

Le port du foulard¹ dit « islamique » ou l'entre-deux culturel

Naïma Dib

Université du Québec à Trois-Rivières

1. Introduction

Le foulard dit « islamique », appelé communément *hijâb*, est-il une obligation immuable ou une recommandation circonstancielle ? Telle est la question que nous nous proposons d'examiner dans le présent article. En effet, cela fait plus d'une décennie que ce foulard alimente les débats : après avoir agité la sphère politique et fait l'objet d'un battage médiatique en France, voilà qu'il vient semer aujourd'hui l'inquiétude et la division au sein de la société québécoise où il est perçu comme un signe religieux symbolisant l'oppression des femmes. Pourtant, ce voile n'est ni une invention de l'islam ni un vêtement exclusivement féminin. Coutume ancestrale relevant du social, son port n'est devenu une obligation religieuse pour les femmes qu'avec l'avènement du christianisme², ce qui n'est pas du tout le cas en islam. Ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, sa prescription dans le Coran n'est d'aucune façon reliée au culte musulman, mais constitue une mesure visant à maintenir l'ordre social. Notons, par ailleurs, que même les hommes se couvraient la tête à l'époque, comme celles de la péninsule arabique ou des Touaregs, où les hommes se coiffent encore d'un type de voile. Bien évidemment, nous ne pouvons nous pencher sur la fluctuation sémantique du *hijâb* ni sur la dimension culturelle qui le sous-tend sans avoir examiné, au préalable, les versets coraniques qui en traitent et répondu à la question de départ.

2. Analyse sémantique

Comme terrain d'analyse, nous avons retenu six traductions du Coran, dont trois vers le français et trois vers l'anglais, que nous avons identifiées par des numéros pour éviter la répétition des noms des traducteurs :

① = André Chouraqui

¹ Note : nous employons les termes « foulard », « voile » ou « hijâb » pour désigner le morceau d'étoffe ayant pour fonction de couvrir la tête.

² Voir « Première lettre aux Corinthiens » (11 : 2-16) dans laquelle Paul lie le voile des femmes à leur relation à Dieu (*La Bible*, p. 231).



② = Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques

③ = Jacques Berque

④ = M. Pickthall

⑤ = Muhammad Zafrulla Khan

⑥ = N.J. Dawood

Par ailleurs, pour faire ressortir les mots problématiques, c'est-à-dire les mots sur lesquels porte l'analyse, nous les avons mis en gras et fait suivre du terme arabe entre parenthèses.

Verset 53 de la sourate 33

[...] Si vous demandez un objet à ses épouses [du Prophète], demandez-le leur derrière **une cloison** (*hijāb*) : c'est bien plus pur pour votre cœur et pour le leur. Vous ne devez ni blesser l'Envoyé de Dieu, ni épouser ses femmes après lui.

À la lecture des traductions, nous constatons que le mot *hijāb* renvoie à un objet qui viendrait s'interposer entre les femmes du Prophète et les hommes, à savoir « voile » ①, « rideau » ②, « portière » ③ et « curtain » ④, ⑤ et ⑥, sens que confirment les dictionnaires. Notons, par ailleurs, que le mot *hijāb* se trouve également évoqué dans six autres versets (verset 46 sourate 7, verset 45 sourate 17, verset 19 sourate 19, verset 32 sourate 38, verset 5 sourate 41 et verset 51 sourate 42) où il conserve le sens d'un objet servant de séparation ou d'écran. Or, ce verset étant « descendu », comme en atteste la tradition, le jour du mariage du Prophète avec Zāīnab, donc dans le domicile nuptial, il ne peut concerner que les épouses du Prophète (Aboū Chouqqa 63-90). En l'examinant du point de vue du sens et du contexte, les choses deviennent on ne peut plus claires : l'injonction faite ici aux hommes consiste à interdire, de manière formelle, à ces derniers de s'adresser aux femmes du Prophète, et uniquement à elles, sans la présence d'un écran (un rideau). Ainsi que le souligne Fahmy, il s'agissait bel et bien « pour Mahomet de limiter la liberté de ses propres femmes et d'elles seules, de sorte que cette prescription faisait partie du code exceptionnel constitué au bénéfice exclusif de l'apôtre » (Fahmy 68)³. En revanche, il existe deux versets (verset 59 de la sourate 33 et verset 31 de la sourate 24) qui s'adressent à l'ensemble des musulmanes et qui traitent de la façon de se vêtir.

Verset 59 de la sourate 33

³ Voir aussi l'analyse menée par Fatima Mernissi sur la question, dans la partie intitulée « Le *Hijab*, le voile » (109-129), *Le harem politique*.



Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des croyants de revêtir leurs **capas** (*jalābībihinna*) : **c'est le meilleur moyen pour elles d'être reconnues** et de ne pas être offensées.

Ce verset que l'on associe au port du voile a été interprété de diverses façons par les commentateurs dont certains voient dans le *jilbāb* (singulier de *jalābīb*) un vêtement que les femmes doivent porter par-dessus leur tenue, tandis que d'autres y voient un voile dont elles doivent se couvrir de pied en cap (y compris le visage) (Aboû Chouqqa 30-37). Les traductions l'ont, quant à elle, rendu soit par l'idée de vêtement de dessus – « mantes » ① et ③, « cloak » ④ et « outer cloak » ⑤ – soit par celle de voile – « voiles » ② et « veils » ⑥. Quoi qu'il en soit, rien dans ce verset ne laisse voir que le port du *jilbāb* – auquel on peut assigner le sens de « robe de dessus très ample » (Kazimiski 311), de « tunique » ou « robe » (Abdel-Nour 679) ou encore de « djellaba » (Reig 97) – est une obligation pour les femmes dans leur relation au divin d'autant plus que le Coran, lui-même, dit que « [...] le vêtement de la piété est le meilleur » qui soit (verset 26, sourate 7). En revanche, on peut très bien voir que ce *jilbāb* sert à distinguer les épouses du Prophète, ses filles et les femmes des croyants quand elles sortent, puisqu'il constitue « le meilleur moyen pour elles d'être reconnues et de ne pas être offensées ». C'est aussi ce que soutient la tradition : la révélation de ce verset avait surtout pour but de distinguer les femmes riches et libres des esclaves ou des femmes de classes inférieures de sorte que les premières soient plus respectées par la gent masculine aux mœurs dissolues (Aboû Chouqqa 30-37). À preuve, l'interdiction par le Khalife Omar aux esclaves de se vêtir comme les femmes libres, « confirma hautement le principe déjà inclus dans la prescription coranique et le rendit efficace, en sorte que, dès lors, les femmes se distinguèrent rigoureusement en deux catégories, femmes libres et esclaves » (Fahmy 70). Il s'agit donc plus de phénomènes sociaux liés aux phénomènes de classe que de faits religieux.

