

# La fabrique séculière du droit musulman

## Vers une anthropologie politique de la religion

Jean-Michel Landry

Volume 63, numéro 2, 2021

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1089067ar>

DOI : <https://doi.org/10.18357/anthropologica6322021373>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

University of Victoria

ISSN

0003-5459 (imprimé)

2292-3586 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Landry, J.-M. (2021). La fabrique séculière du droit musulman : vers une anthropologie politique de la religion. *Anthropologica*, 63(2), 1–19.  
<https://doi.org/10.18357/anthropologica6322021373>

Résumé de l'article

Fatima Hamza, citoyenne libanaise, fut incarcérée en novembre 2016 pour ne pas avoir voulu céder la garde de son jeune fils à son ex-mari. Sa condamnation faisant suite à la décision d'un tribunal de la *charia*, on y a vu une preuve supplémentaire des injustices qu'entraîne l'exercice du droit musulman. Mais en retraçant le parcours de mobilisations récentes visant à modifier les lois encadrant la garde des enfants, une autre analyse se fait jour. On constate que l'État libanais participe activement à l'élaboration des lois dites « religieuses » appliquées dans ses tribunaux de la *charia*. On remarque également qu'on ne peut comprendre la pratique contemporaine du droit familial musulman qu'à condition de s'attarder également à la manière dont les États séculiers façonnent ce qu'ils désignent comme religieux.

© Jean-Michel Landry, 2022



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

éru  
dit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

# La fabrique séculière du droit musulman

## Vers une anthropologie politique de la religion

Jean-Michel Landry  
*Carleton University*

---

**Résumé:** Fatima Hamza, citoyenne libanaise, fut incarcérée en novembre 2016 pour ne pas avoir voulu céder la garde de son jeune fils à son ex-mari. Sa condamnation faisant suite à la décision d'un tribunal de la *charia*, on y a vu une preuve supplémentaire des injustices qu'entraîne l'exercice du droit musulman. Mais en retraçant le parcours de mobilisations récentes visant à modifier les lois encadrant la garde des enfants, une autre analyse se fait jour. On constate que l'État libanais participe activement à l'élaboration des lois dites « religieuses » appliquées dans ses tribunaux de la *charia*. On remarque également qu'on ne peut comprendre la pratique contemporaine du droit familial musulman qu'à condition de s'attarder également à la manière dont les États séculiers façonnent ce qu'ils désignent comme religieux.

**Mots clés:** Islam; sécularité; droit; genre; action politique; État; Liban.

**Abstract:** Fatima Hamza, a Lebanese citizen, was incarcerated in November 2016 for refusing to grant her ex-husband custody of their young son. Since the custody case was adjudicated by a religious judge, many understood her punishment as yet another proof that Islamic law is unjust. In tracking the history of recent campaigns aiming at reforming custody law, a different kind of analysis emerges. Such an analysis shows that the Lebanese state contributes to shape the religious laws enforced by Sharia judges. It also highlights that we cannot appreciate the practice of Islamic family law today without also considering the ways in which secular states regulates what they describe as religious.

**Keywords:** Islam; secularism; law; gender; political action; State; Lebanon.

---

**B**eyrouth, 5 novembre 2016. Depuis plusieurs jours déjà, des manifestations demandent la libération d'une jeune mère, dénommée Fatima Hamza. Madame Hamza, citoyenne libanaise, fut incarcérée une semaine plus tôt, au seul motif d'avoir refusé de céder la garde exclusive de son fils de trois ans à son ex-mari. Sa condamnation s'appuie sur la décision d'un tribunal de la famille islamique chiite (*al-mahkama al-shar'iyya al-ja'fariyya*) stipulant que tout garçon âgé de plus de deux ans doit vivre auprès de son père, si ce dernier en fait la demande<sup>1</sup>. Ne voulant pas être séparée de son jeune garçon, Madame Hamza fut arrêtée et emprisonnée par les autorités libanaises, comme d'autres mères le furent avant elle. L'idée qu'on emprisonne une femme désirant prendre soin d'un enfant provoqua une onde de choc à travers le pays. Des rassemblements et des *sit-in* s'organisent dans plusieurs coins du pays (Farfour 2016 ; Hamiyeh 2016).

Sur le Web aussi, on s'active. Célébrités et militants dénoncent l'injustice évidente, critiquent l'intransigeance des juges chiites et blâment les tribunaux religieux de la famille. « Quelle sorte de religion accepte qu'on emprisonne une mère refusant d'abandonner son fils ? », s'interroge une vedette de la télévision libanaise (Al-Bawaba 2016). Plusieurs reprennent l'idée, aujourd'hui amplement documentée, que l'exercice du droit religieux cautionne, reconduit et parfois aggrave les inégalités de genre qui parcourent les sociétés arabes<sup>2</sup>. Un bref survol des lois en vigueur dans les tribunaux musulmans et chrétiens du pays suffit pour se convaincre que le Liban ne fait pas exception. Mais d'où viennent ces lois dites « religieuses » ? Qui définit ce qui compte comme « droit religieux » ? Un autre droit religieux, un droit plus juste, est-il possible ? Si oui, qui peut l'autoriser ?

C'est sur ces questions, plus rarement soulevées, que je souhaite m'arrêter ici. Car celles-ci furent au cœur d'une série de mobilisations citoyennes qui, peu avant l'arrestation de Madame Hamza, proposaient de réformer les lois autour desquelles le drame s'est joué : celles délimitant la durée de la garde maternelle de l'enfant. Retracer l'étrange itinéraire parcouru par ces mobilisations au cours des dernières années permet non seulement de saisir toute la profondeur de l'injustice qui frappe Madame Hamza, mais aussi d'aborder l'exercice du droit familial musulman sous un angle nouveau. Je convoque, pour ce faire, trois matériaux ethnographiques différents collectés au Liban, entre septembre 2012 et mars 2014, à savoir : la parole de militantes cherchant à réformer le droit familial musulman depuis plusieurs années ; le point de vue des juristes de la charia sur ces efforts de réforme ; un corpus de décisions de justice récentes concernant la garde de l'enfant. Ces trois points d'ancrage empiriques – la rue, les juristes, les juges – étayent mon analyse. Les travaux du sociologue Samer Ghamroun

(2016, 2014, 2013) et d'autres issus du champ émergent de l'anthropologie de la sécularité lui fournissent un cadre de réflexion plus général<sup>3</sup>.

