



Féminisme islamique, féminisme décolonial : émancipation à travers la relecture des sources.

Islamic feminism, decolonial feminism : emancipation through proofreading of sources.

ZITI Wafaa

Doctorante, Faculté des Lettres et Sciences humaines –Ain Chock- Casablanca

Université Hassan II -Maroc

Laboratoire : Genre, Société et Culture

Membre de l'Equipe de Recherche et d'Etudes sur le Genre

Wafaaziti1982@hotmail.fr

Date de soumission : 02/01/2020

Date d'acceptation : 26/02/2020

Pour citer cet article :

ZITI, W. (2020), «Féminisme islamique, féminisme décolonial : émancipation à travers la relecture des sources», Revue Internationale du chercheur «Volume 1 : Numéro 1» pp : 141 - 153

Digital Object Identifier : <https://doi.org/10.5281/zenodo.3893865>



Résumé

Ce qui est redoutable aujourd'hui, c'est de voir parfois que le féminisme, comme mouvement-action qui sert à dénoncer le sexisme et le machisme, est devenu comme un moyen pour parler de domination entre les différents féministes. Depuis les années soixante, la vocation première du féminisme, était de réaliser une égalité pratique entre les hommes et les femmes. Avec la troisième phase du féminisme, on est plutôt dans une gigue dite intersectionnelle cherchant à intégrer d'autres variables qui sont la lutte contre le racisme et les discriminations structurelles sociales. Ce qui a rendu visible les rapports de pouvoir au sein de la lutte pour la cause des femmes.

L'objectif de cet article est de rappeler que le combat ou plutôt l'objectif commun des féministes est de s'inscrire dans la lignée des différentes initiatives œuvrant à un changement global et réel, tout en ayant la conviction qu'un changement ne peut se réaliser du jour au lendemain. Féministes islamiques ou laïques devront être déterminées à assurer une continuité du travail sans chercher à s'inscrire en rupture avec les premiers activistes et ce en créant un pont entre les générations pour plus d'ouverture d'esprit.

Mots clés : Féminisme ; Féminisme décolonial ; Islam ; foi ; engagement

Abstract

What is frightening today is to see sometimes that feminism, as an action movement which serves to denounce sexism and machismo, has become as a means to speak of domination between different feminists. Since the 1960, the primary vocation of feminism has been to achieve practical equality between men and women. With the third phase of feminism, we are rather in a so-called intersectional jitter seeking to integrate other variables which are the fight against racism and social structural discrimination. This made visible the power relations within the struggle for the cause of women.

The objective of this article is to recall that the fight or rather the common objective of feminists is to be in line with the various initiatives working for a global and real change, while having the conviction that a change cannot happen overnight. They must be determined to ensure continuity of work without seeking to break away from the first activists, by creating a bridge between the generations for more openness.

Keywords : Feminism; Decolonial feminism; Islam; faith; commitment



Introduction

Certes les féministes islamiques se sont influencées par les féministes séculières au début, mais après des années, elles ont réussi elles aussi à les influencer en leur apprenant à refuser l'essentialisation, prendre leur distance avec une analyse essentialiste et culturaliste de l'islam et ne pas voir l'islam comme le facteur explicatif majeur dans la vie des femmes et des sociétés musulmanes et donc ce qui a été intéressant c'est qu'elles ont commencé à travailler ensemble.

L'une des premières étapes dans le mouvement du féminisme islamique était de déconstruire le discours religieux traditionnaliste et profondément discriminatoire envers les femmes tout en proposant une nouvelle lecture des textes à partir de cette perspective féminine et réformatrice. De ce fait, **dans quelle mesure cette vision contextualisée du religieux, qui a été sous le monopole exclusif des seuls hommes et oulémas musulmans, porte un projet sociétal et intellectuel d'émancipation des femmes ?**

Aujourd'hui, on peut être musulmane, croyante et pratiquante tout en étant une citoyenne libre, pleinement en phase avec son époque afin d'imaginer un nouveau récit sur l'islam. L'article fera l'objet d'une identification des différents travaux, des problèmes, et des limites du féminisme islamique. Pour ces féministes, il est possible d'embrasser la modernité par un islam ouvert et précurseur qui affirme la concordance entre la tradition, la culture, la foi, ses principes et le monde dans lequel on vit. Un islam qui privilégie la connaissance nécessaire à la conscience et la compréhension indispensable à l'observance des rites. De même, l'éthique religieuse contemporaine doit forcément prendre en compte la raison, l'éthique et la liberté de conscience individuelle pour mieux réhabiliter l'éthique de responsabilité chez les musulman(e)s.