À ce verset, dans lequel le *jilbāb* se révèle constituer un signe de distinction sociale, s'en ajoute un autre qui, de prime abord, invite à la chasteté et à la décence.

Verset 31 de la sourate 24

Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe; de ne pas exhiber leurs **agréments** (*zīna*), **sauf ce qui en paraît** (*illa ma dabara minhā*), de rabattre **leur fichu** (*khumūrihinna*) **sur leur décolleté** (*juyūbihinna*).

Ici, on demande aux femmes d'être respectueuses et chastes, de ne pas exposer leurs attraits ou ornements de façon impudique ou ostentatoire et de couvrir les échancrures de leurs vêtements. Cependant, on ne sait ni de quel type d'agréments il s'agit, ni ce qui peut ou ne doit pas paraître de ces agréments, le



terme *zina* pouvant tout aussi bien désigner la « parure » (vêtements, bijoux, ornements, etc.) que la « beauté » (agréments, attraits, charmes, etc.). C'est pourquoi les traductions ont retenu l'une ou l'autre de ces acceptions : « beauté » ①, « atours » ②, « agréments » ③, « adornments » ④ et ⑥ et « beauty » ⑤. Or, en dépit de l'ambiguïté qui entoure *zina* et *illa ma dahara minhá* et donc de l'impossibilité de leur assigner un sens précis, la plupart des exégètes ont livré une interprétation selon laquelle les femmes doivent se couvrir entièrement le corps, exception faite du visage et des mains, le terme « *zina* » désignant à leurs yeux l'ensemble du corps féminin et *illa ma dahara minhá*, le visage et les mains, c'est-à-dire ce qui est apparent (Aboû Chouqqa 44). Devant pareille interprétation qui va de toute évidence au-delà du contenu du texte, on peut affirmer qu'il s'agit d'une surenchère sémantique qui rejoint l'idéologie⁴ des commentateurs. C'est sans doute pour cela que Berque ne manque de signaler dans une note du traducteur : « “Les agréments” : le mot est à entendre non seulement au sens des parures, mais des appas corporels. [...] Le législateur paraît ici soucieux de ménager à la femme ce qui fait partie de sa personnalité, en évitant seulement l'exhibition provocante. Si cela est vrai, on est loin des interprétations extensives de la coutume juridique » (*Le Coran* 375). En effet, si l'on en juge par la proposition suivante où il est demandé aux femmes « de rabattre **leur fichu** (*khumûribinna*) **sur leur décolleté** (*juyûbibinna*) » et que les traductions ont rendu par « rabattre leur voile sur leur poitrine » ①, « qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines » ②, « rabattre leur fichu sur les échancrures de leurs vêtements » ③, « to draw their veils over their bosoms » ④ et ⑥ et « to draw their head-coverings across their bosoms » ⑤, le propos semble ici moins viser le voilement des femmes qu'à amener ces dernières à se vêtir avec décence. Ce que vient corroborer John Esposito qui, mettant ce verset en parallèle avec celui (verset 30, sourate 24) adressé aux hommes (« Dis aux croyants de baisser leurs regards et d'être chastes [...] »), conclut que le propos, ici, est d'encourager les hommes et les femmes à la modestie, non de prescrire le port du voile : « the Quran does not stipulate veiling or seclusion. On the contrary, it tends to emphasize the participation and religious responsibility of both men and women in society » (Esposito 99).

L'analyse étant faite, il importe de voir maintenant dans quelle mesure les versets traitant du voile ou du foulard dit « islamique » relèvent du religieux

⁴ « C'est du texte qui passe, mais aussi la grille du traducteur qui s'y incorpore, tout ce qu'il croit qu'on peut ou ne peut pas dire, son sens de l'illisible [...] ». Plus loin, à la page 98, Meschonnic explique que par « grille du traducteur » il entend l'ensemble des idées propres au traducteur, que celui-ci « inscrit dans sa traduction autant, sinon plus, que sa compréhension du texte » (Meschonnic 89).



(culte) ou du social (relations humaines). Nous pouvons d'ores et déjà écarter le verset 53 de la sourate 33, d'une part, parce que le terme *hijâb* que l'on utilise de nos jours pour désigner le voile ou le foulard ne revêt pas le même sens que celui véhiculé par le Coran (cloison, écran, rideau, séparation, etc.) et, d'autre part, parce qu'il s'applique uniquement aux femmes du Prophète dont il importait de préserver l'intimité. En revanche, nous retenons les deux versets suivants dans la mesure où ils visent l'ensemble des femmes musulmanes.

On ne saurait répondre à la question de départ (le foulard dit « islamique » est-il une obligation immuable ou une recommandation circonstancielle ?) sans avoir démêlé les confusions qui entourent le contenu du Coran. En effet, pour nombre de musulmans, toutes les prescriptions coraniques étant obligatoires et immuables, celle traitant du voile ne peut qu'en faire partie. Est-ce par méconnaissance de leur principal référentiel que les musulmans tombent dans cet amalgame simpliste ou est-ce par conformisme à une tradition souvent mal transmise qu'ils ne parviennent pas à voir que certains versets viennent proposer des solutions à des problèmes sociaux se posant ponctuellement ? Sans doute que c'est la conjugaison des deux : « Muslims were attracted to the use of the veil, approved it, exaggerated its use, and dressed it up in religious raiment, just as other harmful customs have become firmly established in the name of religion, but of which religion is innocent. » (Amin 37). Et c'est bien pour combler ce type de lacune et lutter contre le fixisme qui, trop souvent, paralyse la pensée musulmane que la plupart des réformistes opèrent une nette dichotomie entre deux catégories de versets : l'une réunissant les *ibadât*, c'est-à-dire l'ensemble des versets traitant de la relation de l'être humain à Dieu (relation verticale), cette catégorie étant régie par des règles absolues et immuables; l'autre, regroupant les *muamalât*, soit tous les versets portant sur les relations entre les individus (relations horizontales), qui peuvent être de nature politique, juridique ou sociale et qui sont de ce fait soumis à une discrimination en rapport avec les circonstances (Jomier 200-201, Kerr 189-199). Berque établit également cette distinction entre ce qu'il appelle le *principe* et la *conjoncture*, l'un « ressortissant à l'expression de l'absolu, l'autre à celle de la circonstance » (*Le Coran* 790). Vu sous cet angle, le Coran n'est plus ce « code » aux stipulations intangibles et immuables. Au contraire, le caractère circonstanciel des *muamalât*, qui sont du reste en nombre infime⁵ par rapport aux *Ibadat(s)*, atteste de l'historicité du Coran. C'est ce double argument que mettent en avant les modernistes musulmans pour

