un rôle de technicien du droit et évacuer tout jugement critique ne participe-t-il pas à la sacralisation du droit posé et à la légitimation des règles en vigueur ? » (*Ibid.* : 254)

Mais concomitamment, on prend note que cette exigence d'objectivité perd, progressivement, du terrain dans les sciences sociales et encore plus rapidement en sciences humaines, compte tenu de la contradiction relevée dans la tradition positiviste dominante au niveau du choix du sujet, de la démarche de la cueillette des données et du processus analytique. En comparaison, la méfiance à l'égard de la subjectivité de la chercheuse et de sa proximité avec son objet de recherche tend à s'estomper avec leur prise en considération comme vecteurs de connaissance. Dès lors, le positionnement de la juriste chercheuse pousse à aller plus loin de ce qui est dit, répété et admis sur l'interaction entre l'État et l'*islām* et ce, dans un double processus de critique : celle qui mène à considérer ce rapport, dans sa contemporanéité algérienne, à partir de sa genèse, c'est-à-dire dans son éclosion au sein de l'administration coloniale. Ainsi qu'il a été mentionné tout au long de ce travail, le principe de neutralité de l'État s'appliquait en métropole mais il ne l'était pas du tout dans la colonie, même si l'Algérie était considérée comme département français. Par cette entorse, l'encadrement et le contrôle du culte, de ses lieux et du personnel religieux ont servi de moyens d'assujettissement des populations indigènes. La rhétorique politico-religieuse a permis d'anticiper sur l'élaboration d'un *islām* étatique « unique au monde » (Le Châtelier, 1910 : 80) et d'un droit musulman algérien atypique. Cette logique fut perpétuée, dès l'indépendance avec la reconduction de la législation coloniale (1962-1975). Le droit de la famille en vigueur depuis 1984 en puise ses racines pour sceller le statut des Algériennes musulmanes dans une régulation façonnée par la triade formée par le politique, le droit et le religieux. En conséquence, aborder le divorce désamour rendait primordial un point de vue situé. Par ailleurs, il était possible de retrouver chez les participantes des affinités communes vis-à-vis de la compréhension de l'*islām* comme une « tradition discursive » au sens asadien. Asad retient, ainsi qu'il a été présenté antérieurement, le *Qor'ān* et la Sunna comme fondements de la tradition :

« If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'ān and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition. » (Asad, 2009 : 20)

Ceci présuppose que le rapport à la tradition participe à la construction du sujet éthique, d'un « soi pieux ». Une personne soucieuse d'appliquer sa pratique dans une manière d'être pour plaire à *Allāh* et d'habiter la norme en dehors plutôt des injonctions religieuses (Mahmood, 2005 : 256). Dans ce dessein,

l'islām, n'est pas un simple ensemble de croyances circonscrits à la foi, mais un rituel guidé par la piété qui fait partie de la pratique quotidienne et traduit une harmonisation de la corporéité assumée, de la performativité réfléchie et d'une capacité d'agir effective. De surcroît, la chercheuse partage d'autres connexités avec les participantes, sujet de recherche, soit la culture, l'ethnie, la nationalité, la classe, le sexe et le parcours exilique à l'exclusion de l'expérience de désunion. Ce grand degré de proximité qui rend utile de faire cette étude et d'y contribuer par une critique du Droit algérien en prenant compte, au plan religieux, de l'opposition entre une lecture interprétative reconnue comme traditionnelle des *'āyāt qor'ānia* sur le divorce désamour et une lecture personnelle en rupture avec la compréhension classique. L'incorporation de l'optique de l'interprétation personnelle du *Qor'ân*, dans le cadre de ce travail, met en question l'autorité religieuse, structurée dans une hiérarchie (imam, *mufti*, *šayh*, *faqīh*, *'alim*) quoi que non cléricale en milieu sunnite, mais qui s'est en partie institutionnalisée dans un fonctionnariat de l'État. Il s'agit d'un mandarinat qui, aujourd'hui plus que jamais, questionne sur leur légitimité à expliquer, produire et transmettre une connaissance religieuse univoque.

Toutefois, il est commun de considérer l'implication et la subjectivité de la chercheuse de l'intérieur, par rapport à certains champs de connaissances comme *l'islām*, recouverte d'une présomption de témoignage de foi, voire « de l'aveu d'un regrettable exhibitionnisme-militantisme et d'un parti-pris non-scientifique » (Falquet, 2020 : 8). Une telle perspective pourrait, d'emblée, décrédibiliser le présent travail de recherche et jeter du discrédit sur la connaissance produite. Mais la double appartenance, faire de la recherche en étant de l'intérieur, semble plutôt devoir générer une problématique qui est celle de couvrir une impossible objectivité. Dans un dépassement de cette prémisse, le pari a été fait de s'intéresser, dans une démarche d'intersubjectivité, à la normativité en *islām*, à sa mutation axio-juridique en Droit algérien, aux interprétations religieuses orientées vers un statut d'infériorité des femmes dont le divorce désamour sert d'illustration. Ce choix n'a pu faire l'économie d'un détour sur l'archéologie de ce mode de dissolution des liens conjugaux et sa pérennisation dans des dispositifs institutionnels, le corpus scolastique religieux et l'appareil législatif, surtout en Algérie. La prise en compte de l'activité des autorités religieuse et juridique dans une perspective de l'analyse du rapport des actrices aux commandements religieux permet de saisir l'intersection dans laquelle se trouve ce groupe de musulmanes, croyantes, pratiquantes d'ascendance algérienne et exilées. En parallèle, elle signale à l'attention l'hétérogénéité d'un répertoire d'actions stratégiques déployées par les participantes. Émergeant d'une situation propre, il comprend une logique sous-jacente façonnée dans la rencontre d'un contexte de parcours exilique et d'interactions avec la société d'accueil et qui se module en fonction des besoins conjoncturels. Dans le but de comprendre ce rapport à *l'islām* dans son adéquation ou inadéquation à la norme religieuse fixée, le cadre théorique

retenue fut donc celui d'une perspective féministe décoloniale et critique du religieux qui a fait ressortir l'inégalité juridique dans les textes de lois algériens qui organise le statut de ce groupe de femmes.

b) (Re)penser le divorce désamour sous l'angle des droits de l'épouse musulmane citoyenne algérienne

Au prisme de l'inégalité des sexes, ce mode de divorce insolite conçu par le *fiqh* sunnite renferme des enjeux sur la stabilité du cadre familial. En effet, le mariage endogame ou exogame se concevait comme un procédé de nouer des alliances entre groupes sociaux. L'une des explications de ces unions est d'ordre matériel, celle de maintenir le patrimoine au sein de la famille élargie, un objectif bien présent dans la nature *qor'ania* des liens matrimoniaux. À la dissolubilité *qor'ania* du mariage (*niqah*), le *fiqh* sunnite pose le principe de l'indissolubilité du mariage en le définissant comme un *mītāq ġalīd*, un contrat sacramentel. Ce faisant le socle familial continue à reposer, comme dans l'organisation tribale de l'époque, sur la puissance masculine, c'est-à-dire une concoction composée de la puissance paternelle et de la puissance maritale. Dans ce monde hiérarchique, les femmes, qu'elles soient filles, épouses ou mères, voient une diminution de leur autodétermination.

À présent dans certaines sociétés, en l'occurrence la société algérienne, malgré les déclarations d'égalité des sexes, le droit, le religieux et la culture, assignent les femmes au rang d'éternelles mineures. À titre d'illustration, il importe de se rappeler que dans ce pays en particulier, la conclusion du contrat de mariage nécessite la présence du wali, figure paternelle par excellence. Le consentement de l'épouse s'accompagne de la validation légale de la présence de son représentant. Ceci signifie que pour de nombreuses femmes, d'obédience musulmane, le destin matrimonial ne s'attache pas à une décision libre, mais à un assortiment de conditions prédéfinies (*ṣadāq*, témoins, wali) qui réduisent, voire annihilent la capacité d'opérer des choix personnels. Contre toute attente et indépendamment des contestations des associations féministes, la tutelle sur les futures épouses est maintenue, alors que le mariage, de nature contractuelle, peut être légalement révoqué uniquement par les seules parties.

Le divorce désamour, notion développée par la normativité religieuse il y a quelques siècles, a offert un terrain d'investigation pertinent pour relever les antagonismes d'une universalité de la citoyenneté, née dans une modernité occidentale et caractérisée, en Droit algérien, par une asymétrie et un sexisme. On se doit de préciser que le concept de citoyenneté s'entend aussi bien dans ses corrélations entre les citoyens que dans ses interactions avec l'État, et ce, sans égards à leurs appartenances ethniques, religieuses, sociales et sexuelles ou leurs obédiences politiques. Et dans cette intellection l'universalité présume la détention d'un statut égal dans le respect des droits et devoirs de chacun et qu'elle s'érige sur

le principe de l'inclusion. Or, la réalité sociale et plus précisément le corpus juridique, tant religieux que civique, indiquent que la notion, conçue dans des normes masculines se manifeste par une exclusion des femmes de l'espace public et leur confinement dans l'espace familial. En parallèle, toute inclusion et accès à une citoyenneté complète doivent être amarrées à un idéal collectif, le modèle normatif masculin énoncé comme supposément neutre. L'intériorisation par les femmes de cette exigence procède des attentes familiales et sociales et des inscriptions de messages subliminaux tout au long du processus de leur mise en conformité. La dimension prescriptive liée à l'alignement de la conduite des femmes à un comportement dit normal aménagé dans le mode du « ça va de soi », et valorisé renvoie à la dimension sexuée du contrat social, au fondement de la société civile et de l'ordre politique. Cet aspect se dégage des lectures féministes (Pateman 1988, Scott 1998) qui mettent en lumière le paradoxe de la citoyenneté, c'est-à-dire l'octroi de la libération pour le sexe masculin et la mise en sujétion pour son analogue féminin :

« Contract is far from being opposed to patriarchy; contract is the mean through which modern patriarchy is constituted [...]

Modern civil society is not structured by kinship and the power of the fathers; in the modern world, women are subordinated to men as men, or to men as a fraternity. The original contract takes place after the political defeat of the father and creates modern fraternal patriarchy. »
(Pateman, 1988 : 2-3)

Dit autrement, l'universalité de la citoyenneté tout en incluant les femmes procède à leur exclusion à travers la contrainte de renonciation à leur autonomie, à leurs expériences, à leurs intérêts particuliers et à leurs différences. Prise dans une dynamique politique globale de rapports sociaux de sexe exclusive du politique et de l'espace public, elles se trouvent dans une subordination plutôt que dans une égalité. Et dans l'exemple du Droit algérien, on peut relever, par exemple, que même si le suffrage universel reste acquis pour les Algériennes, leur représentation au sein des institutions politiques, consacrée légalement, est sanctionnée sévèrement par les urnes. Il en résulte que peu de femmes accède à une participation politique. Ceci crée une inégalité de pouvoir entre les hommes et les femmes. L'éclairage sur ce décalage significatif au niveau de la délibération et de la participation induit à penser à une reconfiguration de l'articulation symétrie/asymétrie entre citoyens, tant au niveau de la famille que de la participation politique et à l'acquisition de droits économiques et sociaux. Donner les moyens d'émancipation aux Algériennes, dans la société originelle et les extraire de cette citoyenneté de fiction plus proche d'une sous-citoyenneté (Mizouni, 2006 : 241) que d'une citoyenneté égale renforcera, par exemple, le groupe des participantes et probablement aussi, une partie de celles qui vivent dans la société de résidence de continuer à développer leur « capacité d'agir [qui] se trouve non seulement dans les actes de résistance

aux normes mais aussi dans les multiples façons de [les habiter] (Mahmood, 2009 : 32). Par ailleurs, le déploiement de cette « subjectivité pieuse » (*Ibid.* : 116) en exil met au défi le contrôle éthique du religieux, sa légitimité et celle de l'institution politique qui la fonde. Ceci suppose une refonte des institutions juridiques et politiques existantes.

Dès lors, la croyante-citoyenne, sujet du présent travail, se trouve enserrée dans une matrice juridique instituée dans une sédimentation oppressive active, cumulée tout au long de l'historiographie algérienne. Aux coutumes locales, parfois tribales, s'ajoutent des strates de la normativité en *islām* selon le courant malékite, le droit musulman algérien, le droit civil colonial algérianisé et la normativité axio-juridique actuelle. Il s'agit d'un corpus posé par l'État et qui va structurer les rapports sociaux de sexe et, particulièrement la relation conjugale (et familiale). Les analyses portant sur l'ambivalence et l'incohérence du Droit algérien, situé entre une souveraineté et une dépendance, soulèvent un scepticisme à l'égard non seulement du discours juridico-politique d'égalité « universelle », mais également des certitudes d'une soumission religieuse des musulmanes, à la fois divine et naturelle.

Cette recherche a provoqué, selon l'expression de Socrate, une métanoïa du regard et fait un constat, dans un déroulement diachronique, d'une construction du statut des Algériennes musulmanes dans une succession de points de vue masculins. Peut-on, alors, s'en détacher et « proposer des lectures du Texte qui soient en accord à la fois avec les principes qui le fondent et les nécessités de mon époque ? » (Dib, 2006 : 5). Et finalement si le droit se conçoit dans sa dimension coercitive, est-il possible d'utiliser la « force du droit » (Bourdieu, 1986 : 3) pour la mise en place d'une égalité des rapports sociaux de sexe ? Est-ce une utopie que d'y aspirer et de penser cette volonté de penser la mobilisation du droit dans la lutte pour les droits des femmes ?

c) Et après ?

Il importe d'insister sur le fait que la présente recherche s'est effectuée sur une population non représentative des Algériennes musulmanes croyantes et pratiquantes, ni au Québec ni en Algérie. La prudence est donc de mise quant à la tentation de généraliser les résultats et de les transposer dans d'autres domaines sans les accompagner d'indispensables nuances. Toutefois, cette limitation de départ ne constitue pas une délimitation des perspectives de recherches systématiques sur la normativité axio-juridique en tant qu'expression d'une inégalité juridique, dont les résultats peuvent, quant à eux, s'avérer d'une grande pertinence pour la situation des femmes musulmanes algériennes, quel que soit leur lieu de résidence et possiblement plus largement les musulmanes sunnites, croyantes et pratiquantes. Les points

soulevés au cours de cette étude, comme le rôle du wali (représentant de la fiancée), pouvaient conduire à un dépassement du terrain exploré, tant la problématique suscitait un intérêt accru. Mais en s'en tenant à l'objet de recherche, on a pu relever que l'étude du divorce désamour sous l'angle principalement du Droit algérien a mis en évidence la nécessité de travailler sur d'autres contraintes religieuses incorporées à la norme juridique. La démarche a conduit à envisager de transcender le questionnement et à pousser la réflexion sur le rapport des normativités axio-juridiques inscrites dans le Droit algérien à partir d'un fondement *qur'ani* servant de vecteur de légitimation épistémique et juridique.

Le travail effectué sur ce mode particulier de divorce, structuré dans une mouture interprétative ancestrale, orientée vers une inégalité entre les sexes, laisse espérer l'amorce d'un mouvement de pensée innovant. Ceci fera valoir des idées en dehors du modèle univoque médiévale, qui s'emploie à explorer, de manière systématique l'hypothèse sous-jacente à cette recherche, c'est-à-dire l'intrication du religieux et du juridique en rapport avec le resserrement des droits des femmes. En contexte contemporain, les questions favorables à cette analyse se trouvent dans le registre familial et touchent à l'inégalité en matière de succession, à la filiation (naturelle et *kafala*) ou encore au mariage (avec moins de restriction envers la religion de la partenaire et avec plus de restriction envers la religion du partenaire).

Les futures recherches prolongeront l'analyse de catégories *qur'ānia* dans la même perspective féministe décoloniale intégrant le rôle du politique, de l'économique et de l'académique dans la production et la préservation d'un savoir imbriqué dans des rapports de pouvoir entre les sexes et entre les espaces géographiques Nord-Sud, une posture qui permet de susciter un nouveau questionnement en fonction de la conjoncture contemporaine. Probablement qu'à travers ces problématiques, l'examen de l'inégalité juridique de la normativité axio-juridique contribuera, ou pas, à transcender les balises religieuses et académique et à dépasser la focale sur les droits des femmes. Ceci implique de questionner non seulement *l'islām*, en tant que construction politique d'élaboration du religieux, mais aussi les rapports entre les acteurs (institutionnels et individuels) et l'interaction entre le droit et *l'islām*, en tant que tradition discursive et incorporée (Asad : 1986). Cette visée tend vers une refonte du savoir contemporain en la matière sédimenté dans une matrice coloniale et dans la marginalisation encore trop fréquente de l'apport scientifique des chercheur.e.s de l'intérieur, souvent jaugé.e.s à l'aune du stigmaté de l'apologétique. L'inclusion pourrait, alors, être un nouveau défi académique.

Sur le plan du droit au divorce sans conditions, cette étude a mis en exergue un agir subversif des participante, encouragé en partie par l'évolution du droit de la famille dans la société d'arrivée. La politique familiale actuelle au Québec, d'adoption récente (années 1970 à 1990), existe grâce à deux

facteurs majeurs : l'action de femmes et le contexte de la Révolution tranquille et son train de réformes. Le premier se dégage de la société civile et de la coalition entre les mouvements associatifs (tels la Fédération des femmes du Québec, les Cercles de fermières et la Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec) et un féminisme d'État très stratégique (notamment les membres Conseil du statut de la femme). Le second facteur caractérise l'intervention de l'État engagé dans une dissociation d'avec l'idéologie clérico-nationaliste de la période de la Grande noirceur et l'instauration d'un changement politique, économique, juridique et identitaire. À l'interface de ces facteurs se met en place, en faveur des femmes, un ensemble de droits économiques, tels le partage du patrimoine familiale, l'éventualité d'une pension alimentaire pour l'ex-épouse et la prestation compensatoire. L'objectif de ces mesures pointe l'égalité entre les ex-époux lors de la dissolution des liens matrimoniaux. Ainsi, cette jonction des luttes politiques s'inscrit dans une histoire dans laquelle les Québécois.e.s sont simultanément et paradoxalement, majoritaires et colonisateurs par rapport aux Peuples autochtones et minoritaires et colonisés¹⁷⁷ par les Anglais. Une situation dans laquelle, tout comme pour les participantes à cette étude, les droits des Québécoises ont été arrimés à des normes sociales, juridiques, culturelles et religieuses. Ces affinités communes orientent vers une réflexion qui mériterait d'être prolongée dans une perspective de comparaison des conditions de transformations des droits des femmes et du droit de la famille au Québec et de penser leur contribution à travers l'expérience vécue, dans le futur processus de réforme du droit de la famille en Algérie et des droits des musulmanes.

¹⁷⁷ Même si dans son dernier ouvrage, Alain Deneault propose une révision du récit national, une remise en question du Canada en tant que concept politique et d'analyser le statut des Québécois.e.s l'incluant au rang des colons plutôt que de colonisés. Le dernier terme correspond à la catégorie des Peuples autochtones (2020).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Banques de données juridiques

Caij : < <https://www.caij.qc.ca/> >

CanLII : < <https://www.canlii.org/fr/ca/> >

Conseil constitutionnel algérien, < <http://www.conseil-constitutionnel.dz/indexFR.htm> >

Soquij : < <http://soquij.qc.ca/> >

Dictionnaires

Arabic Lexicon, < <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/1245>>

BAALBAKI, Rohi, 1995, *Al-Mawrid A Modern Arabic-English Dictionary*, Dar El-Im Lilmalayin: Beyrouth, < <https://archive.org/details/AlMawridAModernArabicEnglishDictionary/page/n3/mode/2up>>

BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI, Albert de, 1860, *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe*, Tome premier, Paris, Maisonneuve, p. 616, < <http://archive.org/stream/dictionnairearab01bibeuoft#page/615/mode/1up> >

BRAUDO, Serge, *Dictionnaire de droit privé*, < <http://www.dictionnaire-juridique.com/definition/jurisprudence.php> >

Encyclopédie de l'Islam, *Mahr*, Brill Online, 2014, < http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopédie-de-l-islam/mahr.SIM_4806 >

Ibn MANZÛR, *Lisân al-'arab*, VIIIe siècle EC (Ile Hégire) < <http://www.baheth.info/all.jsp?term> >

GRESLE, François, Michel, PANOFF, PERRIN, Michel et Pierre, TRIPPIER, 1990, *Dictionnaire des sciences humaines. Sociologie, psychologie sociale, anthropologie*, Nathan : Paris.

Le KAZIMIRSKI, 2004, *Arabe-français T. 1*, Albouraq : Paris < <https://livre.fnac.com/a1628565/Albin-De-Kazimirski-Biberstein-Le-Kazimirski-Dictionnaire-arabe-francais> >

LISAN AL-'ARAB, Abû-El Fadl Jamâlluddîn Muhammad ben Karîm ben Mansûr al-Ifrîqî, « char' »

KASIMIRSKI, Albin de Bernstein, 1860, *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe*, Éditions G.P. Maisonneuve : Paris, < <https://archive.org/details/dictionnairearab02bibeuoft/page/n7/mode/2up> >

LAROUSSE, 2015, < <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/universalit%C3%A9/80621>>

Repères bibliographiques

QOR'AN et essai de traduction du QOR'AN

AL-QUR'AN, 1989, *Le saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Présidence générale des directions des recherches scientifiques islamiques de l'Ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse : Arabie-Saoudite.

BERQUE, Jacques, 1995, *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Éditions Albin Michel S.A. : Paris.

BLACHÈRE, Régis, 1947, *Le Coran*, G.-P. Maisonneuve & Larose, Éditeurs : Paris,
< <https://www.lenoblequr'aniques.fr/regis-blachere/> >

CHOURAQUI, André, 1990, *Le Coran L'Appel*, Robert Laffont : Paris, < www.lenoblequr'aniques.fr >

HAMIDULLAH, Muhammad (en collaboration avec Michel Léthurmy), 1977, *Le Saint Coran*, Dar Al-Ma'rifa : Beyrouth. < <http://www.lenoblequr'aniques.fr/mohammed-hamidullah/> >

MASSON, Denise, 1967, *Essai de traduction du Coran*, La Pléiade/Gallimard : Paris.

KHAN, Mohammad Abdul Hakim, 1905, *The Holy Quran with the Short Notes*, The Rajinder Press: Patiala (Inde), < <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.217739/page/n5> >

PICKTHALL, Mohammed Marmaduke, 1934, *The Meaning of the Glorious Koran: An Explanatory Translation*, Government Central Press: Hyderabad-Deccan (Inde), < <https://www.sacred-texts.com/isl/pick/002.htm> >

Sunna

AL-BUKHARI, Mouhammad, *Sahih Al-Bukhari*, Book 68, *hadith 22*, < <https://sunnah.com/bukhari/68> >

AL-TIRMIDHI, Abu Eisa, « The Book on Divorce and Li'an », < <https://sunnah.com/tirmidhi/13/12> >

IBN MAJAH, *Sahih al Sunna*, vol. 1. Book 1, *hadith 229* (Arabic reference),
< <https://sunnah.com/urn/1252230> >

IBN MAJAH, *Sunan*, Chapters 12 on Divorce,
< <https://ahadith.co.uk/chapter.php?page=5&cid=168&rows=10> >

KHAN, Muhammad Muhsin (trad.), 1997, *Sahih al-Bukhari*, vol.6, Livre 68 sur le divorce, chap.12 sur le *hul'*, n° 5273-5274, Darussalam : Ryadh.