Les pages qui suivent avancent deux thèses, arrimées l'une à l'autre. J'entends d'abord montrer que le droit dit « religieux » qui régit la vie familiale des musulmans du Liban est, en large part, fabriqué par l'État séculier qui gouverne le pays<sup>4</sup>. Et qu'en conséquence, plusieurs des injustices associées à la *charia* (telle l'incarcération de Madame Hamza) puisent leurs sources, non seulement dans l'islam, mais aussi dans la façon dont l'État administre – et à vrai dire, construit – ce qu'il nomme « droit religieux ». De cette thèse en découle une seconde, affirmant qu'aborder le droit familial musulman comme un objet ou un phénomène d'ordre religieux nous conduit dans une impasse. Pour éviter l'écueil, j'esquisse les contours d'une anthropologie politique de la religion, c'est-à-dire une approche capable de faire apparaître la manière dont les États modernes (et autres entités gouvernantes) façonnent et parfois transforment ce qu'on appelle aujourd'hui « le religieux ».

### **Démarches militantes, perspectives religieuses**

Au cours des deux dernières décennies, les lois relatives à la garde des enfants ont fait l'objet de vives contestations d'un bout à l'autre du Moyen-Orient. Du Maroc à l'Iran, en passant par la Syrie et l'Algérie, des luttes furent menées pour prolonger la période durant laquelle les mères conservent la garde légale de leurs enfants (Buskens 2003; Möller et Gallana-Arndt 2017; Yassari 2004; Yassari, Welchman 2007). Plusieurs des militants engagés dans ces luttes soulignent que certaines normes islamiques en vigueur dans les tribunaux de la famille ont été établies dans des conditions sociales qui ne prévalent plus de nos jours. Si jadis, les jeunes garçons avaient pour habitude d'accompagner leur père au travail, par exemple, très peu le font encore aujourd'hui (Ghamroun 2013). D'autres soulignent que la crainte de perdre la garde d'un enfant dissuade de nombreuses femmes de demander le divorce et conduit certaines d'entre elles à tolérer des actes de violence domestique. Au cours des dernières décennies, l'Algérie, l'Iran, l'Égypte, le Maroc, la Syrie, la Mauritanie et le Qatar ont adopté de nouvelles lois, toutes fondées sur la *charia*, mais prolongeant la période durant laquelle les mères conservent la garde de leurs enfants (Abou Ramadan 2002; Welchman 2007).

Cette vague de militantisme n'a pas épargné le Liban. Ces dernières années, le pays fut le théâtre non pas d'une, mais de deux mobilisations visant à réformer les lois régissant la garde des enfants. Ces deux mobilisations ont toutefois

entraîné des résultats étrangement contradictoires. La première, portée par des Libanaises de confession sunnite, s'est avérée largement fructueuse : en 2012, le Parlement libanais a adopté une loi prolongeant de plusieurs années la période durant laquelle les musulmanes sunnites maintiennent leur droit de garde<sup>5</sup>. Le second mouvement, lancé par des citoyennes chiïtes, s'est au contraire soldé par un échec : après des années d'efforts, les militantes ont suspendu leur campagne en 2014 sans qu'aucun changement juridique ne soit apporté. Aujourd'hui encore, des mères chiïtes perdent la garde de leurs enfants deux ans après la naissance de ces derniers. Le sort réservé à Madame Fatima Hamza nous a rappelé que celles qui refusent d'obéir à cette règle risquent l'emprisonnement<sup>6</sup>.

Avant d'examiner les démarches entreprises par les militantes sunnites et chiïtes, il me faut préciser qu'au Liban (comme dans la plupart des pays du Moyen-Orient) la *charia* n'est officiellement mise en application que dans le domaine relativement étroit du droit familial (Clarke 2018 ; Ghamroun 2012 ; Landry 2016 ; Rabbath 1973). Le droit pénal, civil et commercial n'est nullement lié à l'islam. Seules les lois encadrant la vie familiale des citoyens musulmans (le mariage, le divorce, les pensions alimentaires, etc.) sont basées sur les écritures de l'islam et leur interprétation. Je dois aussi souligner qu'en dépit de ses fondements religieux, le droit familial musulman est administré par des représentants de l'État. À l'instar du droit civil ou pénal, le droit familial religieux relève d'appareils juridiques largement séculiers (Al-Zayn 2003). J'approfondirai ce point sous peu.

Pour l'instant, revenons sur le fait, *a priori* étonnant, que les militantes sunnites ont réussi à modifier des lois religieuses, alors que leurs co-citoyennes chiïtes ont échoué. Comment deux mobilisations s'attaquant au même problème, lancées dans le même pays et au même moment peuvent-ils aboutir à des résultats à ce point opposés ? Une première réponse réside dans le fait que les militantes sunnites et chiïtes ont fait face à deux systèmes juridiques distincts. Il est vrai que les différends conjugaux des musulmans libanais, comme ceux de millions de personnes au Moyen-Orient, sont tranchés selon des préceptes tirés de la *charia*. Au Liban, cependant, sunnites et chiïtes sont soumis à des systèmes de droit différents, appliquant des corpus normatifs différents (Clarke 2014 ; Weiss 2010)<sup>7</sup>. Le droit familial revêt également une forme différente dans chacun de ces régimes juridiques : le droit sunnite est largement écrit et codifié, tandis que son équivalent chiïte n'a jamais été officiellement mis par écrit (Basile 1993 ; Clarke 2018 ; Najm 2017)<sup>8</sup>.

Pour bien saisir la suite, il importe aussi de souligner que l'expression « garde des enfants » réduit quelque peu la complexité des mobilisations qui m'intéressent ici. Les militantes auprès desquels j'ai travaillé utilisent le mot arabe *hadana* qui signifie détenir la garde d'un enfant, mais aussi l'étreindre, le nourrir et l'élever (Zahraa et Malek 1998). L'islam prévoit que les deux parents partagent ces responsabilités. La *hadana* n'émerge donc comme problème juridique qu'en cas de divorce, de séparation ou de décès. Dans l'éventualité où les deux parents sont jugés aptes à assumer la *hadana*, les juges religieux se réfèrent à l'âge des enfants pour déterminer qui en obtiendra la garde (Ebrehami 2005). Tous les juristes de l'islam s'accordent à dire que les nouveau-nés doivent vivre auprès de leur mère durant leurs deux premières années de vie (Tucker 2008 ; Zahraa et Malek 1998).