1. Pour un féminisme décolonial

En France comme en Belgique, on trouve des musulmanes, féministes et citoyennes dont leurs pays d'origine, leurs profils, engagements et centres d'intérêt sont divers, mais les images que l'on produit d'elles les réduisent à une seule facette de leur identité, celle d'être musulmanes.

Les féministes musulmanes, voilées ou non voilées, produites d'une culture européenne ou métissée d'un ailleurs, « *défend(ent) le droit des femmes... à se construire leur propre chemin*



de vie, contre toutes les injonctions visant à les conformer de manière autoritaire à des prescriptions normatives » (Aydogan, et al., 2016: 36). Elles cherchent une solidarité en tant que féministes pour une meilleure compréhension mutuelle, afin de pouvoir devenir des alliées. Pour elles,

« Nous ne serons jamais trop nombreuses pour combattre les injustices et les inégalités en tout genre, à commencer par celles qui frappent les femmes. Pour que vous cessiez de considérer celles d'entre nous qui portent le foulard comme, au choix, des mineures sous influence, des idiots utiles ou des militantes perfides d'un dogme archaïque. Pour vous donner envie de nous rencontrer – toutes, et pas seulement celles qui ont les cheveux à l'air –, au lieu de nous tenir à l'écart et de nous contraindre ainsi au repli communautaire. Nous voulons vraiment faire société ensemble, avec nos ressemblances et nos différences » (Aydogan, et al., 2016: 36)

Pour Ouardia Derriche et Seyma Gelen (2016), les deux issues de l'immigration non européenne et musulmane de surcroît, on ne leur accorde pas sans réserve la qualité de féministes. Les féministes « blanches » européennes répugnent à les reconnaître comme étant des leurs, et sont aveugles aux dominations multiples que les femmes issues de l'immigration non européenne et musulmane subissent. Ces sources de discrimination et d'inégalité – être femme, d'une origine ethnique « subalterne » et être ressortissante d'une classe sociale et d'une religion « inférieures » – interagissent pour rendre ces femmes vulnérables et leur confèrent un statut de subordonnées.

Quant à nos deux féministes, elles ne rejettent pas le concept du féminisme, elles le désessentialisent. Pour elles, contrairement à une conviction communément répandue, le féminisme n'est pas le privilège de la modernité occidentale.

« S'il s'agit en effet d'un combat mené théoriquement et pratiquement contre la domination masculine et le patriarcat, c'est là une réalité qui se donne à voir dans le monde entier et se décline sous diverses formes et modalités dans les contextes nationaux et historiques dans lesquels elle se déploie » (Derriche O. & Gelen S., 2016: 37)

Selon elles, les expériences et les réflexions multiples des femmes de par le monde (Black Feminism, féminismes musulmans,...) ne peuvent qu'enrichir la pensée féministe globale. Pour cela, il faut leur accorder un espace de légitimité d'expression et entendre la parole des femmes concernées qui doivent définir elles-mêmes les oppressions qui pèsent sur elles de



même que les voies de libération et d'émancipation qu'elles ont décidé de choisir pour elles-mêmes. On ne libère les femmes ni malgré elles ni en niant leurs réalités et leurs lectures de leurs propres vécus.