MUSLIM, Abû Al-Husayn, *Sahih The Book Pertaining to Piety and Softening of Hearts* ou Livre 42, n°7147, trad. anglaise, < http://www.iiium.edu.my/deed/hadith/muslim/042_smt.html#015_b42 >

MUSLIM, Abû Al-Husayn, *Sahih Muslim*, chapitre 18 sur le divorce, « *Kitab Al- Zuhd wa Al-Raqa'iq* (Le livre relatif à la piété et à l'adoucissement des cœurs) », < www.islamopedie.com >

Fetwa CEFR, 2012, « Avis juridique 3/5 affiché la date du 16 mai 2012 par le Havre du savoir », < <http://havredesavoir.fr/statut-juridique-du-divorce-prononce-par-un-juge-non-musulman/> >

ISLAMQA, 2017, « Fetwa n° 12719 : le divorce prononcé par un juge non musulman ou un tribunal occidental devient-il effectif ? », < <https://islamqa.info/fr/127179> >

Jurisprudence

Québec

Droit de la famille-191053, 4 juin 2019, 2019 QCCS2250 (CanLII)

Droit de la famille-093034, 30 octobre 2009, 2009 QCCS 5790 (CanLII)

Droit de la famille-082431, 26 septembre 2008, 2008 QCCS 4493 (CanLII)

Droit de la famille-072464, 22 octobre 2007, 2007 QCCS 4822 (CanLII)

S.I. c. E.E., 6 septembre 2005, *Soquij*, AZ-50331796

S...F...c. R...J...S..., 2 août 2005, 2005 QCSC 28456 (CanLII)

L.P. c. F.B., 750-12-011034-027, 20 décembre 2002, J.E.2003-280

Droit de la famille-2054, 6 mai 1998, 1998 QCCA 12833 (CanLII)

K. (A.) c. K. (H.), 28 février 1997, 1997 CanLII 8430 (QC CS)

Droit de la famille -1466, 23 septembre 1991, 1991 QCCA 3200 (CanLII)

Canada : Cour Suprême du Canada

Barer c. Knight Brothers LLC [2019] 1RCS 573

Bruker c. Marcovitz, [2007] 3 R.C.S. 607, 2007 CSC 54

Procureur général du Québec c. Cummings [1978] 2 R.C.S. 605, p. 611

Canada : Ontario

Kaddoura c. Hammoud, [1998] O.J. N° 5054 (QL)(CT.J.), (1998) 168 D.L.R. (4^e) 503

Algérie : Cour suprême d'Algérie

Arrêt du 13 mars 1968 (cité par Saad, 1986 : 254)

Arrêt du 27 mai 1968 (cité par Saleh Bey, 1997 : 63)

Arrêt du 12 mars 1969, (cité par Belmelha, 1993 : 180)

Arrêt 23 février 1976, n° 1267 (cité par Saï, 2010 : 33, note 34)

Arrêt du 8 février 1982, n° 26709 (cité par Saï, 2010 : 32)

Arrêt du 12 juillet 1982(cité par Saleh Bey, 1997, p. 923

Arrêt du 30 août 1982, (cité par Saï, 2010 :33, note 40)

Arrêt du 11 juin 1984, n° 33652, *Revue judiciaire de la Cour suprême*, n°3 (1989, p. 38)

Arrêt du 22 avril 1985, n°36709, *Bulletin des magistrats*, n°1, p. 92

Arrêt du 30 décembre 1985, (cité par Salah Bey. 1997 : 923)

Arrêt de la Cour suprême d'Algérie 27 février 1996, cité par Mahieddin (2005-2006 : 114)

Arrêt de la Cour suprême d'Algérie du 30 juillet 1996, cité par Mahieddin (2005-2006 : 114)

Mémoires et thèses

AOULI, Meryem, 2011, *Regards d'immigrantes musulmanes d'origine maghrébine sur l'école québécoise*, mémoire de maîtrise dirigée par Maryse Potvin, Département d'éducation de UQAM.

BEAUREGARD, Mélanie, 2015, *Le traitement discursif de l'islam et des musulmans dans les médias : analyse critique des chroniques de Richard Martineau*, mémoire dirigé par Élias Rizkallah, Département de sociologie, Université de l'UQAM.

BLANCHARD, Emmanuel, 2008, *Encadrer des « citoyens diminués ». La police des Algériens en région parisienne (1944-1962)*, thèse en histoire dirigée par Jean-Marc Berlière, Université de Bourgogne.

BOUZAZA, Karima, 2008, *Le statut des femmes kabyles autochtones d'Algérie*, mémoire de maîtrise dirigé par Rachad Antonius, Département de sociologie de l'UQAM.

CASTEL, Frédéric, 2002, *La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec : un portrait de la communauté musulmane*, mémoire de maîtrise dirigé par Louis Rousseau, Département de Science des religions, UQAM.

DIB, Akila Naïma, 2006, *D'un islam textuel vers un islam contextuel : la traduction du Coran et la construction de l'image de la femme*, thèse en linguistique et traduction dirigée par Alexis Nuselovici, Université de Montréal : Montréal.

KADDOUR-REBIHAH, Aïcha, 2007, *Capital social, processus d'intégration et santé des immigrantes algériennes à Montréal*, mémoire de maîtrise dirigé par Joanne Otis, Département en Santé communautaire de l'UdeM.

LAUZON, Véronique, 2011, *Réduire l'écart entre les identités revendiquées et une identité assignée. Des femmes de culture musulmane engagée dans l'espace public québécois*, mémoire de maîtrise dirigé par Valérie Amiraux, Département de sociologie, Université de Montréal.

MANAÏ, Bochra, 2015, *La mise en scène » de l'ethnicité maghrébine à Montréal*, thèse de doctorat dirigée par Annick Germain, Département en études urbaines, Université de l'UQAM.

MORENO AL-AJAMI, Cyrille, 2016, *Analyse littérale des termes d'în et islâm dans le Coran : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques*, thèse en littérature et langue arabe dirigée par Éric Geoffroy, Université de Strasbourg : France.

MOUHOU, Djamel, 2010, *L'islam et la laïcité dans la société québécoise : le cas des immigrants algériens à Montréal*, mémoire dirigé par Micheline Milot, département de sociologie de l'UQAM.

NAULT-BEAUCAIRE, Julie, 2012, *Processus d'ajustement social de la performance de genre chez les femmes immigrantes à Montréal*, mémoire de maîtrise dirigé par Gaby Hsab, département de communication, Université de l'UQAM.

POLLAERT Nadja, 2001, *Immigration et contexte postcolonial : le cas des Algériennes en France et au Québec*, mémoire en sciences politiques, Université de Montréal : Québec.

REVILLARD, Anne, 2007, *La cause des femmes dans l'État. Une comparaison France-Québec (1965-2007)*, thèse en sociologie dirigée par Jacques Commailles, École normale supérieure de Cachan : Cachan.

TAÏBI, Bouchra, 2013, *Violence conjugale et ressources mobilisées : une analyse intersectionnelle d'expériences de femmes arabo-musulmanes au Québec*, mémoire de maîtrise dirigé par Élisabeth An Harper et Lilyane Rachédi, département de travail social, Université de l'UQAM.

TARDIF-GRENIER, Kristel, 2015, *La réussite éducative des élèves du primaire issus de l'immigration et l'implication parentale dans le suivi scolaire*, thèse dirigée par Isabelle Archambault, Département de psychoéducation, Université de Montréal.

Articles et ouvrages en version numérique

ABU SULAYMAN, Abd al-Wahhab Ibrahim, 1996, « Jurisprudence de la nécessité [fiqh de la dharura] et son application dans la vie contemporaine : perspective et portée, Institut Islamique de Recherches et de Formation », Banque islamique de Développement : Jeddah (Arabie Saoudite), < <https://irti.org/product/jurisprudence-de-la-necessite-fiqh-de-la-dharura-et-son-application-dans-la-vie-contemporaine-perspective-et-portee/> >

ADDOUR, Mohamed, 2020, « Rappel éthique au législateur en matière du droit fiscal musulman », < <https://www.cilecenter.org/fr/resources/articles-essays/rappel-ethique-au-legislateur-en-matiere-du-droit-fiscal-musulman> >

ALI, Zahra, 2012, « Penser l'émancipation par le religieux : des féministes islamiques », < <http://www.contretemps.eu> >

APS, 30 octobre 2018 à 16 :28, < <http://www.aps.dz/algerie/79970-l-exception-d-inconstitutionnalite-permet-au-citoyen-de-garantir-ses-droits-constitutionnels> >

ARNALDEZ, Roger, 1985, « Chapitre II. Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmanes », dans Jacques Berque, Roger Arnaldez, Abdel-Magid Turki et al., *Aspects de la foi de l'Islam*, Presses de l'Université Saint-Louis : Bruxelles, < <https://books.openedition.org/pusl/6680?lang=fr> >

ASAD, Talal, 1996, « Modern power and the reconfiguration of religious traditions », entretien avec Saba Mahmood, *Stanford Electronic Humanity Review*, vol. 5, n°1, < <http://www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html> >

BACHELARD, Gaston, 1999, « Chapitre I La notion d'obstacle épistémologique », dans La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Librairie philosophique Vrin : Paris, p. 16-26, < <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/> >

BENABBOU, Fatiha, 2018, « La constitution ne consacre ni contre-pouvoir ni séparation de pouvoirs », Liberté, publication du 24 décembre 2018, < <https://www.liberte-algerie.com/actualite/la-constitution-ne-consacre-ni-contre-pouvoir-ni-separation-des-pouvoirs-306161> >

BENZINE, Rachid, 2019, « Harâm », Zamane Le Maroc d'hier et d'aujourd'hui, édition du 3 septembre 2019, < <https://zamane.ma/fr/haram/> >

BENZINE, Rachid, 2016, « Lire le *Qur'ân* autrement ? partie 2/2 » Oumma.com, 22 juillet 2016, < <https://oumma.com/lire-le-qur'aniques-autrement-partie-2-sur-2/> >

BENZENINE, Belkacem, 2013, « Les femmes algériennes au Parlement : la question des quotas à l'épreuve des réformes politiques », Égypte/Monde arabe, n°10 « Les élections de la révolution (2011-2012) », < <https://journals.openedition.org/ema/3196> >

BENZINE, Rachid, 2017, « Mu'min : Croyant? », Fragments coraniques, < <https://fragcoran.hypotheses.org/200> >

BENZINE, Rachid, 2017, « Comprendre la « Taqwa ». Piété, crainte de Dieu...ou précaution ? », < <https://oumma.com/comprendre-la-taqwa-piete-crainte-de-dieuou-precaution/> >

BENZINE, Rachid, 2014, « L'islam, religion du juste milieu ? » < <https://oumma.com/lislam-religion-du-juste-milieu/> >

BERNARD-MAUGIRON, Nathalie, 2016, « Houdoud », Orient XXI, < <https://orientxxi.info/mots-d-islam-22/houdoud,1280,1280> >

BHARGAVA, Rajeev, 2013, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », Socio, < <https://socio.revues.org/203> >

BILGE, Sirma, 2012, « Repolitiser l'intersectionnalité ! (II) » IRESMO, < <https://iresmo.jimdo.com/2012/12/03/repolitiser-l-intersectionnalite-ii/> >

BOUGROUR, Ali, 2013, « Le Conseil Européen de la Fatwa et des Recherches. Méthodologie de la fatwa », *Revue Averroès*, n°6, < https://revueaverroestest.files.wordpress.com/2013/03/bougrouur_texte_2_averroes.pdf >c

BOUVET, Laurent, Nathalie, HEINICH, de MECQUENEM, Isabelle, Dominique, SCHANPPER, TAGUIEFF, Pierre-André (texte collectif), 2019, « Les bonimenteurs du postcolonial business en quête de respectabilité académique », L'Express, < https://www.lexpress.fr/actualite/politique/les-bonimenteurs-du-postcolonial-business-en-quete-de-respectabilite-academique_2112541.html >

BOUZEGHRANE, Nadjia, 2005, « Entretien avec Fadila M'RABET, Algérienne et féministe de première heure », < http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=351 >

BRAS, Jean-Philippe, 2015, « La shari'a : passé et devenir d'un corpus juridique », *Les Cahiers de l'Islam. Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman*, < https://www.lescahiersdelislam.fr/La-shari-a-passe-et-devenir-d-un-corpus-juridique_a952.html?print=1 >

CASA de VELÁQUEZ, 2016, Ciudad, Universitaria, Calle de Paul Guinard, 3 : Madrid, < https://www.casa.develazquez.org/fileadmin/fichiers/publicaciones/Normes_annexes/EdCVZ_TabITransArabe.pdf >

CÉSAIRE, Aimé, 1956, « Lettre à Maurice Thorez, Secrétaire général du Parti communiste français », < <https://www.humanite.fr/node/488777> >

CHABAH, Malia, 2006, Rôle des réseaux sociaux dans le maintien et la transmission de la langue maternelle en situation d'immigration : cas de la communauté kabyle de Montréal, mémoire de maîtrise dirigée par Lynn Drapeau, département linguistique, Uqam, < <http://www.archipel.uqam.ca/3453/1/M9558.pdf> >

CHÉRIF, Mustapha, 2009, « Le monde musulman est-il capable de progresser ? L'islam et l'impératif de l'ijtihad », *L'Info Alternative*, < <http://mustapha-cherif.net/?p=100> >

CHOUAKRI, Yasmina, 2003, Sexisme et racisme : la discrimination et les obstacles à l'intégration des femmes des communautés arabes et musulmanes, < http://www.liguedesdroits.ca/assets/files/education_droits/SEM-2003-03-00-racisme-chouakri.pdf >

Communiqué du Conseil constitutionnel, « Proclamation des résultats provisoires de l'élection des membres de l'Assemblée populaire nationale », du 4 mai 2017, < http://www.conseil-constitutionnel.dz/CommuniqueFr_2_2017.htm >

De FREITAS, Lima, Edgar, MORIN et NICOLESCU, Basarab, 1994, « La Charte de la transdisciplinarité », < <https://ciret-transdisciplinarity.org/chart.php> >

De LANDSHEERE, Gilbert, 1979, « Recherche exploratoire », < http://www.granddictionnaire.com/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=8457950 >

DELPHY, Christine, 2015, « La honte doit changer de bord. Entretien avec Christine Delphy », *Ballast*, n°2, < <http://www.revue-ballast.fr/christine-delphy/> >

DELPHY, Christine, 2004, « Retrouver l'élan du féminisme », *Le Monde diplomatique*, p. 24-25, < <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/05/DELPHY/11173> >

DESCARRIES, Francine, 2004, « Victoires incomplètes, avenir incertain : les enjeux du féminisme québécois », communication présentée lors de l'Université d'été, 2004 à l'Université de Laval ayant pour thème « Féminisme et changement social. Enjeux et défis pour l'action et la recherche féministe », Université de Laval, 12 juin 2004, *Sisyphé*, 28 juin 2004, < <http://sisyphe.org/spip.php?article1161> >

DAHER, Ali, 2003, « Les musulmans au Québec », < [http://classiques.uqac.ca/contemporains/daher_ali/musulmans_au_quebec/Musulmans_au_Qebec.p](http://classiques.uqac.ca/contemporains/daher/_ali/musulmans_au_quebec/Musulmans_au_Qebec.p) >

DESCARRIES, Francine, 2004, « Victoires incomplètes, avenir incertain : les enjeux du féminisme québécois », communication présentée lors de l'Université d'été, 2004 à l'Université de Laval ayant pour thème « Féminisme et changement social. Enjeux et défis pour l'action et la recherche féministe », < <http://sisyphe.org/spip.php?article1161> >

DIRECTION DE LA RECHERCHE ET DE L'ANALYSE PROSPECTIVE et DIRECTION GÉNÉRALE DES RELATIONS INTERCULTURELLES, 2006, « Pour la pleine participation des Québécoises et des Québécois des communautés culturelles. Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination. Caractéristiques de la population des communautés culturelles. Statistiques », Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, < www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/dossiers/Consultation-Pol-Lutte >

DUPRET, Baudoin, 2013, « La Charia en dix points...et quelques raccourcis », < www.fondation-res-publica.org >

HADIR ABDOU, Rym, 2010, « Le féminisme en Algérie : histoire, stratégies. Une expérience », Rencontre Globale Fund for Women, mars 2010, Jordanie, < <http://forumdesdemocrates.over-blog.com/article-le-feminisme-en-algerie-histoire-strategie-et-une-experience-lors-de-la-rencontre-global-fund-f-99582404.html> >

HADNI, Hadni, 2016, « (dé)jeûner en public, symbolique, interdits, recettes light...le ramadan dans tous ses états », Libération, 07 juin 2016, < http://www.liberation.fr/planete/2016/06/07/dejeuner-en-public-symbolique-interdits-recettes-light-le-ramadan-dans-tous-ses-etats_1457049 >

HAMDOUNI, Mohammed, 2019, « Qu'est-ce que la 'fitra' ? Introduction à une autre ontologie de l'Homme », Mizane Info/La mesure de l'info, < <https://www.mizane.info/quest-ce-que-la-fitra-introduction-a-une-autre-ontologie-de-lhomme/> >

HELLY, Denise, 2007, « Le traitement des musulmans au Canada. Projet transversal Migrations et relations internationales », Centre d'études et de recherches internationales (CERI), < www.archipel.uqam.ca/8103/1/M14090.pdf >

HOUDON, Tamara, 2015, « Les femmes immigrantes », Statistique Canada, < www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2015001/article/14217-fra.htm >

HURTADO LÓPEZ, Fátima, 2009, « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalités ? », *RITA*, n° 2 < <http://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-11250.html> >

IBRAHIM, Ahmed Fekry, 2013, « Takhayyur, Talfiq », *The Oxford Encyclopedia of Islamic Law*, < www.oxfordislamicstudies.com >

IFEA (institut français d'études anatoliennes), < <https://dipnot.hypotheses.org/2140> >

KATZENELLENGOGEN, Simon, 1999, « Femmes et racisme dans les colonies européennes », *Clio* 9 « Femmes du Maghreb », < <https://journals.openedition.org/clio/290> >

KEBABZA, Horia, 2017, « Un féminisme aux couleurs de la réalité en France », *EOLLES* (Epistemological Others, Languages, Literatures, Exchanges and Societies), n° 8, « Colonialité, genre et multiculturalisme : Europe et Amériques », < <https://gric.univ-lehavre.fr/spip.php?article258> >

KERZAZI, Hocine, 2018, « Le hadith aux abois », < <https://oumma.com/le-hadith-aux-abois/> >

KIAN-THIÉBAULT, Azadeh, 2007. « Le féminisme et l'islam. Les conservateurs iraniens face aux mouvements des droits des femmes », *La Vie des idées*, 1er mai 2007, < <http://www.laviedesidees.fr/Le-feminisme-et-l-islam.html> >

LABELLE, Micheline, 2015, « Le paradigme de la mobilité propose-t-il une perspective adéquate de l'immigration internationale », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale* 17 (1) « Penser l'ouverture des frontières », < <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1751> >

LAMILI, Nadia, 2017, « Législatives en Algérie : la place des femmes au Parlement, toute une bataille », *Jeune Afrique*, < <https://www.jeuneafrique.com/431144/politique/legislatives-place-femmes-parlement-algerien-toute-bataille/> >

LAMRABET, Asma, « Récapitulatif des principaux points exégétiques et juridiques remis en question par les lectures féministes réformistes », < <http://www.asma-lamrabet.com/articles/recapitulatif-des-principaux-points-exegetiques-et-juridiques-remis-en-question-par-les-lectures-feministes-reformistes/> >

LAMRABET, Asma, « À propos du concept de « l'autorité » de l'époux » ou « Al-Qiwamah », < <http://www.asma-lamrabet.com/articles/a-propos-du-concept-de-l-autorite-de-l-epoux-ou-al-quiwamah/> >

LAMRABET, Asma, < <http://www.asma-lamrabet.com/articles/femmes-et-politique-en-islam-entre-les-textes-et-la-realite-contemporaine/#> >

LE LEMOIGNE, Jean-Louis, 2015, « Systémique et cognition. Sur l'émergence de deux 'nouvelles sciences' (1950-1990) activant la résurgence contemporaine du Paradigme épistémologique de la complexité. Liminaire : de la quête des fondements à des enracinements des connaissances », < <http://www.intelligence-complexite.org/fileadmin/docs/1505jlm.pdf> >

LYPSYC, Sonia Sarah, 2016, « La condition de la femme dans la loi juive n'est pas toujours un long fleuve tranquille », dans *Dafina.net La Gazette*, < <http://dafina.net/gazette/article/la-condition-de-la-femme-dans-la-loi-juive-n%E2%80%99est-pas-toujours-un-long-fleuve-tranquille-par-> >

MAHIEDDIN, Mohamed N., 2006, « L'évolution du droit de la famille en Algérie : nouveautés et modifications apportées par la loi du 4 mai 2005 au Code algérien de la famille du 9 juin 1984 », *L'Année du Maghreb II : Dossier femmes, famille et droit*, < <https://journals.openedition.org/annee-maghreb/93?lang=en#tocfrom3n11> >

MILLARD, Éric, 2007, « Qu'est-ce que la norme juridique ? », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, n° 21, Dossier : la normativité, < <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil->

constitutionnel/francais/nouveaux-cahiers-du-conseil/cahier-n-21/qu-est-ce-qu-une-norme-juridique.50552.html >

MOHAMMED, Marwan, 2014, « Un nouveau champ de recherche », *Sociologie*, 5 (1)
< <http://journals.openedition.org/sociologie/2018> >

MONNOT, Guy, 2019, « Les sciences coraniques », dans Chehata, Chafik, Roger, Deladrière, Gimaret, Daniel, Guy, Monnot, Troupeau, Gérard, « Les sciences du Coran », dans *Islam (la religion musulmane) Les sciences religieuses traditionnelles*, *Encyclopædia Universalis*, < <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/islam-la-religion-musulmane-les-sciences-religieuses-traditionnelles/> >

MORENO AL AJAMI, Cyrille, 2018, « Introduction à sourate al-baqara : la Génisse », < <https://www.alajami.fr/index.php/2018/02/15/introduction-a-sourate-al-baqara-la-genisse/> >

MORENO AL AJAMI, Cyrille, 2018, « Adultère et fornication selon le Coran et en Islam : S24.V2 », < <https://www.printfriendly.com/p/g/4gxMaV> >

NEUVE-ÉGLISE, Amélie, 2012, *La revue Téhéran. Mensuel culturel iranien en langue française*, < <http://www.teheran.ir/spip.php?article1631#gsc.tab=0> >

NUSELOVICI (NOUSS), Alexis, 2013, « Étudier l'exil », *FMSHWP*, < <http://wpfms.hypotheses.org/category/college-detudes-mondiales/l'experience-de-lexil> >

OST, François, 1997, « L'expérience des Facultés universitaires Saint-Louis (Bruxelles) », *FIUC, Colloque sur L'université catholique face aux défis du XXIe siècle*, Santiago du Chili du 21 au 25 octobre 1997, < <http://www.dhdi.free.fr/recherches/theoriedroit/articles/ostinterdisc.htm> >

OUBROU, Tareq, 2003, « La shari'a de minorités : réflexions pour une intégration légale de l'islam en « terre laïque », < <https://tareqoubrou.com/sharia-de-minorite-reflexion-pour-une-integration-canonique-de-lislam-en-terre-laique/> >

PAGE, Maurice, 2016, « J'interprète le Coran à la manière d'Isaac Newton », *Catch.ch*, < <https://www.cath.ch/newsf/jinterprete-qur'aniques-a-maniere-disaac-newton/> >

PAILLÉ, Pierre, 2011, « Les conditions de l'analyse qualitative. Réflexions autour de l'utilisation des logiciels », *SociologieS*, Champs de recherche et enjeux de terrain, < <https://journals.openedition.org/sociologies/3557> >

POINSOT, Marie et Nicolas, TREIBER, 2016, « Pourquoi en finir avec l'exil ? Entretien avec Alexis Nous », *Hommes et migration*, n°1314 « Migrations chinoises et générations », < <http://hommesmigrations.revues.org/3648> >

PRADO, Abdenour, 2005, « 1er Congrès international du Féminisme islamique tenu à Barcelone » le 26 septembre 2005, < <https://abdennurprado.wordpress.com/2005/09/26/gender-jihad/> >

QALLADA, William Sulayman, 1994, « L'aventure du Code égyptien », dans *CEDEJ-Égypte/Soudan, Politiques législatives : Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, < <https://books.openedition.org/cedej/388?lang=fr#bodyftn1> >

RACHÉDI, Lilyane, Laura, CHERON-LEBOEUF, HALSOUET, Béatrice et Michèle, VATZ-LAAROUSSI, 2015, « Immigrer, mourir et vivre un deuil au Canada : contexte légal, stratégies et réseaux transnationaux », *IdeAs Idées d'Amériques*, < <https://ideas.revues.org/1029> >

ROY, Olivier, 2011, « Du rôle consensuel des experts. La norme religieuse dans l'espace public », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 155, < <https://assr.revues.org/23285> >

SAADAH HAMISAN, Nur, 2017, « The Debate on Anti-Woman Discourse in the Hadith Literature », *Journal of Hadith Studies*, vol. 2, n° 1, < <http://journalofhadith.com/index.php/johs/issue/view/2> >

SALEH, Amani, 2018, « Le Féminisme Islamique : En tant que mouvement intellectuel », *Khotwa*, < <http://www.khotwacenter.com/%d9%85%d9%82%d8%aa%d9%86%d9%8a%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b1%d9%83%d8%b2-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%af%d9%8a%d8%af%d8%a9-%d9%85%d9%86-%d9%85%d8%b9%d8%b1%d8%b6-%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%a7%d9%87%d8%b1/> >

SARIS, Anne (dir.), 2007, Étude de cas auprès de Canadiennes musulmanes et d'intervenants civils et religieux en résolution des conflits familiaux- une recherche exploratoire menée en 2005 à 2007 à Montréal, < http://www.er.uqam.ca/nobel/juris/IMG/pdf/conflits_fam_canadiennes_musul.pdf >

SOUA, Khalifa, 2019, « Tafsir », *Encyclopædia Universalis*, < <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/tafsir/> >

TALBI, Mohamed, 2004, « Le Coran et le châtime corporel des femmes », *Jeune Afrique*, n° du 30 août 2004, < <https://www.jeuneafrique.com/58329/archives-thematique/le-qur'aniques-et-le-chastiment-corporel-des-femmes/> >

TERRIER, Mathieu, 2016, « Les imams qui font parler le Livre », *Oasis*, Année 12, n°23, < <https://www.oasiscenter.eu/fr/les-imams-qui-font-parler-le-livre> >

TILLIER, Mathieu, 2016, « Entretien avec Mathieu Tillier- Les fondements médiévaux du droit musulman », *Les clés du Moyen-Orient*, < <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Mathieu-Tillier-Les-fondements-medievoux-du-droit-musulman.html> >

TIMERA, Ousmane, 2015, « Critique des sciences de l'exégèse du Coran (ou pourquoi la pensée coranique n'a pas d'impact sur la pensée musulmane?) », *Médiapart*, < <https://blogs.mediapart.fr/ousmane-timera/blog/090315/critique-des-sciences-de-l-exegese-du-qur'aniques-ou-pourquoi-la-pensee-qur'aniques-na-pas-d-impact-sur> >

Site de l'Éthique de la recherche avec des êtres humains, < www.recherche.umontreal.ca/rmethique-de-la-recherche/lethique-de-la-recherche-en-bref >

WADUD, Amina, 2013, « Islam, Feminism and Human Rights », Leiden University, Netherlands, < <http://www.aquila-style.com/focus-points/on-islamic-feminism-and-womens-rights-lecture-by-dr-amina-wadud/48709/> >

Articles dans revues ou ouvrages

ABOU-BAKR, Oumaima, 2015, « Le féminisme islamique et l'ambiguïté de l'engagement politique. « Le beau est affreux et l'affreux est beau », *Multitudes*, n° 60, p. 198-208.