⁵ Selon M.S. Al-Ashmawi, « si on se limite à ces dernières [les *muamalât(s)*], on n'en trouve que deux cents, soit un trentième du Coran [...] » (37). A. Mérad insiste également sur cet aspect : « Un des stéréotypes qui ont la vie dure est d'assimiler le texte coranique à un "code". Or, le Coran comporte à peine 150 versets à caractère normatif (soit moins de 1/40^e de l'ensemble) ». (Ali Mérad 15)



réfuter les thèses littéralistes fondées, selon eux, sur une démarche anhistorique :

Si Dieu avait voulu laisser aux hommes une Loi définitive et intemporelle, les prescriptions relatives aux *mu'amalat* suffiraient à remplir le Coran. Mais dans sa grande Sagesse, Il a exprès laissé à la *umma* le soin de légiférer en faisant appel à la raison, en fonction des besoins du lieu et du moment (Al-Ashmawi 45-46).

À Berque de corroborer la possibilité d'une lecture « évolutionniste » : « C'est justement parce que la vérité révélée s'est traduite, nous dira-t-il, en conjonctions particulières dans la durée du monde, qu'elle manifeste son aptitude à valoir pour d'autres lieux, d'autres moments de cette durée. » (*Le Coran* 791). Une lecture « raisonnée » des versets évoquant les *mu'amalat* consisterait alors à examiner les *Asbâb*, c'est-à-dire les éléments contextuels ayant motivé leur révélation et que Berque qualifie de « marqueurs temporels », pour saisir les principes fondamentaux et intangibles qui les sous-tendent. Pour Berque, qui dit avoir recensé, lors de sa lecture du Coran, plus de vingt cas où le musulman est exhorté à exercer sa raison sous la formule « escomptant que vous raisonnez » (*la'allakum ta'qilûna*), s'attacher uniquement à la lettre c'est méconnaître « la façon dont le Coran combine le principe et la conjoncture dans l'énoncé des normes » (*ibid* 790).

C'est donc à partir de cet éclairage que nous pouvons, sans hésitation, postuler qu'aucun des deux versets invitant les femmes musulmanes à porter le « voile »⁶ ne revêt un caractère obligatoire ou immuable dans la mesure où les deux tombent *de facto* dans la catégorie des *mu'amalat*, versets régissant les interactions humaines. Ce serait, en effet, se méprendre que de faire abstraction des influences exercées par les phénomènes sociaux sur la genèse des institutions islamiques. Par exemple, le verset 59 de la sourate 33 aurait-il vu le jour et les Arabes auraient-ils eu à distinguer leurs femmes par le voile s'ils n'avaient pas, lors des nombreuses conquêtes, récolté le butin dans lequel se trouvaient des captives et des esclaves ? Sans doute que non. Et c'est bien parce que les sociétés sont dynamiques que l'institution de l'esclavage est de nos jours abolie et que la mesure énoncée dans ce verset est de notre point de vue caduc. Il en va de même pour le verset 31 de la sourate 24. Car si la pudeur à laquelle il invite est une vertu commune à l'ensemble des sociétés, il reste qu'elle peut s'exprimer de diverses façons, sans compter que son sens peut varier avec le temps et suivant les cultures. C'est pourquoi Rahman a raison de dire que « the real solution lay only in understanding the Qur'anic injunctions strictly in their context and background and trying to extrapolate the principles or values that lay behind the injunctions of the Qur'an » (18),

⁶ Rien ne nous permet d'affirmer qu'il s'agit du voile au sens où nous l'employons aujourd'hui.



rejoignant en cela Benjamin pour qui « toutes les grandes écritures, mais au plus haut point l'Écriture sainte, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle » (Nouss et Lamy 28). Par exemple, une tenue vestimentaire qui passait pour impudique, à l'époque, peut se révéler tout à fait décente de nos jours, la plupart des sociétés musulmanes ayant vu leurs codes vestimentaires évoluer suivant les époques, les modes et les besoins. Une femme ingénieure, par exemple, pourrait-elle effectuer des inspections sans tenue réglementaire ? De même, une tenue qui peut être de mise, dans un contexte socioculturel donné, risque d'offenser la bienséance, dans un autre. Nous pensons ici notamment au port du voile intégral (*burqa*) qui, outre le fait qu'il transgresse le propos coranique, symbolise l'aliénation des femmes. Les réactions négatives qu'il suscite, tant dans les sociétés musulmanes que dans les sociétés non musulmanes, se justifient ne serait-ce qu'au regard de la dignité de la personne humaine.

Voilà qui nous permet de relativiser les propos coraniques en les mettant en rapport avec les conditions sociohistoriques de l'époque et qui résume notre position. Autrement dit, l'islam abstrait ou pur, tel que l'envisagent les intégristes, ou l'islam anhistorique, c'est-à-dire non ancré dans tel ou tel moment de l'histoire de ses adeptes, n'est qu'une vision chimérique, et cela pour la simple raison que son interprétation tout comme sa mise en pratique sont fonction des sociétés et des contextes sociohistoriques qui les entourent : ainsi, tout change selon la conjoncture.

Voilà qui nous amène également à nous interroger sur les significations que l'on peut faire revêtir au voile et sur les raisons à l'origine de sa réapparition tant dans les pays musulmans que non-musulmans, l'analyse sémantique que nous venons d'effectuer des versets ayant révélé l'inexistence d'un lien formel entre le voilement des femmes et leur relation à Dieu. Dans ce qui va suivre, nous nous pencherons sur la symbolique du voile et ses fluctuations sémantiques suivant l'espace et le temps, et sur les phénomènes ayant contribué à sa réapparition, notamment dans les sociétés occidentales parmi lesquelles figure la société québécoise.

3. Voilement, dévoilement et revoilement : une histoire qui se répète...

Comment expliquer la résurgence du voile, voire sa recrudescence, dans les pays musulmans et plus récemment dans nombre de pays occidentaux ? Pour pouvoir saisir la portée d'un tel phénomène, qui relève tant de la symbolique que de la rhétorique, et l'apprécier à sa juste mesure, il nous faut rappeler deux choses : 1) qu'il existe différentes façons de se voiler,



chacune recevant une acception suivant l'espace et le temps où elle prend forme ; 2) que le voile n'est pas toujours synonyme d'enfermement ou d'inaction des femmes⁷. Au contraire, en tant que signe extérieur, le voile non seulement agit comme révélateur des transformations que subissent les sociétés ou les communautés qui l'adoptent, mais exprime aussi des prises de position.