De là, on peut déduire que la pensée féministe occidentale mainstream – bourgeoise et dominante – impose une identité subalterne pour les féministes musulmanes, en les concevant comme objets et non sujets de narration, éternelles victimes ou instrument docile entre les mains d'islamistes politiques. Cette image fausse de ces femmes musulmanes est héritée de l'époque coloniale et fait parti d'une optique selon laquelle l'Orient est représenté à travers des images et des stéréotypes qui sont inexacts, ainsi, les femmes musulmanes sont souvent représentées comme des êtres qui seraient incapables de résister à leur oppression qui d'ailleurs trouverait leur origine dans l'islam et donc elles ne seraient pas capables non plus d'agir sur le processus de la transformation sociale de leur pays.

Pour les deux féministes, toutes ces positions sont des manifestations évidentes, quoique souvent inconscientes, de racisme postcolonial. Pourtant les femmes venues d'ailleurs sont elles aussi dotées de capacité d'agir et sont sujets et actrices de leur histoire.

Refusant toute condescendance, refusant de se laisser imposer des stratégies d'émancipation gommant leurs spécificités, des femmes du monde entier ont rejeté la colonialité du féminisme occidental.

Dans son dernier ouvrage « *un féminisme décolonial* », la politologue française Françoise Vergès (2019), affirme que ce féminisme décolonial vise à atteindre l'intersectionnalité et la convergence des luttes à la fois contre le sexisme, le racisme, le capitalisme et l'impérialisme, et dénonce les reliquats de l'idéologie coloniale qui structure la société. Pour elle, la notion de « décolonial » émerge en Amérique du Sud et s'inspire de plusieurs mouvements de lutte depuis les années 1960-1970, notamment avec les féministes noires qui disaient qu'il n'y a pas que la domination masculine qui explique leur situation, mais c'est aussi le fait d'être femme, noire, descendante d'esclave, et d'être en prise avec le capitalisme américain.

La politologue ajoute que le féminisme décolonial déconstruit aussi un féminisme pensé par et pour les femmes occidentales, elle évoque le terme de « *féminisme civilisationnel* » parce qu'elle trouve que le féminisme occidental a repris le vocabulaire de la mission civilisatrice coloniale et se considère comme supérieur à tous les autres peuples, en prétendant qu'ils ne



sauraient pas ce que c'est que les droits et le progrès. De là, le racisme anti-noir et l'islamophobie sont des formes de colonialités.

Françoise Vergès veut raconter une autre histoire du féminisme, moins centrée sur l'Occident, et insiste sur que la manière de raconter les luttes féministes doit changer en repensant le récit, pour que la jeune génération élargit le champ et ne pense pas qu'à une manière de voir les luttes des femmes, celles menées par les femmes françaises blanches puisque c'est anti-scientifique et anti-curieux.

Les thèses décoloniales sont enseignées dans plusieurs universités américaines mais elles continuent de faire débat en France et suscitent régulièrement la controverse. En décembre 2018, 80 personnalités françaises ont signé une tribune pour appeler à défendre l'universalisme républicain contre le racialisme, le différentialisme et le ségrégationnisme.

2. L'émancipation des femmes musulmanes : lire dans le silence des sources

L'émancipation des femmes musulmanes n'est pas née avec le colonialisme et les Etats nations moderne, mais bien avant, des femmes nous ont précédé et nous ont transmis une source de savoir passée sous silence. Des savoir-faire et savoir-être rendus invisibles par des siècles de domination patriarcale.

Pour se faire, les historien(ne)s nous ont brossé « *les biographies de ces femmes savantes avec des détails sur la nature de leur travail, leur milieu social mais également leurs méthodes d'enseignement et les environnements mixtes dans lesquels elles évoluaient* » (Lallab.fr, 2019), ce qui est un élément intéressant à prendre en compte lorsque l'on pense à la façon dont les sciences islamiques sont enseignées aujourd'hui.

Ainsi, les nouvelles générations trouvent légitime de faire ressortir la voix, l'expérience et la place des femmes musulmanes dans la production et la transmission des savoirs religieux.