ABDEL-MALEK, Anouar, 1972, « L'orientalisme en crise », dans *La Dialectique sociale*, Seuil : Paris, p. 79-113.

ABDELOUAHED, Houria, 2012, « Chapitre VII. On bat les femmes », dans *Figures du féminin en islam*, Presses Universitaires de France : Paris, p. 117-128.

ABOU-UMAIMA, 2015, « Le féminisme islamique et l'ambiguïté de l'engagement politique. Le beau est affreux et l'affreux est beau », trad. Mona Gérardin-Laverge, *Multitudes*, n° 60, p. 198-208.

ABOU RAMADAN, Moussa, 2009, « Les transformations du droit de garde dans les pays arabes : l'émergence d'un 'libéralisme patriarcal' », *Droit et religion*, vol. 4, p. 69-81.

ABÛ ZAYD, Nasr, 2002, « L'islam dans le contexte. L'islam dynamique et les dogmes », *Autres temps Cahiers d'éthique sociale et politique*, vol. 74, n° 1, p. 23-24.

ACHI, Raberh, 2015, « 1905 : Quand l'islam était (déjà) la seconde religion de France », *Multitudes*, n° 59, p. 45-52.

ACHI, Raberh, 2009, « Conquêtes des âmes et consolidation de l'ordre colonial. La fabrique d'un « islam algérien », dans Dominique Borne et Benoît Falaizze (dir.), *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie- Amériques XVI^e-XX^e siècle*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières : Paris, p. 142-152.

ACHI, Raberh, 2007, « L'islam authentique appartient à Dieu, 'l'islam algérien' à César. La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956) », *Genèse*, n° 69, p. 49-69.

ACHI, Raberh, 2004, « La séparation des Églises et de l'État à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulmane en Algérie (1905-1959) », *Politix*, n°66, p. 81-106.

ADDI, Lahouari, 2012, « Sociologie du savoir sur autrui. Contribution au débat sur les études postcoloniales », *Mouvements*, n° 72, p. 54-67.

AÏT BEN LMADANI, Fatima et Nasima, MOUJOURD, 2012, « Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé.e.s ? », *Mouvements*, n°72, p. 16. p. 11-21.

AL-BANNA, Gamal, 2017, « Vers une nouvelle jurisprudence islamique », *Les Cahiers de l'Orient*, n°125, p. 45-87.

ALCOFF, Linda, 1993, « Introduction: When Feminism Intersect Epistemology », in Linda Alcoff & Elizabeth Potter (dir.), *Feminist Epistemologies*, Routledge: New York, p.1-14.

- AL-DABBAGH, Harith, 2013, « Le droit comparé comme instrument de modernisation : l'exemple des codifications civiles des États arabes du Moyen-Orient », *R.U.D.S.*, n°34, p. 387-441.
- AL-DABBAGH, Harith, 2013, « Le Printemps arabe et l'évolution des rapports islam-État : l'exemple de l'Égypte et de la Tunisie », *RJTUM*, n°47, p. 65-100.
- ALEGRÍA, Margarita, Glorissa, CANINO, SHROUT, Patrick E., Meghan, WOO, DUAN, Nailhua, Doryliz, VILA, TORRES, Maria, Chih-nan, CHEN et MENG, Xiao-Li, 2008, « Prevalence of mental illness in immigrant and non-immigrant U.S. Latino groups », *American Journal of Psychiatry*, n°165, p. 359– 369.
- ALI, Zahra et Sonia, DAYAN-HERZBRUN, 2017, « Présentation », *Tumultes*, n°48, p. 5-13.
- ALLIOT, Michel, 1968, « L'acculturation juridique », dans Jean Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade : Paris, p. 1180-1247.
- AMER MEZIANE, Mohamed, 2017, « Comparer les traditions discursives. Islam et critique du symbolisme dans l'anthropologie de Talal Asad », *Socio-Anthropologie*, n°36, p. 59-74.
- AMER MEZIANE, Mohamed, 2015, « République et pseudojihad », *Multitudes*, n°58, p. 9-14.
- AMGHAR, Samir, 2013, « Le halal way of life : une nouvelle forme d'expression religieuse ? » Collège de France, Colloque International Conférence « Vous avez dit halal ? Normativités islamiques, mondialisation, sécularisation » du 7 et 8 novembre 2013, Paris, (Conférence non publiée).
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 2014, « 'Ali et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 98, p. 669-704.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 2009, « Le Tafsîr d'al-Hibarî (m. 286/899). Exégèse coranique et ésotérisme shi'ite ancien Exégèse coranique et ésotérisme shi'ite ancien », *Journal des savants*, n° 1, p. 2-23.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 1996-1997, « Histoire des doctrines shi'ites », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, tome 105, p. 273-277.
- AMOR, Abdelfetah, 1994, « La place de l'Islam dans les Constitutions des États arabes : modèle théorique et réalité juridique », dans Abdelfattah Amor et Gérard Cognac (dir.), *Islam et droits de l'Homme*, Economica : Paris, p. 13-20.
- AMOS, Valérie et Pratibha, PARMAR, 1984, « Challenging Imperial Feminism », *Feminist Review*, n°17, p. 3-19.
- AMSELEK, Paul, 2014, « Mes cheminements philosophiques dans le monde du droit et des règles en général », *Revue juridique Thémis de l'Université de Montréal*, n°48 (3), p. 851-872.
- AMSELEK, Paul, 1987, « Lois juridiques et lois scientifiques », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 12, p. 131-141.
- ANDRÉ, Marc, 2016, « Algériennes : quelle citoyenneté ? (Années 1930-années 1960) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 43, p. 94-116.

- ANZALDÚA, Gloria, 2011, « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience », *Les Cahiers du CEDREF*, n°18, p. 75-96.
- ANAWATI, Georges C., 1970, « La notion de « péché originel » existe-t-elle dans l'islam ? », *Studia Islamica*, n°31, p. 29-40.
- ARABI, Oussama, 2000, « Orienting the Gaze: Marcel Morand and the Codification of Le droit musulman algérien », *Journal of Islamic Studies*, vol. 11, n°1, p. 43-72.
- AREZKI, Dalila, 2002, « Le couple en Algérie. Le facteur temps et phénomène d'acculturation », *Dialogue*, n° 156, p. 104-110.
- ARKOUN, Mohammed, 2002, « Une pensée théologique est-elle possible ? Entretien avec Maria Lafitte, Smith Françoise et Olivier Abel » *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°74, p. 45-46.
- ARKOUN, Mohammed et Claude, CAHEN, 1996, « Transgresser, déplacer, dépasser », *Arabica*, T. 43, fasc. 1 : L'œuvre de Claude Cahen. Lectures critiques, p. 28-70.
- ARKOUN, Mohammed, 1985, « Chapitre VI. L'Islam actuel devant sa Tradition », dans Jacques Berque, Arnaldez, Roger et Abdel-Magid Turki *et al.*, *Aspects de la foi de l'Islam*, Presses de l'Université Saint-Louis : Bruxelles, p. 149-192.
- ARKOUN, Mohammed, 1980, « Lecture de la sourate 18 », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 35^e année, n°3-4, p. 418-35.
- ARKOUN, Mohammed, 1979, « Le concept de raison islamique », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, p.305-339.
- ARKOUN, Mohammed, 1970, « Comment lire le Coran », dans Albert Kasimirski, *Traduction du Coran*, Flammarion : Paris, p.15-20.
- ARNALDEZ, Roger, 1985, « Chapitre II. Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmanes », dans Jacques Berque, Roger Arnaldez, Abdel-Magid Turki *et al.*, *Aspects de la foi de l'islam*, p. 29-55.
- ARNAUD, André-Jean, 1991, « Du jeu fini au jeu ouvert. Réflexions additionnelles sur le Droit post-moderne », *Droit et Société*, n°17-18, p. 39-55.
- ARNAUD, André-Jean, 1990, « L'intérêt des personnes : quelques enseignements d'une analyse structurale comparée des textes du livre premier du code civil français de 1803 à 1987 », dans Philippe Gérard, François Ost et Michel van de Kerchove (dir.), *Droit et intérêt*, vol.3, Presses de l'Université Saint-Louis : Bruxelles, p.7-22.
- ARNAUD, André-Jean, 1989, « Le Droit, un ensemble peu convivial », *Droit et Société*, n°11-12, p. 76-96.
- ARSLAN, Leyla, « Halal, sexualité et mariage : les transformations du couple « musulman » dans les quartiers populaires », dans Bergeaud-Blacker, Florence (dir.), *Le sens du Halal : Une norme dans un marché mondial*, CNRS : Paris, p. 137-152.
- ASAD, Talal, 2017, « L'idée d'une anthropologie de l'islam », *Archives des sciences sociales des religions*, n°180, p. 117-137.

- ASAD, Talal, 2015, « Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today », *Critical Inquiry*, p.166-214.
- ASAD, Talal, 1986, « The Idea of an Anthropology of Islam », *Qui parle?* vol. 17, n°2, p.1-30.
- ATLAN, Gabrielle, 2014, « Le statut de la femme dans le judaïsme », *Société, droit et religion*, n°4, p. 33-46.
- ATLAN, Gabrielle, 2007, « L'histoire et l'évolution du guet de la Bible à nos jours », *Pardès*, n°43 « Quand les femmes lisent la Bible », p. 197-205.
- ATTALAH, Borhan, 1975, « XII Le droit de la famille dans les pays de l'Afrique du Nord », dans CRESM (Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes) (dir.), *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS, coll. « Connaissance du monde arabe », p.301-318.
- AUDIGIER, François, 1998, « Éducation et citoyenneté », *Revue de diffusion des savoirs en éducation*, n°16, p.2-3.
- BABADJI, Ramdane, 2001, « 3. De la religion comme instrument à l'identité comme sanctuaire : quelques remarques sur la constitution algérienne du 28 novembre 1996 », dans Ahmed Mahiou et Jean-Robert, Henry (dir.), *Où va l'Algérie?* KARTHALA- IREMAM : Paris/Aix-en-Provence, p.53-70.
- BABADJI, Ramdane, 1994, « Le syncrétisme dans la formation du système juridique algérien », *CEDEJ-Égypte/Soudan, Politiques législatives : Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, p. 19-33.
- BABADJI, Ramdane, 1990, « Désarroi bilingue : note sur le bilinguisme juridique en Algérie », *Droit et société*, n°15 « Le changement juridique dans le monde arabe : jalons théoriques », p.189-202.
- BABADJI, Ramdane et Mohammed N. MAHIEDDIN, 1987, « Le Fiqh islamique, source non exclusive du droit de la famille en Algérie », *Revue de droit comparé*, vol. 39, n°1, p. 163-173.
- BABÈS, Leila, 1993, « L'oubli de soi. Religion et culture au Maghreb », *Religiologiques* 8, p.1-8.
- BACHA, Dounia, Dalila, MORSLY et SAHRAOUI, Fatiha, 2002, « À l'abri du terrorisme islamique. Des Algériennes exilées à l'Ouest », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, vol.109, n°4, p.253-260.
- BACHAND, Rémi, 2013, « Chapitre premier : Pour une théorie critique en droit international », dans *Théories critiques et droit international*, Bruylant : Bruxelles, p.115-132.
- BACHAND, Rémi, 2013, « Les apports de la théorie féministe du positionnement dans une théorie (critique) dans une théorie (critique) du droit (international) », dans Georges, Azzaria (dir.), *Les cadres théoriques et le droit. Actes de la 2^e Journée d'étude sur la méthodologie et l'épistémologie juridique*, Yvon Blais : Montréal, p.135-156.
- BADRAN, Margot, 2010, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, n°46, p.25-44.
- BADRAN, Margot, 2002, « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? », *Al Ahrām Weekly*, Le Caire, 17-23 janvier 2002.
- BARBOU des Places, Ségolène, 2010, « Les étrangers 'saisis' par le droit : les enjeux de l'édification des catégories juridiques de migrants », *Migrations Sociétés* 128, p. 33-49.

- BARDIN, Laurence, 2013, « Avant-propos », dans *L'analyse de contenu*, PUF : Paris, p. 13-14.
- BARDIN, Laurence, 2013, « Chapitre premier. Historique », dans *L'analyse de contenu*, Presses Universitaires de France : Paris, p.15-19.
- BARDIN, Laurence, 2013, « Chapitre II. Définition et rapport avec les autres sciences », dans *L'analyse de contenu*, PUF : Paris, p.30-51.
- BARDIN, Laurence, 2013, « Catégorisation », dans *L'analyse de contenu*, PUF : Paris, p.150-168.
- BARÉ, Jean-François, 1992, « Acculturation », dans Pierre Bonte et Marcel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF : Paris, p.1-3.
- BARRADA, Hamid et Maud, SISSUNG, 1990, « Hocine Aït Ahmed : Miséricorde pour l'Algérie », *Jeune Afrique*, n°1523, p.7-10.
- BARRAUD, Boris, 2016, « La science et la doctrine juridique à l'épreuve de la polysémie des concepts », *R.I.E.J.*, vol.76, p.5-47.
- BARTLETT, Katherine, 1990, « Feminist Legal Methods », *Harvard Law Review*, vol.103, n°4, p.829-888.
- BASTIDE, Roger, 1960, « Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres », *Revue de l'Institut de sociologie*, n°1-2, p.315-330.
- BEAUCLAIR, Nicolas, 2016, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne : Expression de la décolonialité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n°2-3, p. 35-44.
- BECHOR, Guy, 2008, « Chapter two. The Structural Engineering of the Code- The Gate to the Concealed », *The Sanhuri Code and the Emergence of Modern Arab Civil Law (1932 to 1949)*, Brill: Pays-Bas, p.75-98.
- BELLEAU, Marie-Claire, 1999, « 'Féminisme distinct' ou féminisme stratégique », dans Anne Deville et Olivier Paye (dir.), *Les femmes et le droit : constructions idéologiques et pratiques sociales*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, coll. « Travaux et recherches », p.13-14.
- BENABBOU-KIRANE, Fatiha, 2015, « Historicité de la norme islamique », dans Hamid Bencheniti et Ali Filali (dir.), *La cohabitation des systèmes juridiques dans le droit algérien et les approches régionales du droit*, p.129-170.
- BEN ACHOUR, Yadh, 2005, « Chapitre VII Démocratie ou théocratie ? », dans *Tunisie Une révolution en pays d'islam*, Cérès Éditions : Tunis, p.126-136.
- BENCHENEB, Rachid, 1981, « Le séjour du šayh 'Abduh en Algérie (103) », *Studia Islamica*, n°53, p.121-135.
- BENDOUROU, Omar, 1987, « Le référendum constitutionnel du 28 novembre 1996 en Algérie », *Revue marocaine d'administration locale et de développement*, n°18, p.87-101.
- BENDRISS, Naïma et Jean-René, MILLOT, 2012, « À contre fil de la nation », dans Micheline Labelle, Jocelyne Couture et Frank W. Remiggi, *La communauté politique en question. Regards croisés sur*

l'immigration, la citoyenneté, la diversité et le pouvoir, Presses de l'Université du Québec : Montréal, p.171-194.

BENHADJOUDDJA, Leila, 2015, « De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement », dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé, *Le sujet féministe est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Les éditions du remue-ménage : Montréal, p.40-56.

BENKHEIRA, Mohamed Hocine, 2006/2007, « Droit musulman. Des « origines » du droit musulman », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), section des sciences religieuses*, t. 115, p.163-166.

BENSLAMA, Fethi, 2009, « Exil et transmission, ou mémoire en devenir », *Le français aujourd'hui*, n°166, p.33-41.

BERRY, J.W. & D.L. SAM, 1997, « Acculturation and adaptation », in J.W. Berry, M. H. Segall & C. Kagitcibasi (Eds), *Handbook of cross-cultural psychology*, vol. 3, Allyn and Bacon: Boston, p.291-326.

BESSADI, Nourredine, 2012, « Le droit en Algérie entre héritage colonial et tentative(s) d'algérianisation », dans Mohand-Amer Amar et Belkacem Benzenine, *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Crasc/Irmc/Karthala : Algérie/France, p.23-38.

BERENI, Laure et Éléonore, LÉPINARD, 2003, « La parité, contresens de l'égalité ? Cadrage discursif et pratiques d'une réforme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol.22, p.12-31.

BERGEAUD-BLACKLER, Florence, 2014, « Chapitre I-Halal et normativités islamiques en contexte sécularisé », dans Khadiyatoula Fall, Mouhamed Abdallah Ly, Mouloud Boukala et Mamadou Indongo Dimé (dir.), *Le halal dans tous ses états*, PUL : Laval, p.11-28.

BERGER, Karima, 2010, « Exil, mon pays d'origine », *Études. Revue de culture contemporaine*, t.412, p.234-236.

BERGER, Maurits & Nadia, SONNEVELD, 2010, « « Sharia and national law in Egypt », in Jan Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated. A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press: Netherlands, p.51-88.

BERGHEUL, Saïd, 2012, « La délinquance des adolescentes : étude comparative entre une population canadienne et algérienne », *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, vol.60, n°6, p.446-453.

BERNARD-MAUGIRON, Nathalie, 2012, « 3 La place de la charia dans la hiérarchie des normes », dans Baudoin Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, La Découverte : Paris, p.51-64.

BERNARD-MAUGIRON, Nathalie, 2011, « Nouvelles stratégies de mobilisation du droit de la famille. La « Loi sur le khul' » en Égypte », *Revue du Tiers-Monde*, n° « Protestations sociales, révolutions civiles. Transformations du politique dans la Méditerranée arabe », p.117-137.

BERNARD-MAUGIRON, Nathalie, 2007« Les femmes et la rupture du mariage en Égypte », *Cahiers d'études africaines*, n°187-188, p.711-731.

BERRAIES GUIGNY, Ferial, 2010, « Entretien avec Bidar Abdenour », *Afkar/idées Institut européen de la Méditerranée*, n°25, p.30-32.

- BERRY, John W., 1980, « Acculturation as varieties of adaptation », dans A.M. Padilla (ed.), *Acculturation: Theory, models, and some new findings*, Westview: Boulder, p.9-25.
- BIDAR, Abdennour, 2011, « Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'islam », *Esprit*, n°372 (2), p.150-175.
- BIDAR, Abdennour, 2010, « Entretien » mené par Ferial Berraies Guigny, *Afkar/idées Institut européen de la Méditerranée*, n°25, p.30-32.
- BIDAR, Abdennour, 2009, « Les outsiders de l'islam », *Diogène*, n°226, p.3-26.
- BICKEL, Jean-François, 2007, « Significations, histoire et renouvellement de la citoyenneté », *Gérontologie et société*, vol.30, n°120, p.11-28.
- BIER, Bernard, 2014, « Éducation à la citoyenneté, justice, prévention : d'une évidence institutionnelle à un questionnement politique », *Cahiers de l'action*, n°42, p.7-13.
- BILGE, Sirma, 2010, « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme et la société, Prismes féministes. Qu'est-ce que l'intersectionnalité ?* n°176-177, p.51-55.
- BILGE, Sirma, 2009, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, n°225 « Nouvelles perspectives dans les gender studies », p.70-88.
- BLEUCHOT, Hervé, 2000, « Chapitre II Formation des principaux rites du droit musulman 2^e-3^e/VIII-IXe siècles », dans *Droit musulman T.I : Histoire*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, p.75-123.
- BLEUCHOT, Hervé, 2000, « Chapitre X. Le droit pénal », dans *Droit musulman*, Presses universitaires d'Aix-Marseille : Aix-en-Provence, p.669-722.
- BLÉVIS, Laure, 2004, « L'invention de l'« indigène », Français non citoyen », dans Abderrahmane Bouchère et al., *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*, La Découverte : Paris, p.212-218.
- BLÉVIS, Laure, 2003, « La citoyenneté française au miroir de la colonisation : étude des demandes de naturalisation des « sujets français » en Algérie coloniale », *Genèses*, n°53, p.25-47.
- BLÉVIS, Laure, 2001, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes de la catégorisation », *Droit et société*, n°48, p.557-581.
- BOISLIVEAU, Anne-Sylvie, 2011, « Canonisation du Coran ...par le Coran ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°129, p.153-168.
- BOIVIN, Michelle, 1995, « Les acquis du féminisme en droit : reconceptualisation de la représentation des femmes et de leur place dans la société canadienne », *Les Cahiers du droit*, vol.36, p.27-59.
- BOIVIN, Michelle, 1986, « L'évolution des droits de la femme au Québec : un survol historique », *Revue canadienne La femme et le droit*, vol.2, p.53-68.
- BONNET, François, 2015, « Violences conjugales, genre et criminalisation : synthèse des débats américains », *Revue Française de Sociologie*, vol.56, p.357-383.

- BONTEMS, Claude, 2004, « La découverte de l'anthropologie juridique. Un témoignage », *Cahiers d'Anthropologie du droit*, 4 Hors-Série « Anthropologie et droit : Intersections et confrontations », p.73-84.
- BONTEMS, Claude, 2004, « Coutume kabyle, jurisprudence et statut féminin (XIXe-XXe siècles) », *Cahiers d'Anthropologie du droit*, n° Hors-Série « Anthropologie et droit. Intersections et confrontations », p.254-268.
- BOSSET, Pierre et Paul, EID, 2006, « Droit et religion : de l'accommodement raisonnable à un dialogue internormatif ? », dans *Actes de la XII^e Conférence des juristes de l'État*, Éditions Yvon Blais : Cowansville, p.63-95.
- BOTIVEAU, Bernard, 1990, « Droit islamique : du politique à l'anthropologique », *Droit et Société* 15, p.181-192.
- BOUATTA, Cherifa, 2018, « Les Algériennes, citoyennes à part entière ? », *Pensée plurielle*, n°47, p.33-48.
- BOUBRIK, Rahal, 2009, « Les fuqahâ' du prince et le prince des fuqahâ'. Discours politique des hommes de religion au pays maure (Mauritanie XVIIe-XIXe siècles) », *Afrique & Histoire*, « Dans les plis de la structuration coloniale : ombres et délinquances », vol.7, p.153-172.
- BOULANGER, Jean-Claude, 2000, « Quelques causes de l'apparition des dictionnaires bilingues. Un Retour vers les civilisations lointain es » dans T. Szende (dir.), *Approches contrastives en lexicographie bilingue*, Honoré Champion : Paris, p.89-105.
- BOURDIEU, Pierre, 1993, « Comprendre », dans Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil : Paris, p.1389-1447.
- BOURDIEU, Pierre, 1986, « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 64 'De quel droit ?', p.3-19.
- BOURDIEU, Pierre, 1986, « Habitus, code et codification », *Actes de recherche en sciences sociales*, vol.64, p.40-44.
- BOURDIEU, Pierre, 1975, « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et sociétés*, vol.7, n°1, p.91-118.
- BOURGEOIS, Étienne et Anne, PIRET, 2006, « Chapitre 10. L'analyse structurale de contenu, une démarche pour l'analyse des représentations », dans Léopold Paquay *et al.*, *L'analyse qualitative en éducation*, De Boeck Supérieur : Belgique, p.179-191.
- BOURGUIGNON, Claude et Philippe, COLIN, 2016, « De l'universel au pluriversel. Enjeux et défis du paradigme décolonial », *Raison présente*, n°199, p.99-108.
- BOUSQUET-LEFÈVRE, Laure et Michel, ROBINE, 1989, « L'œuvre islamologue de Georges-Henri Bousquet (1900-1978). Bibliographie thématique », dans Maurice Flory et Jean-Robert Henry (dir.), *L'enseignement du droit musulman*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique : Paris, p.171-227.
- BRACKE, Sarah, Maria, Puig de la BELLACASA, CLAIR, Isabelle, 2013, « Le féminisme du positionnement : hiérarchies et perspectives contemporaines », *Cahier du Genre*, n°54, p.45-66.