Au-delà de ce terrain d'entente s'ouvre un espace de débat. J'évoque tout d'abord l'avis des juristes sunnites car au cours de leur campagne, les militantes sunnites les ont étudiés de près. Mais puisque les écritures canoniques de l'islam ne spécifient pas à quel moment prend fin la garde maternelle, elles ont constaté que chacune des quatre écoles de droit sunnites propose des règles différentes<sup>9</sup>. Depuis 1942, cependant, les sunnites du Liban sont soumis aux normes de l'école hanafite qui prescrit que la garde maternelle d'un enfant prend fin lorsque les garçons atteignent l'âge de sept ans et les filles, l'âge de neuf ans (Basile 1993)<sup>10</sup>. Ainsi, avant que la réforme ne soit entérinée en 2012, les femmes sunnites pouvaient perdre la garde de leurs fils âgés de plus de 7 ans. Bien que l'État libanais décrive ces règles comme des « lois islamiques », il faut rappeler que ces règles n'apparaissent nulle part dans les écritures de l'islam (Al-Zayn 2003).

Je me permets d'insister sur ce point, car c'est en perçant une brèche entre les écritures de l'islam et les lois de l'État que les militantes sunnites sont parvenues à ouvrir un espace d'intervention politique. « Avec l'aide de juristes musulmans [*oulémas*] », m'explique l'une d'entre elles lors d'un entretien à son domicile, « nous avons réalisé qu'aucun des textes de l'islam ne parle de l'âge limite de la *hadana* »<sup>11</sup>. La lutte dans laquelle ces femmes sont engagées ne vise pas à abolir le droit musulman. Au contraire, depuis plusieurs années, ces femmes réclament des tribunaux de la famille qu'ils appliquent d'autres normes islamiques, des normes plus permissives. Ces militantes sont, pour la plupart, âgées de 30 à 50 ans. Elles vivent majoritairement en ville et appartiennent à la classe moyenne éduquée. La vaste majorité d'entre elles est issue de la communauté sunnite, mais certaines sont plus pieuses que d'autres. Plusieurs veulent réformer le droit musulman par conviction religieuse ; d'autres, moins

pratiquantes, préféreraient l'instauration d'un régime de droit pleinement laïc mais se rallient au mouvement par pragmatisme<sup>12</sup>. Le sociologue Samer Ghamroun (2017; 2014), dont les écrits fondent la base de ma description de la mobilisation sunnite, souligne que les militantes ont réalisé deux gains importants en faisant remarquer que les Écritures de l'islam ne posent aucune limite à la garde maternelle des enfants. Ce détail leur permit, tout d'abord, d'affirmer que les lois actuellement en vigueur reposent sur des interprétations humaines plutôt que des textes sacrés. Elles parvinrent, par la même occasion, à démontrer que d'autres interprétations de l'islam existent.

La démarche et la composition du deuxième mouvement de réforme libanais – la mobilisation chiite – est largement similaire de ce point de vue. Cette mobilisation regroupe une majorité de femmes éduquées, citadines, appartenant à la classe moyenne. Elles aussi ont basé leur campagne sur un argumentaire ancré dans les principes juridiques de l'islam. À l'instar de leurs co-citoyennes sunnites, elles constatèrent que la tradition chiite englobe aussi un large spectre d'avis en matière de garde des enfants<sup>13</sup>. Connaître ces différents avis était pour elles d'autant plus urgent que le droit familial chiite n'a jamais été codifié au Liban (contrairement au droit sunnite). Plutôt que de trancher les conflits d'ordre conjugal au moyen d'un code de loi, les juges chiites s'appuient plutôt sur les traités juridiques des diverses autorités chiites contemporaines<sup>14</sup>. Or, malgré la pluralité d'avis qui coexistent dans la tradition chiite, les juges libanais statuent systématiquement que la garde maternelle des enfants dure jusqu'à ce que les garçons atteignent l'âge de 2 ans et les filles de 7 ans<sup>15</sup>. C'est sur la base de cette opinion, rappelons-le, que Fatima Hamza fut incarcérée en novembre 2016.

Les militantes chiites se retrouvèrent ainsi au centre d'un étrange labyrinthe. Puisque le droit familial chiite libanais n'a jamais été codifié, le défi était d'abord de savoir à qui s'adresser. Malgré l'absence de code, le Parlement libanais possède toute l'autorité législative nécessaire pour décider des lois appliquées dans les tribunaux chiites. Il peut, par exemple, décider que la mère conserve le droit de garde jusqu'à ce que l'enfant atteigne l'âge de 5, 7 ou 12 ans. Le premier réflexe des militantes fut cependant de demander conseil au plus éminent juriste libanais, Muhammad Hussein Fadlallah, peu de temps avant son décès. « Puisque la plupart d'entre nous s'inspirent des écrits de Fadlallah pour effectuer la prière », me confia l'une d'elles, « il était naturel de s'adresser d'abord à lui »<sup>16</sup>. Dans ses écrits sur la question, M. H. Fadlallah (2009) stipule que tous les enfants doivent idéalement vivre auprès de leur mère jusqu'à

l'âge de 7 ans. Il a toutefois fait savoir aux militantes chiïtes qu'il est possible de prolonger la *hadana* de la mère jusqu'à 9 ans (pour les filles seulement), précisant que cette option respecte le cadre normatif de la *charia*.

### **Obstacles politiques, impasses heuristiques**

Ces femmes sunnites et chiïtes ne sont pas les premières à s'en prendre aux différents régimes de droit familial au Liban. La mise en place d'un régime de droit familial unique et pleinement séculier compte parmi les revendications phares de la gauche libanaise depuis la fin du Mandat français (1920-43). L'enjeu demeure également au cœur des luttes féministes qui ont secoué le pays depuis ses origines coloniales jusqu'à aujourd'hui (Landry 2019; Joseph 2000; Thompson 2000). Au cours des dernières décennies, les inégalités que perpétuent ces différentes lois d'inspiration religieuse ont attiré l'attention de plusieurs ONG nationales et internationales.