Il suffit pour s'en convaincre de repenser au rôle joué par la femme, tantôt voilée, tantôt dévoilée, à l'époque de l'Algérie coloniale. Le *haïk*, voile traditionnel, ce morceau d'étoffe rectangulaire dont se drapaient les Algériennes, se dressait comme un rempart que l'occupant se devait à tout prix de démolir :

Si nous voulons frapper la société algérienne dans sa contexture, dans ses facultés de résistance, il nous faut d'abord conquérir les femmes ; il faut que nous allions les chercher derrière le voile où elles se dissimulent [...]. Les responsables de l'administration française en Algérie [...] vont porter leurs efforts sur le port du voile, conçu en l'occurrence, comme symbole du statut de la femme algérienne (Fanon 20-21).

Or, l'acceptation des Algériennes de se dévoiler, durant la révolution, avait pour but de berner les forces d'occupation pour qui les femmes dévoilées seraient acquises à la cause française : « Convertir la femme, la gagner aux valeurs étrangères, l'arracher à son statut, c'est à la fois conquérir un pouvoir réel sur l'homme et posséder les moyens pratiques, efficaces, de déstructurer la culture algérienne » (*ibid.* 22). En effet, totalement transformée en Européenne, à l'abri de tout soupçon, mais aussi en maillon essentiel de la machine révolutionnaire, cette femme va s'acquitter de sa mission en transportant des armes, des tracts ou l'argent de la Révolution dans son sac. Or, certaines militantes ayant été prises par l'adversaire et ayant parlé sous la torture, cet habile subterfuge va vite céder sa place au *haïk* que la femme va porter non pour sa valeur culturelle, mais pour sa fonction protectrice grâce à laquelle elle pourra faire passer des bombes, des grenades, des chargeurs de mitraillette, etc. D'où l'observation de Fanon : « Voile enlevé puis remis, voile instrumentalisé, transformé en technique de camouflage, en moyen de lutte » (*ibid.* 41). Par ailleurs, devant la persistance de l'occupant à croire en la possible occidentalisation des indigènes, l'ensemble des Algériennes, dévoilées depuis longtemps, reprendra le *haïk*, rejetant l'idée d'une libération « sur l'invitation de la France et du général de Gaulle » (*ibid.* 42-43).

⁷ Ainsi que le souligne Jessica Boutin dans « Un acte de foi, un acte pour soi », « [s]'il y avait pression directe ou imposition du hijab de la part du réseau familial, il est probable que l'ensemble des femmes d'une même famille serait voilé, ce qui n'est pas le cas chez les musulmanes de Québec » (59).



Si nous avons tenu à faire ce bref rappel, c'est non pour louer le voile ou pour le faire passer pour une véritable stratégie de lutte. C'est surtout pour illustrer sa variation sémantique et aussi prendre le contre-pied des discours ambiants qui laissent entendre que les femmes voilées seraient nécessairement les victimes passives de la domination masculine. En effet, dire que la domination masculine s'exerce encore dans les sociétés musulmanes comme dans la plupart des autres sociétés, mais à des degrés différents, est une chose; mais dire que toutes les femmes voilées, notamment celles qui vivent en Europe ou au Québec, se voilent toutes sous la contrainte de leurs maris est un pas à ne pas franchir⁸. Est-il besoin de rappeler qu'au lendemain de l'indépendance, ces femmes, fortes de leur expérience, ont de leur propre chef décidé de s'affranchir du patriarcat en commençant par se délester de ce qui le symbolisait : le voile ?

Ce même geste libérateur avait été aussi posé dans la plupart des sociétés musulmanes au cours de la période réformiste et nationaliste. Bien que les idées réformistes, y compris celle du dévoilement, aient pour ainsi dire vu le jour au contact de l'Occident, elles ont été bien reçues dans la mesure où elles émanaient d'illustres hommes musulmans, tels Mohamed Abduh⁹, Kacem Amine¹⁰ et bien d'autres. Voilà qui nous éloigne des conceptions selon lesquelles le voile serait une obligation religieuse. Si tel avait été le cas, pourquoi l'ensemble des pays musulmans, exception faite de l'Iran et de l'Arabie Saoudite, s'abstient-il d'imposer son port ? D'où la nécessité d'établir une nette distinction entre le « dire » coranique et la pluralité des lectures que

⁸ On ne peut, en effet, nier que nombre de femmes musulmanes subissent encore la domination masculine, y compris celles qui vivent au Québec, mais on ne peut non plus adopter le point de vue selon lequel le port du *hijab* serait l'un des signes de soumission des femmes à leurs maris, car les cas où les femmes portent le *hijab* malgré l'opposition des maris ou des familles sont légion. Par ailleurs, lier systématiquement le port du *hijab* à la domination masculine, revient à occulter la domination que subissent celles qui ne le portent pas. Même, si de nos jours, cette domination ne s'exerce plus avec la même force et la même évidence — les sociétés musulmanes ayant elles aussi connu leur propre évolution — les mécanismes qui sous-tendent sa structure sont encore à l'œuvre.

⁹ Considéré comme l'un des premiers réformistes, Abdou (1849-1905), figure parmi les rares théologiens à s'être intéressé à la condition de la femme et à avoir envisagé son amélioration comme un facteur déterminant dans l'évolution du monde musulman. C'est ainsi qu'il a mené une réflexion dont l'issue a été une remise en question des interprétations traditionnelles jugées jusque-là intouchables.

¹⁰ Auteur de « la libération de la femme » (1899) et de « La nouvelle femme » (1900), Kacem Amine (1865-1908) s'est penché sur l'ensemble des questions liées au statut de la femme. Pour lui, l'élévation du statut de la nation passe obligatoirement par l'amélioration du statut de la femme.



l'on peut en faire suivant les enjeux du moment, les objectifs, les époques et les contextes sociohistoriques.

Faut-il rappeler que la lecture coranique effectuée par le mouvement islamiste radical (Auda 1991), au cours des années 70 et 80, est politique en ce qu'elle vient contester la capacité des régimes en place à promouvoir une justice sociale et que les partisans de ce mouvement entendaient jouer un rôle prépondérant sur l'échiquier politique ? Ce bouleversement, qui en dit long sur la nouvelle crise qui secoue le monde musulman, s'apparente quelque peu à celui du début du 20^e siècle : tout comme l'incapacité du réformisme endogène à réaliser ses objectifs d'émancipation et de modernisation des sociétés musulmanes s'est traduite par l'émergence du nationalisme – un mouvement radical et laïque –, l'échec du nationalisme à offrir des repères viables et à promouvoir une justice sociale s'est soldé par l'apparition d'un mouvement islamiste aussi radical que politique (Finianos 31-92). « Comme forces d'opposition [...] », observe Burgat, les mouvements islamistes « sont le produit naturel de l'usure des régimes » (69) qui étaient, pour la plupart, nationalistes et laïques.