- BRAS, Jean-Philippe, 2007, « La réforme du code de la famille au Maroc et en Algérie : quelles avancées pour la démocratie ? », *Critique internationale*, n°37, p.93-125.
- BRAS, Jean-Philippe, 2002, « L'islam administré : illustrations tunisiennes », dans *Public et privé en islam : Espaces, autorités et libertés*, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain : Tunis, p.225-244.
- BRISSON, Thomas, 2008, « Critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol.2, n°3, p.505-521.
- BRUNNER, Rainer, 2014, « Quelques débats récents autour du Hadith en islam sunnite » dans Daniel De Smet et Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Éditions du Cerf : Paris, p.373-427.
- BRUNSCHVICG, Cécile, 1931, « Situation des femmes en Algérie », *La Française* du 28 janvier.
- BUGNICOURT, Jacques, 1973, « Le mimétisme administratif en Afrique, obstacle au développement », *RFSP*, n°6, p.1239-1267.
- BUSKENS, Léon et Baudoin, DUPRET, 2012, « Qui a inventé le droit musulman ? Une histoire des études occidentales de la normativité islamique et leur diffusion en Orient », *Maghreb et sciences sociales*, thème 1, p.51-61.
- BUSKENS, Léon et Baudoin, DUPRET, 2012, « L'invention du droit musulman. Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », dans François Pouillon et Jean-Claude Vatin (dir.), *Après l'orientalisme. L'Orient crée par l'Orient*, Karthala: Paris, p.71-92.
- BUTZ, David & BESIO, Kathryn, 2004, « The value of autoethnography for field research in transcultural settings », *The Professional Geographer* 56 (3), p.350-360.
- CAMILLERI, Sylvain, 2008, « Esquisse d'un tournant phénoménologico-herméneutique de l'exégèse coranique », *Nouvelle revue théologique*, tome 130, p.79-90.
- CAMPICHE, Roland, 1993, « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n°81, p.117-131.
- CANTO-KLEIN, Marianne et Nicole, RAMOGNINO, 1974, « Les faits sociaux sont pourvus de sens. Réflexions sur l'analyse de contenu », *Connexions* 11, p.65-90.
- CAPPELIN, Paola, 2010, « Plafond, parois de verre ou ciel de plomb ? De la persistance des inégalités », *Cahiers du Genre* 48, p.31-57.
- CARBONNIER, Jean, 2004, « Introduction », dans *Droit civil. T.1*, PUF : Paris, p.2-26.
- CARBONNIER, Jean, 1993, « La religion, fondement du droit ? », *Droit et religion*, *Archives de Philosophie du Droit*, T.38, Sirey, p.17-21.
- CARBONNIER, Jean, 1986, « Gurvitch et les juristes », *Droit et Société*, n°4, p.347-351.

- CARBONNIER, Jean, 1958, « Sociologie juridique : Effectivité et ineffectivité de la règle de droit », *Année sociologique*, LVII, p.3-17.
- CARDI, Coline et Anne-Marie, DEVREUX, 2014, « Le genre et le droit : une coproduction », *Cahiers du Genre*, n°57, p.5-18.
- CATTO, Marie-Xavière, Juliette, GATÉ, Charlotte, GIRARD, HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie et Carolina, VERGEL-TOVAR, 2013, « Questions d'épistémologie : les études sur le genre en terrain juridique », dans *Programme RÉGINE, Ce que le genre fait au droit*, Dalloz : Dalloz, p.3-24.
- CARTUYVELS, Yves, 1993, « L'idéal de la codification. Étapes et développements avant le 19^e siècle », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol.31, p.85-107.
- CATELLIN, Sylvie et Laurent, LOTY, 2013, « Sérendipité et indiscipline », *Hermès, La Revue*, n°67, p.32-40.
- CHAÏB, Sabah, 2016, « Les coopérants français en Algérie (1962-1966). Récits croisés pour une ébauche de portrait », *Cahiers d'Études africaines*, n°221-222, p.243-266.
- CHAPONNIÈRE, Martine et HILTMANN, Gabrielle, 2004, « L'interdisciplinarité entre idéal et réalité- Une approche pragmatique », *Nouvelles Questions Féministes*, vol.23, p.4-11.
- CHARLES-GÉNIAUX, Claire, 1937, « À propos du projet de la loi Violette », *La Française*, du 30 janvier 1937.
- CHAVEL, Solange, 2014, « De la migration à la mobilité : comment aller au-delà du nationalisme méthodologique ? » *Raisons politiques* 54, « Les sciences sociales sont-elles nationalistes ? », p.53-66.
- CHARFI, Mohamed, 1999, « L'écrasement des mu'tazilites et la fin de l'ijtihad », dans *Islam et liberté : le malentendu historique*, Albin Michel : Paris, p.133-137.
- CHARNAY, Jean-Paul, 1963, « Le rôle du juge français dans l'élaboration du droit musulman algérien », *Revue internationale de droit comparé*, vol.15, n°4, p.705-721.
- CHELHOD, Joseph, 1969, « Ethnologie du monde arabe et islamologie », *L'Homme* 9, n°4, p.24-40.
- CHENA, Salim, 2011, « L'Algérie dans le « Printemps arabe » entre espoirs, initiatives et blocages », *Confluences méditerranéennes* 77, p.105-118.
- CHERIET, Boutheina, 2010, « Femmes, droit de la famille et système judiciaire dans le État du Maghreb : Le cas algérien », dans Souria Saad-Zoy (dir.), *Femmes, droit de la famille et système judiciaire en Algérie, au Maroc et en Tunisie*, Imprimerie Lawn : Rabat, p.17-60.
- CHERIET, Boutheina, 2009, « Le genre et la citoyenneté comme « troc » dans l'Algérie postcoloniale », *Diogène*, n°255, p.89-100.
- CHEVALLIER, Jacques, 1986, « Droit et État », *R.I.E.J.*, n°17, p.1-24.
- CHÉRIF, Muhammad-Hédi, 1980, « Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n°35, p.580-597.
- CHODKIEWICZ, Michel, 1979, « Le pèlerinage à La Mecque », *L'Histoire*, n°16, p.2-12.

- CHRISTIANS, Louis-Léon, 2012, « 15. La charia désétatisée : usage collectif et conscience individuelle en Belgique (et en France) », dans Baudoin Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui*, La Découverte : Paris, p.227-241.
- CLAIR, Isabelle, 2016, « Faire du terrain féministe », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°213, p.66-83.
- CLANCY-SMITH, Julia, 2006, « Le regard colonial : islam, genre, et identités dans la fabrication de l'Algérie française », trad. Françoise Armengaud, *Nouvelles questions féministes* 25 (1), p.25-42.
- COLAS, Dominique *et al.*, 1977, « Le jeu de Michel Foucault », *Bulletin Périodique du champ freudien*, n°10, 62-93.
- COLLET, Béate, Emmanuelle, Santelli, 2012, « Le mariage 'halal', réinterprétation des rites du mariage musulman dans le contexte post-migratoire français », *Recherches familiales*, n°9, p.83-92.
- COLLIN, Françoise, 2004, « Politiqueer » ou « métaphysiqueer » », *LES LETTRES françaises*, nouvelle série « Dossier 'Queer Theories ' genres, classes, sexualités », n°6, p.162-164.
- COLLINS, Patricia Hill, 2006, « Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems*, vol.33, n°6, Special Theory Issue, p.S14-S32.
- COLLINS, Patricia Hill, 1997, « Comment on Herman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Where's the Power? », *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol.22, n°2, p.375-381.
- COLLINS, Patricia Hill, 1990, « Black Feminist Thought in the matrix of Domination », in *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman : Boston, p.221-238.
- COLONA, Fanny, 1993, « Comment ruser avec l'uniformité » dans Fanny Colonna et Zakya Daoud (dir.), *Être marginal au Maghreb*, CNRS : Paris, p.3-11.
- COMERRO, Viviane, 2011, « La figure historique d'Ibn 'Abbas », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, p.125-137.
- CONNOR, Philip, 2008, « Increase or decrease? The impact of the international migratory event on immigrant religious participation », *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (2), p.243-257.
- CORTEN, Olivier, 2013, « Le 'droit en contexte' est-il incompatible avec le formalisme juridique ? », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol.70, p.70-76.
- CRENSHAW, Kimberlé W., 2005, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre* 39, p. 51-82.
- CRENSHAW, Kimberlé W., 1989, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, p.139-167.
- CUBERTAFOND, Bernard, 1976, « L'algérianisation du droit: mythe ou réalité ? », *RJPIC*, vol.30, n°2, p.204-231.

- CUMYN, Michelle et Mélanie SAMSON, 2013, « La méthodologie juridique en quête d'identité », *R.I.E.J.*, vol.71, p.1-42.
- CUMYN, Michelle, 2011, « Les catégories, la classification et la qualification juridiques : réflexions sur la systématisme du droit », *Les Cahiers de droit* 52 (3-4), p.351-378.
- CUMYN, Michelle, 2008, « La classification des catégories juridiques en droit comparé-métaphores taxonomiques », *La Revue du Notariat* 110 (2), p.1-36.
- CUYPERS, Michel, 2015, « Analyse rhétorique et critique historique. Réponse à Guillaume Dye », *MIDÉO Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, n°31, p.55-82.
- CUYPERS, Michel, 2012, « L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et de G. Lüling », dans Carlos A. Segovia, et Lourié, Basil B. (ed.) *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Gorgias Press: Piscataway NJ, p.343-370.
- CUYPERS, Michel, 2008, « L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour l'exégèse du Coran », *مجلة الموافف (Al-mawaqif)*, vol.2, n°1, p.19-28.
- CUYPERS, Michel, 2007, « Interview avec Michel Cuypers », *Il Regno*, p.1-7.
- CUYPERS, Michel, 2003, « La composition rhétorique des sourates 81 à 94 », *Annales Islamologiques*, 37, p.91-136.
- CUYPERS, Michel, 1999, « Structures rhétoriques des sourates 99-104 », *Annales Islamologiques*, 33, p.31-62.
- CUYPERS, Michel, 1995, « Structures rhétoriques dans le Coran. Une analyse structurale de la sourate Joseph et de quelques sourates brèves », *MIDÉO* 22, p. 107-195.
- D'AOUST, Anne-Marie, 2010, « Chapitre 13 Les approches féministes des Relations internationales », dans Alex Macleod et Dan O'Meara (dir.), *Contestations et résistances : les théories des relations internationales depuis la fin de la guerre froide*, 2e édition, Outremont: Athéna éditions, p.339-364.
- DAGENAIS, Huguette, 1987, « Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possible », *Anthropologie et Sociétés*, vol.11, n°1, p.19-44.
- DAHER, Ali, 1999, « La construction de l'islamité et l'intégration sociale des musulmans selon la perspective des leaders musulmans au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n°33, p.149-179.
- DAKHLIA, Jocelyne, 2006, « Musulmans de France, l'histoire sous le tapis », *Multitudes*, n°26, p.155-163.
- DAUNAIS, Jean-Pierre, 1993, « L'entretien semi-directif », dans Benoit Gauthier (dir.), *Recherche sociale*, PUQ : Sillery, p.273-293.
- DAUNE-RICHARD, Anne-Marie et Anne-Marie, DEVREUX, 1992, « Rapports sociaux de sexe et conceptualisation sociologique », *Recherches féministes*, vol.5, n°2, p.7-30.
- DAVID-JOUGNEAU, Maryvonne, 1988, « La dissidence institutionnelle : une approche sociologique », *Revue française de sociologie*, vol.29, n°3, p.471-501.

- DECHAUFOUR, Laetitia, 2008, « Introduction au féminisme postcolonial », *Nouvelles Questions Féministes*, vol.27, p.99-110.
- DÉCOBERT, Christian, 2004, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », *Arch. de. Sc, soc, des Rel.* 125, p.23-44.
- DELANOUE, Gilbert, 1973, « Endoctrinement religieux et idéologie ottomane : l'adresse de Muhammad 'Abduh au Cheikh al Islam. Beyrouth 1887 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°13-14, p.293-312.
- DELPHY, Christine, 2001, « Penser le genre : problèmes et résistances », dans *L'ennemi principal*, Tome II « Penser le genre », *Syllepse* : Paris, p.243-260.
- DENNOUNI, Hadjira, 1986, « Les dispositions du code algérien de la famille », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre national de la recherche scientifique ; Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM) (Eds), Éditions du CNERS : Paris, p.711-727.
- De RUDDER, Véronique, 1998-1999, « Racisation », *Pluriel-Recherches-Vocabulaire historique et critique des relations interethniques* 6-7, p.111-120.
- DESCARRIES Francine 1994, « Les études féministes...Nouveaux savoirs, nouveaux pouvoirs », *Sextant*, n°2, p.19-32.
- DESCHAMPS, Damien et Frédéric, CAILLE, 1997, « Citoyens inachevés ou citoyens supérieurs: exemples et questions sur l'instrumentation de la citoyenneté républicaine », *Revue française de science politique*, vol.47, n°1, p.48-50.
- de SOUSA SANTOS, Boaventura , 2011, « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, n°187 « Le sens du rural aujourd'hui », p. 21-50.
- DHOQUOIS, Régime, 2001, « La recherche féministe à l'université dans le domaine du droit. Une absence en forme de désertion », dans *Les Cahiers du CEDREF*, « Vingt-cinq ans d'études féministes. Des domaines, des thèmes, des structures : une spécificité ? », vol.10, p.171-177.
- DIAWARA, M., Mamadou, 1985, « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru », *Études africaines*, vol.25, n°97, 1985, p.5-19.
- DIB, Naïma, 2011, « L'interrogation du Coran et la valeur heuristique de la traduction », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol.24, n°1, p.149-182.
- DORLIN, Elsa, 2007, « Introduction Black Feminism Revolution. La Révolution du Féminisme noir », dans *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain*, Le Harmattan : Paris, p.9-42.
- DORLIN, Elsa, 2005, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, n°39, p.83-105.
- DRIS, Chérif, 2017, « Algérie 2016 : Révision constitutionnelle sur fond de normalisation de l'impunité », *L'Année du Maghreb*, n°17, p.245-256.
- DUCHARME, Daniel et Paul, EID, 2005, « La notion de race dans les sciences et l'imaginaire raciste : la rupture est-elle consommée ? », *Observatoire de la génétique*, n°24, p.1-12.

DUMEZ, Hervé, 2011, « Qu'est-ce que la recherche qualitative ? », *Le Libellio d'AEGIS*, vol.7, n°4, p.47-58.

DUPRET, Baudoin, 2012, « Pour en finir avec le culturalisme juridique. À propos d'Ali Mezghani, l'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes », *Revue Française de Science Politique*, Paris, Fondation Nationale des Sciences politiques, vol.62, n°3, p.452-457.

DUPRET, Baudoin, 1999, « L'historicité de la norme. Du positivisme de l'islamologie juridique à l'anthropologie de la norme islamique », *Annales. Histories, Sciences Sociales*, 54^{ème} année, n°1, p.169-196.

DUPRET, Baudoin et Léon BUSKENS, 2012, « Introduction. De l'invention du droit musulman à la pratique juridique contemporaine », dans Baudoin Dupret (dir.), *La charia aujourd'hui*, La Découverte : Paris, p.9-17.

DUPRET, Baudoin et Jean-Noël, FERRIÉ, 2009, « La part islamique du droit : Usages législatifs et judiciaires de la référence au droit islamique dans le contexte égyptien », Pierre Robert Baduel (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, Tunis/Paris, IRMC-Karthala, p.425-451.

DUSSAUD, René, 1935, « Le « Mohar » israélite », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 79^e année, n°2, p.149 et 150.

DUSSEL, Enrique, 2001, « Capítulo XVIII. Sistema-Mundo y "Trans"-Modernidad », dans *Hacia Una Filosofía Política Crítica*, Editorial Desclée de Brouwer: Bilbao, p.387-408.

DYE, Guillaume, 2014, « Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique », dans Daniel De Smet, Mohammad-Ali Amir-Moezzi (dir.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Éditions du Cerf : Paris, p.147-176.

EID, Paul, 2012, « Les inégalités "ethnoraciales" dans l'accès à l'emploi à Montréal : le poids de la discrimination », *Recherches sociographiques*, vol.23, n°2, p.415-450.

EID, Paul, 2007, « Le rapport entre genre et ethnicité dans les constructions identitaires de la deuxième génération d'origine arabe au Québec », dans Maryse Potvin, Paul Eid et Nancy Venel (dir.), *Les jeunes de deuxième génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, Montréal, Éditions Athéna, p.215-237.

EL KATIFI, Abdel Hussain, 1966, « Quelques aspects du modernisme juridique en Orient-Arabe », dans Jacques Berque et Jean-Paul Charnay (dir.), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Payot : Paris, p.302-312.

EL SHAKANKIRI, Mohammed, 1981, « Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'islam », *Revue internationale de droit privé*, vol.33, n°3, p.767-786.

ESACK, Farid, 1995, « Between Mandela and Man Dalla Kafirs and Kaffirs: Post-Modernist Islamic Reflections in a Post-Apartheid South Africa », *Reviews in Religion and Theology*, vol.2, n°3, p.24-27.

ESQUIRRE, Arnaud, 2017, « Le jeu et le hors-jeu », *Les temps modernes*, n°696, p.101-130.

ÉTIENNE, Bruno, 1977, « Chapitre VII- Le socialisme algérien : du populisme au capitalisme d'État », dans *Algérie : culture et révolution*, Le Seuil : Paris, p.193-226.

- FALQUET, Jules, 2020, « Introduction », dans *Imbrication. Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*, Éditions du Croquant : Paris, p.1-42.
- FALQUET, Jules, 2015, « Corps-territoire et territoire-terre : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal », *Cahiers du Genre*, n°59, p.73-89.
- FARGUE, Paul, 1994, « Explosion démographique ou rupture sociale ? », dans Ghassan Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard : Paris, p.163-197.
- FARRIN, Raymond K., 2010, « Surat al-Baqara: A Structural Analysis », *The Muslim World*, vol.100, p.17-32.
- FASSIN, Éric, 2007, « Résistance et réception : Judith Butler en France », *La revue lacanienne*, n°4, p.15-20.
- FEILLARD, Andrée et Pieternella, van DOORN-HARDER, 2010, « Une nouvelle génération féministe au sein de l'islam traditionaliste : une exception indonésienne ? », *Remmm*, n°128, p.113-133.
- FENTON, Paul B., 2012, « La civilisation des juifs en pays d'islam à l'époque classique (VII^e –XI^e siècles) », dans Shmuel TRIGANO, *La civilisation du judaïsme*, Éditions de l'Éclat : Paris, p.235-246.
- FERCHIOU, Sophie, Colette, Le COUR GRANDMAISON, MATHIEU, Nicole-Claude, 1982, « Compte rendu atelier « Anthropologie des femmes et femmes anthropologues », Colloque « La pratique de l'anthropologie aujourd'hui », *Langage et société*, n°19, p.102-108.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, 1996, « À propos de la notion de 'umma' (oumma) : les maux d'un mot », dans Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation*, Presses universitaires de Lyon : Lyon, p.135-147.
- FERRARESE, Estelle, 2004, « Judith Butler, Le pouvoir des mots. Politique du performatif », *Mouvements*, n°36, p.162-165.
- FILALI, Ali, 2012, « Bilinguisme & bijuridisme, l'exemple du droit algérien », dans Daniel Baisset et Ali Filali (dir.), *Le bilinguisme juridique dans les pays du Maghreb*, Colloque International Perpignan avril 2012, Université d'Alger 1 : Alger, p.70-115.
- FIRESTONE, Reuven, 2005, « La culture juive aux premiers temps de l'islam », dans David Biale, *Les cultures des Juifs*, Les Éditions de l'Éclat, Paris, p.261-292.
- FLANDRIN, Jean-Louis, 1982, « La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société », dans Philippe Ariès et André Bégin, *Sexualités occidentales. Contributions à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*, Seuil : Paris, p.102-115.
- FLASCHNER, Frédéric, 2010, « Le chercheur de l'intérieur », dans Charles GARDOU, *Le handicap par ceux qui le vivent*, ERES : Paris, p.189-198.
- FLORES ESPÍNOLA, Artemesia, 2012, « Subjectivité et connaissance: réflexions sur les épistémologies du 'point de vue' », *Cahiers du Genre*, n°53, p.99-120.

- FORMAN, Seth, 2006, « Beyond social dependency and political grievance », *Society*, vol.43, n°5, p.33-34.
- FORTIER, Corinne, 2010, « Le droit au divorce des femmes (khul') en islam » : pratiques différentielles en Mauritanie et en Égypte », *Droit et Culture*, n°59, p.59-83.
- FOUCAULT, Michel, 1994, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits IV. 1980-1988*, Gallimard : Paris, p.222-243.
- FOURNIER, Pascale, 2007, « Flirting with God in Western Secular Courts: Mahr in the West », *International Journal of Law, Policy and the Family*, vol.24, n°1, p.67-94.
- FOURNIER, Pascale, 2007 « La femme musulmane au Canada : profane ou sacrée », *CJWL/RFD*, vol.19, p.227-242.
- FOURNIER, Pascale, 2006, « In the (Canadian) Shadow of Islamic Law: Translating Mahr as a Bargaining Endowment », *Osgoode Hall Law Journal*, vol.44, n°4, p.649-677.
- FRASER, Nancy, 2005, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du genre*, n°39, p.27-50.
- FRAISSE, Geneviève, 1995, « Avant-propos et postface » dans *Muse de la raison, démocratie exclusive et différence des sexes*, Gallimard : Paris, p.3-36.
- FRAISSE, Geneviève, 1994, « Quand gouverner n'est pas représenter », *Esprit*, n°200, p.103-114.
- FRANJIE, Lynne, 2009, « Chapitre I Les dictionnaires bilingues », dans *La traduction dans les dictionnaires bilingues*, Éditions Le Manuscrit : Paris, p.33-104.
- FREED, Doris Jonas, 1965, « Les États-Unis Les systèmes de Common Law », *Revue internationale de droit comparé*, vol.17, n°3, p.661-668.
- FRÉGOSI, Franck, 2004, « L'imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France », *Arch. De Sc. Soc. Des Rel.*, n°125, p.131-146.
- FREGOSI, Franck, 1992, « Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°65 'Algérie incertaine', p.61-76.
- GABACCIA, Donna, Katherine, M. DONATO, HOLDAWAY, Jennifer, Martin, MANALANSAN IV et PESSAR, Patricia R. (dir.), 2006, « A Glass Half Full? Gender in Migration Studies », *International Migration Review*, vol.40, n°1, p.3-36.
- GABORIEAU, Marc & Malika, ZEGHAL, 2004, « Autorités religieuses en islam », *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, n°125, p.5-21.
- GAUCHET, Marcel, 1984, « Fin de la religion ? », *Débat*, n°28, p.155-175.
- GÉMAR, Jean-Claude, 2007, « Traduire le droit ou le double langage de Thémis », *Hermès, la Revue*, n°49, p. 149-155.
- GESLIN, Albine, 2015, « L'importance de l'épistémologie pour la recherche en droit », *La recherche juridique vue par ses propres acteurs*, Presses de l'Université de Toulouse I Capitole : Toulouse, p.79-130.

- GILLES, David, 2012, « L'égalité, valeur souveraine au cœur de la « démotique » moderne », *R.D.U.S.*, n°42, p.255-308.
- GILLIOT, Claude, 1990, « Les débuts de l'exégèse coranique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°58, p.82-100.
- GILLIOT, Claude, 1985, « Portrait « mythique » d'Ibn 'Abbas », *Arabica*, n°32, p. 127-184.
- GLEAVE, Robert, 2012, « La charia dans l'histoire : ijihad, épistémologie et « tradition classique », dans Baudoin DUPRET (dir.), *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », p.23-34.
- GOBILLOT, Geneviève, 2011, « Le Coran, guide de lecture de la Bible et des textes apocryphes », *Pardès*, n°50, p.131-154.
- GOBILLOT, Geneviève, 2007, « Les méthodes actuelles d'exégèse et d'étude critique du texte coranique », dans Danielle Delmaire et Geneviève Gobillot (coord.), *Exégèse et critique des textes sacrés. Judaïsme, Christianisme, Islam. Hier et Aujourd'hui*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner : Paris, p.225-266.
- GOBILLOT, Geneviève, 2007, « Une solution au problème de la prédestination en islam : les essences prédisposées d'Ibn 'Arabî (première partie) », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n°53, p.333-360.
- GOBILLOT, Geneviève, 2005, « Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens », *Revue de l'histoire et des religions*, n°1, p.43-87.
- GODRIE, Baptiste, 2017, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : Entretien avec Boaventura de Sousa Santos », *Sociologie et Sociétés*, n°49 (1), p.143-149.
- GÖLE, Nilüfer, 2015, « 7 Que faire de la charia ? », dans *Musulmans au quotidien*, La Découverte : Paris, p. 185-214.
- GOURDON, Hubert 1997, « La constitution algérienne du 28 novembre 1996 », *Monde arabe Maghreb Machrek*, n°156, p.36-48.
- GRABA, Ghania, 2013, « Impact du pluralisme juridique sur le statut des femmes et leur émergence à la citoyenneté », *Insaniyat*, n°59 « Famille : Pratiques et enjeux sociétaux », p.63-74.
- GRAJEVSKY, A. L., 1963, « De quelques réformes des droits de la femme juive à travers les âges », *Revue internationale de droit comparé*, vol.15, n°1, p.56-57.
- GRANDGUILLAUME, Gilbert, 2001, « 12. Les débats et les enjeux linguistiques », dans Jean-René Henry et Ahmed Mahiou (dir.), *Où va l'Algérie? Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman*, Carthala : Paris, p.273-287.
- GRAU, Eros Roberto, 2014, « Il Les principes », dans *Pourquoi j'ai peur des juges. L'interprétation du droit et les principes juridiques*, Éditions Kimé : Paris, p.87-121.