La démarche décrite plus haut n'en demeure pas moins nouvelle. Ni les militantes sunnites ni leurs consœurs chiïtes n'aspirent à séculariser le droit familial. La *charia* n'est pas une cible à abattre mais, au contraire, le langage même dans lequel s'exprime leur révolte. De concert avec certains des plus importants clercs du pays, les militantes sunnites et chiïtes sont parvenues à montrer que les lois relatives à la garde des enfants sont injustes et que le cadre juridico-légal de l'islam offre des solutions plus équitables. Or l'issue de cette démarche inédite semble nous conduire dans un étrange paradoxe. Les femmes sunnites ont réussi à prolonger la durée de la garde maternelle ; leurs concitoyennes chiïtes, elles, ont jusqu'ici échoué à changer quoi que ce soit.

Cette impression de paradoxe ne s'estompe malheureusement pas lorsqu'on fait intervenir la vaste littérature anthropologique, sociologique et historique consacrée à la *charia* et au droit familial<sup>17</sup>. Au contraire, les deux principaux cadres d'analyse que cette littérature met à notre disposition ne font qu'accentuer l'impression que quelque chose ne tourne pas rond au pays du cèdre. Le premier de ces cadres d'analyse s'articule autour de cette croyance voulant que les juristes sunnites aient cessé d'interpréter les Écritures au IX<sup>e</sup> siècle, tandis que leurs homologues chiïtes continuent de les interroger aujourd'hui. Cette croyance a fait l'objet de critiques sévères au cours des dernières décennies, mais l'idée que le droit chiïte est plus dynamique que son équivalent sunnite reste tenace (Hallaq 1984). Les militantes qui m'intéressent ici n'y échappent d'ailleurs pas. « Quand nous avons commencé, » me confia l'une d'elles, « je pensais que les chiïtes seraient les premiers à modifier la garde de



l'enfant, car (contrairement aux sunnites) ils peuvent réinterpréter la *charia* »<sup>18</sup>. Or l'inverse se produisit. Le droit chiite apparemment plus flexible se révéla, au Liban, beaucoup plus difficile à réformer que le droit sunnite.

Au cours des dernières décennies, une autre approche s'imposa graduellement. Plusieurs anthropologues, historiens et spécialistes de la *charia* soutiennent que c'est l'entreprise coloniale de codification du droit qui a ôté aux traditions légales islamiques leur flexibilité historique. Non-codifiée, la *charia* serait un champ normatif ouvert et pluriel. Sa version codifiée en revanche serait rigide, presque fossilisée. Or nous voilà devant une nouvelle impasse : le droit sunnite codifié se vit modifié au terme d'une campagne de mobilisation tandis que le droit chiite non-codifié s'avéra jusqu'ici impossible à réformer.

Dénouer ces impasses exige de reconnaître que ces deux approches interrogent le droit musulman (Est-il codifié ou non ? Est-il chiite ou sunnite ?) sans s'attarder au cadre politique et institutionnel dans lequel il se trouve enchâssé. Il est juste d'affirmer que le droit familial musulman puise ses fondements dans les écritures de l'islam. Quiconque s'y intéresse est ainsi tenté de le saisir comme un objet essentiellement religieux, extérieur au champ politique et à la sphère d'action de l'État séculier. Cette tentation est d'autant plus forte qu'au Liban, les litiges d'ordre familial sont tranchés par des clercs plutôt que par des magistrats formés dans les écoles de droit modernes<sup>19</sup>. La tentation est si forte que plusieurs vont jusqu'à soutenir que règne au Liban un « système juridique double » (*dual legal system*), combinant un droit étatique et un droit religieux « left entirely in the hands of the ulema » (Thomson 2000, 114).

Certaines des thèses avancées par les anthropologues qui s'intéressent à la sécularité nous invitent à considérer une autre piste d'analyse. Elles montrent que le droit familial, même lorsqu'il s'inspire de la *charia*, trouve son principe opérateur dans l'État séculier (Agrama 2012 ; Mahmood 2015 ; Sonbol 1996). Le Liban ne fait pas exception. Ses textes législatifs décrivent les tribunaux musulmans comme des appareils d'État, financés par le ministère de la Justice et présidés par des juges que nomme le Parlement (Al-Zayn 2003). On comprend que dans ces conditions, une maîtrise de la jurisprudence islamique est insuffisante pour réformer ce droit familial dit « religieux ». Modifier les lois encadrant la garde des enfants, comme l'ont compris les militantes qui nous occupent, exige d'agir auprès de l'État séculier et de ses élus.

Celles qui ont lancé la campagne sunnite reconnaissent qu'elles auraient été incapables d'élaborer un argumentaire fondé sur la *charia* sans l'aide de juristes

musulmans. Mais elles reconnaissent également que leur démarche serait demeurée vaine sans le soutien de certains parlementaires et chefs de partis. Entre 2005 et 2012, ces femmes ont, en effet, interpellé plusieurs députés et partis politiques. « C'était fastidieux », se souvient l'une d'elles. « Mais nous avons reçu l'appui de plusieurs ministres, sans parler de Fouad Sinioura et Najib Mikati [deux anciens premiers ministres] »<sup>20</sup>. Or, malgré cet imposant soutien politique et religieux, le Parlement libanais a bien failli enterrer le projet de réforme de la *hadana* sunnite après qu'un groupe de parlementaires firent valoir que leurs collègues non-sunnites n'avaient pas la légitimité de légiférer sur le droit sunnite (Ghamroun 2014). Pour dénouer l'impasse, le 4 juin 2011, un groupe de femmes sunnites occupa la plus importante institution islamique du pays (*Dar al-Fatwa*) au moment où se tenait un vote sur le projet de réforme. La tactique s'avéra fructueuse : peu de temps après, le Parlement libanais convint de prolonger la durée de la *hadana* maternelle à 12 ans, peu importe le sexe de l'enfant.