Et c'est par le retour à l'« islam », comme cadre de référence historique que les partisans de ce mouvement entendent « redresser » la situation du monde musulman minée, selon eux, depuis fort longtemps par les idéologies nationalistes, socialistes, etc., héritées de l'Occident. C'est à ce titre que ce mouvement se prétend, en dépit de son radicalisme et militantisme, « réformiste » et entreprend une relecture du Texte en vue de retrouver les « véritables repères » et « l'éthique sociale égalitaire », dont seul l'islam « authentique » serait garant. D'où une lecture non seulement fort éloignée de celle des réformistes, mais surtout une lecture politique en ce qu'elle constitue un instrument de lutte contre le totalitarisme des états arabo-musulmans (Ferjani 197-227).

Il va sans dire qu'une telle lecture va, entre autres revendications, exiger que les femmes se soumettent aux « préceptes islamiques ». Il n'est plus, certes, question de renvoyer les femmes au foyer, bon nombre de ces dernières ayant fait des études et ayant donc déjà investi la sphère publique : « The islamic regime has not opened the gates. Women are jumping over the fences » (Abu-Lughod 235). Il devient, toutefois, impératif de leur imposer le port du *hijab* ou du foulard islamique. Peut-on oublier le nombre de femmes qui se sont fait violenter, voire tuer¹¹ pour avoir refusé d'obtempérer à cette injonction ? Or, c'est cette résistance, d'une part, et l'existence d'un féminisme

¹¹ En Algérie, entre autres.



islamique, d'autre part, qui nous laissent douter des allégations selon lesquelles les femmes musulmanes seraient toujours sous l'emprise des maris ou des intégristes.

En effet, il existe divers courants dans le monde musulman que William E. Shepard dit former « a spectrum, with extreme forms of secularism at one end and extreme Islamism at the other, and various positions in between » (Shepard 1996 : 40)¹², dont fait partie le courant féministe islamique que nous nous proposons d'examiner dans ce qui va suivre.

4. Courant féministe islamique

Ce mouvement qui anime aujourd'hui la scène sociopolitique de la plupart des pays musulmans et qui a des ramifications à l'international s'inscrit dans le cadre des *Postcolonial Studies*. En ce sens, on peut dire qu'il œuvre sur deux fronts : à l'intérieur, il lutte contre les normes patriarcales et, à l'extérieur, contre les idées reçues sur les femmes musulmanes. Le seul trait qui distingue les partisans de ce mouvement des féministes musulmanes laïques est qu'elles défendent le port du *hijab* qui, selon Laborde, témoignerait de leur capacité d'action :

The hijab can, however, signify individual re-appropriation of the precepts of Islam by women themselves, and become a form of female empowerment. In this case, women gain personal dignity and independence through their embrace of Islam and in doing so, they reform Islam from within. This connects with the movement of 'Islamic feminism', which emerged in Iran in the 1990s and has since been used to refer to the broader redefinition of gender relations taking place within the Islamic diaspora, especially in Western Europe and North America. Women may thus engage in feminist *ijtihad* (independent reasoning, religious interpretation) and deconstruct sharia-related rules in a women-friendly egalitarian fashion. Adoption of Islamic dress in this case denotes not affiliation with conservative customs of female subservience and irrational obscurantism (as claimed by *Iaïcistes*) but, rather, commitment to advance women's opportunities in education, employment, professional achievement and equal political rights, while asserting specifically female virtues in the private sphere of personal relationships and family (Laborde 366).

Sachant que les valeurs sociétales se mesurent à l'aune du respect qu'une société témoigne à sa moitié féminine et à la place qu'elle lui réserve, et distinguant les enseignements coraniques des traditions, ces féministes islamiques se donnent pour objectif de relire le Coran et de passer au crible de l'analyse la jurisprudence « masculine », élaborée à la fois à partir du Coran et

¹² Pour une description détaillée de ces courants, voir « Islam and Ideology: Towards a Typology » du même auteur.



de traditions patriarcales puisées dans des *hadiths*¹³ inauthentiques¹⁴. Ce retour qu'elles effectuent sur le passé vise, d'une part, à faire ressortir l'esprit égalitaire du Coran et, d'autre part, à contrer la vision traditionaliste ou intégriste selon laquelle seule l'application des lois islamiques traditionnelles au statut de la femme et au code de la famille est à même de maintenir la cohésion de la famille musulmane et donc de la société dans son ensemble (Kian-Thiébaud 118).

Par ailleurs, partant de la pluralité des sociétés musulmanes et de leur(s) histoire(s), et donc des divers modèles féminins qui peuvent y exister, les féministes islamiques s'efforcent de briser les stéréotypes occidentaux qui tendent à réduire la complexité de l'islam et de ses adeptes en donnant une image monolithique et statique de la femme. En effet, s'il est une question qui a toujours suscité des passions en Occident et qui conduit encore de nos jours à des jugements hâtifs et négatifs, c'est bien celle de l'oppression de la musulmane que l'on associe au port du *hijab*. Pourtant les femmes musulmanes ne sont pas toutes voilées ni cloîtrées¹⁵, et si leurs droits à l'égalité tardent à voir le jour ce n'est pas à cause de l'islam :

La plupart des injustices incommensurables imposées aux femmes sont dues, non pas tant à l'esprit d'une religion, dont la longue tradition humaniste avait exalté l'hédonisme, la beauté, l'amour et l'égale dignité des individus, mais à la perpétuation de mœurs ancestrales et de structures sociales et mentales basées sur la domination masculine (Lamchichi 45).

Mais même si l'on comprend bien le discours (Ali 2012, Taboada Leonetti 2004) des féministes islamiques et ce qu'il vise, c'est-à-dire défendre les droits des femmes et battre en brèche des idées reçues sur l'islam et ses adeptes, on se demande encore dans quelle mesure le port du voile peut servir les objectifs d'émancipation des musulmanes. En effet, ce voile, que Tahar Haddad avait

¹³ Recueils réunissant l'ensemble des traditions liées aux actes et paroles du Prophète et auxquels font appel les commentateurs pour élucider tel ou tel passage du Coran ou pour statuer sur le sens d'une unité signifiante à contenu plurivoque. Or, dans ces recueils, qui n'ont vu le jour qu'après la mort du Prophète (la tradition était encore orale du vivant de celui-ci), figurent un bon nombre de faux *hadiths*.