2.1. La période pré-moderne des sociétés musulmanes

La période de la seconde moitié du VII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, a été l'objet d'études de la part d'historiennes et historiens tels que Amira Sonbol (1996), Leila Ahmed (1992) ou Jonathan Berkey (1992). A l'opposé des stéréotypes orientalistes, ces études ont montré que les femmes musulmanes de cette époque, où se sont construites, approfondies et



consolidées les sciences religieuses islamiques, ont occupé des rôles et positions clés dans les sociétés islamiques pré-modernes, notamment dans les domaines religieux et spirituels, en tant que transmetteuses de *hadith*, juristes, savantes en *fiqh*, prédicatrices et guides spirituelles et elles n'étaient pas toutes passives et cloîtrées dans des *harems*.

L'une des problématiques à affronter est la rareté et la dispersion des sources historiques sur la vie de ces femmes. Ainsi les historiens et historiennes qui travaillent sur ce sujet se sont reposés sur les dictionnaires biographiques¹ de l'époque, qui servaient à documenter la vie des grandes figures religieuses et politiques, y compris les figures féminines. L'information récoltée sur les femmes est souvent très brève et concise, et il faut donc être attentif aux détails de la narration ainsi qu'au ton du narrateur. Pour cela, les historiennes femmes ont voulu écrire par elles mêmes l'histoire occultée de ces femmes musulmanes occupant des positions de leadership religieux.

Pour Asmaa Sayeed (2013), elle identifie quatre phases historiques, en ce qui concerne la place des femmes musulmanes dans la transmission du savoir religieux. La première phase est celle qui a suivi la Révélation, où les femmes², dont l'autorité et la légitimité étaient notoirement reconnues par les musulmans de l'époque, étaient des figures respectées et des sources prolifiques de savoir. Les plus actives étaient les deux épouses du prophète Aïcha ayant transmis entre 1500 et 2400 *hadiths* sur la pureté rituelle, les prières surérogatoires, le jeûne, le pèlerinage, l'héritage mais aussi sur l'eschatologie et Oum Salama (entre 175 et 375 *hadiths*), qui ont excellé dans la transmission des *hadiths*, dans leur esprit critique et leur interprétation qui relève du *fiqh*. Pour Al-Zarkashi, Aïcha a également fait figure d'autorité pour corriger les contradictions d'autres compagnons lorsqu'ils rapportaient des faits du prophète qui ne correspondaient pas avec sa personnalité, elle a notamment corrigé à plusieurs reprises les paroles rapportées par le compagnon Abu Hurayra³.

La deuxième phase est celle de la fin du VIIe et du VIIIe siècle, connue par les premiers affrontements, rivalités de pouvoir et divisions entre les musulmans. Durant cette période qui

¹ Il existe de nombreuses compilations telles que *Tabaqat* de Ibn Sa'd (845), *Siyar A'lam al-Nubala'* de al-Dhahabi (1348), *al-Durar al-Kamina* de Ibn Hajar al-Asqalani (1448) ou *al-Daw' al-Lami'* de Muhammad Shams al-Din al-Sakhawi (1428- 1497).

² Les femmes du prophète ainsi que les *Sahabiyates* – les femmes compagnons qui ont transmis leurs connaissances en ligne directe du Prophète Mohammed (PSL) – Ibn hajar al-Asqalani (1448) a documenté 1545 femmes sur les 12304 compagnons.

³ L'ouvrage de Fatima Mernissi, *Le Harem politique* (1987) consacre tout un chapitre au rôle joué par ce compagnon dans la transmission de points de vue misogynes.



est aussi celle de la conquête et de l'expansion du monde musulman sous les dynasties omeyyades et abbasides, la transmission des *hadiths* et le savoir religieux furent utilisés à des fins politiques et pour poursuivre des intérêts claniques et personnels. « *Cette manipulation des sources a poussé à la professionnalisation de cette discipline et à l'établissement de critères stricts pour déterminer la validité du savoir transmis* » (Lallab.fr, 2019).

Parmi les critères requis figuraient « *l'acuité juridique, la formation linguistique, la possibilité d'avoir des interactions directes avec les enseignants, et la possibilité de faire de long et pénibles voyages (rihlas) pour récolter et vérifier les narrations* » (Lallab.fr, 2019). Comme la plupart des femmes ne pouvaient pas remplir ces conditions et concurrencer leurs homologues masculins, leur participation dans la transmission du savoir a considérablement chuté sur à peu près deux siècles.