- GRES, 1992, « Immigration et relations ethniques au Québec : un pluralisme en devenir », dans Gérard Daigle (dir.), *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Les Presses de l'Université de Montréal : Montréal, p.451-481.
- GRIMALDI, Michel, 2013, « L'exportation du code civil », *Pouvoirs*, n°107, p.80-96.
- GROSGOUEL, Ramón, 2010, « 8. Vers une décolonisation des « Uni-versalismes » occidentaux : le « Pluri-versalisme décolonial », d'Aimé Césaire aux Zapatistes » dans Achille Mbembe, Françoise Vergès, Florence Bernault, Ahmed Boubeker, Nicolas Bancel et Pascal Blanchard, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte : Paris, p.119-138.
- GROSGOUEL, Ramón, 2006, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, n°26, p. 51-74.
- HACHIMI ALAOUI, Myriam, 1997, « L'exil des Algériens au Québec », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 13, n°2, p. 197-215.
- HEKMAN, Susan, 1997, « Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited », *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, n° 2, p. 341-365.
- HALLAQ, Wael B., 1993, « Was al-Sāfi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? », *Int. J. Of Middle East Studies*, 25 p. 587-695.
- HALLEY, Janet, 2013, « Préface », dans Pascale Fournier, *Mariages musulmans, tribunaux d'Occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) : Paris, p.17-21.
- HALPÉRIN, Jean-Louis, 2012, « Chapitre préliminaire- Le Code civil, aboutissement et point de départ », dans *Histoire du droit privé français depuis 1804*, Presses Universitaires de France : Paris, p. 7-34.
- HALPERN, Catherine, 2012, « Le « care » ou le souci de l'autre », dans Nicolas Journet (dir.), *La morale*, Éditions Sciences Humaines : Paris, p. 203-206.
- HAMDANE, Leila, 1985, « Les difficultés de codification du droit de la famille algérien », *R.I.D.C.*, n°37 (4) p. 1001-1015.
- HAMROUNI, Naïma et Chantal, MAILLÉ, 2015, « Introduction », dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Les éditions du remue-ménage :2015, p. 9-23.
- HARAWAY, Donna, 2007, « Savoirs situés : question de la science dans le féminisme et privilège de la perspective partielle », dans *Le manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminisme, anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan*, Exils Éditeurs : Paris, p. 107-135.
- HARDY-DUSSAULT, Marianne et Denise, HELLY, 2013, « Le mahr devant les tribunaux civils canadiens », *Canadian Journal of Law and Society/Revue canadienne de droit et société*, vol. 28, n°3, p. 387-402.
- HARDING, Sandra, 1997, « Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and reality? », *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, n°2, p. 382-391.

- HARDING, Sandra, 1993, « 3 Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'? », in Linda Alcoff & Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge: New York, p. 49-82.
- HARDING, Sandra, 1988, « I. Introduction. Is there a feminist method? » in Sandra Harding (eds.), *Feminism Methodology*, Indiana University Press: Bloomington, p. 1-14.
- HARTSOCK, Nancy, 1998, « Standpoint Theories for Next Century's », *Women & Politics*, p. 93-101.
- HARTSOCK, Nancy, 1983, « The Feminist Standpoint. Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism », in Sandra Harding & Merrill Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht (Pays-Bas), D. Reidel Publishing, p. 285-288.
- HASSAN, Riffat, 2014, « Égaut devant Allah ? L'égalité entre les hommes et les femmes dans la tradition islamique », dans *Woman Living under Muslim Laws*, Sélection d'articles de Riffat Hassan, WLUML : France, p. 27- 40.
- HASSAN, Riffat, 1980, « Les rôles et responsabilités des femmes dans la tradition juridique et rituelle de l'islam ("Charia") », dans *Woman Living under Muslim Laws*, Sélection d'articles de Riffat Hassan, WLUML : France, dans p. 41-52.
- HEINICH, Nathalie, 2006, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°121 (2), p. 287-315.
- HENRI, Paul et Serge MOSCOVICI, 1968, « Problèmes de l'analyse de contenu », *Langages*, 3^{ème} année, n°11, p. 36-60.
- HENTATI, Nejmeddine, 2015, « Le pluralisme judiciaire en Occident musulman médiéval et la place du cadi dans l'organisation judiciaire », *Bulletin d'études orientales*, LXIII, p. 57-78).
- HIERNAUX, Jean-Paul, 2010, « Analyse structurale de contenu et soutiens logiciels : une introduction au projet Anaconda », *Recherches Qualitatives*, n°9 Hors-Série, p. 56-82.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle, 2010, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, vol. 60, p. 41-62.
- HIRATA, Hélène, Françoise, LABRIE, Le DUARÉ, Hélène et Danièle SENOTIER, 2004, « Sexe et genre », *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^{ème} éd., Paris, Presses Universitaires de France, p. 191-200.
- HIPPERT, Denis, 2018, « Les effets perturbateurs du désamour sur l'organisation de la séparation », *Union nationale des associations familiales*, n° 15, p. 55-75.
- hooks, bell, 2008, « Sororité : la solidarité politique entre les femmes » dans Elsa Dorlin (dir.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan : Paris, p. 113-134.
- HOSSEIN NASR, Seyyed, 1964, « Frithjof Shuon, Understanding Islam », *Islamic Studies*, vol. 3, n°1, p. 106-108.
- HOUNTONDJI, Paulin J., 1988, « Situation de l'anthropologue africain : note critique sur une forme d'extraversion scientifique », *Revue de l'Institut de sociologie*, Université Libre de Bruxelles, n°3-4, , p. 99-108.

- HOUZEL, Didier, 2002, « IV- Les enjeux de la parentalité », dans Leaticia Solis-Ponton (dir.), *La parentalité*, Presses Universitaires de France : France, p. 61-70.
- HURTADO LÓPEZ, Fátima, 2017, « Universalisme ou Pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, n° 48, p. 39-50.
- HURTADO LÓPEZ, Fátima, 2009, « Pensée critique latino-américaine : de la philosophie de la libération au tournant décolonial », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 62, p. 23-35.
- ISAMAÏL, Mohsen, 2004, « Les normes juridiques en islam : le 'urf comme source de législation », dans Franck Frégosi (dir.), *Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et monde arabe*, Presses universitaires de Strasbourg : Strasbourg, p. 27-70.
- JABALLAH, Ahmed, 2002, « Qu'est-ce que le droit musulman ? », *Raison présente*, n°141, p. 33-50.
- JACCOUD, Mylène, 2003, « Les frontières "ethniques" au sein de la police », *Criminologie*, vol. 36, n°2, p. 69-87.
- JAHEL, Selim, 1994, « La lente acculturation du droit maghrébin de la famille dans l'espace juridique français », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 46, n°1, p. 31-58.
- JEWSIEWICKI, Bogumil, 2001, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 56, n°3, p. 625-641.
- JOUANNEAU, Solenne, 2012, « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction », *Genèses*, n°88, p. 6-24.
- JOUANNEAU, Solenne, 2009, « Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque », *Politix*, n°86, p. 147-166.
- JUNEAU, Danielle 2016, « Un paradigme féministe matérialiste de l'intersectionnalité », *Cahiers du Genre*, n°4, p. 129-149.
- KADRI, Aïssa, 1999, « Comparabilité et conditions de la comparabilité dans l'analyse des intellectuels maghrébins », dans Aïssa Kadri (dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Kharthala/Institut Maghreb-Europe : Paris, p. 33-40.
- KALUSZINSKI, Martine et Xavier DUPRE de BOULOIS, « Introduction : La Critique du droit. Histoires et enjeux », dans *Le droit en révolution(s). Regards sur la critique du droit des années 1970 à nos jours*, Paris, Dalloz, coll. « L.G.D.J. », 2011, p. 9-18.
- KEBABZA, Horia, 2006, « L'universel lave-t-il plus blanc? « Races », racisme et système de privilèges », *Les Cahiers du CEDREF*, n°14, « (Ré) articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race », p. 145-172.
- KERGOAT, Danièle, 2010, « Le rapport social de sexe de la reproduction des rapports sociaux à leur subversion », dans Annie Bidet (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, PUF : Paris, p. 60-75.
- KERGOAT, Danièle, 2009, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux » dans Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, PUF : Paris, p. 111-125.

- KHALFOUNE, Tahar, 2015, « Système juridique en Algérie. Un pluralisme normatif désordonné », *R.I.D.C.I.*, vol. 67, n°2, p. 409-436.
- KITOUNI-DAHMANI, Naïma, 1996, « Femmes dans la tourmente coloniale », *Confluences Méditerranée*, n°19 « Dossier Franco Algériennes », p. 39-52.
- LAACHER, Smain, 2005, « L'Islam des nouveaux musulmans en terre d'immigration », *Mouvements* 38, p. 50-59.
- LABAT, Séverine, « L'islam algérien, vingt ans après », *Confluences Méditerranée*, n°76, p. 137-153.
- LAFITTE, Maria, 1999, « Entre origine et rupture : le sujet à l'épreuve de l'exil », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°62, p. 103-116.
- LAGARDE, Michel, 2018, « Chapitre 29 : Ce qui est lié formellement (lafzan) et séparé sémantiquement (mn'nan), dans *Le parfait manuel des sciences coranique. Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an de Galal Ad-Din as-Suyuti (849/1445-911/1505) Vol.1*, Brill: Leiden/Boston, p. 317-320.
- LAGHMANI, Slim, 2003, « Les écoles juridiques sunnites » *Pouvoirs*, n°104, p. 21-31.
- LAGHMANI, Slim, 1994, « Droit musulman et droit positif : le cas tunisien », *Dossier du CEDEJ, Politiques législatives : Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc*, p.157-163.
- LAGOS ROJAS, Felipe, 2008, « Hegemonía, Heterogeneidad, clasificación social: hacia un programa latinoamericano de sociología cultural », *Persona y Sociedad*, vol. 22, n°3, p. 45-65.
- LAGRAVE, Rose-Marie, 1990, « Recherches féministes et recherches sur les femmes ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 83, p. 27-39.
- LALAMI, Fériel, 2006, « Les amendements au code de la famille : une réforme en trompe-l'œil », *Confluences Méditerranée*, n°59, p. 23-30.
- LALONDE, Louise, 2017, « Les juristes et les autres disciplines : l'effet miroir », *TrajEthos*, vol. 6, n°1, p. 71-86.
- LAMOUREUX, Diane, 2014, « Dissonances identitaires », *Politique et Sociétés*, « L'intersectionnalité : dominations, exploitations, résistances et émancipation », vol. 33, n°1, p. 61-75.
- LAMRABET, Asma, 2015, « An Egalitarian Reading of the Concept of khilafah, Wilayah and Qiwwamah », in Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Shrmani and Jan Rimminger, *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, Oneworld: England, p. 65-87.
- LAMRABET, Asma, 2012, « Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane », dans Zahra ALI (dir.), *Féminismes islamiques*, La fabrique : Paris, p. 35-70.
- LANDRY, Jean-Michel, 2016, « Les territoires de Talal Asad. Pouvoir, sécularité, modernité », *L'Homme*, n°217, p. 77-89.
- LANDRY, Jean-Michel, 2010, « Repenser la norme, réinventer l'agencéité : Entretien avec Saba Mahmood », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, n°1, p. 217-231.

- LANGÉVIN, Louise, 2009, « Le Nous femmes et le droit des femmes à l'égalité : analyse de la dissension provoquée par le Projet de loi 63 modifiant la Charte des droits et libertés de la personne du Québec », *Cahiers de l'IREF/UQAM* 19, p. 45-64.
- LANGÉVIN, Louise, 2009, « Réflexions sur la nécessité d'une loi imposant l'analyse comparative entre les sexes au Canada », *Canadian Journal of Political Science /Revue canadienne de science politique*, vol. 42, n°1, p. 139-160.
- LANGÉVIN, Louise, 1995, « Avant-propos. L'influence du féminisme sur le droit au Québec », *Les Cahiers de droit*, vol. 36, n°1, p. 5-8.
- LANGÉVIN, Louise, 1995, « Responsabilité extracontractuelle et harcèlement sexuel : Le modèle d'évaluation est-il neutre ? », *Les Cahiers de droit*, vol. 36, n°1, p. 101-102.
- LAROCHE-GISSEROT, Florance, 1988, « Pratiques de la dot en France au XIXe siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol.43, n°6, p.1440-1447.
- LARZUL, Sylvette, 2009, « Les premières traductions françaises du Coran (XVII^e-XIX^e) », *Archives de sciences sociales des religions*, n°147 Traduire l'intraduisible, p. 147-165.
- LATTE ABDELLAH, Stéphanie, 2010, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, n°46, p. 9-23.
- LATTE ABDELLAH, Stéphanie, 2009, « Féminismes islamiques et post-colonialité au début du XXI^e siècle », *Revue Tiers Monde*, n°209, p. 53-70.
- LAUDOU, Christophe, 2004, « À propos de Judith Butler », *Mouvements*, vol. 36, p. 158-162.
- LAZREG, Marnia, 2010, « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie », trad. Christine Laugier, *Les cahiers du CEDREF*, n°17, p. 73-105.
- Le CHÂTELIER, Alfred, 1910, « Politique musulmane. Lettre à un Conseiller d'État », *Revue du Monde Musulman*, vol. XII, p. 77-81.
- Le COUR-GRANDMAISON, Olivier, 2006, « Les colonies, la loi, les juristes. Du droit colonial », *Droits*, n°43, p. 123-139.
- Le GALL, Josiane, 2003, « Le rapport à l'islam des musulmanes shi'ites libanaises à Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n°3, p. 131-148.
- LEE-GOSSELIN, Hélène, 2009, « Les programmes d'accès à l'égalité- Est-ce une solution adaptée pour l'intégration des minorités visibles et culturelles au travail ? Dans Paul EID (dir.), *Pour une véritable intégration : Droit au travail sans discrimination*, Éditions Fides : Montréal, p. 217-239.
- LE GOFF, Jacques, 2007, « Introduction », dans Mathieu Doat, Jacques Le Goff et Philippe Pédrot (dir.), *Droit et complexité. Pour une nouvelle intelligence du droit vivant*, préface de Mireille Delmas-Marty, PUR : Rennes, p.13-14.
- LEMAIRE, Jean-Georges, 2001, « Divorces à l'eau de rose », *Dialogue*, n°151, p. 3-20.

- LEMAY, Violaine et Michelle, CUMYN, 2016, « La recherche et l'enseignement en faculté de droit : le cœur juridique et la périphérie interdisciplinaire d'une discipline éprouvée », dans Georges Azzaria (dir.), *Les nouveaux chantiers de la doctrine juridique*, Thémis : Montréal, p. 39-94.
- LEMAY, Violaine, 2014-2015, « Entrevue avec Jean-François Gaudreault-DesBiens. Doyen de la Faculté de droit de l'Université de Montréal », *Les Chantiers de la recherche en droit. Revue du programme de doctorat*, vol. 3, p. 13-16.
- LEMAY, Violaine et Benjamin, PRUD'HOMME, 2011, « Former l'apprenti juriste à une approche du droit réflexive, critique et sereinement positiviste : l'heureuse expérience d'une revisite du cours « Fondements du droit » à l'Université de Montréal », *Les Cahiers de droit*, vol. 52, n°3-4, p. 581-617.
- Le MOIGNE, Jean-Louis, 2005, « Liminaire. De la quête des fondements à l'exploration des enracinements des connaissances », dans *Systémique et cognition*, Dunod : Paris, p. 1-39.
- LEMPEN, Karin, 2013, « Droit », dans Catherine Achin et Laure Bereni, *Dictionnaire. Genre et science politique*, p. 190-203.
- LENOIR-ACHDJIAN, ARCAND, Sébastien, Denise HELLY, DRAINVILLE, Isabelle et Michèle VATZ-LAAROUSSI, 2009, « Les difficultés d'insertion en emploi des immigrants du Maghreb au Québec : une question de perspective », *Choix IRPP*, vol. 15, n°3, p. 373-402.
- L'HEUREUX-DUBÉ, Claire, 1995, « La marche vers l'égalité », *Revue canadienne La femme et le droit*, vol.8, p. 275-289.
- LHÉRÉTÉ, Héroïse, 2015, « La solitude du thésard de fond », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n°41, p. 21-22.
- LIAISON SYNDICALE (groupe d'information), 1960, « Un livre sur la guerre d'Algérie », *Bulletin d'information*, n° 19, p. 10-12.
- LILIENFELD, Scott. O, Rachel. AMMIRATI & DAVID, Michal., 2012, « Distinguishing science from pseudoscience in school psychology: Science and scientific thinking as safeguards against human error », *Journal of School Psychology*, vol. 50, n° 7, p. 7-36.
- LINANT DE BELLEFONDS, Yvan, 1962, « La répudiation dans l'Islam d'aujourd'hui », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 14, n°3, p. 521-548.
- LINCOLN, Yvonna S. et Egon G., GUBA, 1985, « 11 Establishing Trustworthiness », in *Naturalist Inquiry*, Sage: Beverly Hill, CA, p. 289-327.
- LOCHAK, Danièle, 2008, « Dualité de sexe et dualité de genre dans les normes juridiques », dans *Mélanges Andrée Lajoie*, Thémis : Montréal, p. 661-689.
- LOCHAK, Danièle, 2004, « La notion de discrimination », *Confluences Méditerranée*, n°48, p. 13-23.
- LOCHAK, Danièle, 1994, « Écrire, se taire...Réflexions sur l'attitude de la doctrine française », *Le Genre Humain*, n°30-31 'Le droit antisémite de Vichy, Seuil : Paris, p. 433-462.
- LOCHAK, Danièle, 1992, « La race une catégorie juridique ? » *Mots*, n° 33, p. 291-303.

- LOCHAK, Danièle, 1989, « La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme », dans *Les usages sociaux du droit*, PUF : Paris, p. 252-285.
- LOCHAK, Danièle, 1995, « For intérieur et liberté de conscience », CURAPP (dir.), *Le for intérieur*, PUF : Paris, p. 180-205.
- LORDE, AUDRE, 2003, « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*, Carouge Éditions Mamamélis : Genève, p. 119-123.
- LORENZI-CIOLDI, Fabio, 1994, « Chapitre 2 L'androcentrisme », dans *Les androgynes*, PUF : Paris, p. 37-50.
- LUGONES, María, [2008] 2019, « La colonialité du genre », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 23 'Épistémologies féministes décoloniales', p. 46-89.
- LUSTE BOULBINA, Seloua, 2013, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, n° 78, p. 19-33.
- LUSTE BOULBINA, Seloua, 2002, « Introduction. intertextualité et double culture : situation des écrivains musulmans maghrébins de langue française », dans Carine Bourget, *Corans et tradition islamique dans la littérature maghrébine*, Karthala : Paris, p. 7-30.
- McCall, Leslie, 2005, « The Complexity of Intersectionality », *Signs*, 30 (3), p. 1771-1800.
- MACÉ, Éric, 2017, « Théoriser l'après-patriarcat : de l'historicité des arrangements de genre », *Travail, Genre et Sociétés* 38, p. 175-179.
- MacKINNON, Catharine, 1983, « Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward a Feminist Jurisprudence », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 8, n°4, p. 656-660.
- MAHFOUDH, Amel, Catherine, MONTGOMERY, RACHEDI, Lilyane et Nadia, STOETZEL, 2010, « (Re)négocier les statuts minoritaires en contexte d'immigration : étude de cas de familles berbères vivant à Montréal », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, vol. 16, n°2, p. 146-174.
- MAHIEDDIN, Mohammed Nahas, 2012, « Le droit patrimonial de la famille dans la législation algérienne », *Les Cahiers du Ladren*, vol. 7, n°1, p. 19-90.
- MAHIEDDIN, Mohammed Nahas, 2005/2006, « L'évolution du droit de la famille en Algérie : nouveautés et modifications apportées par la loi du 4 mai 2005 au Code algérien de la famille du 9 juin 1984 », *L'Année du Maghreb*, p. 97-137.
- MAHIEDDIN, Mohammed Nahas, 2002, « Le droit musulman et l'école de droit d'Alger », dans Nadir Marouf et Faouzi & Khédidja Adel (coord.), *Quel avenir pour l'anthropologie en Algérie ? Actes de Colloque Timimoum, 22, 23, 24 novembre 1999*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC) : Oran (Algérie).
- MAHIOU, Ahmed, 2012, « Les séquences du changement juridique en Algérie. Cinquante ans de droit (1962-2012) », *Insaniyat Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, n°57-58, p. 73-89.

MAHIOU, Ahmed, 1997, « L'État de droit dans le monde arabe-Rapport introductif », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, dans Ahmed Mahiou (dir.), *L'État de droit dans le monde arabe*, CNRS, vol. 34 : Paris, p. 1-25.

MAHIOU, Ahmed, 1996, « Note sur la constitution algérienne du 28 novembre 1996 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXV, p. 479-490.

MAHIOU, Ahmed, 1990, « Table ronde », *Révolution Africaine*, n° du 12 janvier, p. 15-17.

MAHTIS-MOSER, Ursula, 2003, « L'image de « l'Arabe » dans *La chanson française*, Volume La revue des musiques populaires, vol.2, n°2, p. 129-143.

MAILLÉ, Chantal, 2015, « Intégrer la diversité dans l'enseignement, la recherche et la pratique : défis et expériences », dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé, *Le sujet féministe est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Les éditions du remue-ménage : Montréal, p. 249-271.

MAILLÉ, Chantal, 2014, « L'approche intersectionnelle, théorie postcoloniale et questions de différence dans les féminismes anglo-saxons et francophones », *Politique et Sociétés*, vol. 33, n°1 « L'intersectionnalité : dominations, exploitations, résistances et émancipations », p. 41-60.

MANCERON, Gilles, 2009, « L'étrange application de la loi de 1905 dans les colonies » dans Dominique Borne et Benoît Falaizze (dir.), *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie- Amériques XVI^e -XX^e siècle*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières : Paris, p. 101-107.

MANÇO, Altay et Fabienne, FREYENS, 2008, « Connaitre, reconnaître et développer les ressources identitaires des jeunes filles issues de l'immigration musulmane: de la recherché à l'action scolaire préventive », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 34, n°2, p. 399-417.

MARQUES-PEREIRA, Bérengère et Roland, PFEFFERKORN, 2011, « Genre, politiques sociales et citoyenneté : enjeux et recomposition », *Cahiers du Genre*, HS n°2, p. 5-19.

MARTIN, Hélène et Patricia, ROUX, 2015, « Recherches féministes sur l'imbrication des rapports de pouvoir : une contribution à la décolonisation des savoirs », *Nouvelles Questions Féministes* 34 (1), p. 3-13.

MARTINIC, Sergio, 2006, « Chapitre 11. L'analyse structurale de contenu : quelle construction de catégories ? », dans Léopold Paquay et al., *L'analyse qualitative en éducation*, De Boeck Supérieur : Belgique, p. 193-197.

MARZOUKI, Nadia, 2015, « La réception française de l'œuvre de Saba Mahmood et de l'asadisme », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, p. 35-51.

MASSON, Sabine et Léo THIERS-VIDAL, 2002, « Pour un regard féministe matérialiste sur le Queer. Échanges entre une féministe radicale et un homme anti-masculiniste », *Mouvements*, n°20, p. 44-49.

MATHIEU, Nicole-Claude, 2004, « Sexe et genre », dans Hélène Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré et Danièle Senotier, *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^e éd., Presses Universitaires de France : Paris, p. 191-200.

MATHIEU, Nicole-Claude, 1991, « Chapitre V- Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs

interprétations en ethnologie », *L'anatomie politique, catégorisations et idéologie du sexe*, Éditions Côté-femmes : Paris, p. 131-196.

MAYER, Stéphanie et Diane, LAMOUREUX, 2016, « Le féminisme québécois comme mouvement de défense des droits des femmes », *Recherches féministes*, vol. 29, n° 1, p. 91-109.

MAZAMA, Ama, 2003, « Introduction », dans Molefi Kete Asanté, *l'Afrocentricité*, Édition Menaibuc : Paris, p. 3-7.

MAZEAUX, Pierre, 2004, « Le Code civil et la conscience collective française », *Pouvoirs*, n°110, p. 152-159.

Mc ANDREW, Marie, 1993, « L'impact pédagogique de la présence de membres des minorités raciales au sein du personnel scolaire : mythes et réalités », dans Marie Mc Andrew (dir.), *Repères, le pluralisme et l'éducation : Perspectives québécoise*, PUM : Montréal, p. 47-64.

MEHDI, Rubya, 2014, « Strengthening Women's Rights in Contexts of Legal Pluralism. The Example of Mahr (Dower) Practices by Pakistani Muslims in Denmark », in Niamh Reilly, Stacey Sriver (ed.), *Religion, Gender, and The Public Sphere*, Routledge Studies in Religion: New York/London, p. 143-154.