¹⁴ Même si des intellectuels musulmans ont mené des recherches visant à ne retenir que les *hadiths* authentiques, leurs recueils, selon Mernissi, ne sont pas exempts de faux *hadiths* parmi lesquels figurent des *hadiths* misogynes (66-105). Cet état des choses est aussi dénoncé par Shahrour qui réfute l'authenticité de certains *hadiths* traitant de questions de pouvoir, d'obéissance et de *jihad* et qui, selon lui, auraient été forgés de toutes pièces en vue de légitimer des commentaires coraniques servant à conforter le pouvoir despotique (42).

¹⁵ Et bon nombre de celles qui portent le voile n'ont rien à voir avec les femmes que les intégristes enferment sous la *burqa* ou le *purdah* et confinent entre les murs, comme en Afghanistan ou au Pakistan.

vilipendé en 1930, le qualifiant de « muselière » (Bessis 27) et que les femmes avaient abandonné au lendemain des indépendances, a gagné comme une déferlante l'espace public des pays arabes et occidentaux. Pourquoi ? Y a-t-il un message particulier que ces voilées essaient de transmettre et que nous ne sommes pas en mesure de comprendre ? Qualifié d'un « coming out » (Brion et Bouselmati 147) des femmes qui ont décidé de le porter, le voile ou le *hijab* se trouve, en effet, au cœur d'un militantisme qui se veut une double rupture « avec le fondamentalisme traditionaliste et avec la modernité laïque » (Lamchichi 44). En portant le *hijab*, ces femmes ne rejettent-elles pas et le modèle traditionaliste et le modèle occidental, marquant ainsi le début d'« une autre histoire, [d']une autre géographie en rupture avec la situation sociale immédiate » (Brion et Bouselmati 149)? Ainsi que le souligne Nilüfer Göle, le retour au voile, que l'on pourrait voir comme un retour au passé, aux traditions, ou comme une aliénation vient mettre en cause le fondement même de l'organisation sociale islamique, c'est-à-dire la ségrégation des sexes : « Derrière le voile apparaît un nouveau profil de la femme musulmane : éduquée, urbanisée, revendicative et qui, pour être voilée, n'est plus ni passive, ni soumise, ni cantonnée à l'espace intérieur. Elle rompt avec l'image de la femme traditionnelle. » (Göle 10).

Néanmoins, si ce courant témoigne des transformations que sont en train de subir certains milieux intellectuels musulmans, il reste qu'il ne peut refléter le point de vue de l'ensemble des femmes musulmanes ni rendre compte des diverses raisons à l'origine du port du *hijab*. En effet, en même temps qu'on ne peut nier l'engouement que suscite depuis quelque temps le *hijab* en terre d'islam et ailleurs, on ne peut se prononcer avec certitude sur ce qui motive son port, les femmes concernées pouvant chacune lui assigner un sens différent : acte spirituel, obligation religieuse, acte de résistance ou d'autoaffirmation, moyen d'émancipation, expression de sa double culture, phénomène de mode, etc. On est donc loin de l'idée selon laquelle le *hijab* constituerait l'un des signes d'oppression de la musulmane. Au contraire, en tant que signe « publiquement affiché et revendiqué » le *hijab* serait même, selon certaines féministes islamiques, « un vecteur d'investissement de l'espace public, qui leur permet de revendiquer des droits civiques, à commencer par un partage des tâches et du pouvoir au sein de la famille » (Lamchichi 44). Autant dire que ce caractère revendicatif que l'on confère au *hijab* est en totale rupture avec le propos du Texte qui invite à la modestie et à la discrétion. C'est pourquoi réduire le *hijab* à un signe religieux ou à un signe d'oppression reviendrait à refuser aux femmes voilées le droit d'appréhender la modernité à travers le prisme de leur propre expérience et à faire abstraction des transformations socioculturelles et identitaires qu'ont connues les sociétés musulmanes au fil du temps et au gré des rencontres avec l'Autre. L'histoire



humaine est, certes, faite de rapports de domination, mais elle est aussi faite d'interpénétrations culturelles, d'échanges d'idées, de biens de toutes sortes et de brassages des populations. Vues sous cet angle, les identités apparaissent, non comme des entités stables, mais comme le fruit de perpétuelles négociations et (re)constructions. Et c'est ce processus de (re)construction des identités, nourri à la fois de tensions et d'interactions entre le Soi et l'Autre et s'élaborant suivant le lieu, le moment, les expériences et les nécessités, qui guidera, dans ce qui va suivre, notre réflexion sur certaines femmes « voilées ».

5. Le *hijâb* et le *jeans* ou le métissage culturel

Plutôt que de nous focaliser sur la tête des femmes et de faire abstraction du reste du corps, nous nous proposons d'examiner l'apparence globale de ces femmes, leur tenue vestimentaire dans son ensemble et d'essayer d'en retirer quelque chose. Commençons par noter que les femmes qui portent le *hijâb*, au Québec, s'habillent pour la plupart à l'occidentale, c'est-à-dire qu'elles portent aussi bien des jupes, des pantalons que des vêtements qui mettent en valeur les courbes de leur corps. Notre propos ici est donc de voir quel type de phénomène sous-tend cette tenue vestimentaire que nous qualifierons de « composite ». Par exemple, en explorant la question de l'agencité et en se penchant sur le port du *hijâb*, Mahmoud isole deux manières bien distinctes de comprendre ce dernier : une consistant à l'envisager comme symbole d'identité et une autre, comme moyen de réalisation de la piété (Landry 226). Or, même si l'identité peut être exprimée autrement que par le port du *hijâb*, il reste que celui-ci en est l'un des marqueurs les plus éloquents. D'où notre intérêt d'explorer ce phénomène nouveau et complexe en adoptant une approche traductologique.