Les militantes chiites furent, elles aussi, contraintes de déployer leur campagne dans l'arène étatique. Le juriste Mohammed Hussein Fadlallah les avait d'ailleurs prévenues que les religieux comme lui ont peu d'influence sur l'exercice du droit familial<sup>21</sup>. Seul le Parlement peut contraindre les juges chiites à prolonger la durée de la garde maternelle d'un enfant. Au près des députés et partis politiques, les chiites eurent cependant beaucoup moins de succès que leurs concitoyennes sunnites. Que l'ensemble des pays du monde chiite (à l'exception du Liban) aient réformé les lois encadrant la garde maternelle des enfants n'a apparemment pas empêché les représentants politiques contactés de recevoir les doléances chiites avec indifférence<sup>22</sup>. Les députés du Hezbollah refusèrent de soutenir la réforme en s'arc-boutant sur l'argument que le domaine du droit familial appartient aux clercs. Les dirigeants du parti *Harakat Amal*, quant à eux, refusèrent de rencontrer les militantes chiites.

Cherchant à vaincre l'obstacle, les militantes chiites organisèrent une manifestation publique à leur tour. À cette occasion, l'une d'elles fit lecture d'une déclaration commune, rapportée par la presse nationale. « L'injustice commise aux femmes dans le cas de l'âge de la garde de l'enfant », dit-elle, « n'est plus supportable. Nous sommes venues aujourd'hui vous dire à voix haute : "Cessez de prendre les droits des femmes et des enfants à la légère !" [...] Nous reprendrons la rue, la femme libanaise ne gardera plus le silence »<sup>23</sup>. Six mois plus tard, cependant, la campagne chiite fut dissoute, ou « suspendue indéfiniment » pour reprendre les mots d'une militante. « Après 6 ans, nous ne

sommes même pas parvenues à commencer » constata-t-elle, « nous n'avons pas réussi à trouver une brèche dans le mur »<sup>24</sup>.

### **Conclusion: Vers une anthropologie politique de la religion**

Il n'est malheureusement pas possible, à l'heure actuelle, d'identifier les raisons pour lesquelles les militantes chiites n'ont pas pu recueillir les appuis politiques nécessaires pour modifier les dispositions légales concernant la garde des enfants. Il est également impossible de savoir si leur campagne sera relancée dans un avenir proche. On peut néanmoins tirer d'importantes leçons de ces campagnes jumelles et du contraste entre leurs dénouements respectifs. L'histoire de ces deux campagnes montre que les lois dites « religieuses » qui encadrent la vie familiale de millions de musulman(e)s dépendent aussi bien, et peut-être même plus, des aléas de la politique intérieure que de la *charia* et de ses interprètes.

Rien n'empêche les clercs chiites de prononcer des avis juridiques (*fatawa*) basés sur les textes de l'islam<sup>25</sup>. Or l'autorité de définir ce qui fait office de droit islamique dans le domaine de la famille ne leur appartient pas ; elle appartient aux parlementaires de la République, ainsi qu'aux partis politiques qu'ils représentent<sup>26</sup>. Le droit familial chiite est, en ce sens, fabriqué par l'État au fil d'un processus qui fait s'estomper la distinction entre le religieux et le séculier. Ainsi, au terme de cette analyse, on comprend qu'il est insuffisant (et à vrai dire inexact) d'affirmer que Madame Fatima Hamza fut incarcérée parce que la *charia* règne au Liban. Si Madame Fatima Hamza fut incarcérée, c'est aussi parce que des parlementaires libanais refusèrent d'appuyer un projet de réforme du droit familial chiite ; un projet qui a pourtant reçu l'assentiment des plus influents clercs du pays.

Par-delà le sort réservé à Madame Hamza, ces mobilisations citoyennes renferment une autre leçon, d'ordre théorique. L'itinéraire parcouru par les militantes libanaises montre qu'une part essentielle du droit familial musulman (et de son devenir) nous échappe lorsqu'on l'aborde comme un objet religieux. On a vu que le succès de la campagne sunnite a peu de choses à voir avec l'islam sunnite : les militantes sunnites parvinrent à réformer le droit familial grâce au soutien de politiciens institutionnellement autorisés à modifier les lois en vigueur dans les tribunaux islamiques. Et c'est précisément ce soutien politique qui fit défaut aux militantes chiites et sans lequel elles sont toujours incapables de prolonger la garde maternelle de l'enfant.

Faut-il alors conclure qu'au Liban et peut-être ailleurs, l'État séculier se camoufle derrière la référence islamique ? L'analyse présentée ici semble, en effet, suggérer que les méthodes et les concepts de l'anthropologie politique offrent un cadre plus efficace pour comprendre les mutations contemporaines du droit familial musulman. Mais est-ce à dire que le religieux est un effet de façade, un paravent à faire tomber pour atteindre les véritables rouages du pouvoir ? Cela serait évidemment trop réducteur. S'agit-il plutôt d'affirmer que toute étude du religieux doit s'épaissir d'une analyse politique ? Cela serait encore insuffisant. On ne peut malheureusement pas dénouer la problématique décrite ici en multipliant les angles d'approche. Elle exige plutôt que l'on conceptualise le « religieux » comme objet d'étude pour l'anthropologie politique.

Les guillemets ont leur importance. Car le religieux n'est pas un thème étranger à l'anthropologie politique. Les écrits de Georges Balandier (1967), d'Edward Evans-Pritchard (1940), de Max Gluckman (1940) et d'Alfred Kroeber (1907) qui ont fourni à ce champ d'études ses premiers fondements portent tous une attention particulière aux institutions religieuses. Rappelons seulement que le système politique des Nuer repose sur l'intervention d'une figure religieuse, le chef à peau de léopard. Et c'est la parole des prophètes, affirme Pierre Clastres (1974), qui permet aux sociétés Guaranis de résister à l'émergence de l'État. Au cours des dernières décennies, des travaux comme ceux de Jean et John Comaroff (1993), Michael Fisher (1980), Susan Harding (2000) et Noah Salomon (2016) ont montré, qu'au nord comme au sud, le religieux étaye et façonne l'exercice du pouvoir politique. Ces travaux apportent par là de nouvelles réponses à ce questionnement que Balandier (1967, 134) résume par une belle formule : quelles sont les assises religieuses du pouvoir politique ?