Au milieu du IX^e siècle, on assiste à une réémergence des femmes *cheikhas*, savantes religieuses. Ceci est dû, selon les historien(ne)s, à la consolidation des corpus de *hadith* dans les *Sahih* (Bukhari et Muslim) qui a permis d'assouplir les critères d'accès et de participation à ces sciences. De même, l'acceptation de la transmission écrite des *hadiths* a également facilité la participation des femmes, car elles n'avaient plus besoin de partir en voyage pour récolter les narrations. Le système de transmission intrafamilial de ces sciences au sein de grandes familles de savants a permis aux femmes faisant partie de cette élite intellectuelle d'avoir accès à ces connaissances au même titre que les hommes.

C'est au sein de cercles d'étude dans les mosquées (*majliss al'ilm*) que les savants et savantes donnaient des conférences publiques qui ne se limitaient pas à la transmission de *hadith*, mais s'étendaient également à la maîtrise des règles juridiques (*ahkam*), l'histoire, la logique, l'éthique et la philosophie. Et c'est à travers les certifications (*ijazas*) données à de grandes figures de la tradition musulmanes qu'on a pu découvrir la compétence des savantes musulmanes. Parmi eux, le grand juriste et théologien Ibn Hajar (1996) qui a cité 53 femmes auprès desquelles il a étudié, tandis que Al- Sakhawi (1936) mentionne avoir obtenu des certifications auprès de 68 femmes. Ceci dit, que les femmes étaient autorisées d'enseigner dans les mosquées, devant de grandes assemblées et qu'elles n'étaient pas confinées à l'enseignement dans leurs maisons.

Dans ses travaux, Aziza Ouguir (2013) montre que les savants issus de la tradition mystique soufie des sociétés islamiques pré-modernes ne distinguaient pas les hommes des femmes



qu'ils considéraient comme leurs égales aux yeux de Dieu. Les écrits d'Ibn Arabi et d'Ibn Taymiyya attestent aussi que ces femmes avaient occupé des positions de leadership religieux et étaient reconnues pour leur piété et sagesse. Parmi ces femmes mystiques soufis, on cite Rabia al Adawiyya (720-801) qui « a réussi à dépasser les catégories sociales dans lesquelles on enfermait les femmes, elle n'était en effet, ni épouse, ni esclave ni en dessous de quelque autorité masculine, la seule autorité à laquelle elle se soumettait était Dieu, un être non genré » (Lallab.fr, 2019).

2.2. Les limites dans la transmission des savoirs

Les travaux de Oumaima Abou Bakr (2013), et notamment son article *Rings of Memory*, insistent pour créer une « visibilité textuelle » des femmes musulmanes dans l'histoire, tout en creusant dans la mémoire écrite et orale pour transformer les œuvres conservées de textes écrits sur les femmes à des textes écrits par les femmes.

« L'important à ses yeux est la méthode utilisée dans l'exégèse, ainsi que l'interprétation qui se base sur la recherche du sens de l'égalité et de l'équité dans le Coran et son application sur le genre, tout en adoptant une posture critique envers la tradition, mais sans l'ignorer » (Allam, M., 2019).

On peut déduire d'après ce qui a été avancé que malgré la compétence et l'autorité scientifique dans la transmission et la production des savoirs religieux, l'exclusion des femmes n'était due ni à un interdit religieux ni à un rejet sociétal, mais selon leur environnement socio-historique, les savants hommes, s'appuyant sur des logiques de pouvoir et de domination patriarcale, ont privilégié l'image des femmes pour la postérité, le caractère moral et la piété et ne se sont pas intéressés aux questions d'émancipation des femmes ni au rôle joué par le genre dans l'accès à l'éducation et au savoir.

C'est pour cela qu'on a eu comme sources, des textes qui posent la question de l'invisibilité textuelle des femmes dans cette histoire documentée par des hommes qui ne prennent pas en compte les préoccupations des femmes, leur vie quotidienne et leur routine.