En raison du lien qui existe entre langue et culture et traduction et culture, nous emploierons la traduction comme métaphore pour illustrer les phénomènes de brouillage de frontières culturels à l'œuvre dans la tenue composite. De nos jours, dire que deux langues en contact agissent l'une sur l'autre et finissent par donner naissance à une nouvelle langue est une lapalissade, car la traduction qui découle de cette rencontre est une écriture qui tisse et métisse les deux avant d'accoucher d'une autre langue-culture : « The translation itself [...] is essentially a third code which arises out of the bilateral consideration of the matrix and target codes: it is, in a sense, a sub-code of each of the codes involved » (Frawley 168). À ce titre, l'écriture traductive, comme lieu de métissage à la fois linguistique et culturel, fait penser à la tenue vestimentaire où le Soi (*hijâb*) s'unit à l'Autre (*jeans*, entre autres) pour former une tenue jusque-là inédite au Québec. On pourrait certes s'arrêter au *hijâb* et y voir un symbole d'oppression de la femme en rupture avec les valeurs de la



société québécoise. Mais on pourrait aussi embrasser l'ensemble et y voir une manière de percevoir et de penser le monde où il est fait place à deux cultures, une sorte de représentation symbolique de l'identité plurielle qui recouperait les propos de Niranjana selon laquelle « [...] our search should not be for origins or essence but for a richer complexity, a compilation of our notions of the "self", a more densely textured understanding of who "we" are » (Niranjana 186). C'est du moins notre perception en tant qu'être appartenant à deux univers culturels, en tant qu'être traduit et en tant que traductrice. En effet, dès lors que la traduction se veut « ouverture, dialogue, métissage, décentrement » (Berman 16), la langue qui en résulte ne peut que refléter le brassage des cultures. Or, compte tenu de l'histoire des musulmanes du Québec, de leur situation d'« êtres-en-traduction », tant au sens physique (déplacement) qu'au sens intellectuel (imbrication de divers univers culturels), on peut supposer que l'emploi alternatif de deux langues (*code switching*) par nombre de musulmanes du Québec – qui se double chez certaines de la juxtaposition d'une tenue vestimentaire composite – est sous-tendu, comme la traduction, par une dynamique de métissage. Car, en tant que signe, cette tenue laisse penser que les femmes qui l'ont adoptée peuvent tout aussi bien vouloir concilier le « là-bas et alors » (langue et culture de départ) et le « ici et maintenant » (langue et culture d'arrivée) qu'exprimer le désarroi ou le plaisir que suscite leur condition métisse, c'est-à-dire indéterminée, multiple, ambivalente et donc toujours en devenir, tout comme la traduction. Ainsi que le souligne, à juste titre, Nouss, « le métissage n'est pas une valeur fixe, un état permanent ou une condition immuable, mais un processus qui permet de reconnaître la multi-appartenance, être ici *et* là, être ceci *et* cela, habiter des deux côtés de la frontière, emprunter une troisième voie entre homogène et hétérogène, fusion et différenciation » (10). De ce point de vue, les femmes « voilées » vivant au Québec ne seraient pas moitié musulmane, moitié québécoise; elles sont à la fois musulmanes et québécoises dans la mesure où l'identité culturelle qu'elles énoncent au moyen de leurs vêtements se situe dans l'entre-deux, c'est-à-dire entre une tradition qui s'étiole et une modernité qui s'impose; une identité culturelle, qui selon certains spécialistes du monde musulman, serait sous-tendue par une logique d'hybridation : « celles qui se voilent tout en ayant un esprit laïque – elles ont dans la tête le "rêve américain" avec un peu de culture islamique » (Haenni et Füger).

6. Conclusion

Comme il est permis d'en juger à la lumière de ce qui précède, le port du voile semble procéder davantage de la volonté des femmes que de leur



soumission à l'ordre masculin¹⁶, sans compter que les motivations qui le sous-tendent varient en fonction de la représentation que chacune des femmes a du *hijab*, d'elle-même, de son corps ou de sa culture. Autrement dit, s'il prend l'apparence d'une pratique imposée (domination masculine) et monosémique (religieuse), il résulte, dans les faits, d'une démarche volontaire¹⁷ qui reflète diverses prises de position ou conceptions. Et c'est ce caractère à la fois volontaire et polysémique qui, nous l'espérons, permettra d'alimenter la réflexion et de nuancer les positions : on peut certes penser que certaines musulmanes du Québec reproduisent encore des concepts patriarcaux¹⁸, dont celui du *hijab* ou voile, mais cela ne doit pas nous faire occulter le fait que la plupart d'entre elles affirment en avoir fait le choix. Et parce que la notion de choix implique celle de liberté, il serait pertinent de se demander si les musulmanes qui ne portent pas le *hijab* sont toutes des femmes libres ou se considèrent comme les égales des hommes. Autrement dit, de même que le port du *hijab* par certaines musulmanes ne peut, dans tous les cas de figure, symboliser l'oppression, sa non-adoption par d'autres ne peut refléter la libération ou l'égalité entre les sexes. Il s'agit là d'une vision pour le moins réductrice d'une réalité bien complexe. Et si l'on veut, en tant que société multiculturelle, forger un véritable « vivre ensemble », on devrait s'efforcer d'élargir sa vision afin de surmonter les problèmes conceptuels que peuvent susciter les différences culturelles. Un grand défi, certes, mais un défi que la société québécoise pourra sans doute relever, si les Québécois, peu importe leur origine ou leur confession, s'engagent dans un processus de découverte mutuelle et de décentrement¹⁹, car ainsi que l'explique Berque : « Respecter

¹⁶ Que le port du voile soit l'expression de l'identité ou de la foi, ou qu'il soit motivé par d'autres raisons, il reste qu'il témoigne, dans la majorité des cas, d'une capacité d'action des femmes. Voir à ce sujet Jessica Boutin *Un acte de foi, un acte pour soi : Regard sur les liens entre l'agence, les rapports de genre et le port du hijab à Québec* et l'article de Cécile Laborde intitulé « Female Autonomy, Education and the Hijab ».

¹⁷ Nous pensons notamment aux féministes islamiques et aux autres femmes qui affirment l'avoir adopté de leur propre gré.

¹⁸ La thèse développée par Bourdieu dans *La domination masculine* sur le rapport qu'entretient le dominé avec le dominant peut, en effet, nous éclairer en partie sur le comportement des « voilées ». Parce que nous avons (homme ou femme) « incorporé, sous la forme de schèmes inconscients de perception et d'appréciation, les structures historiques de l'ordre masculin » (17) et parce les pensées et les perceptions des dominés [ici, les femmes « voilées »] « sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de *connaissance* sont, inévitablement, des actes de *reconnaissance*, de soumission » (27-28).

¹⁹ Notion que Martine Abdallah-Pretceille qualifie de « décentration » et dont elle fournit l'explication suivante : « Le plus difficile n'est pas d'apprendre à voir l'autre, mais d'apprendre à jeter sur soi ou sur son groupe un regard extérieur et distancié. L'incapacité à se décentrer par rapport à soi-même pour se placer au point de vue d'autrui est un obstacle majeur aux



l'autre dans sa différence ne suffit plus. Il faut l'accueillir analogiquement en soi-même, seule façon légitime de se projeter soi-même en lui » (*L'islam au défi* 246).

relations symétriques et réciproques [...] Cette capacité à la décentration est une des conditions de la rencontre d'autrui » (126).