Comprendre les trajectoires militantes examinées ici nous impose cependant de renverser ce questionnement traditionnel de l'anthropologie politique. Comprendre ces trajectoires, ainsi que les injustices occasionnées par la pratique du droit familial islamique aujourd'hui, exige de s'attarder non seulement à la façon dont le religieux façonne l'exercice du pouvoir séculier, mais également à la relation inverse : sur la manière dont les États séculiers façonnent ce qu'ils désignent comme « religieux ». L'idée n'est pas entièrement neuve. Inspirées par les écrits de Talal Asad (2001, 2003), des enquêtes anthropologiques sur la sécularité donnent à voir les dispositifs par lesquels l'État moderne gouverne le religieux (Agrama 2012 ; Fernando 2014 ; Mahmood 2006, 2015 ; Sullivan 2005). J'ai cherché ici à montrer que cette littérature émergente nous invite à repenser le rôle de l'État moderne dans la construction du droit familial religieux.

Elle nous permet également de comprendre la responsabilité que porte l'État libanais dans l'affaire Fatima Hamza, débloquent ainsi de nouvelles possibilités analytiques pour l'anthropologie politique.

**Jean-Michel Landry,**

*Carleton University,*

*jeanmichel.landry@carleton.ca*

## Notes

- <sup>1</sup> On notera que cette peine d'emprisonnement fut imposée par le juge d'instruction (*qadi al-tahqiq*), et non par le tribunal de la famille. En refusant de céder la garde de son fils, Madame Hamza a refusé de se conformer à la décision du tribunal de la famille. Aux yeux du Code pénal, elle s'est ainsi rendue coupable de non-application d'une décision de justice, à savoir la décision du tribunal de la famille chiite.
- <sup>2</sup> Ibid. Voir également le site web de Human Rights Watch consacré à la charia.
- <sup>3</sup> Parmi les plus importantes contributions à ce champ, on compte : Agrama (2012), Asad (2003), Fernando (2014), Hirschkind (2012a, 2012b), Mahmood (2015) et Tambar (2009).
- <sup>4</sup> La sécularité de l'État libanais est consacrée par l'article 9 de la constitution libanaise : « L'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice, à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quel que rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux » (Rabbath 1982, 96). Il est à noter, par ailleurs, que cette constitution est l'une des rares de la région à ne pas inclure de référence à l'islam. Sur la sécularité de l'État libanais (voir Abillama 2018).
- <sup>5</sup> Puisque les mobilisations dont traite cet article ont été portées par une majorité de femmes, je parlerai de « militantes » et non de « militants », malgré le fait que ces groupes incluent également des hommes.
- <sup>6</sup> Comme il fut mentionné plus haut (voir la note 1), la peine d'emprisonnement imposée à Madame Hamza sanctionne le non-respect d'une décision de justice rendue en sol Libanais ; une telle peine peut frapper toute personne refusant de se plier à une décision prononcée par un tribunal reconnu par l'État libanais.
- <sup>7</sup> Cette logique de partage ne s'applique pas uniquement aux citoyens sunnites et chiïtes ; elle façonne la vie sociale et juridique de tous les Libanais. Une grande diversité de communautés religieuses cohabite sur le territoire libanais. L'État reconnaît

officiellement 18 d'entre-elles. Parmi celles-ci, 15 communautés disposent de leur propre droit familial. Chez les musulmans, on compte également un droit familial druze et un autre s'appliquant aux citoyens alaouites. Onze communautés chrétiennes possèdent également un droit familial distinct. Par conséquent, les lois régissant la garde des enfants, mais également les mariages et le divorces, diffèrent selon l'appartenance communautaire de chacun des citoyens du Liban. Bien qu'elle s'exprime en termes religieux (chiites, sunnites, protestants, catholiques, etc.), cette logique de partage est indifférente aux croyances et pratiques religieuses. Un Libanais né d'un père chiite devra se conformer au droit familial chiite, qu'il soit athée, agnostique ou pratiquant.

- <sup>8</sup> L'expression « régime juridique » renvoie ici au fait qu'au Liban (contrairement à ce qui prévaut dans plusieurs autres pays du Moyen-Orient), les litiges relevant du droit familial ne sont pas seulement jugés sur la base de textes religieux ; ils sont également traités par des autorités religieuses formées à l'exercice du droit chrétien ou musulman à l'intérieur de tribunaux spécifiques (les tribunaux de la famille) qui opèrent indépendamment des tribunaux civils.
- <sup>9</sup> Quatre principales écoles de droit (*madhab*, au pluriel : *madahib*) cohabitent dans l'islam sunnite : l'école malakite, l'école hanafite, l'école hanbalite et l'école shafi'ite. À propos de ces écoles et de leur formation historique, voir Melchert 1997. Zahraa et Malek (1998) décrivent la position de chacune des écoles sur l'épineuse question de la garde des enfants.
- <sup>10</sup> C'est sous le mandat français (1920-43), à la suite du décret n° 241 de 1942, que les juges sunnites du Liban furent formellement obligés d'appliquer les normes de l'école hanafite en matière de garde des enfants (Basile 1993, 138). La norme voulant que la garde maternelle d'un enfant prenne fin lorsque l'enfant atteint l'âge de 7 ou 9 ans (selon le sexe) dominant parmi les juristes de l'école hanafite. On la trouve enchâssée dans le code *Qadri Pasha*, une des premières entreprises de codification du droit musulman hanafite qui, encore aujourd'hui, demeure un ouvrage de référence chez les juges (Clarke 2014, 35).
- <sup>11</sup> Entretien avec une militante libanaise, Beyrouth, juillet 2013.
- <sup>12</sup> Certaines des militantes, dont je décris ici le travail, soutenaient les revendications des « laïques prides » qui secouèrent le Liban en 2011, dans le sillage du printemps arabe. À ce sujet, voir Bauman 2016.
- <sup>13</sup> Ebrehami (2005) propose un aperçu de ces différentes opinions.