MEHMOOD, Muhammad Ifzal, 2016, « Judicial Separation at the Wife's Initiative: A Study of Redemption (*Hul'*) in Islamic Law and Contemporary Legislation in Pakistan and Malaysia », *Journal of Civil & Legal Sciences*, vol. 5, n° 6, p. 1-8.

MEHMOOD, Muhammad Ifzal & Salman, FAROOQ, 2014, « The *hul'* (Redemption) in Islamic Law and its Practice in Pakistani Courts, A legal Analysis », *Mediterranean Journal of Social Sciences*, vol. 5, n° 3, p. 290-297.

MEINTEL, Dreidre et Claude, GÉLINAS, 2012, « Introduction. Nouveau regard sur la religion et l'intégration », *Diversité urbaine*, vol. 12, n°2, p. 5-11.

MEKKI-BERRADA, Abdelwahed et Cécile, ROUSSEAU, 2011, « Tradition, quête de sens et expériences traumatiques vécues par les réfugiés algériens installés à Montréal », *L'Autre*, vol. 12 « La pensée sauvage », p. 68-76.

MELFA, Daniela, 2009, « À la recherche des voix des « subalternes ». Le cas de Thibar vu à travers des Missionnaires d'Afrique », dans Pierre-Robert BADUEL (dir.), *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*, IMC-Karthala : Tunis/Paris, p. 135-158.

MERAD, ALI, 2001, « Chapitre IV L'authenticité de la Tradition : la méthodologie classique », dans *La Tradition musulmane*, Presses Universitaires de France : Paris, p. 55-95.

MEYNET, Roland, 2015, « Rhétorique biblique, rhétorique de l'énigme », *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 33, n°2, p. 147-180.

MEYNIER, Pierrette et Gilbert, 2011, « L'immigration algérienne en France : histoire et actualité », *Confluences Méditerranée*, n°77, p. 219-234.

MIAILLE, Michel, 1992, « La critique du droit », *Droit et société*, n°20-21 'Une science sociale pour la pratique juridique ?', p. 73-87.

- MICHELAT, Guy, 1975, « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie », *Revue française de sociologie*, vol. 16, n° 2, p. 229-247.
- MIGNOLO, Walter, 2015, « Une cosmopolis à faces multiples : pensée frontalière et cosmopolitisme critique », *Po&sie*, n°152, p. 118-138.
- MIGNOLO, Walter, 2013, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, n°73, p. 181-190.
- MILAN, Pascale-Marie, 2013, « Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. Réflexions de terrain », dans François Laplantine et Deshayes Pierre (dir.), *L'Ethnographie. « Terrain, mondialisation et « nouvelles » écritures de l'anthropologie »*, p.163-184.
- MIR-HOSSEINI, Ziba, 2018, « Vers une égalité de genre : les lois familiales musulmanes et la Charia », Zainah Anwar, *Avis de recherche : Égalité et justice dans les familles musulmanes*, Vinlin Press Sdn Bhd : Malaisie, p. 23- 63.
- MIZOUNI, Najet, 2006, « Citoyenneté et femmes au Maghreb », *NAQD*, n° 22-23, p. 241-260.
- MOHANTY, Chandra Talpade, 1984, « Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Boundary*, vol. 12, n°3 'On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism', p. 333-358.
- MONNOT, Guy, 1994, « L'humanité dans le Coran », *Annuaire de l'école des hautes études*, tome 103, p. 19-29.
- MONTENACH, Ann, 2012, « Introduction », *Rives Méditerranéennes*, n°41 « Agency : un concept opératoire dans les études de genre ? », p. 7-10.
- MORELLE, Marie et Fabrice, RIPOLL, 2009, « Les chercheur-es face aux injustices : l'enquête comme épreuve éthique », *Annales de géographe*, n°665-666 (Justice spéciale), p. 157-168.
- MOSSIÈRE, Géraldine, 2006. « Former un citoyen utile pour le Québec et qui reçoit de ce pays : le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres », *Les Cahiers du GRES*, n°6 (1), p. 45-61.
- MUCCHIELLI, Alex, 2005, « Le développement des méthodes qualitatives et l'approche constructiviste des phénomènes humains », *Recherches Qualitatives 1* (Hors-Série « Actes du Colloque Recherche Qualitative et production de savoirs. UQAM – 12 mai 2004 », p.7-40.
- MULLER, Pierre, 2010, « Référentiel », dans Laurie Bousaguet, Sophie Jacquot et Pauline Raviner (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) : Paris, p.555-562.
- NADJARI, David, 2007, « L'émancipation à « marche forcée » : les Juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Labyrinthe*, n° 28, p.77-89.
- NAJM, Marie-Claude, 2010, « Le sort des répudiations musulmanes dans l'ordre juridique français, Droit et idéologie(s) », *Droit et cultures*, n°59, p. 209-229.
- NASH, Jennifer C., 2008, « Re-Thinking Intersectionality », *Feminist Review* 89, p. 1-15.

- NEUWIRTH, Angelika, 2000, « Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie : À propos de la genèse et de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique », *Arabica*, t. 47, fasc. 2, p. 194-229.
- NOREAU, Pierre, 2009, « Référent religieux et rapport à la normativité : asymétrie des rapports au droit », dans Jean-François Gaudreault-Desbiens (dir.), *Le droit, la religion et le « raisonnable »*, Thémis : Montréal, p. 383-428.
- NOUSS, Alexis, 2015, « Enjeu et fondation des études exiliques ou Portrait de l'exilé », *Socio*, n°5 « Inventer les sciences sociales post-occidentales », p. 241-268.
- NOUSS, Alexis, 2015, « Non-lieu et post-exil », dans *La condition de l'exilé. Penser les migrations contemporaines*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : Paris, p. 107-155.
- N.S.L., 2010, « L'exil », *Études*, p. 233-240.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 2000, « Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, vol. 41, n°3, p. 417-445.
- OLLIVIER, Michelle et Manon, TREMBLAY, 2000, « Introduction », dans *Questionnements féministes et méthodologie de recherche*, Le Harmattan : Paris, p. 7-16.
- OST, François et Michel, van de KERCHOVE, 2000, « De la pyramide au réseau ? Vers un nouveau mode de production du droit ? », *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, vol. 44, p. 1-82.
- OST, François et François, van de KERCHOVE, 1991, « De la scène au balcon. D'où vient la science du droit ? », dans Françoise Chazel et Jacques Commailles (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, L.G.D.J. : Paris, p. 67-80.
- OST, François et François van de KERCHOVE, 1987, « Comment concevoir aujourd'hui la science du droit ? », *Déviance et Société*, vol. 11, n°2, p. 183-193.
- OUATTARA, Fattouma, 2004, « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi » », *Cahiers d'études africaines*, n°175, 2004/3, p. 635-658.
- PAIDAR, Parvin (under the pen name of Mina Modares), 1981, « Women and Shi'ism in Iran » *M/F: A Feminist Journal* 6-7, p. 61-82.
- PAILLÉ, Pierre, 2006, « Lumières et flammes autour de ma petite histoire de la recherche qualitative », *Recherches Qualitatives*, n°26 (1), p. 139-153.
- PAGÉ, Geneviève, 2015, « Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi ? Les femmes blanches et le désir de racisation », dans Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe*, Montréal, Les éditions du remue-ménage : Montréal, p. 134-154.
- PANIKKAR, Raimon, 1984, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Interculturel*, vol. 12, n°1, p. 4-5.
- PAPI, Stéphane, 2017. « Les mariages à la fatiha et le droit français », *Revue du droit des religions*, n°4, p. 129-140.

PAPI, Stéphane, 2016, « Les fattara du ramadhân au Maghreb ou l'hétéropraxie religieuse au prisme des normes sociales et juridiques », *L'Année du Maghreb*, n°14, p. 99-144.

PAPI, Stéphane, 2013, « La « Halâl attitude et l'ordre juridique français », dans Florence Bergeaud-Blackler (dir.), *Le sens du Halal : Une norme dans un marché mondial*, CNRS Éditions : Paris, p. 191-205.

PAPI, Stéphane, 2010, « Le contrôle étatique de l'islam en Algérie : un héritage de l'époque coloniale », *L'Année du Maghreb*, vol. VI « Dossier : Sexe et sexualité au Maghreb. Essais d'ethnographies contemporaines », p. 491-503.

PELS, Dick, 2004, « Strange Standpoints, or How to Define the Situation for Situated Knowledge », in Sandra HARDING (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual & Political Controversies*, Routledge: New York, p. 273-289.

PEÑAFIEL, Ricardo, 2012, « Luttés sociales et subjectivations politiques en Amérique Latine : expropriations, récupérations et réinventions des savoirs sur « soi » *Mouvements*, 72, p. 68-78.

PEREZ, Yves-André, 2008, « La pratique de la recherche-intervention dans les organisations : retour sur les modes de production des connaissances gestionnaires à partir du terrain », *Humanisme et Entreprise*, n°288, p. 101-113.

PFERSMANN, Otto, 2003, « Norme », dans Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Lamy-P.U. F : Paris, p.1079-1083.

PIRÈS, Alvaro P., 1997, « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans Jean Poupard et Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques*, Gaëtan Morin Éditeur : Montréal, p. 113-201.

PISANI, Emmanuel, 2009, « Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 253, p. 29-50.

POIRET, Christian, 2011, « Les processus d'ethnisation et de raci(al)isation dans la France contemporaine », *REMI*, n°27 (1), p. 107-127.

POIRET, Christian 2010, « Comment devient-on « Noire » ? Les processus de minorisation comme violence », dans Abou Ndiaye et Dan Ferrand-Bechmann (dir.), *Violences et société. Regards sociologiques*, Desclée de Brouwer : Paris, p. 195-214.

POPPER, Karl, 1979, « La logique des sciences sociales », dans Theodor W. Odorno, Popper Karl Raimund, Dahrendorf, Ralf, Habermas Jürgen, Albert Hans et Pilot Harald (dir.), T. Adorno-K. Popper. De Vienne à Francfort, *la querelle allemande des sciences sociales*, Éditions Complexe : Paris, p. 76-90.

POUPART, Jean, 1997, « L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques », dans Jean Poupard et al., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal, Gaëtan Morin : Montréal, p. 173-209.

POUILLON, François, 1993, « Simplification ethnique en Afrique du Nord : Maures, Arabes, Berbères (XVIII^e-XX^e siècle », *Cahiers d'études africaines*, vol. 33, n°129, p. 37-49.

PROULX, Jérôme, 2019, « Les recherches qualitatives et validités scientifiques », *Recherches qualitatives*, vol. 38, n°1, p. 53-70.

PROULX, Daniel, 2007, « La dignité : élément essentiel de l'égalité ou cheval de Troie ? », *Barreau du Québec : Les 25 ans de la Charte canadienne des droits et libertés*, Montréal, Éd. Yvon Blais, p. 98-99. p. 95-122.

QUIJANO, Aníbal, 2007, « 'Race' et 'Colonialité' », *Mouvements*, n°51, p. 111-118.

QUIJANO, Aníbal, 2001-2002, « Colonialidad del poder, globalización y democracia », *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, vol.4, n° 7-8 : 1-23.

QUIJANO, Aníbal, 2000, « Colonialidad del Poder y Clasificación Social », *Journal of World Systems Research*, vol. XI, n°2, p. 342-388.

RAMONET, Ignacio, 1999, « Paix en Algérie », *Le Monde Diplomatique*, p.1-1.

RANCIÈRE, Jacques, 1995, « Le tort : politique et police », dans *La mésentente*, Galilée : Paris, p. 43-67.

RANCIÈRE, Jacques, 1973, « Sur la théorie de l'idéologie-Politique d'Althusser » *Homme et la Société*, n°27, p. 31-63.

REBUGHINI, Paola, 2017, « Chapitre 1. Le sujet et la violence : ambivalences de subjectivation », dans Manuel Bouchet, Geoffrey Pieyers et Paola Rebughini (dir.), *Subjectivation et désobjectivation. Autour de Michel Wierviorka*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 33-45.

REDFIELD, R. R. LINTON & HERSKOVITS, M, 1936, « Memorandum on the study of acculturation », *American Anthropologist*, n°38, p. 149-152.

REMY, Jean, 1969, « Innovation et développement des structures. Problèmes que pose l'institutionnalisation », *Lumen Vitae*, vol 24, n°2, p. 201-229.

REVILLARD, Anne, 2009, « Le droit de la famille : outil d'une justice de genre ? Les défenseurs de la cause des femmes face au règlement juridique des conséquences financières du divorce en France et au Québec (1975-2000) », *L'Année sociologique*, vol. 59, p. 345-370.

REVILLARD, Anne, 2006, « Du droit de la famille aux droits des femmes : le patrimoine familial au Québec », *Droit et société*, n°62, p. 95-116.

REVILLARD, Anne et Laure, de VERDALLE, 2006, « Dynamiques du genre (introduction) », *Terrains & Travaux*, n°10 « Dynamiques du genre », p. 3-17.

RICOEUR, Paul, 1990, « Septième étude. Le soi et la visée éthique », dans *Éthique et morale. Soi-même comme un autre*, Le Seuil : Paris, p. 199-236.

RIGAUX, François, 1982, « Le droit au singulier et au pluriel », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n°9, p. 1-61.

RIVOIRE, Jean-Luc et Lorraine BERTAGNA, 2014, « Conflits familiaux et droit collaboratif », *Études*, n°4, p. 41-52.

ROBERT-GUIARD, Claudine, 2015, « Être féministe en contexte colonial dans l'Algérie des années 1930. Les militantes de l'Union française pour le suffrage des femmes », *Revue historique*, n° 673, p. 125-148.

- ROBERT-WANG, Laurent, 2003, « Règle de droit » dans Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Quadrige/Lamy-Puf : Paris, p. 1326-1329.
- RODINSON, Maxime, 2002, « Chapitre I. Qui sont les Arabes? », dans *Les Arabes*, Presses Universitaires de France : Paris, p. 13-52.
- RONDEAU, Karine et Pierre, PAILLÉ, 2016, « L'analyse qualitative pas à pas : gros plan sur le déroulé des opérations analytiques d'une enquête qualitative », *Recherches Qualitatives*, vol. 35, n°1, p. 4-28.
- ROSE, Hilary, 1983, « Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences », *Signs*, n°9 (1), p. 73-90.
- ROULAND, Norbert, 1995, « L'acculturation juridique », dans *L'anthropologie juridique*, Presses Universitaires de France : Paris, p. 88-123.
- ROY, Olivier, 1992, « Les voies de la réislamisation », *Pouvoirs*, n°62, p. 81-92.
- RUFFIOT, André, 1987, « La passion du désamour », *Dialogue*, n°96, p. 60-66.
- RUDMIN, Floyd W., 2003, « Critical History of the Acculturation Psychology of Assimilation, Separation, Integration, and Marginalization », *Review of General Psychology*, vol.7, n°1, p. 1-37.
- SADEK, Gaafar et Salah, BASALAMAH, 2007, « Les débats autour de la traduction du Qur'aniques. Entre jurisprudence et traductologie », *Théologiques*, vol. 15, n°2, p. 89-113.
- SAÏ, Fatima-Zohra, 2012, « Quel statut pour les femmes algériennes dans la 'post colonie' ? », dans Amar Mohand-Ameur et Belgacem Benzenine (dir.), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, Oran/Tunis/Paris, CRASC/IRMC/KARTHALA, p. 141-152.
- SAÏ, Fatima-Zohra, 2010, « La jurisprudence de la Cour suprême et la question du Khul' », *Revue du CIDDEF*, n° 10, p. 30-41.
- SAÏD, Edward, 1993, « Intellectual Exile: Expatriates and Marginals », *Grand Street*, n°47, p. 112-124.
- SAÏDI, Kamel, 2006, « « La réforme du droit algérien. Pérennité et rénovation », *R.I.D.C.*, vol. 58, n°1, p. 119-152.
- SAINT-PROT, Charles, 2012, « Le droit au cœur de l'islam », *Société, Droit et Religion*, n°2, p.143-153.
- SALAH BEY, Mohamed Cherif, 1997, « Le droit de la famille et le dualisme juridique », *RASJEP*, vol. XXXV, n°3, p. 908-923.
- SAMBRON, Diane, 2005, « L'évolution du statut juridique de la femme musulmane à l'époque coloniale », *Histoire de la justice*, n°16, p. 123-142.
- SAMSON, Mélanie, 2008, « Interprétation large et libérale et interprétation contextuelle : convergence ou divergence ? », *Les Cahiers de droit*, vol. 49, n°2, p. 297-318.
- SANDOVAL, Chela, 2011, « Féminisme du tiers-monde états-unis : mouvement social différentiel », *Les Cahiers du CEDREF*, n°18, p. 141-186.

- SANNA, Maria Eleonora et Éleni, VARIKAS, 2011, « Genre, Modernité et 'Colonialité' du pouvoir : penser ensemble les subalternités dissonantes », *Cahiers du Genre*, n°50, p. 5-15.
- SAOUD, Tahar, 2012, « La place de l'islam dans l'Algérie indépendante. La période des présidences Ben Bella et Boumediene comme modèle de référence », dans Amar Mohand-Amer et Belkacem Benzenine (dir.), *Le Maghreb et l'indépendance de l'Algérie*, CRASC/IRMC/Karthala : Oran/Tunis/Paris, p. 115-130.
- SAREHANCE, Fatna, 2004, « Le nouveau code marocain de la famille », *Gazette du Palais*, p. 2-14.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine, 2009, « L'entrevue semi-dirigée », dans Benoît Gauthier (dir.), *Recherche sociale*, 5ème éd., Presses de l'Université du Québec : Québec, p. 337-360.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine, 2007, « Comment peut-on construire un échantillonnage scientifiquement valide », *Recherches Qualitatives*, n°5 Hors-Série « Actes du colloque Recherche qualitative : les questions de l'heure », 101. p. 99-111.
- SAVOIE-ZAJC, Lorraine, 2000, « L'analyse de données qualitatives : pratiques traditionnelle et assistée par le logiciel Nud*IST », *Recherches qualitatives*, n°20, p. 99-123.
- SAYAD, Abdelmalek, 1977, « Les trois « âges » de l'émigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 15, n°1, p. 59-79.
- SCHWARTZ, Seth J., Jennifer B., UNGER, ZAMBOANGA, Byron L., José SZAPOCZNIK, 2010, « Rethinking the Concept of Acculturation », *Psycho*, vol 65, n°4, p. 237-251.
- SCOTT, Joan W., 2009, « Le genre : une catégorie d'analyse toujours utile ? », *Diogène*, n°225, p. 5-14.
- SCOTT, Joan W., 2000 (1988), « Le genre : une catégorie utile d'analyse historique », Jeanne Bistiliat et Christine Verschuur, *Le genre : un outil nécessaire : Introduction à une problématique*, Le Harmattan : Paris, p. 41-67.
- SCOTT, Joan W., 1991, « The Evidence of Experience », *Critical Inquiry*, vol. 17, n°4, p. 773-797.
- SCOTT, Joan, 1988, « Genre: Une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, p. 125-153.
- ŞEFKATLI TUKSAL, Hidyatte, 2014, « Misogynistic Reports in the Hadith Literature. In E. Aslan, M. Hermansen, & E. Medeni (Eds.), *Wiener Islamstudien, Volume 3 « Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians »*, p. 133–154.
- SELZ, Monique, 2002, « L'exil : une métaphore du cheminement analytique », *Le Coq-héron*, n°170, p. 115-125.
- SÉRAPHIN, Gilles, 2012, « Introduction. Familles et rites », *Recherches familiales*, n°9, p. 3-7.
- SERVERIN, Évelyne, 1972, « La sociologie du droit », dans Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Dalloz : Paris, p. 153-162.
- SHAHURUR, Muhammad, 2009, « Chapter Four the Theory of Limits », in *The Qur'an, Morality and Critical Reason*, Brill: Boston, p. 177-218.

- SHOR, Naomi, 1993, « Cet essentialisme qui n'(en) est pas un », trad. Jim Cohen, *Futur antérieur*, Supplément « Féminisme présent », p. 85-109.
- SIMMEL, Georg, 1981, « La sociabilité. Exemple de sociologie pure ou formale », *Sociologie et épistémologie*, Presses universitaires de France : Paris, p. 121-136.
- SMART, Carol C., 1992, « The Woman of Legal Discourse », *Social & Legal Studies*, vol., p. 29-44.
- SMITH, David E. 2001, « The Structure of al-Baqarah », *The Muslim Word* 91, p. 121-136.
- SMITH, Dorothy Edith, 1997, « Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited' » *Signs*, n°22 (2), p. 392-398.
- SMITH, Dorothy Edith, 1994, « Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology », *Sociological Inquiry*, n°44 (1), p. 7-13.
- SONNEVELD, Nadia & Erin, STILES, 2019, « Khul' : Local Contours of a Global Phenomenon », *Islamic Law and Society*, n° 26, p. 1-11.
- SOW, Fatou, 2012, « Mouvements féministes en Afrique », *Revue Tiers monde*, n°209, p. 145-160.
- SPIRE, Alexis, 2003, « Semblables et pourtant différents. La citoyenneté paradoxale des « Français musulmans d'Algérie » en métropole », *Genèses*, n°53, p. 48-68.
- STAKE, Robert. E, 1994, « Cases studies », in N.K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*, Sage: Thousand Oaks, CA: 236-247.
- STILES, Erin E., 2019, « It is Your Right to Buy a Divorce »: Judicial Khul' in Zanzibar », *Islamic Law and Society*, n° 26, p. 12-35.
- SUSSKIND GOLDBERG, Monique, 2007, « Des solutions au problème des femmes agounot », *Pardès*, n°43, p. 207-216.
- TALAHITE, Fatiha, 1995, « z Le pouvoir, les technocrates et le travail des femmes en Algérie », *Futur Antérieur*, n°25/26, p. 77-94.
- TALBI, Mohammed, 1960, « L'islam et le monde moderne », *Politique étrangère*, n°12, p. 101-109.
- TALPADE, Mohanti Chandra, 2009, « Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux », trad. Brigitte Marrec, dans Elsa Dorlin (dir.), *Sexe-race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx, Confrontation », p.149-182.
- TALPADE, Mohanty Chandra, 1984, 1984, « Under Wester Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses », *Boundary*, vol. 12 n°3 On Humanism and the university: The Discourse of Humanism, p. 333-358.
- TALPIS, Jeffrey A., 2009, « L'accommodement raisonnable en droit international privé québécois », dans *Conférence Roger-Comtois*, Éditions Thémis : Montréal, p. 1-75.
- TARAUD, Christelle, 2011, « « Les femmes, le genre et les sexualités dans le Maghreb colonial (1832-1962) », *Clio*, n°33, p. 151-191.

- TAROT, Camille, 2008, « Don et grâce : famille à recomposer ? », *Revue du MAUSS*, n° 32 : 469-494.
- TESCH, Renata, 1992, « Software for qualitative researchers: analysis needs and program capabilities », in N.G. Fielding and R.M. Lee (eds.), *Using Computers in Qualitative Research*, Sage Pub.: Newbury Park, p.16-37.
- THÉRY, Irène, 2004, « Incompatibilité d'humeur: du droit au divorce à la théologie du mariage chez Milton », *Esprit*, vol. 7, n° 306, p. 71-94.
- THEUREAU, Jacques, 1997, « Comment les opératrices participent à la construction des catégories », *Cahiers Langage & Travail*, n°9, p. 5-35.
- THIBIERGE, Catherine, 2013, « Conclusion », dans Catherine Thibierge (dir.), *La densification normative. Découverte d'un processus*, Mare & Martin : Paris, p. 1120-1122.
- THIBIERGE, Catherine, 2008, « Au cœur de la norme : le tracé et la mesure. Pour une distinction entre normes et règles de droit », *Archives de philosophie du droit*, thème « L'égalité », t. 51, p.1101-1153.
- TILLIER, Mathieu, 2015, « Califes, émirs et cadis : le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade », *Bulletin d'études orientales*, LXIII « Le pluralisme judiciaire dans l'islam prémoderne », p. 147-190.
- TOUATI, Aïcha, 2006, « Féministes d'hier et d'aujourd'hui, ou le féminisme à l'épreuve de l'universel » *Nouvelles Questions Féministes*, n°25, p. 108-120.
- TRABELSI, Chédia, 2000, « La problématique de la traduction du Coran : étude comparative de quatre traductions françaises de la sourate « La lumière », *Meta Journal des traducteurs*, vol. 45, n°3, p. 400-411.
- TRIKI-YAMANI, Amina, Marie, Mc ANDREW et EL SHOUBARGI, Sahar, 2011, « Perception du traitement de l'Islam et du monde musulman dans les manuels scolaires d'histoire par des enseignants du secondaire », dans Marie Mc Andrew, Amina Triki-Yamani et Falk Pingel (dir.), *Teaching about Islam and the Muslim World in Canada and Europe : Formal and Real Curriculum*, n° spécial, Contexte The Journal of Educational, Media Memory and Society, vol. 3, n°1, p. 97-117.
- TRIKI-YAMANI, Amina et Marie Mc ANDREW, 2009, « Perception du traitement de l'islam, du monde musulman et des minorités musulmanes par de jeunes musulman(e)s du cégep au Québec », *Diversité urbaine*, vol. 9, n°1, p. 73-94.
- TROPER, Michel, 2011, « Chapitre premier. La contrainte en droit », dans Michel Troper, *Le droit et la nécessité*, Presses Universitaires de France : Paris, p. 7-18.
- TRUDEL, Louis, Claudine SIMARD, VONARX, Nicolas, 2007, « La recherche qualitative est-elle nécessairement exploratoire ? », *Recherches Qualitatives*, n°5 Hors-Série « Actes du colloque Recherche Qualitative : les questions de l'heure », p. 38-45.
- TURKI, Abdelmagid, 1997, « La Muwatta' de Mâlik... étude du malikisme karouannais au IV/Xe siècle ». *Studia Islamica* 2, p. 5-35.
- VACHON, Robert, 1990, « L'étude du pluralisme juridique. Une approche diatopique et dialogale », *Journal of Legal Pluralism an Unofficial Law*, vol. 22. n° 29, p.164-165.