Ces logiques de domination perdurent jusqu'aujourd'hui dans les institutions étatiques et religieuses, car l'héritage qui nous est transmis se concentre uniquement sur la piété, l'obéissance et la pudeur des femmes du prophète et des *sahabiyates*, on ne fait pas mention de ces femmes érudites, de leurs débats constructifs avec les autres savants, de leurs désaccords et de leur leadership.



3. Féministes et croyantes

En s'inspirant du travail des réformateurs musulmans du XIXe siècle, qui se fonde sur l'esprit du Coran, les conditions actuelles des relations sociales et les compréhensions contemporaines de la justice et de l'égalité, les théologiennes féministes soutiennent la compatibilité entre foi et engagement féministe, s'inscrivent dans une démarche d'appropriation des sources de l'islam et s'organisent en un mouvement intellectuel d'exégèse religieuse pour promouvoir l'égalité des sexes. Elles portent un projet émancipateur qui engage à se libérer des normes stéréotypées basées sur le sexe et remettent en cause les écoles de droit islamique, en contestant l'autorité des institutions établies dans la production de la norme religieuse et en créant de nouveaux points d'appui qui témoignent d'une individualisation du rapport au religieux.

Cela signifie qu'à part les droits humains généraux et spécifiques des femmes, ces féministes croyantes défendent toute une série de droits à portée symbolique, à savoir, le droit d'être écoutées et respectées, le droit de prendre du temps pour soi, le droit de se révolter, le droit à la solidarité, le droit de bénéficier de la bienveillance et de la sollicitude d'autrui et le droit de transformer ensemble les conditions de vie.

De là, on peut dire que le mouvement des femmes est riche de sa diversité, car face aux défis qui leur sont posés, des femmes répondent toujours de manière spécifique à chaque contexte et à chaque époque, donnant corps à de réels « *féminismes pluriels* » (Van Enis, N., 2012).

Selon Élisabeth Garant,

« Pour les femmes croyantes, le défi de concilier un engagement féministe et leur appartenance religieuse est une lutte constante. Cette double allégeance suscite dans la population en général encore beaucoup d'étonnement quand elle n'est pas confrontée à un scepticisme tenace. Cette conciliation que font les femmes entre deux dimensions importantes de leur identité est encore trop souvent source de critiques, de pressions et de tensions de la part des autorités religieuses, mais aussi au sein du mouvement des femmes »
(Garant, E., 2016 :30-31)



La sociologue Ziba Mir-Hosseini (2010) a rappelé la nécessaire distinction entre la *sharia*⁴ et le *fiqh*⁵ qui est au fondement des diverses législations dans les pays arabes et musulmans concernant le statut de la personne. Elle se réserve le droit de récuser des interprétations inégalitaires de l'islam qui sont au fondement de ces lois.

Ainsi, selon Stéphanie Latte Abdellah (2013), le positionnement de Zainah Anwar se diffuse dans les contextes de transition post-"printemps arabes" par le biais de débats sur la manière dont pourraient être utilisées les ressources du féminisme islamique.

L'afro-américaine, Amina Wadud (2006) dans son second ouvrage *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*, a réfuté la polygamie ou la violence de l'homme vis-à-vis de son épouse supposée être mentionnée dans le Coran. Elle compte parmi ces voix fortes qui appellent à lutter avec la même détermination contre le patriarcat islamique et l'islamophobie.

De même, le travail de relecture des *hadiths* de la théologienne Hidayet Tuksal (2001) a été intégré dans un vaste chantier gouvernemental visant à retirer les *hadiths* misogynes des publications du ministère des affaires religieuses, qui supervise les mosquées du pays.

Conclusion

Quand le féminisme islamique cherche à extraire des droits de l'autorité religieuse masculine sans chercher à changer la mentalité de la société elle-même ni à y inculquer les valeurs de la modernité. Deux phénomènes peuvent y résulter, le premier est la pression exercée sur chaque tentative de défense des droits des femmes par les institutions religieuses et autres forces islamiques cherchant à islamiser la société. Le second est l'absence d'une volonté politique moderne de soutenir les problèmes des femmes, ce qui limite les efforts des chercheur(e)s.