- <sup>14</sup> Les traités les plus fréquemment utilisés sont ceux des juristes Abou Al-Qasim Al-Khoei et d'Ali al-Sistani. Certains des juges avec lesquels je me suis entretenu m'ont dit se référer également à travaux de juristes iraniens, tel que Sayyid Mahmoud Hashemi Shahroudi. Cheikh 'Abdallah Ni'ma, un ancien président du tribunal chiite de Beyrouth, fit paraître en 1996 un compendium recensant les normes légales mises en application dans les tribunaux de la famille. Plusieurs juges estiment cet ouvrage utile, mais il est d'abord destiné aux nombreux avocats qui sont formés au droit séculier, mais interviennent régulièrement dans les tribunaux de la famille. À ce sujet, voir également Clarke (2014, 35).
- <sup>15</sup> Cette affirmation s'appuie sur l'étude ethnographique du traitement légal de 20 cas liés à la garde d'enfants et de 47 décisions s'y rapportant. Un récent rapport publié par Human Rights Watch et intitulé *Unequal and Unprotected* (2015, 66-86) corrobore cette analyse. La norme voulant que la garde maternelle dure jusqu'à ce que l'enfant atteigne l'âge de 2 ou 7 ans (selon le sexe) correspond à la position du juriste chiite Ali Al-Sistani sur la question. À propos des différentes sources de droit chiite, voir la note précédente.
- <sup>16</sup> Entretien avec une militante libanaise, Beyrouth, juin 2013.
- <sup>17</sup> Parmi les plus importantes études, on note les titres suivants : Bowen (2003), Clarke (2018), Dupret (2007), Gleave (2000), Hallaq (2009), Hefner (2011), Melchert (1997), Messick (1993), Mir-Husseini (2011), Modarressi (1984), Peletz (2002), Rosen (1989), Stewart (1998), Tucker (2008, 1998) et Zubaida (2003).
- <sup>18</sup> Entretien avec une militante libanaise, Aley, juin 2013.
- <sup>19</sup> Voir la note 10.
- <sup>20</sup> Entretien avec une militante libanaise, Aley, juin 2015.
- <sup>21</sup> Entretien avec une militante libanaise, Beyrouth, mars 2013.
- <sup>22</sup> Dans le sillage des réformes qui ont balayé le monde arabe, l'Iran prolongea jusqu'à 7 ans la période durant laquelle les femmes maintiennent la garde de leur fils (Yassari 2004). Plus récemment, en 2009, la loi chiite afghane fut également modifiée (USAID 2009).
- <sup>23</sup> « Shiite women call on council to revise custody laws, » *Daily Star*, 7 octobre, 2013.
- <sup>24</sup> Entretien avec une militante libanaise, Beyrouth, juin 2013.
- <sup>25</sup> À ce sujet, voir Agrama (2010, 2012).

<sup>26</sup> Depuis 2012, le droit familial sunnite peut être modifié par le Conseil islamique suprême de la *charia* sans l'approbation du Parlement libanais. L'introduction (ou la modification) de lois relevant du droit familial islamique chiite et druze doit cependant être votée par le Parlement. Ce même Parlement peut également revendiquer la souveraineté sur le droit familial sunnite à tout moment (voir Ghamroun 2014).

## Références

- Abillama, Raja, 2018. « Contesting Secularism: Civil Marriage and Those Who Do Not Belong to a Religious Community in Lebanon ». *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 41 (SI): 148-162. <https://doi.org/10.1111/plar.12259>
- Abou Ramadan, Moussa, 2002. « The Transition from Tradition to Reform: the Shari'a Appeals Courts Rulings on Child Custody (1992-2001) ». *Fordham International Law Journal*, 26 (3): 595-655. Consulté le 22 février 2021, <https://ir.lawnet.fordham.edu/ilj/vol26/iss3/5>
- Agrama, Hussein, 2012. *Questioning Secularism. Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago, University of Chicago Press.
- . 2010. « Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa ». *American Ethnologist* 37 (1): 2-18. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01238.x>
- Al-Bawaba, 2016. « Social Media Support for Lebanese Mother Denied Custody ». *Al-Bawaba*. 6 Novembre. Consulté le 22 février 2021, <https://www.albawaba.com/loop/lebanese-mother-denied-custody-social-media-901312>.
- Al-Zayn, A., 2003. *Qawanin wa nusūs wa ahkām al-ahwāl al-shakhsīyya wa tanzīm al-tawā'if al-islāmīyya fī lubnān*. [Loi, textes et jugements de statut personnel et organisation des communautés islamiques au Liban] Beyrouth, Manshurāt al-Halabī al-Huquqīyya.
- Asad, Talal, 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- . 2001. « Reading a Modern Classic: W.C. Smith's "The Meaning and End of Religion" ». *History of Religion*, 40 (3): 205-222. Consulté le 22 février 2021, <https://www.jstor.org/stable/3176697>.
- Balandier, Georges, 1967. *Anthropologie politique*. Paris, PUF.
- Basile, Basile, 1993. *Statut Personnel et compétence judiciaire des communautés confessionnelles au Liban*. Kaslik, Bibliothèque de l'Université St-Esprit.
- Baumann, Hannes, 2016. « Social Protest and the Political Economy of Sectarianism in Lebanon ». *Global Discourse* 6 (4): 634-649. <https://doi.org/10.1080/23269995.2016.1253275>.



- Bowen, John, 2003. *Islam, Law, and Equality in Indonesia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Buskens, Léon, 2003. « Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere ». *Islamic Law and Society*, 10 (1): 70-131. Consulté le 22 février 2021, <https://www.jstor.org/stable/3399220>
- Clarke, Morgan, 2018. *Islam and Law in Lebanon. Sharia Within and Without the State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 2014. « Sharia Courts and Muslim Law in Lebanon ». In Giunchi, Elisa (dir.) *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, p. 32-47. London, Routledge.
- Clastres, Pierre, 1974. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Paris, Minuit.
- Dupret, Baudoin, 2007. « What Is Islamic Law? A Praxiological Answer and an Egyptian Case Study ». *Theory, Culture & Society*, 24 (2): 79-100. <https://doi.org/10.1177/0263276407074997>.
- Ebrehami, S. N., 2005. « Child Custody (Hizanat) under Iranian Law: An Analytical Discussion ». *Family Law Quarterly*, 39 (2): 459-476. <https://www.jstor.org/stable/25740500>.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Oxford University Press.
- Fadlallah, Mohammed Hussein, 2009. *Fiqh al-shari'a*. [Jurisprudence de la charia] Beirut, Dar al-Malak.
- Farfour, Hadil, 2016. « Qadiya Fatima Hamza » [« The Issue of Fatima Hamza »], *Al-Akhbar*. 7 novembre. Consulté le 22 février 2021, <https://al-akhbar.com/Community/221914>.
- Fernando, Mayanthi, 2014. *The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham, Duke University Press.
- Fischer, Michael, 1980. *Iran. From Religious Dispute to Revolution*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Ghamroun, Samer, 2016. *Effets d'État. Les juges des enfants, les tribunaux de la charia et la lutte pour la famille libanaise*. Thèse de doctorat. École Normale Supérieure.
- . 2014. « Effets d'État. Mobilisations et action publique au Liban à l'épreuve du pluralisme juridique ». *Gouvernement et action publique*, 4 (3): 57-82. Consulté le 22 février 2021, <https://www.cairn.info/revue-gouvernement-et-action-publique-2014-4-page-57.htm>.