- VALLET, Éric, 2010, « Chapitre 6 : Les femmes et les hommes dans les mondes antiques et médiévaux : les débuts de l'islam », dans Geneviève Dermenjian, Irène Jami, Annie Rouquier et Françoise Thébaud (coord.), *La place des femmes dans l'histoire. Pour une histoire mixte*, Belin : Paris, p. 71-79.
- VANDERLINDEN, Jacques, 2000, « Les droits africains entre positivisme et pluralisme », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, n° 46, p. 279-292.
- VAN DER MAREN, Jean-Marie, 2006, « Chapitre 3 Les recherches qualitatives : des critères variés de qualité en fonction des types de recherche », dans Léopold Paquay, Michel Crahay et Jean-Marie De Ketele (dir.), *L'analyse qualitative en éducation. Des pratiques de recherche aux critères de qualité*, De Boeck Supérieur : Paris, p. 65-80.
- VASQUEZ-BRONFMAN, Ana, 1987, Les avatars de l'« identité culturelle » étudiée chez les exilés politiques », *L'Homme et la société*, n°83, p. 28-40.
- VATIN, Jean-Claude, 1984, « Exotisme et rationalité : à l'origine de l'enseignement du droit en Algérie (1879-1909), dans Jean-Claude Vatin (dir.), *Connaissances du Maghreb*, Paris, Éd. CNRS, 1984, p. 161-183.
- VATZ-LAAROUSSI, Michèle et Naoual, LAAROUSSI, 2014, « Quand les femmes musulmanes interpellent le féminisme québécois. Débats féministes, liberté religieuse et vivre ensemble au Québec », *Journal of Easter Townships Studies/Revue des Cantons-de-l'Est*, n°42, p. 23-41.
- VATZ-LAAROUSSI, Michèle et Lilyane, RACHEDI, 2006, « Les migrants de la mémoire et de l'histoire : des témoins de la culture arabo-musulmane », *Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales Insaniyat*, n°32-33, p. 69-85.
- VATZ-LAAROUSSI, Michèle, Diane LESSARD, MONTEJO, Maria Elisa et Monica, VIANA, 1999, « Quand la recherche féministe s'intéresse aux femmes immigrantes », dans Huguette DAGENAIS (dir.), *Pluralité et convergences : la recherche féministe dans la francophonie*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, p. 335-355.
- VERSCHUUR, Christine, 2009, « L'orientalisme dans les études genre ? Les apports des théories et pratiques des « autres » femmes et organisations de femmes », dans *Vents d'Est, vents d'Ouest. Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*, Graduate Institute Publications : Genève, p. 13-19.
- VIALA, Alexandre, 2011, « Le positivisme juridique : Kelsen et l'héritage kantien », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 67, p. 95-117.
- VIDAL, Jérôme, 2006, « À propos du féminisme, Judith Butler en France : Trouble dans la réception », *Mouvements*, n°47-48, p. 229-239.
- WADUD, Amina, 2010, « L'islam au-delà du patriarcat : une analyse genre du Coran », dans Zainah Anwar (dir.), *Avis de recherche : Égalité et justice dans les familles musulmanes*, Petaling Jaya : Malaisie, p. 93-112.
- WADUD, Amina, 2006, « Introduction », in *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications: Oxford, p.1-13.

- WAKIN, Jeanette, 2003, « Remembering Joseph Schacht (1902-1969) », *Islamic Legal Studies Program*, Harvard Law School, p.1-42.
- WANLIN, Philippe, 2007, « L'analyse de contenu comme méthode d'analyse qualitative d'entretiens : une comparaison entre les traitements manuels et l'utilisation de logiciels » *Recherches Qualitatives*, n°3 (Hors-Série « Actes du colloque Bilan et Perspectives de la recherche qualitative »), p. 250-251. p. 243-272.
- WACHTEL, Nathan, 1974, « L'acculturation », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire l'histoire. Tome I Nouveaux problèmes*, Gallimard : Paris, p. 124-146.
- WEBER, Max, 1965, « Essai sur le sens de la « neutralité axiologique » dans les sciences sociologiques et économiques », dans *Essai sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Éditions Plon : Paris, p. 399-477.
- WEIL, Patrick, 2005, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée », *Histoire de la justice*, n°16, p. 93-109.
- YILMAZ, Ihsan, 2003, « Muslim Alternative Dispute Resolution and Neo-Ijtihad in England », *Alternatives Turkish Journal of International Relations*, vol. 2, n°1, p. 117-138.
- YEFSAH, Abdelkader, 1992, « L'armée et le pouvoir en Algérie de 1962 à 1992 », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 65, n°1, p. 77-95.
- YUVAL-DAVIS, Nira, 2006, « Intersectionality and Feminist Politics », *European Journal of Women's Studies*, n° 13 (3), p. 193-209.
- ZAIDMAN, Claude, 2004, « Introduction », *Cahiers du CEDREF*, vol. 13, n°12 'Genre, travail et migration en Europe', p. 9-22.
- ZAHINER, A.H. Mathias, 2000, « Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā' » dans, Issa J. Boulatta (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, Curzon: Richmond: Curzon, p. 26–55.
- ZAHINER, A.H. Mathias, 1997, « Sura as Guidance and Exhortation: The Composition of Surat al-Nisa », dans Asma Afsaruddin et A.H. Mathias. Zahiner (eds.), *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotoff*, Eisenbrauns: Winona Lake (Indiana), p. 71-85.
- ZANTOUT, Mida R., 2006, « Ḥul ' : Between Past and Present », *Islamic Law and Law of the Muslim World*, n° 08/14, p. 31-56.
- ZEGHAL, Malika, 1997, « La guerre des fatwa-s Gad al-Haqq et Tantawi : les cheikh-s à l'épreuve du pouvoir », *Cahiers de l'Orient*, n°45, p. 81-95.
- ZINE, Mohammed Chaouki, 2009, « Herméneutique et symbole : le ta'wil chez Ibn 'Arabi et quelques auteurs antérieurs », *Bulletin d'études orientales*, tome LVIII, p. 351-384.

Ouvrages

- ABDERRAZIQ, Ali, 1994, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte : Paris.
- ABOU-BAKR, Omeïma (ed.), 2013, *Feminist & Islamic Perspectives. New Horizons of Knowledge and Reform*, Women and Memory Forum: Le Caire.
- ABDUH, Mohammed, 1965, *Exposé de la religion musulmane*. Traduction de Rissalah Attawhid, Librairie orientaliste P. Guethner : Paris.
- AHMED, Leila, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press: Yale.
- ALAWANI, Taha Jâbir, 2010, *Towards A Fiqh For Minorities. Some Basic Reflections*, ITTT: London/Washington.
- AL-BANNA, Gamal, 2013, *L'islam, la liberté, la laïcité : La tribu des « il nous a été rapporté »*, Éditions Le Harmattan : Paris.
- ALCOFF, Linda & Elizabeth. POTTER (eds.), 1993, *Feminist Epistemologies*, Routledge: New York.
- AL-GHAZÂLÎ, Abû-Hâmid, 1998, *Le civisme du musulman. La commanderie du bien et le pourchas du mal*, Creadif livres : Paris.
- ALI, Zahra, 2012, *Féminismes islamiques*, La Découverte, Paris.
- AL-KASANI, Alauddin Masu'd, 2000, *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'*, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi: Beyrouth.
- AL-SANHURI, Nadiyah, Tawfiq, AL-SHAWI, 1992, *Majmu'at Maqalat wa Abhath al-Ustadh al-Doctor 'Abdul-Razzaq al-Sanhuri*, Matba'at al Jami'ah: Caire.
- AMNISTIE Internationale, *Rapport 99*, Londres.
- ARKOUN, Mohammed, 2005, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Librairie philosophique J. Vrin : Paris.
- ARKOUN, Mohammed, 1994, *Pour une critique de la raison arabe*, La Découverte/Institut du monde arabe : Paris.
- ARKOUN, Mohammed, 1989, *Ouvertures sur l'islam*, J. Grancher : Paris.
- ARKOUN, Mohammed, 1984, *Critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose : Paris.
- ARKOUN, Mohammed, 1973, *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve & Larose : Paris.
- ARNAUD, André-Jean, 1991, *La pensée juridique européenne*, PUF : Paris.
- ARNAUD, André-Jean, 1973, *Essai d'analyse structurale du Code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise*, Pichon et Durand-Auzias L.G.D.J. : Paris.
- ARWECK, Elisabeth, Marin D. SRINGER (eds.), 2002, *Theorizing Faith. The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*, The University of Birmingham Press: Birmingham.

- ASAD, Talal, 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University, California.
- AUCLERT, Hubertine, 1900, *Les femmes arabes en Algérie. Polygamie, le coût de l'adultère, durée de la gestion chez les Musulmanes, Féministes au 18è siècle, Où la prostitution est un sacerdoce, les Arabes sans représentation au Parlement*, Société d'Éditions Littéraires : Paris.
- AUSTIN, John Langshaw, 1991, *Quand dire, c'est faire*, Seuil : Paris.
- AZAIÉZ, Mehdi, 2015, *Le contre-discours coranique*, De Gruyter : Berlin.
- BACHELARD, Gaston, 1949, *Rationalisme appliqué*, PUF : Paris.
- BADRAN, Margot, 2009, *Feminism in Islam: Secular and Religious convergences*, Oneworld Publications: Oxford.
- BALTA, Paul et Claudine RULLEAU, 1978, *La stratégie de Boumediene*, Sindbad : Paris.
- BARBER, Johansen, 1999, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill: Leiden/Boston.
- BARDIN, Laurence, 2013, *L'analyse du contenu*, Presses Universitaires de France : Paris.
- BARLAS, Asma, 2002, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, University of Texas Press: Austin.
- BEAUDELAIRE, Charles, 1868, *Les fleurs du mal. Œuvres complètes T.1*, Michel Lévy Frères : Paris.
- BEAUMONT, Valérie, 2011, *L'immigration kabyle à Montréal : vivre sa berbèrité au Québec*, VDM Verlag/Éditions universitaires Européennes : Allemagne.
- BELHASSEN-MAALAOUI, Amel et Paul, EID, 2009, *Pour une véritable intégration : droit au travail sans discrimination*, Montréal, Fides : Montréal.
- BELHASSEN-MAALAOUI, Amel et Darline, RAYMOND, 2009, *La reconnaissance des diplômés et des compétences: difficultés et impacts chez les femmes immigrantes: rapport de recherche-action*, Action travail des femmes du Québec : Montréal.
- BENDEDDOUCHE, Jacqueline, 1973, *Notion de nationalité et nationalité algérienne*, SNED : Alger.
- BENDRISS, Naïma, 2008, *Rapport sur la pratique des mariages forcés au Canada : entrevues avec des intervenant(e)s de première ligne. Une recherche exploratoire menée à Montréal et à Toronto, ministère de la Justice du Canada* : Canada.
- BENNOUNE, Mahfoud, 1999, *Les Algériennes victimes de la société néo-patriarcale. Une étude socio-anthropologique*, Marinoor : Alger.
- BENMELHA, Ghaouti, 1993, *Le droit algérien de la famille*, OPU : Alger.
- BENMELHA, Ghaouti, 1985, *Éléments du droit algérien de la famille. Tome I « Le mariage et sa dissolution »*, Publisud : Paris.
- BENSLAMA, Fethi, 2002, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier : Paris.

- BEN TAÏBI, Mustapha, 2009, *Quelques façons de lire le texte coranique*, Lambert-Lucas : Limoges.
- BENZINE, Rachid et Ismaël, SAIDI, 2017, *Finally, il y a quoi dans le Coran?*, Éditions La Boîte à Pandore, Paris.
- BENZINE, Rachid, 2004, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel : Paris.
- BERGEL, Jean-Louis, 2003, *Théorie générale du droit*, Dalloz : Paris.
- BERGSON, Henri, 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF : Paris.
- BERQUE, Jacques, 1993, *Relire le Coran*, Albin Michel : Paris.
- BHABHA, Homi, 2007, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Payot : Paris.
- BIANQUIS, Thierry, 1986, *La famille arabe médiévale*, Armand Colin : Paris.
- BLANC, François-Paul, 2007, *Le droit musulman : Connaissance du droit*, Dalloz : Paris.
- BLOOR, Michael, & Fiona, WOOD, 2006, *Keywords in Qualitative Methods: A Vocabulary of Research Concepts*, Sage: London.
- BONTEMS, Claude, 2014, *Le droit musulman algérien à l'époque coloniale. De l'invention à la codification*, Slatkine Érudition : Genève.
- BOTTINI, Éléonore, Pierre, BRUNET et ZEVOUNOU, Lionel (dir.), 2014, *Usages de l'interdisciplinarité en droit*, Presses universitaires de Paris Ouest : Nanterre.
- BOTIVEAU, Bernard, 1993, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Karthala-Iremam : Paris.
- BOUAMAMA, Saïd, 2000, *Algérie les racines de l'intégrisme*, Éditions EPO : Bruxelles.
- BOURDIEU, Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité. Raisons d'agir* : Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Seuil : Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil : Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1996, *Sur la télévision*, Liber-Raisons d'Agir : Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil : Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1993, *La misère du monde*, Seuil : Paris.
- BOUSQUET, George-Henri et Léon. BERCHER, 1953, *Le statut personnel en droit musulman hanéfite*, Sirey : Paris.
- BROWN, Jonathan, 2007, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim. The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*, Brill: Leiden/Boston.
- BRUGER, Fabienne, 2014, *Le sexe de la sollicitude*, Le Bord de l'eau : Lormont.
- BUTLER, Judith, 2005, *Humain, inhumain : le travail critique des normes-Entretiens*, Amsterdam : Paris.
- BUTLER, Judith, 2005, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte : Paris.

- CAMAU, Michel, 1971, *La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique : Paris.
- CARBONNIER, Jean, 1972, *Sociologie juridique*, Librairie Armand Colin : Paris.
- CARON-VERSCHAVE, Laurence et Yves, FERROUL, 2015, *Mariage d'amour n'a que 100 ans*, Odile Jacob : Paris.
- CERES (Comité d'éthique de la recherche en santé), CPER (Comité pluri-facultaire d'éthique de la recherche) et CERAS (Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences), 2014, *Guide d'information sur le consentement libre, éclairé et continu*, Université de Montréal : Montréal.
- CÉSARI, Jocelyne, 2004, *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, Éditions La Découverte : Paris.
- CHAKRAVORTI SPIVAK, Gayatri, 2009, *Les subalternes peuvent-elles parler?* Éditions Amsterdam : Paris.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, 2009, *En d'autres mondes, en d'autres mots : Essais de politique culturelle*, Payot : Paris.
- CHARAUDEAU, Patrick, 2005, *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, Vuibert : Paris.
- CHARPENTIER, Michèle, Anne, QUIÉNART, VATZ-LAAROUSSI, Michèle et Lilyane, RACHÉDI (dir.), *Les femmes âgées immigrantes et le rapport au vieillissement*, 2011-2015,
- CHAUDHURI, Maiyatee et Sunder Rajan RAJESWARI (eds.) 2005, *Feminism in India (Issues in Contemporary India)*, Zed Books: London.
- CHAUDHURI, Nupur et Margareth, STROBEL (eds.), 1992, *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Indiana University Press: Indiana.
- CHICHA, Marie-Thérèse et Éric, CHAREST, 2013, *Le Québec et les programmes d'accès à l'égalité : un rendez-vous manqué? Analyse critique de l'évolution des programmes d'accès à l'égalité depuis 1985*, CEETUM : Montréal.
- CHRYSSIDES, George D. & Stephen E., GREGG, 2019, *The Insider/Outsider Debate. New Perspectives in the Study of Religion*, University of Birmingham and York St John University: UK.
- COLLINS, Patricia H., 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge: New York.
- COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE (CDPDJ), 2011, *Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés : rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences*, Montréal, Gouvernement du Québec : Montréal.
- CONSEIL INTERCULTUREL DE MONTRÉAL, 2011, *Avis sur le programme d'accès à l'égalité en emploi de la Ville de Montréal : les obstacles au recrutement, à l'intégration et à la promotion des minorités visibles et des minorités ethniques*, Montréal, Ville de Montréal : Montréal.
- CORNU, Gérard, 2011, *Vocabulaire juridique*, PUF : Paris.
- CRAPON de CAPRONA, Pierre, 1981, *Le Coran: aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*, Publications orientalistes de France : Paris.

- CRONE, Patricia & Martin, HINDS, 1986, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press: Cambridge.
- CUYPERS, Michel, 2011, La composition du Coran. Nazm al-Qur'ân. Rhétorique sémique IX, Éditions J. Gabalda et Cie : France.
- CUYPERS, Michel, 2007, *Le Festin. Une lecture de la sourate Mā'ida*, Lethielleux : Paris.
- DELEUZE, Gilles et Félix, GUATTARI, 1972, *L'Anti-Œdipe*, Minuit : Paris.
- DELPHY, Christine, 1998, L'ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat, Éditions Syllepse : Paris.
- DELTOMBE, Thomas, 2005, L'islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005, Éditions La Découverte : Paris.
- DE PRÉMARE, Alfred-Louis, 2004, Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui, Tétraèdre : Paris.
- DENEULT, Alain, 2020, *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*, Lux éditeurs : Montréal.
- DESROSIÈRES, Alain, 1993, La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique, La Découverte : Paris.
- DEVEREUX, Raymond, 1980, De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Flammarion : Paris.
- DEVEREUX, Raymond, 1967, La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement, Payot : Paris.
- D.R.A.P.D.G.R.I (direction de la recherche et de l'analyse prospective et direction générale des relations interculturelles), 2006, *Pour la pleine participation des Québécoises et des Québécois des communautés culturelles. Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination. Caractéristiques de la population des communautés culturelles. Statistiques*, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles : Québec.
- Du BOIS, William Edward Burghardt 2007, *Les Âmes du peuple noir*, La Découverte : Paris.
- DUPRET, Baudoin, 2014, La charia : Des sources à la pratique, un concept pluriel, La Découverte : Paris.
- ECO, Umberto, 2006, Dire presque la même chose. Expériences de traduction, Grasset : Paris.
- EID, Paul, Meisson, AZZARIA et QUÉRAT, Marion (coll.), 2012, Mesurer la discrimination à l'embauche subie par les minorités racisées : résultats d'un « testing » mené dans le grand Montréal, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse : Montréal.
- ÉLIAS, Norbert, 1983, *Engagement et distanciation*, Fayard : Paris.
- ESACK, Farid, 1997, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford, Oneworld Publications: Oxford.
- FAZLUR RAHMAN, Muhammad, 1984, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press: Chicago,
- FALZLUR RAHMAN, Muhammad, 1966, *Islam*, Weidenfeld & Nicolson publishing: G.-B.

- FANON, Frantz, 2012, *L'An V de la révolution algérienne*, Talantikit : Bejaïa (Algérie).
- FERRIÉ, Jean-Noël, 2004, *Le régime de la civilité en Égypte. Public et réislamisation*, CNRS : Paris.
- FILALI-ANSARY, Abdou, 2003, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte : Paris.
- FLORY, Maurice & HENRY, Jean-Robert (dir.), 1989, *L'enseignement du droit musulman*, Éditions du Centre national de la Recherche Scientifique : Paris.
- FORRAY, Vincent et Simon, PIMONT, 2017, *Décrire le droit...et le transformer – Essai sur la déécriture du droit*, Dalloz : Paris.
- FOURNIER, Pascale, 2013, *Mariages musulmans, tribunaux d'Occident. Les transplantations juridiques et le regard du droit*, Presses de Sciences Po : Paris, p. 235-240.
- GADAMER, Hans-Georg, 1996, *La philosophie herméneutique*, PUF : Paris.
- GADAMER, Hans-Georg, 1976, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Grondin Jean et Gilbert Merlio, Seuil : Paris.
- GARDET, Louis, 1970, *L'islam religion et communauté*, Desclée de Brouwer : Paris.
- GARNIER, René-Charles, 1911, *La conquête de l'Islam par les femmes*, Conférence faite à la Société normande de géographie du 29 novembre 1910, Imprimerie Gagniard : Rouen.
- GAUCHET, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard : Paris.
- GAUDET, Stéphanie et Dominique ROBERT, 2018, *L'aventure de la recherche qualitative : du questionnement à la rédaction scientifique*, PUO : Ottawa.
- GILLIOT, Claude, 1990, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Librairie Philosophique J. Vrin : Paris.
- GOBILLOT, Geneviève, 2000, *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale : Le Caire.
- GOFFMAN, Erwin, 1975, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit : Paris.
- GOLDSTEIN, Gérald, 1996, *De l'exception d'ordre public aux règles d'application nécessaire : étude du rattachement substantiel impératif en droit international privé canadien*, Thémis : Montréal.
- HALL, Stuart, 2007, *Identités et cultures*, articles réunis par Maxime Cervulle, Éditions Amsterdam : Paris.
- HALLAQ, Wael. B., 2000, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press: Cambridge.
- HANOTEAU, Adolphe et Aristide Horace, LETOURNEUX, 1883, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 tomes, L'imprimerie nationale : Paris.

- HARAWAY, Donna, 2007, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Exils Ed. : Paris.
- HART, Herbert Lionel Adolphus, 2006, *Le concept de droit*, 2^{ème} éd., Facultés Universitaires Saint-Louis : Bruxelles.
- HASSAN, Riffat, 1989, *Sélection d'articles de Riffat Hassan. Recueils et Compilations*, Éditions Grabels/FSLM: Montpellier.
- HENRY, Jean-Robert, 1979, *La Doctrine coloniale du droit musulman algérien. Bibliographie systématique et introduction critique*, Éd. du C.N.R.S. : Paris.
- HIERNAUX, Jean-Pierre, 1977, *L'institution culturelle II, Méthode de description structurale*, PUF : Paris.
- HELLY, Denise, Michèle VATZ-LAAROUSSI, Lilyane RACHÉDI, 2011, *Transmission culturelle aux enfants par de jeunes couples immigrants*, Montréal, Québec, Sherbrooke, Immigration et métropoles : Sherbrooke.
- HÉRITIER, Françoise, 1996, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob : Paris.
- HÉRITIER, Françoise, 1981, *L'exercice de la parenté*, Éditions EHESS : Paris.
- HIRATA, Hélène, Le DOURÉ, Hélène et Danièle, SEMOTIER (dir.), 2004, *Dictionnaire critique du féminisme*, 2^{ème} éd., 2004, PUF : Paris.
- HOUNTONDJI, Paulin J., (éd.), 1994, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Karthala : Paris.
- IBRAHIM, Ahmed Fekry, 2015, *Pragmatism in Islamic Law: A Social and Intellectual History*, Syracuse University Press: New-York.
- IQBAL, Mohammed, 1996, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Paris, Éd. Du Rocher: Paris.
- JABBOUR, Elias J., 1993, *Sulha: Palestinian Traditional Peacemaking Process*, House of Hope Publications: Jerusalem.
- JONES, Amelia, 2000, *Performing the subject, désublimation du masculin*, University Of Minnesota: Minneapolis.
- KALÂBÂDHÎ, 1981, *Traité du soufisme*, Sindbad : Paris.
- KANOUTÉ, Fasal et Gina, LAFORTUNE (dir.), 2014, *L'intégration des familles d'origine immigrante : les enjeux sociosanitaires et scolaires*, Les Presses de l'Université de Montréal : Montréal.
- KAUFMANN, Jean-Claude, 2011, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien compréhensif*, Armand Colin : Paris.
- KEGAN GARDINER, Judith, 1995, *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, Chicago, University of Illinois Press: Chicago.
- KELSEN, Hans, 1996, *Théorie générale des normes*, Presses Universitaires de France : Paris.
- KELSEN, Hans, 1962, *Théorie pure du droit*, Dalloz, Paris.