⁴ La voie de Dieu révélée au Prophète dans le Coran.

⁵ Les efforts humains pour traduire ce chemin en dispositions juridiques.



BIBLIOGRAPHIE

Abou-Bakr, O., (2013). *Rings of Memory: "Writing Muslim Women" and the Question of Authorial Voice*, (Article) in *The Muslim World*, Volume 103, N.3, juillet, 2013: Numéro spécial: "*Muslim Women and the Challenge of Authority*." Editeurs: Juliane Hammer & Riem Spielhaus. Editeur: Hartford Seminary.

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

Allam, M., (2019). *Lectures féministes du texte coranique: la langue en question*, traduit de l'Arabe par Sarra Grira, publié dans *Assafir al Arabi*, le 02-11-2019. Ce dossier de publication entre dans le cadre des activités du "Réseau de médias indépendants sur le Monde Arabe". <http://assafirarabi.com/fr/27911/2019/11/13/lectures-feministes-du-texte-coranique-la-langue-en-question/>

Al-Sakhawi, M., (1936). *Al-Daw' al-Lami' li-Ahl al-Qarn al-Tasi'*. Cairo: Maktaba al-Qudsi.

Al-Zarkachi, M.B. *Al-Ijaba li-Irad ma Istadrakathu 'Aisha 'ala al-Sahaba*. Beirut : al-Maktab al-Kutubal-'Ilmiya, 2000.

Aydogan, S. et al. (2016). *Musulmanes, Féministes et Citoyennes*, Lettre ouverte à nos concitoyen-ne-s, par un collectif de citoyennes musulmanes, in. *Revue En Question, Analyser pour s'engager*, Dossier : *Diversité des féminismes, Paroles aux femmes*, p.36

Berkey, J. (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Derriche, O. & Gelen S. (2016). *Pour un féminisme décolonial*, in. *Revue En Question, Analyser pour s'engager*, Dossier : *Diversité des féminismes, Paroles aux femmes*, p. 37

Garant, E. (2016). *Féministes et croyantes ?*, in. *Revue En Question, Analyser pour s'engager*, Dossier : *Diversité des féminismes, Paroles aux femmes*, pp. 30-31

Ibn Hajar Al-Asqalani, A., (1966). *al-Durar al-Kamina fi A'yan al-Mi'a al-Thamina*. Cairo: Dar al-Kutub al-Haithda. Ibn Sa'd, Muhammad. *Kitab al Tabaqat al Kabir*, Leiden: E.J. Brill, 1904, 18.

Mir-Hosseini, Z. (2010). *Vers une égalité des genre : les lois familiales musulmanes et la Charia*, in, *Avis de recherche. Égalité et justice dans les familles musulmanes*, Edité par Zainah Anwar, publié en Malaisie par : Musawah.

Latte Abdallah, S. & Lotfi Zahed, L.M., (2013). *Théologiennes féministes de l'islam*, Le Monde.fr. https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/02/18/theologiennes-feministes-de-l-islam_1834339_3232.html



Ouguir, A., (2013). *Female Religious Agents in Morocco: Old Practices and New Perspectives*.

Sayeed, A., (2013). *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sonbol, A., (1996). *The New Mamluks: Egyptian Society and Modern Feudalism*. New York: Syracuse University Press, 2000.

Tuksal, H., (2018). *Projections du discours anti-femme dans la tradition islamique (Kadin Karsiti Söyleminin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri)*, Editeur : Otto Yayinlari.

Van Enis, N. (2012). *Féminismes pluriels*, Bruxelles, Les Editions Aden.

Vergès, F., (2019). *Un féminisme décolonial*, Editions, La Fabrique.

Wadud, A., (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld Publications.

- *Quelle place pour les Femmes musulmanes dans la production et transmission des savoirs religieux ? Partie 1 et 2*, LALLAB, CHALLENGING MUSLIM WOMEN'S NARRATIVES, Magazine en ligne et association dont le but est de faire entendre les voix des femmes musulmanes qui sont au cœur d'oppressions racistes et sexistes. 22 mars 2019.