Bibliographie

- Abdallah-Pretceille, Martine. « Pour une éducation à l'altérité ». *Revue des sciences de l'éducation* 23.1 (1997). 123-132.
- Abdel-Nour, Jabbour. Dictionnaire *Abdel-Nour al-mufasssal*, arabe-français, 7^e édition. Beyrouth : Dar el-ilm lil-malayin, 2000.
- Aboû Chouqqa, Abd al-Halim. *Encyclopédie de la femme en islam*. Paris : Éditions Al Qalam, 2000.
- Abdou, Mohammed. *Risalat al-Tawahid. Exposé de la religion musulmane*, traduit de l'arabe par B. Michel et Moustapha Abdel Razik. Paris : Geutner, 1984.
- Abu-Lughod, Lila. *Remaking Women : Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1998.
- Al-Ashmawy, Muhammad S. *L'islamisme contre l'islam*, traduit par Richard Jacquemond. Paris : Éditions La Découverte. Le Caire : Éditions Al-Fikr, 1989.
- Ali, Zahra. *Féminismes islamiques*. Paris : La Fabrique éditions, 2012.
- Amin, Qasim. *The Liberation of Women, The New Woman*, traduit de l'arabe par Samiha Sidhom Perterso. Cairo : American University in Cairo Press, 2000.
- Auda, Gehad. « The 'Normalization' of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the Early 1990s », E. Martin et R. Scott Appleby, *Accounting for fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago : University of Chicago Press, 1991. 374-412.
- Baalbaki, Mounir. *Al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary*, 11^e edition. Beyrouth : Dar el-Ilm lil-Malayin, 1987.
- Berman, Antoine. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard, 1984.
- Berque, Jacques. *L'islam au défi*. Paris : Éditions Gallimard, 1980.
- . *Le Coran. Essai de Traduction*. Paris : Albin Michel, 1995.
- Bessis, Sophie. *Les Arabes, les femmes, la liberté*. Paris : Albin Michel, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.
- Boutin Jessica. *Un acte de foi, un acte pour soi : Regard sur les liens entre l'agencéité, les rapports de genre et le port du hijab à Québec*. Web. 15 avril 2015.
- Brion, Fabienne. *Féminité, minorité, islamité : questions à propos du hijâb*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2004.
- Brion Fabienne et Mina Bouselmati. « La plume et le voile. Résistances littéraires et vestimentaires en islam ». *Féminité, minorité, islamité : questions à propos du hijâb*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant, 2004.
- Burgat, François. *L'islamisme en face*. Paris : Éditions La Découverte, 1996.
- Chouraqui, André. *Le Coran. l'Appel*. Paris : Éditions Robert Laffont, 1990.
- Dawood, N.J. *The Koran*. Londres : Penguin Books, 2003.



- Esposito, John L. *Islam. The Straight Path*. New York : Oxford University Press, 1992.
- Fahmy, Mansour. *La condition de la femme dans l'islam*. Paris : Éditions Allia, 1990.
- Fanon, Frantz. *Sociologie d'une révolution : l'an V de la révolution algérienne*. Paris : F. Maspero, 1972.
- Ferjani, Mohamed-Chérif. *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1991.
- Finianos, Ghassan. *Islamistes, apologistes et libres penseurs*. Pessac : Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.
- Frawley, William. *Translation: Literary, Linguistic and Philosophical Perspectives*. Newark, Delaware : University of Delaware Press, 1984.
- Göle, Nilüfer. *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*. Paris : Éditions la découverte, 1993.
- Harrap's. *New Standard French and English dictionary*, London, Paris : Harraps, 1981.
- Haenni, Patrick et Hélène Füger. « Métamorphoses du voile "islamique" et distinctions sociales », *Égypte/Monde arabe* (2008). Web. 30 avril 2015.
- Jomier, Jacques. *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*. Paris : G.-P. Maisonneuve, 1954.
- Kazimirski, A. de Biberstein. *Dictionnaire arabe-français*. Beyrouth : Librairie du Liban, 1860.
- Kerr, Malcom H. *Islamic reform. The political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridā*. Berkeley : University of California Press, 1966.
- Kian-Thiébaud, Azadeh. « Les femmes et les mouvements islamistes : actrices aliénées ou contestatrices "de l'intérieur" »? *Les femmes et l'Islam : entre modernité et intégrisme*. Paris : L'Harmattan, 2004. 111-144.
- Laborde, Cécile (2006), « Female Autonomy, Education and the Hijab », *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 9.3 (2006) : 351-377.
- Lamchichi, Abderrahi. « La condition de la femme en islam, avancées et régressions ». *Les femmes et l'islam : entre modernité et intégrisme*. Paris : L'Harmattan, 2004.
- Landry, Jean-Michel (2010), « Repenser la norme, repenser l'agencéité : entretien avec Saba Mahmoud ». *Anthropologie et Sociétés* 34.1 (2010) : 217-231.
- Larousse. *Unabridged Dictionary, French-English English French Dictionary*, version électronique.
- Larousse. *Grand Larousse encyclopédique*. Paris : Librairie Larousse, 1968.
- « Première lettre aux Corinthiens ». *La Bible. Ancien Testament et Nouveau Testament*. Toronto, Montréal : Société biblique canadienne, 1997.



- Mérad, Ali. *L'Exégèse coranique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- Mernissi, Fatima. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris : Éditions Albin Michel, 1987.
- Meschonnic, Henri. *Poétique du traduire*. Paris : Éditions Verdier, 1999.
- Mir, Mustansir. *Dictionary of qur'anic terms and concepts*. New York & London : Garland Publishing, Inc., 1987.
- Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1992.
- Nouss, Alexis. *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris : Collection La discorde 26, 2005.
- , Alexis et Lamy Laurent. « L'abandon du traducteur ». *TTR* 10.2 (1997) : 13-69.
- Pickthall, Marmaduke. *The Glorious Koran*. New York : Everyman's Library, 1992.
- Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques. *Le saint Coran*. Médine : Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques, 1985.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago : The University of Chicago Press, 1981.
- Reig, Daniel. *As sabil al Wasit*, Dictionnaire arabe-français. Paris : Larousse, 1999.
- Salmoné, H. Antony. *An advanced Learner's Arabic-English Dictionary*. Beirut : Librairie du Liban, 1972.
- Shepard, William E. « Islam and Ideology : Towards a Typology ». *International Journal of Middle East Studies* 19.3 (1987) : 307-335.
- . « Muhammad Said al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt ». *International Journal of Middle East Studies* 28.1 (1996) : 39-58.
- Taboada Leonetti, Isabel. *Les femmes et l'islam : entre modernité et intégrisme*. Paris : L'Harmattan, 2004.
- Zafrulla Khan, Muhammad. *The Qur'an*. New York : Olive Branch Press, 1997.