- KENNEDY, Hugh & Judy, AHOLA (eds.), 2008, *Al-Tabari: A Medieval Muslim Historian and His Work*, Darwin Press, Princeton.
- KEPEL, Gilles, 2000, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard : Paris.
- LABELLE, Micheline, 2010, *Racisme et antiracisme au Québec : discours et déclinaisons*, Presses de l'université du Québec : Québec.
- LABELLE, Micheline, François ROCHER et ANTONIUS Rachad, 2009, *Immigration, diversité et sécurité : Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec*, Montréal, Presses de l'Université du Québec : Montréal.
- LALAMI, Feriel, 2012, *Les Algériennes contre le code la famille, la lutte pour l'égalité*, Presses de Sciences Po : Paris.
- LAPLANTINE, François, 2011, *L'anthropologue*, P.U.F. : Paris.
- LAOUST, Henri, 1939, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya : canoniste hanbalite, né à Harrân en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*, Institut français d'archéologie orientale : Paris.
- LATOUR, Bruno, 2006, *Changer de société- Refaire de la sociologie*, Éditions de la Découverte : Paris.
- LAVOREL, Sabine, 2005, *Les constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique*, Presses de l'Université du Québec : Montréal.
- LAZALI, Karima, 2018, *Le trauma colonial. Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie*, La Découverte : Paris.
- Le COUR-GRANDMAISON, Olivier, 2010, *De l'indigénat. Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial algérien en Algérie et dans l'Empire français*, Éditions Zones : Paris.
- Le COUR-GRANDMAISON, Olivier, 2005, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard : Paris.
- Le GALL, Josiane et Deirdre MEINTEL (Dir.), 2015. *Quand la famille vient d'ici et d'ailleurs. Transmission identitaire et culturelle*, Presses de l'Université de Laval : Québec.
- Le MOIGNE, Jean-Louis, 2007, *Les épistémologies constructivistes*, PUF : Paris.
- LÉTOURNEAU, Jocelyn, 2006, *Le Coffre à outils du chercheur débutant. Guide d'initiation au travail intellectuel*, Montréal, Les éditions Boréal : Montréal.
- LEVINAS, Emmanuel, 1990, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche : Paris.
- LEVINAS, Emmanuel, 1977, *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit : Paris.
- LINANT de BELLEFONDS, Yvon, 1963, *Traité de droit musulman comparé, T.II « Le mariage, la dissolution du mariage »*, Mouton : Paris.
- LOCHAK, Danièle, 2010, *Le droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, P.U.F. : Paris.

LUGONES, María, 2003, *Pilgrimages/Peregrinates. Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield: New York.

LUSTE BOULBINA, Seloua, 2015, *L'Afrique et ses fantômes : écrire l'après*, Présence africaine : Paris.

MacKINNON, Catharine, 2005, *Le Féminisme irréductible*, Conférences sur la vie et le droit, Antoinette Fouqué : Paris.

MacKINNON, Catharine A., 1989, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press: Cambridge/Massachusetts.

Mc ANDREW, Marie et al., 2015, *La réussite scolaire des élèves issus de l'immigration: dix ans de recherche et d'intervention au Québec*, Les Presses de l'Université de Montréal : Montréal.

MAHMOOD, Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte : Paris.

MAILLE, Michel, 1976, *Une introduction critique au droit*, François Maspero : Paris.

MARTIN, Xavier, 2003, *Mythologie du Code Napoléon. Aux soubassements de la France moderne*, Dominique Martin Morin : Bouère.

MAUNIER, Roger, *La loi française et la coutume indigène en Algérie*, Domat-Montchrestien : Paris.

Mc KLINTOCK, Ann, 1994, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, Routledge: New York.

MEINTEL, Deirdre et Josiane, Le GALL, 1995, *Les jeunes d'origine immigrée. Rapports familiaux et transitions de vie. Le cas des jeunes Chiliens, Grecs, Portugais, Salvadoriens et Vietnamiens*, Gouvernement du Québec, ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Direction des communications : Québec.

MERAD, Ali, 1998, *L'Exégèse du Coran*, P.U.F. : Paris.

MERAD, Ali, 1967, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton & Cie : Paris.

MERNISSI, Fatima, 1989, *Le prophète et les femmes. Le harem politique*, Albin Michel : Paris.

MEYNET, Roland, Louis, POUZET, Naïla, FAROUKI et Ahyef SINNO, 1998, *Rhétorique sémitique, textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Université Saint-Joseph Beyrouth Cerf : Paris.

MEYNIER, Gilbert et Mohamed, HARBI, 2004, *Une histoire du FLN. Documents et histoire, 1954-1962*, Fayard : Paris.

MEZGHANI, Ali et Kalthoum, MEZIOU-DORAÏ, 2006, *Égalité entre hommes et femmes en matière successorale*, Sud Éditions : Tunis.

MILLIOT, Louis, 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Recueil Sirey : Paris.

MONBOURQUETTE, Jean, 1994, *Groupe d'entraide pour personnes séparées/divorcées*, Novalis : Montréal.

- MORENO AL-AJAMI, Cyrille, 2017, *Que dit vraiment le Coran*, Éditions Zénith : Paris.
- MORENO, Cyrille, 2016, *Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques*, Université de Strasbourg : France.
- MORIN, Edgar, 2008, *La Complexité humaine*, Flammarion : Paris.
- MORIN, Edgar, 1990, *Science avec conscience*, Seuil : Paris.
- MUCCHIELLI, Roger, 2006, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, ESF : Issy-Les-Moulineaux.
- MUCCHIELLI, Alex, 1991, *Les méthodes qualitatives*, Presses Universitaires de France : Paris.
- NAJI EL MEKKAOUI, Rajaa, 2009, *La moudawanah : le référentiel et le conventionnel en harmonie. T.1, Le mariage et la filiation*, Bouregreg : Rabat.
- NASR, Seyyed Hossein, 1993, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, L'Âge d'homme : Lausanne.
- NÖLDEKE, Théodore, 2013, *The History of the Qur'an*, Brill: Leiden.
- NOUSS, Alexis, 2015, *La condition de l'exilé : Penser les migrations contemporaines*, Maison des Sciences de l'Homme : Paris.
- NOREAU, Pierre et al., 2003, *Le droit en partage. Le monde juridique face à la diversité ethnoculturelle*, Thémis : Montréal.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Academia Bruylant : Louvain-La-Neuve.
- OLLIVIER, Michèle et Manon, TREMBLAY, 2000, *Questionnements féministes et méthodologie de recherche*, Le Harmattan : Paris.
- OSMANI, Farida, 2007, *Rêves brisés : typologies des violences faites aux femmes arabes et aux femmes musulmanes : enquête exploratoire à Montréal*, Fédération des femmes du Québec : Montréal.
- OST, François et Michel, van de KERCHOVE, 2002, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie didactique du droit*, Presses des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles,
- PAILLÉ, Pierre et Alex, MUCCHIELLI, 2010, *L'Analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Armand Colin : Paris.
- PAILLÉ, Pierre, 1991, *Procédures systématiques pour l'élaboration d'un guide d'entrevue semi-directive : un modèle et une illustration*, Communication présentée au Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, Université de Sherbrooke : Sherbrooke.
- PATEMAN, Carole, 1988, *Sexual Contract*, Stanford University Press: California.
- PERIN, Jean-François, Dominique, MANAÏ, ROTH, Robert et Pierre, GUIBENTIF, 1979, *Pour une théorie de la connaissance juridique*, Librairie Droz : Genève.
- PINTO, Roger et Madeleine GRAWITZ, 1971, *Méthodes des sciences sociales*, Librairie Dalloz : Paris.

- POLANYI, Michael, 1957, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge: London.
- POPPER, Karl R., 2006 (1963), *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Payot : Paris.
- POWERS LAW, David, 2002, *Society and Culture in the Maghrib 1300-1500*, Cambridge University Press: Cambridge.
- QUERRY, Amédée, 1892, *Droit musulman : recueil de lois concernant les musulmans schyites*, vol.2, Maisonneuve : Paris.
- RACHEDI, Lilyane, 2008, *L'écriture comme espace d'insertion et de citoyenneté pour les immigrants. Parcours migratoires et stratégies identitaires des écrivains maghrébins au Québec*, Presses de l'Université du Québec : Montréal.
- RANCIÈRE, Jacques, 2000, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique : Paris.
- RANCIÈRE, Jacques, 1995, *La méésentente*, Galilée : Paris.
- RENAUD, Jean, 1997, et al., 1997, *Les grands voisinages ethniques dans la région de Montréal en 1991 : une nouvelle approche de l'écologie factorielle*, Gouvernement du Québec, Ministère des Relations avec les citoyens et de l'immigration : Québec.
- ROBERT-GUIARD, Robert, 2009, *Des Européennes en situation coloniale. Algérie 1830-1962*, Publications de l'Université de Provence : Aix-en-Provence.
- ROUSSEAU, Cécile et al., 1997, *Impact des séparations familiales prolongées sur la santé mentale des réfugiés*, Rapport de recherche : CQRS.
- SAAD, Abdelaziz, 1986, *Le mariage et le divorce en droit algérien*, OPU : Alger (en langue arabe).
- SAID, Edward W., 1979, *Orientalism*, Vintage Books: New York.
- SAINT-BLANCAT, Chantal, 1997, *L'islam de la diaspora*, Bayard : Paris.
- SARAT, Austin & Thomas R., KEARNS (eds.), 1993, *Law in Everyday Life*, The University of Michigan Press, The Amherst Series in Law, Jurisprudence and Social Thought: Michigan.
- SCHACHT, Joseph, 1999, *Introduction au droit musulman*, Éditions Maisonneuve et Larose : Paris.
- SCOTT, Joan W., 2012, *De l'utilité du genre*, Fayard : Paris.
- SCOTT, Joan W., 1998, *La citoyenneté paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Albin Michel : Paris.
- SHAHROUR, Mohamed, 2009, *The Qur'an, Morality and Critical Reason. The Essential Muhammad Shahrur*, Brill: Leiden/Boston.
- SHARABI, Hisham Bashir, 1996, *Le Néopatriarcat*, Mercure de France : Paris.
- SIBONY, Daniel, 2001, *Psychanalyse et Judaïsme : Questions de transmission*, Flammarion : Paris.

- SMITH, Dorothy, 1990, *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Northeastern University Press: Boston.
- SONNEVELD, Nadia, 2012, *Khul' divorce in Egypt: public debates, judicial practices, and everyday life*, The American University in Cairo Press: Le Caire.
- SOURDEL, Dominique, 1988, *L'Islam*, Presses universitaires de France : France.
- ROBINSON, Neal, 2003, *Discovering the Quran: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM-Canterbury Press: London.
- TALBI, Mohammed, 2010, *Afin que mon cœur se rassure*, Nirvana Éditions : France/Tunis.
- TARDIF, Guy, 1974, *Police et politique au Québec*, L'Aurore : Montréal.
- TESCH, Renata, 1990, *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*, The Falmer Press: New York.
- THÉRY, Irène, 1993, *Le démariage : justice et vie privée*, Odile Jacob : Paris.
- TODOROV, Tzvetan, 1996, *L'homme dépaycé*, Le Seuil : Paris.
- TRIKI-YAMANI, Amina, 2007, *La perception du traitement curriculaire de l'islam, du monde musulman et des minorités musulmanes par de jeunes musulman(e)s du cégep au Québec*, Rapport de stage postdoctoral, Université de Montréal : Montréal.
- TRONQUOY, Philippe, 2002, *Développement et mondialisation*, *Les Cahiers français* n°310: Paris.
- TYAN, Émile, 1960, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Brill : Leiden.
- van CAMPENHOUDT, Luc, Jacques, MARQUET et QUIVY, Raymond, 2017, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod: Paris.
- VATZ LAAROUSSI, Micheline, 2009, *Mobilités, réseaux et résilience : le cas des familles immigrantes et réfugiées au Québec*, Presses de l'Université du Québec : Québec.
- VATZ-LAAROUSSI, Michèle, 2001, *Le familial au cœur de l'immigration : les stratégies de citoyenneté des familles immigrantes au Québec et en France*, Paris, Le Harmattan : Paris.
- WADUD, Amina, 2006, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications: Oxford.
- WADUD, Amina, 1999, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press: New York.
- WEBER, Max, 1919, *Le savant et le politique*, Union Générale d'Éditions : Paris.
- WEIL, Patrick, 2005, *Qu'est-ce qu'un Français ? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Gallimard : Paris.
- WITTIG, Monique, 2013, *La pensée straight*, Éditions Amsterdam : Paris.

ZEGHAL, Malika, 1996, Gardiens de l'islam, les oulémas d'al Azahar dans l'Égypte contemporaine, Presses de science po. : Paris.

ZEIN ED-DINE, A., 1993, *Sahih Al-Boukhari*, T. 2, Dar Al-Kutub Al-Ilminya: Beyrouth.

ZEYS, Ernest, 1885, Traité de droit musulman algérien : (école malékite). Spécialement rédigé sur le cours oral fait à l'école de droit d'Alger à l'usage des candidats au certificat inférieur de législation algérienne et de coutumes indigènes, vol. I, Adolphe Jourdain Libraire-éditeur : Alger.

ZIMMERMANN, Francis, 1993, *Enquête sur la parenté*, PUF : Paris.

ZWAHLEN, Mary, 1981, Le divorce en Turquie : contribution à l'étude de la réception du Code civil suisse, Librairie Droz : Genève.

ANNEXES

ANNEXE I : Lexique de Meynet pour l'analyse rhétorique

(Meynet, 2015 : 37-38)

Les niveaux « inférieurs » (ou non autonomes)

« TERME	le terme correspond en général à un « lexème », ou mot qui appartient au lexique : substantif, adjectif, verbe, adverbe.
MEMBRE	le membre est un syntagme, ou groupe de « termes » liés entre eux par des rapports syntaxiques étroits. Le « membre » est l'unité rhétorique minimale; il peut arriver que le membre comporte un seul terme (le terme d'origine grecque est « stique »).
SEGMENT	le segment comprend un, deux ou trois membres; on parlera de segment « unimembre » (le terme d'origine grecque est « monostique »), de segment « bimembre » (ou « distique ») et de segment « trimembre » (ou « tristique »).
MORCEAU	le morceau comprend un, deux ou trois segments.
PARTIE	la partie comprend un, deux ou trois morceaux.

Les niveaux « supérieurs » (ou autonomes)

Ils sont tous formés soit d'une, soit de plusieurs unités du niveau précédent.

PASSAGE	le passage – l'équivalent de la « péricope » des exégètes – est formé d'une ou de plusieurs parties.
SÉQUENCE	la séquence est formée d'un ou de plusieurs passages.
SECTION	la section est formée d'une ou de plusieurs séquences.
LIVRE	enfin le livre est formé d'une ou de plusieurs sections.

Il est quelquefois nécessaire d'avoir recours aux niveaux intermédiaires de la « sous-partie », de la « sous-séquence » et de la « sous-section »; ces unités intermédiaires ont la même définition que la partie, la séquence et la section.

VERSANT ensemble textuel qui précède ou qui suit le centre d'une construction; si le centre est bipartite, le versant correspond à chacune des deux moitiés de la construction. » (p.37-38).

Symétries totales

CONSTRUCTION figure de composition où les unités en rapport deux à deux sont
PARALLÈLES disposées de manière parallèle : ABCD | A'B'C'D'E'.

Quand deux unités parallèles entre elles encadrent un élément unique, on parle de parallélisme pour désigner la symétrie entre ces deux unités, mais on considère l'ensemble (l'unité de niveau supérieur) comme une construction concentrique : A|x|A'.

Pour « construction parallèle » on dit aussi « parallélisme » (qui s'oppose à « concentrisme »).

CONSTRUCTION figure de composition où les unités en rapport deux à deux
SPÉCULAIRE sont disposées de manière antiparallèle ou « en miroir » :

ABCDE | E'D'C'B'A'.

Comme la construction parallèle, la construction spéculaire n'a pas de centre; comme la construction concentrique, les éléments en rapport se correspondent en miroir.

Quand la construction ne comprend que quatre unités, on parle aussi de « chiasme » : AB| B'A'.

CONSTRUCTION figure de composition où les unités symétriques sont disposées de
CONCENTRIQUE manière concentrique : ABCDE |x| E'D'C'B'A', autour d'un élément central (cet élément peut être une unité de l'un quelconque des niveaux de l'organisation textuelle).

Pour « construction concentrique », on peut dire aussi « concentrisme » (qui s'oppose à « parallélisme »).

Symétries partielles

TERMES INITIAUX termes ou syntagmes identiques ou semblables qui marquent le début d'unités textuelles symétriques; l'«anaphore » de la rhétorique classique.

TERMES FINAUX	termes ou syntagmes identiques ou semblables qui marquent la fin d'unités textuelles symétriques, l'« épiphore » de la rhétorique classique.
TERMES EXTRÊMES	termes ou syntagmes identiques ou semblables qui marquent les extrémités d'une unité textuelle; « inclusion » de l'exégèse traditionnelle.
TERMES MÉDIANS	termes ou syntagmes identiques ou semblables qui marquent la fin d'une unité textuelle et le début de l'unité qui lui est symétrique; le « mot-crochet » ou « mot-agrafe » de l'exégèse traditionnelle.
TERMES CENTRAUX	termes ou syntagmes identiques ou semblables qui marquent les centres de deux unités textuelles symétriques. »

ANNEXE II : Principales règles d'écriture

(Meynet, 2015: 39)

« À l'intérieur du membre, les termes sont généralement séparés par des blancs;

Chaque membre est généralement réécrit sur une seule ligne;

Les segments sont séparés par une ligne blanche;

Les morceaux sont séparés par une ligne discontinue;

La partie est délimitée par deux filets; il en va de même pour les sous-parties.

À l'intérieur du passage, les parties sont encadrés (sauf si elles sont très courtes, comme une introduction ou une conclusion); les éventuelles sous-parties sont disposées dans des cadres contigus;

À l'intérieur de la séquence ou de la sous-séquence, les passages, réécrits en prose, sont disposés dans des cadres séparés par une ligne blanche;

À l'intérieur de la séquence, les passages d'une sous-séquence sont disposés dans des cadres contigus. »

ANNEXE III : Canevas d'entretien

Questions descriptives

1. À quelle date remonte votre divorce ?
2. Avez-vous vécu une séparation préalable ?
3. Pouvez-vous me décrire une journée de votre vie depuis le divorce ?
 - a. Les obstacles rencontrés
 - b. Les stratégies pour les surmonter
 - c. L'aide rencontrée

Questions de clarification des sentiments

4. Comment étaient vos relations avec votre époux avant de décider du divorce ?
5. Avec du recul, quels sont vos sentiments vis-à-vis de la décision prise ?

Questions intimes

6. Comment vous vous êtes mariée?
 - i. Mariage arrangé
 - ii. Mariage d'amour
7. Quel est votre rapport à l'islam ? Comment concevez-vous la religion dans votre vie de tous les jours ?
8. Comment était organisé votre mariage religieux ?
9. Comment aviez-vous fait votre divorce religieux ?
 - i. Seuls ?
 - ii. Devant témoins ?
 - iii. Devant imam?
10. Quel a été le rôle de l'imam dans votre démarche de divorce ?
11. Quel a été l'impact de la religion dans la séparation conjugale ?
12. Comment avez-vous décidé de divorcer sachant que tout divorce sans cause définie et déclenché par une musulmane est soumis au *Hul'* ?
13. Comment avez-vous divorcé devant les tribunaux algériens ?

14. Comment le jugement au Québec a été reçu par les tribunaux algériens ?
15. Comment définissez-vous le *ḥul'*?
16. Qu'est-ce vous pensez de l'égalité hommes femmes en matière de divorce ?
17. Si on devait changer le code de la famille au niveau du droit au divorce de la femme et notamment par rapport au *ḥul'*, quelles sont vos propositions ?

Informations sociodémographiques

18. À quelle tranche d'âge appartenez-vous ?

- i.* 20-30
- ii.* 30-40
- iii.* 40-50
- iv.* 50-60

19. Niveau de scolarité

- i.* Collégial
- ii.* Universitaire

20. Connaissance linguistique

21. Situation professionnelle

- i.* Travail actuel à temps partiel
- ii.* Travail actuel à temps plein
- iii.* Autre
- iv.* Votre vie professionnelle avant de venir au Québec

22. Durée de mariage

- a.* Date de mariage
- b.* Date de divorce
- c.* Nombre d'enfants
- d.* Nombre d'années au Québec
- e.* Pourquoi avez-vous choisi d'immigrer? Qui a décidé du projet ?

ANNEXE IV : Formulaire de consentement

Titre de la recherche : Le rapport entre le droit islamique et le droit algérien à la croisée du droit au divorce des musulmanes (*hul'*) et du droit à l'égalité hommes femmes : analyse d'un écart dans le cas des Québécoises musulmanes d'origine algérienne (titre provisoire)

Chercheure : Samia Amor

Doctorante à la Faculté de droit et à la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'Université de Montréal

Directeur de recherche :

Directeur de recherche : Professeur Pierre Noreau, professeur titulaire à la Faculté de droit à l'Université de Montréal et Directeur de l'Agence universitaire de la Francophonie (AUF)

Co-directeur : Professeur Patrice Brodeur, professeur agrégé à la Faculté de théologie et des sciences des religions à l'Université de Montréal et Directeur de la Chaire de recherche du Canada, Islam, Pluralisme et Globalisation (CRCIPG)

A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

1. Objectifs de la recherche

Dans le contexte québécois, les perceptions du divorce par *hul'* peuvent prendre un sens nouveau. Nous cherchons, par cette recherche, à comprendre comment s'effectue cette pratique au Québec et à étudier les mutations du rapport au droit et à la tradition islamique des Québécoises musulmanes d'origine algérienne

2. Participation à la recherche

Votre participation à cette recherche consiste à rencontrer la chercheure pour une entente individuelle semi-dirigée d'une durée d'1h30, portant sur ce processus de divorce en parallèle avec la notion d'égalité hommes femmes. L'entrevue sera enregistrée en mode audio et se tiendra dans la salle de conférence de la *Chaire de recherche du Canada, Islam, Pluralisme et Globalisation* située au sein de la Faculté de théologie et de sciences des religions localisée au Pavillon Marguerite d'Youville de l'Université de Montréal ou dans tout autre endroit qui vous conviendrait.

L'entrevue aura lieu le.....à

Préalablement à la rencontre, vous avez le droit de vous désister et d'en informer la chercheure. Et tout au long de la rencontre vous avez le droit de refuser de répondre à certaines questions ou encore de mettre fin à l'entretien sans fournir d'explications et ni subir un préjudice quelconque. Par rapport à cette dernière éventualité, tout enregistrement réalisé et tout renseignement personnel consigné seront immédiatement détruits.

3. Confidentialité

Les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels. Chaque participante à la recherche se verra attribuer un numéro et seule la chercheuse et la personne déléguée par elle à cet effet auront la liste des participantes et des numéros qui leur auront été attribués. De plus, les renseignements seront conservés dans un classeur sous clé situé dans un bureau fermé. Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. Ces renseignements personnels seront détruits 7 ans après la fin du projet; seules les données ne permettant pas de vous identifier pourront être conservées après cette date ».

4. Avantages et inconvénients

La participation à ce projet de recherche offre certains avantages à un niveau personnel et à un niveau collectif : 1) faire avancer une réflexion; 2) contribuer à l'avancement de la connaissance dans le domaine; 3) prendre part à un changement de perception sur le divorce par le *hul'*; 4) fournir des arguments aux mouvements de femmes qui entreprennent des démarches de réforme du Code de la famille en Algérie et dans d'autres pays à majorité islamique; 5) encourager la lutte contre les discriminations envers les femmes par une interprétation machiste et patriarcale du message *qur'āni*.

Par contre, il est possible que le fait de raconter votre expérience suscite des réflexions ou des souvenirs émouvants ou désagréables. Si cela se produit, n'hésitez pas en parler avec la chercheuse. S'il y a lieu, la chercheuse pourra vous référer à une personne-ressource.

5. Droit de retrait

Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps sur simple avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec la chercheuse, au numéro de téléphone indiqué ci-dessous. Si vous vous retirez de la recherche, les renseignements qui auront été recueillis au moment de votre retrait seront détruits.

6. Compensation

Les participantes ne recevront aucune compensation financière ou d'aucune sorte pour leur participation à la recherche.

7. Diffusion des résultats

À votre demande, une synthèse décrivant les conclusions générales de cette recherche sera transmise aux participantes, lorsque les analyses auront été effectuées. Elles pourront vous être transmises par courriel.

Si vous souhaitez recevoir les conclusions générales de l'étude, veuillez inscrire vos coordonnées électroniques dans la section Consentement. Vos coordonnées resteront strictement confidentielles et ne serviront qu'aux fins de transmission des résultats.

B) CONSENTEMENT

Je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus, avoir obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche.

Après réflexion et un délai raisonnable, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps sans aucun préjudice, sur simple avis verbal et sans devoir justifier ma décision.

Signature : _____ Date : _____
Nom : _____ Prénom : _____
Courriel : _____

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de l'étude et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature de la chercheure
(ou de son représentant) : _____ Date : _____
Nom : _____ AMOR Prénom : _____ Samia

Pour toute question relative à la recherche ou pour vous retirer du projet, vous pouvez communiquer avec Samia Amor, doctorante en droit à la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone (514) 343-2100 ou à l'adresse courriel suivante: ombudsman@umontreal.ca (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

Un exemplaire du formulaire d'information et de consentement signé doit être remis à la participante.