- . 2013. « Le droit de la communauté sunnite libanaise saisi par les femmes ». In Florence Rochefort et Sanna, Maria Eleonora (dir.) *Normes religieuses et genre*, p. 203-215. Paris, Armand Colin.
- . 2012. « Liban : mobiliser la norme islamique, préserver le système pluricommunautaire ? » In Baudoin Dupret (dir.) *La charia aujourd'hui. Usages et références au droit islamique*, p. 113-125. Paris, La Découverte.
- Gleave, Robert, 2000. *Inevitable Doubt. Two Theories of Shi'i Jurisprudence*. Leiden, Brill.
- Gluckman, Max, 1940. « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand ». *Bantus Studies* 14 (1) : 1-30. <https://doi.org/10.1080/02561751.1940.9676107>.
- Hallaq, Wael, 2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1984. « Was the Gate of Ijtihad Closed ? ». *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1) : 3-41. <https://doi.org/10.1017/S0020743800027598>.
- Hamiyeh, Rajana, 2016. « Sajina bi Tuhma 'Umm » [In Prison for Being a Mother] *Al-Akhbar*. 5 novembre. Consultée le 22 février 2021, <https://al-akhbar.com/Community/221850>.
- Harding, Susan, 2000. *The Book of Jerry Falwell*. Princeton, Princeton University Press.
- Hefner, Robert, 2011. *Shari'a Politics. Islamic Law and Society in the Modern World*. Bloomington, Indiana University Press.
- Hirschkind, Charles, 2012a. « Beyond Secular and Religious : An Intellectual Genealogy of Tahrir Square ». *American Ethnologist*, 39 (1) : 49-53. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2011.01346.x>.
- . 2012b « Is There a Secular Body ? ». *Cultural Anthropology*, 26 (4) : 633-647. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01116.x>.
- Human Rights Watch, 2015. *Unequal and Unprotected. Women's Rights under Lebanese Personal Status Laws*. New York, Human Rights Watch.
- Joseph, Suad, 2000. « Gendering Citizenship in the Middle East ». In Joseph, Suad (dir.) *Gender and Citizenship in the Middle East*, p. 3-30. Syracuse, Syracuse University Press.
- Kroeber, Alfred, 1907. *Religion of the Indians of California*. Berkeley, The University Press.
- Landry, Jean-Michel, 2019. « Colonialism and Imperialism : The French Levant ». In Joseph, Suad (dir.) *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* [online]. Leiden, Brill. [http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309\\_ewic\\_COM\\_002174](http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309_ewic_COM_002174)

- . 2016. « Les territoires de Talal Asad. Pouvoir, sécularité, modernité ». *L'Homme*, 217: 77-89. <https://doi.org/10.4000/lhomme.28860>.
- Mahmood, Saba, 2006. « Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation ». *Public Culture*, 18 (2): 323-347. <https://doi.org/10.1215/08992363-2006-006>.
- Mahmood, Saba, 2015. *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*. Princeton, Princeton University Press.
- Melchert, Christopher, 1997. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden, Brill.
- Messick, Brinkley, 1993. *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, University of California Press.
- Mir-Hosseini, Ziba, 2011. *Marriage on Trial. Islamic Family Law in Iran and Morocco*. New York, I.B.Tauris.
- Modarressi, Hossein, 1984. *An Introduction to Shi'ī Law. A bibliographical study*. London, Ithaca Press.
- Najm, Marie-Claude, 2017. « Lebanon ». In Yassari, Nadjma, Lena-Maria Möller et Imen Gallala-Arndt (dir.) *Parental Care and the Best Interests of the Child in Muslim Countries*, p. 145-168. The Hague, Springer.
- Peletz, Michael, 2002. *Islamic Modern. Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton, Princeton University Press.
- Rabbath, Edmond, 1982. *La constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*. Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise.
- Rabbath, Edmond, 1973. *La formation du Liban historique et constitutionnel. Essai de synthèse*. Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise.
- Rosen, Laurence, 1989. *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Salomon, Noah, 2016. *For Love of the Prophet*. Princeton, Princeton University Press.
- Sonbol, Amira, 1996. « Adults and Minors in Ottoman Shari'a Courts and Modern Law ». In Sonbol, Amira (dir.) *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, p. 236-256. Syracuse, Syracuse University Press.
- Stewart, Devin, 1998. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City, University Press of Utah.

- Sullivan, Winnifred, 2005. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton, Princeton University Press.
- Tambar, Kabir, 2009. «Secular Populism and the Semiotics of the Crowd in Turkey». *Public Culture* 21 (3): 517-537. <https://doi.org/10.1215/08992363-2009-006>.
- Thompson, Elizabeth, 2000. *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privileges, and Gender in French Syria and Lebanon*. New York, Columbia University Press.
- Tucker, Judith, 2008. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 1998. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley, University of California Press.
- USAID, United States Agency for International Development, 2009. *Shiite Personal Status Law. English Translation*. Washington, USAID.
- Yassari, Nadjma, 2004. «Iranian Family Law in Theory and Practice». *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 43-64. <https://doi.org/10.1163/22112987-91000006>.
- Yassari, Nadjma, Lena-Maria Möller et Imen Gallala-Arndt. 2017. *Parental Care and the Best Interests of the Child in Muslim Countries*. The Hague, Asser Press.
- Weiss, Max, 2010. *In the Shadow of Sectarianism: Law, Shi'ism, and the Making of Modern Lebanon*. Cambridge, Harvard University Press.
- Welchman, Lynn, 2007. *Women and Muslim Family Laws in Arab States*. Amsterdam, ISIM/Amsterdam University Press.
- Zahraa, Mahdi et Normi Malek, 1998. «The Concept of Custody in Islamic Law». *Arab Law Quarterly* 13: 155-177.
- Zubaida, Sami, 2003. *Law and Power in the Islamic World*. London, I.B. Tauris.